

## *Le pluralisme interne au soufisme et les relations avec les non-soufis*

Éric GEOFFROY

### *Résumé :*

Par la diversité des tempéraments spirituels qui existe en son sein, par sa fluidité doctrinale et structurelle, par l'usage de la multiple affiliation initiatique ou encore par son caractère trans-social et transnational, le soufisme peut être considéré comme une école du pluralisme.

Quant aux relations entre soufis et non soufis, elles dégagent une dynamique particulière dans la tension rémanente entre l'exotérique et l'ésotérique, entre les "docteurs de la Loi" et les soufis. Cette tension, cependant, s'est souvent transmuée en osmose, lorsque, sur le modèle de Ghazâlî, le *ouléma* était lui-même soufi.

\*  
\*                      \*

*Les soufis ne cesseront de bien se porter tant qu'ils divergeront.  
S'ils s'accordent, cela ne se fera qu'en fermant les yeux sur leurs défauts  
réciproques ; or, nul n'est exempt de défaut...*

cheikh Ahmad Zarrûq (XV<sup>e</sup> siècle) <sup>1</sup>

Selon un adage soufi, « il existe autant de voies menant à Dieu que de fils d'Adam ». Chacun progresse donc sur la *Tarîqa* (voie initiatique soufie) selon ses prédispositions. Au X<sup>e</sup> siècle, l'auteur soufi Sarrâj explique cette diversité en appliquant la parole du Prophète « Les divergences entre les savants musulmans sont une source de miséricorde » aux "savants de l'intérieur", les soufis. Mais, ajoute-t-il, si chaque soufi parle selon le degré spirituel qu'il a atteint, selon son expérience de l'instant, tous retirent profit de cet échange <sup>2</sup>. Cet appel au pluralisme participe du principe islamique de la « divergence » (*khilâf*), observé surtout dans le droit musulman <sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Zarrûq, *Qawâ'id al-tasawuf*, Damas, 1968, p. 74.

<sup>2</sup> *Kitâb al-Luma'*, Leyde, 1914, p.107.

<sup>3</sup> E. Geoffroy, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Seuil, Paris, 2009, p. 56.

Le soufisme comprend divers archétypes de sainteté qui se sont incarnés très rapidement dans le corps religieux de l'islam. Ainsi, les expériences des premiers mystiques (IX<sup>e</sup> et début du X<sup>e</sup> siècles) font apparaître une riche palette de tempéraments spirituels, d'où va se dégager une typologie toujours vivante. Cette spiritualité naissante a vu naître des sensibilités contrastées : notamment le « renoncement » ou ascèse (*zuhd*) en Syrie, la voie du « blâme » (*malâma*) en Iran/Asie Centrale, avant que le soufisme (*tasawwuf*) d'Irak ne s'impose et n'englobe les autres écoles. Ces sensibilités se sont exprimées le plus souvent sous forme de couples antithétiques : ivresse / sobriété; renoncer au monde / l'épouser pour mieux le transcender ; ou encore mystique "savant" / mystique "illettré" mais inspiré, etc. Certains ont aussi distingué le "renonçant" ou ascète (*zâhid*), le "pauvre en Dieu" (*faqîr*), l'"homme du blâme" (*malâmatî*) et le *sûfî* proprement dit. Au XI<sup>e</sup> siècle, Hujwirî affine cette classification et dénombre douze écoles soufies selon la qualité spirituelle propre à leur maître, ou selon la doctrine qui leur est attachée : Bistâmî illustre l'ivresse spirituelle, Junayd la lucidité, Muhâsibî l'agrément du destin, Hakîm Tirmidhî la sainteté, Kharrâz le *fanâ' / baqâ'*, etc. <sup>4</sup>. Cette typologie reste toujours fluide, car, par nature, le soufi passe d'un « état spirituel » (*hâl*) à un autre avec une grande mobilité. Il est en effet, selon l'adage connu, « le fils de l'Instant », c'est-à-dire de l'instant spirituel dans lequel survient la Présence.

Les manuels de soufisme distinguent également deux voies complémentaires : celle du « cheminant » (*sâlik*), qui progresse de façon consciente, et celle du « ravi en Dieu » (*majdhûb*), aspiré par Dieu, qui franchit la Voie de façon fulgurante, et comme absent à lui-même. Le premier parcourt la Voie entraîné par sa propre volonté, ou du moins croit-il qu'il en est ainsi : selon l'expression d'un maître persan, il est « volontaire de la Volonté divine ». Quant au second, Dieu l'a attiré à Lui par Sa volonté. Le second est généralement considéré comme inférieur au premier, car il a rarement la capacité d'aider autrui à accomplir ce voyage; or le rôle du guide spirituel est de faire participer le novice à son expérience. Cependant, les plus grands maîtres, métaphysiciens et auteurs doctrinaux du soufisme, tels qu'Ibn 'Arabî et l'émir Abd el-Kader, ont été, à une étape donnée de leur vie ou par moments, des « ravis en Dieu ».

Les futures voies initiatiques, ou "confréries", répondront elles aussi à un tempérament spirituel plutôt qu'à un autre. Mais même au sein de ce soufisme mûr, devenu dès lors l'expression majeure de la spiritualité islamique sunnite (XI<sup>e</sup> – XII<sup>e</sup> siècles), l'individu gardera l'autonomie, la liberté foncière que revendique le soufisme, vérifiant ainsi cette réflexion du cheikh Zarrûq cité plus haut.

---

<sup>4</sup> Hujwirî, *Kashf al-mahjûb*, Beyrouth, 1980 (trad. en arabe), p. 403-508.

La variété des comportements spirituels s'explique également par des points fondamentaux de la doctrine soufie. Selon la doctrine de l'héritage prophétique (*wirâtha*), qui affleure chez les premiers auteurs soufis et trouve sa formulation chez Ibn 'Arabî, les saints musulmans reçoivent l'héritage spirituel des prophètes du passé à partir de la personne du prophète Muhammad, qui récapitule et synthétise tous les types prophétiques antérieurs. Tel saint sera ainsi, à un moment de sa vie ou plus durablement, "noétique", "abrahamique", "moïsiatique", ou "christique". Cet héritage agit comme une sorte de « patrimoine génétique » qui « marque de caractères précis et repérables le comportement, les vertus caractéristiques et les charismes du *walî* ("saint")<sup>5</sup>. » Le degré de sainteté de l'« héritier » sera à la mesure du rang du prophète dont il hérite : simple « prophète » (*nabî*), ou « envoyé » (*rasûl*) avec une nouvelle loi ou à toute l'humanité. Le soufisme a ainsi connu des saints moïsiatiques qui, à l'instar du prophète Moïse descendant du mont Sinaï, se voilaient le visage afin que la lumière intense qui en émanait n'aveugle ou ne tue pas leurs interlocuteurs<sup>6</sup>.

Le soufisme a connu également des saints "christiques", qui auraient eu la faculté de ressusciter les morts, comme le fit Jésus. La figure de Hallâj (m. 922) a été à cet égard bien éclairée par Louis Massignon. Plus près de nous, tous les Occidentaux de culture chrétienne qui ont approché le cheikh algérien Ahmad al-'Alâwî (m. 1934) ont été frappés par la ressemblance de son visage, de son attitude générale, avec ce qu'on se représente traditionnellement du Christ. Parmi les nombreux témoignages, citons celui du peintre 'Abd al-Karîm Jossot, qui écrivait que « le Cheikh a une belle tête de Christ douloureux et tendre ». Divers auteurs soufis occidentaux ont donc relevé la *fonction christique* du cheikh<sup>7</sup>.

### ***Des objectifs à portée variable***

Les différences de degrés et de tempéraments spirituels expliquent les buts divergents que s'assignent les soufis :

- *Purifier l'âme*. Tous s'accordent sur la nécessité de s'adonner à la purification de l'âme (*tazkiyat al-nafs*), seule voie capable de favoriser chez l'être humain l'émergence d'un noble caractère (*khuluq*), d'une juste attitude intérieure et extérieure (*adab*). Les nobles vertus (*akhlâq*; pl. de *khuluq*) que les soufis s'efforcent d'acquérir sont donc celles de l'islam, auxquelles ils

<sup>5</sup> M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986, p. 96-97.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 95-96, 106.

<sup>7</sup> E. Geoffroy, « Le rayonnement spirituel du cheikh Al-Alawi en Occident », paru dans les actes du colloque *Al-tarbiya wa l-ma'rifa fî ma'âthir al-shaykh Ahmad ben Mustafâ al-'Alâwî*, Mostaganem (Algérie), 2003, p. 360.

donnent une densité particulière en les vivifiant intérieurement, ces vertus se transmuant de la sorte en stations initiatiques. Ce type de soufisme, il va sans dire, a été accepté par l'ensemble des oulémas.

- *Connaître Dieu*. D'autres soufis, allant plus loin, ont considéré que la purification était un moyen, et non une fin en soi, son but étant d'arriver à la connaissance de Dieu, afin de mieux L'adorer. Les germes doctrinaux de la « connaissance », de la gnose (*ma'rifa*) sont présents chez les premiers maîtres, et peut-être faut-il y voir le début d'une influence néo-platonicienne qui fournira plus tard au soufisme des outils de conceptualisation. Parmi ces soufis, citons Bistâmî, qui affirme ainsi que le "connaissant", le gnostique « vole vers Dieu, tandis que l'ascète ne fait que marcher », et Ruwaym, selon lequel « l'hypocrisie des gnostiques vaut mieux que la sincérité des aspirants à la seule purification <sup>8</sup> ».

Le soufi voit donc Dieu en tout être, en toute chose manifestée. A la différence de l'ascète, il ne rejette pas le monde puisque celui-ci est pour lui illuminé par la Présence divine. « Les êtres n'ont pas été créés pour que tu les voies, mais pour que tu voies leur Maître en eux », dit Ibn 'Atâ' Allâh <sup>9</sup>. Nous sommes donc là sur un versant métaphysique du soufisme. Ibn 'Arabî, par exemple, explique comment la multiplicité se déploie à partir de l'Unicité par une succession ininterrompue de théophanies prenant des formes innombrables. Ce soufisme taxé de « philosophique » par certains ulémas et observateurs tels qu'Ibn Khaldûn (m. 1406) est souvent rejeté, par opposition au soufisme « éthique » ou purement expérientiel des premiers maîtres de la Voie.

- « *L'union mystique* », ou plutôt « *l'extinction en Dieu* ». Le but ultime de la vie mystique n'est peut-être pas de connaître Dieu, mais d'être uni à Lui. On ne peut cependant parler en islam de *via unitiva* dans le sens de la théologie chrétienne. Au regard du dogme central du *tawhîd*, qui se focalise sur le seule « Unicité divine », la notion même d' "union" à Dieu est éminemment paradoxale. Une union, en effet, suppose la rencontre de deux entités, de deux substances. Or la profession de foi (*shahâda*) de l'islam affirme : « Il n'y a de dieu que Dieu. » Pour le soufi, cette affirmation négative signifie en réalité : « Il n'y a que Dieu qui soit », puisque le créé, le contingent s'efface devant l'Absolu.

Le soufi ne vit donc pas un état d'union à proprement parler, puisqu'il n'y a pas en islam de continuité substantielle entre Dieu et la création. Son but est « l'extinction en Dieu » (*fanâ'*). Soustrait aux diverses sollicitations du monde, l'initié connaît alors l'ivresse de l'immersion dans la Présence

---

<sup>8</sup> Qushayrî, *Risâla*, Beyrouth, 1986, p. 315-316.

<sup>9</sup> *La sagesse des maîtres soufis*, traduit de l'arabe, annoté et commenté par E. Geoffroy, Paris, 1998, p. 51.

divine. Cet état ouvre paradoxalement l'horizon de la Connaissance car l'homme ne peut avoir accès aux réalités divines que lorsque son ego ne s'interpose plus dans la contemplation, c'est-à-dire lorsque l'Être divin transparaît en lui <sup>10</sup>.

- *Mourir à soi-même, et revivre par Lui.* Pour réagir contre la pente glissante empruntée par les mystiques "ivres", d'autres soufis, dits "sobres", ont souligné que, dans l'état extatique du *fanâ'*, l'homme devait toujours conserver une lueur de lucidité, et surtout que cet état, paroxystique mais transitoire, n'était que le prélude à une expérience plus accomplie, celle du *baqâ'* : l'initié, ayant consumé ses attributs individuels, « subsiste » désormais en et par Dieu, ce sont les Attributs divins qui agissent en lui. Selon un *hadîth qudsî* fréquemment cité par les soufis, Dieu est devenu « l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il regarde, la main avec laquelle il saisit et le pied avec lequel il marche ». Dans la première phase, celle du *fanâ'*, l'homme ne voit rien en dehors de Dieu; dans la seconde, celle du *baqâ'*, il Le voit en tout. A l'ivresse de l'immersion en Dieu succède la sobriété qui permet à l'initié d'être à la fois avec Dieu et avec le monde.

### ***La vision historique***

Dans le soufisme primitif, les aspirants sur la Voie se déplaçaient beaucoup, côtoyant plusieurs maîtres à la fois, cherchant « la source la plus fraîche », selon l'adage. Jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, le monde du soufisme est encore très fluide. Le terme *tarîqa*, que l'on traduit par la « Voie initiatique » soufie désignait simplement la méthode spirituelle suivie par tel ou tel mystique <sup>11</sup>. Ce n'est qu'à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle que des maîtres commencent à attirer des disciples pour une longue durée et à constituer des réseaux de transmission initiatique. Plusieurs familles spirituelles se constituent, proposant chacune des itinéraires spécifiques vers Dieu. Peu à peu, la "méthode" initiatique individuelle cède ainsi la place à une communauté spirituelle. Mais les voies initiatiques particulières (*tarîqa*) qui apparaissent alors maintiennent le sentiment d'appartenir à la « Voie » soufie générique (*Tarîqa*). La plupart des soufis ont conscience de suivre la même Voie muhammadienne, puisque le Prophète est censé être le Maître des maîtres soufis vivant à telle ou telle époque. Cette attitude intérieure est à même de relativiser l'appartenance à telle ou telle voie particulière.

---

<sup>10</sup> Cf. par exemple Ansârî, *Chemin de Dieu*, traduit par S. de Laugier de Beaucueil, Paris, 1985, p. 120; Ibn 'Arabî, *Le Livre de l'extinction dans la contemplation*, traduit par M. Vâlsan, Paris, 1984, p. 48-49.

<sup>11</sup> Celle du calife 'Umar, par exemple, évoquée par Hujwirî (*Kashf al-mahjûb*, p. 270).

Dans ce monde encore très souple, il n'y a pas une seule norme, un seul discours au sein d'une *tarîqa*. On y trouve des attitudes diverses, voire antagonistes. Au sein d'une même famille spirituelle, une palette de tempéraments spirituels s'exprime. Ainsi, le successeur d'un maître à la tête d'une *tarîqa* est souvent très différent de ce dernier. Ce n'est que dans le cadre confrérique tardif, vers les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, que le mimétisme et le suivisme vont parfois prévaloir, estompant l'originalité de l'expérience individuelle. Pour autant, les « confréries » modernes sont rarement des ordres structurés. De nos jours encore, elles s'apparentent plus à une nébuleuse au rayonnement diffus qu'à un ordre religieux institutionnalisé.

Si l'on ne peut parler du soufisme comme d'un ensemble simple et uniforme c'est en partie parce que les degrés d'adhésion à cette spiritualité sont variés. La *suhba* ou compagnonnage spirituel, qui est le terme le plus général pour désigner la relation de maître à disciple, illustre bien les modalités multiples que revêt l'engagement dans la Voie. Ce terme indique des liens à teneur diverse : il peut signifier la simple fréquentation d'un maître comme impliquer l'obédience absolue d'un novice à son cheikh. Si le personnage est déjà un soufi confirmé, ce n'est pas d'un lien de maître à disciple qu'il s'agit, mais de fraternité dans la Voie <sup>12</sup>. Néanmoins on peut, d'une manière approximative, ramener l'affiliation à deux modalités principales : d'une part l'obédience absolue du disciple à son maître, qui suit attentivement son évolution et parfait son éducation spirituelle (*al-tarbiya*); d'autre part la simple réception de *baraka* véhiculée par un lignage initiatique, forme de rattachement beaucoup plus lâche. Dans la pratique, il y a évidemment un ensemble de gradations qui nous amènent à nuancer ce tableau.

A cela s'ajoute le phénomène de la multiple affiliation. La personne qui se rattache à telle ou telle voie simplement pour bénéficier de la bénédiction spirituelle (*baraka*) peut multiplier les affiliations et ainsi les voies d'accès à cette bénédiction, puisque toutes les *tarîqa* trouvent leur origine dans la personne du Prophète. Fait peu connu, la multiple affiliation a été largement observée au cours des siècles. Certes, les procédures de l'affiliation se sont formalisées avec l'apparition des différentes familles spirituelles. Pour autant, le soufisme est resté un monde fluide, où les diverses influences initiatiques se sont interpénétrées et enrichies mutuellement. Doctrines et rituels présentent souvent des similitudes, et un membre d'une *tarîqa* peut généralement participer aux séances de *dhikr* d'autres ordres, ou chercher l'intercession de saints défunts issus d'une famille spirituelle autre que la sienne. Les initiés passent ainsi d'une *tarîqa* à une autre ou, comme le préconise Ibn 'Arabî lui-même, multiplient les rattachements. Au XVI<sup>e</sup> siècle, Sha'rânî évoque ses vingt-six affiliations, tandis qu'un autre dit avoir pris le pacte avec soixante cheikhs ! La multiple affiliation

---

<sup>12</sup> Cf. l'introduction de D. Gril à *La Risâla de Safî al-dîn Ibn Abî l-Mansûr Ibn Zâfir*, IFAO, Le Caire, 1986, p. 42-43.

a donc permis de développer les échanges entre les voies soufies, et de créer de nombreux réseaux initiatiques “souterrains”.

Il reste qu'un soufi ne peut prêter allégeance qu'à un seul maître à la fois. Dans les faits, les deux modes d'affiliation coexistent car ils sont complémentaires : le disciple a un maître attiré, mais côtoie d'autres cheikhs qui sont autant de relais initiatiques. La quasi-règle de la multiple affiliation contraste avec ce qui se pratique dans les mondes chrétien, hindou et bouddhiste<sup>13</sup>. Elle a permis une large couverture initiatique du monde musulman, et une diffusion de la culture soufie dans toute la société.

### *La mondialisation à l'échelle du soufisme*

Sur le plan social, on constate pareillement une grande hétérogénéité. La mystique traverse les classes sociales, jadis comme de nos jours, car chacun y prend selon son besoin, sa formation, son milieu d'origine... En principe, les critères appliqués ne sont pas d'ordre social mais spirituel : des saints illettrés, qui peuvent être de simples artisans ou paysans, sont parfois plus vénérés que les savants soufis ou que les “notables” du soufisme des époques tardives. Il est vrai que l'on retrouve des clivages sociaux au sein du monde confrérique : certaines voies/confréries sont par essence urbaines, d'autres rurales, certaines promeuvent une mystique savante, d'autres recrutent dans les milieux populaires. Mais tout cela reste très relatif, car le plus souvent l'ensemble des classes sociales se retrouve au sein d'une seule et même confrérie. Un ministre ou un chef d'entreprise ou encore un professeur d'université peut dès lors y côtoyer le petit peuple des masses dites laborieuses...

En outre, il ne faut pas oublier que la modalité confrérique qui s'est élaborée à partir du XIII<sup>e</sup> siècle a eu d'emblée une dimension supra-régionale (“internationale” serait anachronique), et transculturelle. A la première vague de “mondialisation” de l'islam global (VII<sup>e</sup> – IX<sup>e</sup> siècles) succédait une seconde, d'inspiration soufie. Entre les XIII<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles maintes confréries se sont diffusées sur une grande partie du monde musulman, jusque dans les zones les plus périphériques. Maniant aisément la dialectique entre l'identité *locale* et la perspective *globale* (ce qui était un trait de la civilisation islamique classique), elles ont aussi joué le rôle de passeurs entre les cultures et les religions. La dialectique entre le local et le global évoquait en effet chez les soufis d'autres types de relations qui leur étaient familières : l'Unicité et la multiplicité, l'universel et le particulier, la Voie soufie au sens générique et la voie initiatique particulière ou “confrérie”, etc. De nos jours, le

---

<sup>13</sup> M. Gaborieau, dans *Les Voies d'Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman*, sous la dir. de A. Popovic et G. Veinstein, Paris, 1996, p. 211.

“transnationalisme” est un fait avéré chez beaucoup de confréries, et à l’heure d’Internet leur mode de présence est de plus en plus globalisé et instantané <sup>14</sup>. En tout état de cause, il détermine un pluralisme culturel et ethnique au sein d’une même confrérie, et a fortiori au sein du soufisme global.

### *Les relations avec les non soufis*

Concernant les relations entre soufis et non soufis, je me limiterai à celles qui ont suscité un véritable paradigme au cours des siècles, je veux dire les rapports entre les *fuqahâ’* (les juristes de l’islam) et les *fuqarâ’* (les « pauvres en Dieu », les soufis) : cette assonance a été souvent mise en relief. Entre les deux “camps”, note le soufi damascène ‘Afif al-dîn al-Tilimsânî (m. 1291), « il y a une lutte incessante et des combats qui ne prendront fin que devant le Seigneur de gloire, au Grand jour » <sup>15</sup>. Il existe en effet une forte polarité entre les dimensions exotérique et ésotérique du message islamique, ou du moins dans la compréhension de celui-ci.

À partir du IX<sup>e</sup> siècle, les hommes de religion se répartissent en trois groupes : les juristes (*fuqahâ’*) et les spécialistes de la Tradition prophétique (*ashâb al-hadîth*) du côté exotérique, et les spirituels musulmans - que l’on appelle de plus en plus soufis - du côté ésotérique. Tous revendiquent être ces « savants » que le Prophète présentait comme les héritiers des prophètes. Ils n’appartiennent pas à des sphères distinctes l’une de l’autre, car la plupart des soufis, même l’extatique Hallâj, ont une solide formation en sciences religieuses. Mais il y a une certaine distance entre eux : les spécialistes du *hadîth* reprochent à beaucoup de spirituels leur incompétence dans cette discipline et de la détourner à leur profit ; les juristes ne comprennent pas toujours une démarche qui sort de leur horizon ; quant aux soufis, nombre d’entre eux se détachent des milieux de ulémas dont ils sont issus.

Les soufis ne tardent pas à accuser les juristes de méconnaître la discipline du soufisme (*tasawwuf*), alors qu’eux-mêmes sont tous formés peu ou prou en droit musulman (*fiqh*). « Tout soufi est juriste (*faqîh*), mais l’inverse n’est pas vrai », disent-ils volontiers. Le spirituel Shiblî (m. 945) se heurte donc à un mur lorsqu’il s’enquiert chez ses professeurs de religion de la science des relations intimes entre Dieu et l’homme (*fiqh Allâh*). Au XIV<sup>e</sup> siècle, le philosophe de l’histoire Ibn Khaldûn, qui a été également juriste et cadi, regrette cette scission entre la lettre et l’esprit. Il est à noter qu’il en rejette plutôt la faute sur les juristes qui ne s’intéressent qu’à l’aspect formel de la religion ; il rappelle à cet effet que le Prophète incarnait à la fois les versants exotérique et ésotérique

---

<sup>14</sup> O. Roy, *L’Islam mondialisé*, Paris, 2002, p. 197.

<sup>15</sup> D’après la traduction de P. Nwyia dans son article « Une cible d’Ibn Taymiyya : le moniste al-Tilimsânî », *B.E.O.* XXX, Damas, 1978, p. 128.

de l'islam <sup>16</sup>. Aujourd'hui encore, les soufis déplorent cette réduction, qui leur apparaît comme une trahison.

Cependant, le grand savant Ghazâlî (m. 1111), surnommé *post mortem* « la preuve de l'islam », va déterminer pour les siècles à venir une convergence de plus en plus affirmée entre l'orthodoxie sunnite et le soufisme. C'est là toute l'exemplarité de son parcours : maîtrisant les doctrines les plus diverses pour les avoir pratiquées (la théologie scolastique) ou réfutées (la philosophie hellénistique, l'ésotérisme ismaélien), il déclare finalement que le soufisme est la voie suprême menant à Dieu. Son oeuvre majeure, *Revivification des sciences de la religion (Ihyâ' 'ulûm al-dîn)*, se diffuse rapidement dans le monde musulman, car elle est un guide complet de la vie religieuse, associant la piété sunnite traditionnelle et la discipline introspective du soufisme. Ghazâlî dégage ainsi le profil du *'âlim sûfi*, du « uléma soufi », qui opère en sa personne une symbiose entre les sciences religieuses exotériques et les sciences ésotériques. Ce phénomène explique la forte imprégnation de la culture islamique médiévale par le soufisme <sup>17</sup>, et ce jusqu'à nos jours <sup>18</sup>.

A partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le soufisme fut l'objet d'attaques virulentes de la part des wahhabites littéralistes, venant de l'Arabie centrale. Au XX<sup>e</sup> siècle, les salafistes comme les "modernistes" ont pris le relais. Les uns et les autres ont, en apparence, fait tomber le soufisme en disgrâce, et jusque dans les années 1970 des orientalistes prophétisaient sa mort. Toutefois, un renouveau s'est nettement dessiné dans les années 1980 et surtout 1990, à la suite de l'échec des diverses idéologies qu'a connues le monde arabo-musulman au XX<sup>e</sup> siècle (panarabisme, nationalisme, socialisme arabe, islamisme politique...), et du désenchantement de ceux qui suivaient le modèle occidental. Malgré la phase critique qu'il a traversée, le soufisme a maintenu son ancrage dans la culture islamique. Le soufisme connaît actuellement un regain de vigueur en pays musulman, et les différents pouvoirs politiques le promeuvent pour contrer l'idéologie islamiste. Il y a là d'évidence un risque de récupération qu'on ne peut écarter... Même les wahhabites saoudiens reconnaissent sur leur territoire des soufis « orthodoxes » et s'ouvrent – air du temps oblige – à la dimension spirituelle. Le savant Ibn Taymiyya (m. 1328) dont ils se réclament était lui-même un soufi, mais ils avaient jusqu'alors tronqué cet aspect de sa personnalité <sup>19</sup>. Dans le même temps, on le sait, le soufisme suscite un intérêt grandissant en Occident, notamment chez les jeunes musulmans issus de l'immigration, lesquels aspirent à une expérience qui dépasse le catalogue de prescriptions et d'interdits religieux qui leur a souvent été légué.

---

<sup>16</sup> Cf. son *Shifâ' al-sâ'il*, traduit par R. Pérez sous le titre *La Voie et la Loi*, Paris, 1991, p. 111.

<sup>17</sup> E. Geoffroy, *Le soufisme, voie intérieure de l'islam*, Le Seuil, Paris, 2009, p. 180 et sq.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 187-188.

Éric GEOFFROY  
Université de Strasbourg