مجلة حوليات التراث
ADP
REVUE ANNALES DU PATRIMOINE
ISSN 1112-5020

Le soufisme d'Occident dans le miroir du soufisme d'Orient

Sufism of the West in the mirror of Eastern Sufism

Dr Eric Geoffroy
Université de Strasbourg, France
eric.geoffroy@unistra.fr

Publié le : 15/9/2005

04

2005

Pour citer l'article :

✳ Dr Eric Geoffroy : Le soufisme d'Occident dans le miroir du soufisme d'Orient, Revue Annales du patrimoine, Université de Mostaganem, N° 4, Septembre 2005, pp. 7-16.

BY-NC-ND

http://annales.univ-mosta.dz

***

Revue Annales du patrimoine, N° 4, 2005, pp. 7 - 16
ISSN 1112-5020

Le soufisme d'Occident dans le miroir du soufisme d'Orient

Dr Eric Geoffroy
Université de Strasbourg, France

Résumé :

Les Occidentaux cherchent dans les traditions spirituelles étrangères un ressourcement initiatique. Le colonialisme a au moins cet avantage qu'il met en contact, dans des circonstances certes conflictuelles, l'Occident et l'islam. Le soufisme, dimension intérieure de l'islam, s'avère donc une voie accessible et providentielle pour certains Européens. On peut avancer des noms, comme ceux du voyageur Richard Burton ou d'Isabelle Eberhardt, mieux connue en France. Mais il se trouvait également des Européens en quête de soufisme dans l'orbite de la Sanusiyya, et dans l'entourage de l'émir Abd el-Kader.

Mots-clés :

soufisme, Occident, Orient, Islam, Sanusiyya.

Sufism of the West in the mirror of Eastern Sufism

Dr Eric Geoffroy
University of Strasbourg, France

Abstract:

Westerners seek initiatory resourcing in foreign spiritual traditions. Colonialism has at least this advantage that it brings into contact, in admittedly conflicting circumstances, the West and Islam. Sufism, the inner dimension of Islam, is therefore an accessible and providential path for some Europeans. We can put forward names, like those of the traveler Richard Burton or of Isabelle Eberhardt, better known in France. But there were also Europeans in search of Sufism in the orbit of the Sanusiyya, and in the entourage of Emir Abd el Kader.

Keywords:

Sufism, West, East, Islam, Sanusiyya.

Un aperçu historique nous aidera à apprécier le rôle actuel du soufisme en Occident. Le facteur le plus tangible de la pénétration progressive du soufisme est paradoxalement le colonialisme, en particulier français. Celui-ci, qui a pris toute son

Publié le : 15/9/2005
eric.geoffroy@unistra.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2005

ampleur au cours du XIX^{e} siècle, a coïncidé avec l'émergence d'une idéologie positiviste, et d'une civilisation de plus en plus mécaniste et matérialiste. Parallèlement, le christianisme, en particulier catholique, soit se sclérosait soit était entraîné dans un irrésistible mouvement de sécularisation. Dans ce climat de "perte de sens", des Occidentaux cherchent dans les traditions spirituelles étrangères une régénérescence métaphysique et un ressourcement initiatique. Le colonialisme a au moins cet avantage qu'il met en contact, dans des circonstances certes conflictuelles, l'Occident et l'islam.

Le soufisme, dimension intérieure de l'islam, s'avère donc une voie accessible et providentielle pour certains Européens. On peut avancer des noms, comme ceux du voyageur Richard Burton ou d'Isabelle Eberhardt, mieux connue en France. Mais il se trouvait également des Européens en quête de soufisme dans l'orbite de la Sanusiyya, et peut-être dans l'entourage de l'émir Abd el Kader.

A cette phase de flux succède bientôt celle du reflux : l'immigration. Les peuples colonisés par la France, en particulier, sont sommés de se référer au modèle occidental, et c'est donc tout naturellement que des travailleurs maghrébins se dirigent vers l'Europe. Les membres de la tarîqa Alawiyya font œuvre de pionnier dans ce domaine, puisqu'une partie d'entre eux émigre, dès les années 1920, en France, en Angleterre, en Hollande, etc. D'évidence, cette ouverture précoce provient de l'enseignement universaliste du cheikh Ahmad al-Alawi, lequel, rapporte-t-on, avait lui-même pensé un moment s'installer en France.

Dès les premières décennies du XX^{e} siècle, des maîtres spirituels de différentes traditions pressentent que, en dépit du matérialisme dominant à cette époque, l'Occident porte peut-être en lui les germes d'une renaissance spirituelle ; tout au moins peut-il être un refuge, une terre d'accueil pour le patrimoine spirituel de l'humanité. Des maîtres hindous, bouddhistes ou soufis distillent alors leur enseignement depuis les

pays orientaux, ou voyagent en Occident, s'y établissant parfois. Ainsi Inayat Khan, soufi indien de la tradition shishtiyya, arrive en Occident en 1910, où il se fait connaître surtout grâce à la musique spirituelle qu'il pratique. Il introduit le "Mouvement Soufi" aux USA, où il meurt en 1927. Son fils, Pir Vilayat Khan, étend cette audience en fondant l'Ordre Soufi Universel, ou tout simplement "l'Universel", sur lequel nous reviendrons.

Dans une modalité tout à fait différente, René Guénon joue à cette époque un rôle majeur dans l'introduction du soufisme en Europe. D'abord franc-maçon, il côtoie à Paris divers milieux ésotéristes, avant d'entrer en islam en 1912, sous le nom de Abd al-Wahid Yahya. Initié dans la tarîqa Shadhiliyya, il s'établit en 1930 au Caire, où il s'abreuve au soufisme "oriental". Mais sa fonction est délibérément de conseiller et d'orienter, par correspondance le plus souvent, les Européens qui cherchent une voie authentique. Son œuvre traite précisément de l'unité transcendante des religions, vue sous l'angle de la métaphysique. Elle ne vise qu'à témoigner, à rappeler cette doctrine immuable de la "philosophia perennis". Par son universalisme, elle constitue un pont entre l'Orient "traditionnel" et l'Occident en quête d'authenticité. Si le style a vieilli, le contenu des livres de Guénon, qui mourut en 1951 au Caire, garde toute son actualité. Paradoxalement, il a peu écrit sur le soufisme, parce qu'il le vivait en "malamati", qui se montre très discret sur son expérience intérieure.

Dans le sillage de Guénon, ce premier soufisme occidental pose ses fondements en Occident en insistant sur la portée universelle du message de l'islam, en le dégageant du contexte culturel d'où il a été importé. Dans certains cas, on observe même un rejet. Pensons à Frithjof Schuon (m. 1998), par exemple : s'il adopte, comme d'autres convertis à cette époque, l'habit islamique traditionnel par esthétisme spirituel, il détache sa voie, issue de la Alawiyya, de toute ambiance "arabe" et, après avoir longtemps vécu en Suisse, il finit par s'établir aux USA. Le

soufisme occidental, toutefois, s'il veut maintenir son authenticité, ne peut se départir du patrimoine de "baraka" que conserve certaines parties au moins du monde musulman. Michel Vâlsan (m. 1974), précisément, a quitté l'obédience de son maître, Schuon, parce que celui-ci s'affranchissait de plus en plus de la forme islamique. Devenu cheikh après 1950, sur indication de René Guénon, il a fondé une "tarîqa" à Paris dans laquelle il n'y avait, il est vrai, pratiquement que des Européens. Pour autant, il a bien senti la nécessité d'"importer" des rites soufis de la zawiya Shadhiliyya de Tunis que lui-même et ses disciples ont fréquenté pendant des années.

A partir des années 1970, on assiste à un développement très rapide de la présence du soufisme en Occident. Plusieurs groupes soufis émanant des grandes voies - Shadhiliyya, Tijaniyya, puis Naqshbandiyya, Qadiriyya, Burhaniyya, Nîmatullahiyya - voient alors le jour en Occident. Cette expansion n'est pas une simple conséquence de l'immigration, car les cheikhs "orientaux", on l'a vu, considèrent depuis longtemps l'Occident comme une terre providentielle. Constatant que la pression socio-politique qui pèse dans leurs pays peut entraver le développement individuel, ils voient dans l'Occident un espace de liberté dans lequel existe une réelle attente dans le domaine spirituel. Le "désenchantement du monde", en effet, dont a accouché le matérialisme occidental met en quête de nouveaux pèlerins... Quelques maîtres "orientaux" s'établissent bientôt en Occident, tandis qu'un petit nombre d'Occidentaux formés opèrent comme représentants d'un maître étranger, ou accèdent au statut de cheikh.

Toute cette mouvance se prévaut d'un soufisme orthodoxe, car les affiliés restent fidèles aux prescriptions de l'islam et sont parfois versés dans les sciences islamiques. La plupart des membres gardent un lien avec l'un ou l'autre des pays musulmans. Cependant, la question de l'adaptation au contexte occidental n'est pas résolue dans tous les cas : parmi ceux qui ont été initiés

et formés en Orient, certains ont tendance à importer des formes arabes, africaines, turques, etc. Ils reproduisent parfois les mêmes clivages, les mêmes rivalités qui ont cours entre les "turuq" présentes en pays musulman. Or il est bien évident qu'il faudra toujours davantage faire le départ entre l'essence initiatique du soufisme, et ses diverses attaches culturelles et historiques. Il y a bien là une sorte d'ijtihad spirituel à opérer, comme cela s'est fait dans d'autres contextes spatio-temporels.

C'est pour cette raison que, souvent, les maîtres orientaux s'en remettent à leurs "muqaddems" ou à leurs disciples proches qui sont d'origine occidentale, car ils ont conscience qu'eux-mêmes ne connaissent pas l'Occident. Il arrive alors qu'ils rendent ces disciples indépendants, leur permettant ainsi d'accéder à la "mashyakha". Il existe un autre cas de figure, qui consiste en ce que les maîtres orientaux séparent, en Occident, leurs disciples "orientaux" de leurs disciples "occidentaux" : bien qu'étant frères sur la Voie, ils ne partagent pas les mêmes données culturelles, ce qui peut susciter des malentendus. Au Maroc, le cheikh Hamza Boutshish a opté pour cette formule. Par ailleurs, un maître vivant au Proche ou Moyen-Orient aura souvent tendance à vouloir "recruter" en milieu occidental de souche, et non chez les émigrés d'origine maghrébine. Le complexe de supériorité des Proche-Orientaux à l'égard des Maghrébins est bien connu...

En quoi, maintenant, l'Occident peut-il être considéré comme une nouvelle terre du soufisme ?

Un phénomène intéressant est la découverte, ou la redécouverte du soufisme par des étudiants, le plus souvent, musulmans de souche. Chez eux, dans leurs pays d'origine, ils n'y voyaient que confrérisme, superstition, maraboutisme, ou encore routine héritée des parents. En Occident, le soufisme se trouve en quelque sorte stimulé par les échanges, par ce grand "marché" de la spiritualité qui a pris place désormais, suscitant de nouvelles formes d'expression. Beaucoup d'Occidentaux manifestent en effet un réel intérêt pour cette discipline, les

plus sensibles étant généralement les femmes. L'Occident deviendrait-il une terre de rencontre entre les différentes formes de soufisme, comme l'ont été à l'époque médiévale des villes cosmopolites telles que Bagdad, Damas ou Le Caire, sans parler des lieux saints du Hedjaz... avant l'arrivée des wahhabites ? C'est ainsi que les voies d'Orient musulman, comme la Naqshbandiyya (originaire d'Asie Centrale), côtoient en Occident les voies traditionnellement ancrées dans le monde arabe (Maghreb, Proche-Orient) telles que la Shadhiliyya. On entrevoit une richesse similaire dans la rencontre qui s'effectue actuellement en Occident entre des religions "orientales" comme le bouddhisme et l'islam.

Le soufisme assume-t-il des formes originales et spécifiques en Occident ? Cœur vivant de l'islam, il a toujours su s'adapter à des contextes nouveaux, et absorber des substrats spirituels anciens, d'une étonnante diversité (cela va du néo-platonisme au chamanisme). Ce qui est nouveau, par contre, c'est qu'il arrive dans des sociétés sécularisées, dites "postchrétiennes", en friche sur le plan spirituel, et qui subissent une véritable asphyxie à cet égard. Pour autant, il s'agit là de sociétés organisées, et "démocratiques". On décèle donc très nettement dans cette situation de l'Occident contemporain des avantages et des inconvénients. La liberté totale dont on y jouit fait que les carcans sociaux, familiaux tombent, que le conformisme religieux et l'hypocrisie que celui-ci entraîne parfois dans les sociétés arabes s'atténuent. Mais tombent dans le même temps les repères, et la protection psychologique que ces cadres de référence apportaient. Il faut donc apprendre à gérer cette liberté, qui donne parfois le vertige : elle est tantôt source d'égarement, de dégradation de la condition humaine, tantôt source d'éveil spirituel. En Occident, le spectre des attitudes psychologiques est large car celles-ci ne sont pas canalisées par une norme précise.

Cette perte des repères traditionnels a eu diverses

incidences sur le soufisme occidental. Certains "soufis" enseignant en Occident ont pris des distances vis-à-vis de la religion islamique. Ils ont présenté le soufisme, non comme le cœur de l'islam, mais comme une forme d'expression de la sagesse universelle. L'Afghan Idries Shah, par exemple, ne parlait pas de Dieu et encore moins d'islam à son auditoire. Pour lui, il fallait d'abord soigner l'être humain, et en particulier l'Occidental. "La première étape de la voie, confie Djavad Nurbakhsh, maître de la Nîmatullahiyya et psychiatre de son état, consiste à apaiser, puis à faire disparaître les conflits psychiques, les complexes et les frustrations ainsi que les tendances négatives et destructrices chez le disciple, afin qu'il parvienne à un équilibre psychique, mental et affectif. Puis lors de la deuxième étape, le disciple recouvre les attributs divins"[(1)].

René Guénon insistait bien sur le fait qu'il faut suivre une tradition religieuse déterminée - en l'occurrence l'islam - si l'on veut obtenir quelque réalisation authentique. Il existe pourtant des groupes syncrétistes, en particulier dans les milieux soufis anglo-saxons. Peut-on en déduire que le rayonnement de Guénon dans les groupes soufis français, quoique très variable, ait eu un effet salvateur, en assurant une certaine "orthodoxie" soufie ? "L'Universela de Pir Vilayat Khan, qui est implanté également en France, initie des non-musulmans au soufisme, et leur fait pratiquer le "dhikr". Sous couvert d'universalisme, on n'y parle jamais du Coran, du Prophète. Ces groupes distillent une sagesse aseptisée, un énième produit de consommation pour Occidentaux. Ils présentent le soufisme comme une technique de bien-être, comme si le cheminement sur la Voie n'était pas avant tout une "épreuve" (balâ) !

Le soufisme d'Occident est donc désormais exposé au mercantilisme : ici et là, certains prospectus promettent la transe ou même la "possession". Force est de constater que cette mercantilisation accompagne ce qu'on appelle la tendance "New Age", soit un syncrétisme à caractère utopique prônant une

religion universelle. À noter toutefois que "l'ésotérisme" touche aussi le monde musulman. Au Maghreb par exemple, les Aïssaouas (de la confrérie populaire Isawiyya), connus pour leurs rites de possession et d'automutilation, sont exhibés très officiellement pour attirer le client, tandis qu'à Istanbul des Occidentaux se font rapidement "initier" par les Derviches tourneurs mevlevis[(2)].

Le syncrétisme touche même des gens sérieux. Frithjof Schuon a ainsi vivifié le thème soufi traditionnel, médiéval, de "l'unicité transcendante des religions" (wahdat al-adyan), en intégrant dans sa pratique islamique des éléments étrangers tels que la "sagesse" des Indiens d'Amérique, ou en hypertrophiant des thèmes dogmatiques islamiques. On sait ainsi la place toute particulière qu'il donne à la Vierge Marie - il a nommé sa voie la Maryamiyya -, ce que d'aucuns pourraient taxer de "mariolâtrie".

Les Occidentaux de souche qui s'adonnent au soufisme font parfois preuve d'un manque d'humilité presque naïf. Ils fonctionnent comme si eux seuls étaient maintenant dépositaires de l'initiation, comme si eux seuls avaient accès à l'universalisme de la pensée soufie. Disons-le nettement : les prétentions de certains "akbariens" ou "guénoniens", tantôt implicites, tantôt explicites, sont affligeantes. Ils font presque de Ibn Arabi et de René Guénon des prophètes ou des fondateurs de religion, alors que ceux-ci se sont toujours référé aux sources de la "Religion immuable" (al-din al-qayyim). Ils ont toujours affirmé que leur rôle était de transmettre, ou au plus de formuler, un dépôt sacré dont ils avaient reçu l'héritage.

On constate cependant une évolution positive depuis quelques années : avec l'intégration progressive de l'islam dans les sociétés occidentales, et sa visibilité accrue, l'ancrage du soufisme dans la culture islamique occidentale se renforce. A cet égard, il faut noter l'apport réel de certains soufis de souche européenne. Ceux-ci ne se contentent pas de traduire et de commenter les textes du patrimoine soufi ; ils apportent en outre un nouveau regard. C'est ainsi que les études sur Ibn Arabi ont

connu une ouverture considérable sous l'égide de Michel Vâlsan, puis de Michel Chodkiewicz et d'autres. La liberté doctrinale qui règne en Occident permettait en effet de rouvrir les débats autour du "Shaykh al-Akbar" sans craindre une quelconque censure. Rappelons que l'édition critique des "Futuhat makkiyya" opérée par Osman Yahia en Egypte a rencontré en 1979 une vive opposition de la part même du parlement égyptien.

La mondialisation n'a pas uniquement un caractère économique ou géopolitique. Elle a un versant caché, ou plus discret, mais qui va apparaître de plus en plus. Nous voulons parler des échanges accrus sur le plan interreligieux, des synergies même qui se dégagent entre les voies spirituelles qu'a empruntées l'humanité.

Dans ces nouveaux carrefours, l'Occident a une place privilégiée, car l'activité économique et la mobilité politique stimulent bel et bien l'activité intellectuelle et spirituelle (IX^{e}-X^{e} siècles). Ainsi, le "tasawwuf" est né dans l'Irak du jeune empire abbasside, alors en pleine expansion. Il s'est d'ailleurs constitué en école dans sa nouvelle capitale, Bagdad. On a déjà remarqué que le bouddhisme et l'islam, par exemple, peuvent dialoguer en Occident, ce qui est pour le moment inconcevable en pays arabe. Islam et judaïsme ont également plus de facilités pour se rencontrer en Occident qu'en zone arabe. Cette situation, due à des circonstances politiques somme toute récentes, estompe paradoxalement les longs siècles de coexistence pacifique entre juifs et musulmans dans le "Dar al-islam".

Etant donné que les distances géographiques comme les différences culturelles ou spirituelles s'amenuisent chaque jour davantage, la distinction entre soufisme d'Orient et soufisme d'Occident a-t-elle encore un sens ? Le second en arrive maintenant à féconder le premier, puisque l'on voit des maîtres ou des "mudaddems" rattacher à leur voie des disciples "orientaux". A l'inverse, des cheikhs d'origine orientale vivent désormais en Occident. Par ailleurs, il existe un soufisme

occidentalisé en Orient, c'est-à-dire se vivant selon une problématique et une mentalité occidentales. On pourrait donner des exemples en Egypte, en Turquie, ou au Maroc. Selon toute vraisemblance, le soufisme ne sera bientôt plus ni d'Orient ni d'Occident, "la sharqiyya wa la gharbiyya"[3]. Peut-être même ne sera-t-il plus une discipline pour l'élite spirituelle - ce qu'il a globalement été jusqu'à maintenant - mais une valeur partagée par des êtres encore conscients.

Notes :

1 - Dans la taverne de la ruine, Manuel du Soufisme traditionnel, Cabrières d'Avignon, 1997, p. 21.

2 - Voir T. Zarcone : Les Voies d'Allah, Paris 1996, pp. 377-378.

3 - Cf. Le "Verset de la Lumière", Coran 24 : 35.

Références :

* - Le Coran.

1 - Nurbakhsh, Javad : Dans la taverne de la ruine, Manuel du Soufisme traditionnel, Cabrières d'Avignon, 1997.

2 - Zarcone, Thierry : Les Voies d'Allah, Paris 1996.

3 - Ibn Arabi, Muhyi al-Din : Al-futuhat al-makkiyya.