



Le soufisme ou alternative de l'entre-deux¹

DATE : Avril 2017

COMITÉ : Comité Moyen-Orient – ANAJ-IHEDN

Ni l'Occident ni l'Orient, ni l'islam ni la chrétienté, ni religieux ni laïcs : en 2017 encore, l'État islamique n'épargne personne ni aucun parti. À mesure que les positions territoriales de cette organisation se resserrent, celle-ci multiplie les opérations terroristes – une tentative d'attentat-suicide le 27 février 2017 contre un commissariat de police à Constantine, un attentat à la voiture piégée le 16 février 2017 à Bagdad faisant 52 morts, ou encore un attentat le 1^{er} janvier 2017 dans une boîte de nuit à Istanbul au cours duquel le terroriste a tué 39 personnes. Ces attentats visent à intimider les civils et à sanctionner l'action politique et militaire d'États directement ou indirectement impliqués dans le combat pour leur élimination comme le Maroc, l'Algérie ou la Turquie. Mais là n'est pas leur unique objectif.

Le 16 février 2017, un kamikaze de la branche pakistanaise de l'État islamique, s'est fait exploser dans le sanctuaire soufi de La'l Shabbâz Qalandar, situé dans la ville de Sehwan, à 200 kilomètres au Nord-Est de Karachi au Pakistan, causant la mort de 88 personnes. Si cet attentat-suicide s'inscrit dans une opération plus vaste ayant pour but de déstabiliser le gouvernement pakistanais en exacerbant le sentiment d'insécurité dans le pays, la cible choisie n'était pas aléatoire. Avec cet attentat, l'État islamique rappelle son hostilité envers l'islam soufi, fortement représenté dans la culture religieuse et populaire du Pakistan. Surtout, cet attentat fait écho à la lutte qui opposerait l'islam soufi dit modéré et le fondamentalisme wahhabite.

Rejeté par le radicalisme islamique, encensé par les élites occidentales, le soufisme connaît actuellement un regain de médiatisation. Souvent présenté comme une illustration de la fraternisation des consciences autour des questions contemporaines en matière de dialogue interreligieux ou encore d'écologie, le soufisme est, à l'inverse, victime malgré lui d'une guerre culturelle qui embrase un Moyen-Orient fanatisé et un Occident « déspiritualisé » (ou matérialiste). Le soufisme est rarement compris et correctement expliqué par ses commentateurs, dont les positions relèvent souvent plus du dogme que de l'analyse. Le sujet

¹ Ce texte n'engage que la responsabilité du / des auteur(s). Les idées ou opinions émises ne peuvent en aucun cas être considérées comme l'expression d'une position officielle.

s'enracine en effet bien au-delà de l'actualité terroriste, politique et médiatique. Il revêt une dimension spirituelle et, dès lors, appréhender le soufisme de manière intellectuelle et théorique semble insuffisant. Car le soufisme envisage l'action de l'Homme par-delà les champs théorique et intellectuel. Aussi ne pouvons-nous espérer d'appréhender le soufisme de façon exhaustive. Il s'agira plus modestement de mettre en lumière un faisceau d'indices pour en décrire les aspects extérieurs, tout en inscrivant son développement contemporain dans le cadre d'une problématique culturelle plus générale intéressant le Moyen-Orient et l'Occident.

Pour une tentative d'appréhension du soufisme.

Définir le soufisme, c'est tout d'abord s'engager dans un travail sémantique. Les termes d'ésotérisme et de courant philosophique sont rejetés par les soufis eux-mêmes. Ceux-ci préfèrent employer à la place le terme de « mystique », une mystique qui serait inhérente à l'Islam, et bien plus, qui en serait le cœur. Véritable expérience, le « soufisme » – c'est-à-dire « la voie » – constitue un cheminement intérieur que l'adepte emprunte avec l'aide du maître – ce dernier permettant à l'adepte de sortir de l'abstraction et de lui donner l'exemple à suivre.

Le terme polysémique de « mystique », dont la définition est parfois galvaudée ou imprécise, peut être difficile à conceptualiser pour l'esprit contemporain. Afin de cerner au plus près ce qu'il signifie, il faut peut-être commencer par déterminer ce qu'il n'est pas. À la fin du XIX^{ème} siècle, Auguste Comte – le père du positivisme² – établit une classification évolutive et historique de la pensée humaine. Au regard de sa « loi des trois états », l'être humain, au cours de sa vie, passe successivement d'un « état théologique » à un « état métaphysique » puis enfin aboutit au suprême « état scientifique-positiviste ». C'est précisément l'état métaphysique qui va nous intéresser en ce que son appréhension pourrait constituer la première étape nécessaire à la définition de la mystique soufie.

Selon Auguste Comte, tandis que l'homme théologique s'expliquerait la cause première et finale des choses par l'action directe et continue d'agents surnaturels sur les phénomènes, – répondant ainsi à la question existentielle du « pourquoi ? » –, à l'inverse, l'homme positiviste refuserait de s'expliquer *a priori* le pourquoi du phénomène et s'accomplirait d'abord dans l'observation raisonnée de la nature. Entre les deux, l'homme métaphysique emprunterait à l'un et l'autre : persistant à répondre, dans la continuité de l'homme théologique, à la question du pourquoi, il utiliserait la raison pour découvrir les preuves de sa croyance en des forces et entités abstraites telles que l'âme. Implicitement, Auguste Comte expose les raisons de considérer le positivisme comme l'aboutissement rationnel de l'histoire de la pensée humaine. Sa théorie a notamment le mérite de mettre en lumière l'existence d'un lien entre la métaphysique – entendue comme un mode spécifique de pensée – et la mystique, que nous allons définir plus avant.

² Pickering Mary, « Le positivisme philosophique : Auguste Comte », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2/2011 (Volume 67), p. 49-67, [en ligne], URL: <http://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-2011-2-page-49.htm>.

Dans le langage courant et figuré, l'objet mystique est celui qui se trouve « au-dessus de toute considération rationnelle, auquel on attribue une sorte de vertu magique³ ». L'homme mystique ne se distinguerait donc de l'homme religieux que par l'intensité et la ferveur de sa croyance. Mais le terme de « mystique » est aussi un véritable concept. Ainsi, chez Lévy-Bruhl⁴ par exemple, la mystique est appréhendée comme « un type de pensée (...) fondé sur la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens et cependant réelles »⁵. Si l'on conçoit la mystique comme se rapportant à l'état métaphysique d'Auguste Comte, celle-ci se positionne donc à égale distance de la science et de la religion.

Penseur de l'entre-deux, le soufi est un musulman reconnaissant Mahomet comme le dernier Prophète de la révélation monothéiste et qui se distingue par l'interprétation mystique qu'il donne au principe de l'unicité de Dieu. Le terme de « mystique » désigne alors « l'ensemble des pratiques, des itinéraires conduisant à l'union immédiate de l'âme avec Dieu ; l'ensemble des connaissances relatives aux diverses formes de cette union⁶ ». L'islam affirmant le caractère unique et absolu du divin, il peut être interprété comme mystique en soi, le soufisme résidant alors bel et bien en son cœur. En effet, la révélation mohammadienne, peut-être encore plus que le judaïsme – fondé sur le principe du peuple élu – et le christianisme – principe de la Trinité –, a affirmé le caractère absolu de l'unicité divine. Cependant, comme tout monothéisme, l'islam s'est constitué sur ce qu'Henri Corbin a pu appeler « le paradoxe du monothéisme⁷ », c'est-à-dire que la diffusion du message coranique affirmant le principe de l'unicité divine – Al-Tawhid – se retrouve confrontée à la multiplicité des interprétations dudit principe. C'est ainsi que Souâd Ayada⁸ distingue un premier monothéisme dit abstrait, qui fonde une mystique de la négation de soi, et un second monothéisme orienté vers la théophanie – manifestation, révélation de Dieu –, les deux courants de pensée ne consacrant pas la même esthétique. Le fondateur de la mystique de la théophanie serait, toujours selon Souad Ayada, Ibn Arabi⁹ (1165-1240), le père de la métaphysique islamique qui s'appuya sur les travaux du grand philosophe islamique Avicenne¹⁰ (980-1037). Ibn Arabi tenta de résoudre le problème auquel était confrontée la pensée de l'Islam dans son rapport avec le sacré et le profane, autrement dit dans sa confrontation entre l'un et le multiple. C'est un questionnement qui fut déjà envisagé par Platon et les penseurs néo-platoniciens sous l'angle non pas religieux mais philosophique et c'est dès lors à ce

³ « Mystique », *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, Définition, II.N,3, [en ligne], URL: <http://www.cnrtl.fr/definition/academie9/mystique>.

⁴ L.-M. Morfaux, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 1980, p.230.

⁵ « Mystique », *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, Lexicographie, [en ligne], URL: <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/mystique>.

⁶ « Mystique », *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, Définition, II.N,2, [en ligne], URL: <http://www.cnrtl.fr/definition/academie9/mystique>.

⁷ Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme* (Bibliothèque des mythes et des religions). Un vol. 22 x 14 de 358 pp. Paris, L'Herne, 1981.

⁸ Souâd Ayada, « Islam : de la religion politique à la religion esthétique », *Esprit* 2007/3 (Mars/avril), p. 328-343. DOI 10.3917/espri.0703.0328.

⁹ YAHIA, « IBN 'ARABĪ (1165-1241) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ibn-arabi/>.

¹⁰ CORBIN, « AVICENNE, arabe IBN SĪNĀ (980-1037) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/avicenne/>.

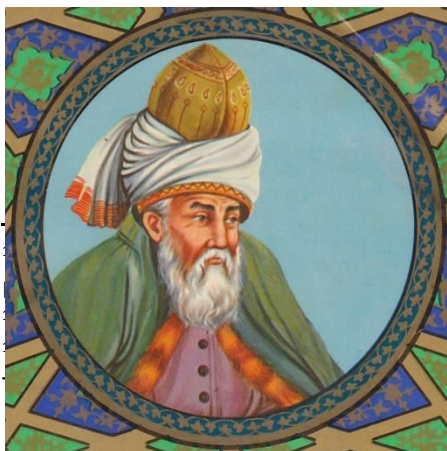
niveau que la mystique soufie et la métaphysique tiennent leur similitude. Avec l'appui de la philosophie grecque, Ibn Arabi renversa l'interprétation abstraite de l'unicité de Dieu : « il n'y a rien que Dieu à être » qui devint « il n'y a dans l'être que Dieu¹¹ ». Pour le mystique soufi, le monde est alors un ensemble infini de preuves qui témoignent du réel divin, d'où la nécessité, au-delà de la théologie et de la théorie, de l'expérience. Pour se prémunir contre l'abstraction, mais aussi contre les mirages, le mystique qui s'engage dans cette quête spirituelle aura à cœur d'avoir recours au maître, le *cheikh*, qui sera le médiateur de sa remémoration du divin.

Le soufisme et la figure du maître.

Ainsi la deuxième caractéristique du soufisme repose sur la figure du maître. Il s'agit à présent de comprendre le lien qui unit le *cheikh* à son disciple tout en insistant sur la multiplicité des profils de maître, le soufisme ne relevant pas d'un mode de fonctionnement conventionné et hiérarchisé. Seule compte la capacité du maître à éveiller l'âme de ses disciples, conformément à la révélation mohammadienne de l'unicité de Dieu. Pour illustrer le propos, seront donc présentés Rûmi et Shams de Tabriz pour la légende ; l'émir Abd el-Kader pour l'histoire ; et le *cheikh* Khaled Ben Tounès pour le temps présent, et ce dernier développement fera l'objet d'un développement complémentaire en immersion.

Djalal al-Din Rûmi (1207-1273) est sans aucun doute le soufi le plus célèbre du Moyen-Orient. Considéré comme le plus grand poète de langue persane, il rédigea le *Mathnawî*, surnommé le « Coran persan », véritable quintessence de la mystique islamique révélée et réunie dans un ensemble de quelques cinquante mille vers. Entrée dans la légende – et dans la romance¹² –, l'histoire de Rûmi est ainsi enseignée dans les écoles primaires iraniennes sous forme de fables. Figure historique, Rûmi naquit dans la province du Khorasan, berceau de la civilisation persane, dans l'actuel Afghanistan. Fuyant avec sa famille les invasions mongoles, il vécut la plus grande partie de son existence en Anatolie et enseigna le droit dans la ville de Konya. En 1244, sa vie sera brusquement bouleversée suite à sa rencontre avec le derviche errant Shams de Tabriz¹³. Ce dernier, n'appartenant à aucune école ou confrérie, incarne cette première génération de soufis fantasmée et hétéronome, ayant

Image : *Molana*, auteur
inconnu, via Wikipedia.org



rejeté le monde du matériel pour se consacrer exclusivement à la quête mystique et spirituelle. La relation de maître à disciple qu'entretenaient Shams et Rûmi revêt tous les symboles et préceptes de l'idéal soufi. D'abord elle fut indépendante de toute considération sociale et intellectuelle : Rûmi riche et grand professeur de théologie, reconnut l'enseignement de Shams, pauvre errant, comme lui offrant le gage d'une

politique à la religion esthétique », *Esprit* 2007/3 (Mars/avril), p. 338.

-18, traduit de l'anglais (Turquie) par Dominique Letellier, 2011.
Autobiography of Shams-i Tabrizi, Independent Publishing Group, William C. Chittick, 2004.

transformation existentielle salvatrice. Surtout, leur amitié de l'ordre du suprahumain, fut incomprise et critiquée par les profanes si bien qu'il est dit que Shams fut assassiné par un proche de Rûmi -il disparut dans tous les cas-. A la mort du maître, Rûmi accoucha du *Mathnawî*, fruit de son expérience avec Shams. Au-delà de la réalité, leur histoire revêt une dimension allégorique propre à toutes les traditions spirituelles, relative au passage initiatique et à l'annihilation sacrificielle de l'ego, le *nafs*¹⁴. A la suite de leur rencontre, Rûmi fonda la confrérie des Mevlevi dont la pratique et l'enseignement réside, entre autres, dans l'expérience du *sama*, qui consiste en une prière au cours de laquelle l'adepte tourne sur lui-même recherchant l'ascèse extatique. Ce rituel allait contribuer à créer l'imagerie populaire du derviche tourneur. Cependant, il n'est pratiqué que dans certaines confréries issues de la tradition mevlevi et n'intervient qu'en complément d'autres processions, la récitation des 99 attributs de Dieu – le *dhikr* –, dans le cadre d'une remémoration du divin, constituant la pratique la plus référencée dans l'ensemble des traditions soufies.



Emir Abdel Kader, by Ange Tissier (Algeria) [Public domain], via Wikimedia Commons

Concernant l'émir Abd el-Kader¹⁵ (1808-1883), il faut souligner chez lui la dualité caractéristique du maître soufi intégré dans la société et qui poursuit en parallèle un cheminement spirituel. Dans le cas d'Abd el-Kader, les deux chemins ont été poussés à leur paroxysme, l'émir incarnant d'un côté le chef politique et militaire et de l'autre l'autorité spirituelle et poète retirée de ce monde. D'ailleurs, l'exemple d'Abd el-Kader permet de mettre en lumière l'opposition qui est faite chez les soufis et dans la plupart des branches de l'islam, entre *jihâd* mineur et *jihâd* majeur, puisqu'il a accompli successivement les deux. En outre, Abd el Kader symbolise les liens qui existent entre Occident et Orient et préfigure à sa manière le dialogue interreligieux entre communautés. L'émir est né le 6 septembre 1808 dans l'ouest algérien au sein d'une famille

de culture lettrée et soufie, dont les origines remonteraient au prophète Mahomet. En réaction au débarquement des Français qui avaient chassé les Turcs d'Alger en 1830, Abd el Kader et l'ensemble des chefs tribaux de l'ouest algérien proclament le *jihâd*. En 1834, le général Desmichels signe un traité avec l'émir par lequel il reconnaît son autorité sur la région d'Oran. Mais bientôt son territoire s'étend et la guerre entre le gouvernement français et l'émir devient totale. Elle durera un peu moins de dix années, Abd el Kader déposant finalement les armes le 23 décembre 1847. C'est à partir de cette date que l'illustre chef de guerre s'engage dans le grand *jihâd* : celui de la lutte contre le *nafs*, contre les passions égotiques. En exil, résidant d'abord en France au château d'Amboise, il entame cette quête

¹⁴ Kudsi Erguner, *La Flûte des origines : un soufi d'Istanbul*, Terre Humaine - Plon, Paris, 2013, p.185-198.

¹⁵ « Le « meilleur ennemi » de la France », *Herodote.net*, [en ligne], URL : https://www.herodote.net/Abd_el_Kader_1808_1883_-synthese-330.php.

spirituelle qui fera de lui le représentant d'un islam soufi dit de l'ouverture. Il laissa derrière lui une somme spirituelle en langue arabe : le *Livre des Haltes*. Ayant été autorisé, par Napoléon III, à rejoindre Damas et l'Orient, il logea dans la demeure même qui abritait bien avant lui le maître soufi Ibn Arabi. S'interposant, en 1860, dans des émeutes arabes qui visaient les minorités chrétiennes de Damas, il suscita l'admiration de tout l'Occident chrétien. Le Vatican lui octroya l'Ordre de Pie IX et Napoléon III le fit Grand-Croix de la Légion d'Honneur. Homme de son temps ouvert à la modernité et aux idées nouvelles, Abd el Kader n'en renia pourtant pas sa foi dans la tradition intemporelle soufie.



Image : Mawlana Rumi's cropped, by Toksoz (Own work), via Wikimedia Commons

Aujourd'hui encore, des hommes -tels que le *cheikh* Khaled Bentounès- contribuent à perpétuer le message universel et d'ouverture de l'émir Abd el Kader. Natif de Mostaganem, en Algérie, le *cheikh* Bentounès est le représentant contemporain de la confrérie *Alawiyya*¹⁶ qui fut fondée en 1909 par le *cheikh* Ahmed al-Alawi (1869-1934). Le *cheikh* al-Alawi descendait de la confrérie *Derqaouiya* qui est elle-même dérivée de la confrérie soufie *Chadhiliyya* à laquelle appartenait l'émir Abd el-Kader. Chaque confrérie fonde son enseignement sur un maître et des pratiques rituelles spécifiques. Ainsi dans la confrérie *Alawiyya*, l'accent est mis sur des périodes de retraite spirituelle –*khalwa*– et sur l'invocation du nom d'Allah –*dhikr*. La voie *chadhiliyya* dans laquelle s'inscrit la confrérie *Alawiyya* s'étant répandue depuis le XIV^{ème} siècle non seulement au Maghreb mais aussi dans les Balkans et

jusqu'en Asie du Sud-Est, elle est considérée comme l'opposé de tout intégrisme, œuvrant à la diffusion d'un islam de l'ouverture et de l'adaptation. C'est donc, depuis 1975, le *cheikh* Khaled Bentounès qui perpétue le message du *cheikh* al-Alawi. La confrérie prend désormais la forme d'une association prénommée « Association internationale soufie *Alawiyya* » (AISA) reconnue, le 19 janvier 2014, par l'Organisation des Nations unies (ONU) comme organisation non gouvernementale (ONG) avec un statut consultatif spécial auprès de l'ECOSOC (le Conseil économique et social des Nations unies). Il est à noter qu'au-delà des activités de la confrérie, le *cheikh* Bentounès est membre du Conseil français du culte musulman (CFCM) depuis sa création en 2002 et a fondé, en 1990, les Scouts musulmans de France (SMF) qui ont pour blason un croissant et une fleur de lys. Quant aux activités de la confrérie, elles sont tournées vers la promotion de l'universel au niveau interreligieux, institutionnel et écologique. D'abord au niveau interreligieux, la confrérie, qui s'est installée en France depuis près d'un siècle, veille à la perpétuation des bons rapports avec les autres cultes confessionnels et tout particulièrement avec l'Église catholique. Chaque année sont

¹⁶ Site officiel de l'Association Internationale Soufie Alawiyya, URL : <http://aisa-net.com/page/2/>.

organisées des veillées interconfessionnelles à l'église Saint-Merry à Paris¹⁷. En outre, la publication par le *cheikh* en 2014, en collaboration avec Bruno et Romana Solt, de l'ouvrage *Le soufisme, cœur de l'islam*¹⁸, préfacé par le père Christian Delorme, témoigne de cette ouverture confessionnelle revendiquée. S'agissant de la promotion d'un message universel au plan institutionnel, le *cheikh* Khaled Bentounès et l'association AISA militent actuellement auprès de l'ONU pour créer une journée internationale du vivre ensemble. Enfin l'association AISA, sensibilisée aux enjeux démographiques et agricoles, multiplie les actions écologiques, principalement en Algérie, à Mostaganem où se trouve son implantation historique. Elle a ainsi œuvré à une opération de reboisement de l'Arganier – espèce d'arbre menacée par son exploitation dans la fabrication du charbon – et du figuier de Barbarie, dont la faible consommation en eau rend sa plantation d'autant plus judicieuse en pays aride.

A la rencontre du Cheikh Bentounès et de ses compagnons.

Toulouse, décembre 2016. Ce qui frappe en premier lieu lors de la rencontre des soufis de l'association AISA, c'est la sollicitude et la chaleur de l'accueil. Il flotte, dans la salle des fêtes où le séminaire sur le vivre ensemble doit se tenir, une atmosphère de convivialité propre à celle d'une grande famille qui se retrouve. Nous sommes vendredi et cette journée doit clore la semaine de stage à laquelle une cinquantaine de jeunes ont pris part. Il y a là des familles françaises, algériennes, certaines venant même d'Allemagne. L'agitation et l'excitation sont palpables chez les plus jeunes : c'est que l'on vient d'annoncer l'arrivée du cheikh Bentounès, que l'on distingue à peine, sous l'effet de la foule s'enroulant autour de lui. Et puis c'est au tour des jeunes séminaristes de faire irruption. Toute la salle est grisée par la ferveur et l'énergie avec laquelle les adolescents s'avancent sur l'estrade dans la clameur des chants. Enfin, ils font le compte-rendu de leur semaine d'initiation à la spiritualité, celle-ci revêtant formellement tous les traits propres à une colonie de vacances. C'est finalement au cours d'une pause que j'ai eu la chance de rencontrer le cheikh Bentounès. Avec autant de simplicité qu'il avait de prestance, il m'accueillit avec un grand sourire et répondit avec la plus grande sincérité aux questions que je lui posai. Il me fit part de la perception qu'il se faisait du rôle de la spiritualité dans la construction d'un avenir commun pour l'humanité. Il insista sur les vertus du dialogue et sur la nécessité pour les communautés non pas d'annihiler leurs différences mais de les transcender. Au-delà du discours, ce qui me frappa ce vendredi après-midi, c'est d'un côté la facilité avec laquelle ces personnes se représentaient ensemble comme une organisation familiale structurée et, de l'autre, cette aptitude à s'inscrire bien au-delà du cadre communautaire. A la suite de ce premier échange, j'obtins les coordonnées d'un membre de la confrérie Alawiya résidant à Paris et avec qui j'ai pu discuter sur la manière dont il concevait le soufisme.

¹⁷ Isabelle Demangeat, « À Paris, la « Nuit sacrée » de Saint-Merry, *La Croix*, 27 mai 2015, [en ligne], URL : <http://www.la-croix.com/Religion/France/A-Paris-Nuit-sacree-Saint-Merry-2016-05-27-1200763406>.

¹⁸ Khaled Bentounès, en collaboration avec Bruno Solt et Romana Solt, *Le soufisme, Cœur de l'Islam*, La Table ronde, 1996, Pocket, 1999, Albin Michel, 2014.

C'est avec beaucoup de patience et de sollicitude que ce professeur de sciences juridiques et économiques dans un lycée parisien a tenté de m'expliquer en quoi consistait son expérience personnelle du soufisme. Il commença par ses mots : « le soufisme c'est d'abord la sincérité avec le divin, c'est une quête sans retour avec le créateur ». Émerge alors cette perception d'un dualisme dans l'existence de l'homme, celui-ci étant tiraillé entre son animalité et sa spiritualité. Ainsi, le soufisme se présente comme une voie de passage vers la part spirituelle de l'homme associée au divin. C'est « une culture du rappel ». L'homme qui est assis en face de moi n'a rien d'un illuminé, il est humblement un homme en quête de paix intérieure. Il est à noter que ses propos traduisent une certaine opposition avec toute forme d'intellectualisme. Lorsqu'il évoque « l'homme doté de raison » il fait référence au cœur, non à la tête. Se reflète alors l'opposition précédemment envisagée entre le mystique et le scientifique. La rationalité est appréhendée davantage comme un obstacle que comme une vertu émancipatrice. Puis nous en venons à parler d'art et de la place qu'il occupe dans l'islam. Le soufi est catégorique : pas un seul passage coranique n'interdit la figuration artistique. Nous évoquons à ce propos l'enluminure, l'art paradisiaque constituant historiquement le premier champ de recherche artistique dans les pays musulmans et chrétiens. Lui-même est un calligraphe en langue arabe. Intégré dans la confrérie depuis l'enfance, c'est sous les conseils du cheikh Bentounès qu'il a débuté cette pratique. La calligraphie est un art, me dit-il, qui vient « donner forme à l'invisible ». Chaque lettre doit être appréhendée comme un morceau allégorique de la pensée spirituelle soufie : au commencement de toute lettre le point traduit le principe originel, l'univers des potentialités ; puis vient l'alif – première lettre de l'alphabet arabe – qui est un trait vertical faisant référence à la transcendance humaine et à la quête de perfection. Les autres lettres proviennent toutes de l'alif. Pour former le ba – deuxième lettre de l'alphabet – il faut tordre le trait et, symboliquement, entrer dans le champ du multiple et de l'horizontal. Réflexion portée sur l'équilibre, le soufisme n'envisage pas la perfection autrement que comme une potentialité réunissant en son principe un ensemble d'éléments imparfaits. Mettant l'accent sur la diversité, le soufisme repose, à l'opposé de tout radicalisme, sur une culture de l'acceptation. Pour promouvoir l'activité artistique, l'association AISA organise dans son centre de Drancy, des cours de musique andalouse et de violoncelle ainsi que des cours d'initiation à la pratique du chant et de la poésie.

Phénomène soufi et enjeux culturels

Maintenant que le soufisme a été abordé à travers le prisme intellectuel puis dans le cadre plus intime de l'expérience, il s'agit d'envisager les différentes problématiques dans lesquelles il s'insère. Ne pouvant prétendre à l'exhaustivité, cette seconde partie aura donc comme objectif de proposer des axes d'études qui pourraient nécessiter des développements ultérieurs. Ainsi le soufisme est aujourd'hui confronté à plusieurs tendances. Premièrement, les mouvements d'obédience soufie sont directement menacés par l'affirmation de l'intégrisme religieux. Et dans un Moyen-Orient en proie à une véritable guerre culturelle, le

soufisme tend à être instrumentalisé par les États promouvant un islam dit libéral. Deuxièmement, le soufisme apparaît dans une autre problématique culturelle inhérente aux pays occidentaux et relative à ce que Max Weber a pu qualifier de « désenchantement du monde¹⁹ ». Cette fascination que le soufisme suscite chez les Occidentaux conduit à une politique de « folklorisation » du mouvement soufi. Enfin, le soufisme en tant que mode d'organisation traditionnel est sujet aux processus de modernisation et mondialisation qui entraînent sa mutation et posent la question de sa dénaturation.

La mystique soufie est depuis ses origines confrontée à l'interprétation rigoriste de l'islam par les docteurs de la loi coranique, les *oulémas*. A certains moments de l'histoire, le soufisme a été considéré comme un mouvement hétéronome et hérétique. Ainsi Hussayn Mansûr al-Hallaj (858-922)²⁰, l'un des premiers grands mystiques soufis, fut-il crucifié en place publique à Bagdad en 922. Aujourd'hui les adeptes du courant wahhabite et de ses dérivés salafiste puis takfiriste condamnent le culte des saints auxquels se livrent les membres des diverses communautés soufies. Le pèlerinage sur les tombeaux des saints est qualifié de péché d'adoration – associationnisme ou *shirk* – et il est donc sévèrement réprouvé comme l'illustre l'attentat du 16 février 2017 au mausolée construit, en 1356 au Pakistan, en hommage au poète et philosophe soufi La'l Shabbâz Qalandar²¹ (1177-1274). Frapper les sanctuaires soufis revient à s'en prendre à l'identité soufie. En effet, comme l'explique Alix Philippon dans son ouvrage *Soufisme et politique*²², le culte des saints, et particulièrement celui du Prophète à l'occasion de la célébration de son anniversaire le *milad*, permet l'affirmation dans l'espace public du sentiment d'appartenance à la communauté soufie. Victime du terrorisme, le soufisme devient dès lors acteur d'une véritable guerre culturelle opposant le libéralisme religieux au radicalisme islamiste. Des grandes personnalités du monde soufi émergent alors pour prendre position, à l'instar de l'anthropologue et directeur du festival de la culture soufie à Fès, Faouzi Skali, qui signe dans le *Monde* du 4 mars 2015 une tribune²³ visant à faire du soufisme un potentiel rempart à l'islam radical. Le soufisme apparaît alors comme le garant d'un islam ouvert et modéré offrant aux États du Moyen-Orient une perspective de réforme – et non de révolution – non assimilable aux dérives islamistes et qui ne peut être confondue avec un processus de modernisation des régimes trop souvent perçu par l'opinion comme une insidieuse occidentalisation des mœurs. Ainsi la présence, dans les sociétés marocaines ou pakistanaïses, de confréries soufies à l'organisation établie soulève-t-elle la question de leur vocation à influencer sur la politique du pays. Le Maroc offre ainsi un bel exemple de société où le pouvoir politique et les ordres

¹⁹ Mazuir Françoise, « Le processus de rationalisation chez Max Weber », *Sociétés*, 4/2004 (no 86), p. 119-124, [en ligne], URL : <http://www.cairn.info/revue-societes-2004-4-page-119.htm>.

²⁰ Ayouch Soraya, « La passion de Husayn Mansûr Al-Hallaj », *Topique*, 4/2010 (n° 113), p. 133-147, [en ligne], URL : <http://www.cairn.info/revue-topique-2010-4-page-133.htm>.

²¹ Site officiel du mausolée, URL : <http://jhoolal.com/main.html>.

²² Alix Philippon, *Soufisme et politique au Pakistan : Le mouvement barelwi à l'heure de la « guerre contre le terrorisme »*, Karthala et Sciences Po Aix, 2011, p.121.

²³ Faouzi Skali, « Le soufisme peut être un rempart à l'islam radical », *Le Monde*, 4 mars 2015, [en ligne], URL : http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/03/04/le-soufisme-un-rempart-a-la-barbarie-des-extremistes_4587212_3212.html.

soufis ont construit des relations étroites. Dans leur livre *Hamadcha du Maroc : Rituels musicaux, mystiques et de possession*²⁴, Brigitte Maréchal et Felice Dassetto rappellent ainsi qu'au cours des événements du Printemps arabe, la confrérie soufie *Boutchichiya* s'est ouvertement engagée pour soutenir la monarchie marocaine. Plus généralement la promotion du soufisme comme interprétation alternative du message coranique permet à des États, tels le Maroc en Afrique musulmane, d'affirmer leur *soft power* face au wahhabisme saoudien. La formation des imams, qui partiront entre autre prêcher dans les pays de diaspora, devient un élément crucial de cette lutte. Ainsi en 2013, l'Algérie, le Maroc, le Burkina Faso, le Mali, la Mauritanie et le Niger ont créé « la Ligue des oulémas du Sahel » avec comme objectif de répondre au wahhabisme au niveau doctrinal. A noter que les États-Unis contribuent indirectement au financement de certaines organisations soufies par l'intermédiaire du versement de dons servant à la reconstruction des sanctuaires soufis²⁵.

Au-delà de la géopolitique culturelle, le soufisme peut être également appréhendé dans le cadre du « désenchantement du monde », phénomène observé dans les sociétés occidentales à l'ère de la sécularisation et de la modernisation. Conceptualisé par Max Weber et approfondi, entre autres par Marcel Gauchet²⁶, le désenchantement fait référence à un processus de recul des croyances religieuses et magiques au profit des explications scientifiques. Cette définition se veut neutre mais on peut lui attribuer une connotation positive, faisant référence au rejet des croyances superstitieuses, ou négative, en tant que mouvement de rupture avec un passé harmonieux. Le soufisme appréhendé en tant que mystique émerge alors comme entre-deux – voir infra – et comme transcendant le processus historique de désacralisation de l'existence qui opposerait la science et la religion. Peut-être aussi que le soufisme séduit en ce qu'il constituerait une clé de résolution du paradoxe universaliste et de la question, si contemporaine, de l'identité. Aux dires de l'intellectuel Etienne Balibar qui s'exprimait le 9 février 2017 dans le *Monde*²⁷, l'universalisme, *a priori* synonyme de fraternisation, qu'il soit religieux ou politique, contiendrait, par principe, une violence intrinsèque. La pensée universaliste ne serait en effet pas envisageable sans conciliation et potentielle friction avec une conscience communautaire et identitaire. Il s'agit donc pour lui de développer, au sein des sociétés « post-modernes » dans lesquelles les individus participent désormais à des communautés multiples, des voies de « pluralisation » de l'universel. Le soufisme semble alors parfaitement s'imbriquer dans cette perspective universaliste aménagée. A l'occasion de la présentation du livre du *cheikh* Bentounès *Le soufisme, cœur de l'islam* sur le site de l'association AISA²⁸, le soufisme qui est défendu est

²⁴ Coordinné par Brigitte Maréchal et Felice Dassetto, *Hamadcha du Maroc : Rituels musicaux, mystiques et de possession*, UCL Presses Universitaires de Louvain, Louvain, 2014, p.18-20.

²⁵ Alix Philippon, *Soufisme et politique au Pakistan : Le mouvement barelwi à l'heure de la « guerre contre le terrorisme »*, Karthala et Sciences Po Aix, 2011, p.309.

²⁶ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Bibliothèque des Sciences Humaines), Éditions Gallimard, Paris, 1985.

²⁷ Etienne Balibar, « L'universel ne rassemble pas, il divise », *Le Monde*, 9 février 2017, [en ligne], URL : http://www.lemonde.fr/idees/article/2017/02/09/etienne-balibar-l-universel-ne-rassemble-pas-il-divise_5077178_3232.html.

²⁸ Site officiel de l'Association internationale Ssufie Alawiyya, URL : <http://aisa-net.com/cheikh-bentounes-et-lislam-du-coeur-albin-michel/>.

donc censé constituer une réponse à « la crise du monde moderne », théorie consacrée par l'intellectuel inclassable et converti à l'islam soufi, René Guénon²⁹ (1886-1951) qui a beaucoup œuvré à la découverte du soufisme dans les milieux philosophiques et francs-maçons. Mais s'il est clair que le soufisme séduit les élites intellectuelles occidentales, sa médiatisation s'inscrit également dans le phénomène « *New Age* » de popularisation des spiritualités orientales. Émerge alors un tourisme dit traditionnel voire folklorique où les pratiques soufies et notamment la danse du derviche, très fantasmée, deviennent un objet de charme et de curiosité indépendant de toute sacralité. Dans un pays comme la Turquie, la « folklorisation » du soufisme fait écho au processus de laïcisation de la société entamé dès l'avènement de la république kémaliste qui donna lieu à une interdiction de culte pour les ordres soufis. Ainsi Kudsi Ergüner, dans *La flûte des origines*³⁰, explique comment les autorités turques se sont employées, à partir des années 1950-1960, à réhabiliter le soufisme à des fins commerciales et culturelles sur des sites touristiques tels que Konya, allant jusqu'à fonder un « Département des danses folkloriques » chargé de recruter des danseurs susceptibles de répondre aux attentes des touristes.

S'agissant du phénomène d'adaptation à la modernité, le soufisme est soumis à une problématique plus générale, qui peut être observée au regard de ce qu'Olivier Roy a pu qualifier de « mondialisation de l'islam »³¹. En parallèle du phénomène de restructuration identitaire en Occident – voir infra avec Etienne Balibar – accompagnant la mondialisation, les rapports au religieux sont de plus en plus individualisés, y compris chez les musulmans et donc chez les soufis. Olivier Roy observe, par exemple, l'apparition d'une « *Oumma* virtuelle d'Internet », et plus spécifique au soufisme l'avènement d'un « néo-confrérisme ». Ce dernier terme ferait référence à l'apparition de nouvelles organisations se revendiquant du soufisme mais qui ne reposeraient plus sur un serment d'allégeance à un maître soufi et sur l'appartenance à une école de pensée particulière. Ainsi le cas d'Éric Geoffroy, référence française en matière d'islamologie, illustrerait ce phénomène néo-confrérique avec la création sous sa direction de la fondation internationale « conscience soufie »³². Cette adaptation du soufisme à la modernité (parfois qualifiée de « postmodernité ») s'inscrirait toujours selon Olivier Roy dans un phénomène de « reformulation du religieux » davantage porté sur l'éthique que sur le rite. Néanmoins, il semble que ces tendances néo-confrériques puissent être relativisées. En effet, ce mouvement d'« universalisation » soufie ne peut être observé – et encore pas toujours – que dans un ensemble de pays d'influence occidentale où les réalités locales – tribales – et traditionnelles sont minorées. A l'opposé, la réaffirmation d'une identité soufie par exemple au Pakistan, s'inscrit dans le cadre de la défense de l'*Oumma* et de la recherche d'une respectabilité dite « chariatique ». Alix Philippon, dans son étude sur les

²⁹ René Guénon, *La crise du monde moderne*, Folio essais, Gallimard, Paris, 1994.

³⁰ Kudsi Ergüner, *La Flûte des origines : un soufi d'Istanbul*, Terre Humaine - Plon, Paris, 2013, p.171-176.

³¹ Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Le Seuil, Paris, 2002.

³² Site officiel Fondation Conscience Soufie, URL : <http://conscience-soufie.com/>.

mouvements soufis dits *barelwis* au Pakistan, soulève le paradoxe d'un discours soufi certes opposé au wahhabisme mais qui le concurrence dans la voie de l'orthodoxie religieuse³³.

Ces derniers développements permettent de rappeler qu'en matière de soufisme, il n'existe pas de mouvement unifié, précisément parce que le soufisme s'inscrit d'abord dans un cadre d'une pensée avant de faire référence à une communauté spécifiée. Historiquement d'ailleurs, le soufisme ne s'institutionnalise qu'après la diffusion du message de quelques grands mystiques qui essaimèrent dans la période dite de l'âge d'or islamique, qui fait référence au califat Abbaside (750-1258) ou encore à l'Andalousie musulmane (711-1492). Ainsi au-delà des références symboliques et rituelles qui permettraient la constitution d'une communauté soufie, il n'existe pas de culture soufie à proprement parler, si ce n'est une même aptitude à l'adaptation. Bien qu'ils soient tous les deux des *cheikhs* se rattachant à l'ensemble confrérique soufi, il semble difficile de comparer l'enseignement prodigué par le *cheikh* Bentounès, résident français de nationalité algérienne, qui est issu de la branche soufie *chadhiliyya*, avec celui de Muhammad Ilyas Qadri, maître soufi pakistanais rattachée à la confrérie *Qadiriyya* et fondateur de l'organisation « *Dawat-e-Islami* ». Il s'agit dès lors de ne pas surestimer le soufisme comme phénomène autonome. Néanmoins aux regards de ces recherches, il semblerait que le soufisme constitue bien un segment particulier inhérent au fonctionnement d'une société dans laquelle l'islam serait présent. Et donc, au regard de la place originale qu'occupe le soufisme au Moyen-Orient et au-delà, sa compréhension devient essentielle.

Virgile MAUREL
Membre associé du Comité Moyen-Orient de l'ANAJ-IHEDN

« Retrouvez toutes les publications de l'ANAJ-IHEDN sur
<http://www.anajihedn.org/category/actualites/publications-revues/> »

³³ Alix Philippon, *Soufisme et politique au Pakistan : Le mouvement barelwi à l'heure de la « guerre contre le terrorisme »*, Karthala et Sciences Po Aix, 2011, p.113-114.