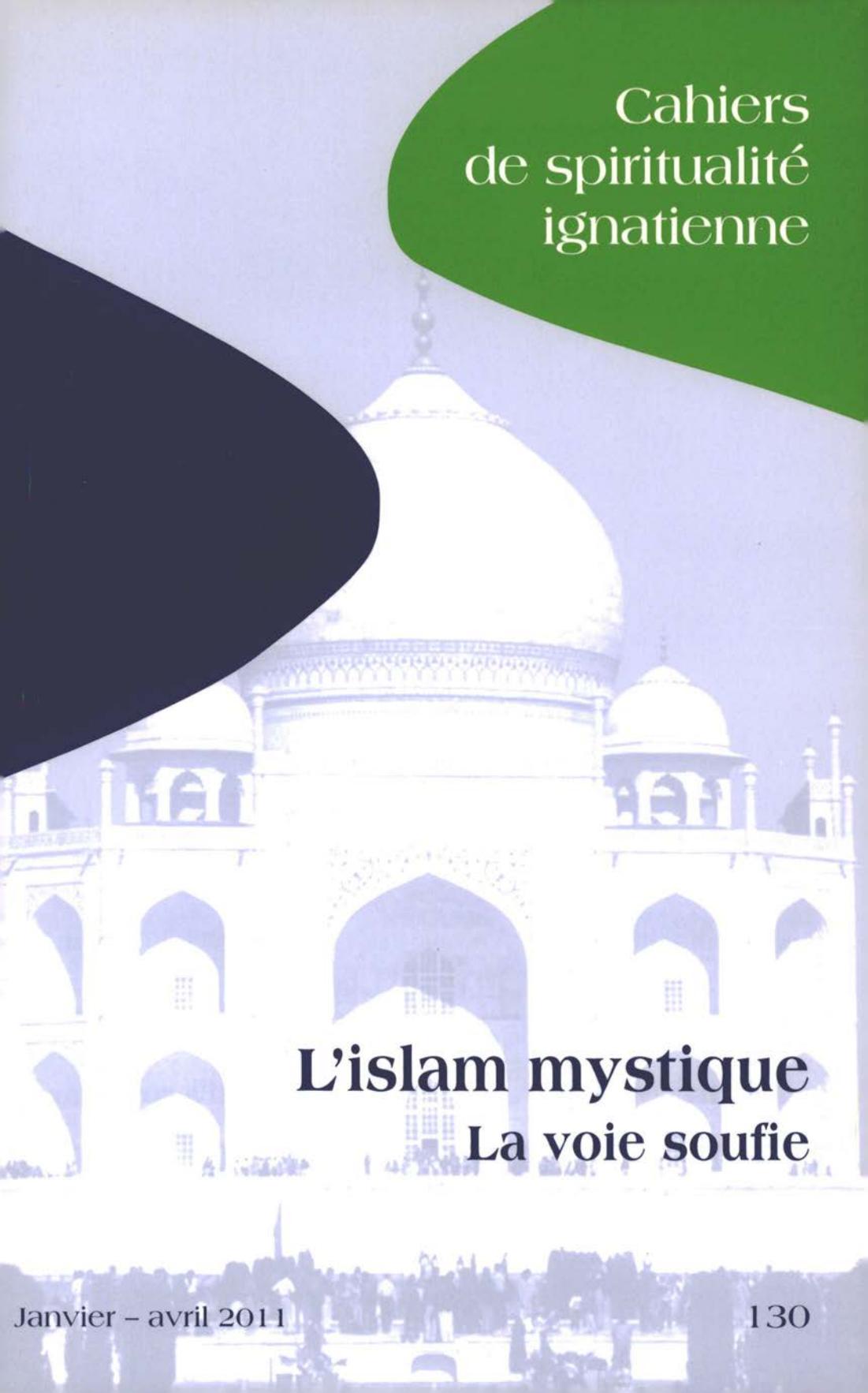


Cahiers
de spiritualité
ignatienne



**L'islam mystique
La voie soufie**

Cahiers de spiritualité ignatienne

POUR UNE SPIRITUALITÉ EN DIALOGUE
AVEC LA CULTURE CONTEMPORAINE

Publication du
Centre de spiritualité Manrèse

N° 130

Janvier – avril 2011

Volume XXXV

CENTRE DE SPIRITUALITÉ MANRÈSE / *CAHIERS DE SPIRITUALITÉ IGNATIENNE*
965, avenue Louis-Fréchette, Québec (Québec)
Canada G1S 4V1

Téléphone : 418 653-6353 • Télécopieur : 418 653-1208
Courriel : cahiersi@centremanrese.org
Site Internet : www.centremanrese.org

Directrice : Isabelle Dalcourt

Responsable de ce numéro : Étienne Pouliot

Comité de rédaction : René Champagne, sj, Christian Grondin,
Madeleine Laliberté, rjm, Annine Parent,
André Pelletier, Jean-Philippe Perreault

Administration : Guy Béland, Thérèse Lapierre

ISSN 0705-8942

SOMMAIRE

L'ISLAM MYSTIQUE. LA VOIE SOUFIE
N° 130, Janvier-avril 2011

Liminaire5

LA PAROLE AUX SOUFIS

Le soufisme au cœur de l'islam.....7
Zakia Zouanat

Le soufisme à travers les ricochets de l'histoire17
Karim Ben Driss

Le soufi et son rapport au monde.....35
Mohamed Jedd

L'interprétation du Coran47
Soufiene Ben Mabrouk

ÉCHO MYSTIQUE/IGNATIEN

La prière dans la tradition islamique65
John Renard, sj
Traduction par André Pelletier

HORS DOSSIER

- Les Exercices spirituels au Japon.
Problématique d'inculturation81**

Hitoshi Kawanaka, sj

Traduction par André Pelletier

- Forum.....93**
- Ont collaboré97**
- Erratum99**

Notre tradition chrétienne est traversée par différents courants dont celui de la mystique, qui n'a d'ailleurs rien d'uniforme puisqu'au contraire, il se manifeste de manières diverses, fort riches et complexes. Chez nous encore, l'intérêt actuel pour la mystique s'est souvent déployé en fonction d'une expérience dite spirituelle, de caractère sublime et parfois étonnant. Quoi qu'il en soit de ses manifestations, la mystique s'est avérée constituer une certaine posture, voire – depuis les derniers siècles – un discours radicalement autre à l'intérieur même de notre tradition mais d'abord et surtout de l'institution.

Nous croyons que la tradition islamique porte aussi en elle cette instance qu'est la mystique et qui est susceptible de lui donner sa pleine stature. Cette stature procède notamment d'un sens critique appliqué aussi bien à sa propre tradition qu'aux divers discours sur le monde. Nous avons donc cherché ce témoignage et ce positionnement proprement mystiques dans l'islam. Le soufisme se présente ostensiblement avec des traits de ce genre. Il est, pourquoi pas, le désir qui fait et dit l'islam – comme on le dirait aussi bien des discours mystiques chrétiens. Alors comment le soufisme aménage-t-il l'accès à l'autre islam, celui qui dépasse l'islam des médias sensationalistes et de l'imaginaire spontanément sacrifiant ? En quoi la voie soufie constitue-t-elle précisément une posture mystique, et non simplement un discours religieux, dans l'islam ?

Espérant entendre un peu ce cœur qui fait battre l'islam, nous souhaitions ardemment pouvoir y reconnaître l'impulsion d'une expérience spirituelle autant que la réflexivité (auto-)critique qui lui donnent âme et corps, souffle et vie. Notre dossier ne montre peut-être pas encore assez clairement en quoi rien n'est plus critique que la foi saisie par sa racine même – sa racine mystique. Mais cet appel pressant de la part du monde moderne, nous ne manquons pas de le ressentir également avec nos frères et sœurs musulmans. Car telle est, sans doute, notre vocation commune de croyants à l'heure actuelle.

Nous avons voulu donner la parole à des personnes musulmanes engagées dans la voie soufie. ZAKIA ZOUANAT nous présente globalement l'islam, en y dégageant la place et le rôle du soufisme aujourd'hui. KARIM BEN DRISS illustre brillamment le développement historique et spirituel du soufisme à travers trois de ses figures importantes, dont l'une féminine. MOHAMED JEDDY donne un aperçu de certains aménagements des pratiques soufies au cours des siècles et évoque la situation de la femme dans cette tradition particulière. Quant à SOUFIENE BEN MABROUK, il exemplifie l'interprétation dite soufie du Coran.

En raison de circonstances hors de notre contrôle, il n'est pas possible d'offrir la relecture prévue du *Récit du pèlerin* selon une perspective soufie. Nous y substituons donc une analyse de la prière islamique et de ses échos mystiques, analyse réalisée par JOHN RENARD, jésuite et spécialiste de l'islam.

Ça et là dans notre dossier, nous intercalons des prières et des invocations soufies, histoire de permettre à nos lectrices et lecteurs d'estimer par eux-même la qualité mystique de l'islam.

Enfin, dans une réflexion hors dossier, HITOSHI KAWANAKA aborde la question de l'inculturation des Exercices spirituels au Japon.

Visitez le site Internet du Centre Manrèse pour participer à notre forum.

**Étienne Pouliot
Responsable de ce numéro**

Le soufisme au cœur de l'islam

CAHIERS DE SPIRITUALITÉ IGNATIENNE 130 (2011) p. 7-16

Zakia Zouanat

Je suis honorée de participer à ce numéro des *Cahiers de spiritualité ignatienne* où il sera question de l'islam et de sa spiritualité. J'espère que mes propos rencontreront un cœur ouvert, une ouïe attentive et qu'ils inciteront à un débat passionnant et fructueux.

Cet article ne peut prétendre à l'exhaustivité. Le soufisme (*al-tasawwuf*) est un thème extrêmement riche et, surtout, multidimensionnel ; il est même connu pour être « un océan sans rivage ». C'est pourquoi certains points seront développés plus que d'autres, et j'espère que ceux qui l'auront été moins seront l'objet d'intérêt pour poursuivre ailleurs la réflexion.

LA NATURE DU SOUFISME

Le soufisme est aussi désigné comme le mysticisme de l'islam, l'ésotérisme islamique ou encore la dimension intérieure de cette religion. Le soufisme fait partie des grandes traditions de l'humanité. Il a son originalité, des caractéristiques particulières qu'il préserve ; il est le courant central le plus puissant de cette marée que constitue la révélation de l'islam. Il est la science des saveurs et des états intérieurs.

Ces définitions sont certes inspirantes, mais elles demeurent inutiles pour l'historien ou le sociologue. D'autres définitions du soufisme le décrivent comme l'aspect intérieur de l'islam, sa substance, son cœur, son noyau, son essence.

Le soufisme ne saurait exister sans l'autre dimension de l'islam, l'exotérisme (*al-shari'a* ou loi religieuse) qui en est l'enveloppe, la forme. C'est ainsi que l'un des grands maîtres des dix-septième et dix-huitième siècles, Sîdî 'Abdal-'Azîzal-Dabbâgh, dit dans son *Kitâbal-Ibrîz*, un traité marocain du soufisme :

La science ésotérique est comparable à quatre-vingt-dix-neuf lignes écrites en lettres d'or, et la science exotérique à la centième ligne écrite à l'encre noire. Nonobstant cela, si cette ligne noire était absente, la science ésotérique ne serait pas utile, et celui qui s'en contenterait courrait de grands risques¹.

En effet, la relation entre exotérisme et ésotérisme est la même que celle qui existe entre le corps et l'esprit. Sans esprit, le corps est vidé de son sens ; et sans corps, l'esprit est insaisissable et devient une pure abstraction.

Pour approfondir davantage cette idée, nous allons évoquer un *hadîth* célèbre, connu sous le nom de *hadîth Jibrîl* (tradition de l'archange Gabriel) et dans lequel l'islam est évoqué selon les trois degrés suivants : *islâm* désigne les cinq piliers – soit la profession de foi, la prière, le jeûne, l'aumône légale et le pèlerinage aux lieux saints de La Mecque et Médine, pour qui en possède les moyens ; *imân* désigne le credo, qui stipule l'exigence de «croire en Dieu, en Ses anges, en Ses livres, en Ses envoyés, au jour du jugement et à la prédestination» ; *ihsân* consiste, selon une formule consacrée, à «adorer Dieu comme si tu Le voyais car si tu ne Le vois pas, Lui du moins te voit».

Dans la même logique, on peut dire d'un fruit qu'il est constitué d'une écorce, d'une chair et d'un noyau. Pour atteindre le noyau, il faut traverser l'écorce. Appliqué à notre sujet, l'écorce est la loi (*al-shari'a*) ; la chair, c'est la foi et le noyau, l'esprit. Pour atteindre le noyau qui contient en germe un nouveau fruit, il faut d'abord passer par l'écorce.

1. Ibn Mubârak al-Lamtû, *Kitâb al-Ibrîz min kalam sayyidî 'Abd al-'Azîz*, traduit en français par Zakia Zouanat sous le titre *Paroles d'Or*, Gordes (France), Éd. Le Relié, 2001 [NdR : page non fournie].

Une autre lecture de ces trois degrés de l'islam demeure possible. Ainsi, *islâm* renvoie à la soumission à la loi, en lien avec le respect de l'écorce et de la forme des choses ; *imân* renvoie à la foi, en lien avec la compréhension de la chair et du contenu de la religion ; *ihsân* renvoie à l'excellence et donc au noyau central que représente la prise de conscience de la présence divine, par quoi on se trouve au cœur de la contemplation. Le soufisme se situe à ce niveau de la contemplation ; c'est à la fois le degré le plus élevé et le plus profond de la tradition musulmane.

Le soufisme constitue un chemin vers le perfectionnement de soi, de son comportement, de ses mœurs. C'est un chemin de transformation de la matière que nous sommes, au départ, en une matière de plus en plus purifiée, de plus en plus lumineuse, en conformité avec l'ensemble des comportements du Prophète, *al-iswahal-hasannah*, lui, l'excellent modèle, qui a dit de lui-même qu'il fut envoyé pour perfectionner les comportements ou les éthiques («*bu'ithtuli-utammimamakârimal-akhlâq*»).

IMPORTANCE ET VALEUR DU SOUFISME

Ces précisions étant apportées quant à la nature du soufisme, revenons au présent pour dire que le soufisme est l'une des voies spirituelles les plus importantes dans le monde et qu'actuellement, il gagne un intérêt réel et croissant au-delà des terres qui jadis l'ont vu naître et se développer. Personne ne peut être indifférent à la beauté de la poésie de Jalâlâl-Dînal-Rûmî, grand maître soufi persan du treizième siècle. Les traductions de son œuvre poétique et mystique sont encore extrêmement populaires, notamment aux États-Unis.

Pourtant, la vraie nature du soufisme demeure mal connue. Nombre d'ouvrages à large tirage offrent, au lecteur non averti, des versions du soufisme très différentes de celle que connaît le monde musulman. Ces versions sont dévoyées et il ne s'agit plus alors que de rejetons du soufisme, non du soufisme lui-même. Dans ces ouvrages, le soufisme est décrit comme une réalité séparée de l'islam, ce qui n'est absolument pas le cas. Au contraire, le soufisme constitue le cœur de la tradition islamique et nul ne peut

prétendre le vivre en dehors de celle-ci. Si l'on voulait cesser un moment d'être soufi, on verrait dans ces tentatives de séparer le soufisme de l'islam une action malveillante qui consiste à vouloir dépouiller ou priver l'islam de sa fine fleur. Mais soyons soufis et tâchons de passer outre cela par le noble dépassement, une des caractéristiques de l'être humain alors qu'il se trouve connecté à ce site supérieur de la spiritualité. Ceux et celles qui lisent Rûmî ne peuvent saisir sa spiritualité que par leur enthousiasme. Ils devraient au moins savoir que le poète soufi Rûmî n'était pas seulement poète. Il fut un grand *cheikh*, certainement parmi les maîtres spirituels les plus célèbres ; leurs noms ont d'ailleurs été perpétués dans des ordres soufis qu'ils ont fondés et qui existent encore de nos jours.

Comme n'importe quel maître spirituel, Rûmî avait pour but premier le développement spirituel de ses disciples. Ce développement repose sur la connaissance des pratiques (extérieures) de la science exotérique (*al-shari'a*), ce qui représente la grande voie dans l'islam ; pensons à l'appel à exceller dans le comportement à l'égard d'autrui, à partager ses biens avec les pauvres, à être toujours connecté au ciel, à faire comme si on allait vivre éternellement mais aussi comme si on allait mourir demain, selon la tradition du Prophète. Mais un maître comme Rûmî s'occupe aussi, voire essentiellement, de l'éducation de ses disciples relativement aux pratiques intérieures, c'est-à-dire la voie ésotérique (*al-tariqa*) dans l'islam. La poésie de Rûmî était donc subordonnée à ce but essentiel : guider personnellement ses disciples sur la voie qui mène au Dieu Un.

En général au cours de notre histoire, le soufisme a eu une importance très grande dans la vie religieuse et sociale de la majorité des personnes musulmanes, y compris dans les domaines économique et politique de notre existence. Bien qu'il connaisse de nos jours une éclipse partielle dans les pays musulmans, le soufisme demeure très vivant. Sa place en Occident est encore modeste, mais elle tend à s'agrandir.

Le soufisme est incontournable aujourd'hui pour nombre de personnes musulmanes et aussi pour les non-musulmans qui veulent comprendre l'islam ou les sociétés islamiques. En principe, il y a

eu plus de soufis musulmans que de fondamentalistes musulmans ; en fait, aux yeux de beaucoup de personnes musulmanes, le soufisme est plus représentatif de l'islam que le fondamentalisme. Comprendre le soufisme, c'est comprendre l'islam lui-même et de la meilleure manière : non pas l'islam dans ses ramifications politiques mais l'islam comme religion vécue, comme expérience actuelle, en y incluant la « Réalité » au cœur des sociétés islamiques passées et présentes.

Je ne parlerai pas de l'origine étymologique des mots « soufisme » et « soufi ». Personne ne sait avec certitude pourquoi les soufis portent ce nom, mais quand on leur demande de définir ce qu'est un soufi, beaucoup répondent : « C'est le voyageur dans la voie du retour à son Créateur ». Le soufisme se trouve ainsi défini par son but. Le soufisme est la doctrine de ceux et celles qui croient ou qui ont fait l'expérience qu'une connaissance immédiate de la Vérité² est possible, et que l'être humain peut aspirer à une certaine perfection dont les germes sont en lui, conformément à son origine.

LE GRAND PROPHÈTE

En islam, le prototype de l'être humain parfait ou accompli est le Messager de Dieu, Mohammed – sur lui le salut et la paix. Il est l'intermédiaire sans lequel rien n'est possible. C'est seulement à travers sa vérité que chaque vérité peut être saisie. Ce contact suppose une initiation au cours de laquelle l'adepte transcende son petit moi. Un maître – ce mot signifie : quelqu'un ayant déjà renoué avec l'origine – est absolument nécessaire pour superviser le candidat, lequel doit avancer à travers des stations et traverser de dangereux obstacles afin de sortir du « bourbier de la confusion ». Pour réaliser cette délivrance, il n'y a pas d'autre voie que celle de gagner, par la grâce divine, une immersion dans l'océan de l'unité. Toute connaissance en dessous de cela n'est qu'ignorance.

On peut se demander comment la doctrine d'une telle sagesse a été élaborée et implantée dans l'islam. Les soufis et leurs adeptes,

2. Vérité ou Réalité : cela fait partie des 99 noms de Dieu en islam.

aussi bien que de nombreux spécialistes de l'islam, en trouvent les éléments dans la révélation elle-même. Il est dit dans le Coran que l'être humain a reçu le souffle divin («*wanafakhnâfihi min rûhinâ*»); l'être humain a été créé dans la meilleure forme («*innâkhalaqnâal-insânafihasanitaqwîm*»). Le retour à cet état premier de pureté suprême est possible pour une volonté bénie, que ce soit par un effort de dévotion qui rencontre une heureuse destinée ou encore par une disposition exceptionnelle à recevoir les «lumières dévoilantes» des Noms Divins.

Après le Livre reçu du Prophète Messager, sa vie constitue, pour les adeptes, le modèle parfait. De même que le Coran embrasse tous les aspects de la vie humaine, ce fut la destinée du Prophète de pénétrer dans l'expérience humaine, aussi bien publique que privée, avec une envergure exceptionnelle. Martin Lings, un soufi anglais, précise avec une grande clairvoyance dans son livre *Qu'est-ce que le soufisme?* que Mohammed – sur lui le salut et la paix – ne fut pas seulement berger, marchand, ermite, exilé, soldat, législateur et prophète-prêtre-roi. Il fut aussi orphelin (avec un grand-père et un oncle particulièrement aimants), époux d'une seule femme beaucoup plus âgée que lui pendant de longues années, plusieurs fois père d'enfants qui lui furent enlevés, veuf, finalement époux de plusieurs femmes dont certaines beaucoup plus jeunes que lui³.

Plus encore, la vie du Prophète constitue un modèle parfait parce qu'elle comporte une dimension mystique incommensurable. Après la mort du Prophète, sa jeune épouse, 'Âisha, répondait ainsi quand on lui demandait comment était le Prophète: «Sa nature était comme le Coran⁴» et donc pareillement son aura, ses miracles et son extrême imprégnation de la révélation, son accomplissement dans la dévotion et l'adoration, sa longue retraite au

-
3. Martin Lings, *Qu'est-ce que le soufisme?*, traduit de l'anglais par Roger Du Pasquier, Paris, Seuil, 1977.
 4. De notoriété publique dans la culture musulmane [NdR : référence non fournie].

mont Hirâ' (symbole de l'initiation), son voyage au ciel qui rappelle la proximité de Dieu offerte à l'humanité.

LA VOIE: *HÂL* (ÉTAT SPIRITUEL) ET *DHAWQ* (GOÛT)

La tradition de Gabriel, que nous avons évoquée plus haut, parle de la station (*maqâm*) de «présence» ou «dévoilement». Il s'agit de la réalisation d'un état intérieur acquis, qui devient petit à petit confirmé dans un état permanent, ce que les soufis appellent précisément «station».

Le chemin pour une telle réalisation est trop long et ardu. On ne peut l'emprunter seul, avec unique provision les devoirs exotériques de la religion et unique motivation l'obéissance à ces devoirs. Le voyage exige des actions, des gestes, des pratiques de façon à ce que l'adepte gagne l'amour, après avoir accédé à la pauvreté intérieure qui n'est autre qu'un détachement (*tajarrud, faqr*) et avoir appris à attribuer toute chose à son origine.

Si un maître est requis pour ce voyage, c'est parce qu'il est un être humain réalisé. Dans son cœur, le souffle premier est revivifié et sa lanterne intérieure est allumée. Seul un élan d'amour soutenu peut contribuer à une telle transformation. Aussi les deux mots «amour» et «cœur» occupent-ils une place centrale dans le lexique mystique de l'islam, avec des références précises à la révélation et aux traditions prophétiques.

Les adeptes du soufisme reconnaissent dans le Prophète la source première qui initie à la connaissance divine et introduit, sur les ailes de l'amour, à la proximité de Dieu. La meilleure illustration en est la transformation quasi-alchimique que les compagnons et premiers adeptes du Prophète ont connu avec l'avènement du message et sa transmission auprès d'eux.

La discipline soufie consiste à retourner à Dieu et à son Messager en tout, pour aimer Dieu et son Messager plus que tout. L'inclinaison à la vie mystique était grandement présente dans les deux premiers siècles de l'islam. Nous trouvons des noms d'authentiques ascètes de cette période dans les ouvrages classiques. Al-

Hujwirî Abû-l-Hasan, un soufi afghan du onzième siècle, a avancé que le soufisme au temps du Prophète et ses successeurs immédiats était une réalité sans nom, alors qu'à son époque, c'est un nom sans réalité. En effet, les soufis, grands et petits, étaient alors légion ; cette affirmation souligne fort bien la prééminence spirituelle du soufisme dans l'islam et son avènement historique à l'époque de Mohammed. Ibn Khaldûn notera, pour sa part, que durant les premières générations de l'islam, le soufisme était trop généralement répandu pour avoir un nom spécifique ; mais quand la mondanité se répandit et que les êtres humains devinrent plus dépendants des attaches de cette vie, ceux et celles qui s'adonnaient à l'adoration de Dieu devinrent séparés des autres par l'appellation de soufis.

Ces hommes et ces femmes auxquels on a attribué certaines vertus et qui furent comptés parmi les soufis, les saints et les plus proches de Dieu, nous les retrouvons partout au cours des siècles : parmi les gens célèbres ou ordinaires, parmi les grands savants versés dans les sciences de leur temps ou parmi les gens du peuple qui ne savent même pas lire. Ils sont parfois retirés du monde ou bien font partie des censeurs et des intercesseurs. Certains fascinent par le verbe haut de leurs sermons et exhortations, par leurs invocations exaucées ou encore par leurs miracles ressemblant à ceux des prophètes. Certains soignent leur apparence, d'autres la négligent. Renfermés ou exubérants, conciliateurs ou frondeurs, selon leur personnalité et à des degrés divers, ils relèvent tous de la même essence. Quand on les voit, on se rappelle Dieu (« *idhâru 'ûdhukira Allâh* »).

Le but final du soufisme est la sainteté. L'âme doit être libérée des limitations de l'être humain déchu ainsi que des habitudes et vices devenus une « seconde nature » pour lui. Il s'agit alors de l'investir à nouveau des caractéristiques de sa nature primordiale, lui qui est fait à l'image de Dieu. C'est pourquoi le rite d'initiation dans certains ordres soufis prend la forme d'une investiture : un manteau (*khîrqa*) est placé par le *cheikh* sur les épaules de l'initié.

L'essence pure de l'islam se trouve seulement chez le saint ou chez le soufi réalisé, qui en ont atteint le terme final. Ils ont alors

porté des idéaux particuliers de la religion de l'islam à leur développement plénier et le plus élevé.

LE CORAN

Dans les milieux soufis, on dit souvent que si Jésus est le miracle de la chrétienté, le Coran est celui de l'islam. Conformément à l'une des doctrines fondamentales de l'islam, les soufis cherchent à se noyer dans les versets du Coran, qui est la parole incrée de Dieu. Autrement dit, ils recherchent l'extinction (*fanâ*) du créé dans l'incrée, du temporel dans l'éternel, du fini dans l'infini. Ils savent mieux que quiconque que le Coran est un flux et un reflux ; il vient vers eux de la part de Dieu et ses versets sont des signes miraculeux qui les feront retourner vers Dieu. Ils le récitent donc continuellement.

Le Coran est, bien entendu, le livre de la communauté entière. Mais il est, en même temps, le livre d'une minorité, le livre d'une élite spirituelle. Un premier exemple aide à le comprendre. La *Fâtiha*, chapitre d'ouverture du Coran, comporte une supplication : « Guide-nous sur la voie droite » (*ihdinâal-sirâtal-mustaqîm*) ; celle-ci revient plusieurs fois dans la prière rituelle et, sans elle, la prière est nulle. On peut dire que cette supplication appartient spécialement aux soufis parce qu'ils sont assurément les plus orientés dans une voie droite, se consacrant à ce verset plus que quiconque et s'y engageant comme s'ils entraient dans leur élément propre. Un soufi pourrait être désigné comme celui qui s'est radicalement posé cette question : quelle est la voie la plus droite ? Le soufisme existe en tant que chemin le plus direct pour approcher Dieu ; c'est à ce point vrai que le mot *tariqa*, qui signifie chemin et moyens, a par extension le sens d'ordre soufi ou de confrérie.

Un autre verset du Coran, très aimé pour sa grande beauté et sa riche signification, est couramment récité par les personnes musulmanes qui vivent une épreuve. On le désigne comme le verset de la quête du retour : « Nous sommes à Dieu et à Lui nous retournons » (*innâli-Llâhwa-innâilyayhirâji 'ûn*). Les soufis soutiennent que toute leur doctrine est contenue dans ce seul verset. Si chaque

croyant appartient à Dieu à un degré ou à un autre, le soufî peut être considéré comme appartenant à Dieu d'une façon toute particulière puisque le soufisme, comme n'importe quel autre mystique, est une consécration totale.

Dans les cercles soufis, on répète souvent, suivant la parole même du Prophète, que le Coran a un sens intérieur et un sens extérieur. Un jour qu'il retournait d'une bataille contre les infidèles, le Prophète dit : « Nous sommes revenus de la petite guerre sainte vers la grande guerre sainte ». Ses compagnons lui demandèrent alors : « Et qu'est la grande guerre sainte, ô envoyé d'Allâh ? » Il répondit : « La guerre contre les bas instincts de l'âme⁵. » Là se trouve la clé du sens intérieur de tous ces versets du Coran qui parlent de la guerre sainte et des infidèles. Les infidèles intérieurs auxquels renvoie la grande guerre sainte ne sont autres que les éléments de l'âme qui sont rebelles, non-musulmans ou insoumis à Dieu. Dans son sens plénier, cette grande guerre sainte est donc, aussi bien, le soufisme, comme le Coran le déclare : « Combattez les idolâtres totalement⁶ » ; et ailleurs : « Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition, et que la religion soit toute à Dieu⁷. »

5. Al-Bukhari, *Sahîh*, Beyrouth, [s.é.], 2006, p. 236.

6. *Ibid.*, p. 240.

7. Al-Hujwîrî, *Kashf al-Mahjûb*, Lahore, [s.é.], 2001, p. 316.

Le soufisme à travers les ricochets de l'histoire

CAHIERS DE SPIRITUALITÉ IGNATIENNE 130 (2011) p. 17-31

Karim Ben Driss

Le soufisme est la dimension mystique de l'islam. Cette dimension, expérimentée par certains compagnons du prophète Mohammed – sur lui salut et paix – de son vivant, reçut le nom de soufisme quelques décennies après sa mort. Cette notion se rapportait alors à des vécus individuels. En tant que courant spirituel, le soufisme émergea au deuxième siècle de l'hégire (huitième siècle du calendrier grégorien), parallèlement à l'éclosion des autres sciences de l'islam : l'exégèse du Coran, la science des *ahadith* (compilation des paroles prophétiques) et la jurisprudence.

Le soufisme prit ainsi différentes couleurs au fil du temps. Il s'exprima tout d'abord à travers une expérience, puis une doctrine et, enfin, un style de vie confrérique. Ces trois périodes historiques de l'évolution du soufisme sont autant de ricochets qu'on peut découvrir à travers trois grandes figures : Rabi'a al-Addawiya (morte en 801) pour le soufisme des premières heures, al-Jûnayd (mort en 867) pour le soufisme doctrinal et Sidi Hamza al-Qadiri Boudchich (1922-), guide spirituel pour le soufisme confrérique.

RABI'A AL-ADDAWIYA, LA CHANTRE DE L'AMOUR

Alors que renaissait, sous le nom de soufisme, l'aspiration à vivre l'islam dans son essence en prenant pour exemple l'enseignement et le vécu du prophète Mohammed – paix et salut sur lui – une femme accomplissait un cheminement intérieur qui allait l'amener à

être connue comme l'une des plus grandes figures du soufisme. Son nom : Rabi'a al-Addawiya.

Rabi'a al-Addawiya est née quelque soixante-dix ans après la mort du Prophète de l'islam, dans une famille de Bassorah (actuel Irak) très pauvre et très pieuse. Elle était à peine sortie de l'enfance lorsqu'elle se retrouva orpheline. Elle devint alors l'esclave d'un riche marchand qui la surprit un jour en prière, illuminée d'une lumière sacrée. Bouleversé par cette vision, il décida de l'affranchir afin qu'elle puisse se vouer à son seul véritable Maître et Seigneur. Commença alors pour elle la vie à laquelle elle aspirait : une vie d'extrême ascétisme, de méditation et de prières.

Rabi'a donna une impulsion déterminante à la dimension spirituelle de l'islam. Ses contemporains, puis les chercheurs qui se sont penchés sur sa vie, ont tous reconnu en elle la première soufie et celle qui a élevé l'amour pour Dieu au-dessus de toute autre approche religieuse et spirituelle, professant ce que les spécialistes de l'islam appellent « la doctrine de l'amour absolu¹ ».

Les piliers de la spiritualité de Rabi'a

Trois grands thèmes ressortent du parcours sacré de Rabi'a al-Addawiya : le renoncement à tout ce qui n'est pas Dieu, la sincérité et, bien sûr, l'amour.

Le renoncement

Parmi les mystiques de l'époque, l'ascétisme apparaît comme le premier pas dans l'expérience du parcours spirituel, l'outil par excellence pour parvenir à dompter l'ego. Abnégation et renonciation aux plaisirs du monde sont pratiquées dans le but d'accéder aux plus hauts degrés de la spiritualité. Rabi'a est l'une des premiers mystiques de l'islam à avoir dépassé la démarche ascétique

1. Annemarie Schimmel, *L'islam au féminin. La femme dans la spiritualité musulmane*, Paris, Albin Michel (coll. Spiritualités vivantes), 2000, p. 22.

traditionnelle. Certes, elle vivait seule, mangeait peu, dormait peu, préférant passer ses nuits et ses jours en prière. Toutefois, avec elle, l'ascétisme revêt les couleurs d'une véritable mystique de l'amour, d'un renoncement heureux, témoignage d'une sincérité et d'une noblesse de comportement envers Dieu sans lesquels il ne saurait y avoir d'amour véritable. En se détachant des êtres et des choses de ce monde, elle ne faisait qu'harmoniser sa vie extérieure avec l'objet de sa quête : s'élever vers Dieu et se fondre dans une union parfaite avec lui.

Malgré sa très grande pauvreté, Rabi'a n'acceptait aucune aumône de la part de gens :

Comment donc accepter quelque chose d'une personne alors que celle-ci, en réalité, ne la possède pas puisqu'elle appartient à Dieu ? J'aurais honte de demander des biens de ce monde à Celui à Qui ils appartiennent ; comment dès lors les solliciterais-je de gens à qui ils n'appartiennent pas² ?

Le renoncement aux biens et aux plaisirs terrestres en faveur d'un attachement à Dieu seul se traduisit également, chez cette grande sainte soufie, par son choix de demeurer célibataire. D'une part, elle estimait ne pas pouvoir disposer d'elle-même puisqu'elle appartenait à Dieu ; d'autre part, tout mariage, affirmait-elle, doit être fondé sur l'amour. Or, son amour était tout entier dévolu à Dieu. Solitaire par choix, elle trouvait sa joie et sa satisfaction dans l'amour divin :

Mon allégresse, mon Désiré, mon Appui,
Mon Compagnon, ma Provende, mon Pôle !
Tu es de mon cœur le Souffle, Tu es ma Toute-Espérance
Ô mon Intime, le désir que j'ai de Toi est mon viatique...³

-
2. Abdelwahab Meddeb, « Râbi'a, une soufie du huitième siècle. Au-delà du bien et du mal », émission *Cultures d'islam*, France-culture, [<http://www.franceculture.com/emission-cultures-d-039-islam.html-0>] (consulté le 15 février 2011).
 3. Salah Stétié, *Râbi'a de feu et de larmes*, Saint-Clément-de-Rivièr (Hérault, France), Fata Morgana, 2010, Poème VIII.

La sincérité

« S'il n'y avait ni Paradis ni Enfer, vous ne serviriez donc pas le Seigneur Très Haut⁴? » C'est ainsi que Rabi'a haranguait les gens de son entourage, y compris les dévots et mystiques. La véritable sincérité envers Dieu, proclamait-elle, s'exprime par le dépassement des notions de récompense et de châtiment pour être pure adoration de la beauté et de la grandeur divine. C'est pourquoi elle demandera dans une de ses prières : « Ô mon Dieu, si je T'adore par crainte de Ton enfer, brûle-moi dans ses flammes, et si je T'adore par désir de Ton paradis, interdis-moi d'y entrer. Mais si je T'adore pour l'amour de Toi seul, alors ne me prive pas de contempler Ton éternelle beauté⁵. »

Il est difficile de dépasser une aussi grande sincérité. Et pourtant, jamais Rabi'a ne cessa de la mettre en doute. C'est pourquoi elle se recommandait, autant qu'elle le recommandait aux autres : « Si nous demandons à Dieu pardon, encore faut-il solliciter son pardon pour l'insincérité de notre demande⁶. »

L'amour absolu

Toute la vie de Rabi'a al-Adawiya fut *chawq* (aspiration ardente à rencontrer l'être divin). Sa passion pour Dieu lui faisait vivre tour à tour extase, contemplation, crainte révérencielle et intimité. Son amour pour lui était si profond et si exclusif que rien ne parvenait à l'en détourner. Ainsi fermait-elle ses volets au printemps, sans contempler les fleurs, préférant se perdre dans la contemplation de leur Créateur.

Cette « fondatrice de la doctrine de l'amour qu'elle associe au dévoilement de la vision béatifique⁷ » ne prétend pas avoir atteint

-
4. Farîd-ud-Dîn' Attar, *Le mémorial des saints*, Paris, Point, 1976, p. 95.
 5. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Paris, Albin Michel (coll. Spiritualités vivantes), 1995, p. 154.
 6. Salah Stétié, *op. cit.*, p. 64.
 7. Abdelwahab Meddeb, *op. cit.*

l'amour absolu, dont elle sera pourtant le symbole. Dans un entretien poétique avec Dieu, elle affirme l'aimer pour lui-même mais aussi avec une part d'égoïsme. Elle parle alors d'amour «de son bonheur»; Ghazâli, bien des années plus tard, appellera cela l'amour intéressé, l'amour instinctif, qui s'applique à aimer Dieu pour obtenir sa faveur, sa grâce, sa récompense. Ce que Rabi'a insinue être, c'est-à-dire égoïste, concerne en fait son bonheur qui résonne néanmoins de dévotion et d'actions de grâce envers Dieu:

De deux amours, je T'aime : d'un amour de passion
 Et d'un amour de haut mérite dont tu es digne
 Par l'amour de passion j'ai perdu souvenir
 De n'importe quel aimé qui n'est pas Toi
 Par l'amour de mérite qui seul de Toi est digne
 Que tombent Tes voiles et qu'enfin je Te voie !
 Or, pour ces deux amours, je n'attends nulle louange
 Pour l'un et l'autre, que la louange aille à Toi⁸ !

L'exemple de Rabi'a al-Adawiya provoqua une grande admiration, non seulement parmi les gens de son époque mais aussi chez des soufis notoires comme Ibn Arabi ou Jalal-Dîn Rûmi. Sa renommée pour son amour exclusif et absolu de Dieu, incompatible avec toute demi-mesure, impressionna également Joinville, représentant de Louis IX (saint Louis). Joinville rapporta en France plusieurs de ses actes et paroles, qui furent aussi attribués au fil du temps à diverses saintes chrétiennes tant il est vrai que l'expérience de l'amour divin est d'une universalité qui transcende nations et religions.

AL-JÛNAYD ET LES FONDEMENTS DOCTRINAUX DU SOUFISME

La voie de l'amour pur, ouverte par Rabi'a al-Adawiya, eut de nombreux adeptes. Parmi eux, certains mystiques vécurent des états d'extase qui les immergèrent dans le monde de la proximité divine au point où ils délaissèrent les préceptes de la loi (*shari'a*). L'orthodoxie musulmane s'insurgea contre cette situation. Les

8. Salah Stétié, *op. cit.*, Poème IV.

doctes de l'islam furent soutenus en cela par de grands mystiques, comme Abû al-Qâsim al-Jûnayd (mort en 911), qui cherchaient à concilier le ravissement d'une expérience extatique avec l'application normative des principes de la loi. L'apport de Jûnayd est fondamental car il va non seulement théoriser les principes du soufisme mais aussi élaborer les bases du soufisme sunnite, socialement possible.

Repères biographiques

Surnommé par ses contemporains « le seigneur de l'assemblée spirituelle », Abû al-Qasim al-Jûnayd naquit à Bagdad dans la première moitié du neuvième siècle. Après la mort de son père, survenue lorsqu'il était enfant, il fut pris en charge par Sarî Saqatî, son oncle maternel. Saqatî était considéré comme le fondateur de l'école soufie de Bagdad, connue pour son développement de la notion de l'unicité divine (*tawhid*).

Al-Junayd poursuivit ses études à Bagdad et devint disciple de plusieurs grands maîtres soufis, les plus influents étant restés son oncle, Saqatî, et le soufi Muhâsibî. De son oncle, il retiendra la sobriété extérieure, une pratique ascétique et la doctrine de la connaissance de l'unité divine. De Muhâsibî, il reprendra l'importance de l'examen de conscience et de la vigilance par rapport à l'ego.

Al-Junayd chercha toujours à se tenir loin des débats politiques. Mais il ne put éviter d'entrer dans la mêlée opposant les soufis et leurs détracteurs. En effet, suite aux propos excessifs de mystiques « ravis par l'amour divin » et sans égard à la grande ouverture doctrinale de l'islam à l'époque, les soufis furent soumis aux violentes attaques d'opposants fondamentalistes influents. Accusés d'hérésie, menacés de mort, ils durent se faire de plus en plus discrets. Brillant juriste, doté d'une connaissance approfondie du droit canonique et de la théologie, al-Junayd répondait aux accusations malveillantes par la jurisprudence et les versets du Coran, avec une logique irréfutable qui lui attira même le respect du calife. On rapporte qu'il s'était acquis un amour et une estime tels que plus de soixante mille personnes lui firent cortège lors de ses funérailles.

Un événement décisif

Pour al-Junayd, si certains mystiques avaient attiré les foudres sur eux, la cause en était leur négligence envers leurs obligations religieuses. La pratique spirituelle sans pratique cultuelle ne pouvait, d'après lui, que conduire à l'égarement. Un événement majeur vint confirmer sa position et la nécessité d'établir clairement les fondements doctrinaux du soufisme. Huceïn Ben Mansour Hallâdj, qui avait été son disciple pendant vingt ans, scandalisa la société de l'époque en proclamant publiquement: «Je suis la Vérité». Hallâdj était la figure par excellence du «ravi en Dieu», anéanti dans la Présence divine. Bien sûr, il n'a jamais revendiqué la divinité pour lui-même. Dépouillé de toute individualité, noyé dans l'océan de l'amour divin, il parlait de Dieu et de nul autre. Al-Junayd le savait et lorsque Hallâdj fut condamné à mort, il acquiesça à cette condamnation mais en soulignant que seul son comportement extérieur méritait désapprobation.

La doctrine de al-Junayd

Sobriété et équilibre

Du temps de al-Junayd, deux voies d'accès à la réalisation spirituelle se dessinaient: celle de la mystique extatique de l'ivresse et celle du soufisme sobre. Hallâdj était le prototype de la première et Junayd, celui de la deuxième. L'adhésion de al-Junayd à un soufisme sobre, ayant pour corollaire l'équilibre entre ésotérisme et exotérisme, rendit le soufisme acceptable aux yeux des orthodoxes. À propos de la sobriété, il donnait ce conseil: «Ô amis ! Si c'est la religion qui est importante pour vous, alors soyez prudents; si c'est Dieu qui est important, alors, tournez votre regard vers la Voie. Et si vous voulez garder votre tête, alors gardez votre être intérieur confidentiel⁹.»

9. Terry Graham, «Junayd, le maître qui rendit le soufisme conventionnellement acceptable», *Journal soufi*, 28 février 2010 [<http://www.journalsoufi.com/lectures/articles-soufisme/403-junayd>] (consulté le 15 février 2011).

Quant à l'équilibre à préserver entre la dimension extérieure (normative) de l'islam et sa dimension intérieure (initiatique), al-Junayd en parlait ainsi : « Dans cette route de la vie, il faut tenir de la main droite le Livre que nous a envoyé le Seigneur et de la main gauche, les préceptes traditionnels du Prophète. Celui qui marche à la lumière de ces deux lampes ne s'écartera jamais du bon chemin¹⁰. »

Primauté du renoncement intérieur sur le renoncement extérieur

La doctrine de al-Junayd se fonde sur la connaissance de l'unicité divine (*tawhîd*), but et finalité de la quête spirituelle. Les mystiques s'entendaient pour dire que cette connaissance ne pouvait être réalisée qu'à condition de rompre les liens avec tout ce que l'on aime, jusqu'à ce que l'Être divin tienne lieu de tout. Alors que les premiers ascètes s'appliquaient à renoncer à tout bien matériel, al-Junayd insista sur le renoncement intérieur, seule véritable forme de renoncement à ses yeux ; en découle le détachement (et non l'élimination) des biens matériels, détachement qui peut seul conduire à la réalisation spirituelle. Il reprend alors une expression du prophète Mohammed – sur lui salut et paix : le « grand *djihad* » (grande guerre sainte), c'est-à-dire la lutte contre le moi par un travail profond de purification de l'être. « Le *taçawwuf* (soufisme), disait-il, c'est que l'Être divin te fasse mourir à toi-même et te fasse vivre en Lui¹¹. »

Nécessité d'un guide

Al-Jûnayd décrivit le chemin de la purification intérieure en termes d'une multitude de stations à parcourir, conduisant de l'état d'ignorance spirituelle à celui de la parfaite réalisation. Ce parcours est jonché de pièges et ne peut être entrepris en toute sécurité qu'avec l'accompagnement d'un être qui l'a déjà fait, c'est-à-dire

10. Farid-ud-Din' Attar, *op. cit.*, p. 265.

11. Éric Geoffroy, « Junayd, s'ouvrir à l'éternité », *La Vie* 3246, nov. 2007 ; [<http://www.lavie.fr/archives/2007/11/15/junayd-s-ouvrir-a-l-eternite,9011003.php>] (consulté le 15 février 2011).

un être «réalisé». Ainsi le rappelle al-Junayd dans une réponse faite à un ami sur les dangers de la voie spirituelle :

Sache, mon ami, puisque tu m'interroges à ce sujet, qu'il y aura, au cours du cheminement vers le terme, des étapes désertiques périlleuses et des aiguades mortelles, qu'on ne parcourt qu'avec un guide et qu'on ne franchit qu'avec de la persévérence et en chevauchant une bonne monture¹².

L'ensemble des principes doctrinaux mis en place par al-Jûnayd va contribuer à l'éclosion des confréries en terre d'islam et permettre à toutes les personnes musulmanes qui le désirent de faire l'expérience du soufisme de façon viable, «sans perdre la tête», et en poursuivant leur vie quotidienne dans le monde. Quant à sa méthode d'éducation spirituelle, elle sera, durant plusieurs siècles, le modèle de référence classique de l'éducation soufie. Cependant, du fait de son austérité, elle devint de plus en plus difficile à appliquer dans le monde moderne. Sans que les fondements du soufisme en soient modifiés, un renouvellement des méthodes d'enseignement s'imposait. C'est la tâche qu'entreprit un grand soufi de cette époque-ci, le *cheikh* Hamza al-Qâdiri Boudchich.

SIDI HAMZA. UN SAINT SOUFI AU VINGT-ET-UNIÈME SIÈCLE

Après les ricochets d'une mystique de l'ivresse et ceux d'un enracinement doctrinal, le soufisme va s'exprimer à travers les confréries, connues sous le nom de *tariqa*, la voie. Fondée essentiellement sur la notion de compagnonnage, la *tariqa* s'organise autour d'un guide spirituel dont les disciples viennent recueillir l'enseignement. Le sens même de la *tariqa* repose sur cette relation éducationnelle. Le guide est reconnu en tant que tel pour son haut degré de réalisation spirituelle, qui légitime sa position en tant qu'éducateur, tandis que le disciple l'est par son désir de marcher dans la voie de la connaissance intérieure. Le rôle du guide est de prendre par la main, pour les conduire vers Dieu, ceux et celles qui le désirent. L'apparition des confréries soufies en terre d'islam va

12. Al-Jûnayd, *Enseignement spirituel, traités, lettres, oraisons et sentences*, Paris, Éd. Sindbad, 1983, p. 66.

ouvrir de nouveaux horizons aux assoiffés de connaissance spirituelle ; elle offrira la possibilité, autant aux femmes qu'aux hommes, de faire l'expérience du divin tout en continuant de vivre en société. Le soufisme n'est plus une pratique austère dans la solitude et le dénuement ; il se veut désormais viable et ce, dans le monde.

La première organisation confrérique remonte au douzième siècle et Mûlay' Abd al-Qâder al-Jilani (1077-1166) en fut le fondateur. Le *cheikh* Hamza al-Qâdiri Boudchich en est aujourd'hui le descendant direct.

La chaîne d'initiation (*as-silsila*)

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de rappeler la place de la chaîne initiatique dans le soufisme. Connue aussi sous le nom de chaîne d'or, elle est le pendant intérieur de la chaîne de transmission des paroles du prophète de l'islam (*ahadith*). Au niveau de la science des *ahadith*, qui se veut une science exotérique¹³, l'identification de cette chaîne est d'une importance majeure car c'est la fiabilité de chaque transmetteur qui valide l'authenticité de la parole transmise. De la même façon, l'identification de la chaîne initiatique soufie doit valider le statut de guide éducateur authentique en permettant de remonter, de guide en guide, jusqu'au Prophète, en passant par Seyidûna Ali, le compagnon et gendre de celui-ci. La raison pour laquelle la plupart des confréries soufies passent par Seyidûna Ali découle d'un propos que le Prophète aurait tenu en parlant de son gendre : « Je suis la cité des sciences et Ali en est la porte¹⁴. » L'authenticité de la capacité initiatique d'une confrérie soufie dépend donc de l'authenticité reconnue de

-
13. Les *ahadith* (dits du Prophète – sur lui salut et paix) portent sur le perfectionnement du comportement extérieur (exotérique), dont les actes sont le support. La science du soufisme, quant à elle, est celle de l'intentionnalité, contenu de l'acte qui relève d'une connaissance intérieure (ésotérique).
 14. Sahih al-Tirmidhi, *Kitab al-Manaqib*, Caire, [s.é.], vol. 5, p. 637, *hadith* n° 3723.

ses transmetteurs. Règle importante car elle interdit toute improvisation de la guidance spirituelle.

Sidi Hamza. Le personnage

Sidi Hamza est né en 1923 à Madagh, un petit village au Nord-Est du Maroc oriental. Il a grandi dans la *zaouia* (lieu de recueillement soufi) de ses ancêtres. Après y avoir acquis les bases de la pratique religieuse, il poursuivit ses études théologiques à Oujda, dans une filiale de l'Université al-Qaraouiyin de Fès (capitale spirituelle du Royaume du Maroc). Il avait seulement 19 ans lorsqu'il rencontra un grand mystique, Sidi Boumedienne, qui devint son guide ainsi que celui de son père, Sidi al-Haj' Abass.

Après un compagnonnage de quatorze ans auprès de Sidi Boumedienne, Sidi Hamza et son père vont atteindre les plus hauts sommets de l'expérience spirituelle soufie. Ils deviendront alors eux-mêmes aptes à transmettre cette éducation. À la mort de Sidi Boumedienne, la guidance de la confrérie reviendra au père, pour une durée de dix ans, puis, en 1972, à son fils, Sidi Hamza. Les personnes qui ont rencontré ce dernier reconnaissent en lui un être particulier qui les a impressionnées non seulement par sa stature imposante mais surtout par l'intense lumière qui émane de lui et l'infînie bonté de son regard. Deux de ses disciples diront à son sujet :

Son visage était illuminé, son regard avait la profondeur d'un puits [...]. Il était debout, il dépassait l'assemblée de sa taille. C'était un homme, mais pas comme les autres. Moi, je ne le voyais qu'à l'oeil nu et pourtant, la différence était évidente.

Quand je l'ai vu, son visage rayonnait tellement qu'on ne voyait que les sourcils dont le foncé tranchait avec le reste. Toute comparaison littéraire poétique (*adabiyya*) du visage avec la lune est insuffisante à le décrire¹⁵.

15. Karim Ben Driss, *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich. Le renouveau du soufisme au Maroc*, Paris, Al Bouraq/Archè, 2002, p. 128. Ce témoignage fait référence à un célèbre poème soufi qui tente de décrire le visage du Bien-Aimé : «J'ai vu le croissant de lune, et le visage du

Son enseignement

L'enseignement de Sidi Hamza se caractérise par un renouveau de l'éducation spirituelle. «Le soufi est le fils de son temps», dit un adage soufi. C'est ce qu'illustre le *cheikh* Hamza en accordant sa méthode éducative aux conditions de notre époque, pour relever le défi de réenchanter les cœurs dans un monde désenchanté.

Un premier pas fut d'alléger la pratique spirituelle. Auparavant, dans le contexte du soufisme classique, la pratique incluait souvent le port d'un vêtement austère, une nourriture frugale et, parfois, des retraites de plusieurs mois avant de revenir vers le monde. Il s'agissait d'exercices visant à purifier le cœur et à maîtriser l'âme égotique¹⁶. Dans la voie de Sidi Hamza, purification et transformation de l'âme sont de mise. Toutefois, l'outil qu'il a retenu pour y parvenir est la pratique de l'invocation, individuelle et collective. La pratique individuelle consiste à égrener un chapelet chez soi, matin et soir. C'est l'invocation du *wird*, qui se traduit par «le boire». Telle une eau bienfaitrice, les «boire» du matin et du soir permettent au disciple de goûter aux saveurs de la voie. Cette expérience se raffermit lors des réunions collectives qui comprennent des invocations à haute voix, des enseignements spirituels et, en clôture, des chants. La place des chants dans cette confrérie est très importante car non seulement leur contenu poétique est un support pédagogique à l'orientation du disciple, mais le chant en lui-même va toucher les espaces infinis de son être.

Bien-Aimé. Deux astres me sont apparus, et je ne sais lequel des deux m'a anéanti. Le croissant de l'astre ou celui de l'être humain.»

16. Sur ces notions de maladie et de guérison du cœur, voir, de Karim Ben Driss, «Le cœur comme subtilité divine. Cœur malade et guérison spirituelle chez Abû Hamid al-Ghazâlî (450/501-1058/1111)», dans A. Mekki-Berrada (dir.), *L'Islam en anthropologie de la santé mentale. Théorie, ethnographie et clinique d'un regard alternatif*, Münster-Hamburg-London-Wien-London, Lit Verlag (Études d'anthropologie sociale), 2010, p. 71-100.

Une éthique du comportement

De tout temps, l'éducation spirituelle offerte par les confréries soufies a représenté un espace complémentaire au système éducatif officiel. Le rôle des institutions officielles, connues sous le nom de *médersa*, a été, jusqu'à nos jours, de développer les facultés de compréhension du monde sensible grâce aux outils de la raison. Les confréries, quant à elles, ont permis de développer la saisie du monde intérieur à travers la purification du cœur.

Il est un organe, disait le Prophète, qui, lorsqu'il est assaini, tout le corps s'assainit et, lorsqu'il est corrompu, tout le corps se corrompt. Cet organe est le cœur. Toute l'éthique soufie prend son sens en conséquence. Cette éthique ne repose pas sur un corpus théorique de valeurs mais bien sur la transformation de l'être. Elle s'enracine dans le souffle divin que porte en lui le fils d'Adam. Le bien, le beau, la miséricorde et l'amour deviennent alors des jaillissemens de l'être transformé par la rencontre de son Bien-Aimé. Au-delà des identités extérieures, il existe une identité à découvrir. Derrière l'apparence des identités multiples se cache une identité spirituelle à réaliser. Il s'agit de retrouver cette identité en soi et de la voir chez les autres pour que se propage « le bel agir », tel que les soufis le nomment à l'instar du Prophète – sur lui salut et paix.

À l'époque du soufisme classique, l'accès à l'enseignement d'un guide spirituel était réservé à une élite. Pour sa part, le renouveau insufflé par Sidi Hamza a ouvert les portes à toute personne sincère dans sa quête du sacré. L'expansion de l'éveil spirituel qui en découle représente une grande richesse pour l'humanité. En effet, dans un contexte de globalisation et de pluralisme, un comportement de bel agir, tel que l'enseignent les soufis, est essentiel pour l'édification de rapports harmonieux. Dans cette perspective, la confrérie de Sidi Hamza contribue à l'épanouissement du vivre ensemble par le biais de l'éducation spirituelle, en invitant chacune et chacun à respecter autrui et à consacrer ses capacités critiques à démasquer les ruses de son propre ego. Tel est l'enseignement que livre cette parole de Sidi Hamza : « Ne méprise ni

juif, ni chrétien. En revanche, sois vigilant envers ton ego. S'il se soumet à toi, alors toute la création se soumettra à toi. Et s'il s'insurge contre toi, alors toute la création s'insurgera contre toi¹⁷. »

Et voici, encore, un bouquet de paroles du guide soufi Sidi Hamza, qui nous invite inlassablement vers cette présence de la conscience divine en nous :

Le saint voit le Bon en tout homme, conformément à sa véritable nature. Il voit chaque être en son Essence¹⁸.

Nous sommes tous de la même essence. Nous sommes tous d'une seule Lumière, il n'y a pas de distinction, il n'y a que la Réunion¹⁹.

Le défaut et la laideur ne sont pas dans les choses et les êtres, mais dans l'impureté de notre regard sur elles²⁰.

CONCLUSION

De tout temps, le soufisme a contribué, au même titre que les grandes spiritualités du monde, à l'élévation de la conscience spirituelle de l'être humain. La perspective de l'éveil, qui est fondamentalement celle des grands monothéismes, invite la conscience humaine à se rendre compte qu'au-delà de la multiplicité apparente du monde, il existe une unité sous-jacente à toute chose. Cette unité pénétrante et enveloppante accompagne le soufi tout au long de sa vie. Elle le nourrit, le guide, l'oriente. Bref, elle devient son univers de sens : un univers qui, une fois assimilé, dépasse le niveau théorique de la représentation pour se dévoiler comme un univers vivant.

17. Paroles recueillies par les disciples de Sidi Hamza et compilées dans un document inédit.

18. *Ibid.*

19. Cité par Karim Ben Driss, *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich. Le renouveau du soufisme au Maroc*, Paris, Al Bouraq/Archè, 2002, p. 182.

20. *Ibid.*, p. 171.

En islam, le rapport à l'unité, qui n'est autre que le rapport à Dieu, s'effectue dans une relation du vivant au Vivant. Or, cette perception vivante de l'unicité de l'Être ne peut se faire qu'à travers une saisie synthétique de la création. Ainsi, la création, elle-même vivante, participe à la symphonie spirituelle attestant d'un Dieu unique. La tragédie de l'être humain est que l'apparence du monde lui voile la présence unificatrice, en toute chose, de l'essence divine. Frappé par le sort de la chute adamique, l'être humain se retrouve dans un état de strabisme spirituel. Et lorsqu'il se détourne de ses origines ontologiques, ce strabisme peut lui être dévastateur, comme on le constate aujourd'hui.

L'âme tyrannique et tyrannisée par l'apparence du monde trouve une véritable guérison dans la perspective spirituelle de l'islam dont le soufisme, « cœur de l'islam », est l'expression. Tous les outils spirituels de cette tradition invitent l'être humain au dépassement de soi pour trouver en lui la véritable réalité des choses, à savoir cette unité apaisante. Les effluves sacrés de la pratique spirituelle épurent le regard et l'orientent vers une vision synthétique de la création, au-delà de sa diversité. Or, seul un regard purifié garantit un authentique respect envers l'autre, cet autre qui n'est en réalité que moi-même.

Mon cœur est devenu capable de toutes les formes
Une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines
Un temple pour les idoles, une Ka'ba pour le pèlerin,
Les Tables de la Thora, le Livre du Coran.
Je professe la religion de l'Amour,
et quelque direction que prenne sa monture,
l'Amour est ma religion et ma foi.

Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*, Paris, Entrelacs, 1958, p. 109.

Le Cheikh Mohyddine Ibn Arabî vécut de 1165 à 1240.

La raison est la chaîne des marcheurs, ô mon fils
Libère toi d'elle.
La voie est visible, ô mon fils !
La raison est la chaîne
Le cœur est le trompeur
Et la vie est le voile.
Le chemin est caché
De ces trois, ô mon fils !

Michel Ramdom, *Rumi. La connaissance et le secret*, Paris, Dervy, 1996, p. 151.

Divulgue ta passion;
n'en sois pas gêné;
réjouis-nous l'ouïe et guéris le mal des âmes.
Et puis dis-moi de belles paroles auxquelles rien ne ressemble,
pas même les paroles les plus laudatives
que les amoureux échangent entre eux.
Oh ! Il n'y a pas de crime à ce que tu dises ta passion ;
as-tu jamais vu calomnier un amoureux
pour avoir divulguer les feux de sa passion ?
N'aie pas peur des censeurs plus ou moins obstinés,
l'amoureux ne doit pas dévier de sa passion.
Je jure par Celui dont la beauté s'est dévoilée
pour éclairer le monde de sa lumière éclatante,
que l'Être est apparu clairement pour les témoins
et que la nuit s'est dissipée dans un matin pénétrant.
Dis : « Regardez ce que recèle le ciel ;
n'y a-t-il pas partout des miracles et des preuves ? »
Et ce sont là les miracles d'Allah
aux horizons et en eux-mêmes
qui se sont manifestés d'une façon patente.
Quand tu regardes, tu n'en vois que la beauté ;
quand tu réfléchis, tes pensées y seront (forcément) arrimées.

Sidi Mohammad al-Madani (1888-1959)
[<http://www.madaniyya.com/?Divulgue-ta-passion>] (consulté le 15 février 2011).

Mon Seigneur !

Je Te prie de m'accorder le Bien de l'imploration et celui de l'invocation.
Accorde-moi la meilleure réussite,
les meilleures actions,
la meilleure rétribution,
le Bien de la vie et celui de la mort.

Que [ma foi] soit ancrée, ma Balance alourdie.
[Mon Dieu] réalise ma foi, élève mon rang,
accepte mes prières et absous mes péchés.
Je T'implore les hauts degrés du Paradis. Amin.

Mon Seigneur !

Je T'implore les liminaires du Bien ainsi que ses fins, son intégralité :
ses préludes, ses [aspects] apparents et occultés.
Je T'implore les hauts degrés du Paradis. Amin.

Mon Seigneur !

Je Te demande le meilleur de ce qui puisse être accordé et réalisé,
le meilleur de ce qui est occulté et apparent !
Je T'implore les hauts degrés du Paradis. Amin.

Mon Seigneur !

Je Te prie d'exalter ma renommée, de me soulager du fardeau,
d'améliorer ma situation,
de purifier mon cœur, de préserver ma chasteté, d'illuminer mon cœur
et de pardonner mes péchés.

Je T'implore les hauts degrés du Paradis. Amin.

Mon Seigneur !

Je Te supplie de bénir mon âme, mon ouïe,
ma vue, mon esprit, mon corps,
mon caractère, ma famille, ma vie, ma mort et mes œuvres.
Accepte mes bonnes actions !

Je T'implore les hauts degrés du Paradis. Amin.

*Hadith, invocation prophétique du messager
Mohammed – paix et bénédiction sur lui – (570-632).*

Le soufi et son rapport au monde

CAHIERS DE SPIRITUALITÉ IGNATIENNE 130 (2011) p. 35-46

Mohamed Jedd

La religion de l'islam – mot arabe signifiant la soumission, la paix – est un tout qui s'occupe de l'âme, du cœur et du corps de l'être humain ainsi que de tous les aspects de l'environnement physique et spirituel de la vie. Cette religion est constituée de trois piliers fondamentaux auxquels toute personne musulmane doit croire : *islam* est l'Apparent (adoration physique) de cette religion, l'*imen* (adoration du cœur) est son Intérieur et l'*ihsen* (adoration de l'âme, accomplissement) est son Secret.

La voie soufie (*tassawuf*, soufisme ou voie de connaissance de Dieu) est une science¹ et pratique du troisième niveau de l'islam

1. Cette science est réservée uniquement à quelques personnes musulmanes croyantes. Abû el-'Abbâs el-Mursî a dit : «Je priaî derrière mon Maître le Cheikh et instructeur Abû al-Hasan al-Shadîli pendant la prière de l'aube (*çubh*) et récitai la Sourate *ech-Chûrâ*. Quand j'arrivai à ces mots : “Il crée ce qu'Il veut. Il fait don de filles à qui Il veut, et don de garçons à qui Il veut, ou bien Il donne à la fois garçons et filles ; et Il rend stérile qui Il veut” [sourate 42, versets 49-50], il survint dans mon esprit quelque chose en rapport avec ce sens. Quand le Cheikh eut accompli la salutation terminale de la prière, il me dit : “Ô Abû el-'Abbâs, Il donne à qui Il veut des filles, c'est-à-dire des devoirs religieux (*'ibâdât*) et des pratiques (*mu'amalât*) ; et Il donne à qui Il veut des garçons, c'est-à-dire des états spirituels, des sciences et des stations ; Il les réunit, garçon et fille, apportant les deux ensemble à qui Il veut parmi Ses serviteurs, et Il fait devenir stérile qui Il veut, c'est-à-dire sans science (*'ilm*) et sans pratiques”.» (Imâm Ibn Çabbâgh, *Durrat el-asrâr wa tuhfat el-Abîrâr* [<http://leporteurdesavoir.fr/biographie-du-cheikh-abu-l-hassan-chadhili>] (consulté le 15 février 2011). Le niveau

ihsen. Elle a pour objectif la connaissance et l'amour de Dieu, la promotion du *tawhîd* (science de l'unicité de Dieu). Elle combine l'équilibre entre la *shari'a* (la loi islamique) et la *haquîqa* (la vérité). Être soufi, c'est suivre le messager Mohammed – paix et bénédiction de Dieu sur lui – dans la parole, l'action et l'état intérieur. Le Coran affirme : « C'est Lui qui a envoyé à des gens sans Livre un Messager des leurs qui leur récite Ses versets, les purifie et leur enseigne le Livre et la Sagesse, car ils étaient auparavant dans un égarement évident². »

À l'époque du prophète Mohammed – paix et bénédiction de Dieu sur lui – la majorité de ses compagnons vivaient ces trois niveaux quotidiennement. La personne qui parvient à ce but, après avoir mené le grand combat, dépouillé de son individualité (ego) – ou plutôt l'ayant domestiqué – et délivré de toutes les visions partielles et illusoires qui y sont attachées, celle-là accède au degré recherché de connaissance de Dieu et n'agit que par adoration de lui – exalté soit-il. Ainsi lui est-il dit :

Mon Serviteur ne s'approche de Moi par rien que J'aime plus que les actes que Je lui ai prescrits ; puis Il ne cesse de s'approcher de Moi par les œuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime. Et lorsque Je l'aime, Je deviens l'ouïe par laquelle il entend, ³ la vue par laquelle il voit, la main par laquelle il saisit...

de connaissance de Dieu ne peut s'atteindre qu'avec l'aide du maître successeur du prophète Mohammed – paix et bénédiction de Dieu sur lui – en faisant passer l'âme par les six niveaux : Ego, Cœur, Cerveau (*akl*), Esprit, Secret et enfin secret du Secret. Généralement, le niveau le plus haut qu'une personne musulmane peut atteindre est le niveau de la présence du prophète Mohammed – paix et bénédiction de Dieu sur lui – alors qu'en suivant un maître, elle peut atteindre les niveaux de la *Wahidya* (unicité, système métaphysique selon lequel l'univers, l'être est constitué d'une seule substance) et *Ahadya* (unicité divine et amour absolu sans voile).

2. Coran, sourate 62, verset 2.
3. Parole authentique du prophète Mohammed – paix et bénédiction de Dieu sur lui – rapportée par Mohammed al-Boukharî (810-870) [http://fr.wikipedia.org/wiki/Sahih_al-Bukhari] (consulté le 15 février 2011).

Par la suite, le monde musulman a commencé à développer des sciences qui se spécialisent tantôt dans les pratiques de l'islam, tantôt dans la croyance, tantôt dans le grand Secret. Ces sciences peuvent répondre aux attentes d'hommes et de femmes qui cherchent un sens, une plénitude dans leur existence. Malgré les changements survenus dans le mode de vie des êtres humains au cours des millénaires, le processus de purification du cœur et celui de connaissance de Dieu demeurent les mêmes.

LE PROPHÈTE MOHAMMED – PAIX ET SALUT SUR LUI

Le premier prophète et maître de la voie est l'Adam primordial, en qui Dieu a insufflé de son Esprit. Il est l'archétype humain, successeur de Dieu sur terre, le miroir en lequel «s'épiphane» la réalité divine. Chaque prophète renouvelle cette image et réaffirme cette réalité selon un aspect que Dieu a choisi de manifester pour nous. On peut être un homme ou une femme, en tout point humain, et être dans la plus grande proximité divine, c'est-à-dire lumineux par le plus grand effacement; ce dépouillement, où Dieu agit, fait de la personne un «modèle excellent» et donc un maître, la flamme à laquelle on vient allumer sa mèche. Dieu dit dans le Coran à propos du prophète Mohammed – paix et bénédiction de Dieu sur lui : «Ce n'est pas toi qui as visé quand tu as visé. C'est Dieu qui a visé⁴».

Les soufis voient le prophète Mohammed – paix et bénédiction de Dieu sur lui –, dernier messager et maître des maîtres, comme l'origine des arbres des univers, la lumière de l'existence, la source de l'existence et la clé de la vision contemplative. C'est ce que rappelle le maître Sidi Mohamed el Madani, un des «pôles de la connaissance» les plus connus dans le monde soufi :

[D]e sa lumière est issu tout ce qui existe et a existé : océan de Ta lumière, supérieur à la détermination, délivré de l'entrave de la séparation et de la liaison, source de toutes les essences jaillissant de l'origine du point éternel manifesté par ce par quoi il est apparent à l'ensemble de la

4. Coran, sourate 8, verset 17.

création. (Et prie sur) celui dont ses réalités mohammediennes sont apparues manifestement au grand jour. La branche fleurie, épanouie, plutôt le tronc divin éblouissant, effusion des lieux et des temps, et source des significations et de la connaissance. Et il est un verger et les créatures sont ses fruits, ou (il est) un jardin et les brillances de la création sont ses lumières. Bien plus, il est le ciel de l'existence où se sont illuminées dans la nuit des univers ses pleines lunes et ses lunes⁵.

Un autre maître soufi exprime son amour au prophète Mohammed – paix et bénédiction de Dieu sur lui – comme suit :

Tu es la lumière de Dieu
 Pleine de charme, magique
 Qui chemine dans mon secret.
 Tu es la lumière manifestée [théophanique]
 Qui ne se cache pas devant mes yeux.
 Tu es mon ouïe et ma vue
 Tu es mon intellect et ma pensée
 Tu es mon esprit et tout ce qui est en moi.
 Dans ton sens [m]anifeste
 Tu es le tout en tout.
 Comme il a été fait mention
 Tu es une lumière, au-dessus de toi une lumière
 Qui est au-delà de l'interprétation⁶.

LA VOIE SOUFIE D'HIER ET D'AUJOURD'HUI

La voie soufie d'aujourd'hui n'est certainement pas en tout point identique à celle d'il y a mille ans ou plus. Elle continue d'évoluer en fonction des nouvelles conditions sociales, elles-mêmes changeantes. Ainsi, la quiétude et la réclusion, c'est-à-dire le retrait de l'individu des occupations journalières afin de se plonger totalement nuit et jour dans des devoirs dévotionnels, sont interdites de nos jours. Se retirer et s'isoler complètement de la société

-
5. Sidi Mohammed el Madani [<http://al.alawi.1934.free.fr/modules.php?name=News&file=article&sid=4>] (consulté le 15 février 2011).
 6. Sidi Belgacem Belkhiri, *Diwan de Sidi Belgacem Belkhiri* [La passion m'a affligé], Tunisie, [s.é.], 1992, p. 18 et 19.

sont devenus des comportements inacceptables. Le soufi d'aujourd'hui n'est ni un ermite ni un reclus.

Il est plutôt recommandé d'avoir un emploi et de participer au développement socio-économique de la société dans laquelle on vit, pour gagner sa vie tout en demeurant responsable du bien-être de sa famille. Plus que tout, il est nécessaire de servir autrui. Le service d'autrui et du monde qui nous entoure demeure un principe fondamental de la voie soufie. Par conséquent, un véritable soufi n'est jamais sans occupation et il donne généreusement aux autres pour leur venir en aide et réjouir leurs cœurs. Aucun soufi ne peut vivre à la charge d'autrui et être un fardeau social. Comme par le passé, son but est de discipliner et de démanteler l'ego. S'il s'engage dans des devoirs dévotionnels et pratique certains exercices spirituels, c'est encore pour discipliner l'ego, dans un effort pour résister aux tentations et se purifier intérieurement. Un soufi comprend très bien que Dieu n'a nul besoin de ses dévotions. Servir la création, c'est servir Dieu. Servir autrui, c'est recevoir les faveurs divines et sa grâce. Un soufi apprécie donc la vie, qui permet de servir l'humanité, d'aider et de soulager les cœurs car toute personne est la manifestation du divin. En cela, l'attention se fixe sur Dieu uniquement puisque être un amoureux de Dieu à travers la pratique du service consiste encore à ne rechercher rien d'autre que son amour.

Par ses aspects ésotériques, la voie soufie présente des pratiques secrètes, des rites d'initiation qui varient aussi selon les époques et les maîtres. La voie soufie de nos ancêtres était basée sur des épreuves typiques, tel le port de frocs rapiécés ou le fait d'habiter des grottes en preuve d'humilité. L'invocation d'Allah (*dhikr*) a remplacé ce genre d'épreuves à présent. La voie soufie existe encore avec les mêmes objectifs de purification du cœur et de noblesse de caractère, mais selon des méthodes contemporaines différentes. Le disciple peut s'habiller avec des vêtements de classe, avoir même une voiture luxueuse, un bateau ou un avion ainsi qu'une demeure confortable. Mais toujours, les soufis multiplient l'invocation de Dieu et voient la beauté partout, tandis que les gens insouciants ne sont jamais satisfaits. La voie soufie a donc changé, passant de la rigueur (*al-jalâl*) à la beauté (*al-jamâl*). La vraie voie

est la voie de la sincérité et de l'amour basée sur le Coran et la *Sunnah*. En effet, le prophète Mohammed – paix et bénédiction de Dieu sur lui – aurait reçu, en même temps que le Coran, des révélations ésotériques qu'il n'aurait communiquées qu'à certains de ses compagnons parce qu'ils étaient dignes et prêts pour comprendre ces révélations. Aussi les maîtres soufis rattachent-ils tous leur enseignement à une longue chaîne de prédécesseurs qui les authentifie.

Ces différences ne changent pas pour autant le processus de purification du cœur chez un soufi. Il s'agit d'abord d'être vidé de son moi, ce qui implique le rejet des mauvaises tendances ou des passions qui viennent du moi égoïste. Il faut ensuite parvenir à un moi éclairé par le polissage du cœur et de l'âme pour se défaire de la croyance et de l'attachement au moi. Par la suite, l'être intérieur du disciple devient paré des attributs divins. Finalement, l'être intérieur devient complètement rempli des attributs de la vérité, dans la mesure où il n'y a plus aucun signe de l'existence limitée du disciple. Cette quatrième étape s'appelle «le moi disparu» (*fana*).

À travers ces étapes de purification, le disciple évolue dans la voie intérieure, la voie spirituelle (*tariqa*). Il peut faire ce voyage seulement en suivant les devoirs et obligations de l'islam (*shari'a*). Après avoir traversé cette voie, le disciple devient un être humain parfait et arrive au seuil de la vérité (*haquiqua*). Récemment, le maître Sidi Hamza a parlé de ce voyage à travers la *haquiqua*, à travers la vérité, comme d'une formation dans l'université divine, réel centre d'études supérieures où il n'y a pas de professeurs puisque l'amour absolu est le seul guide de l'étudiant. À tout dire, l'amour est le seul maître, le seul programme d'étude, mais aussi l'être intérieur de l'individu. Avant cette «université», un être humain parfait pourrait encore être défini; ce n'est plus le cas par la suite car il devient indéfinissable et son existence se situe au-delà du monde des mots. S'il peut parler comme le prophète Jésus ou le maître soufi Hallaj et affirmer: «Je suis la Vérité» (*Ana'L-aqq*), c'est parce que la *haquiqua* a dominé la *shari'a*. Pareilles outrances ne peuvent provenir que d'êtres humains parfaits, qui ont perdu leur moi et sont devenus la manifestation de la nature

divine et des mystères divins. En cet habitacle théophanique, leur moi s'est envolé et seul Dieu est resté.

La *shari'a* peut aussi dominer la *haquiga* chez d'autres personnes musulmanes. On en trouve une illustration dans l'histoire de Moïse et du prophète et saint El Khidhr, qui est rapportée dans le chapitre *El Kahf* (La Caverne) du Coran :

Ils trouvèrent l'un de Nos serviteurs à qui Nous avions donné une grâce, de Notre part, et à qui Nous avions enseigné une science émanant de Nous. Moïse lui dit : « Puis-je suivre, à la condition que tu m'apprennes de ce qu'on t'a appris concernant une bonne direction ? » [L'autre] dit : « Vraiment, tu ne pourras jamais être patient avec moi. Comment endurerais-tu sur des choses que tu n'embrasses pas par ta connaissance ? » [Moïse] lui dit : « Si Allah veut, tu me trouveras patient ; et je ne désobéirai à aucun de tes ordres. » « Si tu me suis, dit [l'autre,] ne m'interroge sur rien tant que je ne t'en aurai pas fait mention. » Alors les deux partirent. Et après qu'ils furent montés sur un bateau, l'homme y fit une brèche. [Moïse] lui dit : « Est-ce pour noyer ses occupants que tu l'as ébréché ? Tu as commis, certes, une chose monstrueuse ! » [L'autre] répondit : « N'ai-je pas dit que tu ne pourrais pas garder patience en ma compagnie ? » « Ne t'en prends pas à moi, dit [Moïse,] pour un oubli de ma part ; et ne m'impose pas de grande difficulté dans mon affaire. »

Puis ils partirent tous deux ; et quand ils eurent rencontré un enfant, [l'homme] le tua. Alors [Moïse] lui dit : « As-tu tué un être innocent, qui n'a tué personne ? Tu as commis certes, une chose affreuse ! » [L'autre] lui dit : « Ne t'ai-je pas dit que tu ne pourrais pas garder patience en ma compagnie ? » « Si, après cela, je t'interroge sur quoi que ce soit, dit [Moïse,] alors ne m'accompagne plus. Tu seras alors excusé de te séparer de moi. » Ils partirent donc tous deux ; et quand ils furent arrivés à un village habité, ils demandèrent à manger à ses habitants ; mais ceux-ci refusèrent de leur donner l'hospitalité. Ensuite, ils y trouvèrent un mur sur le point de s'écrouler. L'homme le redressa. Alors [Moïse] lui dit : « Si tu voulais, tu aurais bien pu réclamer pour cela un salaire. » « Ceci [marque] la séparation entre toi et moi, dit [l'homme]. Je vais t'apprendre l'interprétation de ce que tu n'as pu supporter avec patience. Pour ce qui est du bateau, il appartenait à des pauvres gens qui travaillaient en mer. Je voulais donc le rendre

défectueux, car il y avait derrière eux un roi qui saisissait de force tout bateau. Quant au garçon, ses père et mère étaient des croyants ; nous avons craint qu'il ne leur imposât la rébellion et la mécréance. Nous avons donc voulu que leur Seigneur leur accordât en échange un autre enfant plus pur et plus affectueux. Et quant au mur, il appartenait à deux garçons orphelins de la ville, et il y avait dessous un trésor à eux ; et leur père était un homme vertueux. Ton Seigneur a donc voulu que tous deux atteignent leur maturité et qu'ils extraient [eux-mêmes] leur trésor, par une miséricorde de ton Seigneur. Je ne l'ai d'ailleurs pas fait de mon propre chef. Voilà l'interprétation de ce que tu n'as pas pu endurer avec patience⁷.»

Le prophète Mohammed – paix et bénédiction sur lui – est venu avec la science soufie pour enseigner les outils et les étapes de purification afin d'aboutir à un équilibre entre *shari'a* et *haquiqua*. Autrement dit, l'être intérieur doit se remplir de vérité et de science divine pendant que l'être extérieur fait de même en *shari'a* et donc en comportements nobles avec les créatures, sauf s'il fait partie des Êtres de réalisation parfaite (*el-Kummal*). « Il contemple alors le Vrai (*el-Haqq*) dans les créatures⁸. » Cet équilibre peut être atteint par n'importe quel soufi, quel que soit son sexe ou son niveau d'études. La science de connaissance de Dieu est le fruit de la sincérité intérieure (*sidq*). Al-Jûnayd dit : « Le soufi est comme la terre ; on y jette tout le rebut et il n'en sort que de bonnes choses. [...] Le soufi est comme la terre, que parcourent l'innocent et le coupable, comme le ciel qui ombrage toute chose, comme la pluie qui arrose de tout⁹. » De même, Sahla al-Tustari affirme : « Le soufi est celui qui est pur (*safa*) du trouble, est rempli de pensée (*fîkr*) et a renoncé à l'humain pour le Divin ; celui pour qui l'or et la boue ont la même valeur¹⁰. » Enfin, le prophète Mohammed –

7. Coran, sourate 18, versets 65-82.

8. Al-Jûnayd, *Enseignement spirituel*, traduit par Roger Deladrière, Paris, Éd. Sindbad, 1983, [NdR : page non fournie].

9. *Ibid.*, [NdR : page non fournie.]

10. Louis Massignon, *The passion of Al-Hallaj : mystic and martyr of Islam*, traduit par W. Herbert, Mason, Presses de l'Université Princeton, 1994, [NdR : page non fournie].

paix et bénédiction de Dieu sur lui – a dit: «Celui qui sait lui-même connaît son Seigneur¹¹.»

En somme, ce chemin de sagesse (*tariqa*), qui s'inscrit nécessairement dans la perspective de l'islam, est véritablement accessible, dans toutes ses dimensions, à un Français, un Espagnol ou un États-Unien. Cette tradition peut répondre aux attentes d'hommes et de femmes occidentaux qui cherchent un sens, une plénitude dans leur existence. Au Québec, en particulier, on trouve plusieurs personnes converties à l'islam et qui sont devenues soufies.

LA FEMME CHEZ LES SOUFIS

Le prophète Mohammed – paix et bénédiction de Dieu sur lui – a été créé à partir de la lumière divine. Les femmes sont le support privilégié de celle-ci en ce monde, notamment lorsqu'elles deviennent mères et qu'une âme prend appui sur l'une d'entre elles, ainsi qu'en atteste la parole du prophète Mohammed – paix et bénédiction de Dieu sur lui : « Le Paradis est sous les pieds des mamans¹². » Ibn al 'Arabi (1165-1240), grand « pôle de la connaissance », a dit :

Or, comme la réalité divine est inabordable directement sous le rapport de l'Essence et qu'il n'y a de contemplation attestée que dans une substance, la contemplation de Dieu dans les femmes est la plus intense et la plus parfaite ; et l'union la plus intense [dans l'ordre sensible qui sert de support à cette contemplation] est l'acte conjugal¹³.

La femme musulmane a eu l'opportunité de s'instruire et de participer à plusieurs activités sociales depuis le passage du messager de Dieu. L'esclavage a été interdit et la femme a eu sa liberté et ses

11. [S.a.] [s.titre] [<http://www.aslama.com/forums/showthread.php?24784-Celui-qui-se-connaît-lui-même-connaît-son-Seigneur>](consulté le 15 février 2011).

12. [S.a.] [s.titre] [<http://www.al-imane.org/forums/showthread.php/8010-le-paradis-est-sous-les-pieds-des-mamans>](consulté le 15 février 2011).

13. Moheiddine Ibn Al 'Arabi, *Kitâb al-fanâ fî l-mushâhada* [Le livre de l'Extinction dans la Contemplation], [s.l.], [s.é.], 1984 [NdR : page non fournie].

droits, tels le choix de son métier, de son époux, de l'éducation, etc. Le Prophète – paix et bénédiction de Dieu sur lui – a montré à l'humanité son noble comportement, surtout envers ses épouses. Dans les derniers moments de sa vie, il a dit trois fois : « Je vous recommande de prendre soin de vos femmes¹⁴. » Tout musulman comprend qu'il doit faire attention de ne pas blesser les femmes, qu'il s'agisse de son épouse, de sa sœur, de sa fille, de sa mère, de sa voisine, de sa collègue, d'une musulmane ou non.

Dans la tradition soufie, la reconnaissance de la vérité d'égalité entre homme et femme a encouragé la maturation spirituelle des femmes. Le Coran apporte un message d'intégration de l'esprit et de la matière, de l'essence et de la vie quotidienne, de la reconnaissance du féminin et du masculin. Avant la révélation, les tribus arabes étaient encore assez barbares ; on enterrait les petites filles vivantes pour favoriser une descendance mâle ou on vendait les femmes comme des objets ou marchandise. Dès les premières années de cette nouvelle révélation, Khadija, l'épouse bien-aimée du prophète Mohammed – paix et bénédiction de Dieu sur lui – remplissait un rôle important en soutenant le dernier messager de Dieu pris par le doute et la perplexité. Leur fille, Fatimah Ezzahra, a été reconnue pour sa sagesse. Tout au long des siècles, les femmes comme les hommes ont continué à porter la lumière de cet amour. Certaines femmes se sont consacrées à l'ascèse à l'écart de la société, comme ce fut le cas de Rabi'a al-Addawiya, morte en 801 à Basra à l'âge de 81 ans. D'autres ont choisi le rôle de bienfaitrice et favorisé les milieux de culte et d'étude. Plusieurs grandes maîtres soufies étaient enseignantes, élèves et amies spirituels. Elles furent des épouses et des mères ayant apporté leur soutien aux membres de leur famille, tout en continuant leur propre cheminement vers l'union avec le Bien-Aimé.

Ibn Al' Arabi parle du temps qu'il a passé avec deux femmes mystiques âgées qui ont eu une profonde influence sur lui : Shams de

14. Parole authentique du Prophète, rapportée par le compagnon du prophète, Abou Houreira [<http://la-perle-protegee.over-blog.com/12-categorie-10304657.html>] (consulté le 15 février 2011).

Marchena et Fatimah Cordova. Bayazid Bestami (mort en 874) est un autre maître bien connu. Il a dit que son maître à lui était une vieille femme qu'il avait rencontrée dans le désert. Les maîtres soufis Bestami et Dho'n-Nun Mesri avaient aussi une grande estime pour Fatimah Nishapuri, morte en 838 ; ils confirment qu'elle fut au niveau le plus élevé parmi les soufis car son discours affiche une crainte profonde de la signification profonde du Coran. La majorité des paroles de femmes rapportées dans le soufisme au cours des siècles proviennent de récits traditionnels ou de poèmes qui se sont développés autour de leur vie. Bien que le Coran encourage fortement l'éducation des femmes comme des hommes, les femmes ont parfois reçu moins d'opportunités pour l'enseignement que les hommes dans des circonstances équivalentes.

Ces femmes, qui ont bel et bien existé, ont apporté beaucoup de lumière en ce monde ; on peut se demander comment on pourrait penser le contraire. Cela a malheureusement été mis en doute dans de nombreuses régions du monde et dans des traditions spirituelles. Mais dans la voie soufie, les femmes et les hommes ont toujours été respectés comme des égaux sur le chemin spirituel. L'homme et la femme doivent établir leur propre connexion directe avec le divin.

Marie, la mère de Jésus, est vénérée dans le soufisme et l'islam. Elle est l'exemple de la personne qui se réfugie en permanence dans le divin et qui demeure ouverte pour recevoir l'inspiration divine jusque dans le ventre de son être. Les femmes ont une grande capacité de patienter, de soutenir et d'aimer. Le soufisme reconnaît que l'engagement familial n'empêche pas l'épanouissement de la spiritualité et qu'il s'agit même d'un merveilleux navire pour la maturation spirituelle. La beauté du partenariat, les enfants et la famille sont de grandes bénédictions qui reflètent l'inspiration et la volonté divines. Les hommes et les femmes ont besoin de se reconnaître mutuellement afin d'aboutir à l'équilibre. L'homme est reconnu par l'attribut de la rigueur (*el-Jalel*) et la femme est reconnue par l'attribut de la beauté (*el-Jamel*). La rigueur a besoin de la beauté et la beauté a besoin de la rigueur. Les deux ont la même fonction, soit celle de polir le miroir du cœur, d'être en présence de leur amour, moment par moment et respiration par

respiration. Lorsque Dieu aime son serviteur, il en recouvre les qualités de ses propres qualités. C'est comme si un roi nous invitait chez lui alors que nous n'avons pas de vêtements suffisamment propres et convenables pour être en sa demeure ; le roi nous revêt alors lui-même de vêtements et nous introduit chez lui.

Rabi'a al-Addawiya introduisit, dans la mystique, la notion de *hubb* : amour, au sens très fort du terme¹⁵, amour réciproque entre Dieu et l'être humain. Elle était une esclave affranchie. L'amour de Rabi'a pour Dieu était un amour absolu. Il n'y avait pas de place en elle pour un autre amour. C'est pourquoi elle ne s'est pas mariée et ne donna pas au prophète Mohammed – paix et bénédiction de Dieu sur lui – une place spéciale dans sa dévotion. Elle prônait un amour absolu pour Dieu, sans voile aucun :

De deux amours je T'aime :
L'un tout entier d'amour
Et l'autre parce que Tu es digne d'être aimé.
Le premier, c'est le souci de me souvenir de Toi.
De me dépouiller de ce qui est autre que Toi.
Le second, c'est l'enlèvement de Tes voiles
Afin que je Te voie.
Que je ne sois ni pour l'un ni pour l'autre louée.
Mais louange à Toi pour l'un et pour l'autre¹⁶ !

15. Coran, sourate 5, verset 54.

16. [S.a.] [s.titre] [<http://www.fathianasrartculture.com/article-28859086.html>] (consulté le 15 février 2011).

L'interprétation du Coran

CAHIERS DE SPIRITUALITÉ IGNATIENNE 130 (2011) p. 47-64

Soufiene Ben Mabrouk

LA PAROLE DIVINE

L'envoyé Mohammed – paix et bénédiction sur lui – a reçu la révélation de Dieu (le Coran) à travers le Saint-Esprit, c'est-à-dire l'ange Gabriel. Le Coran est descendu pour la première fois de «la table préservée» (la table de l'existence) de la station suprême qui se trouve au ciel et ce, dans la nuit de destinée, qui est une nuit meilleure que mille mois (environ quatre-vingt-trois ans). Puis, l'ange Gabriel descendit, selon l'ordre divin, avec des parties de la révélation, chaque fois sur le cœur de l'Élu.

Le Coran a ainsi été révélé au prophète Mohammed – paix et bénédiction sur lui – pendant vingt-trois ans. Le Coran se compose de 114 sourates (chapitres), de 30 parties et de 60 sections. Il y a 6 236 versets, 77 429 mots (19 300 mots, si on ne compte pas les répétitions) et 323 671 lettres. Quand le Coran est descendu, ce fut dans la langue arabe ; il compte cependant plusieurs mots issus d'autres langues sémites, tels le syriaque et l'araméen. Le Coran est resté tel quel depuis quatorze siècles.

La parole de Dieu est infinie. Aucun lieu, aucun espace ne peut la contenir. Elle est éternelle. La conscience et la raison humaines sont loin d'atteindre sa vérité, mais elles arrivent à comprendre son immensité et à découvrir certains de ces secrets. Ainsi le rappelle le Coran : «Dis : «Si la mer était une encre [pour écrire] les paroles de mon Seigneur, certes la mer s'épuiserait avant que ne soient

épuisées les paroles de mon Seigneur, quand même Nous lui apporterions son équivalent comme renfort”¹. »

La parole de Dieu se manifeste directement, sans voile, dans les paroles révélées aux prophètes et messagers. Al-Madani explique que

le Coran est également un des attributs de Dieu et la lumière incommensurable de son Essence. Cet attribut est donc l’océan de Sa sagesse et de Son omniscience. Afin d’éduquer nos âmes et renouer avec les origines sublimes de l’Être, nous nous ressourçons dans les significations coraniques en récitant le Coran, en le comprenant et en appliquant les préceptes qu’il contient. Ce que nous récitons et écrivons n’est qu’une reproduction de cet attribut ; d’ailleurs l’on doit ressentir la présence d’Allah à chaque lettre, à chaque mot et à chaque verset récité².

Le prophète Mohammed – paix et bénédiction sur lui – ne savait pas lire et écrire. Le Coran est descendu sur son cœur et chaque fois que l’ange Gabriel lui transmit les paroles de Dieu dans le temps et l’espace voulus par la puissance divine, elles restaient gravées dans sa mémoire et son esprit. Pour démontrer à quel point la parole divine peut être présente et appliquée dans notre vie de tous les jours, Aïcha, la femme du Prophète – paix et bénédiction sur lui –, signalait que l’envoyé Mohammed était un Coran qui marche. Dans le même sens et selon le texte coranique, Jésus – paix sur lui – a été nommé comme la parole de Dieu : «(Rappelle-toi,) quand les Anges dirent : “Ô Marie, voilà que Dieu t’annonce une parole de Sa part : son nom sera *al-Masih* (le Messie) *Issa*, fils de Marie, illustre ici-bas comme dans l’au-delà, et l’un des rapprochés de Dieu”³. » De même : «Le Messie Jésus, fils de Marie, n’est qu’un Messager de Dieu, Sa parole qu’Il envoya à Marie, et un souffle venant de Lui. Croyez donc en Dieu et en Ses

1. Coran, sourate 18, verset 109.

2. Madani, *Le saint Coran* [<http://www.madaniyya.com/?-Le-saint-Coran>] (consulté le 15 février 2011).

3. Coran, sourate 3, verset 45.

messagers⁴.» Ou ailleurs encore: «Tel est Issa (Jésus), fils de Marie : parole de vérité, dont ils doutent⁵.»

UNIVERSALISME DE LA PAROLE DIVINE

Selon l'islam, le Coran, qui est la parole divine, englobe tous les autres livres, car il transmet les messages divins des époques antérieures que furent les évangiles, la *Thora*, le livre de David – paix sur lui – et les écrits divins descendus sur Ibrahim – paix sur lui. La *Thora* comporte un aspect dit de loi divine ; elle parle de ce qui est licite, bien, mal, rituel, etc. L'Évangile a un aspect de vérité et il est plus spirituel. Quant au Coran, il englobe les deux. Certains soufis ont expliqué que Moïse a apporté les lois divines pour encadrer la vie de l'être humain ainsi que son environnement alors que Jésus est venu pour compléter la vérité et apporter l'amour. Le maître al-Alawi a dit :

Tout ce que contiennent les Livres révélés se trouve concentré dans le Quran, tout ce que contient le Quran est concentré dans la Fâtiha (1^{er} verset), ce que comprend la Fâtiha se trouve dans la Basmalah (Au Nom de Dieu Le Clément Le Miséricordieux), ce qui est dans la Basmalah se concentre dans sa première lettre le (Bâ) et ce que comprend le Bâ se trouve dans son point⁶.

En vérité, les lettres sont des symboles de l'encre, puisqu'il n'y a pas de lettres en dehors de l'encre même. Leur non-manifestation est dans le mystère de l'encre ; leur manifestation n'est qu'en tant qu'elles sont déterminées par l'encre.

Depuis que l'humanité existe, Dieu lui livra 114 livres sacrés et envoya sur terre 124 000 prophètes. Le maître des cieux et de la terre n'a donc pas laissé l'humanité dans l'obscurité. Chaque époque a reçu des messages écrits et accueilli des prophètes pour

4. Coran, sourate 4, verset 171.

5. Coran, sourate 19, verset 34.

6. Ahmed Al-Alawi, «Paroles et Sagesses» [<http://al.alawi.1934.free.fr/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=5>] (consulté le 15 février 2011).

guider les différentes civilisations et nations vers une moralité sublime et une lumière infinie. Les prophètes ne viennent pas nécessairement avec une nouvelle religion, un nouveau message ou un livre sacré ; ils viennent parfois seulement pour rappeler le message, la religion ou le livre déjà existant. Mais dans le cas où ils apportent un livre ainsi que des nouveaux rituels et nouvelles pratiques d'adoration (religion), il s'agit alors d'un prophète messager. Dans le Coran, on trouve vingt-cinq prophètes et messagers indiqués avec leurs noms : Adam, Idriss, Nouh (Noé), Houd, Salah, Ibrahim, Lot, Ismail, Isaac, Yacoub (Jacob), Youssef (Joseph), Chuayeb, Mousa (Moïse), Haroun, Daoud (David), Suliman (Salomon), Yonas (Jonas), Dhul-Kifl, Ayoub, Elias (Eli), Elyassa (Elisée), Zakarya (Zacharie), Yahya (Jean-Baptiste), Issa (Jésus) et Mohammed – paix et bénédiction sur eux. C'est pourquoi le Coran affirme :

Le Messager a cru en ce qu'on a fait descendre vers lui venant de son Seigneur, et aussi les croyants : tous ont cru en Dieu, en Ses anges, à Ses livres et en Ses messagers (en disant) : « Nous ne faisons aucune distinction entre Ses messagers. » Et ils ont dit : « Nous avons entendu et obéi, Seigneur, nous implorons Ton pardon. C'est à Toi que sera le retour⁷. »

C'est dire que le message est unique et qu'il faut croire qu'il n'y a qu'un seul Dieu et qu'il y aura un jugement et une vie après la mort. La prophétie ou le message vient d'une source unique et guide l'être humain dans sa vie spirituelle et matérielle. Ibn Arabi explique, dans son *Livre des Conseils*⁸, que Dieu-le-Vrai a ordonné de se conformer à la religion révélée, qui est la loi divine régissant le moment présent selon chaque époque et pour chaque communauté traditionnelle ; il a aussi ordonné de se rassembler et non de diverger à son sujet. Le Coran en fait aussi mention : « Allah vous a prescrit en matière de Religion ce qu'Il a conseillé à Noé. Ce que Nous t'avons inspiré, ce que Nous avons conseillé à

7. Coran, sourate 2, verset 285.

8. Ibn Arabi, *Livre des Conseils*, « Conseil 1 : l'union fait la force », traduit de l'arabe par Mohamed al-Fateh sous le titre *Paroles en Or*, Paris, Éd. Iqra, 2006 [NdR : page non fournie].

Abraham, à Moïse et à Jésus est : Maintenez-vous dans la Religion et ne vous séparez pas à son sujet⁹. »

Eric Geoffroy souligne l'importance de l'unicité malgré la diversité des religions : « En réalité, les différences de forme entre les religions “ne portent pas atteinte à la Vérité une et universelle” puisqu’elles sont l’expression de la volonté divine¹⁰. » Eu égard aux religions, le but du message est le même, mais il peut y avoir des différences dans les lois, les pratiques et les rituels. Le message est transmis dans des langues différentes et selon la capacité de compréhension des peuples de chaque époque. Lorsque des peuples commencent à perdre le sens des messages ou modifient volontairement ou involontairement leurs livres sacrées et l’enseignement de leurs prophètes, quand la situation de l’être humain connaît des avancements majeurs importants, alors Dieu envoie une mise à jour ou un nouveau message, qui sera la nouvelle référence religieuse. Le Coran est clair à ce sujet :

Et sur toi [Mohammed] Nous avons fait descendre le Livre avec la vérité, pour confirmer le Livre qui était là avant lui et pour prévaloir sur lui. Juge donc parmi eux d’après ce que Dieu a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, loin de la vérité qui t'est venue. À chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre. Si Dieu avait voulu, certes Il aurait fait de vous tous une seule communauté. Mais Il veut vous éprouver en ce qu’Il vous donne. Concurrencez donc dans les bonnes œuvres. C'est vers Dieu qu'est votre retour à tous ; alors Il vous informera de ce en quoi vous divergez¹¹.

Dites : « Nous croyons en Dieu, à ce qui a été révélé à Abraham, à Isaac, à Jacob et aux tribus ; à ce qui a été donné à Moïse et à Jésus ; à ce qui a été donné aux prophètes,

9. Coran, sourate 42, verset 13.

10. Éric Geoffroy, « Le pluralisme religieux en islam » [http://science-islam.net/article.php3?id_article=14&lang=fr] (consulté le 15 février 2011), citant Frithjof Schuon, *De l’unité transcendante des religions*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Seuil, 1979, p. 8.

11. Coran, sourate 5, verset 48.

de la part de leur Seigneur. Nous n'avons de préférence pour aucun d'entre eux ; nous sommes soumis à Dieu¹².»

Exactement dans le même sens, Eric Geoffroy explique encore :

Selon la conception cyclique que se fait l'islam de la Révélation, chaque nouveau message prophétique puise dans le patrimoine spirituel de l'humanité. L'islam est particulièrement conscient de cet héritage puisqu'il se présente comme l'ultime expression de la Volonté divine révélée aux hommes depuis Adam, comme la confirmation et l'achèvement des révélations qui l'ont précédé. À ce titre, il reconnaît et reprend les messages des prophètes antérieurs à Muhammad¹³.

Les messagers, même s'ils sont porteurs d'une même vérité, ont des missions différentes. Certains ont été envoyés à un peuple bien précis, comme Joseph – paix sur lui – fut envoyé aux peuples de l'ancienne Égypte. Pareillement, Moïse, David, Salomon et Jésus furent envoyés au peuple élu par Dieu à leur époque, à savoir les juifs. Abraham fut envoyé à toute l'humanité. Le prophète et messager Mohammed, sceau de la prophétie, fut envoyé aux humains et à toutes les créatures qui ont le choix, la conscience et le désir. L'islam souligne que Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mohammed – paix et bénédiction sur eux – ont apporté des messages beaucoup plus universels. Le messager Mohammed – paix et bénédiction sur lui – a dit : « Nous autres, les prophètes, sommes des frères, issus d'une même famille. Notre religion est unique¹⁴. »

INTERPRÉTATION CORANIQUE

Selon l'islam, le Coran est la parole de Dieu. Il est universel et valable pour chaque époque ainsi qu'à chaque humain et dans toutes les situations. Pour un même verset du Coran, on peut toujours

12. Coran, sourate 2, verset 136.

13. E. Geoffroy, *op. cit.*

14. Parole du prophète Mohammed (*hadith*) rapporté par Al-Bukhari (810-870) dans son livre *Al-Jâmi'us-Sahih*, une célèbre collection de *ahadith authentiques* [NdR : sans autres informations fournies].

comprendre de nouvelles significations et découvrir de nouveaux secrets. La compréhension de certaines parties du Coran évolue avec le progrès de l'être humain et son avancement intellectuel autant que spirituel. Par exemple, l'avancement scientifique récent de l'humanité a permis de comprendre autrement certains passages du Coran et donc d'en donner de nouvelles interprétations.

Des concordances peuvent être établis entre les dires du Coran et des idées qui courrent de nos jours. Par exemple, le temps est fort relatif: «Cependant, un jour auprès de ton Seigneur équivaut à mille ans de ce que vous comptez¹⁵.» «Les anges ainsi que l'Esprit montent vers Lui en un jour dont la durée est de cinquante mille ans¹⁶.»

Il existe des orbites des astres et des galaxies, des cycles dans la création des cieux et de la terre :

Allah est Celui Qui a élevé les cieux sans piliers visibles. Il S'est établi sur le Trône et a soumis le Soleil et la Lune, chacun poursuivant sa course vers un terme fixé. Il règle l'Ordre et expose en détail les signes afin que vous ayez la certitude de la rencontre de votre Seigneur¹⁷.

Je jure par les planètes qui gravitent, qui courent et disparaissent¹⁸ !

Il fait que la nuit pénètre le jour et que le jour pénètre la nuit. Et Il a soumis le Soleil à la Lune. Chacun d'eux s'achemine vers un terme fixé. Tel est Allah, votre Seigneur: à Lui appartient la royauté, tandis que ceux que vous invoquez, en dehors de Lui, ne sont même pas maîtres de la pellicule d'un noyau de datte¹⁹.

Il a créé les cieux et la terre en toute vérité. Il enroule la nuit sur le jour et enroule le jour sur la nuit, et Il a assujetti

15. Coran, sourate 22, verset 47.

16. Coran, sourate 70, verset 4.

17. Coran, sourate 13, verset 2. Les piliers visibles, c'est la force gravitationnelle.

18. Coran, sourate 81, versets 15-16.

19. Coran, sourate 35, verset 13.

le Soleil et la Lune à poursuivre chacun sa course pour un terme fixé. C'est bien Lui le Puissant, le Grand Pardonneur²⁰ !

C'est Lui qui a fait du Soleil une clarté et de la Lune une lumière et Il en a déterminé les phases afin que vous sachiez le nombre des années et le calcul [du temps]. Dieu n'a créé cela qu'en toute vérité. Il expose les signes pour les gens doués de savoir²¹.

De même, l'expansion de l'Univers était décrite dans le Coran en ces termes : «Le ciel, Nous l'avons construit par Notre puissance et Nous l'étendons [constamment] dans l'immensité²².»

On pourrait trouver, dans le Coran, d'autres allusions à l'évolution du fœtus humain, à la naissance de la vie, à un écosystème, à la création de l'être humain, à certaines caractéristiques psychiques de l'être humain, etc. Harun Yahya écrit des articles sur les miracles du Coran²³. Plusieurs autres auteurs, comme Zaghloul El-Naggar²⁴, ont présenté des centaines des miracles scientifiques, historiques, mathématiques, littéraires et numériques du Coran. En voici quelques exemples.

Selon l'hypothèse scientifique du Big Bang²⁵, il y avait au commencement un «oeuf cosmique» qui contenait toute la matière présente dans l'univers (même les cieux et la terre). Par la suite, cet «oeuf cosmique» a explosé et toute la matière qu'il contenait a été séparée. Or, selon le Coran, l'univers était au début en état de *ratq* (fusion : combiné, uni), puis il devint *fataqa* (séparé, divisé en

20. Coran, sourate 39, verset 5.

21. Coran, sourate 10, verset 5.

22. Coran, sourate 51, verset 47.

23. Harun Yahya, «Une invitation à la vérité» [<http://www.harunyahya.fr/index.php>] (consulté le 15 février 2011).

24. Zaghloul El-Naggar [s.titre] [<http://www.elnaggarzr.com/en/index.php>] (consulté le 15 février 2011).

25. Le Big Bang est un modèle cosmologique proposé en 1927 par le chanoine catholique belge Georges Lemaître. Il décrivait dans ses grandes lignes l'expansion de l'univers, avant que celle-ci ne soit mise en évidence par Edwin Hubble en 1929.

plusieurs parties)²⁶. L'émergence de l'univers est alors décrite de façon à corroborer cette hypothèse scientifique²⁷.

La science démontre aussi que l'origine de la vie sur terre est l'eau. Le Coran évoque ces notions quatorze siècles avant ces découvertes. « Ceux qui ont mécréu, n'ont-ils pas vu que les cieux et la terre formaient une masse compacte (*ratq*) ? Ensuite Nous les avons séparés (*fataqa*) et fait de l'eau toute chose vivante. Ne croiront-ils donc pas²⁸ ? »

Avec le verset : « Or, ils demeurèrent dans leur grotte trois cents ans et en ajoutèrent neuf [années]²⁹ », nous pouvons expliquer le calcul de cette période de temps indiquée par le verset comme suit : 300 ans x 11 jours (la différence qui apparaît chaque année) = 3300 jours. En tenant compte du fait qu'une année solaire dure 365 jours, 5 heures, 48 minutes et 45,5 secondes, alors nous avons 3300 jours/365,24 jours = 9 ans. En d'autres mots, 300 ans d'après le calendrier grégorien équivalent à 300 + 9 ans selon le calendrier *hijri*. Comme nous pouvons le voir, ce verset se réfère très subtilement à la différence de 9 ans. Il n'y a aucun doute sur le fait que le Coran, porteur de ce type d'information et transcendant les connaissances de l'époque, soit une révélation miraculeuse³⁰.

Dans un autre verset du Coran, nous apprenons que les montagnes ne sont pas immobiles comme elles semblent l'être, mais sont constamment en mouvement. Le Coran attire clairement notre attention sur les mouvements des couches auxquelles les montagnes sont fixées. « Et tu verras les montagnes, que tu croyais figées,

-
26. [S.a.] « Les miracles scientifiques de Dieu dans le Coran » [http://www.miraclesducoran.com/scientifique_05.html] (consulté le 15 février 2011).
 27. Mazhar U. Kazi, *130 Evident Miracles in the Qur'an*, New York, Crescent Publishing House, 1998, p. 53.
 28. Coran, sourate 21, verset 30.
 29. Coran, sourate 18, verset 25.
 30. [S.a.] « Les miracles scientifiques de Dieu dans le Coran » [http://www.miraclesducoran.com/scientifique_13.html] (consulté le 15 février 2011).

passer comme des nuages³¹. » Ce déplacement des montagnes est causé par le mouvement de l'écorce terrestre sur laquelle elles sont fixées. L'écorce terrestre flotte en quelque sorte sur le manteau, qui est plus dense. Dans ce verset du Coran, Dieu décrit le mouvement des montagnes comme une dérive. Aujourd'hui, la science moderne utilise l'expression « dérive des continents » pour décrire ce mouvement³².

DIFFÉRENTS SENS DANS LE CORAN

Les secrets à découvrir et les trésors à tirer de l'interprétation coranique concernent plutôt la dimension spirituelle de l'être humain. À force de méditation et de purification du cœur, l'avancement spirituel permet de comprendre des sens plus approfondis de la parole divine.

La tradition soufie explique que le Coran a un sens apparent et un sens approfondi. Ce livre a toujours un caractère utile, pour la société et pour l'individu comme pour les événements présents, passés et futurs. Mais son sens véritable est ailleurs car l'exégèse du Coran ou *Istinbât* se définit comme

la voie du développement intérieur, par une saisie directe et intuitive, de la signification des termes ou des passages coraniques. [...] *Istinbât* est le nom donné par les soufis eux-mêmes à leur méthode d'exégèse ; il signifie littéralement l'acte de faire jaillir l'eau d'une source³³.

L'exégèse du Coran se base sur la parole du Prophète selon qui chaque parole du Coran comporte plusieurs sens, attendu que chaque lettre a son sens et que chaque illumination implique un lieu d'ascension. En effet, selon la parole prophétique, la vie d'ici-

31. Coran, sourate 27, verset 88.

32. [S.a.] « Les miracles scientifiques de Dieu dans le Coran » [http://www.miraclesducoran.com/scientifique_26.html] (consulté le 15 février 2011).

33. [S.a.] « L'exégèse du Coran » [http://www.vsmf.net/index.php?option=com_content&view=article&id=77:lexegese-tawil-du-coran&catid=43:valeurs-spirituelles&Itemid=92] (consulté le 15 février 2011).

bas est associée à un rêve. Les soufis considèrent ce monde comme une illusion et cherchent à laisser derrière les univers ainsi que les royaumes des cieux ; ils ne s'arrêtent qu'à la présence sacrée. Le voyage soufi ou ascension s'achève dans le bonheur éternel de voir Dieu. Un soufi peut vivre des expériences spirituelles qui révèlent à son âme la réalité de la présence divine et de l'univers entier, de la plus basse couche de terre au plus haut des cieux. L'ascension, c'est donc l'accès à des réalités et à des vérités au-delà du monde physique et terrestre. C'est un accès à des stations spirituelles de différents niveaux. Cela peut être une vision de la lumière divine ou un contact privilégié avec Dieu, les prophètes, les anges, les royaumes du ciel. Ce peut être une vision avec l'âme, le corps ou l'esprit (la conscience) ou avec corps et âme (comme celle du prophète Mohammed et d'autres messagers – paix et bénédiction sur eux).

Dans un commentaire soufi, Elias indique que

[c]ette attitude ésotérique [...] n'est pas fortuite, elle plonge ses racines dans le champ ouvert par le Coran. Dès lors que le soufisme représente l'aspect intérieur de l'islam, sa doctrine est en substance un commentaire ésotérique du Coran. Le prophète lui-même a donné la clef de toute exégèse coranique dans ses enseignements oralement transmis et vérifiés par la concordance d'intermédiaires³⁴.

Bruno Hussein fait remarquer, pour sa part, que

[I]l Coran encourage le croyant à méditer sur les signes que Dieu a disposés pour lui, sur la terre et dans le ciel. Pour déchiffrer ces signes, le soufi investit sa réalité quotidienne d'une intention et d'une concentration particulières, qui le placent dans un état de conscience permettant à la révélation de s'actualiser en lui à chaque instant, par inspiration. Lorsque l'on veut qu'un miroir réfléchisse parfaitement la lumière du soleil, il faut effectuer deux opérations : d'abord nettoyer ce miroir, puis l'orienter vers

34. Elias, « Le soufisme ou l'humanisme de l'islam » [<http://www.archipress.org/batin/soufisme.htm>] (consulté le 15 février 2011).

le soleil. De la même manière, le soufi s'attache d'abord à polir le miroir de son Cœur³⁵.

Il est important de méditer sur les paroles divines. Le Coran évoque au moins à trois reprises la question de la méditation :

[Voici] un Livre béni que Nous avons fait descendre vers toi, afin qu'ils méditent sur ses versets et que les doués d'intelligence réfléchissent³⁶ !

N'ont-ils pas médité en eux-mêmes ? Dieu n'a créé les cieux et la terre et ce qui est entre eux qu'à juste raison et pour un terme fixé. Beaucoup de gens cependant ne croient pas en la rencontre de leur Seigneur³⁷.

À Dieu appartient le royaume des cieux et de la terre. Et Dieu est omnipotent. En vérité, dans la création des cieux et de la terre, et dans l'alternance de la nuit et du jour, il y a certes des signes pour les doués d'intelligence, qui, debout, assis, couchés sur leurs côtés, invoquent Dieu et méditent sur la création des cieux et de la terre (disant) : « Notre Seigneur ! Tu n'as pas créé cela en vain. Gloire à Toi ! Garde-nous du châtiment du Feu³⁸. »

La parole de Dieu est inscrite au fond de nous. Le message divin nous guide vers la lumière et doit prendre racine dans nos cœurs. Comme le code génétique (notre ADN), le message divin est tel un code, celui de l'âme universelle, qui se trouve inscrit dans nos cœurs. Chaque fois que ton esprit s'illumine avec des messages d'amour et de vérité, ton cœur décrypte ce code qui peut être camouflé par la raison et les désirs. Ces messages sont, en réalité, la parole divine en général ou le Coran, l'Évangile, la *Thora*... Le but ultime des messages divins est toujours le même, soit celui de connaître l'Éternel et de l'aimer.

Les soufis soulignent bien que la parole coranique, même entendue par hasard, n'est que la parole de Dieu adressée directement à

35. Bruno Hussein, « Le fils de l'instant », [<http://www.soufisme.org/site/spip.php?article56>] (consulté le 15 février 2011).

36. Coran, sourate 38, verset 29.

37. Coran, sourate 30, verset 8.

38. Coran, sourate 3, verset 191.

la personne, à ce moment-ci et à cet endroit-ci, quel que soit son état intellectuel, psychique et spirituel. Il faut donc être attentif pour comprendre le message de Dieu. Tout ce que tu vois ou entends par tes sens physiques ou par ta conscience intérieure t'est envoyé par ton Seigneur et Créateur. La vie terrestre n'est qu'un apprentissage et la volonté divine ne cesse de nous guider à travers ses messages de vérité et d'amour. Le destin est dans ses mains; tout ce qui se passe a toujours une raison d'être, même s'il est parfois difficile de l'assimiler compte tenu de l'aveuglement de notre esprit.

Sidi al-Alawi (1869-1934) a entrepris une interprétation du Coran selon quatre dimensions, mais il est décédé avant d'achever son projet. La première de ces dimensions opère par une explication de la terminologie du Coran; la deuxième procède à une explication du sens apparent de ces versets et les leçons qu'on peut en tirer; la troisième dimension constitue une explication plus profonde (*istinbât*) du Coran, selon le langage du cœur; finalement, la quatrième dimension fonctionne selon le langage de l'âme³⁹.

Le soufisme vise la connaissance de Dieu, une connaissance immédiate, sans intermédiaire. La connaissance de Dieu chez les soufis ne relève pas uniquement de la raison ou de la croyance; c'est une certitude et une réalité vécue. Un savant musulman affirma un jour à Ibn Arabi qu'il avait découvert soixante-dix preuves irréfutables de l'existence de Dieu. Ce dernier lui répondit: «Si tu l'avais connu, tu n'aurais pas éprouvé le besoin de le prouver⁴⁰.» Dans le même sens, Ibn Ata Allah ajoute :

Quelle distance entre celui qui prouve par Lui, et celui qui cherche à Le prouver! Le premier reconnaît la vérité là où elle est et affirme tout par l'existence de son principe. Le second, en prouvant Dieu, montre combien il est loin de Lui, car quand a-t-Il été absent pour qu'il faille Le

39. A. Al-Alawi, Livre en arabe [NdR: informations non fournies] [<http://www.tasawuf.info/arabic/books/>] (consulté le 15 février 2011).

40. B. Hussein, *op. cit.*

prouver? Ou quand a-t-Il été lointain, pour que ce soit les créatures qui mènent à Lui⁴¹?

Pour les soufis, la première étape dans l'audition du Coran consiste à l'écouter comme si le Prophète te le récitait lui-même. La seconde consiste à l'écouter comme si l'ange Gabriel le récitait au Prophète. Enfin, il s'agit de dépasser ces deux étapes pour entendre la récitation du Coran de Dieu lui-même. La voie soufie est une ascension continue de station en station, d'état en état.

INTERPRÉTATION SOUFIE DE QUELQUES ÉLÉMENTS DE LA TRADITION JUDÉOCHRÉTIENNE

Plusieurs versets du Coran rapportent l'histoire de Moïse avec le pharaon d'Égypte. Une compréhension superficielle de ceux-ci offre certaines connaissances historiques ; dans un sens plus utilitaire, on en tire des leçons de vie. Une vision plus approfondie permet de comprendre cette histoire par rapport à nous-mêmes. Ainsi Moïse représente notre cœur ou le côté bon tout au fond de nous, tandis que Pharaon renvoie à notre orgueil. Cette histoire se réécrit sans cesse, encore en nous. L'âme de chacun envoie des messages au cœur (Moïse) avec l'aide de ses sœurs qui sont la raison et la conscience (Haroun) ; notre côté humain, notre corps et nos sens (peuples de fils d'Israël) pourront alors être libérés de l'orgueil et des désirs (Pharaon et sa tribu). Il en va donc d'une libération de l'Égypte, c'est-à-dire du matérialisme dans notre vie, pour aller vers la terre sainte, à savoir notre vie spirituelle par quoi trouver l'amour de Dieu et de ses créatures.

Autre exemple. Les soufis comprennent le mot «paradis» en un sens physique, suivant l'idée qu'on se fait traditionnellement de l'existence du paradis terrestre. Mais le paradis a aussi un sens métaphysique ; il renvoie alors à la connaissance, à la compagnie, au rapprochement, à la proximité de Dieu. De même, le mot «enfer» est compris comme l'éloignement de l'amour et de la vérité.

41. B. Hussein, *op. cit.*

La nourriture a plusieurs sens chez les soufis. L'invocation et la méditation sont la nourriture de l'âme. Le Coran explique que Dieu a fait à partir de l'eau toute chose vivante. Pour les soufis, l'eau représente le Saint-Esprit, l'Esprit de Vérité, le Grand Esprit, la vérité mohammadienne, la lumière d'Allah. Sans eau, il n'y a pas de vie dans le corps ; sans amour, il n'y a pas de vie dans le cœur. L'eau signifie aussi le *dhikr*, à savoir l'invocation et la méditation. Le Messager Mohammed – paix et bénédiction sur lui – a dit que la différence entre celui qui invoque son Seigneur et celui qui ne l'invoque pas s'apparente à la différence entre le vivant et le mort.

Selon une vision soufie, on peut dire que Marie représente la pureté et la sainteté. Jésus, lui, représente la vérité et l'amour. Quand l'âme partielle est assez pure et assez pleine d'amour, elle devient comme Marie, rencontrant l'âme universelle (le souffle divin, le Saint-Esprit ou la vérité mohammadienne) et engendrant le Messie (l'âme pure ou divine, qui peut représenter le saint élu ou le maître du temps). À ce sujet, Rûmî a dit : « Si ton âme est assez pure et assez pleine d'amour, elle devient comme Marie, elle engendre le Messie⁴². » Et ailleurs : « L'âme universelle est entrée en contact avec l'âme partielle et cette dernière a reçu d'elle une perle et la mise dans son sein. Grâce à cet effleurement de son sein, l'âme individuelle est devenue enceinte comme Marie ravissant le cœur⁴³. » C'est pourquoi « [n]os consciences sont une seule Vierge où seul l'Esprit de Vérité peut pénétrer⁴⁴. » Éric Geoffroy l'explique à son tour, à sa façon : « Marie personnifie l'Essence informelle de tous les Messages, elle est par conséquent la “Mère de

42. Yveline Brière, *Le livre de la paix intérieure. Anthologie*, Paris, Librio, 1999, p. 72.

43. Rumi, *Mathnawi*, II, 1183-1184, Monaco, Éd. du Rocher, 1990, p. 370, cité par Pierre Miquel, *Mystique et discernement*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 90.

44. Rumi, *Mathnawi*, II 1184, cité par Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Paris, Éd. Sindbas, 1978, p. 314.

tous les Prophètes” ; elle s’identifie ainsi à la Sagesse primordiale et universelle, la *Religio Perennis*⁴⁵. »

Dans le Coran, Jésus est appelé l’âme de Dieu. De cela, Fouzi Skali éclaire un point important : « Certains soufis sont profondément attachés à Jésus. Ils le voient comme un maître, un guide spirituel, un modèle de dépouillement total, un témoin de l’Amour divin⁴⁶ ». De façon semblable, Eric Geoffroy ajoute : « Pour autant qu’on puisse en juger, le type christique est l’un des plus répandus chez les saints musulmans, ce qui n’est guère surprenant puisque l’islam reconnaît à Jésus un statut particulier et un rôle eschatologique majeur. Les soufis, quant à eux, voient en lui le sceau universel de la sainteté⁴⁷ ». Et Harun Yahya complète :

La naissance, la vie et l’ascension de Jésus – paix sur lui – sont des miracles que le Coran évoque de façon particulièrement détaillée. [...] Jésus parla au berceau et il fut l’instrument d’innombrables miracles pendant son séjour terrestre. La particularité de son statut se voit encore dans le fait qu’il fut élevé auprès de Dieu et que le Coran annonce son retour de façon certaine⁴⁸.

Sidi al-Alawi répondait un jour à une demande de donner une interprétation profonde de type soufi à une partie du Coran. Choisissant la sourate de l’étoile, il a établi de nombreux liens avec la Bible et la vie de Jésus, expliquant par exemple que le prophète Mohammed – paix et bénédiction sur lui – a fait son ascension comme Jésus, Idriss et les autres prophètes – paix sur eux. Il a aussi avancé que le prophète Mohammed – paix et bénédiction sur lui –

-
45. E. Geoffroy, *op. cit.*, citant [s.a.] « Hagia Sophia, Marie et le mystère marial », numéro spécial de *Connaissance des Religions* 47-48 (1996), p. 1-2.
46. [S.a.] « Jésus vu par les soufis », [<http://www.soufisme.org/site/spip.php?breve45>] (consulté le 15 février 2011), citant Faouzi Skali et Eva de Vitray-Meyerovitch, *Jésus dans la tradition soufie*, Paris, Albin Michel, 2004 [NdR : page non fournie].
47. E. Geoffroy, *op. cit.*
48. Harun Yahya, « Livre du jour : Le prophète Jésus (sur lui salut et paix) » [http://us1.harunyahya.com/Detail/T/3EOLO068280/productId/27371/RAMADAN_2010,_1._JOUR] (consulté le 15 février 2011).

a vu ce que Jésus – paix sur lui – a vu de la lumière divine : les secrets de la présence sacrée. Par ailleurs, le prophète Mohammed – paix et bénédiction sur lui – a réussi à maintenir son état d'humanité et à parler en conséquence, selon des capacités humaines et donc sans faire appel au langage même de la vérité sublime. En effet, les messages de vérité exigent généralement beaucoup d'efforts de méditation pour pouvoir être compris en leurs sens profonds. Plusieurs autres soufis soutiennent que ce propos se rapproche des dires de Jésus ; al-Alawi, entre autres, a expliqué que les apôtres étaient souvent incapables de déchiffrer les paroles de vérité de Jésus sans son aide. C'est pourquoi ses paroles sont comprises sans réflexion et, suivant leur sens apparent, on pensera que Jésus est Dieu. La Bible le rapporte :

Vous êtes en bas et je suis en haut, vous êtes de ce monde, mais moi non. Celui qui m'a vu a vu le Père. J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les supporter maintenant. Quand le consolateur sera venu, l'Esprit de vérité, il vous conduira dans toute la vérité ; car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, parce qu'il prendra de ce qui est à moi, et vous l'annoncera. (Jn 16,12-14)

Sidi al-Alawi reconnaît cette bonne nouvelle apportée par Jésus et qui correspond au message du prophète Mohammed – paix et bénédiction sur lui – qui eut la révélation alors qu'il ne savait pas lire ni écrire. L'ayant écouté, il a transmis la parole de Dieu tel quelle. Dès son enfance, on l'a donc appelé «Esprit de vérité». Le prophète Mohammed – paix et bénédiction sur lui – a réussi à passer le message de la vérité d'une façon simple et compréhensible, recommandant de parler aux gens selon leur capacité de comprendre⁴⁹.

49. A. Al-Alawi, «La porte de la science» dans la sourate de l'étoile, traduit de l'arabe par Soufiene Ben Mabrouk [NdR : sans autres indications fournies].

CONCLUSION

L’interprétation ésotérique souffre de la parole divine vise une saisie directe et intuitive de la signification des termes ou des passages coraniques. Pour les soufis, la parole divine est valide pour chaque moment et en toute situation, peu importe l’état psychique ou spirituel de l’être humain.

Le Coran a un sens apparent et un sens profond. Pour le premier, l’interprétation est assez claire : la loi divine gère la vie matérielle et sociale de l’humanité. Par contre, le deuxième sens est immense et infini ; il concerne la dimension spirituelle de l’humain, qui est un langage de l’âme et du cœur. Plus on avance spirituellement et intellectuellement, plus on est capable de comprendre les messages véridiques de la réalité.

La prière dans la tradition islamique

CAHIERS DE SPIRITUALITÉ IGNATIENNE 130 (2011) p. 65-77

John Renard, sj

Traduction par André Pelletier¹

ECCHO MYSTIQUE / IGNATIEN

Qui sont les Musulmans ? Ne sont-ils pas ceux qui prient cinq fois par jour en se tournant vers La Mecque ? «Oui» ne serait qu'une réponse partielle à cette question. Sans doute une prière rituelle, précédée d'une ablution symbolique peut-elle être perçue comme le b, a, ba de la prière islamique ; mais ce n'en est certes pas le dernier mot. Dans les termes d'un des poètes les plus estimés de l'islam, les «cinq prières sont les cinq sens²» ; et bien que le chercheur de Dieu ne puisse pas se permettre de les négliger, il doit tout de même les dépasser au moyen d'une «présence du cœur». Il y a dans l'islam une tradition essentielle qui fait de la prière individuelle un contrepoids à l'accent fortement mis par la pratique religieuse sur la prière collective. Cette tradition offre un éventail complet d'attitudes dévotes, avec leur signification : louange, désir d'union, intercession, repentir, espérance confuse ; ensemble, elles réfléchissent les multiples effets de la divine lumière sur le prisme humain.

-
1. Cet article est paru en version originale anglaise dans *The Way* 20 (1980), p. 67-76. Il s'agit en fait du premier article d'une série de deux dans cette revue.
 2. [NdR: sans référence dans le texte original.]

Les prières classiques nous sont parvenues par une variété de sources au cours de l'histoire de l'islam. Certaines de ces sources sont assez normales ; d'autres sont plus improbables et parfois tout à fait déroutantes tant par leur origine que par leur contenu. Ce qui suit est un échantillonnage de prospecteur qui annonce un riche filon. En commençant par le Coran, substrat de toute la prière islamique, voici quelques pépites de prières de la tradition islamique se poursuivant sur une demi-douzaine de siècles.

Un beau prototype de toute prière rituelle orientée vers La Mecque se trouve dans le premier chapitre du Coran. Si les cinq prières sont les sens, les « Sept versets », que nous reprenons ici, sont les alcôves secrètes du cœur, distillées par tous ses désirs :

Au nom de Dieu, le Compatissant et Miséricordieux,
 Louange à Dieu, Seigneur de l'univers,
 Le Compatissant, le Miséricordieux,
 Maître du Jour du Jugement,
 Vous seul nous servons ;
 de vous seul nous attendons le salut.
 Menez-nous sur le droit chemin,
 le chemin de ceux qui connaissent l'averse de votre grâce,
 et non celui de ceux qui ont mérité votre colère
 ou de ceux qui se sont éloignés de vous³.

D'innombrables écrits commentent cette simple prière. Dès le tout début de l'ère islamique, on l'a considérée comme le cœur de la prière rituelle en commun. Une des premières paroles attribuées au prophète Mohammed désigne cette prière « la Mère du Coran » ; les personnes croyantes doivent la dire « pour elles-mêmes », même si le chef de prière ne l'a pas annoncée. La déclaration explique ensuite qu'un jour, Dieu a parlé de diviser la prière « en deux moitiés, entre moi et mon serviteur ». Dans la première moitié, le serviteur loue, chante et glorifie Dieu. À propos de la seconde moitié, Dieu dit : « Ceci est entre moi et mon serviteur, et mon serviteur aura ce qu'il demande⁴. »

3. Coran, sourate 1, versets 1-7.

4. W. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Paris, La Haye, Mouton and Co, 1977, p. 182-183.

Jalal ad-Din Rumi (mort en 1273), qui a frappé les images des sens et du cœur à propos des versets introductifs du Coran, voit dans la deuxième moitié de la prière la supplication optimiste de toute la création représentée ici par le jardin :

« Toi seul nous servons »,
 telle est la prière du jardin en hiver ;
 « De toi seul nous espérons le salut »,
 dit-il quand vient le printemps.
 « Toi seul nous servons » signifie :
 je viens à ta porte pour mendier ;
 « De toi seul nous espérons le salut » signifie :
 je suis éreinté par une récolte excessive :
 garde l'œil sur moi⁵.

Presque chaque page du Coran invite la personne croyante à demander pardon, à offrir la louange, à présenter tout besoin au Seigneur. Les prophètes de Dieu donnent l'exemple dans la prière pour les musulmans et le Coran donne un aperçu des prières offertes par presque tous les messagers divins. Voici comment Moïse supplia Dieu lorsqu'il reçut la mission d'affronter Pharaon :

Seigneur, agrandis le cœur de mon être ;
 rends facile le transfert de ton autorité vers moi ;
 dégage ma langue que le peuple comprenne mes paroles ;
 donne-moi Aaron, mon frère
 comme second tiré de mon peuple.
 Affermis ma force grâce à lui
 en en faisant mon collaborateur.
 Ainsi nous te rendrons grande gloire
 et garderons ton souvenir de toutes choses.
 Vraiment, tu as toujours un œil sur nous⁶.

Les paroles du prophète Mohammed fournissent, comme on l'a déjà mentionné, quantité d'indications pour interpréter le Coran et guider les musulmans dans les situations que le Coran n'a pas explicitement prévues. Ces paroles exhortent la personne croyante à rencontrer Dieu en faisant mémoire, à prier avec patience et à voix

5. Jala ad-Din Rumi, *Divan-i Shams* 2046 : 6-8 [NdR : sans autre indication].

6. Coran, sourate 20, versets 25-35.

basse, avant de dormir et au lever, ainsi de suite. À peu près aucun aspect de la prière n'est oublié dans ces traditions. Toutefois, le Prophète dit aussi qu'aucune créature ne se rappellera trop le Créateur. Une tradition atteste que Mohammed entendit Dieu dire : « Si quelqu'un s'approche de moi d'une main, je m'approcherai de lui d'une coudée ; s'il s'approche de moi d'une coudée, je m'approcherai d'une brasse ; si quelqu'un vient vers moi en marchant, je viendrai à lui en courant⁷. » Voilà qui est déjà pas mal ; mais la leçon continue : « Si quelqu'un m'apporte des péchés gros comme la terre, mon pardon l'égalera. » La même conviction que Dieu est prêt à répondre à la prière est mise en évidence dans le texte d'un influent mystique persan de la première heure, Bayazid al-Bistami (mort en 875) :

Au début, je me suis fourvoyé sur quatre points. Je me suis soucié de penser à Dieu, de le connaître, de l'aimer et de le chercher. Au bout de la route, j'ai vu qu'il avait pensé à moi avant que je ne me le rappelle, que sa connaissance de moi précédait ma connaissance de lui, son amour pour moi existait avant mon amour pour lui et il m'avait cherché avant que je ne le cherche.

Je pensais que j'étais arrivé au vrai Trône de Dieu et je lui ai dit : « Ô Trône, on dit que Dieu siège sur vous ». « Ô Bayazid, me répondit le Trône, à nous on dit qu'il demeure dans un cœur humble⁸ ».

Les auteurs musulmans ont longtemps commencé leurs livres, quel qu'en soit le sujet, par une invocation, souvent accompagnée d'une prière pour le lecteur. Un célèbre érudit de Bagdad au neuvième siècle a composé une prière de ce genre, en dédicace à ses lecteurs, en début d'une espèce d'encyclopédie des sciences naturelles intitulée *Le livre des animaux*. Al-Jahiz, dit « les grossyeux » (mort en 869), était un des hommes les plus savants de son époque. Sa célèbre laideur n'était surpassée que par son esprit, au point qu'il en vint à comparer son apparence à celle du diable lui-

7. [NdR : sans référence dans le texte original.]

8. Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, London, Luzac & Company Ltd, 1972, p. 27.

même. Quoi qu'il en soit, al-Jahiz, à l'occasion, tournait de fort belles pensées, comme dans cette prière pour ses lecteurs :

Que Dieu vous garde du doute
et qu'il tienne l'hésitation loin de vous.
Qu'il vous élève
comme un enfant de la connaissance et de la vérité ;
Qu'il inculque en vous
un amour de l'investigation et de la recherche.
Qu'il orne vos yeux de justice
et vous nourrisse de la douceur de la conversion.
Qu'il amène votre cœur à connaître la gloire de la vérité
et le stimule par la fraîcheur d'une foi ferme.
Qu'il écarte de vous la déchéance du désespoir,
et vous accorde la conviction de la vanité du mensonge
et de l'insignifiance de l'ignorance⁹.

L'histoire littéraire de l'islam déborde de personnages séduisant dont plusieurs, comme al-Jahiz, semblent d'improbables sources d'inspiration pour la prière. Abu Newas (mort en 803) de Bagdad, fut un poète inégalé dans la production de chansons à boire et de vers grivois. Il semble s'être engagé dans quelque chose comme une *métanoïa* à l'automne de sa vie, car l'authenticité de ces deux prières poétiques peut difficilement être mise en doute :

Ô toi dont nul ne peut me protéger,
je cherche refuge loin de ton châtiment en ta miséricorde.
Je suis ton serviteur, je confesse tous mes péchés ;
toi, le Maître, le Seigneur, le Miséricordieux.
Tu devrais me châtier, j'ai tant péché ;
tu vas me pardonner, le pardon te va tellement mieux.
Je me suis échappé de toi vers toi – où fuir si ce n'est vers toi
pour trouver asile contre toi ?
Si mes fautes sont en nombre énorme,
j'ai appris avec certitude que ton pardon est plus grand encore.
Si seuls ceux qui font le bien peuvent espérer en toi,
en qui le pécheur va-t-il chercher et trouver refuge ?
J'en appelle à toi comme tu l'ordonnes, en suppliant ;
si tu repousses ma main, qui fera grâce ?
L'espérance de ton noble pardon est ma seule route

9. [NdR : sans référence dans le texte original.]

qui mène à toi
— alors je suis devenu un véritable croyant¹⁰.

Depuis la prière d'un homme qui avait l'air du diable en passant par celle de celui qui se repent d'agir comme le diable, jusqu'à la prière du diable lui-même, il y a moins d'écart qu'on s'y attendrait. La démonologie dans la pensée islamique est pleine d'imagination, complexe et, de notre point de vue, assez peu orthodoxe. Le personnage d'Iblis (évolution arabe du mot grec *diabolos*) a été compris différemment par les auteurs spirituels musulmans et les théologiens. En général, Iblis n'est pas perçu comme la quintesse du mal ni comme le détenteur d'un pouvoir absolu sur le genre humain ; il demeure une créature de Dieu et un instrument entre ses mains¹¹. Hormis cela, Iblis a été, pour certains mystiques de l'islam, le modèle de l'amant de Dieu incompris et laissé pour compte. Le Coran raconte comment Dieu commanda à ses anges de rendre hommage au corps tout neuf d'Adam. Tous s'inclinèrent sauf Iblis. Il se défendit en disant à Dieu : « Mon excuse c'est d'affirmer ta sainteté ; par égard pour toi, je me suis persuadé d'être devenu fou. Qui est Adam sinon toi, et qui suis-je, Iblis, pour faire la différence entre vous ? » L'ordre divin avait placé Iblis dans un dilemme majeur : comment pouvait-il s'incliner devant Adam et continuer d'adorer Dieu seul ? Au dire du mystique et martyre de Bagdad, al-Hallaj (mort en 922), le décret divin avait en quelque sorte projeté Iblis dans la mer en lui interdisant de se mouiller. Al-Hallaj nous a laissé cette conversation entre Dieu et Iblis :

Iblis est tombé dans l'océan de la puissance divine et fut aveuglé. Il dit : « Je ne connais aucun chemin qui mène à un autre que toi ; je suis un humble amant. » Dieu lui dit : « Tu deviens orgueilleux. » Iblis répliqua : « Si nous avions échangé ne serait-ce qu'un regard, cela aurait suffi à me gonfler d'orgueil ; mais je te connais depuis avant le début du temps. Je suis meilleur qu'Adam parce que je te sers depuis plus longtemps. De toute la création, nul ne te connaît

10. [NdR : sans référence dans le texte original.]

11. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, Presses de l'Université de Caroline du Nord, 1975, p. 193 et suivantes.

plus que moi. Toi et moi surveillions l'un l'autre bien avant qu'Adam ne fût. Que je m'incline ou non devant un autre que toi, je dois retourner à mon origine ; parce que tu m'as façonné de feu, et selon ton bon plaisir et ton décret, le feu doit retourner au feu. Parce que je vois distance et proximité comme une seule et même chose, il ne peut plus y avoir de séparation entre toi et moi. Amour et séparation sont finalement pareils. À toi louange parfaite pour ton intérêt soutenu et pour ton inviolabilité, toute en faveur de cet adepte qui ne s'inclinera devant nul autre»¹².

Il n'est pas surprenant que l'expérience d'union à Dieu vécue par al-Hallaj, telle que racontée dans plusieurs de ses étranges poèmes, ait rarement été accueillie en toute objectivité. Les contemporains du poète ont trouvé ses déclarations délirantes, panthéistes et hérétiques au plus haut degré. Al-Hallaj fut exécuté publiquement en 922. Ses poèmes remarquables sont souvent crûment simples quand ils décrivent le désir mystique d'union totale avec son Seigneur :

J'ai vu mon Seigneur avec l'œil de mon cœur et j'ai dit : « Qui es-tu ? » Il dit : « Toi. » N'y a-t-il pas de « où » qui me permette de te demander « Où ? » Et où tu es il n'y a pas de « là ». Et pour l'imagination, il n'y a pas moyen de t'imaginer ; comment donc l'entendement peut-il arriver à te trouver ? Tu es celui qui occupe tout le là comme si c'était un nulle part ; et où es-tu ? Dans mon dépassement en toi, même ma mort à soi a péri, et dans mon égarement je te trouve¹³. Dans l'effacement de mon identité personnelle et de mes traces corporelles, je me suis questionné sur moi-même et j'ai répondu : « Toi. » Mon être intime étant attiré par toi jusqu'à ce que je me perde moi-même et que tu subsistes. Tu es ma vie et le secret de mon cœur, et où que je sois, tu es. Tu as envahi ma connaissance de toute chose au point que tout ce que je vois c'est toi. Pardonne très généreusement, ô mon Dieu, car je n'espère en nul autre que toi¹⁴.

12. [NdR : sans référence dans le texte original.]

13. Le poète utilise la même racine verbale quatre fois ici : « dépassement », « mort à soi », « a péri » et « égarement » sont donc tout à fait interchangeables dans le texte original.

14. [NdR : sans référence dans le texte original.]

Justice n'a pu être rendue à la profondeur de la poésie d'al-Hallaj que grâce à des années d'étude appliquée et de réflexion. Pour le moment, nous devrons nous contenter de mentionner en passant quelques grands priants et poètes religieux chez qui le charme d'al-Hallaj a opéré la magie de sa durable influence.

Abdullah Ansari (mort en 1089) d'Herat (dans l'actuel Afghanistan) est surtout célèbre pour son petit recueil d'invocations. Une brève sélection de ses prières permettra d'évoquer quelques thèmes devenus populaires avec les poètes mystiques des générations suivantes :

Ô Seigneur, donnez-moi des yeux qui ne voient rien
si ce n'est votre gloire.
Donnez-moi un esprit qui se délecte de votre service.
Donnez-moi une âme ivre du vin de votre sagesse.
Ô Seigneur, celui que vous faites mourir
n'a pas l'odeur du sang,
Et celui que vous embrasez n'a pas l'odeur de la fumée,
Car celui qui brûle à cause de vous
se réjouit de son embrasement,
Et celui qui se meurt de vous se réjouit de sa mort.
Ô Seigneur, chacun désire vous admirer,
Je voudrais que vous daigniez jeter un regard vers moi.
Si en enfer je suis uni à vous,
qu'ai-je à envier aux résidents du Paradis ?
Et seraïs-je invité au Paradis sans vous,
Ses plaisirs seraient alors pires que les feux de l'enfer.
Sur le sentier divin,
deux lieux d'adoration marquent les étapes :
Le temple matériel et le temple du cœur.
Mettez vos plus grands efforts
à adorer dans le temple du cœur¹⁵.

Dans le prochain extrait, Ibn al-Farid du Caire et de Damas (mort en 1235) développe les thèmes du pèlerinage et du temple évoqués dans la précédente citation d'Ansari. Ici il joue avec l'image du voyage que tout musulman doit s'efforcer d'accomplir une fois dans sa vie à La Mecque et son saint temple, la Kaaba. La tradition

15. Jogendra Singh, *The Invocations of Sheikh Abdullah Ansari*, London, John Murray, 1959 [NdR: page non indiquée].

islamique soutient qu'Abraham a construit la sainte maison de La Mecque. Métaphoriquement, la tradition est exacte ; car la plupart des prières présentées par les pèlerins dans l'enceinte sacrée de la Kaaba sont faites selon l'esprit du prophète Abraham tel qu'il est vénéré dans l'islam. Ibn al-Farid s'adresse à la divine présence en termes de Kaaba de la parfaite beauté et il continue en détaillant son aspiration pour le Bien-aimé, son Créateur et Seigneur :

Ô Kaaba splendide, devant ta beauté les coeurs de ceux-ci tendent vers toi, font le pèlerinage et s'écrient : « Double est notre plaisir ! »

L'éclair flamboyant à travers les cols de montagne nous a apporté le plus exquis des cadeaux : ton sourire radieux ; il révèle à mon œil que mon cœur était ton voisin ; aussi j'avais hâte de cette pleine vision de ton charme.

Sauf pour toi, je n'aurais pas pris conseil de l'éclair et mon cœur ne se serait pas affligé et je n'aurais pas pleuré au gazouillis de la forêt profonde.

Et puis l'éclair m'a guidé et le chant des oiseaux sur les branches des arbres m'a fait oublier la nostalgie des airs de luth en bois.

Depuis le temps que j'attends un regard de toi vers moi et que de sang j'ai répandu entre le désir et l'apaisement !

On m'appelait hardi avant que je ne vienne à t'aimer ; mais j'ai mis de côté ma bravoure et plus jamais veillé à ma sécurité.

Ma résistance m'a quitté et je me laisse mener comme un esclave ; mon ancienne tristesse partie, un nouveau tourment est venu à la rescoussse.

Quand vas-tu te détourner de ton aversion, de ta préférence plus grande pour la tyrannie que pour la tendresse ; de la cruauté ne vas-tu pas te détourner ?

Le plus beau des cadeaux serait que tu étanches la soif de chacun juste avant sa mort, pour qu'il revive.

Ce n'est pas mon désir d'un rival qui m'a gâté ; la panne d'affection pour toi, voilà ce qui m'a tué. La beauté de ton visage m'a excité et laissé pour mort car il m'est même interdit d'en baisser le voile¹⁶.

16. [NdR : sans référence dans le texte original.]

Ibn al-Farid se plaint que la divine présence a mis le chaos dans sa vie, que son désir est celui d'un vieillard alors qu'il n'est qu'un jeune homme, que ses amis et compagnons le méprisent et le réprouvent. Avec le temps cependant, il raconte que la compréhension a surmonté ses griefs les plus amers. S'adressant toujours à la divine beauté, le poète dit : « Bien que ce ne fût pas le temps de discuter à ton sujet tandis que je réfutais celui qui me rejetait à cause de toi, ton visage devint la preuve en faveur de ma conviction¹⁷. »

Un contemporain d'Ibn al-Farid explique d'une certaine manière les enjeux de vie et de mort de la recherche de fusion avec le Créateur. Farid ad-Din Attar (mort en 1220) raconte l'histoire des mites et de la bougie. Une nuit, une volée de mites se rassemble pour discuter de ce que pourrait être l'accomplissement de leur désir commun le plus cher : être unies à la lumière de la bougie. Une mite se porta volontaire pour voler jusqu'à un château voisin, entrevoir la bougie et revenir faire rapport. Quand cette première revint, le sage qui présidait l'assemblée des mites qualifia sa description d'ouï-dire irrecevable. Une deuxième mite s'envola ; elle osa frôler la flamme de ses ailes, mais recula à cause de la chaleur. Son rapport, selon le sage des mites, était à peine plus éclairant que le premier. Un troisième aventurier se lança. Il se jeta sans retenue dans la flamme et s'illumina comme la bougie elle-même. Observant de loin, le sage des mites déclara : « Il a découvert ce qu'il voulait savoir ; mais lui seul le comprend et nul n'y peut ajouter¹⁸. »

Le septième siècle de l'islam fut une mine aussi riche que le treizième pour la chrétienté, comme en témoignent les travaux et l'imagination d'Attar et Ibn al-Farid. Jalal ad-Din Rumi fut à la fois un produit et un artisan du génie de cette époque et un de ses plus éloquents et prolifiques héritiers. Plus de 60 000 vers lui sont attribués, une épopée religieuse de 25 000 lignes et 3500 poèmes lyriques. Toute sa poésie rend le son d'un homme en prière. En

17. [NdR : sans référence dans le texte original.]

18. C. S. Nott, *The Conference of the Birds*, New York, [s.é.], 1954, p. 125.

plus d'embellir plusieurs des thèmes et images de ses prédece-sseurs, Jalal ad-Din a donné une voix à son génie propre pour capturer les sources du désir de retour à Dieu. Un être humain en prière est comme une flûte en roseau qui se plaint d'être séparée de son banc de joncs. Son chant n'est pas celui du vent mais du feu. Tous ne comprennent pas sa plainte, mais si quelqu'un est privé de son feu sa vie durant, il n'a pas vraiment vécu. Un peu du génie de Rumi affleure dans les trois pièces ci-jointes :

Toi qui attires les amants comme le sucre,
mène mon âme en douceur, si de me mener il te convient.
Mourir de ta main : une douceur et un plaisir,
car tu donnes la vue à celui qui désire voir.
Avec passion, je compte sur ton invincible pouvoir magique,
car c'est surtout à l'heure magique que tu m'achemines.
Irréfutable est ton discours, tu distribues l'argument apaisant.
Toi qui disperces, évente-nous comme les tisons,
achève-nous.
Chacun de tes mots, une rebuffade
– qu'ils dévalent comme un torrent.
Toi qui as réglé l'épée sur la liberté, sois mon bouclier¹⁹.
Seigneur, tu es le Seigneur de l'Univers,
Souverain de la terre et du ciel,
Dieu de l'est et de l'ouest, de la rive et de la mer,
Dieu d'en-haut et d'en-bas, de ma lignée et mien.
Tu es Roi omniprésent et sans égal,
Seigneur dans l'espace et sans espace.
Bien avant que ce monde fût, tu étais ;
même s'il n'en reste rien, tu seras.
Quand nulle vie sur terre ne paraîtra,
Vivant, Impérissable, Éternel tu seras ;
Étincelle jaillie du silex et de l'acier :
tu es un univers allumé par leur choc ;
Le plus dur des rocs, tu l'ennoblis, ô Créatif ;
la pierre contre le fer tu fais lever le jour²⁰.
L'amour pour toi a dérobé mon chapelet de prière,
échangé contre des poèmes et des chants ;
mon cœur n'entendrait pas mon repentir et mes cris répétés :
« Il n'y a de force qu'en Dieu ! »

19. Jala ad-Din Rumi, *Divan-i Shams* : 3019.

20. Jala ad-Din Rumi, *Divan-i Shams* 3172 : 1-7.

Au commandement de l'amour,
je suis devenu un chanteur d'odes et un claqueur ;
mon amour pour toi a embrasé mon nom,
ma honte et tout ce qui m'appartient.
Il y eut un temps où j'étais modeste
et effacé et solide comme une montagne ;
mais où est la montagne que ta fureur ne puisse charrier
comme de la paille ?
Si je demeuraïs montagne, je retiendrais l'écho de ta voix ;
soufflé comme paille, ton feu me transformerait en fumée²¹.

Comme Rumi le laisse entendre dans le troisième de ces extraits, il trouve qu'il a été amené au-delà de la prière conventionnelle formelle et que sa prière s'identifie désormais à sa poésie et inversement. Les demandes pour autrui, ami ou ennemi, sont toujours exaucées dans l'idée de Rumi. Les demandes pour soi sont parfois rejetées, et c'est tant mieux. Le poète écrit :

Dieu merci, cette prière n'a pas été exaucée : je pensais que c'était une perte, mais cela s'est révélé un gain.

NOMBREUSES SONT LES PRIÈRES POUR OBTENIR PERTE ET DESTRUCTION ; ET PAR TENDRESSE DIEU SAINT NE LES ENTEND PAS²².

D'un autre côté, Rumi est persuadé que le seul désir de prier est en soi une réponse divine ; nul besoin d'autre réponse. Il illustre son point de vue dans son œuvre épique, *Masnavi* (littéralement : distiques). Il était une fois un homme qui priait longuement, de longues veilles durant. Comme il en vint à relâcher ses efforts, Satan le visita et suggéra que tout le débordement d'énergie de l'homme méritait sûrement une réponse de Dieu. « Pour tous tes cris “Ô Dieu !”, entends-tu la réponse “Me voici !” ? » Il ne l'entendait pas. Dieu remarqua la détresse de son dévot serviteur et lui envoya un de ses messagers l'informer que son angoisse, ses supplications, sa ferveur étaient en soi messager de Dieu. Ainsi donc, toute la lutte de cet homme pour trouver un chemin vers son Seigneur était elle-même l'action de Dieu guidant son serviteur vers lui et le libérant. La frayeur et l'amour de l'homme, continua

21. Jala ad-Din Rumi, *Divan-i Shams* 940 : 1-4.

22. Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun : A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*, London, Fine Books Ltd, 1978, p. 361.

le messager, était une sorte de lacet avec lequel il avait saisi la faveur divine: «Sous chacun de tes “Ô Seigneur!” se tient plus d’un “Me voici” de moi.»

Jalal ad-Din et autres collaborateurs de cette petite anthologie représentent une merveilleuse et vigoureuse tradition de prière. Tous ont tiré leur inspiration de la foi en Dieu qui souhaite plus que tout tenir une «conversation» avec son peuple, un Dieu qui dit dans le Coran, à la fois: «Appelle-moi et je t’entendrai» et «Je suis tout près pour répondre à l’appel de l’appelant, quand il me prie; alors laissez-les répondre à mon appel²³.»

23. Coran, sourate 40, verset 61; sourate 2, verset 186.

Pour la Vérité, nous nous sommes réunis,
nous et les Gens de la certitude
pour conter les paroles de l'Aimé,
qui contient les Jardins des branches,
qui contient un vin exquis et scellé
dont le cachet sera de musc qui me guérirait.
Les propos d'amour sont ma passion,
et l'amour d'Allah me suffit ;
si mon Bien-aimé se dévoile,
Il m'éteint et je m'absente des univers.
Grâce à l'amour, je m'éteins, mais aussi je me pérennise,
Oui ! Sa proximité me pérennise.
Ô ! Toi, qui me réprimandes, laisse-moi ;
Tes reproches ne feront qu'aiguiser mon amour
(pour Allah).
Ne me reproches (plus) rien ;
Tes réprimandes ne font que m'enraciner dans mon amour.
Voilà des sens élevés qui contiennent mon salut
et préservent ma religion,
qui contiennent l'Unité de mon Seigneur,
Roi du jour de la Rétribution.
Je n'ai pas d'autre vœu que Lui ;
C'est vers Lui, seul, que je tourne mes regards ;
C'est vers Celui qui m'a guidé vers la certitude.
Et c'est aussi vers le meilleur des hommes,
Vers notre Prophète, Mohammed, le Fidèle.
Ô ! Seigneur, fais qu'il soit mon intercesseur,
et qu'il m'aide à me sauver des Feux ! [...]

Sidi Mohammad al-Madani (1888-1959)
[<http://www.madaniyya.com/?Pour-la-verite>]
(consulté le 15 février 2011).

Mon Dieu, comment te connaître
Toi qui es l'Intérieur,
Celui qui ne se laisse pas apprêhender par les formes ?
Et comment ne pas te connaître
Toi qui es l'Apparent,
Qui se manifeste en toute chose ?
Comment te trouver
Alors que notre conscience ne peut te saisir ?
Et comment ne pas te trouver
Toi qui es plus proche que notre veine jugulaire ?
Mon Dieu, comment serais-tu caché
Toi qui es l'Apparent ?
Comment serais-tu absent
Alors que tu es la Présence ?
Comment te désobéir
Alors que tu es l'Irrésistible ?
Gloire à toi ! Comment te louer à ta juste valeur ?
Toi seul pourrais le faire !
Le peu de louange dont je suis capable
Me laisse déjà perplexe
Quant à ton Essence insondable.
Mon Dieu, accrois ma perplexité à ton égard,
Accorde-nous tes faveurs !
Affranchis-nous des mondes,
Et fais que Toi seul nous suffise.

Cheikh Ahmad al-Alawi [<http://www.soufisme-fr.com/threads/308-Mounajate-Sidi-Al-Alawi--RA>] (consulté le 15 février 2011).

J'offre ma bénédiction à celui qui intercède pour les hommes ;
je lui offre mon salut et ma paix.

À lui, j'offre ma reconnaissance à tout instant,
[et] mes sentiments de profonde déférence pour sa grandeur d'âme.

Dans tous [m]es poèmes, je lui offre mes paroles laudatives
qui parfument mon verbe et ornent mes mètres.

J'exprime (ainsi) le trop-plein de mon amour qui habite ma conscience ;
seulement, mon verbe est par trop indigent ;
car la Station du meilleur de tous les êtres créés
est par trop élevée et par trop précieuse
et les mains de l'entendement ne peuvent y parvenir.

Quand tu t'entretenais à l'Horizon le plus élevé (avec Allah),
Il t'a révélé bien des idées sublimes.

Et puis, n'as-tu pas été l'Imam de la prière devant (tous) les Prophètes,
ainsi que devant les anges ? [...]

Ô ! Toi, qui a une haute moralité,
ne dois-tu pas secourir tous les hommes ?

Tu es mon viatique, tu es mon but,
d'autant que mes souffrances me lancinent
à cause de mes fautes abominables.

Ô ! Toi qui es né pour répandre la clémence dans les mondes,
intervient pour moi et ne m'abandonne pas à mes péchés,
le Jour de la résurrection.

Ô ! Toi qui es né pour répandre la clémence dans les mondes !
Je suis amoureux (de toi) et ma passion ne fait que s'attiser.

Ô ! Toi qui es né pour répandre la clémence dans les mondes,
plein de sollicitude pour les croyants, tu veilles sur eux,
car tu leur es clément (en vérité) ;
alors sois clément pour moi et étanche ma soif.

Ô ! Toi qui es né pour répandre la clémence dans les mondes,
tu es mon désir le plus cher
alors fais en sorte que ton serviteur réalise son désir.

Voilà ! J'ai étendu vers toi mes mains nues et dépouillées,
sois généreux envers nous ; intercède pour nous, le Jour des bousculades.

Alors, Ton Seigneur t'offrira beaucoup de dons
jusqu'à ce que tu sois satisfait demain dans la Demeure-de-la-paix.

Sidi Mohammad al-Madani (1888-1959) [<http://www.madaniyya.com/?J-offre-ma-benediction>] (consulté le 15 février 2011).

Les Exercices spirituels au Japon. Problématique d'inculturation

CAHIERS DE SPIRITUALITÉ IGNATIENNE 130 (2011) p. 81-91

Hitoshi Kawanaka, sj

Traduction par André Pelletier

LA RELIGIOSITÉ DES JAPONAIS D'AUJOURD'HUI ET LES EXERCICES DE SAINT IGNACE

Les personnes exercitantes, dans le Japon du vingt-et-unième siècle, font bel et bien partie du peuple japonais d'aujourd'hui. Puisque les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola sont fondamentalement une affaire personnelle entre Dieu et la personne exercitante, il n'y a à première vue aucun intérêt à confronter la perception commune de l'univers religieux du Japonais moderne avec les Exercices. Arrêtons-nous d'abord au fait que le Japon est situé dans une zone culturelle non chrétienne.

Dans un pays de culture chrétienne, les citoyennes et les citoyens côtoient divers symboles bibliques et chrétiens dans la vie courante, même s'ils n'ont aucune foi particulière ni aucune appartenance à une communauté chrétienne. Ils ont eu l'occasion de connaître la Bible par divers symboles chrétiens et, indépendamment de leur foi, ils les perçoivent comme éléments de leur culture et de leur tradition.

Au Japon, les chrétiennes et les chrétiens ne constituent environ qu'un pour cent de la population. Dans cette minorité, certains ont été élevés dans une famille chrétienne ; d'autres ont été baptisés

adultes ; d'autres encore ont été en contact avec la symbolique biblique et chrétienne dans les écoles confessionnelles où ils ont étudié. Mis à part ces cas particuliers et tout à fait exceptionnels, la majorité des Japonais n'ont jamais eu de contact avec ces symboles. Les images bibliques, familières à quiconque a vécu dans un environnement chrétien, sont inconnues du japonais moyen.

Les Exercices spirituels de saint Ignace presupposent, chez la personne exercitante, une certaine familiarité avec les symboles de la Bible chrétienne. Si une personne s'avérait dépourvue des connaissances élémentaires de la Bible et du christianisme, ne ferait-on pas en sorte de lui en fournir à tout le moins les préalables avant d'entreprendre les Exercices ? Ce manque de familiarité avec le langage de la Bible est le premier obstacle rencontré par celui qui veut offrir les Exercices au Japon. Dès lors, avant d'engager des gens dans les Exercices, le responsable doit absolument les familiariser avec les symboles bibliques chrétiens car les Exercices ne sont pas conçus pour atteindre cet objectif.

Non seulement les Exercices presupposent une foi chrétienne en Dieu, mais ils exigent aussi une expérience vivante de Dieu en tant qu'Autre personnel et transcendant. En conséquence, si quelqu'un désire vivre les Exercices sans partager en rien la foi chrétienne, il lui faut au moins accepter que le transcendant existe. Par conséquent, il ne serait pas approprié d'offrir les Exercices à ceux et celles qui n'ont pas la moindre idée de la transcendance, qu'il s'agisse de valeurs invisibles en général ou de l'existence d'un autre qui soit personnel (au sens religieux du terme « autre »).

La plupart des Japonais, faut-il ajouter, n'ont aucun intérêt à la religion ni aucune idée d'une réalité transcendantale. Les statistiques révèlent que peu de Japonais sont rattachés à une religion traditionnelle, bien qu'un bon nombre appartiennent officiellement à un groupe religieux¹. D'autre part, on rencontre rarement un militant athée antichrétien, comme c'est le cas dans les pays de

1. Kenji Ishii, *Databook. Gendainihonjin no Shyukyou*, Tokyo, Shin-yousha, 2008.

tradition chrétienne. Ceci s'explique peut-être par le fait que le Japon n'a que peu d'expérience historique du christianisme comme religion institutionnelle. Par exemple, une traduction japonaise de *The God Delusion*² de Richard Dawkins a paru récemment sans provoquer quelque réaction que ce soit. Au contraire, la plupart des lecteurs japonais ne comprenaient pas pourquoi Dawkins éprouvait autant d'hostilité à l'égard de Dieu et de la religion et, particulièrement, du christianisme.

Avant de parler d'«inculturation» des Exercices au Japon, nous devons tenir compte du fait que beaucoup de Japonais sont dépourvus des prérequis essentiels à cette démarche. Devrait-on alors offrir les Exercices uniquement aux quelques personnes qui sont imprégnés de la foi chrétienne et connaissent bien la symbolique biblique? Les Exercices spirituel sont-ils inappropriés pour la grande majorité du peuple japonais, sans foi chrétienne et ignorant de la Bible?

LES EXERCICES SOUS DIFFÉRENTES FORMES

Quand il est question de la pratique des Exercices, on se réfère immanquablement à l'annotation 18, qui déclare que les Exercices «doivent être donnés selon les dispositions et aptitudes des personnes exercitantes» (ES 18, § 1-3). En s'appuyant sur ce principe d'«application», Ignace distingue différentes formes d'Exercices, par exemple: (1) les Exercices complets et fermés («*ejercicios completos cerrados*» – ES 20); (2) les Exercices dans la vie courante, c'est-à-dire complets et ouverts («*ejercicios completos abiertos*» – ES 19); (3) les Exercices légers («*ejercicios leves*») ou Exercices de la première Semaine³ («*ejercicios de la primera semana*» – ES 18, § 4-12). De plus, la personne responsable peut décider de ne pas donner les Exercices (ES 18, § 2) car ceux-ci ne

-
2. Richard Dawkins, *The God Delusion*, London, Bantam Press, 2006 [Pour en finir avec Dieu, Paris, Robert Laffont, 2008].
 3. Voir dans *Monumenta Ignatiana Dir.*, 280-284: Juan Alfonso de Polanco, *Directorium*, 10-19 (c. 2): «*Quattuor genera*».

doivent pas être offerts à celui ou celle qui ne remplit pas les exigences essentielles telles que la disposition et l'aptitude. C'est le cas, particulièrement, quand il existe d'autres moyens pouvant produire de meilleurs résultats ; on n'a pas le temps de tout faire (ES 18, § 12)⁴.

Ainsi, les Exercices spirituels peuvent prendre différentes formes, selon les dispositions et aptitudes des personnes exercitantes. Par conséquent, le responsable des Exercices doit discriminer les candidats. Ces distinctions et cette sélection sont fondées sur l'expérience propre à Ignace, à Alcalá⁵, à Paris⁶ et à Rome⁷, où il a manifestement trié les personnes exercitantes et offert différentes formes des Exercices selon les dispositions et aptitudes de chacun.

Puisque la plupart des Japonais n'ont eu que peu de contacts avec la symbolique biblique chrétienne, la pratique des Exercices spirituels au Japon doit commencer par une «exposition de la doctrine chrétienne⁸». Ignace a fait de même à Alcalá, sauf dans les très rares occasions où les personnes remplissaient les préalables aux Exercices.

Avant d'offrir les Exercices, il faut nécessairement familiariser les fidèles avec les enseignements de l'Église en utilisant, par exemple, le *Catéchisme de l'Église catholique*. Il est aussi possible de

-
4. Cette déclaration s'appuie sur le principe ignatien de sélection et de concentration de l'action apostolique d'un point de vue pastoral – en termes ignatiens : priorité au bien général, « bien universel », qui se trouve dans les Constitutions de la Compagnie de Jésus, surtout dans la 7^e partie, à propos de la mission. Voir *Const. 605 : 4 ; 615 : 2 ; 622 : 8*. Cependant, il ne faut pas oublier que la concentration et la sélection ignatiennes ne sont pas qu'affaire d'efficacité : *Const. 622 : 1-3* et aussi les *Documents de la 35^e Congrégation générale de la Compagnie de Jésus* (2008), Décret 1, n^o 6.
 5. *Autobiographie* 57 : 2 ; 60 : 3. [NdR : cet ouvrage renvoie au *Récit* dans l'édition française des *Écrits de saint Ignace*.]
 6. *Ibid.*, 77-78 ; 82 : 6.
 7. *Ibid.*, 98 : 3.
 8. *Ibid.*, 57 : 2.

tirer des Exercices certains éléments adaptés à la situation pour les utiliser séparément du processus global ; par exemple, on expose le style de vie de Jésus de Nazareth comme modèle anthropologique, sous l'étiquette « Jésus, un modèle⁹ », en soulignant son ouverture inconditionnelle à l'autre et donc en rupture avec l'égocentrisme humain. De cette façon, on peut faire comprendre que l'existence humaine repose fondamentalement sur diverses relations à autrui et proposer un mode de vie plus ouvert aux autres.

LES CARACTÉRISTIQUES FONDAMENTALES DES EXERCICES

Ces dernières années, diverses expériences de pratique des Exercices ont été réalisées un peu partout dans le monde. Le Japon ne fait pas exception et on a essayé d'emprunter des méthodes de méditation à différentes traditions spirituelles orientales. Il reste à savoir si le résultat de ces expériences peut encore s'appeler « Exercices spirituels de saint Ignace » ? Certes, les Exercices se prêtent à des applications diverses. L'annotation 18 stipule que les Exercices doivent se donner selon les dispositions de la personne exercitante (ES 18, § 1-3). Du même coup, on admet un certain cadre à la pratique ignatienne des Exercices. Même inspirées par les Exercices de saint Ignace, certaines expériences ne seront que déformation ou déviation de l'original si elles outrepassent ce cadre essentiel. Quelles sont donc les caractéristiques fondamentales des Exercices, qu'il faut toujours retrouver dans une pratique ignatienne ?

Les Exercices, une « communication narrative » avec la figure de Jésus Christ

Selon son *Autobiographie*, Ignace a lu, durant sa convalescence à Loyola, une vie du Christ, *Vita Jesu Christi*, écrite par le chartreux Ludolf von Sachsen, ainsi qu'un recueil de vies de saints, *Flos sanctorum* ou *Légende dorée* rédigé par le dominicain Jacopo da

9. C'est un exemple d'application des *Exercices* dans l'éducation jésuite ; voir *The Characteristics of Jesuit Education*, 4.1 (61-62) ; Vatican II, *Dignitatis Humanæ*, n° 11.

Varazze¹⁰. L'intérêt de ces lectures¹¹ réside dans le fait qu'elles furent, pour Ignace, l'occasion d'une expérience de Dieu. «Tout de même, en marge de ses lectures, notre Seigneur lui aidait en suscitant toutes sortes de pensées le stimulant à s'y conformer¹²». Bref, cette lecture fut l'occasion d'une communication intersubjective entre Dieu et Ignace par la médiation des figures narratives de Jésus Christ et des saints décrits dans ces deux livres, la *Vita Jesu Christi* et la *Flos sanctorum*.

La méthode des Exercices d'Ignace, qui peut se définir comme une communication intersubjective avec une figure narrative de Jésus Christ, origine de cette expérience spirituelle particulière vécue à Loyola. À la même occasion, Ignace saisit «la différence de nature entre les esprits qui s'agitaient»; il s'agit de l'Esprit venu de Dieu et de l'esprit du démon. Il eut alors une inspiration fondamentale¹³ mais pas sous la forme définitive du texte des Règles de discernement fournies dans les Exercices (ES 313-336). En fin de compte, la méthode des Exercices de saint Ignace s'appuie sur son expérience spirituelle à Loyola. D'où on peut dire que les Exercices spirituels sont nés de la lecture des deux livres dont il disposait alors.

Tout comme Ignace lisant sur sa couche du château de Loyola, la personne exercitante doit faire la rencontre d'une image narrative de Jésus Christ, c'est-à-dire «une vie de Jésus» (ES 4, § 2-3) revue au cours des quatre semaines des Exercices. Cette image narrative de Jésus Christ joue un rôle structurant dans le parcours des Exercices. En ce sens, la méthode ignatienne peut être appelée une «communication narrative» avec l'image de Jésus Christ, selon la formule de Paul Ricœur¹⁴. Mais la personne exercitante ne

10. *Autobiographie/Récit* 5 : 4.

11. *Lección* dans l'ouvrage autobiographique concerné (11 : 1).

12. *Ibid.*, 7 : 1.

13. *Ibid.*, 8 : 5.

14. Paul Ricœur, *L'herméneutique biblique*, présentation et traduction par François-Xavier Amherdt, Paris, Cerf, 2001, p. 147-255 et spécialement p. 186. Le concept de communication narrative lui-même vient de

devrait pas en rester à une relation dialogique avec cette figure narrative de Jésus Christ ; elle devrait, plutôt, par cette relation, entrer dans un rapport intersubjectif avec le Dieu Trinité. La personne exercitante a besoin d'être guidée dans ce passage de la figure narrative de Jésus Christ à une relation intersubjective à la Trinité (ES 95, § 4-5). Pour Ignace, jamais Jésus Christ ne fut un symbole de Dieu ni un modèle humain de relation avec Dieu ; il est le seul vrai chemin menant à une communication relationnelle avec le Dieu Trinité (voir Jn 14,6 ; 1Tm 2,4-5).

La prière ignatienne se distingue par la communication narrative. À cet égard, elle diffère clairement d'autres méthodes de prière employées par d'autres traditions religieuses et, plus particulièrement, celles que l'on considère comme non objectives et non personnelles. Dès que la symbolique biblique ne joue plus aucun rôle dans de telles méthodes de prière non subjectives et non personnelles, celles-ci se distinguent de la manière de procéder des Exercices, où la personne exercitante entre en communication narrative avec la figure de Jésus Christ – *die Gestalt Christi*¹⁵. Dans cette perspective, la méthode des Exercices de saint Ignace se rattache plutôt à la tradition du haut Moyen Âge chrétien désignée par *Devotio moderna*.

Le christocentrisme trinitaire des Exercices

Revenons aux caractéristiques fondamentales des Exercices pour parler de leur christocentrisme (*Christozentrik*). Ce trait appartient indéniablement à la structure de base des Exercices qui invitent la personne exercitante à rencontrer Jésus Christ comme un interlocuteur. De plus, de la deuxième à la quatrième Semaines, la contemplation se concentre sur la vie de Jésus Christ. Il est difficile de soutenir cette interprétation ailleurs dans le reste des Exercices car on n'y trouve plus aucune mention explicite de Jésus Christ :

15. Roland Barthes, «Introduction à l'analyse structurale des récits», *Communications* 8 (1966), p. 1-27 et plus spécialement p. 18-21.

15. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961.

par exemple, dans le Principe et fondement (ES 23) et Contemplation pour parvenir à l'amour (ES 230-237). Pour contourner cette difficulté, certains distinguent christocentrisme explicite et implicite¹⁶. De toute façon, tant et aussi longtemps que la personne exercitante peut entrer en communion avec la Trinité par la médiation narrative avec Jésus Christ (ES 95, § 4-5), on ne devrait pas parler simplement de l'aspect christocentrique des Exercices, explicite ou implicite, mais plutôt du christocentrisme trinitaire¹⁷ qui traverse la spiritualité ignatienne tout entière.

Ce christocentrisme trinitaire qui caractérise essentiellement la spiritualité ignatienne, on le trouve clairement dans la vie d'Ignace, en particulier dans sa rencontre avec Dieu à La Storta («*la visión de La Storta*»¹⁸). Ignace formule comme suit le cœur de cette expérience : «Le Père m'a placé avec le Fils¹⁹». Cette expérience de Dieu à La Storta, appelée «placé avec le Fils» (*puesto con Cristo*), est l'expérience qu'Ignace a faite du Dieu trinitaire alors qu'il est admis dans la communion avec le Père et le Fils. La formule ignatienne «avec le Christ, *con Cristo*» doit être comprise comme une expérience trinitaire et christocentrique. Les quatre Semaines au complet et la méthode des Exercices sont traversées par le christocentrisme trinitaire qui se manifeste dans la vie d'Ignace. La personne exercitante tend à entrer en communion avec la Trinité en se tenant «avec le Christ».

Par conséquent, on ne devrait jamais perdre de vue le caractère fondamental, à la fois trinitaire et christocentrique, de la pratique

16. Pour cette distinction entre christocentrisme explicite et christocentrisme implicite, voir Harvey D. Egan, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, St. Louis (MO), The Institute of Jesuit Sources, 1976, p. 86-111.

17. Hitoshi Kawanaka, «*Comunicación*». *Die trinitarisch-christozentrische Kommunikationsstruktur in den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola*, Frankfurt, Josef Knecht, 2005.

18. *Autobiographie/Récit*, n° 96. Voir aussi Diego Laínez, *Adhortationes* (02.07.1559), 7 dans *Monumenta Ignatiana Fontes Narrativa II*, 133 (MI Scr. II, 75).

19. *Journal* 67 : 2 (23 février) et *Autobiographie/Récit* 96 : 4.

des Exercices. La personne exercitante devrait pénétrer dans le mystère de l'événement christocentrique et trinitaire de Jésus Christ. Pour cette raison, toute expérience, fût-elle reconnue fructueuse en tant que méthode de prière, ne saurait être qualifiée d'Exercices de saint Ignace s'il lui manque ce trait fondamental de la spiritualité ignatienne : le christocentrisme trinitaire.

« Aux frontières » avec la cinquième Semaine des Exercices

Outre ces caractéristiques fondamentales des Exercices, il ne faut pas oublier l'étendue de la mission qui sous-tend ces Exercices, après le parcours des quatre Semaines. En bout de course, durant ce qu'on appelle la cinquième Semaine, le parcours converge vers l'envoi de la personne exercitante dans le monde. Celle-ci, ayant été introduite dans la relation communautaire avec la Trinité par la médiation dialogale de Jésus Christ, doit maintenant être envoyée dans le monde, toujours en lien avec la Trinité. Il est donc important de garder à l'esprit que, tout comme le processus des Exercices est une rencontre avec le Dieu trinitaire, leur mission consiste en la formation éventuelle d'une communauté, tant sur un plan vertical qu'horizontal. Le processus des Exercices est orienté, d'une part, vers un développement vertical de la communauté, c'est-à-dire en lien avec la Trinité, et, d'autre part, vers la formation horizontale de la communauté par quoi se construit un réseau interpersonnel dans le monde. Ainsi, la construction verticale de la communauté avec la Trinité s'accomplit dans et par la formation d'un réseau entre les citoyens du monde, et vice-versa.

On peut dire, en s'appuyant sur ce caractère communautaire des Exercices, que la mission selon saint Ignace se caractérise par la volonté d'« aller aux frontières²⁰ ». Évidemment, ce serait déformer la réalité que de considérer les Exercices comme un instrument de dialogue interreligieux, par exemple, car le genre littéraire

20. La 35^e Congrégation générale désigne ce caractère traditionnel de la mission des Jésuites par les mots « construire des ponts par-dessus les murs » (Décret 3, n° 17).

propre des Exercices n'est autre qu'un guide de prière. Néanmoins, leur caractère de «visée jusqu'aux frontières» ouvre la porte à des discussions sur le pluralisme religieux contemporain, notamment pour l'autocompréhension des chrétiennes et des chrétiens dans un tel contexte. Le débat actuel sur le pluralisme religieux vacille entre l'absolutisme et le relativisme, avec le souci du christianisme de s'y situer et de s'interpréter en conséquence. Selon la manière ignatienne de concevoir la mission, la personne exercitante devrait recevoir une tâche concernant la formation horizontale de la communauté, avec les gens et dans le monde. Cela veut dire qu'après les Exercices, ceux et celles qui les ont vécus devraient pouvoir affronter les problèmes communs à l'humanité tout entière, au-delà du besoin d'autocompréhension qui reste ballotté entre l'absolutisme et le relativisme. Cet autre trait caractéristique au cœur des Exercices peut donc être défini comme «l'envoi aux frontières». Il s'appuie sur la façon de faire de Jésus Christ lui-même et se reconnaît par une ouverture fondamentale aux autres.

CONCLUSION

Quiconque applique les Exercices au Japon devrait se rappeler que le Japon est situé dans un environnement culturel non chrétien. Par conséquent, l'univers de la Bible et des symboles chrétiens, présupposés évidents et fondements des Exercices de saint Ignace, échappent à la plupart des Japonais. C'est sans parler, bien entendu, du sentiment d'étrangeté qu'éprouve couramment le citoyen du vingt-et-unième siècle à l'égard du monde symbolique du seizième siècle que l'on trouve dans les Exercices. Ces conditions marquent les limites des règles fondamentales d'application des Exercices au Japon. Dès lors, la première tâche d'un responsable des Exercices au Japon sera de surmonter les difficultés des Japonais avec l'univers symbolique des Exercices. Pour y arriver, il lui faudra d'abord familiariser les gens avec cet univers, plutôt qu'avec les Exercices eux-mêmes. Cette démarche est le premier pas important avant la mise en route des Exercices en milieu japonais.

Considérant la présentation des Exercices au Japon, on doit imaginer une quelconque manière exotique de les présenter. Toute tentative d'adaptation des Exercices ne mérite pas d'être qualifiée d'ignatienne, même en prenant en compte les ouvertures offertes par l'annotation 18. Les Exercices de saint Ignace doivent conserver leurs caractéristiques fondamentales, soit la communication narrative avec la figure du Christ et le christocentrisme trinitaire. Si ces caractéristiques sont perdues dans une mise en œuvre particulière, la personne exercitante n'arrivera pas à une authentique expérience des Exercices. Il est donc d'une importance vitale de revenir constamment au texte des Exercices pour ne jamais perdre de vue l'intention originale d'Ignace.

En même temps, ni la personne qui offre les Exercices ni celle qui les reçoit ne doivent oublier les limites de leur mission propre. Dans la mesure où on se rappelle que les Exercices ne sont rien de plus qu'un manuel de prière, ils ne peuvent devenir une panacée à tous les problèmes pastoraux. Malgré ces limites évidentes, la personne donnant les Exercices aussi bien que celle les recevant doivent garder à l'esprit la dimension communautaire, verticale et horizontale, qui demeure implicite dans ces Exercices.

Visitez notre site Internet :

<http://www.centremanrese.org>



*Du Souffle
pour la route*

*Ressourcement spirituel
Formation à l'accompagnement
Exercices spirituels dans la vie courante
Cahiers de spiritualité ignatienne*

 Centre
de spiritualité
Manrèse

965, avenue Louis-Fréchette
Québec (Québec) CANADA, G1S 4V1
(418) 653-6353 • www.centremanrese.org

Comme la tradition chrétienne, l'islam comporte une tradition mystique qui s'appelle le soufisme. Comment le soufisme aménage-t-il l'accès à cette condition mystique, pour la comprendre et en vivre, tant dans l'islam que pour nous qui sommes d'un horizon religieux voisin ? Comment la foi saisie par sa racine mystique – soufie notamment – atteste-t-elle de son sens (auto-)critique et (auto-)interprétatif ? Peut-on établir des passerelles, des points de convergence entre la mystique chrétienne et l'islam soufi ?

COMMENTAIRES DU PREMIER LECTEUR DES CAHIERS

On peut considérer le phénomène « Mohammed », et plus largement l'islam, comme étant traversé par un courant mystique. Parce que tout courant mystique émerge à une époque et dans un contexte précis, il serait intéressant de mieux comprendre les raisons historiques, sociales, politiques et religieuses qui expliquent, tout de même un peu, l'émergence de l'islam en la figure du Prophète. Comme chrétiens et occidentaux, nous tirerions, à notre tour, un avantage certain à pouvoir mettre en valeur l'islam comme reflet et effet critiques d'une société autant que d'une histoire concrète de la spiritualité – comme on ne doit pas craindre de le faire d'abord avec « nos christianismes-en-contexte ».

On pourrait aussi envisager cette problématique en termes de savoir puisque cette question fait partie du soufisme autant que de la tradition mystique chrétienne. Toute mystique repose-t-elle sur un savoir ou même le vise-t-elle d'abord et surtout ? Il y a là un enjeu à discuter puisque la tradition chrétienne situe la spiritualité

(et la mystique) dans le champ de la pratique alors que l'islam semble plutôt la situer dans le champ de la science (une «science spirituelle»).

À cet égard, on aurait intérêt à examiner l'influence majeure que la philosophie grecque a eu – et a peut-être toujours – sur nos traditions, même spirituelles. Par exemple, on ne peut nier l'importance de Thomas d'Aquin dans notre tradition chrétienne. Il a eu le génie et l'audace de mettre en place puis de déployer une théologie (au sens strict du terme) en assumant le système philosophique d'Aristote, qu'on qualifiait clairement à l'époque de «philosophie païenne». Tout cela avait d'ailleurs valu au docteur angélique de voir sa *Somme théologique* mise à l'index... avant de retrouver les grâces et l'admiration presque inconditionnelle qui lui furent ensuite dévolues. Or, l'«aristotélisme» est parvenu à l'Occident grâce au monde musulman. On doit chercher à comprendre la manière dont l'«aristotélisme» a précisément déterminé la pensée occidentale chrétienne (dont mystique), lui qui fut interprété d'une certaine façon par saint Thomas. Pareillement, on peut légitimement se demander comment l'«aristotélisme» a été interprété et utilisé dans la pensée islamique, comment l'«aristotélisme» a influencé et donc déterminé le mouvement historique, social et spirituel qu'est l'islam : jusqu'en ses racines soufies. Quelle «formatage» la mystique, de part et d'autre, a-t-elle reçue de toute cette situation ?

L'islam, et en particulier le soufisme, a un très grand et très sérieux souci de poser le Coran, les dires du Prophète ainsi que ceux des grands maîtres soufis de l'histoire comme une seule et même parole ; et toutes doivent coïncider avec la parole de Dieu, dans sa livraison même du Coran au Prophète. Y a-t-il des limites à fondre ensemble medium (messager, parole) et message ? Quelle distance historique autant qu'épistémologique peut être reconnue et réfléchie dans ces conditions ? Quelle est la place et le rôle des médiations dans un régime – chrétien autant que soufi – de communication, de transmission, de révélation ? Quel sens critique la mystique apporte-t-elle à tout cela ?

Notre tradition chrétienne doit d'abord entendre ce questionnement. On se rappellera, par exemple, la manière dont on a conçu

l’apostolicté jusqu’à récemment encore ; elle devait représenter une ligne continue et directe avec les apôtres et donc avec Jésus. La conséquence logique la plus directe en fut de conférer un pouvoir absolu à ceux qui se retrouvent en position d’autorité, en vertu d’un savoir tout aussi absolu, c’est-à-dire déhistoricisé, décontextualisé, sans médiation véritable. Si on peut retracer nombre de discours spirituels ou mystiques chrétiens qui constituent un geste critique à cet égard, on devrait pouvoir trouver cette même ressource autocritique dans la tradition islamique. Cette tâche reste encore largement à faire, apparemment, dans nos traditions réciproques ; enfin... il est clair que nos contemporains ne nous reconnaissent guère impliqués à cet égard.

On se rappellera aussi les exigences nouvelles, qui s’imposent dorénavant, quant à la tâche d’interprétation de nos sources scripturaires chrétiennes : refus du fondamentalisme, lecture au pluriel, non pure coïncidence entre la Bible et la Parole de Dieu (car c’est bien la Bible interprétée, lue, prêchée en Église – en communauté ecclésiale – qui est tenue pour Parole de Dieu dans la « grande » tradition chrétienne – par opposition à ses avatars). D’où l’urgence de signifier mieux la nature du discours spirituel, chrétien ou islamique, pour en exposer les conditions de validité et les limites.

Ce dossier permet d’entrevoir la polysémie du réel, qui semble être le ressort du discours religieux islamique, à commencer par l’interprétation soufie des textes fondateurs et historiques. Le positivisme scientifique occidental trouve peut-être là un autre obstacle. Quoi qu’il en soit, on ne peut guère comprendre qu’un concordisme entre science et Coran (ou Bible) peut encore être admissible comme stratégie interprétative, voire simplement pensable, en contexte de modernité. Le concordisme ne demeure-t-il pas risqué, n’est-il pas tout à fait incompatible avec un discours spirituel, qui est justement produit et validé par une expérience et non par un savoir, quel qu’il soit ?

Il y a donc lieu à présenter et à entendre davantage « de l’intérieur » la voie soufie et sa « grande tradition » qu’est l’islam, pour faire de même avec nos ressources spirituelles chrétiennes.

À venir

Le thème du numéro 131
(mai –août 2011)
des *Cahiers de spiritualité ignatienne* sera :

Crise des institutions

ONT COLLABORÉ

CAHIERS DE SPIRITUALITÉ IGNATIENNE 130 (2011) p. 97-99

Karim BEN DRISS – Sociologue, chargé de cours à la faculté de théologie de l’Université de Montréal, il est membre du conseil de recherche de la Chaire islam, pluralisme et globalisation de cette même université, en plus d’y être chercheur invité. Actuellement directeur du service aux étudiants autochtones de l’institut culturel Avataq, il est aussi fondateur de l’Institut soufi de Montréal où il anime chaque semaine des ateliers portant sur l’enseignement et la pratique soufis. Il a publié un traité sur l’évolution historique de la tradition spirituelle soufie et sur son expression contemporaine (*Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich. Le renouveau du soufisme au Maroc*, Al Bouraq/Archè, 2002).

Soufiene BEN MABROUK – Titulaire d’une maîtrise en économique (Université Laval, 2008) de même que d’une maîtrise en gestion financière (Institut supérieur de gestion de Tunis, 2001), il complète des études doctorales en études internationales à l’Université Laval (Québec). Il participe à la voie soufie depuis plusieurs années.

Mohamed JEDDY – Titulaire d’un doctorat en gestion (Institut supérieur de gestion de Tunis, 2006), il complète un second doctorat en économie à l’Université Laval. Enseignant et chercheur à l’Université Laval, à l’Université de Tunis et à l’Université du Centre à Sousse, il est soufi et membre de la confrérie El Quassimya à l’Université Laval.

Hitoshi KAWANAKA, sj – Docteur en théologie (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Allemagne), il est actuellement professeur associé à la faculté de théologie de l’Université Sophia à Tokyo. Spécialiste en spiritualité ignatienne et en théologie fondamentale, il a publié : « *Comunicación* ». *Die trinitarisch-christozentrische Kommunikationsstruktur in den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola* (Éd. Josef Knecht, 2005).

André PELLETIER – Théologien, ex-professeur de philosophie, il est collaborateur et rédacteur pour diverses publications concernant la liturgie, la Bible et la spiritualité, notamment *Vie liturgique* et *Pastorale Québec*. Il est aussi membre des comités de rédaction des *Cahiers de spiritualité ignatienne* et, plus récemment, des *Actualités bibliques* à la Société biblique canadienne.

John RENARD, sj – Spécialiste de l’islam (Ph. D. 1978, Harvard University), il est professeur de théologie à l’Université St. Louis (États-Unis) ainsi que membre de la Société de théologie catholique de l’Amérique et de la Société islamique de l’Amérique du Nord. Il a publié : *Tales of God’s Friends : Islamic Hagiography in Translation* (Presses de l’Université de Californie, 2009); *Friends of God : Islamic Images of Piety, Commitment and Servanthood* (Presses de l’Université de Californie, 2008); *Knowledge of God in Classical Sufism : Foundations of Islamic Mystical Theology* (Paulist Press, 2004).

Zakia Zouanat – Docteure en anthropologue et chercheure à l’Institut des études africaines de l’Université Mohammed V (Rabat, Maroc), elle se consacre à l’étude de l’héritage soufi du Maroc et de ses prolongements. Elle est aussi directrice des revues *Parfaire l’homme* et *IHSÂN kamâl al-insân*. Elle a publié *Soufisme. Quête de lumière* (Doutoubia, 2009) ainsi que *Le Royaume des Saints. Étude sur le Soufisme marocain* (Adeva, 2009).

ERRATUM

Dans notre dernier numéro sur *Le gouvernement en Église. Discernement et synodalité*, nous avons malencontreusement omis la présentation de Gilles Routhier, qui avait spécialement collaboré à la préparation de ce numéro. Nous nous en excusons.

Gilles ROUTHIER – Prêtre, professeur titulaire à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, il est aussi professeur invité à l'Institut catholique de Paris. Ses principaux domaines de recherche sont Vatican II et les divers aspects de l'évolution du catholicisme québécois depuis Vatican II. Conférencier reconnu, il est l'auteur de nombreux ouvrages et articles de revue.

ReLATIONS

Pour qui veut une société juste

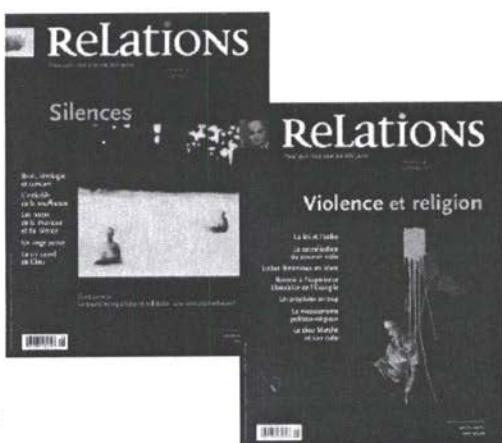
ABONNEZ-VOUS !

8 NUMÉROS PAR ANNÉE
44 PAGES

Un an : 35 \$ Deux ans : 65 \$
À l'étranger (un an) : 55 \$
Étudiant : 25 \$ (sur justificatif)
Abonnement de soutien :
100 \$ (un an)

Relations
25, rue Jarry Ouest
Montréal, QC H2P 1S6
514-387-2541
relations@cjf.qc.ca

EN VENTE DANS LES KIOSQUES
ET LIBRAIRIES 5,50 \$ + TAXES



www.revuerelations.qc.ca

Abonnement aux
CAHIERS DE SPIRITUALITÉ IGNATIENNE

L'abonnement est annuel et la revue paraît trois fois l'an : en avril, août et décembre.

Vente à l'unité : **22 \$** - *frais d'expédition en sus*

Abonnement annuel : 50 \$ - *frais d'expédition en sus :*

Au Canada :	11 \$	[total : 61 \$]
Aux États-Unis :	25 \$	[total : 75 \$]
En Europe et ailleurs (par avion) :	45 \$	[total : 95 \$]

Abonnement de soutien : **100 \$**

Veuillez me faire parvenir le numéro _____

Veuillez m'abonner

Nom : _____

Adresse : _____

Ville : _____

Pays : _____ Code postal : _____

Téléphone : _____ Télécopieur : _____

Courriel : _____

Montant total : _____

À payer par chèque à l'ordre de :



Centre de spiritualité Manrèse
965, avenue Louis-Fréchette
Québec (Québec) G1S 4V1

Pour information :

Tél: 418-653-6353

cahiersi@centremanrese.org



Québec, Canada

2011

Centre de spiritualité Manrèle
965, avenue Louis-Fréchette
Québec (Québec) G1S 4V1 Canada



Centre
de spiritualité
Manrèse

965, avenue Louis-Fréchette
Québec, QC, Canada
G1S 4V1