

La voie dévotionnelle du soufisme en Irak du VIII^e au IX^e siècle

« Si l'on jetait sur les montagnes de la terre un seul atome de ce que contient mon cœur, elles entreraient en fusion » al-Hallâj

Sommaire

Sommaire.....	p 2
Synthèse et résumé	p 3
Introduction	p 5
Contexte de l'objet d'étude.....	p 7
- L'Islam.....	p 7
- Le soufisme	p 12
Premiers mystiques soufis.....	p 16
- Hasan Basri et le désir de Dieu	p 16
- L'Amour mystique de Rabi'a al Adawyya	p 18
- L'extase de Abu Yazid Bistami	p 22
- Dhû-l-Nûn al-Misrî et l'amour de la Beauté	p 28
- Hallâj et l'union transformante	p 32
- Conclusion.....	p 41
Procédés et techniques contemplatives	p 42
- L'invocation (<i>dhikr</i>).....	p 43
- L'audition spirituelle (<i>samâ</i>)	p 56
- La contemplation de la Beauté	p 63
- Conclusion.....	p 70
Conclusion de l'étude	p 71
Bibliographie	p 72
Annexes	p 74
- Cartes.....	p 74
- Synthèse d'expériences avec l'invocation	p 77

Synthèse :

Le soufisme est une voie mystique de l'Islam qui naît de la nécessité de maintenir vivante l'expérience de contact avec le Sacré. C'est par l'expérience accumulée impulsée par le dessein de se fondre en Dieu, que les mystiques soufis des VIII^e et IX^e siècles vont construire une ascèse de type dévotionnelle à composante énergétique. Le procédé le plus utilisé est l'invocation de Dieu (*dhikr*), mais il y a aussi l'audition spirituelle (*samâ*) ainsi que la contemplation de la Beauté bien qu'elle soit peu répandue. Les soufis manient leur énergie à partir du plexus cardiaque et c'est à partir du cœur qu'ils entrent dans les espaces sacrés. Ces expériences profondes réalimentent un dessein surpuissant qui se manifeste en un style de vie qui gravite autour d'un état de conscience inspirée, ce qui les conduira à témoigner et transmettre leur expérience jusqu'aux portes de la Chine. Dès la fin du IX^e siècle, toutes les bases sont posées qui donneront naissance à l'âge d'or du soufisme des XII^e et XIII^e siècles. En revanche, nous n'avons pas retrouvé pour la période étudiée, la systématisation d'une expérience fondamentale structurée en pas, qui permettrait de reconnaître une éventuelle discipline « dévotionnelle ».

Résumé :

Le soufisme est une voie mystique de l'Islam. Il naît en réaction à une religion, qui après une incroyable expansion durant un siècle, se tourne vers le matériel au détriment du Sacré. Les premiers soufis apparaissent à la fin du VII^e siècle. Ils mènent une vie vagabonde, ascétique et contemplative dans le désert, et ont pour unique dessein de se fondre dans la divinité. Hasan Basri peut être considéré comme le premier maître soufi. Il prône un mépris du monde radical et invite chacun à faire son examen de conscience. Il est le premier à parler du désir réciproque entre Dieu et l'homme. Rabi'a al Adawyya, esclave affranchie, parle d'un amour gratuit et absolu pour Dieu. C'est un amour dévorant et obsessif qui la consume constamment. Abu Yazid Bistami est un ascète solitaire qui prône une voie extatique. Il est le premier à chercher à reproduire l'ascension nocturne de Mahomet et à parler de l'annihilation en Dieu (*fanâ*). Dhu-I-Nûn l'Égyptien définit les stations et états sur la voie menant à Dieu. Son amour pour Dieu est déchirant et sensuel, et il invite à contempler ce qui est beau comme création de Dieu. Il est un des premiers propagateurs des séances d'audition spirituelle (*samâ*). Al-Hallâj place l'expérience au premier plan et marque une rupture avec la religion même. Il mène une vie de prédicateur errant et va jusqu'aux portes de la Chine en prêchant à tous l'amour pour Dieu et l'union transformante avec Dieu par l'amour comme but ultime pour tous les êtres humains. Ses poèmes traduisent l'expérience de l'entrée dans le Profond comme d'une fusion avec Dieu. L'expérience de ces mystiques s'accumule, elle est ordonnée et à la fin du IX^e siècle on y trouve toutes les bases qui permettront l'expansion soufie postérieure qui étendra le monde musulman du Sénégal à l'Indonésie.

Il y a trois techniques contemplatives qui permettent l'entrée dans le Profond : l'invocation ou souvenir de Dieu (*dhikr*), l'audition spirituelle ou concert spirituel (*samâ*) et la contemplation de la beauté. Le *dhikr* est utilisé par tous les courants soufis. L'invocation est une façon d'être dans le monde et un refuge pour le croyant. Le pratiquant répète l'un des 99 plus beaux Noms de Dieu qui chacun produit sur lui l'effet voulu et lui permet de progresser sur la voie ; mais la principale invocation est : « *Il n'y a pas de Dieu, sinon Dieu* ». Le *dhikr* a plusieurs couches selon les profondeurs du cœur : la poitrine, le cœur, le cœur intérieur et le cœur caché. L'attention restant fixée sur l'invocation, le pratiquant immerge progressivement en lui-même jusqu'à l'extinction (*fanâ*), c'est à dire la suspension du moi, et l'entrée dans le Profond impulsée par le Dessein. L'audition spirituelle (*samâ*) consiste en l'écoute de poésies chantées accompagnées de flûte, tambour, battements des mains ou de danse. Elle réveille des significations profondes qui émeuvent fortement le disciple. Ceci combiné à la répétition du *dhikr* intérieur et à des mouvements circulaires du corps, permet l'immersion en soi jusqu'à la suspension du moi et l'entrée dans les Espaces Sacrés. La contemplation de la beauté est une pratique peu développée et critiquée au sein même de la communauté soufie. On trouve ses racines dans le manichéisme (la religion de la Beauté), ainsi que dans l'amour udhrite (courtois) qui a lui-même pour origine la poésie préislamique des peuples du désert. La contemplation de jeunes gens provoque chez le mystique une transe passagère car elle réveille la charge du Complément et de significations profondes. L'attention focalisée sur un point d'observation de plus en plus intérieur immerge le mystique en lui-même et c'est ainsi qu'il est absorbé vers les espaces profonds.

Nous pouvons conclure que le soufisme est une ascèse de type dévotionnelle à composante énergétique qui s'est construite sur la base de l'accumulation d'expériences de mystiques au cours des VIII^e et IX^e siècles. Ces mystiques, poussés par le dessein de se fondre en Dieu et à travers divers procédés contemplatifs, manient leur énergie à partir du plexus cardiaque et c'est à partir du cœur qu'ils entrent dans le Profond. Leur dessein se manifeste en un style de vie qui gravite autour d'un état de conscience inspirée, ce qui les conduira à témoigner et transmettre leur expérience jusqu'aux portes de la Chine. En revanche, on ne retrouve pas pour la période étudiée, la systématisation d'une expérience fondamentale structurée en pas, qui permettrait de reconnaître une éventuelle discipline « dévotionnelle ».

I - Introduction

Intérêt

Notre intérêt est né d'une note de bas de page du document sur les quatre Disciplines : « *Nous ne considérons que les quatre voies que nous connaissons et que nous avons pu développer, bien qu'il puisse y en avoir d'autres que nous ne connaissons pas. Les systèmes de yoga dans leurs différentes formes, les pratiques du Mont Athos et certaines pratiques soufies, nous donnent une idée de cette possibilité, mais elles devraient avoir une systématique et une profondeur adéquate pour être considérées comme disciplines*¹ ».

Il a été renforcé par ces commentaires de Silo sur la mystique dévotionnelle : « *Il convient aussi de relever les pratiques soufies de travail avec le « cœur » (verbalisation dans le cœur). (...) Ce sont des pratiques et techniques dévotionnelles. Elles ne constituent pas une Discipline construite, mais c'est une technique très complète. En termes d'ascèse, c'est une voie Bhakti de type dévotionnelle*² ».

À travers cette étude, nous voulons nous approcher du soufisme pour analyser les éléments d'une forme d'ascèse de type dévotionnelle. Cela s'encadre dans la recherche personnelle d'une forme d'ascèse qui unisse le dévotionnel à l'énergétique, d'une voie affective d'entrée vers le Profond.

Notre regard va porter d'une part sur les procédés qui permettent la suspension du moi et d'autre part sur l'aspect dévotionnel, l'amour pour Dieu si intense qu'il catapulte le mystique vers le Profond.

Point de vue

Afin de comprendre les mécanismes de ces pratiques, nous les analyserons à la lumière de Psychologie IV³, du Message de Silo⁴ ainsi que sur la base de l'expérience de la Discipline Energétique⁵ et de l'Ascèse.

Plan de travail

Dans un premier temps, pour donner contexte à l'objet d'étude, nous allons présenter quelques données générales sur l'Islam, puis sur le soufisme et son processus.

Nous allons situer principalement le champ de notre recherche au commencement du soufisme entre le VIII^e et le IX^e siècle. C'est à cette époque que nous trouvons les expériences significatives qui serviront de base à l'expansion soufie postérieure.

¹ *Matériel de l'École, Les Quatre Disciplines, les Disciplines* – disponible sur www.parclabelleidée.fr

² *Notes d'École, non publiées*

³ Silo, *Notes de psychologie*, disponible sur www.silo.net

⁴ Silo, *Le Message de Silo*, Éditions Références, Paris, 2010

⁵ *Les Quatre Disciplines, la Discipline Energétique*, Op.cit.

Pour comprendre comment ces mystiques entraient dans les espaces sacrés, il nous faut tout d'abord trouver le ton et l'ouverture émotive adéquate qui permettent d'entrer dans leur monde. Pour cela, cette étude accorde une grande place à la poésie. Le dessein si puissant de l'union avec le divin qui permet à ces mystiques d'entrer dans le Profond, se manifeste clairement dans un style de vie qui gravite autour d'un état de conscience inspirée, ce qui les poussera à témoigner jusqu'aux portes de la Chine. Pour l'illustrer, nous évoquerons la vie et l'expérience de quelques grands ascètes et mystiques soufis de cette époque.

Puis nous ferons une étude des procédés et techniques. Nous aborderons l'invocation de Dieu ou souvenir de Dieu (*dhikr*), l'audition spirituelle (*samâ*) et la contemplation de la beauté en tant que procédés qui amènent à la suspension du moi et permettent l'entrée dans le Profond.

En annexe, figurent quelques cartes qui permettent de situer les lieux du point de vue spatial ainsi qu'une synthèse d'expériences avec l'invocation par lesquelles on a tenté d'approcher et de vivre les registres décrits pour mieux analyser cette pratique.

Sources

Nous nous sommes appuyés sur la traduction des textes originaux des soufis de cette époque qui sont en langue persane ou arabe. Nous avons écarté les ouvrages écrits par les Occidentaux sur le soufisme ainsi que leurs commentaires sur les écrits soufis. Parfois, nous en avons simplement extrait les traductions de citations originales arabe ou perse.

Lors des premiers temps du soufisme, l'enseignement était oral. On retrouve cependant des « dits » ou « sentences » des premiers maîtres, transmis par leurs disciples selon une chaîne de transmission qui en garantit la validité.

Pour la description des techniques et procédés, nous avons parfois eu recours à des textes écrits postérieurement à la période étudiée, mais qui synthétisent et citent amplement l'expérience des premiers mystiques.

II - Contexte de l'objet d'étude

- **L'Islam**

Nous n'allons pas développer ici l'histoire de la religion musulmane, ni le contenu de cette religion. Nous voulons simplement mettre en évidence la puissance de la révélation du prophète Mahomet et dans quel contexte historique elle est apparue.

- Expansion musulmane et clameur des peuples

Le message de Mahomet est révélé au début du VII^e siècle au milieu d'un désert peuplé de tribus en marge des empires perses et byzantins que seuls traversaient les nomades depuis la domestication du chameau il y a 2000 ans (voir figure 1 dans les annexes). À partir de La Mecque, ce point perdu au milieu du désert, en à peine un siècle, les Arabes vont conquérir un territoire allant des Pyrénées en Occident à l'Indus en Orient, c'est-à-dire s'étendant sur une surface de 7000 km d'est en ouest et de 3500 km du nord au sud⁶ (voir figure 2). Cette révélation s'étendra comme un feu sacré et produira un véritable changement de civilisation. Même l'empire perse qui paraissait le plus puissant du monde s'écroule devant les hommes du désert. Encore aujourd'hui, les historiens se disputent les hypothèses quant aux raisons du succès de ces conquêtes si fulgurantes. Pour nous il n'y a pas de doute, il y a eu là le contact avec une expérience profonde qui a changé la vie de milliers d'êtres humains. C'est ce changement interne qui a produit cette transformation si rapide simultanément dans les champs politique, économique, religieux, culturel et artistique.

Il y a là, la force du mythe. « *Dans certains moments de l'histoire s'élève une clameur, une demande déchirante des individus et des peuples. Alors, depuis le Profond parvient un signal.*⁷ »

- Contexte historique

Au début du VII^e siècle, il y a une forte crise. Les empires byzantins et perses s'affaiblissent mutuellement en étant continuellement en guerre. Les routes commerciales éloignées des zones de conflit se renforcent notamment la péninsule arabe qui a pour centre La Mecque. C'est une terre difficile, un désert peuplé de tribus qui ne comprend que quelques embryons d'États. Les tribus sont souvent en conflit. Il n'y a pas de justice organisée et les différents ne se règlent que par la guerre. Il y a peu de trace de culture commune à part la poésie. Plus d'un siècle avant la venue de l'Islam, le génie poétique arabe exprime les paysages désertiques, la solitude, mais aussi les sentiments de fierté, de regret ou d'amour et aussi l'exaspération des guerres.

⁶ Il est à noter que ce n'est pas la première fois que les peuples arabes venus du désert créaient la surprise : « Au VIII^e siècle avant J.-C., les Assyriens repoussèrent la première invasion connue d'Arabes d'Arabie. Au II^e siècle avant J.-C., la monarchie séleucide ne put empêcher une seconde invasion arabe et, à cette époque, les émigrants arabes s'établirent de façon permanente en Syrie et en Mésopotamie. » *La grande aventure de l'humanité – Mahomet*, Arnold Toynbee, Payot, Paris, 1994, p.345

⁷ Silo, *Silo à ciel ouvert, Discours d'inauguration de la Salle d'Amérique du Sud*, Éditions Références, Paris, 2007, p.52

« Terre héritée de tant de maux, Quiconque y séjourne à la guerre, Ou bien est tué ou bien est ruiné : Cheveux blancs, honte pour qui blanchit ! (...) L'homme, à vivre dans un mensonge, Toute sa vie lui est souffrance...⁸ ».

Les poètes, en relation avec un monde invisible dont ils reçoivent l'inspiration, reflètent une spiritualité populaire⁹.

- Le Prophète et la Révélation

Dans l'Islam, le Prophète n'est pas l'incarnation de Dieu, c'est un homme. Il n'y a pas de culte du Prophète. D'ailleurs pour la conversion à l'Islam, seule la première partie de la Shahâdah est nécessaire, c'est-à-dire « Il n'y a de Dieu que Dieu », la seconde partie est facultative « Mahomet est son Prophète ». Allah est très proche, il n'y a aucun intermédiaire entre le croyant et Lui. « Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire¹⁰ ». Pour le mystique, il ne s'agit pas d'une croyance mais d'une expérience intime. Dieu peut faire d'une personne son ami, c'est-à-dire qu'il la laisse entrer dans Son intimité, comme c'est le cas de Mahomet. C'est cette présence affective si proche, ressentie à l'intérieur de soi-même qui donne force intérieure et certitude.

Mahomet est un modèle de vie exemplaire. Les hadiths qui sont ses paroles et ses actions ont été rassemblés plus de cent cinquante ans après sa mort et constitue le modèle de conduite à suivre.

- Quelques éléments du mythe

« Pendant sa grossesse, sa mère entendit une voix annonçant que son fils serait le seigneur et le prophète de son peuple. Au moment de sa naissance une lumière illumina le monde entier¹¹ ».

Un moine chrétien vivait dans une cellule à Bustrâ près d'un endroit où s'arrêtaient les caravanes. Il y gardait des manuscrits anciens dont l'un annonçait qu'un prophète serait envoyé aux Arabes. Mahomet alors enfant accompagnait une de ces caravanes. Le moine le reconnut comme prophète alors que celui-ci ne connaissait pas encore sa vocation : « son attention fut attirée par quelque chose dont il n'avait jamais vu la pareille auparavant : un petit nuage se déplaçait à basse altitude au-dessus de la tête des voyageurs, si bien qu'il faisait toujours écran entre le soleil et

⁸ Pierre Larcher, *Le guetteur de mirages, Cinq poèmes préislamiques*, Éditions Sindbad Actes Sud, Paris, 2004, pp.62-63

⁹ L'état poétique des pasteurs bédouins les plus doués leur permettait d'improviser des vers à tout moment, en toute situation pour refléter les moindres aspects de la vie. Ils voyaient et savaient par intuition (shâ'ir poète vient de sha'ara qui veut dire 'savoir par intuition'). Chaque poète avait son démon (daemon) qui l'inspirait.

¹⁰ *Le Coran*, traduit de l'arabe par Régis Blachère, sourate L,16, Librairie Orientale et Américaine, G.-P.Maisonneuve, Paris, 1957, p.551

¹¹ Ce scénario mythologique rappelle la naissance des Sauveurs exemplaires comme Zarathoustra, Mahavira ou Bouddha. Mircea Éliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Tome 3, de Mahomet à l'âge des réformes, Mahomet et l'essor de l'Islam, Bibliothèque historique Payot, Paris, 1991-1994, p.72

*un ou deux d'entre eux*¹²». Plus tard, le moine demanda à voir les membres de cette caravane et reconnut l'enfant. Il demanda à voir le dos de Mahomet : « ...il y avait là entre les deux épaules, la marque précise qu'il s'attendait à voir, le sceau de la prophétie tel qu'il était décrit dans son livre, et à l'emplacement indiqué¹³ ».

C'est à la suite d'une retraite dans une grotte que Mahomet a ses premières visions. « Alors que Mahomet dormait dans la grotte où il accomplissait sa retraite annuelle, l'Ange Gabriel vint à lui, tenant un livre à la main et lui ordonna : « *Récite !* » Comme Mahomet refusait de réciter, l'Ange lui pressa « *le livre sur la bouche et sur les narines* », si fort qu'il faillit s'étouffer. Lorsque, pour la quatrième fois, l'Ange lui répéta « *Récite !* » Mahomet lui demanda : « *Que dois-je réciter?* » Alors l'Ange lui répondit : « *Récite (c'est-à-dire : prêche) au nom de ton Seigneur qui a créé ! Qui a créé l'homme d'un caillot de sang. Prêche, car ton Seigneur est le plus généreux, Lui qui a instruit l'homme au moyen du calame et lui a enseigné ce qu'il ignorait* » (96 : 1-5). Mahomet récita et l'Ange finit par s'éloigner de lui. « *Je me suis réveillé et ce fut comme si j'avais écrit quelque chose en mon cœur.* » Mahomet quitta la caverne et, à peine arrivé au milieu de la montagne, il entendit une voix céleste lui dire : « " *O Mahomet ! Tu es l'Apôtre d'Allah et moi je suis Gabriel.* » « *Je levai la tête vers le ciel pour regarder, et voici que Gabriel était sous la forme d'un homme assis, à l'horizon, les jambes croisées.* » L'ange lui répéta les mêmes paroles, et Mahomet le regardait, sans pouvoir avancer ni reculer. « *Je ne pouvais fixer une région du ciel sans l'apercevoir*¹⁴»

Dans un premier temps il ne transmet ses révélations sous forme orale qu'à sa femme et à quelques amis intimes dont son neveu Ali. C'est en 612 qu'une vision lui ordonne de rendre publiques ses révélations. Plus tard, comme pour répondre aux incrédules qui lui reprochaient de ne pas faire de miracles, Mahomet fait l'expérience de « l'Ascension nocturne » : Monté sur Buraq, une jument ailée et guidé par l'Archange Gabriel, il va jusqu'à la Jérusalem terrestre puis jusqu'au ciel où il rencontre tous les autres prophètes qui l'avaient précédé. Lors de ce voyage Dieu lui transmet l'obligation pour tous musulmans d'accomplir cinq prières par jour ainsi que certaines sciences ésotériques qu'il ne doit pas communiquer aux fidèles. Ce voyage nocturne sera une source d'inspiration pour tous les mystiques musulmans.

Plus tard, à la suite d'une nouvelle révélation, Mahomet proclame que les prières doivent non plus être orientées vers Jérusalem, mais vers La Mecque. La *Kaaba* ayant été bâtie par Abraham et son fils Ismaël, elle est donc un sanctuaire plus ancien que Jérusalem. Ceci permet d'intégrer les traditions précédentes des religions du Livre au sein de la nouvelle Révélation. La *Kaaba* « Maison de Dieu¹⁵ » au centre de La Mecque devient alors le centre terrestre de la nouvelle religion représentant le centre intérieur de chaque être.

Il obtient l'entrée des musulmans dans La Mecque par la négociation puis obtient une amnistie. Il laisse ainsi un modèle non seulement en tant que mystique, mais aussi en tant que conquérant.

¹² Martin Lings, *Le Prophète Muhammad, Sa vie d'après les sources les plus anciennes*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p.40

¹³ Ibid., p.41

¹⁴ Ibn Ishâk, traduit par Tor Andrae cité dans *Le Prophète Muhammad*, Ibid., pp.43-44

¹⁵ Littéralement « cube »

Après la mort du Prophète

Dès la mort du Prophète, les déchirures commencent. Mais avec les premiers califes dits « Califes vertueux¹⁶ » le ton est encore à l'austérité. « *Abû Bakr (...) portait un seul vêtement qu'il agrafait avec deux épingles, ce qui lui valut le surnom de l'homme avec deux épingles. Umar b. al-Khattab, qui régna aussi sur l'univers entier, se nourrissait de pain et d'huile d'olive, ses vêtements étaient rapiécés en une douzaine de places* » C'est sous la dynastie des Omeyyades (661-750) notamment à partir du quatrième califat, que survient une grande déchirure, l'expérience du Sacré est oubliée au profit du gain matériel des conquêtes. La capitale est transférée de La Mecque à Damas et hormis le calife Umar II, les autres sont connus pour leur manque de piété. Les conquêtes s'arrêtent au milieu du VIII^e siècle sur tous les fronts en même temps.

Des personnes ressentiront le besoin de s'écarter de cette société en décadence. De là surgiront les premiers ascètes qui donneront naissance au soufisme.

Le grand siècle abbasside (754-945)

Avec la dynastie des Abbassides, l'Empire est recentré autour de l'Islam. Al-Mansur installe le califat à Bagdad (litt. « Demeure de la Paix »), ville qu'il fait construire par ses ingénieurs, géomètres et experts dans l'art de la construction. « *Il en fit une ville ronde, la seule ville ronde connue dans le monde entier...la ville fut pourvu de quatre portes... Au centre de la grande place s'élevait le palais dont la porte d'entrée se nommait la Porte d'Or¹⁷* » (voir figure 3). Une maison de la Sagesse *Bayt al-hikma* est créée à Bagdad par le calife Haroun ar-Rachid. C'est son fils, le célèbre calife Al-Mamun qui l'ouvrira aux savants. Au sein de cet immense empire qui compte des foyers scientifiques et intellectuels tels que celui d'Alexandrie en Égypte, celui de Rās-al-'ayn en Syrie, celui de Gundishāpūr en Perse et ceux d'Antioche et d'Édesse en Asie Mineure¹⁸, les Arabes vont montrer une capacité extraordinaire à assimiler les apports de toutes les cultures précédentes d'est en ouest. Il est certain que le pèlerinage à La Mecque (figure 4) va permettre beaucoup d'échanges de connaissances et d'expériences au sein de cet immense empire. La maison de la sagesse de Bagdad se convertit en un véritable centre d'études qui traduit de façon très organisée les œuvres écrites en grec, perse, sanskrit, syriaque,... Cela concerne l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la théorie de la musique, la philosophie, la métaphysique, l'éthique, la physique, la zoologie, la botanique, la logique, la médecine, la pharmacologie, les sciences vétérinaires, l'astrologie, l'alchimie, les sciences occultes, ainsi que d'autres genres d'écrits (tactique, recueils de sagesse populaire et même fauconnerie)¹⁹. Des Musulmans, mais aussi des Chrétiens et des Juifs travaillent dans le but de compiler les diverses connaissances. Al-Mamun

¹⁶ Ils sont nommés ainsi par al-Kharrāz, un mystique fameux du IX^e siècle.

¹⁷ Al-Yakoubi, *Kitab al Bouldane, Le livre des pays* écrit en 891, traduction G. Wiet, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1937, pp.9-15

¹⁸ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Folio Essais, Editions Gallimard, Paris, 1986, pp.38-47. Voir aussi le documentaire *Byzance, la racine commune*, collection Phares de l'humanité, distribuée en France par les Éditions Références.

¹⁹ Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe : Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, Éditions Aubier, Paris, 2005

envoie des missions d'érudits pour acheter des livres à l'étranger. Il se dirige notamment vers l'empereur de Byzance²⁰. Il s'agit d'un phénomène social qui dure près de deux siècles. Le soutien au mouvement de traduction transcende toutes les divisions religieuses, ethniques, tribales, linguistiques ou de sectes. Les mécènes se recrutaient aussi bien parmi les Arabes que les non-Arabes (Perses, Kurdes...), les Musulmans que les non-Musulmans, les Sunnites que les Chiïtes, les généraux que les fonctionnaires, les marchands que les propriétaires fonciers, etc....²¹ Les historiens ont du mal à expliquer ce phénomène, ainsi qu'à l'interpréter en tant que mouvement social. Bien que cela ne soit pas notre sujet d'étude, nous prenons le temps de nous y attarder car il est certain que ce développement de la bonne connaissance répond à une nécessité sociale profonde de dépassement de la douleur et de la souffrance humaine. Et ceci est la conséquence d'une expérience intérieure de contact avec un autre plan, du réveil de cette spiritualité qui nourrit les êtres humains dans leurs meilleures aspirations²². C'est la manifestation d'un Dessein commun à tous les êtres humains.

Les opinions traditionnelles sont remises en cause par un nouveau regard scientifique où l'expérimentation est privilégiée. Astronomes, astrologues, médecins, alchimistes, mystiques venant des différents recoins du monde musulman, accourent vers ce nouveau foyer spirituel. Ils adaptent ces savoirs à leur propre nécessité et vont créer une culture universaliste en les intégrant tous au sein d'une conception musulmane du monde. La réorganisation de toutes ces connaissances si diverses en une nouvelle synthèse ouvre alors un nouvel horizon.

²⁰ *Byzance, la racine commune*

²¹ *Pensée grecque, culture arabe, Op.cit.*

²² *Silo, Le Message de Silo, Cérémonie de Reconnaissance, Op.cit., pp.132-135*

- **Le soufisme**

Nous n'allons pas décrire en détail le processus du soufisme, ni le détail de toutes ses pratiques qui sont nombreuses et variées selon les régions. Nous tâcherons de suivre la flamme de l'expérience intérieure originelle et de recueillir quelques éléments qui peuvent donner contexte à notre étude.

Pour les mystiques, le Coran a deux sens : un sens extérieur, exotérique et un sens intérieur, ésotérique. La majorité des Musulmans se contentent du côté exotérique du Coran, les soufis visent quant à eux à en saisir le sens ésotérique. Le soufisme est une voie mystique de la religion musulmane²³. « *Pour les mystiques, les Soufis, le Coran contient, au-delà de son sens apparent, des sens cachés, ésotériques, révélant à l'âme de celui qui les médite, les étapes et les conditions du pèlerinage intérieur de son état d'ignorance vers la conscience, de sa périphérie vers son centre, de son soi vers le Soi.* ²⁴ »

- Quelques éléments de processus du soufisme

Comme nous l'avons vu précédemment, le soufisme naît en réaction aux califes omeyyades, qui se préoccupent plus des richesses que leur apportent leurs nouvelles conquêtes que de la religion. Ils sont de plus en plus éloignés des gens et l'Islam confié aux docteurs de la Loi est de plus en plus externe.

L'explication de leur nom la plus courante est qu'ils se couvraient d'un manteau de laine grossière (*sûf*) montrant par là que « *ce sont des hommes qui ont délaissé ce bas monde, ont quitté leur demeure, ont fui leurs amis, parcourant les pays, le ventre creux, dénudés, ne prenant des choses d'ici-bas que l'indispensable pour avoir une tenue décente et calmer leur faim* ²⁵ ». Selon Sarrâj leur nom ne fait pas référence à un état spirituel car il n'est pas figé, les soufis avancent constamment d'un état à l'autre²⁶.

Les premiers Soufis apparaissent dès la fin du VII^e siècle. Ils mènent une vie ascétique et contemplative dans le désert ou dans des lieux isolés, loin de la vanité du monde. Ils ne visent qu'à remonter à la source pour vivre l'Union avec Dieu. « *C'est de Dieu qu'est venu leur compréhension, c'est vers Dieu qu'ils ont marché, c'est de tout ce qui n'était pas Dieu qu'ils se sont détournés.* ²⁷ »

Le fait que les docteurs de la loi ne fassent appel qu'à des livres et des épîtres pour donner réponse à tout, signifie pour eux un relâchement de la recherche de Dieu, une perte de sens où la réalité a disparu et ne restent que des mots vides. Ils

²³ Nous disons : « une voie mystique » et non « la voie mystique » car il existe notamment la voie chiïte, qui à tort est souvent assimilée au soufisme, alors qu'elles sont différentes.

²⁴ Ibn Arabi cité dans *Les commentaires ésotériques du Coran* d'après Abd al-Razzâq al-Qâshânî traduit par Pierre Lory, Éditions Les Deux Océans.

²⁵ Kalâbâdhi, *Traité de soufisme*, traduit de l'arabe par Roger Deladrière, Editions Sindbad Actes Sud, collection la bibliothèque de l'Islam, Paris, 1981, p 25

²⁶ Abu Nasr Abdallah B. Ali al-Sarrâj al-Tusi, *The Kitab al-Luma Fi 'l-Tasawwuf*, traduit par R.A. Nicholson, E.J.W. Gibb Memorial, London, 1963, p.9

²⁷ Ibid., p.22

privilégient l'expérience interne et directe du contact avec Dieu et ne se contentent pas de suivre la Loi ou d'accomplir les cinq piliers de l'Islam. Ils sont tellement obsédés par la fusion avec Dieu, qu'on les appellera aussi les fous de Dieu.

Ces ascètes vivent isolés les uns des autres et il n'y a pas de doctrine commune. Durant le premier siècle de l'hégire, les cas d'ascèse se multiplient que ce soit à Médine, La Mecque, Damas, Basra, Kufa ou au Yémen. Certains deviennent prédicateurs et tâchent de réveiller la ferveur des croyants en racontant des récits eschatologiques avec des visions parfois terrifiantes.

Beaucoup de ces mystiques ont une vie vagabonde. Lorsqu'ils reconnaissent certaines personnes plus avancées sur le chemin, ils leur demandent direction spirituelle. De là viendront peu à peu les premiers regroupements, non pas autour d'un enseignement car il n'y a pas de théorie théosophique, mais plutôt autour de l'expérience.

Cet ascétisme des premiers temps est austère et pessimiste. On peut imaginer que de nombreuses expériences mystiques ont été notamment dues aux jeûnes extrêmes. Ceux-ci en générant une énorme quantité de toxines dans le flux sanguin intoxiquent le corps. Et les ascètes peuvent vivre alors des expériences mystiques par intoxication du corps, sans aucun contrôle sur ce qui leur arrive²⁸.

Mais les émotions négatives des premiers temps vont être transformées en ardente ferveur notamment avec Rabi'a al- Adawiyya qui introduit le thème de l'amour pour Dieu puis Abu Yazid Bistami qui incite à l'ivresse mystique.

Peu à peu l'expérience va se structurer. Des maîtres seront reconnus pouvant guider le novice de la Loi révélée (*shar'ia*) jusqu'à la Réalité divine (*Haqiqah*). Cette voie (*tariqa*) qui mène l'âme vers Dieu comporte des étapes comme nous le verrons plus loin. Mais l'enseignement du soufisme reste limité à un cercle restreint d'initiés et il est transmis de façon orale jusqu'au XI^e siècle car les Soufis sont persécutés par les docteurs de la Loi (*ulémas*) parce qu'ils échappent à tout contrôle et qu'ils voient en eux un risque de perdre leur pouvoir.

En effet, les Soufis s'appuient plus volontiers sur ce que leur dicte leur expérience interne que sur l'interprétation des textes qui constitue la science des *ulémas*. Pour ne pas risquer d'être emprisonnés, ils essaient de ne pas exprimer en public leur extase mystique : « O Dieu ! En public je t'appelle « Mon Seigneur », mais lorsque je suis seul je t'appelle « O ! mon Amour ! »²⁹

Pour éviter l'idolâtrie du pèlerinage à La Mecque et à la Kaaba, ils incitent plutôt les personnes à se concentrer sur le Seigneur de la maison³⁰.

²⁸ Cet ascétisme très rigoureux est certainement influencé par le monachisme syrien des III^e et IV^e siècles. Les moines syriens se laissaient alors vivre comme des animaux sauvages, nus, sans jamais se laver, sur des rochers, exposés aux intempéries. Ils considéraient leur corps comme le réceptacle du mal. Leur unique activité était la prière continue. *Un humaniste contemporain, Les organisations monastiques dans l'histoire*, Salvatore Puledda, disponible sur <http://www.parclabelleidee.fr>

²⁹ Mircea Éliade, *Histoire des Religions, Tome 3, Théologies et mystiques musulmanes*, Op.cit., p.134

³⁰ Une fois, l'on vit Shîbli (un mystique de Bagdad), en train de courir avec une torche à la main. Interrogé sur sa destination, il répondit: "je me rends à la Kaaba pour y mettre le feu afin que les gens arrêtent d'adorer la maison de Dieu et se dévouent plutôt au culte du Dieu de la maison."

Si l'initiation au soufisme reste restreinte à peu de gens, les concerts spirituels soufis (*samâ*) sont populaires ; ils comprennent des chants religieux accompagnés parfois de tambours, flûtes, et danses sacrées auxquels s'ajoutera plus tard la pratique du *dhikr* collectif. Ces pratiques extatiques apparaissent au IX^e siècle et sont mal perçues par les Orthodoxes conservateurs qui y voient des résurgences de pratiques païennes.

« Vérité³¹, nous ne t'avons pas trouvée,
Voilà pourquoi de notre danse nous frappons le sol
Reprochera-t-on la danse
Au vagabond fou de Toi que je suis ?
Dans ta vallée nous allons
Voilà pourquoi nous frappons le sol. ³²»

A l'opposé de la voie extatique initiée par Bistami, un autre mystique, Junayd, tentera de faire une synthèse équilibrée des différentes expériences soufies en veillant à ne pas prêter le flanc aux Orthodoxes. Il esquisse un système théosophique cohérent et représente la voie de la sobriété. Il sera considéré plus tard par les différentes confréries comme le père de l'École de Bagdad.

Mais avec Al-Hallâj, l'opposition avec les *ulémas* va atteindre son paroxysme. Al-Hallâj mène une vie de prédicateur errant. Il va jusqu'aux portes de la Chine en prêchant à tous l'amour pour Dieu et l'union avec Dieu par l'amour comme but ultime pour tout être humain. Il sera aussi critiqué au sein du courant soufi pour avoir dévoilé à tous, les secrets du mysticisme soufi qui étaient selon eux réservés à l'élite des « privilégiés ». Il se situe dans la lignée des Soufis « ivres » de Dieu, comme Bistami. Il est condamné à mort après avoir dit dans son extase « *Je suis la Vérité (Dieu)* » et après un jugement qui durera sept mois, il est décapité.

Au X^e siècle apparaissent les premiers ouvrages qui compilent et ordonnent l'expérience des Soufis par écrit en une doctrine commune. Certains, écrits de façon simple, serviront de pont entre les mystiques et l'ensemble de la communauté. L'étape de formation du mouvement soufi semble alors terminée.

Au XI^{ème} siècle, Ghazali consacre sa vie à faire réhabiliter le soufisme auprès de la communauté musulmane. Lui-même, après avoir été un enseignant prestigieux à Bagdad avait sombré dans une crise religieuse. C'est avec la découverte du soufisme qu'il retrouve sa foi. Il considère alors le soufisme comme l'aspect le plus élevé de la religion et se lance dans l'écriture de « *la revivification des sciences de la religion* ».

Le soufisme connaît au XII^e siècle une expansion et une créativité incroyables avec les génies que sont notamment Kubra en Asie Centrale ou Sohawardi et Ruzbehan en Iran. Au XIII^e siècle apparaissent Rumî en Anatolie et Ibn Arabi en Andalousie, qui portent le soufisme à son sommet.

³¹ 'Vérité' est un des plus beaux noms de Dieu.

³² Yahyâ b. Mu'âdh cité dans *Le soufisme La mystique de l'Islam*, A.J. Arberry, Éditions Le mail, Paris, 1988, p.65

Des confréries commencent à se former au XIII^e siècle. Le mot *tarika* ne désigne plus maintenant la voie, mais les confréries. Ce sont les centres à partir desquels se diffuse le soufisme. Les confréries sont aussi les lieux de la religion populaire. Ainsi dans les quartiers, elles accomplissent des fonctions d'éducation, d'accompagnement des plus déshérités ; ce sont des lieux de prière, de chant, de méditation et de célébration.

Les confréries ont leurs règles, l'enseignement est conforme à la voie du maître (*cheikh*) qui lui a donné origine et se transmet selon une généalogie mystique. Nous n'allons pas détailler leur fonctionnement ici. Signalons simplement que peu à peu, au fur et à mesure de leur reconnaissance par les légalistes, ces confréries vont s'institutionnaliser et s'éloigner de l'expérience originelle.

Le soufisme est populaire car il apporte le souffle du cœur à l'Islam et parce qu'il a la capacité de s'adapter à toutes les cultures. Il permet une nouvelle expansion du monde musulman qui s'étend alors du Sénégal à l'Indonésie, de la Somalie à la Chine (voir figure 5).

Pour notre étude, nous nous concentrerons sur le moment où le soufisme était encore naissant, du VIII^e au IX^e siècle (du II^e au III^e s. de l'hégire³³).

³³ L'hégire est le moment où les compagnons de Mahomet partent vers Médine. C'est un moment de rupture fondamentale vis-à-vis de la société connue jusqu'alors. Le calendrier musulman commence au premier jour de l'année lunaire où l'Hégire a lieu, ce qui correspond au 16 juillet 622.

III – Premiers mystiques soufis

- **Hasan Basri et le désir de Dieu**

On peut considérer Hasan Basri (642 - 728), comme le premier maître soufi.

Alors que durant le II^e siècle de l'hégire, le goût des biens matériels augmente, il prône un mépris radical du monde.

« Sois avec ce monde-ci comme si tu n'y avais jamais été, et avec l'Autre comme si tu ne devais plus le quitter. »³⁴

« O fils d'Adam, tu mourras seul, tu entreras seul dans la tombe et tu seras ressuscité seul, et c'est à toi seul qu'on demandera les comptes ! »³⁵

Cela fait référence à la nécessité de mourir durant cette vie, qui apparaît dans le Coran. Cette mort au monde est celle qui précède une seconde naissance.

Pour lui, la simple application des rites de façon mécanique, n'est pas suffisante. Ce qu'il juge essentiel ce n'est pas l'acte de les faire, mais l'intention avec laquelle ils sont faits. *« C'est l'intention (niyah) que l'on doit purifier de toute vaine gloire. »³⁶*

Il rejette aussi bien le piétisme aveuglé affectif que l'hypocrisie des jurisconsultes

« Nul n'a une foi véritable tant qu'il persiste à reprocher aux autres les fautes qu'il commet lui-même, et à leur prescrire une réforme qu'il n'a pas entreprise pour son compte. »³⁷

« Ah ! Si seulement dans vos cœurs, je rencontrais de la vie ! Les hommes sont passés comme l'empuse ; je perçois un murmure, je ne vois rien d'aimant : on m'apporte les langues à foison, mais ce que je cherche, ce sont des cœurs ; vos intellects s'égarer à poursuivre les papillons de l'enfer et les mouches de la convoitise. »³⁸

Il reproche aux canonistes leur manque de cœur et élabore une « science du cœur ».

Hasan Basri amène chaque personne à se recueillir intérieurement pour faire son examen de conscience : *« Serais-tu satisfait de l'état (hâl) où tu te trouves en ce moment, si c'était celui où la mort viendrait te surprendre ? »³⁹*

³⁴ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Éditions du Cerf, Paris, 1999, p.190

³⁵ Annemarie Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Éditions du Cerf, Paris, 1996, p.50

³⁶ Louis Massignon, *Essai*, op.cit. , p.186

³⁷ Ibid., p.167

³⁸ Ibid., p.170

³⁹ Ibid., p.190

Il est le premier à parler du désir réciproque entre Dieu et l'homme en utilisant le mot *ishq* qui signifie désir passionné.

« Du moment que la préoccupation dominante en mon cher serviteur, devient celle de se souvenir de Moi, je lui fais trouver son bonheur et sa joie à se souvenir de Moi. Et, lorsque que je lui ai fait trouver son bonheur et sa joie à se souvenir de Moi, il Me désire et Je le désire. Et lorsqu'il Me désire, Je deviens un ensemble de repères devant ses yeux. De tels hommes ne m'oublient pas lorsque les autres oublient. ⁴⁰ »

Cette recherche de vie parfaite durant cette vie, inspirée par « le désir de Dieu » (son dessein), irrite les Imâmites qui veulent avoir le « monopole » de la sainteté.

De plus, ils lui reprochent sa neutralité dans les conflits : *« Il explique nettement que c'est en faisant pénitence, non en tirant l'épée, qu'on obtient de Dieu le redressement des injustices sociales. ⁴¹ »*

⁴⁰ Ibid., p.195, texte transmis par Abd al Wâhid ibn Zayd.

⁴¹ Ibid., p.182

- **L'Amour mystique de Rabi'a al Adawyya**

Rabi'a est née en 95 de l'hégire (713 après JC). Orpheline très jeune, elle aurait été vendue comme esclave. Selon la tradition, son maître l'aurait vu absorbée dans la prière nimbée de lumière et l'aurait affranchie. D'autres sources disent qu'elle était joueuse de flûte et prostituée. Elle se serait ensuite retirée dans le désert puis à Basra. Là, un petit cercle de disciples commence à se regrouper autour d'elle. Sa vie est alors d'un ascétisme extrême C'est la première à aller au-delà de cet ascétisme et à introduire l'amour mystique. Elle le désigne par le mot *hubb*, terme très fort puisqu'il est utilisé dans le Coran pour décrire un amour réciproque entre Dieu et les hommes⁴².

Elle prêche un amour gratuit et absolu, le seul digne de Dieu. « On raconte que lorsqu'elle faisait la prière du soir, et se tenait debout sur le toit de sa maison, en serrant son voile et sa chemise, elle disait : « *Mon Dieu, les étoiles resplendent, les yeux dorment, les rois ferment leurs portes, chaque amant se retire avec son aimée. Et me voici : je demeure entre Tes mains.* » Puis elle s'adonnait à la prière jusqu'à l'aube. ⁴³»

Bien que n'ayant reçu aucune éducation, certains des plus grands savants de son temps lui rendront visite reconnaissant qu'elle avait atteint des demeures très élevées.

On demanda à Rabi' a :

« *Comment as-tu atteint cet état suprême de la vie spirituelle ?*

- En répétant toujours ces mots, répondit-elle:

« *Mon Dieu, je prends refuge en Toi contre tout ce qui me détourne de Toi.*

« *Contre tout ce qui s'interpose entre Toi et moi.*

*Je T'aime de deux amours : l'un, tout entier d'aimer,
L'autre, pour ce que Tu es digne d'être aimé.*

*Le premier, c'est le souci de me souvenir de Toi,
De me dépouiller de tout ce qui est autre que Toi.*

*Le second, c'est l'enlèvement de tes voiles
Afin que je Te voie.*

*De l'un ni de l'autre, je ne veux être louée,
Mais pour l'un et pour l'autre, louange à Toi ! ⁴⁴»*

⁴² Le Coran, sourate V.54 « ...Allah amènera un peuple qu'Il aimera et qui L'aimera... », Op.cit., p.141

⁴³ Rabi'a, *Les Chants de la recluse*, traduit de l'arabe par Mohammed Oudaimah et Gérard Pfister, Éditions Arfuyen, Paris, 2002, p.15

⁴⁴ Ibid., pp.19 et 20

Elle abandonne sa vie entièrement à son Dessen.

« *Te marieras tu un jour ?* demanda Hasan al-Basri à Rabi'a

- *Le mariage, lui répondit-elle, est utile à qui peut choisir. Quant à moi je n'ai pas le choix de ma vie. Je suis à mon Seigneur et vis dans l'ombre de ses commandements. Ma personne n'a aucune valeur.*

- *Comment en es-tu arrivée là ?* lui demanda t-il encore.

- *Par mon abandon au Tout.* ⁴⁵»

Le fait de ne rien placer entre elle et Dieu la fit renoncer à se marier, mais aussi à ne pas accorder d'importance spéciale au Prophète dans sa dévotion.

Un jour qu'il était assis devant Rabi'a, Al Thawri lui fit cette demande :

« *Apprends-nous les merveilles de la sagesse que Dieu t'a révélées !*

- *Heureux serais-tu, s'exclama-t-elle, si tu n'aimais pas le monde!*»

Et pourtant Al-Thawri était un ascète et un sage. Mais elle considérait que scruter les paroles du Prophète et rechercher les hommes étaient déjà le premier pas vers le monde⁴⁶.

Elle dit un jour à Sufyan :

« *Quel homme extraordinaire tu serais si seulement tu ne désirais pas le monde !*

- *En quoi peut-on dire que je le désire, demanda t-il ?*

- *Dans les dits et les faits du Prophète, répondit-elle. Dans les hadiths, c'est là qu'est ton désir du monde !* ⁴⁷»

Non seulement elle ne souhaite aucun intermédiaire, mais elle voulait aussi ôter tout voile qui lui empêcherait de voir Dieu pleinement.

Un jour, un groupe de jeunes gens vit Rabi'a qui courait en grande hâte, du feu dans une main et dans l'autre de l'eau.

Ils lui demandèrent : « *Où vas-tu ainsi, Maîtresse ? Que cherches-tu ?*

- *Je vais au ciel, répondit-elle. Je vais porter le feu au Paradis et verser l'eau dans l'Enfer.*

« *Ainsi le Paradis disparaîtra, et l'Enfer disparaîtra, et seul apparaîtra Celui qui est le but.* ⁴⁸»

Rabi'a aime Dieu de façon libre, ni par peur de l'enfer, ni par espoir du paradis ou de faveurs qui seraient elles aussi un voile entre elle et Lui.

⁴⁵ Ibid., p.34

⁴⁶ Ibid., pp.21 et 22

⁴⁷ Ibid., p.57

⁴⁸ Ibid., p.22

Elle entendit un lecteur du Coran proclamer :

*« Ce jour-là les habitants du Paradis auront en toute chose leur délices
- Malheureux les habitants du Paradis, soupira-t-elle alors, eux et leurs
femmes !⁴⁹ »*

Cet amour est dévorant, obsessif et la consume constamment :

*« Combien de nuits avec mes passions et mes peines,
Laisant couler de mes yeux des ruisseaux de larmes !*

*Aucune de mes larmes n'est remontée
Et mon Union avec Lui n'a pas duré.*

Mon œil blessé ne dort jamais.⁵⁰ »

« O but de mon désir, me brûleras-tu de ton feu ?⁵¹ »

Après une nuit passée dans la prière, elle chantait à l'aube :

*« Ô ma joie, mon désir, ô mon appui,
Mon compagnon, ma provision, ô mon but,*

*Tu es l'esprit du cœur, Tu es mon espoir,
Tu es mon confident, mon désir de Toi est mon viatique.*

*Sans toi, ô ma vie, ô ma confiance,
Je ne me serais jamais lancée dans l'immensité du pays.*

*Combien de grâce s'est montrée,
Combien de dons et de faveurs Tu as pour moi !*

*Désormais ton amour est mon but et mon délice
Et la splendeur de l'œil de mon cœur assoiffé.*

*Tant que je vivrai, je ne m'éloignerai pas de Toi.
Tu es seul maître de l'obscurité de mon cœur.*

*Si Tu trouves plaisir en moi,
Alors, ô désir du cœur, ma joie débordera !⁵² »*

Elle vit dans ce monde, mais avec les yeux constamment tournés vers l'autre monde. Son dessein de s'unir avec Dieu est si puissant, si obsessif, qu'il a sans aucun doute aspiré Rabi'a vers les espaces sacrés, vers le Profond. Nous n'avons pas de trace claire du procédé utilisé, mais les témoignages qu'elle a laissés à ses disciples nous

⁴⁹ Ibid., p.55

⁵⁰ Ibid., p.52

⁵¹ Ibid., p.53

⁵² Ibid., pp.16-17

font apparaître des indicateurs qui pourraient refléter la suspension du moi et la traduction de réminiscences postérieures.

On demanda à Rabi' a comment elle voyait l'amour :

« Entre l'amant et l'aimé, dit-elle, il n'y a pas de distance.

Il y a seulement ce que dit la nostalgie, ce que décrit le goût.

Qui a goûté a connu. Mais qui a décrit ne s'est pas décrit.

En vérité, comment peux-tu décrire une chose quand, en sa présence tu es absent, en son existence tu es dissous, en sa contemplation tu es défait? ⁵³»

Prière de Râbi'a al-'Adawiya

O mon Dieu, tout ce que Tu m'as réservé en fait de choses terrestres, donne-les à Tes ennemis; et tout ce que Tu m'as réservé dans le monde à venir, donne-le à Tes amis; car Tu me suffis.

O mon Dieu, si je T'adore par crainte de l'enfer, brûle-moi en enfer, et si je T'adore par espoir du paradis, exclue-moi du paradis; mais si je T'adore uniquement pour Toi-même, ne me prive pas de Ta beauté éternelle.

O mon Dieu, ma seule occupation et tout mon désir en ce monde, de toutes les choses créées, c'est de me souvenir de Toi, et dans le monde à venir, de toutes les choses du monde à venir, c'est de Te rencontrer. Il en est pour moi ainsi que je l'ai dit; mais Toi, fais tout ce que Tu veux.

⁵³ Ibid., p 49

- **L'extase de Abu Yazid Bistami**

Abu Yazid al-Bistami (777 à 848) est un ascète solitaire. Il vivra presque toute sa vie dans sa ville natale de Bistam en Iran. Il prône la sédentarité.

« L'homme vraiment homme est celui qui reste assis et à qui les choses viennent, ou parlent, où qu'il soit. ⁵⁴ »

« «Je suis où Mon serviteur M'évoque en pensée » (...) Et toute chose lui advient sans qu'il bouge et sans peine viennent à lui l'Orient et l'Occident au complet. (...) Comprends cela. Les choses Le poursuivent, et Lui ne pourchasse rien. C'est que les choses accèdent à l'être par Dieu. ⁵⁵ »

Il s'adonne à une ascèse implacable.

« Douze ans, j'étais le forgeron de mon moi, cinq ans le miroir de mon cœur. En une année, je guettais ce qui germait entre eux deux. Or je vis que j'étais ceint à la taille par un zonnâr⁵⁶. Je m'appliquais à le couper, douze ans. Je m'observais encore. Je découvris qu'un autre zonnâr me liait en dedans. Je le coupais de nouveau cinq ans tout en me demandant comment en finir, ce qui me fut révélé. Et je regardai du côté des créatures et je vis qu'elles étaient toutes mortes; à leur mémoire j'entonnai quatre fois le tekbir⁵⁷. ⁵⁸ »

Bistami critique les dévots *« serviteur simulateur en ses œuvres, briguant la louange et l'éloge des autres ⁵⁹ »*.

« Ils (les croyants) font l'éloge de Dieu et le dévot croit qu'ils font leur propre éloge. ⁶⁰ »

Il remet en question leur connaissance en l'opposant à celle qui vient directement de l'expérience interne : *« Il y a deux sciences : la science évidente qui est la preuve de Dieu pour Ses créatures ; et la science ésotérique qui contient le savoir salutaire. » Ta science, ô docteur, fut transmise, d'une voix à l'autre, pour l'enseignement, non pour l'œuvre. Et ma science, ce sont les inspirations qui me viennent de Lui. ⁶¹ »*

Pour lui, *« Le savant n'est pas celui qui emprunte sa connaissance à quelque livre et qui devient ignorant quand il oublie ce qu'il a appris. Le vrai savant est celui qui*

⁵⁴ Bistami, *Les Dits de Bistami*, traduit de l'arabe par Abdelwhab Meddeb, Éditions Fayard, collection L'espace intérieur, Paris, 1989, p.55

⁵⁵ Ibid., p.55

⁵⁶ La ceinture des mages symbolise l'incroyance. Cela fait référence aux mages zoroastriens.

⁵⁷ "Allah akbar" Dieu est grand

⁵⁸ *Les Dits de Bistami* p 54

⁵⁹ Ibid. p 93

⁶⁰ Ibid., p.87

⁶¹ Ibid., p.77

reçoit, quand il veut, sa connaissance de son Seigneur, sans étude, ni enseignement. »⁶²»

Son comportement n'est pas en accord avec les conventions sociales :

« Abû Yazid n'assistait pas aux funérailles, ni n'allait présenter ses condoléances, il ne rendait pas non plus visite aux malades. On lui dit :
- Jadis, les saints rendaient visite aux malades, assistaient aux funérailles et allaient présenter leurs condoléances.

Il répondit:

- Ils agissaient ainsi guidés par leur raison; ils ne sont pas comme moi qui suis dépossédé de ma raison. ⁶³»

Pour lui, « Ce monde est le miroir de l'au-delà. Qui observe à travers ce miroir l'au-delà est sauvé. Et qui s'en divertit est perdu : il aura obscurci son miroir. ⁶⁴»

Il s'appuie sur le souvenir de Dieu, le *dikhr*.

« Le serviteur ne pourra aimer son Créateur s'il ne s'épuise à solliciter Son consentement, secrètement et publiquement : Ainsi Dieu apprendra-t-Il en regardant le cœur d'un tel serviteur que celui-ci ne désire que Lui. »

Il s'agit d'une invocation intérieure : « L'invocation de Dieu à voix haute est une insouciance. ⁶⁵»

Son Dessein est de fusionner avec la divinité, de vivre dans son intimité.

« Le serviteur déléguant sa décision à Dieu Très Haut, content de Son don, le cœur reposant en Lui, sans mouvement en Sa demeure, Le mandatant en toute affaire, souhaitant devenir Son intime et Son proche courtisan, ne désirant, d'ici-bas et de l'au-delà, rien d'autre que Lui. ⁶⁶»

La répétition incessante de l'invocation devient une présence affective qui l'accompagne à tout moment dans le monde :

« Quel est le signe le plus glorieux de l'initié ?
Il partage ta table, se mêle intimement à toi, te rend hommage tandis que son cœur demeure dans le royaume du sacré. ⁶⁷»

Son désir d'être dans l'intimité de la divinité est obsessionnel comme un état amoureux.

⁶² Al-Ghazali cite Aby Yazid Bistami dans *Anthologie du soufisme*, p39, Eva de Vitray Meyerovitch, spiritualités vivantes, Albin Michel, Paris, 1995

⁶³ *Les Dits de Bistami*, p.89

⁶⁴ *Ibid.*, p.122

⁶⁵ *Ibid.*, p.169

⁶⁶ *Les Dits de Bistami*, p.94

⁶⁷ *Ibid.*, p. 170

*« Dans mon cœur Tu as semé le grain d'amour
Avant le jour de l'Appel serai-je soulagé
Dans l'union Tu m'as blessé le cœur
Le désir croit dès qu'apparaît l'amour. ⁶⁸ »*

Abû Yazid dit :

*« - Dieu Très Haut dit : «Si Mon serviteur fait de Moi son occupation dominante,
Je mettrai son appétit et sa délectation dans Mon invocation, Je lèverai le voile
entre lui et Moi et serai l'image qui ne quitte plus ses yeux. ⁶⁹ »*

Ce dessein est si profond et si puissant qu'il commence à prendre une vie propre :

*« Je m'étais trompé au début de mon affaire : j'avais cru que je L'invoquais et
voici que Son invocation avait précédé la mienne; j'avais pensé que je Le
sollicitais et que je Le connaissais, mais Sa connaissance avait devancé la
mienne; j'avais estimé que je L'aimais, pourtant c'est Lui qui m'avait le premier
aimé, et je m'étais figuré que je L'adorais tandis qu'Il avait déjà mis à mon
service les créatures de la terre. ⁷⁰ »*

Bistami manifeste ouvertement son désir d'esseulement devant la pure unité divine. Pour cela, il se retirait du monde et de ses stimuli. Il s'était construit un réduit pour ses retraites à côté de la Mosquée. *« Quand Abû Yazid souhaitait s'isoler, il entrait dans une maison et en bouchait tous les orifices pour que n'y pénétrât plus une voix qui le distrairait de son Seigneur. ⁷¹ »*

Ensuite il s'appuyait sur le *dhikr* pour entrer en lui-même en réduisant les stimuli des sens externes.

*« Par quel moyen parvient-on à Dieu, Très Haut?
- Par la mutité, la surdité, la cécité. ⁷² »*

Il incitait ses disciples à ne pas se laisser distraire par l'imagination.

*« Ne charge pas ton cœur d'une idée Le concernant, tu risques de L'assimiler à
ce qu'Il n'est pas. Méditant Son attribut, tu Le trouves; imaginant Son essence, tu
Le perds. ⁷³ »*

Il évoque la nécessité d'aller au-delà-du « moi » qui est un voile pour entrer dans les espaces sacrés.

⁶⁸ Ibid., p.174

⁶⁹ Ibid., p.115

⁷⁰ Ibid., p.90

⁷¹ Ibid., p.142

⁷² Ibid., p.43

⁷³ Ibid., p.100

« Si tu jeûnes et pries trois cents ans, (...) tout en demeurant tel que tu es, tu ne découvriras pas un atome de cette science.

- Pourquoi, maître?

- Parce que tu es voilé par ton moi. ⁷⁴»

Le mécanisme de l'invocation lui-même peut-être un empêchement, s'il n'y a pas une écoute profonde tendue vers l'intérieur qui conduit vers le silence.

« J'avais, pendant trente ans, invoqué Dieu. Puis je me suis tu. C'est alors que je découvris que mon invocation était mon voile. ⁷⁵»

C'est par la concentration sur l'essence de Dieu qu'il veut parvenir à l'annihilation de soi (*fanâ*), concept qu'il est l'un des premiers à formuler.

« Au plus secret du cœur je T'évoque

Je suis anéanti Tu demeures

Mon nom est effacé

Effacés les vestiges de mon corps

Tu me réclames je réponds

Il n'y a que Toi

C'est Toi qui me console

Par l'œil de l'imagination

Où que je me trouve Tu es là. ⁷⁶»

« Je vis le Seigneur de Gloire en rêve. Je lui dis:

- Comment aller vers Toi?

Il répondit:

- Laisse ton moi et viens. ⁷⁷»

« Comment est la voie ?

- Sois absent à la voie, tu atteindras Dieu. ⁷⁸»

« L'ayant connu par moi-même, je fus anéanti. Le connaissant par Lui, je survivis ⁷⁹. »

Il est aussi le premier mystique à définir ses expériences mystiques comme « *mi'raj* », l'ascension nocturne du Prophète. Cela lui vaudra d'être banni plusieurs fois de sa ville natale.

« Il (Dieu) me ravit une fois, et, me plaçant devant Lui, me dit : « O Abu Yazid ! Mes créatures désirent te voir. – Et je lui dis : embellis-moi de Ton unicité, revêts-

⁷⁴ Ibid., p 75

⁷⁵ Ibid., p.65

⁷⁶ Ibid., p.112

⁷⁷ Ibid., p.39

⁷⁸ Ibid., p.106

⁷⁹ Ibid., p 69

moi de Ton ipséité, et ravis-moi en Ta monéité, afin que lorsque Tes créatures me verront, elles disent : Nous T'avons vu, - que Tu sois Cela, que je ne sois plus là ⁸⁰».

Dans plusieurs de ses visions, Bistami se retrouve transporté dans des paysages mentaux différents ce qui témoigne d'une expérience du sacré sous la forme de ravissement. « *Le ravissement (est) caractérisé par une agitation émotive et motrice incontrôlable dans laquelle le sujet se sent transporté, emporté hors de lui, vers d'autres paysages du mental, d'autres temps, d'autres espaces ⁸¹ ».* Il s'agit d'un des cas extraordinaires de conscience du Sacré faisant partie des structures de conscience inspirée.

Bistami n'a pas laissé d'écrits. Ses disciples ne se sont regroupés qu'un siècle après sa mort pour réunir quelques fragments et sentences isolés qui sont mêlés à des éléments de légende.

Ces dits sont pour la plupart des locutions théopathiques, c'est-à-dire des phrases prononcées au cours de ce que les Soufis considèrent comme un état d'extase. Elles sont souvent choquantes, paradoxales, à la limite de l'hérésie.

« Quelqu'un frappa chez Abû Yazid.

Qui demandes-tu?

- Abû Yazid.

- Pars, prends garde! Il n'y a que Dieu dans cette maison. ⁸²»

- Ils sont tous Mes esclaves, sauf toi qui es Moi. ⁸³»

« Louange à moi, louange à moi ! Je suis mon Seigneur, Très Haut. ⁸⁴»

« Je me suffis à moi, je me suffis. ⁸⁵»

« Je suis moi, point de Dieu hormis Moi, adorez-Moi !

Ils dirent

Abu Yazid est devenu fou

Et ils le laissèrent ⁸⁶. »

« Louange à moi, louange à moi, que mon pouvoir est grand ⁸⁷»

⁸⁰ Cité dans *Mystique musulmane, Esseulement : quelques applications*, p 111, Op.cit.

⁸¹ *Structure, états et cas non habituels, La conscience inspirée*, dans *Notes de Psychologie*, p.151, disponible sur www.silo.net

⁸² *Les Dits de Bistami*, p.40

⁸³ *Ibid.*, p.103

⁸⁴ *Ibid.*, p.44

⁸⁵ *Ibid.*, p.60

⁸⁶ *Ibid.*, p 136

⁸⁷ *Ibid.*, p116

Certains disent qu'étant revenu à lui et ayant appris ce qu'il avait dit, il se montrait terrorisé. Lorsqu'il déclame ces allocutions, sa conscience est de toute évidence dans un état altéré. Il y a perte de la réversibilité et une forte exaltation émotive due à l'image si chargée de la divinité. Le procédé du *dhikr* que nous étudierons plus loin, lui permet une intériorisation chaque fois plus profonde du moi jusqu'à l'immersion en lui-même. Il semble d'après les quelques descriptions que nous avons, qu'il s'agisse plutôt là d'état de transe dans lequel il y a substitution du moi par l'image de la divinité plutôt que d'un état d'extase⁸⁸.

Même si Bistami a été le premier à parler de l'anéantissement (suspension) du moi (*fanâ*), nous n'avons pas trouvé dans les quelques descriptions que nous avons, d'indicateurs qui indiquent de façon claire une suspension du moi et une entrée dans le Profond. Il nous semble qu'il y a plutôt un déplacement et non une suspension du moi.

Il est opportun de rappeler ici les caractéristiques de la transe et du déplacement du moi décrites par Silo dans Notes de Psychologie : « *dans différentes cultures, l'entrée en transe a lieu par l'intériorisation du moi et par une exaltation émotive dans laquelle l'image d'un dieu, d'une force ou d'un esprit, qui prend et supprime la personnalité humaine, est coprésente. Dans les cas de transe, le sujet se met à disposition de cette inspiration qui lui permet de capter des réalités et d'exercer des pouvoirs inconnus de lui dans la vie quotidienne.* »⁸⁹

Il y a perte de la réversibilité et perte du contrôle de l'expérience ce qui ne permet pas l'entrée dans le Profond.

Pour Junayd, Bistami « *en est resté au début, mais il n'a pas atteint l'état plénier et final*⁹⁰ ». Pour Hallâj « *il en était arrivé au seuil de la locution divine*⁹¹ », mais ce qui le bloqua fut l'obstacle de son moi. « *Il ne sut pas reconnaître où et comment devait se faire l'unification de l'âme avec Dieu*⁹² ».

Bistami aura cependant une énorme influence sur les confréries soufies et représentera la voie de l'ivresse mystique (*sukr*). Même s'il prônait une voie opposée de sobriété, Junayd déclarera : « *Abu Yazid est parmi nous comme Gabriel parmi les anges*⁹³ ».

⁸⁸ « Les "fantômes" ou "esprits" de certains peuples ou de certains devins n'étaient autres que les propres "doubles" (les propres représentations) de ces personnes qui se sentaient saisies par eux. Étant donné l'obscurcissement de leur état mental (en transe) par la perte du contrôle de la Force, ils se sentaient manipulés par des êtres étranges qui, parfois, produisaient des phénomènes remarquables. Il ne fait pas de doute que de nombreux "possédés" subirent de tels effets. Le contrôle de la Force était donc décisif. » *Le Message de Silo, Manifestations de l'énergie*, Op.cit., p.35

⁸⁹ Silo, *Notes de Psychologie, Le déplacement du moi. La suspension du moi*, Op.cit., p.153

⁹⁰ Louis Massignon, *Essai*, Op.cit., p.280

⁹¹ Ibid., p.280

⁹² *Mystique musulmane*, p 114, Op.cit.

⁹³ Ibid., p12

- **Dhû-I-Nûn al-Misrî et l'amour de la Beauté**

Dhû-I-Nûn est né en Haute-Egypte vers l'an 800. Sa vie est mal connue, mais des ouvrages postérieurs rassemblent ses sentences. Ibn Arabi notamment lui consacre un traité hagiographique « *L'astre éclatant des titres de gloire de Dhû-I-Nûn l'Égyptien* ». Il a la réputation d'un maître spirituel dès son vivant. Lui-même reconnaît avoir eu deux maîtres dont une femme, Fatima de Nîshapur qu'il rencontre à La Mecque.

Un apport majeur que fait Dhû-I-Nûn au soufisme est sa théorie des stations et des états, qui sera reprise plus tard dans tous les manuels classiques de soufisme. Il est le premier à classer ainsi des états mystiques et les étapes des maîtres en sainteté, et à l'enseigner.

« J'avais demandé à Dhû-I-Nûn combien il y avait de portes donnant accès à la réalisation spirituelle, et voici la réponse qu'il m'avait faite : " Il y a quatre portes : la première est celle de la crainte, puis celle de l'espérance, ensuite celle de l'amour, puis celle du désir. Et il y a quatre clefs pour les ouvrir : (...) l'invocation (dhikr) constante de Dieu par le cœur et par la langue est celle du désir. Ce sont là les quatre degrés (de l'ascension) vers Dieu, le plus proche de Lui étant celui du désir, qui n'est autre que le degré de la sainteté (ou Amitié divine) ⁹⁴. »

Mais selon Ibn Arabi « *Ce qu'il laissait voir de sa science dépassait les hommes de son temps, et c'est ainsi qu'ils le qualifièrent d'hérétique.* ⁹⁵ »

Il est condamné pour son enseignement public de la mystique et vers la fin de sa vie il est amené enchaîné à Bagdad devant le Prince des Croyants al-Mutawakkil. Mais lorsqu'il s'exprime, il émeut tellement le Prince que celui-ci pleure et le libère immédiatement ⁹⁶.

Les sentences et anecdotes dont nous disposons sur lui accordent une grande part à l'amour divin, un amour déchirant et sensuel.

*« O les belles épousées des chagrins dans les jardins du secret bien caché !
Elles ont répandu leur parfum dans les prairies du cœur, arrosées par l'eau des espérances.
Les chagrins les bouleversent, et le désir les plonge dans l'anxiété. ⁹⁷ »*

⁹⁴ Ibn Arabi, *La vie merveilleuse de Dhû-I-Nûn l'Égyptien* d'après *L'astre éclatant des titres de gloire de Dhû-I-Nûn l'Égyptien*, traduit par Roger Deladrière, Editions Sindbad, Paris, 1988, p175

⁹⁵ Ibid., p.69

⁹⁶ Par la suite, chaque fois que l'on mentionnait en sa présence les « hommes de piété exemplaire », il pleurait et disait quand il parlait d'eux : *Que l'on m'amène vite Dhû-I-Nûn !*», *La vie merveilleuse de Dhû-I-Nûn l'Égyptien*, Op.cit., p.69

⁹⁷ Ibid., p.209

Il évoque les nombreux ascètes et anachorètes rencontrés au cours de ses voyages, pris par un amour passionné et douloureux.

« L'âme de ces êtres éperdus pousse des cris et se lamente, sous l'effet d'une passion si ardente qu'elle l'arrache presque de leur corps.

Ils gémissent de tristesse, et la crainte redouble leur affliction, tandis que les feux du désir, pareils à ceux du Brasier infernal, allument en eux une soif brûlante.⁹⁸ »

Il y a aussi de nombreuses anecdotes avec des femmes ou de jeunes gnostiques pris par une puissante commotion amoureuse et qui déclament des vers très sensuels et vont jusqu'à mourir d'amour :

- Dhû-I-Nûn rencontre une femme agrippée aux voiles de la Ka'ba qui pleure et dit au milieu des larmes :

« Tu m'as fait goûter la saveur de l'union, et Tu as fait croître jusqu'au plus profond de moi mon désir de Toi. »

Il lui réplique alors :

« Admirable est l'amant dont l'union prend une ampleur toujours plus rayonnante et dont l'amour s'élève toujours plus haut après l'union !⁹⁹ »

- Dhû-I-Nûn rencontre une fille dévoilée au bord du Nil :

Je l'interpellais : *« Où est donc ton voile, jeune fille ! pourquoi as-tu découvert ton visage ? »* Elle me répondit : *« Et que pourrait bien faire d'un voile un visage jauni !*

- D'où cela provient-il ?

- C'est un effet de l'ivresse.

- Aurais-tu donc absorbé du vin ?

- Oui, par Dieu ! le Tout-Puissant m'a abreuvée toute la nuit de Son amour, et j'étais remplie de joie, mais ce matin je subis les effets de cette griserie. »

Puis elle se mit à pleurer et à sangloter, et je lui en demandais la raison ; elle récita alors ce vers :

« Je ne pleure pas parce que je me suis séparée de moi-même, mais parce que ma seule crainte est de ne plus Te voir¹⁰⁰. »

- Dhû-I-Nûn évoque la rencontre avec un jeune gnostique lors d'une entrevue avec un cheikh yéménite d'une grande sagesse :

Le jeune homme maigre au teint blême pose une question au cheikh :

« Que Dieu te fasse miséricorde ! quel est le signe de celui qui aime Dieu ?

- Mon cher enfant, l'amour est d'un degré élevé.

- J'aimerais que tu me le décrives.

- À ceux qui L'aiment Dieu entrouvre le cœur, et c'est ainsi qu'ils voient par la lumière de la Majesté divine. Ils ont désormais, avec un corps de la nature de ce bas-monde, un esprit qui est de la nature des « voiles » divins, et une

⁹⁸ Ibid., p 150

⁹⁹ Ibid., p 238

¹⁰⁰ Ibid., p 337

intelligence céleste, qui évolue librement parmi les rangs des anges (...) C'est ainsi que de tels hommes L'adorent de toutes leurs forces, et uniquement par amour pour Lui, et non point par désir du Paradis ni par crainte du feu de l'Enfer. »

Le jeune homme émit alors un gémissement, suivi d'un cri qui emporta son âme.¹⁰¹

Dhû-I-Nûn évoque l'expérience intime et le désir qui sont, selon ce que dira plus tard Ibn Arabi, les premières manifestations de la théophanie de l'union¹⁰².

On avait interrogé Dhû-I-Nûn sur l'expérience intime et sur la signification (de la réalité spirituelle) du désir. La réponse que j'ai entendue de sa bouche est la suivante : *« C'est parce qu'on a enflammé son désir, qu'il a été pris d'un désir ardent, et c'est parce qu'on lui a donné à goûter, que la saveur de l'expérience lui a été agréable, et c'est ainsi que sa soif de goûter est insatiable et que la suavité du désir le rend inassouvi. »*¹⁰³

Il décrit les « fidèles d'amour » dans une séquence de prose rimée qui inspirera notamment Ruzbehan de Shiraz, auteur du *« Jasmin des fidèles d'amour »* quelques siècles plus tard :

« Dieu a des serviteurs dont Il a empli le cœur de l'eau limpide de Son pur amour, et dont Il a bouleversé l'esprit par le désir de Sa vision.

- Gloire donc à Celui qui a fait que les âmes le désirent, qui a attiré à Lui leurs aspirations variantes, et Celui pour qui leur « poitrine » s'est purifiée ! »

« Dieu a des serviteurs dont le cœur a fondu, comme le plomb. C'est Lui qui l'a liquéfié et l'a fait disparaître ; mais Il en a détaché une scorie, qui est la braise de la passion. (...)

Quel repos y aurait-il alors pour le cœur, dans lequel s'est formée la braise de la passion, prête à s'embraser !

O hommes de la passion ! vous qui vous êtes enflammés, qui vous rapprochez toujours davantage du Majestueux, et qui cherchez à demeurer près de Lui, peinez ! car demain ce sera le repos, (...), pleurez tant et plus et tout votre souûl ! car demain vous serez dans la joie aux côtés du Majestueux, quand on vous dira : « Montez, prenez place près de Mon Trône, et regardez Ma Face ! » (...)

Puis Dhû-I-Nûn pleura, et il s'écria : *« Les bienheureux ! Les bienheureux ! »*¹⁰⁴

¹⁰¹ Ibid., pp.243-244

¹⁰² « L'expérience intime est la première manifestation de la théophanie de la « jonction » (ou « union »), issue de la station spirituelle de la « familiarité divine » et de la beauté, et c'est ce qui engendre le désir ardent », Ibid., p.308

¹⁰³ Ibid., p.308

¹⁰⁴ Ibid., pp314-315

Il reconnaît l'attrance innée pour tout ce qui est beau comme une création de Dieu :

« Lorsque Dieu a créé l'intellect, Il a placé en lui un principe subtil (latîfa), qui lui fait éprouver de l'attrance pour tout ce qui est beau et tout ce qui est agréable à voir dans le monde sensible. ¹⁰⁵»

« O Dieu, je n'ai jamais prêté l'oreille au cri des bêtes sauvages ni au bruissement des arbres, au clapotement des eaux ni au chant des oiseaux, au sifflement du vent ni aux roulements de tonnerre sans percevoir en eux un témoignage de ton Unité (wahdânîya) et une preuve de ton caractère incomparable. ¹⁰⁶»

Enfin Dhû-I-Nûn est un des premiers propagateurs des séances d'audition spirituelle (samâ).

« La beauté d'une voix réveille l'attention ¹⁰⁷»

« J'ai entendu Dhû-I-Nûn, interrogé sur l'audition spirituelle, faire la réponse suivante : « C'est un messager de vérité venu pour pousser les cœurs vers l'Être divin. Celui qui l'écoute comme il convient, en réalise la vérité, mais celui qui l'écoute avec son âme charnelle, est dans l'hérésie. ¹⁰⁸»

Alors qu'il était à Bagdad, après avoir été libéré par le Prince des Croyants al-Mutawakkil, des Soufis bagdadiens viennent le voir, accompagnés d'un chanteur récitant pour qu'il lui chante quelques vers. Il accepte et l'homme lui chante :

*« Ma jeune passion pour toi me tourmentait déjà, que dire maintenant qu'elle s'est renforcée avec l'âge !
Tu as rassemblé dans mon cœur une passion qui s'était partagée.
Ne vas-tu point compatir au malheur d'un affligé, qui pleure alors que rit celui qui est libre de toute entrave ! »*

Dhû-I-Nûn se lève alors, puis tombe à terre pris par l'extase¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Ibid., p.333

¹⁰⁶ A.J. Arberry, *Le soufisme La mystique de l'Islam*, Op.cit. , p.57

¹⁰⁷ Ibid., p.153

¹⁰⁸ *La vie merveilleuse de Dhû-I-Nûn l'Égyptien*, Op.cit. , p.83

¹⁰⁹ Ibid., p.83

- **Al-Hallâj et l'union transformante**

Tout comme Abu Yazid Bistami, Al-Hallâj (environ 857 – 922) vient de Perse (de la région du Fars) mais contrairement à lui, il s'exprime en langue arabe. Son grand-père était encore mazdéen. Dès l'âge de seize ans, il s'en va à Tustar et s'engage comme novice (*murid*) auprès de Sahl Tustari, un maître en tradition et en ascèse, le futur fondateur de l'école Salimiyya. Selon ce dernier, le croyant qui se remémore constamment l'essence divine par la prière vocale (le *dhikr*), peut voir la clarté se substantialiser dans son cœur et il peut adhérer à cette essence. Une anecdote raconte qu'un disciple de Sahl s'était tellement entraîné au *dhikr* que lorsqu'il fut écrasé par accident, son sang écrivit « Allah ». Un autre aspect développé par Sahl est le renoncement à tout esprit propre, Dieu intervenant quand il veut. C'est le « secret de l'omnipotence divine » qui rend vains tous les intermédiaires, prophètes, docteurs et juges. Al-Hallâj resta deux années auprès de Sahl puis il partit brusquement pour Basra.

Basra est une des capitales intellectuelles de l'Islam et il y côtoie le milieu soufi. Il est proche de Amr Makkî qui l'initie au soufisme et lui remet l'habit soufi.

Il fréquente aussi l'école de Junayd. Selon ce dernier, Dieu a marqué ses amants bien avant la création de leur corps et de leur âme. « *Il s'est isolé en eux, Sa divinité fut mise à découvert pour eux...¹¹⁰* ». Il s'agit « *Que le serviteur soit, vis-à-vis de Dieu, comme une marionnette... qu'il revienne pour finir, à son point de départ, et soit, comme il était avant d'être existentié¹¹¹* ». Au terme de l'annihilation mystique (*fana*) « *Dieu le possède... Il le tue, l'enterre ; ensuite s'il Lui plaît, Il le ressuscite ; mais cet homme n'a plus de relation avec sa vie passée...¹¹²* ». « *Dieu fait mourir (l'homme) à son moi pour vivre en Lui¹¹³* ».

Pour les mystiques partisans de la voie extatique, Junayd est considéré comme tenant une foi théorique.

Hallâj part pour effectuer un premier pèlerinage à La Mecque. Il fait une retraite d'un an d'une austérité très dure. Il cherche avec ardeur les signaux du Sacré à l'intérieur de lui-même afin de révéler des significations profondes¹¹⁴. Il cherche aussi la façon de faire correspondre ses intuitions basées sur les expériences internes avec la tradition.

« *Dieu vient de me montrer (du dedans) la science après qu'il m'en a fait transmettre la tradition (du dehors).¹¹⁵* »

¹¹⁰ *La passion de Husayn ibn Mansur Hallâj*, tome I, Louis Massignon, Éditions Gallimard, Paris, 1975, p.117

¹¹¹ Ibid., p.117

¹¹² Ibid., p.118

¹¹³ *Le Soufisme* AJ Arberry, Op.cit. , p.62

¹¹⁴ Lors d'une controverse avec Ay Nahrajûri, il lui dit : « lorsqu'un indice ou un signe émerge en ta conscience, il faut que les communications (venant de Dieu) s'enchaînent, et que les états (mystique, en toi) soient comparables et de même niveau ; sinon on ne peut faire correspondre ni coordonner les communications et les états en vue de connaître les choses cachées », *La Passion de Hallâj*, Tome I, Op.cit., p.154

A son retour, les mystiques traditionnalistes lui reprochent d'étudier et de classer les faits mystiques alors que pour eux ce sont des faits de Dieu qui ne devraient pas être touchés. On lui reproche aussi de noter par écrit ses paroles intérieures qui selon lui sont dictées par Dieu.

« Lorsque Dieu confie un secret à un homme, celui-ci devient un maître des secrets divins dont il possède le discernement, et il peut pénétrer les hautes significations des réalités invisibles. Alors il parle des secrets des êtres selon ce qu'il en contemple directement, non plus en s'exprimant selon l'opinion ou la supposition. ¹¹⁶ »

Il règle son comportement sur ce que lui dictent ses expériences et il en parle autour de lui pour guider ses premiers disciples sur la voie. Or, selon la tradition, si les révélations privées sont reconnues, ces grâces divines ne doivent pas avoir d'application pratique pour ne pas éloigner de l'endurance de la Loi. Il ne faut pas les divulguer.

Il marque une rupture avec la religion même et ses dogmes en privilégiant l'expérience personnelle.

*« J'ai abandonné aux gens leur usage et leur religion
Pour me dédier à ton amour, toi ma religion et mon usage. ¹¹⁷ »*

« Ne demandez pas à un homme de s'en tenir à un culte déterminé, car cela l'écarterait certainement du Fondement divin assuré. ¹¹⁸ »

*« J'ai renié la religion de Dieu ! Cette mécréance m'était nécessaire,
Mais aux yeux des Musulmans, c'est là une infamie. ¹¹⁹ »*

Hallâj critique aussi le culte du renoncement à soi, l'idolâtrie de la vocation mystique ascétique qui fait perdre de vue le but essentiel, la Fusion avec Dieu.

« Ô Ibrahim de ces quarante années où tu t'es obstiné à vivre ainsi (circulant dans le désert dans les privations), quel bénéfice as-tu retiré ? – La voile de l'abandon à Dieu m'a été ouverte – (Malheureux !) tu as usé ta vie à construire ta demeure intérieure ; quand te décideras-tu à te consumer dans l'Unité divine ? ¹²⁰ »

Il affirme aussi l'impossibilité d'appréhender Dieu par l'intellect.

*« Celui qui vise Dieu en se laissant guider par l'intellect,
Dieu le fait errer dans la perplexité où il se délecte. ¹²¹ »*

¹¹⁶ Hallâj cité dans *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Aphorismes et sentences*, traduction Stéphane Ruspoli, Éditions du Cerf, Paris, 2005, p.342

¹¹⁷ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Le Dîwân*, Op.cit. , p.101

¹¹⁸ Ibid., p.153

¹¹⁹ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Blâme*, p.209

¹²⁰ L'apostrophe à Ibrahim Khawwâs à Kûfa est tirée du récit de Hujwiri cité dans *La Passion de Hallâj* Tome I, p.161

¹²¹ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Le Dîwân*, Ibid., p.210

*« À toi de réaliser que le Vrai ne peut être appréhendé,
Et quiconque y prétend est ignorant ou présomptueux. ¹²²»*

Il est lui-même renié par beaucoup de Soufis qui l'accusent d'avoir rompu avec son maître et de révéler à tous des secrets qui selon eux devraient être réservés à une élite. Il quitte alors le froc de laine pour marquer la rupture avec le groupe soufi.

*« Quiconque obtient leurs confidences puis divulgue tout ce qu'ils cachent,
sans vouloir se joindre à leur cénacle, celui-là n'est qu'un fraudeur (...)
Ce sont eux les initiés, et les secrets leur sont familiers. Ils ne supportent pas
l'arrogance d'un libertin éhonté.
Ils ne choisissent pas de gaspilleur pour trésorier de leur bien.
Vous êtes bannis loin de leur gloire, à cause de votre indignité.
Sois déferent et plein d'égard quand tu te trouves parmi eux,
Et laisse-les donc susurrer jusqu'à la fin des temps. ¹²³»*

Ainsi hors de contraintes, il peut se mêler plus facilement aux personnes communes de toutes religions. Il prêche ses sermons à des auditoires populaires et part pour un premier grand voyage de *ribât* en *ribât*¹²⁴. Il croise Manichéens, Nestoriens... et déclame en public des sentences (*hadiths*) inspirées, de courtes maximes qu'il décrit comme venant de Dieu dans son cœur et qu'il énonce à la première personne.

« Le mystique enivré est celui qui livre tous les secrets cachés. ¹²⁵»

*« À toi de désigner le Vrai du Vrai, car le Vrai parle de soi.
Et Dieu t'a donné toute langue appropriée pour cela.
Quand la nature du Vrai apparaîtra évidente par Dieu même
Les hommes ne songeront plus à dissimuler sa place. ¹²⁶»*

Il fait un second pèlerinage à La Mecque mais cette fois-ci accompagné de près de quatre-cents disciples vêtus d'habits rapiécés. Il revient ensuite à Bagdad avant de partir pour un second voyage pour convertir les Turcs¹²⁷ ; il traverse ensuite l'Inde occidentale pour convertir les Hindous et va jusqu'aux confins de la Chine. Il fait preuve d'une extraordinaire capacité d'adaptation à tous les milieux et prêche auprès de savants, de pauvres, d'ouvriers... Il change ses habits selon les circonstances et adapte son langage à chaque auditoire, il va même jusqu'à adopter le mode de pensée de ses interlocuteurs.

« Témoigner de Lui m'est une nécessité, et Il a élucidé mes vérités. ¹²⁸»

À son retour, il est connu. Certains lui prêtent des miracles, d'autres disent que ses extases viennent du démon, d'autres encore le dénoncent comme un charlatan.

¹²² Ibid., p.211

¹²³ Ibid., p.217

¹²⁴ Les *ribâts* sont des forts qui protègent les zones frontalières de l'empire musulman du temps des premières conquêtes. Ils serviront ensuite de refuge pour les voyageurs puis pour les mystiques.

¹²⁵ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Aphorismes et sentences*, p.343

¹²⁶ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Le Dîwan*, p.159

¹²⁷ Il est le premier musulman à essayer de convertir les Turcs.

¹²⁸ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Le Dîwan*, p.98

Certains l'appellent « celui qui sait discerner », « celui qui donne à manger », « celui qui est ravi en Dieu ».

Il fait un troisième pèlerinage d'une durée de deux ans à La Mecque puis revient à Bagdad. Ses discours extatiques sur les marchés ou dans les mosquées font que les autorités le considèrent comme un agitateur social.

« Quand le serviteur a mené à bien toutes les étapes du service divin, le voilà libéré de cette contrainte, et désormais il peut s'adonner aux tâches du service divin sans lassitude ni effort. Telle est la station des prophètes et des véridiques. ¹²⁹ »

Cependant, il rejette tout intermédiaire entre l'homme et le divin et ne veut en aucun cas, être lui-même un intermédiaire entre Dieu et les gens. Il rejette toute idolâtrie. Ce qu'il souhaite c'est que chacun expérimente l'Union par lui-même dans son intérieur.

*« Ô jeune homme impétueux, au lieu de chanter mes louanges,
Chante plutôt avec mélancolie à cause de ton cœur résistant.
Qu'ai-je de commun avec les gens, combien m'adulent par bêtise? ¹³⁰ »*

Au cours d'une de ses extases, il crie : « Je suis la Vérité » (*ana l-haqq*). *Haqq* veut dire Vérité ; c'est un des noms de Dieu. Cela signifie donc « Je suis Dieu ». Cela lui vaut d'être emprisonné durant huit ans avant d'être condamné à mort puis décapité après sept mois de procès.

Avant tout Hallâj aura été un amoureux de Dieu épris d'un désir vital et obsessif.

*« Ah ! Si je pouvais j'irais à Toi
Courant sur les mains ou marchant sur la tête. ¹³¹ »*

Ce désir d'union avec le divin est un dessein si profond qu'il considère qu'il s'agit d'une propriété de Dieu même.

« L'ardent désir lové dans la préexistence vient de l'éternité, il repose en Dieu, dépend de Lui, émane de Lui et a surgi en son sein. Ce désir n'est point un accident, mais un de ses propres attributs. ¹³² »

C'est une brûlure au cœur qui peut même être douloureuse.

*« Dès que je T'invoque, l'étreinte du désir est près de m'anéantir,
Et la pensée d'être distrait de Toi m'afflige et me fait souffrir. ¹³³ »*

*« Me souvenant de Toi, la nostalgie me tue presque... »
« Tout mon être est devenu cœurs qui T'implorent. ¹³⁴ »*

¹²⁹ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Aphorismes et sentences*, p.340

¹³⁰ *Ibid.* p.121

¹³¹ Hallâj, *Poèmes mystiques*, Sindbad Actes Sud, Paris, 1985, p.57

¹³² *Le Message de Hallaj*, Op.cit, p.100.

¹³³ *Le Message de Hallâj, Invocation*, p.123

« J'accours à toi, j'accours à toi, ô mon secret et mon salut,
 J'accours à toi, j'accours à toi, ô mon but et mon idéal,
 Je t'appelle, ou plutôt tu m'appelles à toi.
 Est-ce moi qui t'invoque, ou bien est-ce toi?
 Ô quintessence de mon être, ô fluide de mes pensées,
 Toi mon énonciation, mes expressions et ma concertation.
 Ô tout de mon tout, toi mon ouïe et ma vue,
 Toi ma complétude, mes jointures et mes membres.
 Ô tout de mon tout, tout qui enveloppe le tout. ¹³⁵ »

La puissance affective que mobilise le dessein est énorme.

« Si l'on jetait sur les montagnes de la terre un seul atome de ce que contient mon cœur, elles entreraient en fusion. ¹³⁶ »

Il s'appuie sur l'invocation, le rappel de Dieu (*dhikr*), afin de rester dans l'intimité divine. Il ne s'agit pas d'une invocation tiède, mais puissante comme un cri. Elle ne varie pas selon les circonstances, elle est permanente.

« L'œil aperçoit Celui qu'il aime et puis le perd de vue,
 Mais le regard du cœur ne cesse jamais de le contempler.
 Quand Il n'est pas avec moi, son souvenir m'accompagne,
 Et le cœur le voit toujours, bien qu'Il se dérobe à mon œil. ¹³⁷ »

« Assez d'attristement ! Je t'appelle constamment,
 Comme si j'étais loin ou comme si tu étais absent. ¹³⁸ »

« Pas une fois je ne t'ai invoqué sans être bouleversé,
 Jusqu'à lacérer ma chemise et avoir les entrailles déchirées. ¹³⁹ »

Le *dhikr* par la répétition constante agit comme une sorte d'accumulateur de charge énergétique dans le plexus cardiaque. C'est aussi un point d'appui pour maintenir l'attention¹⁴⁰. Comme nous le verrons plus loin, le *dhikr* n'est pas un acte mécanique car sinon il serait oublié au bout de cinq minutes, c'est un sentiment affectif profond qui ne trouve pas sa place dans un cœur dur et tourné vers l'extérieur. Ce rappel de soi est un indicateur car il signale un dessein suffisamment chargé affectivement, un cœur tendre et tendu vers le Profond. C'est une porte d'entrée vers les espaces sacrés que l'on atteindra ensuite en passant par une intériorisation chaque fois plus profonde jusqu'à la suspension du moi et l'entrée dans le Profond¹⁴¹.

¹³⁴ *Poèmes mystiques*, Op.cit., p.63

¹³⁵ *Le Message de Hallâj*, p.114

¹³⁶ *Poèmes mystiques*, Op.cit., p.12

¹³⁷ *Le Message de Hallâj, Le Dîwân*, p.102

¹³⁸ *Le Message de Hallâj, Invocation*, p.117

¹³⁹ *Le Message de Hallâj, Invocation*, p.119

¹⁴⁰ Nous entendons l'attention comme « ... une aptitude de la conscience qui permet d'observer les phénomènes internes et externes », *Notes de Psychologie, Psychologie I*, Silo, Op.cit.

¹⁴¹ « Dans l'état avancé d'immersion en soi, hors de toute transe et en pleine veille, il peut se produire cette "suspension du moi", de laquelle nous avons suffisamment d'indicateurs. » *Notes de Psychologie*, Silo, Op.cit.

« Lorsque Dieu veut traiter en ami un de ses serviteurs, Il lui ouvre la porte du rappel (dhikr), puis Il lui ouvre la porte de la proximité, puis Il le fait siéger sur le trône de l'unicité. Ensuite, Dieu ôte tous les voiles devant ce serviteur pour qu'il voie ce qu'est l'esseulement dans la contemplation divine, alors Il l'introduit dans la demeure de l'esseulement, et Il lui dévoile la magnificence et la beauté. Et quand le regard du serviteur tombe en arrêt devant cette beauté, le voilà privé de lui-même. Alors il succombe à l'annihilation et il subsiste grâce à Dieu. Désormais, il passe sous sa haute protection et est affranchi du vain souci de lui-même. ¹⁴²»

Plusieurs poèmes traduisent l'immersion en soi progressive par laquelle passe Hallâj avant d'entrer dans les espaces sacrés. On voit la conscience qui se déstructure progressivement, les références du moi se perdent. La volonté s'efface et le dessein par l'énorme charge affective accumulée, guide vers le Profond pendant que le moi reste suspendu.

*« Par la plume du désir mon cœur s'est envolé,
il s'est transporté avec l'aile de la résolution
Vers Celui que je désigne seulement par allusion,
Et que j'évite de nommer si on m'interroge sur Lui.
Finalement j'outrepassai toutes les limites
En sillonnant les immensités du rapprochement.
J'eus beau examiner le défilé de mon passage,
Je ne pus repérer le seuil où se perdait ma trace.
Alors je vins Lui remettre la laisse de mon abandon
En Lui tendant la paume ouverte de ma reddition.
L'amour qui vient de Lui avait déjà marqué mon cœur
Au fer rouge du désir, et de quel sceau brûlant !
La perception de mon essence s'évanouit dans
Le ravissement de la proximité, et j'en oubliai mon nom. ¹⁴³»*

Dans certaines de ses descriptions, on note que la spatialité s'amplifie et que le regard s'internalise. Le point de référence de l'attention est le cœur qui plonge chaque fois plus vers l'intérieur.

*« On te voit faire l'élégie du serviteur dont le cœur
Est captif entre les serres d'un oiseau migrateur.
D'être ainsi suspendu il s'effarouche de stupeur,
Et le voici qui s'enfuit de solitude en solitude.
Il voyage en devinant les secrets que tu lui souffles
Avec la vivacité de l'éclair étincelant;
Avec la soudaineté de l'idée traversant l'esprit,
Quand elle tombe exactement sur l'énigme passagère.
Ainsi le cœur plonge dans l'abîme de la méditation
Grâce aux divines facultés émanant du Tout-Puissant. ¹⁴⁴»*

¹⁴² Le Message de Hallâj, Aphorismes et sentences, p.338

¹⁴³ Le Message de Hallâj, Extase, p.147

¹⁴⁴ Le Message de Hallâj, Extase, p.149

Il y a un moment de « transe » où il y a perte de la réversibilité, mais le dessein de fusion avec le divin, amène le sujet par-delà cette « transe » passagère jusqu'à la suspension du moi¹⁴⁵.

*« Quand Dieu visite ainsi le siège de la conscience, il en résulte Trois états successifs pour les hommes au regard pénétrant.
C'est d'abord un état où la conscience cède au vertige de l'extase;
Ensuite elle redevient présente à l'extase dans un état de stupeur.
Enfin un état où toutes les facultés de la conscience sont unifiées
Et convergent vers un plan de contemplation qui la captive entièrement. ¹⁴⁶»*

Ce que Hallâj nomme « extase », nous le considérons plutôt comme une transe passagère¹⁴⁷. Cette transe et la commotion émotive qui l'accompagne sont considérées comme un empêchement à l'entrée dans les Espaces Sacrés.

*« L'extase ravit quiconque y trouve son bien-être,
Mais elle se dérobe à l'apparition de l'Être Vrai.
Comme mon extase me ravissait, je fus empêché
De contempler en elle l'existence de Celui qui est. ¹⁴⁸»*

Il y a des indications qui révèlent après cette transe, un état lucide et calme, contemplatif qui va jusqu'à un grand silence qui précède la suspension du moi.

*« C'est une ivresse, suivie d'une lucidité, puis d'une ardeur
Une proximité, puis une atteinte, puis une intimité.
(...)
« C'est une quiétude, puis un silence, puis un mutisme,
Une science, puis une extase, puis un ensevelissement. ¹⁴⁹»*

Les descriptions révèlent que Hallâj contrôle ses opérations, il y a réversibilité et contrôle¹⁵⁰. Il ne s'agit pas d'une simple transe où il y a déplacement du moi¹⁵¹, mais bien d'un procédé intentionnel qui mène à la suspension du moi et à l'entrée dans les espaces sacrés.

¹⁴⁵ Ce qui est écrit par Silo à propos de la prière du cœur s'adapte parfaitement au *dhikr* : « Le passage par la transe n'est pas très différent de celui qui a lieu dans les travaux avec les yantras ou les mantras, mais comme dans la pratique de "la prière du cœur", il n'y a pas l'intention d'être "pris" par des entités qui remplacent la propre personnalité, le pratiquant finit par dépasser la transe et "suspendre" l'activité du moi. » Silo, *Notes de Psychologie, Psychologie IV, le déplacement du moi, la suspension du moi*, Op.cit

¹⁴⁶ *Le Message de Hallâj, Extase*, p.143

¹⁴⁷ Nous considérons l'extase comme un état supérieur de la conscience qui surgit plutôt comme traduction postérieure à l'entrée dans le Profond. « Nous distinguons également quelques états, qui peuvent être occasionnels et que l'on pourrait appeler "états supérieurs de conscience". Ceux-ci peuvent être classés comme suit : "l'extase", le "ravisement" et la "reconnaissance". Les états d'extase sont généralement accompagnés de douces concomitances motrices et d'une certaine agitation générale. » Silo, *Notes de Psychologie, Psychologie III, Le système de représentation dans les états altérés de conscience*, Op.cit.

¹⁴⁸ *Le Message de Hallaj, Extase*, p.141

¹⁴⁹ Ibid., p.164

¹⁵⁰ Silo, *Le Message de Silo, Manifestation de l'Energie*, Op.cit. , pp.33-35

¹⁵¹ Silo, *Notes de psychologie, L'accès aux niveaux profonds*, Op.cit. , p.155

Hallâj signale l'impossibilité de décrire le Profond.

*« O Toi, qu'aucune conscience ne peut joindre, qu'aucune pensée ni opinion ne se peut figurer, Tu es celui qui est visible en tout corps et toute forme, sans y toucher ni T'y mêler. C'est Toi qui rayannes hors d'un chacun,
- qui rayannes dans l'éternité d'avant et d'après, -et qui ne Te laisses trouver que quand tout paraît perdu,
- et qui n'apparais que sous la semblance d'une énigme. »*

*« Illusions ! Ce n'est pas l'être qu'on saisit, mais la flamme de l'extase recherchée, énigme impénétrable qui subjugué la pensée.
On ne peut saisir l'être, seulement sa trace vive qui aussitôt s'efface, car Il se dérobe au regard dès qu'on croit le contempler.¹⁵² »*

Nombre de ses poésies sont des traductions postérieures à l'entrée dans le Profond et représentent des images de fusion avec la divinité.

*« L'aimé à l'amant qui le chérissait s'est uni,
Tendrement tous deux se sont souris.
Leurs formes se sont étreintes d'un seul élan,
Et ils ont succombé dans le monde évanescent.¹⁵³ »*

*« Ton esprit s'est fondu dans mon esprit, comme l'ambre se fond avec le parfum du musc :
Donc si une chose t'atteint, elle m'atteint, car désormais tu es moi, nous sommes indissociables.¹⁵⁴ »*

*« Mon Unique m'a unifié par un tawhîd (unification divine) véridique,
Alors qu'il n'y avait point de voies d'accès jusqu'à Lui.
Je suis le Vrai ! Et le Vrai est rendu Vrai par le Vrai ;
J'ai revêtu son essence, plus de séparation désormais.
Des astres montants sont apparus soudain,
Et ils ont resplendi parmi des éclats de tonnerre.¹⁵⁵ »*

Cette expérience de fusion avec le divin est transformatrice et laisse un registre de profonde intégration et d'unité intérieure.

*« J'avais le cœur plein de désirs dispersés,
Et depuis que l'œil t'a vu, les voici rassemblés.¹⁵⁶ »*

Hallâj témoigne qu'il est cependant difficile d'exprimer ces expériences, ces « vérités » intérieures.

*« Chevaucher la Vérité est vrai pour le Vrai
Mais pouvoir exprimer la chose est fort difficile.¹⁵⁷ »*

¹⁵² *Le Message de Hallâj*, p.142

¹⁵³ *Ibid.*, p.110

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.132

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.157

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.101

*« La langue de la science doit s'exprimer et servir à guider,
Mais la langue de l'invisible est au-delà de l'exprimable. ¹⁵⁸»*

Pour lui, le Profond est accessible à tous, mais il reste secret voilé. Pourtant les signaux du Sacré sont présents partout.

*« Ô secret de mon secret, tu t'es amenuisé au point de te dérober à la pensée de tous les vivants,
pourtant un manifesté-caché est apparu de toi en toute chose pour toute chose. ¹⁵⁹»*

*« Les cœurs des amants ont des yeux pour contempler ce que les regards ne peuvent apercevoir.
Ils possèdent des langues pour proférer des secrets qui échappent aux meilleurs scribes,
Et des ailes sans plumes qui les font s'envoler vers le royaume du Seigneur des mondes.
Parfois ils vont s'ébattre dans les jardins de la sainteté et se désaltérer dans les océans des gnostiques.
J'ai moi aussi bu la boisson des sciences de l'invisible dont l'eau limpide a abreuvé nos devanciers.
Leurs visions sont des témoignages éloquents contre la fausseté des vains prétendants.
Car ces fidèles serviteurs se sont purifiés en secret afin d'approcher Dieu et ils ont fini par l'atteindre. ¹⁶⁰»*

¹⁵⁷ Ibid., p.155

¹⁵⁸ Ibid., p.171

¹⁵⁹ Ibid., p.197

¹⁶⁰ Ibid., p.178

• Conclusion

Cette période de formation du soufisme est particulièrement riche et, en dehors des mystiques cités précédemment, il y en a de nombreux autres : Muhasibi, Adham, Karram, Tirmidhi, Al-Karraz, Junayd, Al Hamza, Al-Nuri et d'autres encore dont une majorité d'inconnus anachorètes, gnostiques, ascètes isolés... Grâce à leurs expériences, chacun apporte de nouveaux éléments et une autre façon de voir : Muhabisi incite à l'examen de conscience pour dissiper les illusions ; Tirmidhi introduit des éléments de philosophie hellénistique et place l'expérience comme principe d'exégèse ; Al Hamza commence à pratiquer la contemplation de la beauté de jeunes éphèbes ; Al-Nuri trouve une nouvelle façon de décrire son expérience en comparant le cœur à un château comprenant plusieurs demeures au centre duquel habite Dieu ; Shiblî se fait passer pour un fou afin de pouvoir déclamer librement sur les marchés tout ce qu'il veut sans risquer d'être exécuté¹⁶¹...

Malgré cette grande diversité d'expériences, on peut considérer tous ces mystiques comme plusieurs branches d'un même arbre. Au-delà des personnalités diverses, il y a une intention qui se fraye un chemin en transcendant les générations et les frontières. Chaque mystique reprend l'ascension là où l'a terminée le précédent. Même si les tendances divergent entre les partisans d'une voie plus extatique et ceux qui prônent une voie plus sobre, chacun étudie les locutions, sentences et récits de ses prédécesseurs et contemporains. Dans ce moment où le soufisme lutte pour survivre, où certains mystiques sont persécutés, ce moment où rien n'est encore bien défini, l'expérience, placée au centre, donnera lieu à une incroyable créativité et une soif de recherche d'union que rien ne semble pouvoir éteindre sinon l'expérience de l'union elle-même. Toutes ces expériences s'accumulent. Et les théories se construisent peu à peu sur la base de ces expériences. Les langues arabe et perse vont même être enrichies pour permettre de décrire la subtilité des expériences intérieures. Les Soufis vont ainsi créer un langage mystique qui ne se réduit pas seulement aux mots, mais à un monde d'images et de symboles¹⁶².

L'intention des premiers ascètes était de préserver le contact avec la source lumineuse dans un moment de déclin. Non seulement ce contact sera préservé, mais à la fin de cette période, au X^e siècle, le soufisme aura posé toutes les bases qui lui permettront de se propulser vers son âge d'or.

Du désir de Dieu de Basri à l'amour pour Dieu de Rab'ia, des extases de Bistamî à l'amour de la beauté de Dhu-l-Nun jusqu'à l'union transformante de Hallâj, gronde un courant irrépressible qui ne vise qu'à l'union divine, comme si du fond de la conscience humaine, un léger murmure lui commandait de retourner chez elle. Ce Dessein si intense et partagé par une communauté de mystiques est la base d'un style de vie et d'une mystique sociale qui sortira l'Islam hors de son cours pour l'amener jusqu'à l'Indonésie et convertir la vie de milliers de personnes.

¹⁶¹ « Hallâj et moi n'avions qu'une seule et même doctrine. Mais il l'a publiée tandis que je la cachais. Ma folie m'a sauvé, tandis que sa lucidité l'a perdu ! » *La Passion d'Hallâj* tome I, p.662

¹⁶² « Qu'avez-vous, vous autres Soufis, demandaient certains théologiens à Ibn Atâ ! Vous inventez des termes tout à fait étrangers à vos auditeurs et vous abandonnez le langage commun. » Il ressort (...) que le langage technique est né d'une nécessité inhérente à la nature de l'expérience mystique. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique, Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth, 1970, pp.20-21

IV Procédés et techniques contemplatives

Le texte d'introduction aux quatre Disciplines de l'École où sont mentionnés les antécédents des Disciplines, s'appliquent parfaitement aux procédés utilisés par les Soufis : « *Depuis des temps anciens ont existé des procédés capables de conduire les personnes vers des états de conscience exceptionnels, états dans lesquels une plus grande amplitude et une plus grande inspiration mentale se juxtaposaient à la torpeur des facultés habituelles. Ces états altérés présentaient des similitudes avec le rêve, l'ivresse, certaines intoxications et la démence. Fréquemment, la production de telles anomalies a été associée à des "entités" personnelles ou animales, ou bien à des "forces" naturelles qui se manifestaient précisément dans ces paysages mentaux spéciaux. À mesure que l'on a commencé à comprendre l'importance de ces phénomènes, des explications et des techniques ont été précisées dans l'intention de donner une direction à des processus sur lesquels, au début, il n'y avait pas de contrôle. Déjà à ces époques historiques, dans différentes cultures (et souvent dans l'ombre des religions), des écoles mystiques se sont développées, mettant à l'épreuve leurs voies d'accès au Profond. De nos jours encore, on peut apprécier dans la culture matérielle, dans les mythes, dans les légendes et dans les productions littéraires, des fragments de conceptions et de pratiques en groupes et individuelles très avancées pour les époques auxquelles vivaient ces personnes.* ¹⁶³ »

Le principal procédé que nous allons étudier, pour suspendre le moi et entrer dans le Profond est le *dhikr* (invocation de Dieu). Ce procédé est considéré comme le pivot des pratiques soufies dans tout le monde musulman à toutes les époques. C'est pourquoi, nous nous y attarderons davantage. Nous allons ensuite considérer le *samâ* (audition spirituelle). Cette pratique est critiquée par les légalistes et elle est souvent déconseillée aux débutants par les maîtres soufis, mais elle est ancienne, profonde et populaire. Enfin nous allons évoquer les pratiques de contemplation de la beauté. Celles-ci, pratiquées par quelques mystiques dès le IX^e siècle, sont décriées avec véhémence par la majorité des Soufis car elles les ont exposés fortement aux accusations des légalistes. Mais elles sont aussi d'une grande profondeur.

Les Soufis qui participaient aux séances de *samâ* ou de contemplation de la beauté pratiquaient aussi le *dhikr*, qui est la pratique centrale soufie.

En général, ces pratiques étaient précédées par des litanies, le *wird*, dont l'objectif était de créer l'atmosphère mentale et émotive propice pour prendre contact affectivement avec son intention (*niyya*), son dessein.

Notre analyse de ces techniques se base sur le chapitre dénommé « *L'accès aux niveaux profonds* » écrit par Silo dans *Notes de Psychologie* ¹⁶⁴.

¹⁶³ Matériel de l'École, *Les Quatre Disciplines, Antécédents*, disponible sur www.parclabelleidee.fr

¹⁶⁴ Disponible sur www.parclabelleidee.fr

- **Le dhikr**

Le *dhikr* signifie souvenir de Dieu, invocation de Dieu ou rappel de Dieu. En soufisme, cette pratique utilisée par tous les courants mystiques, est considérée comme la voie la plus sûre pour l'union avec Dieu¹⁶⁵. La mention du nom divin se base sur le Coran « *Invoke ton Seigneur quand tu es oublieux*¹⁶⁶ », ce qui signifie selon Kalabadhi : « *Lorsque tu auras oublié tout autre que Dieu, tu te souviendras de Dieu.* »

Abd-Allah Ibn Bistr (ou Busr) a rapporté ce fait : Un homme dit « *O Envoyé ! Les prescriptions de l'Islam sont trop nombreuses pour moi. Enseigne-moi quelque chose à laquelle je pourrai me cramponner* ».

Une autre version du *hadith* dit : « *En vérité les lois religieuses de l'Islam sont nombreuses et je suis devenu vieux. Dis-moi quelque chose que je puisse suivre, mais ne me demandez rien de trop long car je l'oublierai.* »

– « *Que ta langue demeure constamment attendrie du souvenir de Dieu !*¹⁶⁷ »

Le *dhikr* est enseigné oralement de maître à disciple. Ce n'est pas public. À partir du IX^e siècle, lorsque la communauté soufie commence à être plus organisée, ce n'est qu'après deux ou trois ans passés auprès de son maître que le disciple est accepté comme Soufi. Lors de la cérémonie où il lui remet l'habit (froc rapiécé) en lui coupant les moustaches, le maître lui enseigne le *dhikr*. C'est un moment de grande signification.

Pour notre étude, cela nous pose une difficulté car nous n'avons pas de descriptions précises du *dhikr* pour la période étudiée (du VIII^e au IX^e siècle). Le premier ouvrage entièrement consacré au *dhikr* est *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes* de Ibn Ata Allah al-Iskandari. Il est écrit au XIII^e siècle. S'il reprend l'enseignement des premiers maîtres du soufisme que nous avons évoqué précédemment, sa façon ordonnée de présenter le *dhikr* correspond malgré tout à une phase plus mature du soufisme et introduit probablement des éléments postérieurs. Il est probable qu'au VIII^e siècle, la pratique n'était pas aussi élaborée et surtout elle n'était pas considérée comme une technique.

Le but de notre étude n'est pas de chercher l'origine exacte du *dhikr*, mais il est évident qu'il y a dans cette technique une influence des pères du désert qui sont à

¹⁶⁵ Selon Ibn Ata Allah : « *Cette invocation ininterrompue est la voie la plus rapide à l'illumination du cœur et au rapprochement de Dieu.* »

¹⁶⁶ Sourate XVIII, 24, *Le Coran*, Op. cit. , p.321

¹⁶⁷ Ibn Ata Allâh al-Iskandarî, *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, traduction Riordan Macnamara, Éditions Albouraq, collection Héritage spirituel, p.66

l'origine de la Philocalie (amour de la beauté), cette école mystique de la prière intérieure centrée sur le cœur, dès le IV^e siècle ¹⁶⁸.

La répétition incessante du nom divin

« Le rappel de Dieu est une libération de l'ignorance et de notre propension à l'oubli et ce à travers la présence, permanente, du cœur avec la Réalité. Il a été dit qu'il s'agit de la répétition du Nom de l'Invoqué par le cœur et par la langue. ¹⁶⁹ »

« L'invocation qui n'a pas de restriction n'est pas confinée par le temps, le lieu, le moment ou l'état spirituel. ¹⁷⁰ »

« L'invocation retire la dureté du cœur et engendre la tendresse et la douceur. ¹⁷¹ »

À force de répétitions, le rappel commence à être incorporé comme une façon d'être dans le monde accompagnée d'une présence affective. L'invocation semble alors venir d'elle-même et par moment le disciple ne sait plus si c'est lui qui invoque ou si c'est le divin qui le rappelle.

« Un souvenir qui est comme le compagnon intime de l'âme, et qui se mêle à elle comme s'il prenait la place du souffle de la vie, circulant et empruntant ses voies. ¹⁷² »

Finalement, nous pouvons aussi interpréter le *dhikr* comme une forme de conscience de soi qui a pour point d'appui la zone cardiaque et qui permet la formation progressive d'un centre de gravité ¹⁷³.

« Peut-être le serviteur aura-t-il atteint le stade où, il s'arrête d'invoquer, son cœur s'agitiera dans sa poitrine, aspirant au rappel, tels les mouvements de l'enfant encore dans l'utérus de sa mère. ¹⁷⁴ »

¹⁶⁸ Lire à ce propos *Estudio sobre la Oracion del Corazon*, Jose Gabriel Feres, Centre d'Études Parc d'Étude et de Réflexion Punta de vacas, 2010, www.parquepuntadevacas.org

¹⁶⁹ Ibid., p.45

¹⁷⁰ Ibid., p.46

¹⁷¹ Ibid., p.89

¹⁷² Vers de Ibn Ata cités dans le *Traité de soufisme*, de Kalabadhi, Op.cit., p.115

¹⁷³ « L'être humain peut fonctionner comme fonctionnent les espèces animales. Il peut vivre toute sa vie préoccupé par les choses externes. Il peut certainement mourir en se dirigeant seulement vers ces choses que peuvent percevoir ses sens. Ainsi, il peut passer toute sa vie sans créer un centre de gravité. Nous disons que l'homme naît sans centre de gravité, que son centre est provisoire, ce centre de gravité est son corps. Nous disons que sans centre de gravité rien ne peut être permanent. Seul l'homme peut arriver à obtenir de la permanence à l'intérieur de lui-même. Et ceci ne peut être acquis qu'au moyen d'un travail intérieur ou d'un grand amour. » Silo, *Notes d'une causerie informelle*, 1975, non publié.

¹⁷⁴ *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, p.50

« Les plus parfaits d'entre eux sont ceux qui contrôlent leur souffle, (c'est à dire), ceux qui n'inspirent pas d'air sans être présents avec Dieu le très-Haut, ni n'expirent d'air sans être présent à Dieu le très-Haut. ¹⁷⁵ »

Le fait que la respiration soit mentionnée nous permet d'interpréter que le point d'appui attentionnel est une sensation cénesthésique. Le pratiquant est connecté à sa propre cénesthésie, c'est-à-dire qu'il a son attention placée dans une certaine profondeur de son espace de représentation à l'intérieur de la poitrine, c'est ce qui fait qu'il associe la présence affective du divin (émotion enregistrée dans le plexus cardiaque) avec la respiration. Le point d'observation du monde est plus intériorisé.

« Je vois l'objet externe depuis moi et je me registre à l'intérieur de mon corps. ¹⁷⁶ »

« L'invocation rapproche le cœur de l'au-delà et garde le monde éloigné de celui-ci même si le monde l'entoure. ¹⁷⁷ »

Il est certain que répéter intérieurement le nom divin, réduit progressivement la dispersion de l'énergie des divagations. Elle la concentre dans le plexus cardiaque où se produit une accumulation de charge.

« Pour celui qui se souvient de Dieu, l'invocation unifie son cœur dispersé et se répand dans sa volonté et sa résolution fragmentée... ¹⁷⁸ »

Chaque répétition est comme une flèche lancée vers le cœur ce qui peut produire des surcharges dans le plexus cardiaque qui altèrent la conscience dans sa façon de structurer le monde.

D'une certaine manière, il faut être relativement équilibré et maintenir un certain niveau de conscience de soi pour contrôler cette forte charge affective. Dans le cas de certains ascètes, on voit cette charge déborder sans contrôle sous la forme d'états d'altération projetés, parfois spectaculaires. ¹⁷⁹

Pour cela, la fréquence du *dhikr* dépend de chaque disciple qui doit apprendre à dompter sa propre affectivité. Il est guidé sur la Voie vers le Profond (*tarika*) par les indications données par son maître.

« Si le disciple est d'une certaine maturité d'esprit, s'il est équilibré, s'il a le pied ferme et une forte constitution, on lui permet d'invoquer fréquemment. S'il est perturbé, faible, d'un tempérament échauffé, on doit le mener avec douceur, et une litanie courante lui est assignée, basée sur ce qui précède, jusqu'à ce qu'elle s'impose à l'âme et que la force afflue vers lui petit à petit. Arrivé ici, il pourra invoquer fréquemment, car il aura rejoint le rang des solides. ¹⁸⁰ »

¹⁷⁵ Ibid., p.97

¹⁷⁶ Silo, *Notes de psychologie, Spatialité et temporalité des phénomènes de conscience*, p.143, Op.cit.

¹⁷⁷ *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, p.88, Op.cit.

¹⁷⁸ Ibid., p.88

¹⁷⁹ Ces cas de conscience perturbée se produisent par « déplacement du moi vers la périphérie, tandis que la réversibilité chute et que l'état est toujours plus altéré ». *Notes de psychologie*, Op.cit., p.149

¹⁸⁰ *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, Op.cit., pp.122-123

Comme nos émotions sont changeantes, le *dhikr* prend différentes couleurs selon les moments et l'intériorisation de cette demande sera plus ou moins profonde selon le degré de nécessité.

« Puis, il y a le souvenir qui inclut une supplication... Cette dernière a un effet bien plus grand sur le cœur du novice qu'une invocation sans requête, car celui qui procède à une supplication sent son cœur proche de celui qu'il implore. ¹⁸¹ »

Le *dhikr* comme un refuge

L'invocation, lorsqu'elle commence à avoir une certaine profondeur, est aussi un refuge. Elle protège le disciple des situations difficiles, dissipe les peurs et les inquiétudes.

« Lorsque l'invocation entre dans le cœur et en prend possession, si le diable s'en approche, il doit se prosterner à plat ventre comme un homme. Les diables, prostrés, se regroupent alors autour du cœur et s'interrogent : « Que lui est-il arrivé ? » Certains d'entre eux répondent : « C'est l'intimité avec Dieu qui l'a terrassé. ¹⁸² »

« Pour le cœur du novice, le souvenir de Dieu est l'épée avec laquelle il combat l'ennemi et repousse l'affliction. En effet, lorsque l'adversité vient à égarer le serviteur, s'il occupe son cœur avec Dieu, tout ce qui lui déplaît le fuit immédiatement. ¹⁸³ »

« L'invocation... extirpe l'inquiétude et la tristesse du cœur, attire à celui-ci la joie et le bien-être... (...)

L'invocation fortifie le cœur et le corps, met de l'ordre dans les affaires de l'intérieur et de l'extérieur, égaye le cœur et le visage le faisant irradier.

L'invocation crée la vigilance qui amène à la station de la vertu spirituelle dans laquelle le serviteur adore. ¹⁸⁴ »

Les plus beaux noms de Dieu

Un hadith de Mahomet cité par Boukhāri dit : *« Certes, Dieu a 99 noms, cent moins un. ¹⁸⁵ »* Chacun de ces Noms est un attribut du Créateur. La valeur du Nom dans le monothéisme sémitique renvoie à l'essence de Dieu, il contient un mystère qui peut être délivré par la répétition et il est en ce sens un support mystique.

¹⁸¹ Ibid., p.46

¹⁸² Ibid., p.73

¹⁸³ Ibid., p.73

¹⁸⁴ Ibid., p.85

¹⁸⁵ Selon Bagdadi, « Dieu a en réalité, quant au sens, cent noms, parce que cent représente le nombre parfait. Mais sur ces cent, il en est un qui est le Nom suprême, qu'il tient caché, qu'il se réserve. C'est pourquoi les hommes n'en connaissent que 99 », *Les noms divins en Islam*, Daniel Gimaret, Éditions du Cerf, Paris, 1988, p.53

De nombreux mystiques ont passé leur vie à chercher le plus grand Nom de Dieu. Il existe de nombreux traités à ce sujet dont certains uniquement consacrés au seul nom d'Allah. Hallâj dans son *Dîwan* écrit plusieurs poèmes kabbalistiques qui abordent le Nom essentiel de Dieu et l'alphabet mystique.

*« Il y a un Nom de Dieu associé aux êtres qui errent en le cherchant,
Et grâce auquel ils apprennent une de ses significations mystiques.
Les humains ne peuvent atteindre Dieu qu'au moyen de ce Nom,
Jusqu'à ce qu'Il s'impose comme la cause directe de son apparition. ¹⁸⁶ »*

*« En mon cœur réside une chose t'appartenant, et un Nom à toi
Dont ni la lumière ni les ténèbres ne pourront jamais s'emparer. ¹⁸⁷ »*

L'invocation d'un Nom ou d'un autre produit différents effets chez le soufi ainsi le maître va indiquer un Nom ou un autre au novice pour qu'il avance sur la voie selon ses propres nécessités. Certains Noms conviennent aux débutants sur la voie, d'autres uniquement à ceux qui sont plus avancés car ils requièrent certaines conditions de la part du novice. Il y a aussi des Noms qui sont plutôt recommandés pour les retraites spirituelles.

« Sache que les Plus Beaux Noms de Dieu sont un remède pour les maux du cœur et pour les maladies de ceux qui cheminent vers la divine présence du Connaissant du Monde Invisible. On ne doit pas administrer n'importe quel remède pour guérir une maladie. Pour chacune est appropriée un Nom précis. Par exemple « Celui qui donne » est bénéfique pour une maladie particulière du cœur. Un Nom qui ne convient pas à cette situation n'est pas prescrit, et ainsi de suite ¹⁸⁸ ».

L'invocation de ces Noms produit donc une transformation progressive de la personne. Ils produisent une sorte de purification du cœur en transformant les contenus problématiques (doute, peur de l'échec, distraction, confusion mentale, déséquilibre, torpeur, difficultés à se détacher des soucis matériels de ce monde...).

Citons quelques exemples :

« Son Nom - Exalté soit-Il ! - «le Guide». Il est salutaire durant la retraite spirituelle. Il est bénéfique dans le combat contre la dispersion et la distraction, et il les élimine. À celui qui recherche l'aide de Dieu, mais ne voit pas venir les signes visibles de Son assistance, il faut faire savoir que ce qui lui est réclamé, c'est la demande continue de Son secours. ¹⁸⁹ »

« Son Nom - Exalté soit-Il ! - «l'Indulgent» est approprié à l'invocation des gens du commun car il les améliore. Mais son invocation n'est pas la préoccupation des voyageurs sur la voie de Dieu, car le rappel des péchés y est implicite. L'invocation des initiés ne contient ni le rappel des péchés, ni d'ailleurs le rappel

¹⁸⁶ *Le Message de Hallaj, L'alphabet mystique, Op.cit., p.187*

¹⁸⁷ *Ibid., p.183*

¹⁸⁸ *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes, Sur les bienfaits des invocations utilisés par les novices cheminant sur la Voie (Les Plus Beaux Noms de Dieu), p.93, Op.cit.*

¹⁸⁹ *Ibid., p.94*

des bonnes actions. Cependant, lorsque les gens du commun invoquent ce nom, il améliore leur état spirituel. ¹⁹⁰»

« Son Nom - Exalté soit-Il ! - «le Nourricier». Invoquer ce Nom aide à se désengager des soucis occasionnés par le devoir de gagner sa vie et accorde la confiance en Dieu. ¹⁹¹»

Sur un premier niveau, Les Noms de Dieu semblent donc permettre de simples changements psychologiques et une intégration progressive de contenus de conscience. Mais ils n'ont pas le même impact sur un novice débutant que sur un disciple avancé sur la voie, et à un autre niveau, ils réveillent des significations profondes.

« Son Nom - Exalté soit-Il ! - «l'Héritier». Il s'approprie aux gnostiques et les attire vers l'extinction absolue en Dieu. C'est la station terminale de la voie. ¹⁹²»

La règle est la suivante : quiconque utilise une invocation et cette invocation est dotée d'une signification intelligible, l'influence de cette signification s'attache à son cœur, suivie par celle de toutes ses significations corollaires et ce jusqu'à ce que l'invocateur soit caractérisé par ces qualités. ¹⁹³»

Selon notre interprétation, les Plus Beaux Noms de Dieu sont en fait des traductions du Profond et c'est pour cela qu'ils peuvent réveiller des significations profondes et être des portes d'entrée vers les espaces Sacrés. Par exemple « Bonté Infinie » (*al Rahman*¹⁹⁴) était un des Noms de Dieu que préférait le Prophète Mahomet. Ce nom est clairement une traduction du Profond. Étant donné que le moi reste suspendu durant l'entrée dans le Profond, il n'y a aucune image. Mais lorsque le moi reprend sa place, des réminiscences sont traduites en images. Ces Noms sont donc la traduction de formes non représentables, de significations si profondes qu'elles transforment la vie définitivement.

Lorsqu'un disciple invoque un de ces Noms, à partir d'une profonde nécessité, il charge un dessein, il définit le « lieu » vers où il veut aller, son aspiration profonde, pour en dévoiler sa signification profonde. *« Le Dessein travaille dans le champ du sens transcendant de la vie ; il correspond aux aspirations les plus profondes, c'est quelque chose qui va au-delà du temps et de l'espace et on le reconnaît pour la commotion qu'il produit. Il se configure au fil du temps* ¹⁹⁵». La charge de ce dessein s'accumule de plus en plus par la répétition sentie, jusqu'à ce qu'une fois la suspension du moi produite, le pratiquant puisse être propulsé par ce dessein vers le Profond. Sachant que les Noms sont vus comme différents attributs de Dieu qui les contient tous, on comprend qu'en définitive : c'est le Dessein de se fondre en Dieu qui prend de plus en plus de force. Le Plus Beau Nom de Dieu.

¹⁹⁰ Ibid., p.94

¹⁹¹ Ibid., p.96

¹⁹² Ibid., p.100

¹⁹³ Ibid., p.93

¹⁹⁴ « Abd al Rahman » veut dire « serviteur de la Bonté Infinie ».

¹⁹⁵ *Discipline Énergétique*, dans *Les quatre Disciplines*, Op.cit.

Les différentes profondeurs du dhikr

Pour donner une première idée de la technique du *dhikr* proprement dite, citons la description qu'en donne Al-Ghazali dans *La revivification des sciences de la religion* :

« Après s'être assis dans la solitude, il (le sùfi) ne cesse de dire de bouche Dieu 'Allâh, Allâh', continuellement, et avec la présence du cœur. Cela jusqu'à ce qu'il parvienne à un état où il abandonne le mouvement de la langue, et voie le mot comme coulant sur celle-ci. Puis il en vient au point d'effacer la trace du mot sur la langue, et il trouve son cœur continuellement appliqué au dhikr ; il y persévère assidûment jusqu'à ce qu'il arrive à effacer de son cœur l'image de la locution, des lettres et de la forme du mot, et que le sens du mot demeure seul en son cœur, présent en lui, comme joint à lui, et ne le quittant pas. Il est en son pouvoir de parvenir à cette limite, et de faire durer cet état en repoussant les tentations ; par contre, il n'est pas en son pouvoir d'attirer à lui la Miséricorde du Très-Haut ¹⁹⁶ ».

« L'invocation est une réalité intérieure dans laquelle l'Invoqué prend possession du cœur, tandis que l'invocateur est effacé et disparaît. Elle possède cependant trois écorces, l'une d'entre elles plus proche du noyau que les autres. La première couche représente le dhikr effectué par la langue seulement. L'aspirant invoque sans cesse avec sa langue, s'évertuant à se rendre présent par le cœur, puisque celui-ci doit consentir à être présent par l'invocation. Si on l'abandonnait à sa véritable nature, il errerait à travers les vallées de la pensée jusqu'à ce qu'il rejoigne le cœur. La lumière du cœur consommerait alors les passions ainsi que les esprits mauvais. Sa propre invocation prendrait le pas et celle de la langue s'affaiblirait, le corps et l'âme s'empliraient de lumière et le cœur serait purifié de tout autre que Dieu... Le cœur devient alors le réceptacle pour les inspirations et un miroir poli, capable de refléter les révélations divines et les perceptions gnostiques. ¹⁹⁷ »

L'imam al-Ghazali dit que : *« le dhikr en réalité, c'est la progression de l'emprise du Mentionné sur le cœur, tandis que le dhikr lui-même s'efface et disparaît (...). Le dhikr a trois écorces qui vont se rapprochant du noyau, le noyau est derrière elles, et les écorces n'ont d'autre mérite que de conduire à lui. L'écorce extérieure n'est que le dhikr de la langue. ¹⁹⁸ »*

On voit à travers cette description que la première couche du *dhikr* est la répétition à voix haute (avec la langue) du nom divin. Cette couche du *dhikr* de la langue admet elle-même différents degrés qui amènent jusqu'au *dhikr* du cœur. C'est la concentration de l'attention sur l'invocation qui permet de stopper les divagations mécaniques de la conscience. Le registre de la présence du divin se ressent dans le cœur par l'émotion et peu à peu l'attention descend dans le cœur. Ghazali parle de la descente du cerveau dans le cœur.

¹⁹⁶ Cité dans *Mystique musulmane, Sûfisme et Kalâm*, p.277

¹⁹⁷ *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, p.48

¹⁹⁸ *Mystique musulmane, Expérience intérieure du dhikr*, Op.cit., p.214

« Il y a différents degrés de profondeur, la première écorce est « le dhikr de celui qui expérimente sans pratiquer la présence de Dieu. La deuxième est celle de qui prie avec sa langue et s'applique à la présence du cœur. La troisième est le dhikr de qui pratique continuellement la présence, sans effort, de manière que son cœur s'associe avec sa langue. ¹⁹⁹».

Ghazali ne mentionne pas la respiration dans sa description, mais la répétition du nom divin associé au rythme respiratoire est pourtant une caractéristique ancienne²⁰⁰. Bistamî aurait dit : « Pour les gnostiques, la dévotion consiste en l'attention sur le souffle ²⁰¹». Shiblî aurait dit quant à lui : « le soufisme est le contrôle des facultés d'attention sur le souffle. ²⁰²»

Les profondeurs du cœur

Pour les Soufis, comme pour les autres mystiques en général, le cœur n'est pas considéré comme un organe charnel, mais il est le centre de l'âme. Selon le Coran, le cœur est l'*isthme* séparant les deux mers qui représentent le Ciel et la Terre. C'est le Centre qui permet le passage vers les espaces sacrés. Un hadith dit : « *Ma terre ne peut Me contenir, ni ne le peut Mon ciel, mais le cœur de Mon esclave croyant peut Me contenir.* ». Hallâj dit dans un poème : « *J'ai vu mon Seigneur par l'œil du Cœur* ». Le cœur est le seuil, là où il s'agit de fixer l'attention, la porte d'entrée vers le Profond.

« *Le cœur du croyant est à l'image d'une maison avec deux portes : l'une ouvre sur ce monde et l'autre vers l'au-delà.* ²⁰³»

« *Ainsi Dieu ouvrit une porte (dans la maison du cœur) conduisant vers le jardin de Sa miséricorde (...). Alors Il ferma alors la porte pour éviter qu'il (le cœur du croyant) ne soit endommagé et il garda la clef et ne la confia à aucune de Ses créatures, pas même (les anges) Gabriel, Michel... Alors le Seigneur dit : « Ceci est Mon trésor sur Ma terre, le Lieu de Mon regard et la mention de Mon tawhid (proclamation de Mon unité). Je suis celui qui habite dans ce refuge.* ²⁰⁴»

Tirmidhi puis Al-Nûri ont traduit de façon imagée l'immersion progressive dans le cœur sous la forme d'une progression vers le centre d'un château²⁰⁵. Al Nûri le décrit

¹⁹⁹ Ibid. p.214

²⁰⁰ Il y a probablement eu une influence des Chrétiens orthodoxes puis du yoga indien. La technique du *dhikr* s'est enrichie au contact des cercles de pratiquants de yoga jusqu'à devenir très complexe. Le Yoga Sutra de Patanjali a été traduit en arabe par Al-Biruni au XI^e siècle (voir *Lexique technique de la mystique musulmane*, pp.81-98).

²⁰¹ Attar cité dans *The Sufi Orders in Islam*, Op.cit., p.195

²⁰² Ibid., p.195

²⁰³ Abû-l-Hasan al-Nûrî de Bagdad, *Moradas de los corazones*, traduction de l'arabe de Luce Lopez-Baralt, Éditions Trotta - fuegos de Oriente, Madrid, 1999, p.96

²⁰⁴ Ibid., p.85

²⁰⁵ On retrouvera cette image reprise et amplement développée par Ruzbehan de Shiraz dans *Le Jasmin des fidèles d'Amour*. Elle sera reprise quelques siècles plus tard par Thérèse d'Avila dans *Le Château de l'âme*. Voir l'étude sur ce sujet de Luce Lopez-Baralt dans *Moradas de los corazones*, *Ibid.*, ainsi que *Teresa de Jesús - Experiencias místicas y procedimientos*, Juan Espinosa, Centro de

comme comprenant plusieurs demeures qui sont comme des cercles concentriques au centre desquels se trouve l'unité divine sur laquelle est posé l'arbre de la gnose qui s'étend jusqu'au ciel sous le trône de Dieu.

Tirmidhi et lui distinguent quatre cœurs : la poitrine (*sadr*), le cœur (*qalb*), le cœur profond (*fu'âd*), le cœur caché (*lubb*)²⁰⁶.

Pour pouvoir réaliser la fusion avec Dieu, le croyant doit pouvoir franchir les différentes demeures (stations du cœur) jusqu'à arriver au centre (l'Unité divine). Tirmidhi décrit amplement dans ses ouvrages la lutte entre les passions et désirs de l'âme (*nafs*) qui se multiplient d'elles-mêmes et le cœur qui désire pureté et unité.

*« En effet, le cœur de l'homme est tenté par ce monde, enchaîné par le pouvoir des passions, intoxiqué et éloigné de l'Au-delà et rendu constamment perplexe vis-à-vis de Dieu le très-Haut. La certitude ne prendra jamais le pas en lui, car le contenu de son cœur tend vers ce qui est « autre que Dieu », par conséquent la tendance vers Dieu le très-Haut, n'a pas lieu. »*²⁰⁷

Mahomet a dit : *« Il existe pour chaque chose un vernis qui enlève la rouille et le vernis du cœur, c'est l'invocation d'Allah. »*

*« L'invocation est une chose puissante, elle le fait en sonnant des cymbales et des trompettes, car l'invocation s'érige contre tout ce qui n'est pas la Vérité. S'installant en un lieu, elle cherche activement à expulser son opposé. »*²⁰⁸

Une fois franchies ses différentes stations, Tirmidhi affirme qu'il n'y a pas de limite à la profondeur du cœur : *« Sache qu'il n'y a pas de limite à la profondeur des mers du cœur et qu'il n'y a pas de fin au nombre de ses rivières. »*²⁰⁹

Le dhikr avec la Shahâdah « point de divinité sinon Dieu »

Au fur et à mesure que le novice se concentre sur cette invocation (point de divinité sinon Dieu), les divagations et distractions disparaissent. La charge affective quitte peu à peu les images mondaines pour se fixer sur le divin. Le plexus cardiaque se

Estudios, Parque Toledo, 2011, pp.5-7, www.parquetoledo.org, qui mentionne l'influence de l'Échelle de Jean Climacque ainsi que de la mystique hébraïque.

²⁰⁶ Les traductions de ces mots en français variant selon les ouvrages et les traducteurs, nous avons mis les mots en arabe entre parenthèses. Cela est valable pour d'autres mots du lexique de la mystique soufie dans cette étude.

²⁰⁷ Propos de l'Imam Fâhrû-d-Dîn cité dans *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, Op.cit., p.168

²⁰⁸ Ibid., p.49

²⁰⁹ Extrait de Bayan al-Farq (*The Elucidation of the Differences Between the Chest, the Heart, the Inner Heart, and the Intellect*) de Tirmidhi cité par Natalie A. Pavlis dans "An Early Sufi Concept of Qalb: Hakim al-Tirmidhi's Map of the Heart – thèse présentée à l'Institut d'Études Islamiques McGill University, Montreal June, 2001

charge et l'attention se porte sur le cœur, renforcée par la respiration et le rythme de la répétition.

« Les règles de conduite qui accompagnent l'invocation sont : être sincère, parfumer le lieu de l'invocation d'une bonne odeur pour les Anges et les djinns, s'asseoir jambes croisées en direction de la qibla. Il convient d'avoir les paumes des mains placées sur les cuisses, de fermer les yeux et de diriger le visage devant soi. ²¹⁰»

On conseille au débutant de demander l'intercession de Mahomet ou de demander avec son cœur l'aide et l'inspiration de son maître.

« Le novice devra invoquer avec une force constante et une vénération respectueuse. Il fera s'élever « Point de divinité sinon Dieu » (la ilaha illa Allah) En disant point de divinité (la ilaha), son intention doit être de bannir de son cœur « ce qui est autre que Dieu ». Par l'affirmation « sinon Dieu » (illa Allah), l'intention doit être d'unir cette formule au cœur physique, de forme conique, pour ainsi fixer illa Allah fermement dans le cœur, et qu' illa Allah coule et se répande à travers tous les membres du corps, rendant présente dans le cœur, à tous les instants, la signification de l'invocation. ²¹¹»

Le premier niveau de l'invocation est celui pour lequel à chacun des « *la ilaha illa Allah* » (point de divinité sinon Dieu), on expulse de son cœur tout autre que Dieu.

Certains maîtres suggèrent de prolonger la voyelle *a* dans *La ilaha* (point de divinité), pour visualiser tous les opposés et les contraires et les expulser. D'autres en revanche, disent de ne pas le faire pour ne pas mourir entre la prononciation du *La ilaha* (point de divinité) et du *illa Allah* (sinon Dieu). Certains maîtres suggèrent d'expirer au moment au moment du *La ilaha* pour expulser ce qui est autre que Dieu et d'inspirer lentement au moment du *illa Allah* pour absorber Dieu au plus profond de son cœur.

Dans cette attestation, il y a la négation (*nafy*) de toute divinité et l'affirmation (*itbat*) de la divinité de Dieu le Très-Haut. Les problèmes, inquiétudes ou désirs aussi importants paraissent-ils, sont écartés car ils sont autres que Dieu et l'attention se fixe sur l'affirmation *illa Allah* qui résonne au fond du cœur.

« Quiconque remplit son cœur de formes sensorielles, même s'il prononçait la formule mille fois ne réaliserait que rarement son sens dans son cœur. Mais s'il vidait son cœur de « tout autre que Dieu » et disait « Allah » une fois, il trouverait une félicité que son cœur ne pourrait décrire. ²¹²»

²¹⁰ *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes, Concernant les règles de conduite de l'invocation, Op.cit., p.79*

²¹¹ *Ibid., p.79*

²¹² *Ibid., p.80*

Il y a des personnes qui choisissent de répéter « *la ilaha illa Allah* » du début à la fin, d'autres commencent par « *la ilaha illa Allah* » puis se limitent simplement à *Allah*, à la fin. Si l'invocation du pratiquant est pure, sans distraction, la négation devient inutile.

« Celui qui dit « Point de divinité sinon Dieu » est en effet occupé par ce qui est autre que la Vérité, alors que celui qui dit « Allah » est en réalité occupé avec la Vérité même. ²¹³»

« Cette négation du « tout autre (que Dieu) » provient en réalité de la préoccupation du cœur pour ces « autres ». Cela est impossible pour la personne absorbée par la lumière de l'Unité Divine. ²¹⁴»

À ce moment, l'invoquant répète seulement « *Allah, Allah* » qui est appelé l'invocation « unique » car l'invocateur contemple la Majesté et la Sublimité de Dieu, tandis qu'il s'éteint de lui-même.

Il y a d'autres personnes qui choisissent dès le commencement d'invoquer directement « *Allah, Allah* » et d'autres prononcent « *Huwa* » (« Lui »). Pour les ésotériques, « *Huwa* » est la station ultime de la réalisation ²¹⁵.

« Ils l'invoquent afin de s'éteindre dans les réalités de la proximité à Dieu, afin que la Vérité (Dieu) prenne possession de leur être le plus profond. ²¹⁶»

La suspension du moi par le *dhikr*

Nous avons vu précédemment que le premier degré de l'invocation est celui de la langue. L'invocation se fait à voix haute, mais lorsque le pratiquant est seul, il est recommandé de ne pas élever beaucoup la voix. Puis ensuite l'invocation descend dans le cœur par la respiration, par son rythme et par le sentiment affectif croissant.

²¹³ On rapporte que as-Siblî fut interrogé par un homme : « Pourquoi dis-tu *Allah* et non pas *la ilaha illa Allah* ? As-Siblî répondit alors : - Car Abû Bakr donna tout ce qu'il possédait, au point qu'il ne restait plus une chose à lui. Puis il se dévêtit devant le Prophète. L'Envoyé de Dieu lui demanda alors : « Qu'as-tu laissé pour ta famille ? » Il répondit : « *Allah* ». De la même manière, je dis *Allah*. Puis l'homme dit : - Je veux une explication plus élevée ! Alors as-Siblî dit : - J'ai honte de mentionner une expression de négation en Sa présence, alors que tout est sa Lumière. L'homme dit : - Je veux une explication plus élevée ! As-Siblî répondit : - J'ai peur de mourir pendant la négation de l'expression avant d'arriver à l'affirmation. L'homme dit encore - Je veux une explication plus élevée ! Alors as-Siblî dit : - Dieu le très-Haut dit à Son Prophète : « Dis «*Allah*» et laisse les s'amuser dans de vaines discussions ». L'homme se leva alors et poussa un cri strident. As-Siblî dit «*Allah*». Il cria à nouveau ; et as-Siblî dit «*Allah*», puis il cria une troisième fois et mourut, que Dieu le très-Haut ait pitié de lui ! Les membres de sa famille vinrent autour de lui et s'emparèrent d'as-Siblî, l'accusant de meurtre. Ils l'amènèrent chez le Calife et lorsqu'ils eurent la permission d'entrer, ils l'accusèrent devant lui. Le Calife dit à as-Siblî : « Que réponds-tu ? Il répondit : - Une âme était nostalgique, puis se lamenta et aspira, puis cria, puis fut convoquée, puis entendit, puis apprit, puis répondit. Quel est mon crime ? Le Calife hurla :- Qu'on le relâche ! », Ibid., p.109

²¹⁴ Ibid., pp.110-111

²¹⁵ On demanda à un fou de Dieu : « *Quel est ton nom ?* » Il dit : « *Huwa* ». - *D'où viens-tu ?* Il dit : - « *Huwa* ». À chaque fois qu'on lui demandait quelque chose, il répondait « *Huwa* ». Alors quelqu'un lui dit : « *Peut-être désires-tu Dieu !* » Le fou de Dieu hurla à tue-tête et mourut. Ibid., p.112

²¹⁶ Ibid., p.112

Elle est alors de plus en plus intériorisée, « intime ». Les divagations et résidus mentaux s'estompent peu à peu, l'attention étant concentrée totalement sur l'invocation au fond du cœur. L'invocant entre alors dans un espace de sensations cénesthésiques sans images ²¹⁷. L'invocation peut alors s'arrêter et laisser place à un profond silence jusqu'à la suspension du moi.

« Lorsque l'Invoqué prend possession du cœur et que l'invocation s'estompe et disparaît, l'invocateur ne doit plus prêter attention au souvenir ou à son cœur. S'il faisait ainsi, ils deviendraient alors un voile, qui le distrairait.

Voici l'extinction de soi : que l'homme soit anéanti de lui-même. Celui-ci ne doit donc rien sentir dans les membres de son corps ou quoi que ce soit d'extérieur à lui-même ou un quelconque phénomène intérieur. Il en est au contraire inconscient et tout cela disparaît à ses yeux lorsqu'il va, d'abord vers son Seigneur puis qu'à nouveau, il revient à lui-même. Si celui qui invoque se rendait compte de son état pendant qu'il est complètement anéanti à lui-même, ce serait alors une imperfection, une opacité. Car la perfection doit être effacée de soi-même et de l'état d'extinction. C'est donc l'extinction de l'état d'extinction qui est le but de l'extinction. ²¹⁸»

L'entrée dans le Profond

« L'extinction est le début de la voie : il s'agit du voyage vers Dieu le très-Haut. La guidance vient par la suite. Il faut entendre par guidance, ici, celle de Dieu ainsi que la décrit l'ami de Dieu, Abraham : « moi, je pars vers mon Seigneur et Il me guidera ²¹⁹ »

Cette description fait référence à l'introjection, au moment où après la suspension du moi, le Dessein de fusion avec le divin suffisamment chargé affectivement agit par coprésence, prend les rennes et amène dans le Profond. Il n'y a plus de moi car il est suspendu (extinction), il ne reste que le Dessein (guidance de Dieu) qui fait pénétrer dans les espaces sacrés, dans le Profond (Dieu).

« Cette absorption totale ne demeure et ne dure que rarement. Si l'invocateur fait preuve de persévérance, elle deviendra une habitude profondément enracinée et une station permanente par laquelle il pourra monter jusqu'aux cieux les plus élevés. ²²⁰»

« Le signe que l'invocation parvient au plus profond du Soi est l'absence de l'invocation d'invocateur ainsi que d'Invoqué. ²²¹»

²¹⁷ Il s'agit de sensations cénesthésiques qui ne sont pas traduites en images, de sensations pures.

²¹⁸ Ibid., p.50

²¹⁹ Ibid., p 51

²²⁰ Ibid., p 51

²²¹ Ibid., p.52

Synthèse de la pratique du *dhikr*

« Son commencement se fait seulement par la langue. Puis vient l'invocation du cœur, moyennant un effort. Ensuite vient l'invocation du cœur d'une manière naturelle. Après vient la possession du cœur d'une manière naturelle. Après cela vient la possession du cœur par l'Invoqué et l'effacement de l'invocateur. ²²²»

Évolution du *dhikr*

Au cours son évolution postérieure, le *dhikr* empruntera deux voies différentes. La première voie est celle d'un technicisme très élaboré. Le *dhikr* prend en compte les centres subtils du corps et une hiérarchie des états spirituels est élaborée sur la base de visions de couleurs. Au XIV^e siècle, avec la confrérie naqchbandie, il atteint le sommet de sa complexité et finit par se substituer à toutes les autres techniques²²³. La seconde voie est celle de la désacralisation du *dhikr*. Dès le IX^e siècle, commence à apparaître la pratique du *dhikr* collectif appelé parfois *dhikr* du vulgaire. Cette pratique combinée à des mouvements du corps et orchestrée par un directeur de cérémonie qui accélère le rythme de la répétition, donc la respiration et le rythme cardiaque des pratiquants, permet l'entrée en transe. Il s'agit bien sûr d'états altérés de conscience mais ils sont crépusculaires. L'opérateur n'a pas de contrôle sur ce qu'il lui arrive et hormis le côté parfois spectaculaire de la transe obtenue par action mécanique, il n'y a pas d'entrée vers les espaces sacrés. Un dernier piège du *dhikr* que mentionnent les mystiques est l'attachement au *dhikr* pour lui-même, une dépendance du *dhikr* pour lui-même en perdant de vue son dessein, le moyen se convertissant en fin.

²²² Ibid., p.51

²²³ On peut trouver une description précise du *dhikr* naqchbandie dans l'appendice de la *Petite Philocalie de la prière du cœur* de Jean Guillard, Éditions Points Sagesse, pp.234-248. Des descriptions des *dhikr* des confréries Shâdhilî, Rahmâniyya, Hamaylî peuvent être trouvées dans *Mystique musulmane*, Op.cit., pp.201-212

- **L'audition spirituelle (*samâ*)**

Le *samâ*, concert spirituel ou audition spirituelle est une pratique désapprouvée par les docteurs de la Loi qui y voient une résurgence de pratiques païennes²²⁴. Mais ils sont finalement tenus de le tolérer devant son succès populaire. Certainement inspirés de pratiques religieuses plus anciennes²²⁵, les Soufis se sont rapidement rendu compte de la force de la musique lorsqu'elle est accompagnée de paroles symboliques et de mouvements rythmiques. Mais eux-mêmes sont partagés car c'est une pratique qui peut facilement dévier et ils tâchent de l'encadrer. Plus tard, le *samâ* sera couramment pratiqué jusqu'à devenir une pratique centrale dans certaines confréries dont la plus connue est celle des derviches tourneurs (*Mevlevi*). Dans d'autres confréries, le *samâ* ne sera pas pratiqué voire déconseillé.

Dans la tradition musulmane, l'audition a une très grande importance.

Selon Hujwirî : « *Dieu a envoyé ses messagers avec des preuves véridiques, mais la croyance en Ses messagers ne devient pas obligatoire avant que l'obligation de connaître Dieu soit prouvée au moyen de l'audition. C'est donc l'audition qui rend la religion obligatoire, et pour cette raison, les sunnites (adeptes de la Tradition) considèrent l'ouïe comme supérieure à la vue dans le domaine de l'obligation religieuse.*²²⁶ ».

L'audition des versets du Coran par exemple, était une pratique courante.

On rapporte que le Prophète dit à Ibn Mas'ûd : « *Récite-moi le Coran.* » Ibn Mas'ûd dit : « *Le réciterai-je, à toi auquel il a été révélé ?* » Le Prophète répondit : « *Je désire l'entendre de quelqu'un d'autre.* » ce qui selon Hujwirî est une preuve que l'état de l'auditeur est plus parfait que celui de lecteur²²⁷.

Abû Said al-Kharraz mentionne trois façons d'écouter le Coran : comme si on l'entendait de la bouche du Prophète, comme si Gabriel le lisait au Prophète, comme si l'on entendait Dieu en train de le lire. Dans ce dernier cas, l'auditeur devient absent à lui-même²²⁸.

Les vertus de la voix sont aussi illustrées par l'histoire de David, à qui Dieu donna une voix si belle que les eaux cessaient de couler, les oiseaux tombaient des airs et

²²⁴ L'usage de la musique a fait l'objet d'une longue controverse au sein du monde musulman quant à savoir s'il est licite ou non. Pour les opposants à l'usage de la musique, celle-ci a une origine diabolique et elle réveille les désirs charnels. Ibn Al-Jawzi dans *Talbis Iblis* (Les ruses de Satan) dit : « *La musique est le charme ensorceleur de la fornication.* », Éd. Sabil, 2005, p.300. Au sujet de cette controverse lire *Tracts on listening to Music* de James Robson, The Royal Asiatic Society, London, 1938

²²⁵ La musique était intimement liée aux rites religieux zoroastriens.

²²⁶ Hujwirî, *Somme spirituelle*, Editions Sindbad, Collection La bibliothèque de l'Islam, Paris, 1988, pp.444-445,

²²⁷ Ibid. p 447

²²⁸ *Kitab al-Lûma*, Op.cit., pp.22-23

les gens ne mangeaient plus jusqu'à se laisser mourir de faim avec leurs enfants. De nombreux récits circulent dans le monde musulman sur ces vertus de la voix²²⁹.

Il y a un mythe qui relate le premier *samâ*. Celui-ci aurait été fait par des anges :

« Le samâ apparut pour la première fois le jour où l'esprit d'Adam ne voulait pas entrer dans son corps. Dieu très-Haut ordonna aux anges [ou à Gabriel assisté des autres anges] qui étaient rassemblés autour de Son Trône de se rendre tous au chevet d'Adam et d'y chanter en disant : « Entre dans le corps ! » Ils arrivèrent tous, et les louanges de Dieu firent apparaître en eux un état mystique. Ils tournaient ainsi, et personne n'a su comment, sur l'ordre de Dieu Très Haut, l'esprit d'Adam est entré dans son corps. »²³⁰

L'audition spirituelle concerne aussi la poésie. La poésie est une grande tradition dans la langue arabe. Les poésies profanes érotiques ou bachiques sont utilisées par certains mystiques pour traduire la puissante commotion que leur fait éprouver l'amour divin et toute l'ivresse qu'ils ressentent.

« Je l'ai étreinte, et mon âme, après cela, la désirait encore. Et pourtant, qu'y a-t-il qui rapproche plus que l'étreinte ? – Et j'ai baisé sa bouche pour éteindre ma soif, mais ce qu'elle y goûtait n'a fait qu'enflammer ma soif. – Mais la brûlure en moi de l'amour est telle que mes lèvres, en humant, ne peuvent la guérir. – Ah ! La fièvre de mon cœur ne saurait être coupée, tant que nos deux âmes ne seront pas amalgamées ! »²³¹

Les poèmes sont parfois simplement scandés, chantés ou encore accompagnés par le tambour (*daf*), la flûte (*ney*), des battements de main ou de la danse.

Mais le *samâ* a probablement commencé uniquement par la poésie scandée, puis chantée. Le calife Al-Mansour avait interdit la musique, mais à la fin du VIII^e siècle, malgré les réticences des chefs religieux, elle fut autorisée par le calife Haroun Al Rachid et les instruments se sont ajoutés peu à peu au *samâ*. D'après l'étude des traités de musique qui abondent en référence à la musique de l'époque sassanide,

²²⁹ Ihrâhîm Khawwâs raconte : « Un jour, je vins chez une tribu arabe et m'arrêtai à la demeure hospitalière de l'un de leurs chefs. Je vis un Noir couché, enchaîné et avec des menottes, dans la chaleur du soleil. J'éprouvai de la pitié pour lui et résolus d'intercéder en sa faveur auprès du chef. (...) Le chef (me dit) écoute quelle était son offense, et ensuite retire-lui ses chaînes... Cet esclave conduit les chameaux en chantant et il a une jolie voix. Je l'ai envoyé avec quelques chameaux dans mes propriétés pour me rapporter du blé. Il a placé une double charge sur chaque chameau et chantait si bien sur la route que les chameaux couraient à toute vitesse. Ils revinrent ici après très peu de temps, et dès qu'il les eût déchargés, ils moururent.- Ô prince, m'écriai-je étonné, un noble tel que toi ne parle pas faussement, mais j'aimerais avoir une preuve de cette histoire." Tandis que nous parlions, un certain nombre de chameaux furent amenés du désert au bord des puits, pour qu'ils puissent boire. Le chef demanda combien de temps ils étaient restés sans eau, on lui répondit : "Trois jours." Il ordonna alors à l'esclave de chanter. Les chameaux devinrent si attentifs à son chant qu'ils ne voulurent pas boire une seule gorgée d'eau ; soudain, ils se retournèrent et s'enfuirent, et se dispersèrent dans le désert. Le chef libéra l'esclave et lui pardonna pour moi. », *Somme spirituelle*, Op. cit., p.452

²³⁰ Article de Jean During, publication du CNRS, Paris, 1994

²³¹ *La Passion d'Hallaj* Op.cit., Tome I, p.392

nous avons la quasi certitude que la musique de l'Islam a pour origine la musique persane. Durant l'empire sassanide, les musiciens jouissaient d'un statut privilégié et le système musical était très élaboré²³². Les rituels religieux des Zoroastriens étaient déjà accompagnés d'hymnes chantés²³³.

À partir de la fin du IX^e siècle, la musique est de plus en plus présente. La flûte de roseau, *ney*, y prend une place importante car elle a de fortes connotations mystiques. Rûmi écrira plus tard : « *Écoute le roseau (ney), sa plainte nous parle de séparation. 'Depuis qu'on m'a coupé de la jonchaie, mon souffle fait gémir les hommes'* ». Les mélodies sont faites pour toucher le cœur et la voix est au service de la poésie. « *La voie du chanteur est une référence à la vie divine qui vient des plus profonds arcanes jusqu'aux niveaux des esprits, des cœurs et des consciences* ²³⁴ ». C'est une musique qui laisse une bonne part à l'improvisation et la résonance est d'autant plus directe entre les musiciens et les pratiquants du *samâ*, qu'ils s'inspirent mutuellement sous le rythme du tambour. « *Le tambour est une référence à la descente des visitations divines sur l'existence* ²³⁵ ».

Dans sa *Somme spirituelle*, Hujwirî raconte l'anecdote suivante :

« Un homme dit : « Je marchais sur une route de montagne avec Ibrâhîm Khawwâs, une émotion soudaine s'empara de mon cœur et je chantai : "Tous les hommes sont sûrs que je suis amoureux, mais ils ne savent pas qui j'aime. Il n'existe pas dans l'homme de beauté qui ne soit surpassée en beauté par une voix merveilleuse!" Ibrâhîm me demanda de répéter ces vers, ce que je fis. En extase, il frappa du pied le sol pierreux. Je remarquai que ses pieds s'enfonçaient dans le roc comme si c'était de la cire. Puis il s'évanouit. En revenant à lui, il me dit : "Je me trouvais au paradis, mais tu ne le savais pas". ²³⁶ »

À cette époque, la danse a encore un caractère spontané, elle peut se faire à n'importe quel endroit et à n'importe quel moment sous l'inspiration d'un son qui touche le mystique. Celui-ci transforme ainsi le monde en un espace sacré où se reflète son élan d'amour. Plus tard, la danse prendra des caractéristiques de plus en plus élaborées.

²³² Barbod, musicien de la cour de Chosroes II (590-628) inventa un système musical comprenant sept structures modales, trente modes dérivés et trois cent soixante mélodies qui correspondent au nombre de jours et de mois d'une année du calendrier sassanide.

²³³ Hérodote mentionne déjà les rituels des Zoroastriens accompagnés de chants de l'empire perse des Achéménides (550 à 331 avant JC).

²³⁴ *La Passion d'Hallaj*, Op. cit., p.99

²³⁵ Ibid., p.98

²³⁶ *Somme spirituelle*, pp.462-463

La suspension du moi par le samâ

Cette tentative de reconstitution du *samâ* est une hypothèse car bien que nous ayons des témoignages, notamment de Hallâj entrant en extase en dansant²³⁷, nous n'avons pas trouvé de descriptions précises du *samâ* datant de la période de notre étude. Nous nous sommes inspirés de témoignages plus précis mais légèrement postérieurs notamment de Majd al Dîn, fervent pratiquant du *samâ*.

Comme nous l'avons évoqué auparavant la voix à un fort impact émotif. Sa mélodie ou celle de la flûte pénètre dans le cœur car les modes musicaux utilisés ont un impact direct sur le plexus cardiaque. Les paroles des poésies profanes souvent érotiques, associées aux battements du tambour cognent dans le plexus producteur et augmentent le potentiel énergétique²³⁸. Le rythme en 6/8, est répétitif et donne en lui-même la sensation d'un tournoiement sans fin. Il a un impact sur le plexus solaire qui contrôle la motricité et pousse à entrer dans la danse. Cela a une forte incidence sur la respiration, sur le rythme cardiaque et donc sur les émotions. Les mouvements de tournoiements de la danse font perdre les références spatiales extérieures car la périphérie tourne sans fin. Cela amène à trouver un appui à l'intérieur, en soi-même, là où cela ne tourne pas, c'est-à-dire au centre de soi-même. La combinaison de tous ces facteurs amène à se laisser emporter par l'ivresse, à immerger en soi-même et à passer par une transe où le moi quotidien est déplacé.

« L'audition détache la personne des choses externes et l'incline à accepter les lumières intérieures et les secrets. Alors souvent l'extase augmente avec l'audition, son voyage et son envol dans le monde des esprits s'accroissent. »²³⁹

Cette immersion en soi-même est accentuée par la répétition intérieure et incessante du *dhikr*, et la perception chaque fois plus intérieure des sons.

« Le son « Huwâ » (Lui) est une pénétration de l'extérieur vers l'intérieur et il est uni avec le cœur... »²⁴⁰

Avec la fixation de l'attention sur le centre par la perception chaque fois plus intérieure des sons et la danse qui continue de s'exécuter machinalement, le mystique dont le dessein d'entrer dans les espaces sacrés est clairement configuré

²³⁷ « J'ai vu le cheïkh Hosayn al Hallâj, au moment où l'audition d'un *qârî* l'avait fait entrer en extase : il dansait, ses pieds soulevés du sol, et récitait : « Quiconque a reçu confidence d'un secret, puis l'a publié... » Ibn al Sâ'î cité dans *La Passion de Hallâj*, Tome III, Op.cit. , p.253

²³⁸ Une courte anecdote image la traduction des stimuli dans le plexus producteur. Abdullâh Ansâri raconte : « Un jour je m'adonnais au *samâ* ; transporté d'émotion, je déchirai mon vêtement. En sortant du *samâ*, je me rendis à la mosquée. J'étais encore dans l'ivresse du *samâ* lorsque l'un d'eux s'approcha et me demanda : 'Quel était ce jeune homme qui était avec toi pendant le *samâ* ? Comment cela ?' lui répondis-je. Il reprit : 'un jeune homme, portant à la main une longue tige de narcisse, se trouvait avec toi durant le *samâ*. Et chaque fois qu'il approchait le narcisse de tes narines, ton émotion augmentait et tes forces t'abandonnaient davantage'. Je lui dis alors : 'Ne révèle cela à personne !' », histoire tirée de *Sufi Dance, La danse soufie*, traduite par Serge de Beaurecueil, Journal du soufisme, volume IV, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve successeur, Paris, 2005

²³⁹ Ibid., p.102

²⁴⁰ Ibid., p.102

et qui a déjà un centre intérieur assez solide, peut aller au-delà de la transe, rendre silencieux le moi et laisser son Dessein le guider vers la fusion avec le divin dans les espaces du Profond.

« Alors l'esprit suit le corps en mouvement et le corps suit l'esprit en présence, lumière et joie (...) et les réalités jointes à l'esprit pénètrent les puissances physiques. Alors quand le corps est emporté au niveau de l'esprit, le voile est enlevé et il voit ces réalités et ces vérités soudainement. C'est la station de la perfection. (...) même s'il y a un mouvement à l'extérieur et à l'intérieur, parfois une tranquillité spirituelle et faciale apparaît entre deux mouvements, qui conduit son possesseur à l'annihilation (fanâ) et à l'immortalité (baqâ)²⁴¹ ».

Les difficultés du samâ

On voit rapidement qu'un des pièges du samâ est qu'il est facile de se contenter de l'ivresse, d'entrer en transe sans pouvoir aller au-delà en perdant tout contrôle des opérations. Aussi de nombreux maîtres avertissent des dangers du samâ qui peut être destructif, notamment pour les débutants.

« Quand l'audition spirituelle frappe les oreilles, elle éveille ce qui était caché au fond des êtres ; il y en a alors qui s'agitent parce que leur nature est incapable de supporter la réalité spirituelle qui survient en eux (wârid), et d'autres qui restent fermes grâce à la puissance de leur état intérieur.²⁴² »

Selon Hujwirî, *« il faut savoir que chaque Soufi possède un degré particulier dans l'audition, et que les sentiments qu'il en tire sont proportionnels à son degré. »...*
« L'audition brûle ou illumine, dissous ou nourrit.²⁴³ »

Le samâ ouvre sur deux chemins, l'un ascendant et l'autre descendant²⁴⁴.

Shiblî dit : *« L'audition est extérieurement une tentation, et intérieurement une admonition.²⁴⁵ »*

Le samâ est une pratique dévotionnelle à forte composante énergétique qui mobilise beaucoup de force. Le contrôle sur ce qui arrive est obtenu par la maîtrise du procédé technique du samâ et la formation progressive d'un centre intérieur. La direction est garantie par un dessein suffisamment configuré qui guide le pratiquant par sa coprésence lors de la suspension du moi.

²⁴¹ Ibid., p.103

²⁴² *Traité de soufisme, de l'audition spirituelle*, Op.cit., p.184

²⁴³ *Somme spirituelle*, Op.cit., p.459

²⁴⁴ *« Dans ta marche à travers le chemin intérieur, tu peux être obscurci ou lumineux. Prête attention aux deux voies qui s'ouvrent devant toi.*

Si tu laisses ton être se lancer vers des régions obscures, ton corps gagne la bataille et c'est lui qui domine. », *Le Message de Silo, Le chemin du Guide Intérieur*, Op.cit., p.52

²⁴⁵ *Somme spirituelle*, Op.cit., p.457

Cette pratique est devenue rapidement populaire. Avec le temps, elle a suivi deux voies différentes. Dans un cas, la technique a été considérablement affinée en incorporant notamment des éléments d'Asie Centrale et d'Anatolie, jusqu'à devenir un procédé extrêmement élaboré notamment avec Rûmi²⁴⁶. Dans l'autre cas, la pratique s'est désacralisée, elle n'est devenue qu'un rite externe qui oriente le pratiquant vers des états crépusculaires de transe²⁴⁷. Ceci a donné d'autant plus d'arguments aux fervents opposants du *samâ* comme le légaliste Ibn Taymiyya qui écrira plus tard : « *Il leur advient en effet des états démoniaques durant lesquels les démons descendent sur eux et parlent avec leurs langues, de même qu'un djinn parle avec celle d'un épileptique.* »²⁴⁸

Pour cela, de nombreux maîtres signalent que c'est une pratique qui doit être encadrée et réservée aux disciples avancés car elle suppose d'être faite à partir d'un niveau intérieur très élevé.

Mohammed Al-Ghazali donne l'explication suivante à propos du *samâ* :

« Sache que Dieu détient un secret dans le cœur de l'homme qui est caché en lui comme le feu dans le fer, de sorte que, par le choc de la pierre au contact du fer, ce feu secret devient manifeste et clair. De même, le beau samâ avec ses mélodies mesurées, fait surgir cette substance (gowhar) du cœur et lui fait trouver quelque chose en lui, sans que le sujet y puisse rien. Et la raison de cela vient d'une analogie qui existe entre cette substance de l'homme et le monde de l'âme. Car le monde d'en Haut est un univers de grâce et de beauté et le principe de la beauté et de la grâce (husn) est l'équilibre (tanasub); or tout ce qui est harmonique est le signe renvoyant à la beauté de ce monde-là. Plus encore, toute beauté, grâce et harmonie ressentie dans ce bas monde sont les fruits de la beauté, de la grâce et de l'harmonie de ce monde-là. Ainsi donc, les mélodies belles et mesurées présentent une ressemblance avec les merveilles de ce

²⁴⁶ Étudier précisément la danse mystique des Mevlevi n'entre pas dans le cadre de cette étude car la période postérieure (XIII^e siècle) correspond à un moment historique différent, qu'il s'agit d'une autre zone géographique (Anatolie) et qu'il ne serait pas possible de l'étudier sans s'imprégner de façon approfondie de l'immense œuvre de Rûmi, de celle non moins colossale des mystiques iraniens du XII^e siècle ainsi que des courants mystiques d'Asie Centrale.

²⁴⁷ « *L'intérêt est de comprendre que de nombreux états altérés de conscience ont été et sont obtenus presque toujours par déclenchement de mécanismes semblables à ceux décrits. Ils ont été, bien sûr, ornés de rituels étranges ou parfois renforcés par des pratiques d'épuisement, par une motricité déchaînée, par la répétition et par des postures qui, dans tous les cas, altèrent la respiration et créent des distorsions dans la sensation générale de l'intracorporel. (...) Il est certain que tous les cas mentionnés se caractérisent par l'absence de contrôle et la méconnaissance de ce qui se produit. Méfie-toi de telles manifestations et considère-les comme de simples "trances", par lesquelles sont passés les ignorants, les expérimentateurs et même les "saints", à ce que racontent les légendes.* », *Le Message de Silo, L'expérience de Paix et le passage de la Force*, Op.cit., pp.61-62

²⁴⁸ *Musique et danse selon Ibn Taymiyya : le "Livre du samâ et de la danse"* Études musulmanes, J.Vrin, Paris, 1991

*monde-là, en ceci qu'elles suscitent un réveil dans le cœur et engendrent le mouvement, l'ardent désir (shawq), même si l'homme ignore ce qu'il en est.*²⁴⁹»

Sa description dénote l'influence de Pythagore sur le soufisme. Elle fait référence à l'harmonie céleste, à la dimension cosmique de la musique qui reflète l'unisson universel des sphères des astres et qui, par des réminiscences, peut rappeler à l'âme le souvenir de son origine première.

Quelques temps plus tard (au XII^e siècle), la beauté du monde perçue comme miroir de cette harmonie divine sera le point central d'un mystique comme Ruzbehan de Shiraz. Lui-même sera un fervent adepte du *samâ*. « *La voie des fidèles d'amour atteint sa réalisation par l'écoute divine*²⁵⁰ ». Dans son traité de l'Esprit Saint, il évoque les mille stations à parcourir depuis le stade initial jusqu'au stade final du *samâ*.

*« Si je parlais ouvertement du samâ, je crains que les oreilles grande ouvertes dans le monde ne doivent se boucher. Parce que je reviens des ruines de l'annihilation mystique, et j'en rapporte le secret de la subsistance divine.*²⁵¹ »

²⁴⁹ Extrait de *Kimiyâ* de Mohammed al-Ghazali cité par Jean During dans *Musique et extase, l'audition mystique dans la tradition soufie*, Éditions Albin Michel, Paris, 1988, pp.47-48

²⁵⁰ Ruzbehan de Shiraz, *le traité de l'Esprit Saint, de l'audition mystique*, traduit par Stéphane Ruspoli, Éditions du Cerf, Paris, 2001, p.218

²⁵¹ Ibid., p.221

- **La contemplation de la beauté**

C'est une pratique totalement décriée par les légalistes qui la considère comme une hérésie ; elle est aussi critiquée par un grand nombre de Soufis. Avant de la décrire, un contexte plus ample est nécessaire notamment quant à la poésie arabe préislamique, à la façon dont elle a donné naissance à l'amour udhrite ou « courtois » ainsi que sur l'influence du manichéisme, la religion de la Beauté, qui seront des sources d'inspiration pour les amants mystiques.

La poésie préislamique

Nous avons déjà évoqué la poésie préislamique en introduction. Dans une large mesure, c'est une poésie nomade et le poète était en quelque sorte le porte-parole de la tribu ou du groupe auquel il appartenait. Il en représentait l'esprit. Un des thèmes récurrents de ces poèmes est l'amour²⁵².

*« Elle te laisse voir, quand tu la surprends, seule
Et qu'elle est à l'abri des gens haineux, (...)
Un sein comme un ciboire, taillé dans l'ivoire, tendre
Et que jamais aucune paume n'a touché, »*

La situation dans laquelle se trouve le poète est souvent la même. Les deux amants sont réunis dans le même campement au printemps. Mais l'aimée appartient à une tribu différente de celle du poète et à l'approche de l'hiver, les amants sont contraints de se séparer pour suivre leurs tribus.

*« Ah ! Souvenir de la passion et désir, quand
J'ai vu au crépuscule, son convoi s'ébranler, »*

Ce souvenir de la femme aimée est très puissant. Probablement par l'absence de stimuli dans le désert, l'image de la beauté de la femme aimée est une représentation d'autant plus puissante²⁵³.

*« Elle te captive alors d'une candeur aigüe
Douce, où baisers l'on donne, et délicieuse au goût, »*

*« Son teint est mat comme l'or natif et son corps,
Moulé en perfection, est comme un souple rameau
Ondulant (sous le vent). »*

²⁵² Lire *les Mu'allaqât, les sept poèmes préislamiques*, traduits et commentés par Pierre Larcher, Éd. Les immémoriaux Fata Morgana, 2000 ainsi que *Le Guetteur de mirages*, Op.cit.

²⁵³ L'altération de la conscience par manque de stimuli et les hallucinations compensatoires qui peuvent surgir, sont magistralement expliquées dans *Notes de psychologie* de Silo, Op.cit., p.132

L'amour udhrite ou « courtois »

Au début de l'ère abbasside, au moment où les lolographes²⁵⁴ retranscrivent par écrit la masse de récits des poètes des peuples du désert, ces poètes et leurs bien-aimées sont transformés en véritables héros de roman « courtois ».

Cet amour à la fois chaste et sauvage, est originairement issu de la tribu des Banû Udhra du Yémen. On y reconnaît une érotique différente de celle des poètes citadins de par leur vision pure, innocente et sobre de l'amour, propre au monde bédouin. « *Les Banû Udhra où « l'on mourait quand on aimait » ; où l'on pensait que « mourir d'amour était une douce et noble mort.* ²⁵⁵»

De là naît une prose amoureuse ainsi qu'une « théorie » de l'amour-passion ('*isq*).

Le mot '*isq* (amour –passion, *eros*) est un terme non coranique différent de *hubb* qui était couramment utilisé pour désigner l'amour.

Selon Al-Gahiz : « *Le terme 'isq désigne ce qui dépasse l'amour. Tout amour ne s'appelle pas 'isq, mais ce dit 'isq seulement ce qui dépasse la mesure de l'amour, de même que la prodigalité dépasse les limites de ce qu'on appelle générosité.* ²⁵⁶»

Cet amour gonflé d'excès s'affranchit de toutes barrières. Il touche des âmes prédestinées avant même leur naissance : « *Le 'isq est le fruit de l'affinité élective entre deux âmes ou deux natures.* ²⁵⁷»

« *L'amour a enlacé mon esprit à son esprit avant que nous fussions créés, - et même après notre sevrage, et même dans le berceau ;*
« *Et il crut, comme nous croissions sans cesse grandissant, - Et rien lorsque nous serons morts, ne viendra briser notre pacte :*
« *Mais, survivant à tout, c'est lui qui nous rendra visite, - Dans l'obscurité de la tombe, et sous la dalle.* ²⁵⁸»

Le fait que cet amour reste chaste s'appuie sur un *hadith*.

Le Prophète aurait dit : « *Celui qui aime, reste chaste et meurt en ayant gardé son secret, celui-là meurt en Témoin Véridique (martyr) ».*

Ceci sera la base du « maintien du secret ».

²⁵⁴ « *lolographe* » est un néologisme introduit par R. Blachère pour parler des auteurs arabo-islamiques médiévaux.

²⁵⁵ *Hallaj*, Tome I, Op.cit., p.396

²⁵⁶ Cité dans *Genèse et essor d'un genre littéraire : les traités d'amour dans la littérature arabo-islamique médiévale*, article écrit par Monica Balda dans la revue *Synergies Monde arabe* n°6, 2009, p.126

²⁵⁷ *Ibid.*, p.127

²⁵⁸ Vers de Jamîl Buthayna

Tout ceci ne pouvait qu'entrer en résonance avec l'expérience des mystiques soufis.

L'amour mystique

L'école de Basra après les expériences de Rab'ia et d'autres ascètes, avait analysé ces expériences d'ascèse et d'oraison et établi les étapes d'un pèlerinage mental suivant des degrés d'amour pour Dieu. Au IX^e siècle, pour les mystiques de Bagdad, les histoires d'amour sont une grande source d'inspiration. Notamment l'histoire de Majnûn et Layla, qui est une des plus connue au Proche et au Moyen Orient ainsi qu'en Asie Centrale et jusqu'en Inde. Son premier noyau date environ du VII^e siècle. Ce récit va nous permettre de nous approcher de la signification mystique de la contemplation de l'être aimé :

« Un beau jeune homme appelé Qays et issu d'une grande famille de Bédouins tombe éperdument amoureux de sa cousine Layla. Il lui écrit de nombreux poèmes dans lesquels il chante son amour brûlant, tout en exprimant son désir de l'épouser. Mais le père de Layla l'a déjà promis à quelqu'un d'autre. Il remet en cause l'autorité du père et il est condamné. Mais cela renforce encore plus son amour et il écrit ses sentiments les plus intimes dans des poèmes ardents. Insurgée contre l'ardeur du jeune amoureux, la famille de Layla réussit à obtenir du calife le droit de tuer Qays. Interpellé par ces événements, le calife exprime son souhait de voir la beauté qui tourmente si vivement ce cœur, et est très surpris de voir qu'il ne s'agit que d'une jeune fille banale, de constitution maigre et à la peau brûlée par le soleil. Le calife convoque alors Qays et l'interroge sur les raisons de sa passion pour celle qui, selon lui, est moins belle que la moins belle de ses femmes. Qays répond alors : "Ô grand prince, c'est avec les yeux de Majnûn qu'il fallait voir la beauté de Layla !" Malgré les efforts de la famille de Qays, le père de Layla refuse de lui donner la main de sa fille. Commence alors pour Qays une longue descente dans le royaume de la folie : on le surnomme désormais le "fou" (majnûn) de Layla. Il erre désormais en guenilles et refuse de s'alimenter. Désormais, rien d'autre n'existe pour lui que son amour qui se mue peu à peu en obsession et remplit tout son univers. Alors qu'il était en train de rêver de son amour, un de ses compagnons l'avertit un jour que Layla se tenait sur le pas de sa porte. Majnûn refuse de la voir et dit à son ami : "Dis-lui de passer son chemin car Layla m'empêcherait un instant de penser à l'amour de Layla ". Majnûn demeure ensuite dans le désert avec pour seuls compagnons les bêtes sauvages, passant ses journées à adorer l'Aimée. En état d'absorption totale il murmure : 'Je suis Layla, mon nom est Layla'.²⁵⁹ »

Cette histoire où ce jeune homme est complètement possédé par un amour absolu et qui renonce au monde pour rester dans une contemplation de l'être aimé si profonde

²⁵⁹ Lire *L'amour poème, Majnûn*, choix de poèmes traduits de l'arabe par André Miquel, Éditions Sindbad Actes Sud, Arles, 2003

qu'elle le transforme, est un modèle pour les amants mystiques. On y voit comment Layla, une personne physique du monde externe est représentée par Qays en une image interne si profonde qu'il devient Majnûn (fou, possédé). C'est Majnûn qui a le regard qui permet de voir la Beauté de Layla et l'absorption dans son amour est si intense qu'il devient le miroir du divin et qu'en lui fusionnent à la fois l'amour, l'amant et l'aimée²⁶⁰. Pour les « fidèles d'amour ²⁶¹ » les propos de Majnûn : « Je suis Layla, mon nom est Layla » traduisent cette fusion, cette unité.

Pour ces Soufis, l'amour et la beauté sont liés.

« La beauté ne peut souffrir d'être séquestrée dans la solitude ; tout son désir est que l'amour se conjoigne à elle, car dans la prééternité, la beauté et l'amour ont échangé le serment de ne jamais se séparer.²⁶² »

Un hadith dit : « Celui chez qui il y a un amour et une obsession dominante par Dieu, pour Dieu et en Dieu, celui-là aime les beaux visages. »

Dhû'l-Nûn a dit: « Qui demeure dans l'intimité de Dieu, est l'intime de toute belle chose blanche, de tout beau visage à la clarté d'aurore. ²⁶³»

Il est dit aussi qu'avant la condition terrestre, les esprits préexistant aux corps matériels avaient été rassemblés devant Dieu. Il leur demanda : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » (7 :171) et lui répondirent de façon unanime : « Oui ! ».

« La délectation de cette parole pénétra en eux. Ils demandèrent à Dieu la beauté pour que la gnose mystique culminât en sa perfection. Alors Dieu leva le voile du Jabarût²⁶⁴, et la beauté-majesté de l'Essence se manifesta à eux. Les esprits des Prophètes et des amis furent frappés d'ivresse sous l'effet de l'audition musicale et de la beauté-majesté. Ils se lièrent d'amour avec le Témoin de contemplation éternel, ²⁶⁵».

C'est le plus haut degré d'amour, l'amour divin.

« lorsque les esprits saints furent entrés dans la forme corporelle terrestre, tous, en raison de la passion préexistant à cette nouvelle condition de leur être, se mirent à proférer la demande : « Montre-toi à moi » (...) tous ont répété dans la même langue de l'amour : ' J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes'. »

²⁶⁰ Ruzbehan écrit à ce propos : « Dès avant qu'existent les mondes et le devenir des mondes, l'Être divin est soi-même l'amour, l'amant et l'aimé. » dans *Le Jasmin des fidèles d'amour*, traduit du persan par Henry Corbin, Éditions Verdier, collection Islam spirituel, Lagrasse, 1991, p.36

²⁶¹ Les fidèles d'amour sont ceux pour qui « l'amour humain a été aux prémices de l'amour divin, les « khawâss al-mahabba ». Henry Corbin traduit cette expression par *fidèles d'amour* pour marquer l'affinité avec les *Fedeli d'amore* du siècle de Dante. Ce culte de la révélation divine devant un être de beauté sera professé par Ruzbehan puis, plus tard, par Ibn Arabi.

²⁶² *Le Jasmin des fidèles d'amour*, p 22, Op.cit

²⁶³ Ruzbehan, *L'itinéraire des esprits*, Éditions Les deux océans, 2000, p.33

²⁶⁴ Jabarût est le monde de la toute puissance divine qui gouverne tout l'univers, c'est le Centre.

²⁶⁵ *Le Jasmin des fidèles d'amour*, Op.cit, pp 253-254

Origine de l'extase d'adoration devant la beauté

Mani, dès le III^e siècle en Perse, professait une religion de la Beauté, le manichéisme²⁶⁶. Né en Perse, le manichéisme y est très sévèrement réprimé et les Manichéens s'en vont vers l'Asie Centrale jusqu'en Chine²⁶⁷. Aux VIII^e et IX^e siècles, le manichéisme est toujours vivant en Asie Centrale.

Al-Ghazâlî parlant des Turcs Ouïgours qui avaient adopté le manichéisme dit : « *ils croient qu'ils ont un Dieu, un seigneur, et qu'il est le plus beau des êtres, et c'est pourquoi ils se prosternent devant tout être dont la beauté est parfaite, en disant : c'est notre Dieu.*²⁶⁸ ».

Abû Shakûr Sâlimî, un écrivain du XI^e siècle dit en parlant des Manichéens de Chine, de Khotan et du Tibet : « *Ils adorent tout ce qui à leurs yeux manifeste la Beauté : lumières, eaux courantes, arbres, animaux, parce que dans tout être beau, dans tout objet beau, la divinité de lumière a pris demeure*²⁶⁹ ».

Pour eux, il y a de la lumière dans chaque être humain et cette lumière est nourrie par la connaissance et la beauté. « *La Beauté est la lumière qui transfigure les êtres et les choses, sans s'y incorporer ni s'y incarner ; elle est en eux à la façon de l'image irradiant le miroir qui est le lieu de son apparition*²⁷⁰ ». C'est la contemplation de la Beauté qui métamorphose l'amant qui devient alors capable de voir l'omniprésence de la Lumière dont la Beauté est le reflet.

Il est certain que l'extase d'adoration de la beauté humaine des Manichéens a influencé les Soufis de même qu'elle a inspiré l'école Holmânîya dont les disciples au X^e siècle en Iran, se prosternaient devant toute apparition humaine de la Beauté²⁷¹.

Description de la pratique de la contemplation de la Beauté

La contemplation de la beauté consiste à prendre des jeunes gens ou de beaux visages comme support de contemplation divine (en perse : *shâhed-bâzi*). C'est la pratique des amants mystiques. Elle n'est réservée qu'aux disciples vraiment avancés car elle est délicate.

« Ahmad al-Ghazali était un pratiquant connu de cette méthode. Ibn al-Jawzi raconte l'anecdote suivante à son propos : Un groupe de Soufis était allé voir Ahmad al-Ghazali, ils le trouvèrent seul avec un jeune homme et des fleurs entre eux et il regardait les fleurs puis le garçon de façon alternée. Une fois qu'ils s'étaient assis d'eux-mêmes, l'un d'entre eux dit « peut-être nous avons-vous

²⁶⁶ Mani est d'ailleurs le créateur de la peinture des miniatures persanes.

²⁶⁷ Le manichéisme est une des religions qui a été le plus sévèrement réprimée, probablement parce qu'entre autres, Mani affirmait qu'une personne pouvait appartenir à plusieurs religions ou que plusieurs religions pouvaient lui appartenir.

²⁶⁸ Cité par Henri Corbin dans *Manichéisme et religion de la beauté*, communication donnée à la R.T.F. en 1961, Éditions de l'Herne, Paris, 1981

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Abû Holmân son fondateur professait que Dieu avait pris demeure dans les êtres de beauté.

dérangé ? et il répondit « vous l'avez certainement fait ! » (...) Les Soufis avaient interrompu la contemplation d'Ahmad. ²⁷²»

La contemplation pouvait être faite avec de jeunes filles ou avec de jeunes éphèbes. Ce qui est recherché avec cette pratique, c'est la fusion de l'amant avec l'aimé.

À travers la contemplation de la beauté, il s'agit d'entrer dans la perception d'une réalité transcendante qui réveille l'expérience de la Beauté Sacrée, ce monde de Beauté que l'on peut parfois saisir comme une réminiscence du Profond.

L'entrée dans le Profond par la contemplation de la Beauté

La description que nous faisons ici est une hypothèse basée sur les quelques descriptions que nous avons et qui sont postérieures à la période étudiée (XII^e siècle).

Comme on l'a vu dans les histoires et poèmes qui ont inspiré ces mystiques, il s'agit pour l'amant de s'unir avec l'aimé. Qays s'appuie sur Layla ; sans elle, il n'est pas complet. Elle le complète entièrement. C'est son Complément. De même, le mystique qui entre dans la contemplation n'est pas complet, il a une forte recherche, un dessein de s'unir avec ce qui le complète entièrement et il va s'appuyer pour entrer, sur l'image de la jeune fille ou du bel éphèbe. Qays en contemplant Layla se transforme en Majnûn, il n'est plus lui-même, mais il est altéré, il passe par une sorte de transe. De même, le mystique en contemplant cette jeune fille ou ce bel éphèbe, va s'altérer et oublier son moi quotidien. Grâce à cette altération, il va pouvoir voir la Beauté de l'aimé(e). Probablement par la répétition de la pratique, l'image profonde du Complément va se configurer de plus en plus profondément au point de réveiller chez le mystique une image qui a une vie propre au sein de son monde intérieur.

« Et voici que je vis devant moi une belle et charmante fée dont la grâce et la beauté livraient au pouvoir de l'amour tous les êtres du monde. Oh ! Cette jeune impie, tendre, espiègle, charmeuse, enjouée, primesautière ! ²⁷³»

Il ne s'agit plus de Layla, de la jeune fille ou du jeune éphèbe qui existe au dehors, devant le mystique, mais de la représentation interne de Layla ou de la jeune fille (ou du jeune éphèbe) ; il s'agit de la représentation du Complément. C'est une image qui augmente le seuil énergétique et qui déclenche une forte commotion émotive car c'est Elle ou Lui²⁷⁴.

²⁷² *Sufi's Orders in Islam*, Op.cit., p.212

²⁷³ Description de Rûzbehân dans *Le Jasmin des fidèles d'amour*, Op.cit., p.47

²⁷⁴ *Autolibération*, Luis Ammann, Éditions Références, Paris, 2004, p.216

« Les compagnons d'escorte du cœur... se voyaient, devant cette Âme de l'Âme, frappés eux-mêmes de folie » « Soumis par leur destin au pouvoir de ces lèvres souriantes – Restant de stupeur la pointe du doigt figée entre les dents. ²⁷⁵»

Les perceptions sont altérées et des traductions de significations plus profondes commencent à apparaître.

« Je perçus le mystère de la Beauté dans l'image humaine que m'offrait cette fiancée, dans la majesté si imposante la grâce de la nature innée. Par ses lèvres, c'était la lumière rougeoyante de la Prééternité qui prenait les esprits-saints au piège fatidique, où ils se voient anéantis dans l'amour. ²⁷⁶»

Peu à peu, le sujet commence à s'immerger en lui-même, il est possible que celui-ci répétait le *dhikr* de façon constante dans son cœur, comme point d'appui pour cette immersion comme dans le cas du *samâ*.

« À force de la contempler, les attributs qui faisaient la pureté de son âme, prirent en moi une forme immatérielle, et ce qui, caché en la forme humaine extérieure, en constitue la vraie essence, devint pour moi indépendant du symbole visible. ²⁷⁷»

Le dessein du Soufi n'est pas de s'arrêter à la commotion émotive que lui provoque cette image, il continue de le guider au-delà par coprésence, pour aller plus en dedans, vers l'extinction dans son Dieu (*fanâ*). C'est l'absorption dans la Beauté par la contemplation qui est la porte d'entrée et elle s'appuie sur un regard dont le point d'observation est placé de plus en plus à l'intérieur de l'espace de représentation.

« Contemple par l'œil de la Vérité, quand tu vois une chose extérieure ornée des perfections du Qâthir. Ne laisse pas à l'âme sa part, mais regarde par la Vérité, la puissance du Puissant ²⁷⁸».

En maintenant son focus attentionnel fixé sur cette contemplation de plus en plus profonde et intérieure, un silence de plus en plus profond envahit l'espace jusqu'à la suspension ; le mystique guidé par la coprésence du Dessein, franchit un seuil et entre dans le Profond.

« Je suis celle (ou celui) que j'aime ; celle (ou celui) que j'aime est moi ; nous sommes deux esprits immanents à un seul corps. » « Quand cet état spirituel arrive à la limite de la perfection, c'est Dieu même qui, par son propre regard éternel, contemple son propre visage éternel. ²⁷⁹ »

²⁷⁵ *Le Jasmin des fidèles d'amour*, Op.cit., p.49

²⁷⁶ Ibid., p.49

²⁷⁷ Ibid., p.49

²⁷⁸ Dhû-l-Nun cité dans la *Vie des Saints musulmans, La Vérité est un des plus beaux noms de Dieu*, Émile Dergenheim, Éditions Baconnier, Alger, p.260

²⁷⁹ Ces vers sont attribués tantôt à Majnûn, tantôt à Hallaj.

- **Conclusion**

Les Soufis ont procédé à une synthèse très intelligente et créative des éléments les plus inspirés de l'Islam, des cultures préislamiques arabe et perse des mystiques chrétiens ainsi que d'influences indiennes. Ils n'ont pas peur des états altérés de conscience car ils sont animés fortement par leur dessein de se fondre en Dieu et ils expérimentent avec beaucoup de liberté, sans hésiter à friser leurs limites.

Cela donne naissance à trois procédés contemplatifs : l'invocation (*dhikr*) qui est la pratique la plus répandue et qui est reconnue comme la plus directe, suivie de l'audition spirituelle (*samâ*) et de la contemplation de la Beauté. Il faut souligner qu'aux VIII^e et IX^e siècles, ces procédés ne sont pas considérés comme de simples techniques. L'invocation, l'audition spirituelle ou la contemplation de la Beauté sont considérés comme la façon d'être même du mystique, une façon de vivre où l'on tâche de rester constamment dans un état de conscience inspirée proche du plan du divin²⁸⁰.

On trouve dans ces trois procédés une forte composante énergétique combinée à la puissance affective d'un travail dévotionnel intense.

C'est cette puissance affective extraordinaire qui avant toute autre chose permet de compter sur l'énergie suffisante pour entrer dans les espaces du Profond²⁸¹. La voie dévotionnelle est une voie affective et c'est à partir du plexus cardiaque que ces mystiques manient leur énergie pour entrer dans les Espaces Sacrés.

Il s'agit d'une ascèse de type dévotionnelle avec une forte composante énergétique.

²⁸⁰ Silo classe les cas extraordinaires d'expérience du sacré de la façon suivante : « l'extase : situations mentales dans lesquelles le sujet reste comme suspendu, plongé à l'intérieur de lui-même, absorbé et ébloui ; le ravissement, caractérisé par une agitation émotive et motrice incontrôlable dans laquelle le sujet se sent transporté, emporté hors de lui, vers d'autres paysages du mental, d'autres temps, d'autres espaces ; enfin la reconnaissance dans laquelle le sujet croit comprendre le Tout en un instant. », Silo, *Notes de psychologie*, Op.cit.

²⁸¹ « Si nous sommes en train de parler de cette voie affective, nous avons besoin de la puissance que te donne la chose affective. Pour produire l'étincelle et faire sauter le bouchon en connectant avec un autre niveau de conscience, tu devras faire fonctionner fortement une force affective du cœur. » Silo, *Notes d'École*

V – Conclusion de l'étude

Notre intérêt était de nous approcher du soufisme pour étudier les éléments d'une ascèse de type dévotionnelle. Nous avons pu en analyser les procédés utilisés au VIII^e et IX^e siècle, notamment le *dhikr* qui est commun à tous les Soufis. Nous avons pu aussi appréhender l'énorme force du dessein de ces mystiques, en reconnaissant ses manifestations dans leur style de vie qui gravite autour d'un état de conscience inspirée qui les amène chaque fois plus loin dans le monde et en eux-mêmes.

Le soufisme s'est créé autour d'une nécessité profonde qui est partagée par de nombreux ascètes, d'avoir l'expérience de se fondre avec la divinité. L'accumulation d'expériences diverses, dans ce moment où tout était encore à construire et où le soufisme était persécuté, a donné progressivement naissance à des procédés d'entrée dans le Profond, à un langage mystique et à des indicateurs communs. Une voie d'ascension vers l'union divine s'est progressivement formée par l'analyse, la comparaison et la classification de ces expériences. Cela a pris la forme d'une ascèse de type dévotionnelle à composante énergétique. L'appellation qui a été donnée parfois aux Soufis de « maîtres du cœur » nous semble dans ce sens assez juste car ils manient leur énergie à partir du plexus cardiaque et c'est à partir du cœur qu'ils entrent dans les espaces sacrés pour vivre l'expérience culminante de l'entrée dans le Profond traduite comme fusion avec Dieu.

En revanche, nous n'avons pas reconnu dans le soufisme de cette époque, la systématisation d'une expérience fondamentale structurée en pas qui permettrait de reconnaître une éventuelle discipline « dévotionnelle ».

Ce premier travail ne clôt pas l'étude du soufisme. À la suite de cette période initiale, le soufisme va connaître son âge d'or en incorporant les éléments des différents lieux où il va se propager (Iran, Asie Centrale, Anatolie, Andalousie, ...). L'intérêt initial d'étudier les pratiques soufies reste donc encore à compléter.

Alain Ducq
Juillet 2011

Centre d'Études
Parcs d'Étude et de Réflexion
« La Belle Idée »

Bibliographie

A.J. Arberry, *Le soufisme La mystique de l'Islam*, Le mail, Paris, 1988

G.C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane Aspects et tendances, expériences et techniques*, Études musulmanes – Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1986

Farid-ud-Din'-Attar, *Le mémorial des saints*, traduit de l'ouïgour par A. Pavet de Courteille, Éd. Points Sagesses, Paris, 1976

Bistami, *Les Dits de Bistami*, traduit de l'arabe par Abdelwahab Meddeb, Éd. Fayard, collection L'espace intérieur, Paris, 1989

Al-Yakoubi Kitab al Bouldane, *Le livre des pays*, traduction G. Wiet, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1937

Régis Blachère (traduction de l'arabe), *Le Coran*, Librairie Orientale et Américaine, G.- P.Maisonneuve, Paris, 1957

Jean During, *Musique et extase, l'audition mystique dans la tradition soufie*, Éd. Albin Michel, Paris, 1988

Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 3, *De Mahomet à l'âge des réformes*, Éd. Payot, Paris, 1991-1994

Juan Espinosa, *Teresa de Jesús - Experiencias místicas y procedimientos*, Centre d'Études Parc d'Étude et de Réflexion Toledo, 2011, disponible sur www.parquetoledo.org

Jose Gabriel Feres, *Estudio sobre la Oracion del Corazon*, Centre d'Études Parc d'Étude et de Réflexion Punta de Vacas, 2010, disponible sur www.parquepuntadevacas.org

Al-Ghazâlî, *Temps et prières, prières et invocations : extraits de l' Ihyâ' 'ulum al-Dîn*, Éd. Albin Michel, Spiritualités vivantes, Paris, 1996

Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam : exégèse lexicographique et théologique*, Éd. du Cerf, Paris, 1988

Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe : Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, Éditions Aubier, Paris, 2005

Hallâj, *Poèmes mystiques*, traduit de l'arabe par Sami-Ali, Éditions Sindbad, Actes Sud, Paris, 1985

Hujwirî, *Somme spirituelle*, traduit du persan par Djamshid Mortazavi, Éditions Sindbad, Collection La bibliothèque de l'Islam, Paris, 1988

Kalâbâdhi, *Traité de soufisme, les Maîtres et les Étapes*, traduit de l'arabe par Roger Deladrière, Éditions Sindbad Actes Sud, collection La bibliothèque de l'Islam, Paris, 1981

Pierre Larcher, *Le guetteur de mirages, Cinq poèmes préislamiques*, Éditions Sindbad, Actes Sud, Paris, 2004

Pierre Larcher, *Les Mu'allaqât, les sept poèmes préislamiques*, Les immémoriaux Fata Morgana, 2000

Majnûn, *L'amour poème*, choix de poèmes traduits de l'arabe par André Miquel, Éditions Sindbad, Actes Sud, Arles, 2003

Ibn Ata Allâh al-Iskandarî, *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, traduction de l'arabe par Riordan Macnamara, Éditions Albouraq collection Héritage spirituel, Beyrouth, 2002

- Ibn Arabi, *La vie merveilleuse de Dhû-I-Nûn l'Égyptien*, d'après *L'astre éclatant des titres de gloire de Dhû-I-Nûn l'Égyptien*, traduit de l'arabe par Roger Deladrière, Éditions Sindbad, Paris, 1988
- Martin Lings, *Le Prophète Muhammad, Sa vie d'après les sources les plus anciennes*, Éditions du Seuil, Paris, 1986
- Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Éditions du Cerf, Paris, 1999
- Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansur Hallâj*, Éditions Gallimard, Paris, 1975
- Eva de Vitray Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Spiritualités vivantes, Éd. Albin Michel, Paris, 1995
- Abû-I-Hasan al-Nûrî de Bagdad, *Moradas de los corazones*, traduit de l'arabe par Luce Lopez-Baralt, Éditions Trotta, Fuegos de Oriente, Madrid, 1999
- Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique, Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth, 1970
- Salvatore Puledda, *Un humaniste contemporain, Les organisations monastiques dans l'histoire*, 2002, disponible sur www.parclabelleidee.fr
- Abd al-Razzâq al-Qâshânî, *Les commentaires ésotériques du Coran*, traduit par Pierre Lory, Éditions Les Deux Océans, Paris, 1990
- Rabî'a, *Les Chants de la recluse*, traduit de l'arabe par Mohammed Oudaimah et Gérard Pfister, Éditions Arfuyen, Paris, 2002
- James Robson, *Tracts on listening to music*, The Royal Asiatic Society, London, 1938
- Stéphane Ruspoli, *Le Message de Hallâj, l'Expatrié*, Éditions du Cerf, Paris, 2005
- Abu Nasr Abdallah B. Ali al-Sarrâj al-Tusi, *The Kitab al-Luma Fi 'l-Tasawwuf*, traduit par R.A. Nicholson, E.J.W. Gibb Memorial, London 1963
- Rûzbehân Baqlî Shîrazî, *Le Jasmin des fidèles d'amour*, traduit du persan par Henry Corbin, Éditions Verdier, collection Islam spirituel, Lagrasse, 1991
- Rûzbehan de Shiraz, *Le traité de l'Esprit Saint*, traduit par Stéphane Ruspoli, Éditions du Cerf, Paris, 2001
- Annemarie Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Éditions du Cerf, Paris, 1996
- Silo, *Notes de psychologie*, disponible sur : www.silo.net
- Silo, *Le Message de Silo*, Éditions Références, Paris, 2010
- Silo, *Silo à ciel ouvert*, Éditions Références, Paris, 2007
- J. Spencer Triningham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1971
- Thierry Zarcone, *Sufi Dance, La danse soufie*, Journal du soufisme, volume IV, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve successeur, Paris, 2005
- Matériel de l'École, *Les Quatre Disciplines*, disponible sur : www.parclabelleidee.fr

Annexes

Cartes :

Figure 1 :
L'Arabie avant l'Islam

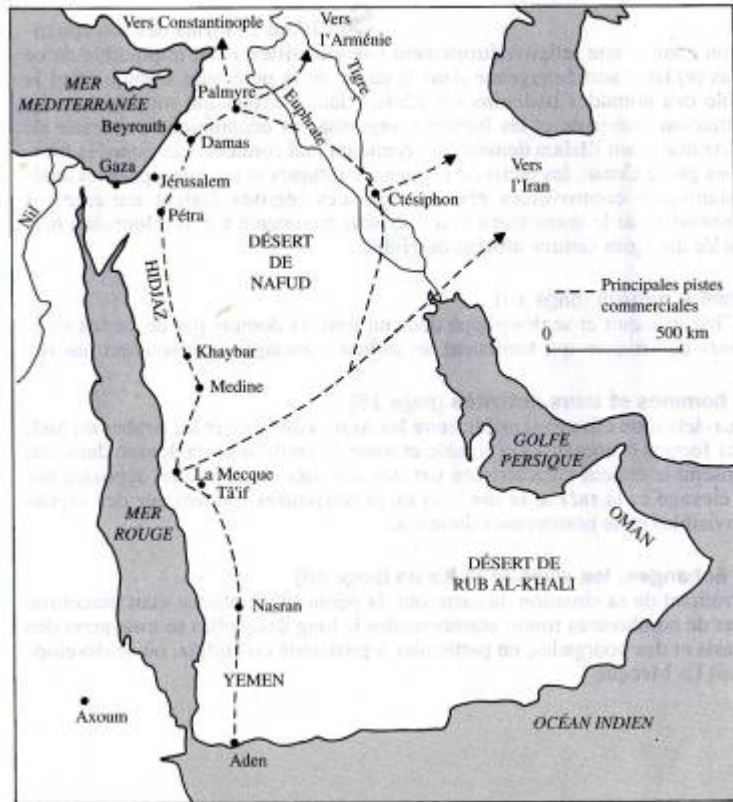


Figure 2 : Les conquêtes au VII^e siècle

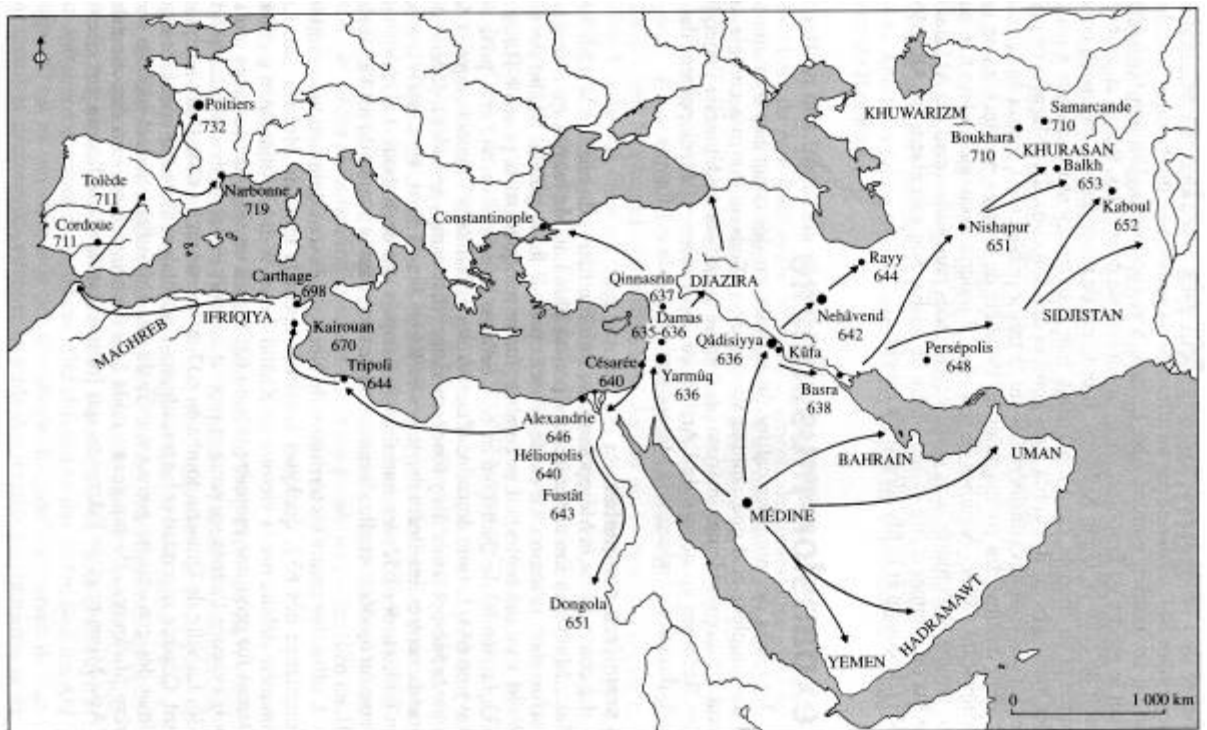


Figure 3 : Plan général de Bagdad à l'époque de al-Mansur

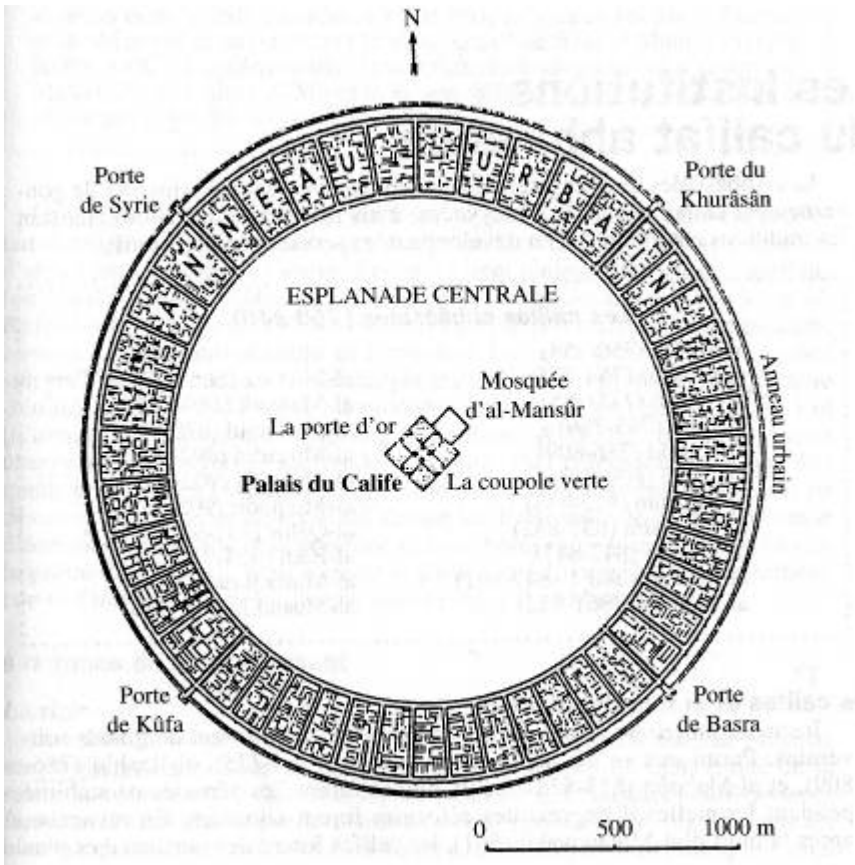


Figure 4 : Plan de la Kaaba à La Mecque

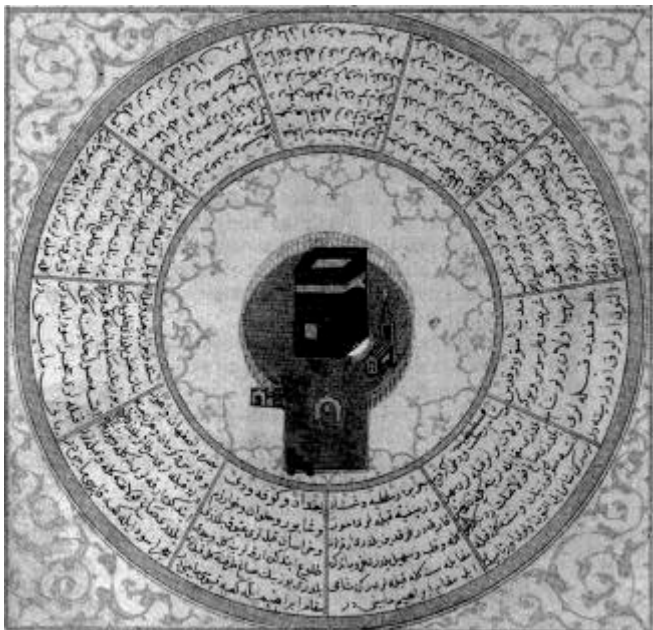
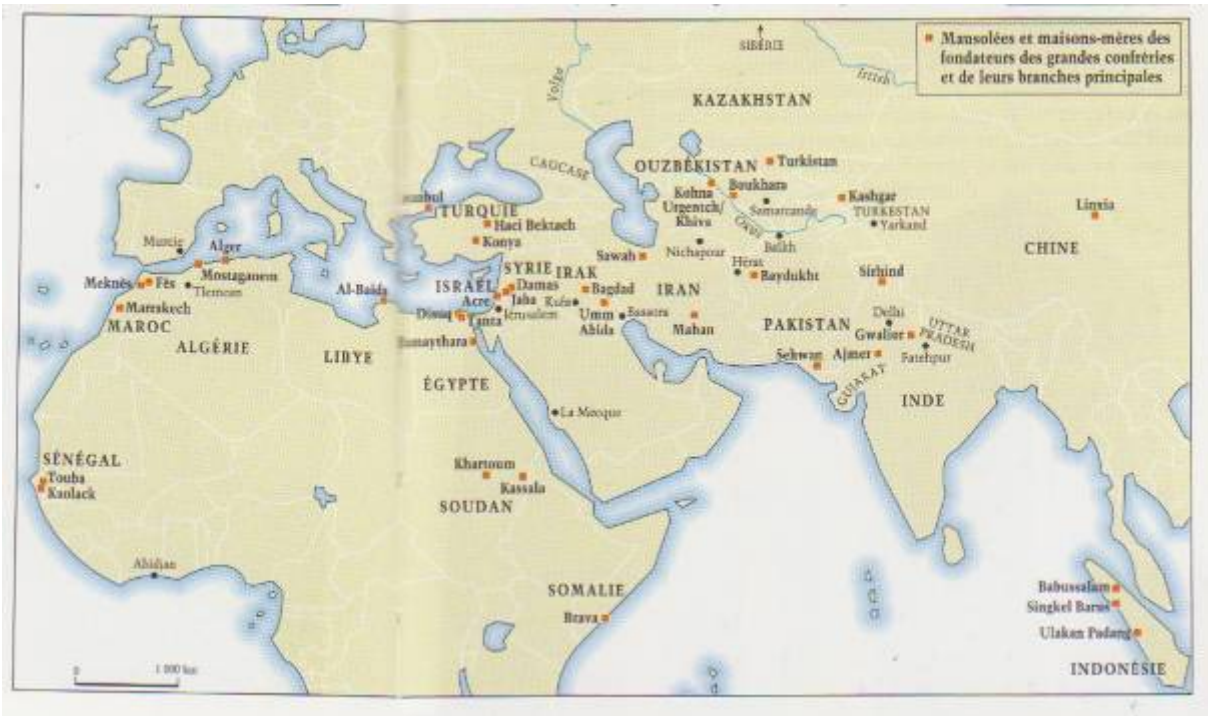


Figure 5 : Expansion du soufisme et ses confréries



Synthèse d'expériences avec l'invocation :

La Discipline Énergétique a une grande composante dévotionnelle. Elle est proche de la voie dévotionnelle. Cela a permis de reconnaître de nombreux registres décrits par les Soufis en les comparant avec mon expérience disciplinaire. L'altération du moi devant une divinité, le fait d'être « pris » par une forte commotion émotive comme une transe devant sa représentation intérieure ainsi que la pratique de la contemplation, étaient des expériences connues.

En revanche, le fait d'avoir « *la langue constamment attendrie du souvenir de Dieu* », c'est-à-dire d'être en permanence avec l'invocation comme un amoureux obsédé par l'être aimé ainsi que le fait d'utiliser cette invocation pour immerger en soi-même, suspendre le moi et entrer dans le Profond, étaient inconnus.

Aussi, j'ai fait l'expérience de la répétition constante de l'invocation dans le cœur tout au long de la journée et des pratiques de l'invocation sans limites de temps pour essayer d'arriver à suspendre le moi et entrer dans le Profond.

Le but de cette synthèse est simplement de décrire les registres à partir desquels il a été possible de faire l'analyse des pratiques soufies, analyse qui a été faite non à partir de la théorie mais à partir de l'expérience de l'ascèse.

- Répétition constante dans le cœur

Il s'agit de répéter une phrase qui est pour moi sacrée, liée au Dessen. J'ai fait plusieurs expérimentations avec différents tons et volumes de voix, avec la respiration (rétention plus ou moins longue), avec les rythmes, avec le nombre de répétition, avec des phrases répétées différentes... Peu à peu, cette pratique se convertit en point d'appui à un certain type de conscience de soi.

En répétant l'invocation durant la journée, celle-ci passe par différents moments et états de conscience. Plusieurs fois en commençant la journée il y a une inertie. Je fais la répétition de l'invocation sans saveur comme si je ne la dirigeais pas vers la profondeur de mon cœur, elle reste très superficielle. Il y a une difficulté à « abandonner » le monde et ses problèmes. Il y a une forte inertie parce que l'invocation empêche les divagations mécaniques de la conscience. Peu à peu, c'est comme si le cœur « s'échauffe », les tensions et les inquiétudes disparaissent progressivement.

On peut s'appuyer sur différentes choses liées au corps. La voix haute par exemple permet de registrer des vibrations dans la poitrine. Lorsque l'on est en train de marcher, on peut s'appuyer sur la motricité en rythmant les prières avec ses pas. L'invocation dans le cœur s'accorde très bien aux travaux répétitifs que l'on a à faire dans le monde. On peut aussi synchroniser le rythme des invocations avec la respiration. En appuyant sa main sur son cœur et en suivant intérieurement l'air vers le cœur, on peut commencer à entrer en soi-même. Peu à peu, l'invocation se fait à voix basse comme depuis l'intérieur de la poitrine. Et on commence à se situer depuis un lieu plus intérieur, même si l'on est au milieu des stimuli du monde.

Au bout d'un certain temps, quand on oublie la répétition, l'invocation revient d'elle-même et on reprend conscience de soi-même grâce à elle. Il y a des moments qui sont comme de traversée du désert jusqu'à ce que, au bout d'un moment, par accumulation, une émotion de tréfonds se réveille, qui commence à teinter le paysage et l'invocation semble revenir d'elle-même.

Il y a des moments où il y a le registre indubitable que l'invocation va à « celui » à qui elle se dirige et atteint profondément un lieu précis du cœur, comme des flèches qui atteindraient le centre de leur cible.

L'invocation n'est pas la même si elle faite comme une supplication avec désespoir, ou avec la certitude que ce qui est recherché va s'accomplir, ou avec l'exigence que cela s'accomplisse, ou encore comme un profond remerciement. Ceci varie en fonction de l'endroit d'où elle part et de la profondeur de la nécessité que l'on arrive à atteindre. Quand on est plus proche du divin, il y a plus de liberté pour demander à cette Présence intérieure et avec plus d'intensité.

Avec l'accumulation d'énergie dans le plexus cardiaque, on commence à avoir le registre d'une altération de la conscience et on commence à expérimenter des choses intéressantes, à voir des signaux du Sacré dans le monde (dans les nuages, les arbres, les personnes,...), à sentir beaucoup de bonté ou à ressentir une pluie de joie, à vivre des occurrences ou voir d'un coup tout avec beaucoup de clarté. C'est comme regarder le monde avec d'autres yeux. Il y a une disposition nouvelle à ce que des expériences intéressantes arrivent.

On expérimente parfois aussi le registre d'une Présence et un sentiment d'affection grandit. Il y a comme une dépendance à cette affection. Quand on ne ressent pas cette affection, cette Présence, cette émotion profonde, on se sent très seul, perdu, triste. Quand on a le registre de cette Présence, on voit le Sens en tout, tout s'illumine. C'est comme l'état amoureux. C'est comme si le registre se cherche lui-même, il cherche à se répéter et il est comme un guide pour agir dans le monde, il « pousse » vers les autres.

C'est une façon de vivre dans le monde à partir de ce registre émotif en se sentant accompagné et inspiré. Cela porte et attire. Sinon, le monde m'apparaît de nouveau normal, plat et je me sens comme un orphelin.

- Pratiques sans limite de temps

Avant d'entrer dans la pratique, il y a une sorte de mise en condition. Pour cela, je lis et médite quelques prières que j'ai écrites. Cela me permet de « chauffer » le cœur et de m'ouvrir à la signification du Dessen.

La pratique consiste à entrer progressivement dans le cœur jusqu'à l'immersion en soi-même. Dans un premiers temps, il faut percer la couche la plus superficielle. Au début, j'ai l'impression parfois de tourner autour de moi-même sans pouvoir entrer, je suis encore soumis aux stimuli du monde. Je fais l'invocation à voix haute tout en mettant ma main sur mon cœur et je ressens la vibration à l'intérieur de ma poitrine.

J'essaie en même temps de suivre la respiration avec l'attention pour entrer jusque dans mon cœur. Pour cela, j'inspire lentement l'air dans le cœur. Une fois dans le cœur, je bloque l'air un moment en essayant de rester là et de lancer l'invocation à partir de là. Il y a le registre cénesthésique du cœur ou plutôt d'un lieu situé à l'intérieur de la poitrine qui vient peu à peu. C'est comme si cette zone s'éveille, comme si « le cœur s'attendrissait ». Cela donne l'impression que l'invocation se réveille et que le cœur « s'ouvre ». Il y a parfois des rebonds dans l'attention ou des bruits parasites, mais en focalisant l'attention sur la sensation à l'intérieur du cœur produite par l'invocation et la respiration, ils disparaissent d'eux-mêmes.

La voix presque automatiquement devient plus basse au fur et à mesure que je vais vers l'intérieur. Les données des sens externes sont de plus en plus amorties et le focus attentionnel est de plus en plus concentré sur la sensation des battements du cœur et sur l'invocation intérieure. Les sensations cénesthésiques augmentent et je commence à sentir comme l'intérieur du plexus cardiaque. C'est comme si je m'installe plus profondément dans mon cœur.

Je continue l'invocation mais maintenant elle ne se fait plus avec la voix externe (voix haute), mais avec la voix intérieure (en silence). Ce n'est pas non plus une simple pensée, j'ai le registre de l'appareil vocal à l'intérieur qui répète l'invocation intérieurement, c'est une sensation cénesthésique. L'espace intérieur s'approfondit et j'ai la sensation d'aller comme derrière le cœur. C'est comme si les battements du cœur lancent l'invocation qui se convertit dans mon cas en deux mots « Mon Dieu ! ». C'est comme si chaque battement lançait mon appel qui va de plus en plus profondément vers l'intérieur. Mon attention est totalement concentrée sur une sensation cénesthésique comme de toucher l'intérieur d'un lieu profond dans l'espace de représentation au niveau du plexus cardiaque. Il y a un silence qui naît et s'approfondit peu à peu. J'ai la sensation d'un espace plus ample et calme situé derrière le cœur.

La respiration se fait de plus en plus faible et cela donne un peu la sensation de manquer d'air, mais tout va vers le dedans. J'entre encore plus profondément dans un espace intérieur silencieux et qui semble sans limite. C'est un espace où je me sens soulagé, réconforté, protégé et tendu vers le Profond. J'essaie de ne pas suivre les représentations qui peuvent venir et qui parfois sont très émouvantes, en renforçant mon attention sur le « Mon Dieu ! » dans mon cœur. Quand il y a une surcharge émotionnelle, une commotion émotionnelle, j'essaie de l'amener plus vers l'intérieur comme pour l'offrir, la donner à mon Dieu intérieur pour pouvoir continuer en approfondissant et ne pas décharger par les pleurs. L'invocation est comme envoyée vers l'intérieur, mais parfois j'ai aussi la sensation que c'est si profond qu'elle est envoyée à 360°, partout en même temps dans cet espace sans limite, tout en étant dirigée à mon Dieu.

À un moment, c'est comme s'il y a une augmentation générale de l'énergie et je commence à sentir des concomitances dans le plexus producteur et au sommet (plexus frontal). Parfois ce moment est précédé de la présence de Silo qui apparaît de façon fugace ce qui libère une énorme charge affective. L'espace se remplit de lumière et je continue dans un silence croissant avec mon attention focalisée sur le cœur.

L'énergie monte d'elle-même au sommet. Cela est probablement dû aux mécanismes incorporés du déplacement de l'énergie vers le sommet tout au long du processus de la Discipline Énergétique. Je laisse alors de côté l'invocation pour concentrer mon attention entièrement au sommet en restant là dans cet espace vide, lumineux et silencieux. C'est le seuil qui précède l'entrée vers le Profond, une sorte de vide aimanté par quelque chose qui est derrière. Parfois, il y a la sensation de partir en arrière et c'est là que se produit l'entrée vers ce que j'ai toujours cherché.

- Les empêchements

Le procédé de l'invocation n'est pas simple car il est très direct et j'ai pu constater que l'immersion en soi-même et la suspension du moi pour entrer dans le Profond, ne peuvent se faire que si le Dessein est très fortement chargé. L'invocation nécessite une puissance affective très élevée car on entre vers d'autres espaces grâce à la surcharge énergétique dans le plexus cardiaque. Aussi ce procédé est-il très lié au style de vie, à l'état de conscience légèrement altérée que donne la répétition constante de l'invocation, la contemplation de la beauté ainsi que les actes unitifs réalisés durant la journée. De cette façon, on accumule de la charge dans le plexus cardiaque au fur et à mesure de la journée.

Le fait d'avoir le plexus cardiaque très chargé pose la difficulté du maniement de cette forte charge émotive. Il y a parfois des vagues débordantes d'enthousiasme ou souvent la peur de ne pas arriver à retrouver « l'être aimé » comme dans l'état amoureux lorsqu'on est attaché et dépendant. Il s'agit d'apprendre à aimer sans possession et sans attentes.

Une autre difficulté est « l'attachement » aux images inspiratrices et surtout aux fortes émotions qui peuvent surgir lors de la pratique. L'exaltation émotive et l'inspiration de cet état de conscience sont comme un plaisir que le moi a envie de retrouver, mais qui justement empêchent sa suspension en créant des attentes. Là encore, c'est la configuration et la puissance du Dessein qui permettent de ne pas s'arrêter avant d'être arrivé au terme du chemin.

J'ai vécu aussi une période de plusieurs semaines où le désir de disparaître dans le Profond, dans cette Bonté Infinie était si obsessif, que le moi avait peur de mourir. Mon corps commençait à montrer des signes de faiblesse (petites maladies, fatigues), des images d'êtres chers disparus et la peur de la mort refaisaient surface comme lors du deuxième quaternaire du processus de la Discipline.

- Traductions postérieures

Après l'invocation réalisée sans limite de temps, je suis parfois pris par une commotion émotive avec la sensation d'avoir effleuré une immense bonté. Des traductions peuvent venir par la suite comme des images fugaces ou des phrases souvent mystérieuses que ce soit juste après l'expérience, au cours de la journée de façon inattendue ou dans des rêves postérieurs, témoignant parfois de l'entrée dans le Profond.

Quelques unes de ces traductions traduisent un registre de fusion : « *C'est comme si je regarde dans les yeux de Silo avec un immense remerciement. Ils sont très grands (ils remplissent tout l'espace) et en faisant cela, je le regarde de si profond en moi que tout se fond, c'est comme si je suis Dieu qui regarde Dieu. C'est comme un point lumineux qui revient sur lui-même, circulaire et sans fin, je suis bouleversé*²⁸² ». Une autre fois, de façon inattendue à un moment postérieur à la pratique durant la journée : « *Je suis face à P. qui évoque des souvenirs avec Silo, j'ai eu la sensation fugace de me perdre à l'intérieur de ses yeux. C'est comme si tout s'est évanoui un bref instant. C'est très bouleversant et je ne peux le traduire que de la façon suivante : 'c'est comme si Dieu se regardait lui-même'*²⁸³ ».

Même si ces traductions sont très fugaces, elles marquent la conscience et cela commence à envahir l'espace comme si la vie commençait à tourner autour de cette recherche de « *fusion* » qui devient obsessive. Ce monde-ci commence à perdre de l'intérêt car cette recherche ne peut être comblée par rien de la vie quotidienne. Mais il réapparaît à partir d'un mode d'être plus contemplatif qui en fait voir la Beauté comme un signe manifeste du Sacré, et dans une Direction comme si l'on était emporté par un courant puissant qui ne dépend pas de sa propre volonté et qui impulse vers les autres et vers la Source de tout.

²⁸² Notes d'expérience personnelle.

²⁸³ Ibid.