

2m11.2935.2

Université de Montréal

**Texte et contexte du *dhikr* Naqshbandi  
La portée et les limites du langage**

par  
**Eric Champagne**

**Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences**

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès sciences (M. Sc.)  
en anthropologie**

**Mars 2001  
©Eric Champagne, 2001**



GN

4

U54

2002

v.003

**Université de Montréal  
Faculté des études supérieures**

**Ce mémoire intitulé :**

**Texte et contexte du *dhikr* Naqshbandi  
La portée et les limites du langage**

**Présenté par :  
Eric Champagne**

**A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :**

**Kevin Tuite  
Président-rapporteur**

**John Leavitt  
Directeur de recherche**

**Diane Steigerwald  
Membre du jury**

## Sommaire

La voie Naqshbandi est l'une des quarante confréries du soufisme, défini comme la dimension mystique de l'islam. Les soufis sont des gens cherchant à se rapprocher d'Allah, suivant en cela les enseignements du Coran et la vie de Muhammad, le dernier des prophètes, le plus grand. Le *dhikr*, qui signifie « souvenir » ou « évocation », est le rituel essentiel du soufisme et consiste en la répétition de certaines paroles sacrées.

Nous avons traduit une grande partie du texte du *dhikr* et sommes allés en le confronter avec des soufis nouvellement convertis qui l'ont graduellement intégré dans leur vie. Notre objectif était de mettre en lumière la présence d'éléments originaux dans l'interprétation que se fait d'un texte une personne dont le passé et les traditions sont nourris d'une culture autre que celle d'où cette écriture qui leur parle maintenant a émergé. Notre cadre théorique était l'herméneutique, plus particulièrement le concept d'appropriation. L'idée était de percevoir non seulement la présence, mais aussi le mouvement de l'appropriation chez nos participants. Les résultats sont concluants; le texte du *dhikr* est interprété de diverses manières, souvent très personnelles, toutes étant bonnes puisque permettant aux croyants de vivre pleinement leur foi.

Mais il est un problème : on peut bien parler de son expérience de foi, mais tout ne peut se dire. Il existe une région de sens où l'expérience en soi parle plus que les mots, et où l'on doit chercher outre les mots si l'on tient à exprimer ses états intérieurs.

**Mots clés** : soufisme, ethnolinguistique, herméneutique, silence



## Summary

The Naqshbandi way is one of the forty sufi orders. Sufism is defined as the mystical dimension of islam. The sufi people strive to approach Allâh, basing themselves on the Coran and the life of Muhammad, the last prophet and the greatest one. The *dhikr*, which means « recollection » or « evocation », is the essential sufi ritual and consists in the repetition of certain sacred utterances.

We have translated a large part of the *dhikr's* text and faced it with newly converted sufis which have integrated it gradually in their lives. Our main objective was to find some original elements in the interpretation of someone whose traditions are different from that which come the source text. Our theoretical basis has been hermeneutics, particularly its concept of appropriation. Our aim was to point not only the presence, but also the movement of this appropriation in our participant's words. The results are conclusive : the *dhikr's* text is interpreted in diverse ways, and all of those can be considered as good, enabling the believers to live totally their faith.

But there is a problem : obviously, one can talk of his faith experience, but everything cannot be said. There exists a territory where sole experience talks much more than mere words, where one must seek out of words if he wants to express his inner feelings.

**Key words** : sufism, linguistics, hermeneutics, silence

## Table des matières

### 1<sup>re</sup> partie : Introduction

L'origine du soufisme	p. 1
Le symbolisme du voile	p. 4
Le soufisme comme <i>via negativa</i>	p. 5
La mort spirituelle	p. 7
Les rituels soufis	p. 8
La voie Naqshbandi	p. 10
Notre méthode d'approche : l'herméneutique	p. 12

### 2<sup>e</sup> partie : La voix soufie

Le rituel du <i>dhikr</i>	p. 20
Un pèlerinage chez les soufis	p. 25
Ahmed	p. 26
Leila	p. 30
Abdul Haqq	p. 35
Jamil	p. 38
'Ali	p. 42
Abdu Rahman	p. 46
Khâlid	p. 51

### **3<sup>e</sup> partie : Analyse et interprétation**

De la quête d'informations	p. 55
Occident versus Orient. Le cas de nos soufis nouvellement convertis	p. 62
Quelques questions linguistiques	p. 66
Des émotions	p. 74
D'un au-delà du langage	p. 80
Poésie, peinture et musique	p. 83
Le cri et le silence	p. 87
Le doigt, stylite silencieux	p. 93

<b>Bibliographie</b>	p. 98
----------------------	-------

### **Annexes**

Traduction	p. i
Questionnaire	p. vi

## **Table des figures**

Figure 1 : la conception traditionnelle du cercle herméneutique	p. 17
Figure 2 : le processus de la compréhension, tel que nous le voyons	p. 17

## 1<sup>re</sup> partie: Introduction

### L'origine du soufisme

Partout, dans tout ce que l'humanité compte de religieux, se sont trouvés des hommes et des femmes voulant plus que ce que leur offrait l'orthodoxie d'une religion articulée, selon eux, en des paroles et gestes au contenu vidé de leur sens premier. Des gens que d'aucuns qualifient de fous et de masochistes, qui ont décidé en toute lucidité de se consacrer à une troublante quête : atteindre, parfois pour s'y fondre, une entité impalpable, achronique et immuable. Dans ces pages, cela est Allâh.

Le soufisme (ou *tasawwuf*) est la mer d'ascèse dont les alluvions nourrissent l'islam, cette religion qui entend boucler le voyage entamé par le judaïsme et le christianisme. L'origine du mot est source de plusieurs interprétations. « Certains ont soutenu que les soufis furent appelés de ce nom à cause de la pureté (*safâ'*) de l'intime de leur être et de l'absence de souillure de leurs actes. »<sup>1</sup> Un soufi fait en sorte que chacun de ses actes, chacune de ses pensées soient réalisés en conformité avec ce qu'Allâh en a ou en aurait décidé. Il s'impose une discipline de fer, priant plus qu'il n'est nécessaire (il existe des prières facultatives), s'efforçant de jeûner plusieurs jours pendant l'année, en plus du Ramadan, et observant, dans la limite du possible, les dires et les agirs de Muhammad. Celui par qui le message de Dieu a été délivré, avant d'être fixé dans le Coran, est le modèle à suivre, la perfection de l'Homme. Le soufi s'efforcera de suivre son prophète pas à pas, dans ses traces laissées dans un sable fertile. Le Prophète a parlé, mangé, marché, dormi et procréé; le soufi tentera de l'imiter : s'il l'a fait ainsi, alors c'est ainsi que cela devait et doit être fait. Le doute n'a pas place dans son cœur : il sait qu'on l'attend et qu'il n'en tient qu'à lui de se rendre de l'autre côté du mont des contingences, pour se noyer dans l'Océan.

L'étymologie de « soufi » peut aussi se rapprocher du mot *suffa*, duquel on a tiré notre « sofa ». Il faut savoir que du temps de la vie du Prophète, on a désigné de « ceux

---

<sup>1</sup> KALÂBÂDHÎ, *Traité de soufisme*, trad. de l'arabe par R. Deladrière, Paris, Sindbad, 1981, p. 25.

du banc » (*Ahl al-suffa*) de vieux et sages hommes qui, sirotant leurs dernières journées assis sur des bancs avoisinant les sites religieux, discutaient à propos des grandes choses de la vie, de considérations religieuses particulièrement. Les soufis s'apparentent à ces hommes; ils méditent le Coran pour en tirer des enseignements à propos d'eux-mêmes et du monde dans lequel ils se trouvent, un monde gouverné par un tyran irascible, un démon insatiable, l'ennemi juré : le *nafs al-ammâra*. Nous reviendrons bientôt là-dessus.

Une autre tradition rattache le vocable « soufi » à la racine *sûf*: la laine. « The derivation from *sûf*, “wool”, is now generally accepted – the coarse woolen garment of the first generation of Muslim ascetics was their distinguishing mark. »<sup>2</sup> Aujourd'hui, cette coutume n'est plus très en vogue (du moins dans les pays occidentaux), mais le terme est demeuré. Comme le dit Khâlîd, un des soufis dont nous connaissons la pensée dans la deuxième partie de notre travail, « les soufis ne portent plus des vêtements de laine; ils s'habillent et marchent comme le commun des mortels. Ils ne recherchent pas la parure; au contraire, ils veulent être le moins visibles possible. Ce serait une marque d'arrogance que de se faire passer pour quelqu'un de plus humble que la moyenne, alors que nous ne sommes rien d'autre que des étudiants qui cherchent à devenir meilleurs face à Allâh. »

Beaucoup de personnes peu avisées, souvent musulmanes, ont reproché au soufisme d'être un milieu où se démènent des illuminés, des simples d'esprit tombés dans l'adoration de ce qui ne peut être adoré, à savoir un être humain, un *shaykh*. Cette personne est pour nos aspirants le phare qui éclairera leur « nuit obscure ». Il est celui en qui l'on peut donner entière confiance, puisqu'il est en contact avec Allâh. « The disciple's attitude revolved around one underlying operating principle : an unquestioning compliance to an infallible shaykh. »<sup>3</sup> Ce dernier dicte à l'étudiant (ainsi que les soufis se considèrent tout au long de leur quête) les choses à faire et à rechercher. Le *shaykh*

---

<sup>2</sup> SCHIMMEL A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1975, p. 14. « Le rattachement à *sûf*, “laine”, est de nos jours généralement accepté – le vêtement grossier de la première génération d'ascètes musulmans était leur signe distinctif. »

<sup>3</sup> BUEHLER A. F., *Sufi Heirs of the Prophet*, Columbia, Univ. of South Carolina Press, 1998, p. 1. « L'attitude du disciple tournait autour d'un principe sous-jacent : une confiance aveugle en un *shaykh* infallible. »

est le héraut de Dieu, il est l'être à travers qui Sa puissance est canalisée et peut ainsi parvenir aux croyants.

Quiconque a pris le temps d'observer et d'écouter un de ces soi-disant « illuminés » s'est rendu à l'évidence que, loin de rechercher une grisante perte de contrôle, ils observent aveuglément les préceptes laissés par Muhammad. En fait, du point de vue de la stricte observance de ce que le Prophète a dit, ils sont probablement les musulmans les plus près de la lettre. Il a dit qu'on doit manger une pincée de sel avant et après chaque repas – ceci chassant 70 maladies physiques et spirituelles –, alors ce sera. Il vidait ses verres en trois gorgées ou plus, alors le soufi fera de même. Pourquoi? « Le Prophète a été le plus grand homme, l'homme parfait. S'il fait les choses ainsi, c'est parce qu'il sait que c'est ainsi que cela doit être fait. Il est en contact direct avec Allâh. Il sait comment les choses doivent être faites pour qu'elles ne déplaisent pas à Allâh. Il est le meilleur des exemples, le parfait musulman. On doit suivre ce qu'il a dit et ce qu'il a fait. Autant que possible. Mais on est faibles, on n'est pas le Prophète, nous. Alors on doit s'efforcer d'en faire le plus, toujours plus, et le mieux possible. Allâh verra bien les efforts que l'on met à essayer d'être meilleurs. Il voit tout, Il sait tout. Il nous a envoyé son Prophète, on serait fous de regarder ailleurs quand il regarde en une telle direction : il a les yeux d'Allâh. » (Jamil, autre participant)

Le parcours d'un étudiant soufi est jalonné d'une multitude d'étapes, que les grands commentateurs ont décrites en des termes assez techniques et hermétiques pour tout néophyte, fût-il musulman de confession. Il est pourtant clair que les soufis, bien loin de se sentir des êtres à part, des élus qui ne doivent garder avec le monde extérieur qu'un contact superficiel, se perçoivent comme foncièrement musulmans. Le lexique technique dont ils se sont pourvus au fil du temps est bien sûr assez compliqué, mais il est à la portée de toute personne désirant se vouer à la discipline soufie. Le *shaykh*, en qui ces termes souvent vagues ont trouvé fruit, trouvera les mots et les images pour en faire goûter la substance à qui le souhaite.

L'une des tâches premières à laquelle le maître spirituel doit s'adonner consiste à donner à l'étudiant des exercices à faire et des paroles à méditer selon le degré d'avancement auquel celui-ci est arrivé. Dans le Coran, Allâh est décrit par 99 attributs. Les exercices de méditation des soufis consistent d'abord en la répétition, un certain nombre de fois, de tel ou tel attribut, méticuleusement choisi par le *shaykh*. Comme ils pourvoient en eux une essence divine très concentrée, il serait très dangereux pour un soufi de méditer à partir d'un attribut pour la puissance évocatrice duquel il n'a pas été préparé par une longue ascèse, qui l'aura dépouillé et nettoyé pour l'en revêtir d'un nouvel habit.

-----

### **Le symbolisme du voile**

La méditation est un exercice de dépouillement; la route qui mène à Dieu en est une de dévoilement. L'image du voile est omniprésente chez les soufis, se référant entre autres au hadith : « Allâh a soixante-dix mille voiles de lumière et de ténèbres : S'Il retirait ces voiles, l'éclat de Sa Face consumerait sans nul doute quiconque Le verrait. »<sup>4</sup> Le nombre des draps séparant l'humanité d'Allâh change souvent selon l'auteur, mais l'important est de souligner que celui-ci est d'une importance particulièrement honorable. Au fur et à mesure que le soufi réalisera sa quête, des voiles disparaîtront de son chemin. Le *shaykh*, bien conscient de l'avancement des étudiants qui le suivent, se chargera de leur révéler les nouvelles dimensions qu'ils pourront dorénavant appréhender sans risquer d'y sombrer.

Nous l'avons déjà dit plus haut, le chemin vers Allâh, en plus d'être semé d'embûches à l'ego (ce *nafs al-ammâra* à propos duquel nous avons promis de revenir), est particulièrement dangereux. Tout comme il peut être malhabile de donner à un enfant un objet dont il ne saurait quoi faire, quiconque s'aventurerait dans l'espace de sens qu'ouvre le soufisme sans l'appui d'un maître mettrait sa raison en péril. Les voiles se

---

<sup>4</sup> Cité dans : de VITRAY-MEYROVITCH E., *Anthologie du soufisme*, Paris, Albin Michel, 1995 (1978), p. 275.



devront d'être soulevés un par un, une fois complètement visité le dernier territoire découvert. « The Naqshbandi shaykhs choose to guide their disciples first through the movement from God, traveling from the higher states to the lower. For this reason they maintain the common veils over the spiritual vision of the disciple, removing the veil of ordinary consciousness only at the final step. All other Ways begin with the movement to God, moving from the lowest states to the highest, and removing the common veils first. »<sup>5</sup> Les shaykhs Naqshbandi, en œuvrant dans ce sens, visent à éviter aux disciples la surestimation qui viendrait alors gangrener leur voyage.

-----

### **Le soufisme comme *via negativa***

La voie soufie en est une de négation. On arrivera au terme de notre quête lorsque toute trace du moi aura été effacée, au profit d'un espace seulement occupé par la présence d'Allâh. « Puisque c'est l'existence de Dieu que tu as choisie, oublie ta propre existence. Puisque ton but est de voir Dieu, renonce à tes propres buts. »<sup>6</sup> Cette *via negativa* est ce qui fonde les courants mystiques; elle est la seule route. Selon les confessions, les termes et les techniques diffèrent, mais l'expérience demeure la même.

« Les paroles vraies ne sont pas agréables; les paroles agréables ne sont pas vraies.  
Un homme de bien n'est pas un discoureur; un discoureur n'est pas un homme de bien.  
L'intelligence n'est pas l'érudition; l'érudition n'est pas l'intelligence.

Le saint se garde d'amasser;  
en se dévouant à autrui, il s'enrichit;  
après avoir tout donné, il possède encore davantage.

La voie du ciel porte avantage sans nuire;  
la vertu du saint agit sans rien réclamer. »<sup>7</sup>

<sup>5</sup> KABBANI Shaykh M. H., *The Naqshbandi Sufi Way*, Chicago, KAZI Publications, 1995, p.241. « Les shaykhs Naqshbandi choisissent de guider leurs disciples d'abord à travers le mouvement à partir de Dieu, voyageant des états les plus élevés jusqu'aux plus bas. Pour cette raison, ils maintiennent les voiles les plus communs au-devant de la vision spirituelle du disciple, enlevant le voile de la conscience ordinaire seulement à l'étape finale. Toutes les autres Voies débutent par le mouvement vers Dieu, se déplaçant des états les plus bas jusqu'au plus hauts, se débarrassant des voiles communs en premier. »

<sup>6</sup> *Anthologie du soufisme*, op. cit., p. 62.

<sup>7</sup> LAO-TSEU, *Tao tö king*, trad. du chinois par Liou Kia-hway, Paris, Gallimard, 1990 (1967), p. 71.

En milieu catholique, on peut citer Jean de la Croix : « Pour en venir à goûter tout, ne veuille avoir goût en rien. Pour en venir à tout savoir, ne veuille en rien savoir rien. Pour en venir à posséder tout, ne veuille en rien posséder rien. Pour en venir à être tout, ne veuille en rien en rien être rien. »<sup>8</sup> Un aphorisme soufi résume bien cette doctrine apophasique : Quand le cœur pleure ce qui est perdu, l'esprit rit de ce qui a été trouvé. On la retrouve encore dans la pensée de Georges Bataille, qui pourrait être qualifiée de panthéiste.

« Je ne veux plus, je gémis,  
 je ne peux plus souffrir  
 ma prison.  
 Je dis ceci  
 amèrement :  
 mots qui m'étouffent,  
 laissez-moi,  
 lâchez-moi,  
 j'ai soif  
 d'autre chose.  
 Je veux la mort  
 non admettre  
 ce règne des mots,  
 enchaînement  
 sans effroi,  
 tel que l'effroi  
 soit désirable;  
 ce n'est rien  
 ce moi que je suis,  
 sinon  
 lâche acceptation  
 de ce qui est.  
 Je hais  
 cette vie d'instrument,  
 je cherche une fêlure,  
 ma fêlure,  
 pour être brisé.  
 J'aime la pluie,  
 la foudre,  
 la boue,  
 une vaste étendue d'eau,  
 le fond de la terre,  
 mais pas moi.

---

<sup>8</sup> JEAN DE LA CROIX, *Poésies*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p. 14.

Dans le fond de la terre,  
 ô ma tombe  
 délivre-moi de moi  
 je ne veux plus l'être. »<sup>9</sup>

---

## La mort spirituelle

L'objectif premier de tout soufi, le terme de la voie de l'effacement, est la mort, l'annihilation en l'essence d'Allâh : *al-fanâ'*. Husayn Mansûr al-Hallâj, l'un des plus grands poètes soufis, a légué à la postérité un témoignage de cet effacement devant et dans Dieu :

« Je m'étonne de Toi et de moi  
 O Toi que désire le désirant  
 Tu m'as rapproché de Toi  
 Au point que j'ai cru que Tu étais moi  
 Et je me suis absorbé dans l'amour  
 Au point que Tu m'as anéanti en Toi  
 O mon bonheur dans la vie  
 Et ma quiétude après l'ensevelissement!  
 Dans ma crainte et ma confiance  
 Toi seul qui m'accompagnes  
 O Toi dont les jardins des signes  
 Embrassent toute apparence  
 Si je désire une chose  
 Tu es tout ce que je désire »<sup>10</sup>

Hallaj, qui, dans l'état où il était, s'est permis de prononcer une parole impardnable aux yeux des musulmans sunnites, *anâl'-Haqq* : « Je suis la Vérité », s'est fait crucifier en 922. Pour lui, la dualité qui forme la base de notre rapport au monde s'était réduite à l'unité de Dieu : *tawhid*. Selon sa perception, il pouvait crier qu'il était Vérité, puisqu'il s'était fondu en Lui. Les soufis utilisent un certain terme pour traduire le retour aux considérations proprement humaines dans la pérennité de l'état d'anéantissement : *al-baqâ'*. Les rares croyants qui se sont soumis à Allâh au point de

---

<sup>9</sup> BATAILLE G., *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, p. 71-72.

toucher à cet état de grâce permanente deviennent des maîtres, de grands *shaykhs*, aptes à lire dans l'esprit des Hommes, à leur prescrire ce qui fera d'eux de meilleurs serviteurs de Dieu et à les épauler dans leur propre quête vers l'Infini.

Or cette quête est à proprement dit un voyage à l'intérieur de soi. Les terres dévastées qu'on devra parcourir sont les continents de notre personnalité. « The forward movement on the Path, as initiated by repentance and renunciation, consists of a constant struggle against the *nafs*, the "soul" – the lower self, the base instincts, what we might render in the biblical sense as "the flesh". »<sup>11</sup> Le *nafs* est l'ego, l'âme charnelle, matérialiste. C'est le siège de l'envie, de l'appât du gain et de l'arrogance. Jamil nous dit à ce propos que « la plupart d'entre nous sommes aux prises avec le quotidien, le travail, les soucis d'argent, et tout cela, la *dunya*, crée en nous une tension qui nous éloigne des vraies valeurs. Le *nafs al-ammâra* est ce contre quoi nous devons lutter, c'est nous-même, c'est un miroir. Comme le miroir dans le conte, il nous flatte, il nous dit ce qu'on veut entendre, et nous cache la vérité. On doit briser ce miroir et regarder le monde avec des yeux purs. » (Jamil)

### Les rituels soufis

Bien des choses peuvent différencier les soufis des musulmans non soufis au niveau des pratiques. Nous l'avons dit plus haut, les premiers ont tendance à prier plus abondamment et à s'en tenir plus strictement à la lettre de la *Sunnah*, qui synthétise les faits, gestes et paroles du Prophète. Mais en plus, ils pratiquent des rituels qui leurs sont propres, le *samâ'* et le *dhikr* étant les plus notoires.

Le *samâ'* est la paix pour l'âme des vivants,  
Celui qui sait cela possède la paix de l'âme  
Celui qui désire qu'on l'éveille,

<sup>10</sup> al-HALLAJ, H. M., *Poèmes mystiques*, trad. de l'arabe par Sami-Ali, Paris, Albin Michel, 1998, p. 105.

<sup>11</sup> *Mystical Dimensions of Islam*, op. cit., p. 112. « L'avancée sur la Voie, initiée par la repentance et la renonciation, consiste en une lutte incessante contre le *nafs*, l'"âme" – l'ego inférieur, les bas instincts, que l'on pourrait rendre selon le sens biblique de la "chair" »

C'est celui qui dormait au sein du jardin.  
 Mais pour celui qui dort dans la prison,  
 Être éveillé n'est pour lui que dommage.  
 Assiste au *samâ'* là où se trouve une noce,  
 Non pas lors d'un deuil, en un lieu de lamentation.  
 Celui qui ne connaît pas sa propre essence,  
 Celui aux yeux de qui est cachée cette beauté pareille à la lune,  
 Une telle personne, qu'a-t-elle à faire du *samâ'* et du tambour de basque?  
 Le *samâ'* est fait pour l'union avec le Bien-Aimé.  
 Ceux qui ont le visage tourné vers le *qibla*,  
 Pour eux, c'est le *samâ'* de ce monde et de l'autre.  
 Et plus encore ce cercle de danseurs dans le *samâ'*  
 Qui tournent et ont au milieu d'eux leur propre *ka'ba*.  
 Si tu désires la mine de douceur, c'est là qu'elle se trouve,  
 Si tu te satisfais d'une miette de sucre, le don en est gratuit!<sup>12</sup>

Le *samâ'* a été traduit par « audition mystique ». Il s'agit littéralement d'un « concert spirituel » au cours duquel les soufis accomplissent une danse dont les mouvements sont lourdement chargés de symbolisme. On les appelle les derviches tourneurs; ils font pour la plupart partie de la confrérie *Mawlawi*, fondée par Sutân Walad, fils du célèbre Djalâl ud-Dîn Rûmî, une étoile resplendissante et qui est, aux dires de plusieurs soufis, le poète non anglophone le plus lu en Amérique. Nous ne nous étendrons pas sur le *samâ'*, l'autre rituel étant celui qui nous intéresse particulièrement. Il convient toutefois de dire qu'il est la joyeuse célébration de la grandeur d'Allâh. Les danseurs, en tournant sur eux-mêmes et selon un axe qui les comprend tous, représentent les planètes du système solaire gravitant dans l'harmonie. L'un de leurs bras relevé vers le ciel, ils canalisent l'énergie créatrice d'Allâh et la distribuent à la terre par le biais de leur autre bras tourné vers le bas. Ce rituel, qui n'est pas la recherche aveugle d'une transe – comme ont parfois tendance à le réduire certains observateurs occidentaux (« Ces derviches insensés qui trouvent l'extase dans le vertige »<sup>13</sup>) –, est empreint d'une grâce qui tient de la magie. On dit même que des soufis se sont littéralement mis à flotter au cours d'un *samâ'*.

---

<sup>12</sup> RÛMÎ, cité dans DE VITRAY-MEYEROVITCH E., *Anthologie du soufisme*, Paris, Albin Michel, p.185-186.

<sup>13</sup> de MUSSET A., *La confession d'un enfant du siècle*, Paris, Bookking Intern., 1995 (1836), p. 301.

## La voie Naqshbandi

Le *dhikr*, qui signifie « invocation » ou « souvenir », est pratiqué par toutes les confréries soufies, quoique de manière légèrement différente. Nous nous arrêterons sur la manière de faire des Naqshbandis, sur lesquels il est nécessaire de donner quelques détails avant de passer au rituel proprement dit, le point tournant de notre recherche.

« Naqshbandiyya means to “tie the *naqsh* very well.” The *naqsh* is the perfect engraving of Allâh’s Name in the heart of the seeker, follower, student or disciple. »<sup>14</sup> Les confréries soufies, que la tradition dénombre à une quarantaine, ont été baptisées du nom de leur fondateur. La Mawlawiyya (le suffixe –yya signifie « voie »), dont nous venons de dire quelques mots, rend hommage à Rûmî, surnommé Mawlana, « notre maître ». La Naqshbandiyya, quant à elle, honore Shah Bahâ’ ud-din Naqshband, né en 717/1317\* dans un village près de Bukhara, dans l’actuel Ouzbékistan. Cet homme hors du commun synthétisa une pensée qui jusqu’alors n’avait pas de nom précis, et dont les huit premiers principes (auquel il en ajouta trois) avaient été énoncés par le *shaykh* Abdul Khaliq al-Ghujdawani :

- 1) *La conscience du souffle*. Selon al-Ghujdawani, « the wise seeker must safeguard his breath from heedlessness, coming in and going out, thereby keeping his heart always in the Divine Presence. He must revive his breath with worship and servitude and dispatch this worship to His Lors full of life, for every breath which is inhaled and exhaled with Presence is alive and connected with the Divine Presence. »<sup>15</sup>
- 2) *Se concentrer sur ses pas*. Littéralement, regarder ses pieds en marchant. La plupart des distractions viennent du fait que les hommes déambulent la tête haute et se laissent contaminer par l’ambiance délétère qui règne dans le monde du quotidien, la

<sup>14</sup> *The Naqshbandi Sufi Way*, op. cit., p. 9. « Naqshbandiyya signifie “bien attacher le *naqsh*” Le *naqsh* est la figure gravée du Nom d’Allâh sur le cœur du voyageur, du croyant, de l’étudiant ou du disciple. »

\* Les musulmans ont leur propre calendrier, dont le début coïncide avec l’hégire, la fuite de Muhammad vers Médine, survenue en 622 selon notre propre table.

<sup>15</sup> *The Naqshbandi Sufi Way*, op. cit., p. 128. « Le sage disciple doit préserver son souffle de l’insouciance, du simple aller-retour, gardant ainsi son cœur toujours dans la Présence Divine. Il doit revivifier son souffle dans la vénération et la servitude, et faire parvenir cette vénération à Son Seigneur plein de vie, car

*dunya*. Regarder ses pieds signifie qu'il est mieux de s'en tenir aux objectifs que l'on s'est d'abord fixés, afin de se rapprocher de Dieu dans un état de pureté intérieure.

- 3) *Le pèlerinage vers la mère-patrie*. Il s'agit du voyage à l'intérieur de soi, de l'écoute et de la prise en charge du cri de Dieu, qui nous exhorte à revenir vers Lui. C'est en quelque sorte le but ultime de tout soufi : retrouver l'essence qui l'a créé.
- 4) *La solitude dans la foule*. Ceci fait référence au verset coranique : « Nul négoce et nul troc ne les distraient du souvenir de Dieu, de la prière et de l'aumône. » [24:37] Cette condition ne doit pas cependant être appliquée à l'extrême : « Retirement in Company does not mean running away, locking oneself away in an ivory tower, retiring to a cave in the mountains, or stuffing one's ears with cotton wool. »<sup>16</sup> En fait, il est mieux, aux yeux de Dieu, de s'efforcer de garder en tête Son souvenir au milieu des aléas du quotidien que de le faire en un contexte de détachement artificiel.
- 5) *Le souvenir*. C'est à proprement dit l'exercice du *dhikr*. Nous y reviendrons bientôt.
- 6) *La sérénité de celui qui a choisi*. La route vers Allâh est parsemée de tronçons cahoteux. Le soufi se doit d'être patient et de toujours rester humble, malgré les difficultés rencontrées et au fi des idées de grandeur qui pourraient l'habiter.
- 7) *L'attention*. Justement, les mauvaises pensées ne manquent pas de survenir chez tous les Hommes. En se donnant comme règle de ne jamais passer outre le pourquoi de chaque parole et de tout geste, on s'inocule du même coup un vaccin contre le virus du *nafs*.
- 8) *L'invocation*. Le *dhikr*, encore une fois.
- 9) *Le souci du temps*. Il faut régulièrement « stopper » le cours du temps, et se demander si l'on vient de passer un moment avec son ego, son *nafs*, ou avec Allâh. Chaque instant passé dans l'investiture de l'ego est perdu; il n'a aucune valeur aux yeux de Dieu. La vie sur Terre est courte, il faut donc s'efforcer de maximiser ce temps qui nous est alloué pour faire la preuve de notre allégeance.

---

chaque respiration qui est inhalée et expirée avec la Présence est vivante et en relation directe avec la Présence Divine.

<sup>16</sup> ALI-SHAH O., *The Rules or Secrets of the Naqshbandi Order*, Reno, Tractus Books, 1998, p. 113-114.  
« La Solitude dans la Foule ne signifie pas l'éloignement compulsif, se terrer dans une tour d'ivoire, se retirer dans une caverne ou s'emplier les oreilles d'ouate. »

- 10) *Le souci du nombre.* Les répétitions qui ont cours dans l'exercice du *dhikr* s'accordent en des nombres fort significatifs. Si le *shaykh* demande de répéter telle parole 5 000 fois par jour, il le fait en tenant compte de l'avancement d'un étudiant et de ses limites, de même que de l'apport spirituel rattaché à ce nombre précis.
- 11) *Le souci du cœur.* Le cœur est le centre névralgique de l'ontologie soufie. De multiples images y font référence, marquant du fait son rapport étroit avec Allâh. Ce dernier nous parle en des termes qui ne peuvent être compris que par le cœur, et non par le biais de la raison. Le cœur est l'organe divin en nous; son essence, sa lumière a toutefois été enfouie, comme un diamant, à l'intérieur d'une pierre aux atours vulgaires. C'est à force de pratiquer le *dhikr*, de littéralement polir son cœur, que le soufi en viendra un jour à découvrir la lumière d'Allâh en lui, qui toujours était là, mais qui attendait, pour se manifester dans toute sa puissance, un être qui en soit digne.

---

### **Notre méthode d'approche : l'herméneutique**

« Herméneutique : adj. et n.f. est un emprunt savant (1777) au grec hermêneutikê (tekhnê) “art d’interpréter, de faire comprendre”, du verbe hermêneuein “interpréter, expliquer.” »<sup>17</sup> Pratiquer l'herméneutique, c'est remonter d'une expression à son sens, d'un logos extérieur – l'énoncé – à un logos intérieur – son interprétation. Mais ce sens, est-il un? N'y a-t-il pas une multitude de sens, en plus de celui que l'auteur de l'expression (parole, texte, peinture, symphonie) a voulu donner? Ne nous hâtons pas; refaisons pas à pas le parcours de la réflexion herméneutique. Retenons pour l'instant « qu'elle est en premier lieu la discipline qui assure le passage entre deux états d'une langue, et qui permet d'éclaircir les obscurités et de corriger les malentendus provoqués par le vieillissement d'un énoncé figé. »<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> « Herméneutique », dans *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la dir. de Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993 (1992), p. 956.

<sup>18</sup> SZONDI P., *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, Paris, Minuit, 1975 (1970), p. 291.



En tant que discipline comportant son propre système de règles et ses frontières bien délimitées, l'herméneutique a tout d'abord été pratiquée sur le corps des textes sacrés, épiques et juridiques. La Bible, les écrits d'Homère et les lois devant être élucidés et mis au goût du jour, des « herméneutes » se mirent en charge de les faire parler, de les faire livrer un message semblant ésotérique à première vue. Divers compendiums ont été rédigés dans le but d'orienter les exégètes, leur apportant concepts et classifications. Les auteurs ont mis en relief deux types d'interprétation. Le premier, *l'interprétation grammaticale*, réactualise une expression dans un nouveau contexte, sans y rajouter une nouvelle signification. Il est une traduction littérale, fidèle au message primitif. Le second, *l'interprétation allégorique*, dégage l'objet approché de son sens premier et lui fait entreprendre un voyage dans un autre univers, celui de l'interprète. L'expression, le terme « est détourné de son sens propre et désigne une autre réalité que celle qu'il désigne normalement. »<sup>19</sup> Le sens n'est plus dans la chair même de l'expression, il est situé dans un nouveau contexte, il « parle » d'une manière différente. L'interprétation se libère du carcan des mots et renoue avec la vie.

C'est dans cette optique d'une herméneutique axée non plus uniquement sur le texte, mais aussi et surtout en rapport avec le monde du récepteur, qu'a été lancée la théorie d'une herméneutique universelle. L'interprétation n'a pas seulement cours lors de la méditation d'un texte; elle est ce qui est au fondement même de toute lecture et de toute écoute. Friedrich Schleiermacher est le premier à avoir émis une telle pensée. Ces deux lieux de l'interprétation peuvent être rapprochés de la populaire distinction saussurienne entre syntagme et paradigme. « Premier canon : tout ce qui, dans un discours donné, demande à être précisé ne doit être précisé qu'à partir de l'espace linguistique commun à l'auteur et à son public contemporain. Deuxième canon : le sens de chaque mot, dans un passage donné, doit être déterminé (*bestimmt*) à partir de son insertion dans son entourage. »<sup>20</sup>

<sup>19</sup> MOLINO J., « Pour une histoire de l'interprétation : Les étapes de l'herméneutique », *Philosophiques*, vol. XII, no 1 (1985), p. 82.

<sup>20</sup> SZONDI, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, Paris, Minuit, 1975 (1970), p. 302.

Ce programme fort prometteur a été repris par Wilhelm Dilthey, pour qui les sciences humaines (ou de l'esprit; l'allemand les nomme *Geisteswissenschaften*) possèdent une épistémologie qui leur est propre. Sa distinction entre les procédés de compréhension et d'explication lui permet de séparer les deux sphères de connaissance : les sciences exactes existent sous le mode de l'explication, tandis que la compréhension est la base des sciences de l'esprit. Pour Dilthey, de même que pour Schleiermacher, l'herméneutique consiste à comprendre un auteur mieux que lui-même ne saurait le faire. Ces deux croyaient que comme l'homme est essentiellement passion – au sens d'une incapacité à agir pour ou contre certains décrets de la vie – il ne peut être à même de saisir toute la portée de ses œuvres. C'est contre ce fléchissement théorique vers le psychologisme que se dressent les deux derniers acteurs de notre bref survol : Heidegger et Gadamer.

Martin Heidegger, qui nous a servi, avec son *Sein und Zeit*, la dernière grande ontologie en date, définit le comprendre à partir d'une locution : s'y entendre à quelque chose. Pour lui, il s'agit d'un pouvoir, d'une habileté, d'un tact. Il étend la compréhension jusqu'à en faire le mode d'être fondamental et idéal de l'être humain, du *Dasein*, un mot que nous ne traduirons pas ici (« Tout comme le grec *logos* ou le chinois *tao*, disait un jour Heidegger lui-même à J. Beaufret, *Dasein* est intrinsèquement intraduisible »<sup>21</sup>). Heidegger avance que l'homme, jeté dans l'existence, se fonde dans son environnement sur la base de projets de compréhension. La compréhension survient d'un dévoilement de la vérité, qui tout d'abord était cachée sous le vernis du quotidien. La vérité, *aletheia* – ce mot formé du privatif « a- » et de l'oubli (souvenons-nous de l'inférieur Léthé) – est un éclaircissement; la vérité est la mise en lumière de l'être. La personne qui en fait l'expérience la vit comme le souvenir d'une essence qui toujours était là, mais qui jamais n'avait osé se montrer, en fait, qui n'avait jamais pu se montrer, cet individu y ayant été auparavant aveugle, pris dans les caquetages mondains et les banales ambitions.

---

<sup>21</sup> HEIDEGGER, M., *Etre et Temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 8.

Aux yeux de Gadamer, maintenant, la compréhension procède d'une saisie de l'être qui la met à fin. Dit d'une manière autrement plus élégante : « Comprendre, ce n'est pas maîtriser, c'est un peu comme respirer ou aimer : on ne sait trop ce qui nous tient, ni d'où vient le vent qui nous insuffle vie, mais nous savons que tout en dépend et que nous ne sommes maîtres de rien. »<sup>22</sup> Illustrant ses dires, Gadamer en appellera au concept du *jeu*. Lorsqu'on joue, on est happé par le jeu. On y prend goût, on y croit et on se laisse aller, toujours dans les limites du monde qu'il propose. La compréhension est tout comme le jeu; elle nous prend à partie et éveille nos passions. Elle fascine.

Ce jeu est aussi celui des vagues, ce continuel va-et-vient des questions et des réponses, des provocations et des réactions. Continuant à poser sa pensée, Gadamer prend pour exemple notre expérience de l'art. La contemplation d'une œuvre d'art nous suspend hors du temps quantifiable, elle arrête le temps. Elle est une question, un cri, une invocation. Les soufis, méditant chaque jour le Coran un peu plus profondément, entendent intimement cette exhortation qu'Allâh leur fait de devenir de meilleurs croyants, plus près de Lui. Le Coran, tout comme l'œuvre d'art, est ainsi une sorte de miroir, une voix intérieure qui s'écrie : Et toi, que fais-tu, maintenant? Change ta vie!

Pour Gadamer, la compréhension résulte de la *fusion de deux horizons*, du récepteur et de la chose révélée. Sans aller jusqu'à parler de fusion sujet-objet, on peut avancer que cette union, le temps qu'elle dure, se noue en des sphères qui surplombent cette dichotomie. Il y est question d'universel, de vérité immuable. Gadamer décèle un processus d'*anamnèse*, où l'acteur nage en des eaux primordiales et tangue entre la matrice des choses et son monde de contingences. L'espace d'un instant, l'interprète a libre accès à une vérité; revenu à la vie courante, il appréhende le réel d'une manière nouvelle, dévié. Ou serait-ce le contraire? Tout comme l'acquisition d'une langue, l'adaptation à son environnement serait-il plus une perte qu'un investissement? Le nouveau-né parle une langue universelle, allons jusqu'à dire cosmique. Alors une interprétation juste et complète équivaldrait-elle au retour dans un monde où la socialisation n'a pas encore cloîtré l'esprit en un seul et unique schème? Gardons-nous

---

<sup>22</sup> GRONDIN J., *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 37-38.

d'aller plus loin et revenons à notre propos initial. Nous aurons amplement le temps d'arpenter ces avenues dans notre troisième partie.

L'un des soucis premiers de Gadamer est de rétablir la portée signifiante de la tradition. « La tradition désigne l'ensemble des capacités d'éveil qui sont librement reprises, mais nullement créées ou fondées dans leur validité par un libre discernement. »<sup>23</sup> Nous appartenirions à l'histoire, qui nous fournirait une batterie de préjugés – non pas au sens négatif, mais bien en termes de pré-jugements (Gadamer réhabilite avec ce concept la *Vor-struktur* chère à Heidegger\*) – avec lesquels nous serions à même de vivre intelligemment. La compréhension procéderait d'une *reconstruction* et d'une *intégration* du sens. La reconstruction est une « recontextualisation ». Mais attention : « une activité herméneutique pour laquelle la compréhension signifierait restauration de l'originel ne serait que transmission d'un sens maintenant défunt. »<sup>24</sup> Le sens est à chaque fois renouvelé; la chose (l'œuvre, le texte, la parole) « parle » toujours d'une manière différente. Les conditions de l'actualisation sont les mêmes – des millions de personnes ont pu contempler les œuvres de Picasso, par exemple – mais à personne elle ne dit la même chose. L'intégration est la médiation avec la vie présente de l'objet interprété. Les deux concepts, reconstruction et intégration, sont solidaires; une fois réaménagé l'espace de sens, on l'annexe à l'édifice de nos conceptions.

Le concept traditionnel de cercle herméneutique (représenté plus bas par la figure de gauche), qui fait appel à un dialogue du tout et de la partie, se trouve ici en terrain familier. Pour en revenir à des propos plus traditionnels, l'interprétation met en branle ce mouvement, toujours plus empli d'information, entre la chose à comprendre et ce qu'elle englobe, entre la pièce et l'édifice. Les théoriciens ont toujours parlé de cercle, mais il

---

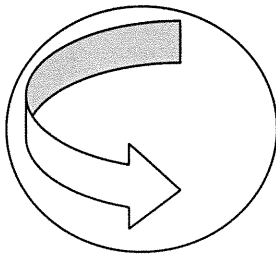
<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 146.

\* « L'explicitation de quelque chose comme quelque chose est essentiellement fondée par la pré-acquisition (*Vorhabe*), la pré-vision (*Vorsicht*) et l'anticipation (*Vorgriff*). », *Être et Temps*, op. cit., §32, p. 123.

<sup>24</sup> GADAMER H. G., *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996 (1960), p. 186.

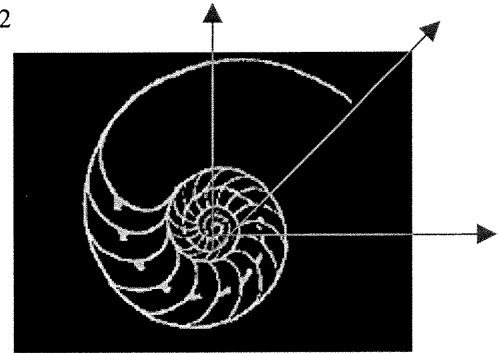
serait plus réaliste, si l'on tient à demeurer au niveau des formes, de suggérer la figure d'une spirale dont le trait va en s'agrandissant, à mesure que la partie s'abreuve à la mamelle du grand tout. Le concept du cercle est bidimensionnel, il ne rend pas compte des résultats concrets du dialogue, à savoir une compréhension toujours plus profonde, à mesure que l'acte se réalise. La spirale logarithmique (dont U. Eco a parlé dans son livre *A Theory of Semiotics*), si on la fait sortir du plan d'une feuille pour l'amener à embrasser une troisième dimension (qui sera celle du temps œuvré à « dialoguer » avec l'objet), rend mieux compte, selon nous bien sûr, du travail de l'herméneutique.

Figure 1 Partie



Tout

Figure 2



(où les axes  $x$  et  $y$  sont le mouvement du tout et de la partie et  $z$ , le passage du temps)

Plus près de nous, Paul Ricoeur a voué une grande part de ses réflexions au domaine de herméneutique. L'une de ses avancées pourrait se nommer la structure du dé- (pour faire pendant à la pré-structure de Heidegger). Selon lui, pour qu'il puisse y avoir recontextualisation et appropriation, il doit se trouver au départ une décontextualisation de l'objet et une désappropriation de la part du sujet interprétant. C'est dans ce vide des deux entités au cœur de l'interprétation que, littéralement, tout peut se produire. C'est par le pas dans le vide conceptuel que l'interprète peut trouver à son acte matière à voir le monde sous un angle nouveau. Par l'abstraction des données immédiates, on peut sortir de la contingence et s'appropriier intimement un objet dont le sens originaire, celui que son producteur a voulu induire, n'est plus au premier plan. Voilà qui est intéressant.

Ricoeur justifie son concept d'*appropriation* en stipulant que « l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre. »<sup>25</sup> S'approprier l'étranger n'est pas s'en rendre propriétaire, mais plutôt s'ouvrir à la possibilité de l'accueillir, tout en préservant son identité et celle de ce qui se moule à soi.

Nous orienterons notre recherche sur cette idée d'appropriation. Ricoeur parle d'un être qui se comprend mieux, autrement, une fois l'acte de l'interprétation achevé, une fois l'objet approprié et intégré. L'idée est de savoir comment les soufis nouvellement convertis se saisissent d'un texte – qui lui-même les saisit –, d'une vision du monde qui fait appel à des concepts pour eux inconnus et parfois même insoupçonnés. Dans le cadre de ce travail, nous nous arrêterons sur un texte particulier, celui du *dhikr* public des soufis Naqshbandis. Avec une traduction en main, nous avons contacté plusieurs « nouveaux soufis », afin de tenter de saisir comment ils vivent leur nouvelle foi, comment ils la concilient avec leur passé, avec ce que la tradition leur a légué comme préjugés.

C'est à la lecture d'un texte relatant l'histoire de l'herméneutique que nous avons décidé de commencer notre enquête sur le rituel du *dhikr*. En voici un extrait :

« S'il s'agit d'un rite, on pourra décrire avec précision comment on l'exécute, dans le meilleur des cas, on pourra même interroger les participants. Mais la question se posera, toujours identique : qu'est-ce que cela signifie pour eux, pour tel ou tel d'entre eux? Qu'est-ce que cela signifie pour moi de m'agenouiller pour prier? Par ailleurs, il semble bien qu'un rite, une institution, un discours aient un sens ou possèdera un noyau de signification commune, indépendamment du rapport que les individus peuvent avoir avec ce rite ou cette institution. »<sup>26</sup>

<sup>25</sup> RICOEUR P., « Qu'est-ce qu'un texte? », dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 152.

<sup>26</sup> « Pour une histoire de l'interprétation : Les étapes de l'herméneutique », op. cit., p. 304-305.

Nous amorcerons notre deuxième partie par une description du *dhikr* et ferons suivre celle-ci de témoignages de soufis nouvellement convertis. Notre troisième partie, quant à elle, tentera d'abord de prouver, à partir des discours que nous avons colligé, la ligne de pensée qui stipule que : « Le sens objectif d'un rite, ce sera le plus souvent l'ensemble des sens qui lui sont officiellement associés par une théologie ou du moins une interprétation religieuse officielle; mais la moindre expérience nous montre que les significations attachées au rite par un fidèle peuvent être extrêmement différentes des interprétations officielles et varier considérablement selon le niveau culturel, le milieu ou l'époque considérée. »<sup>27</sup> Ensuite, nous nous pencherons sur quelques questions linguistiques en rapport avec la portée et les limites du langage, et nous terminerons par quelques pensées sur le silence, en fait sur un silence qui est tout sauf vide de sens. Un silence qui parle plus que toute parole.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 305.

## 2<sup>e</sup> partie : La voix soufie

### Le rituel du *dhikr*

Le *dhikr*, rappelons-le, est littéralement l'énonciation, le souvenir de quelque chose. Dans un cadre religieux, c'en est un de Dieu. « Souvenez-vous de Moi, Je me souviendrai de vous. », clame Allâh [2:152] qui en récompense ses pieux adorateurs :

« The *dhikr* accomplishes the following : drives away evil forces and defeats them; pleases Allâh the Almighty; attracts livelihood; makes the personality impressive and prestigious; gives access to Allâh the Almighty; revives and resuscitates the heart; banishes flaws and faults; saves the speech from gossip and backbiting; remedies all ailments of the heart; removes all fear and fright from the heart; prohibits hypocrisy. Moreover, there exists one corner of the heart (and therefore certain divine potentialities within) that is not opened except by *dhikr*. »<sup>28</sup>

Le *dhikr* peut être considéré comme un rituel; on y décèle les trois étapes traditionnellement requises depuis la caractérisation, par Van Gennepe, des rites de passage (*Les rites de passage*, Paris, Nourry, 1909). En effet, il est bâti selon une structure ternaire associant séparation, latence et agrégation. On entend souvent dit qu'au sortir d'une séance de *dhikr*, tout soufi se sent empli d'un souffle nouveau, libéré d'un fardeau. Mais il subsiste des exceptions : celui ou celle qui a atteint le dernier stade de la voie soufie, qui a atteint l'état de pérennité dans Allah, **est** le *dhikr*. Cette personne a la langue brûlée par le souvenir de Dieu, l'air qu'elle respire n'est plus que l'incessante mention de Son nom. Pour elle, on ne parle plus de rituel; c'est devenu une manière d'être. Aussi, on peut dire que le fait, pour tous les musulmans qui se respectent, de répéter l'une des phrases traditionnelles que sont *Subhâna 'lLah* (Gloire à Dieu); *Allâhu Akbar* (Allâh est Majestueux); *Al-hamdu li-'lLâh* (Louange à Dieu) et *Lâ ilâha illa 'lLah* (Il n'y a de divinité qu'Allâh), constitue en soi une forme de souvenir.

---

<sup>28</sup> CHISHTI, Shaykh H. M., *The Book of Sufi Healing*, Rochester, Inner Tradition Intern., 1985, p. 146.  
« Le *dhikr* accomplit les choses suivantes : éloigne les forces malignes et les élimine; plaît à Allâh le Très-Grand; rend le pain quotidien; rend la personnalité majestueuse et prestigieuse; donne accès à Allah le Très-Grand; revigore et ressuscite le cœur; bannit défauts et péchés; empêche le discours de tomber dans le bavardage et la médisance; remédie à tous les maux du cœur; efface du cœur la peur et l'effroi; empêche l'hypocrisie. De plus, il est un coin du cœur (contenant de fait certains potentiels divins) qui ne peut être accédé autrement que par le *dhikr*. »



Les penseurs musulmans ont dénombré trois formes de *dhikr* : de la langue, du cœur et de l'intime. Le *dhikr* de la langue (*dhikr al-lisân*) est pratiqué à haute voix, ou au moins en chuchotant. Les séances publiques (dont nous analyserons le texte) entrent dans cette classe. Le croyant répète le nom et les attributs de Dieu, visant un terme où sa conscience n'interviendra plus et où la répétition se fera par elle-même, sans effort. A ce moment, nous dit Ghazzâlî, le disciple « abandonne le mouvement de la langue et voit le mot (ou la formule) comme coulant sur celle-ci. »<sup>29</sup>

Le *dhikr* du cœur (*dhikr al-qalb*) se pratique en solitaire, plutôt qu'en assemblée. On peut le faire à voix haute ou en silence. Très souvent, le soufi s'accompagne d'un rosaire (*subha*) pour compter le nombre de ses répétitions et ainsi s'assurer d'atteindre le nombre demandé par son *shaykh*. Ici aussi, le but recherché est la perte de la conscience du fait même de la répétition, au point qu'elle fasse partie des battements du cœur. Une histoire très connue illustre bien cette pensée : Sahl at-Tustarî demanda à l'un de ses disciples de répéter sans arrêt, pour une journée entière : « Allâh! Allâh! Allâh! », et de faire ainsi pour tous les jours qui suivraient. Plus tard, il lui demanda de faire de même la nuit aussi, jusqu'à ce qu'il devienne si imprégné de la mention de Dieu qu'il l'accomplisse même durant son sommeil. Après quelque temps, le *shaykh* l'enjoint de réduire toutes ses facultés à la remémoration d'Allâh. Le disciple écouta son maître et jouit de l'absorption dans Allâh. Un jour, une poutre lui tomba sur la tête et la brisa, le tuant sur le coup. Dans les gouttes de sang qui s'échappaient de la blessure, on pouvait lire : « Allâh! Allâh! Allâh! ».

L'intime, ou le secret (*as-sirr*), est le lieu où s'opère le *tawhîd*, la reconnaissance solennelle de l'unité divine, et sa conséquence ultime, *al-fanâ'*, l'anéantissement en Allâh. Dans plusieurs commentaires, on voit le *sirr* mis en relation avec l'*ihsân*, la troisième dimension au cœur de l'ontologie musulmane (avec l'*islâm*, l'entière soumission au décret de Dieu et l'*imân*, la foi en les paroles d'Allâh), où, comme le Prophète l'a fait remarqué, le croyant glorifie Allâh comme s'il Le voyait. « Even though

<sup>29</sup> GHAZZÂLÎ, A. H., *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, cité dans GARDET L., « *Dhikr* », *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, E.J. Brill, 1958, vol. 1, p. 232.

man does not see God, God always sees man, and the Koran asserts that “mercy is with those who practice *ihsân*” »<sup>30</sup> La vigilance est au cœur de cet état. Le soufi devient aveugle à tout ce qui se dresse contre son souvenir de Dieu et, au terme de sa quête, disparaît et du *dhikr* et de l’objet du *dhikr*. La dualité, au cœur de notre vision du monde, s’en trouve effacée. « Tel est le sens que les mystiques donnent au mot *tawhîd* : non pas seulement accéder à la notion abstraite de l’unité de l’objet attesté par la parole; mais aussi et surtout unification du parler dans un Verbe unique qui est à la fois l’attestant et l’attesté. »<sup>31</sup> A ce niveau, il ne subsiste qu’Allâh; l’anéantissement lui-même s’est anéanti (*fanâ’* ‘*an al-fanâ’*). Penchons-nous sur un témoignage :

« The first time I attained His Aloneness, I became a bird whose body was of Oneness and its wings of Permanence. Then I kept on flying in the air of “howness” (*kayfiyya*) for ten years, till I arrived at an air [which surpassed ] the former a hundred thousand thousand fold. And still I kept flying until I arrived at the space of Eternity and there I saw the Tree of Oneness... And I looked and knew that all this was deception. »<sup>32</sup>

L’amère déception d’Abû Yazîd al-Bistâmî est due au fait qu’il persiste encore une dualité dans son expérience, malgré son caractère hautement transcendant. Cet arbre qu’il voit constitue encore quelque chose, une entité qui vient à l’encontre de ce qu’il recherche, à savoir la perte totale du discernement, un état pré-humain, au sens où l’être ne dispose plus de lui-même et baigne dans une incommensurable *arkhê*.

Comme nous l’avons dit plus haut, notre recherche porte sur le texte du *dhikr* public des Naqshbandis. On pourra en consulter notre traduction, glissée en annexe du présent travail. Comme ce rituel se pratique dans une obscurité fendue seulement par la flamme vacillante d’une lampe, nous ne pouvons apporter d’épreuves photographiques pour en faciliter la compréhension. Nous nous contenterons de mots.

<sup>30</sup> SCHIMMEL A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1975, p.29. « Même si l’Homme ne voit pas Dieu, Dieu le voit toujours, et le Coran dit que “la miséricorde est avec ceux qui pratiquent l’*ihsan*.” »

<sup>31</sup> NWYIA P., *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1970, p. 4.

<sup>32</sup> al-BISTÂMÎ A. H., cité dans SVIRI S., *The Taste of Hidden Things*, Inverness, The Golden Sufi Center, 1997, p. 130. « La première fois que j’atteint Sa Solitude, je devint un oiseau dont le corps était d’Unicité et les ailes, de Permanence. Je continuai de voler dans l’espace du “comment” (*kayfiyya*) pendant 10 ans, jusqu’à arriver en un air [qui dépassait] le précédent de cent mille mille épaisseurs. Je persistai à voler jusqu’à ce que j’arrive à l’espace de l’Éternité et ce fut là que je vis l’Arbre de l’Unique... Et je regardai et je sus que tout ceci n’était que déception. »

Le *dhikr* public, tout d'abord, se fait après la prière du soir, *al-maghrib*. On peut le pratiquer aussi souvent qu'on le désire, mais il est coutume de se réunir dans cet objectif une ou deux fois par semaine, selon les demandes du *shaykh*. Le *dhikr* demande la pureté corporelle; si le soufi, pendant la période de temps qui sépare la prière du soir et le début du *dhikr*, s'est mis en état de souillure, il doit procéder aux ablutions traditionnelles. Ensuite, on se parfume, on allume des chandelles, on fait brûler de l'encens et on s'assoit en cercle, les hommes d'un côté et les femmes de l'autre.

Le cercle représente la base d'une colonne qui va de la Terre aux cieux. C'est en quelque sorte un canal qui relie les Hommes à leur Créateur. C'est par ce chemin que les anges, les messagers de Dieu, pourront venir au-dessus de l'assemblée des croyants et les voir en train de s'adonner à la glorification d'Allâh. Le cercle fermé que forment les soufis, et qui s'agrandit à mesure que de nouvelles têtes s'y joignent, est l'âtre qui ceint le feu d'une foi dont la ferveur est décuplée parce que professée en groupe. Chacun des croyants est une pierre de cet âtre, une pierre recelant un diamant qu'il reste à découvrir.

Les répétitions proprement dites se font un certain nombre de fois, le *shaykh* en place étant chargé d'en garder le rythme. On commence par proclamer trois fois sa foi (*shahâdah*), pour ensuite demander pardon à Allâh (*istighfar*) 25 fois. Suivront sept *fâtihah*, dix *salwât*, sept *sharh*, onze *ikhâlâs*, sept *fâtihah* et dix *salwât*. Après que le *shaykh* ait répété l'allégeance des gens réunis pour le *dhikr* et dirigé leur chant vers le Prophète, les musulmans et les *shaykhs* de la confrérie Naqshbandi, on répète *lâ ilâha illa Llâh* un certain nombre de fois (une centaine). Ensuite, on répète *Allâh* et certains de ses attributs. Le *shaykh* demande enfin à Allâh qu'il bénisse et apporte le salut à certains grands personnages, dont les grands *shaykhs* de la confrérie Naqshbandi.\*

On a énormément glosé à propos des positions et des mouvements adoptés au cours du *dhikr*. Le soufi s'assoit généralement en indien ou à genoux, les mains sur les cuisses. Pendant la répétition des paroles, il balance rythmiquement sa tête, soit de haut

---

\* Nous venons de décrire une séance du *dhikr* tel qu'on peut le voir ici à Montréal. Nous savons qu'il peut y avoir certaines légères différences, surtout au niveau du chant proprement dit) selon les endroits, mais les mots demeurent pour l'essentiel les mêmes, peu importe où l'on se trouve.

en bas ou de gauche à droite. Au cours de nos observations, nous avons constaté que ce balancement ne semble pas être fait d'une seule et même manière, mais il est à remarquer que pour la répétition de la formule jugée la plus importante, *Lâ ilâha illa 'Lah*, beaucoup de maîtres soufis demandent de prononcer à gauche de soi les mots relevant d'une négation (*lâ* et *illa*) et à droite, ceux qui attestent la divinité (*ilâha* et *'Lah*).

Les commentaires ayant trait à la respiration occupent un espace très important dans les textes consacrés au *dhikr* et au soufisme en général. On stipule que l'air qui s'échappe de nos poumons, s'il est empli de paroles ou de pensées pures, n'est pas perdu; il se rendra au Créateur et l'y louangera la grandeur. De plus, il est évident que le fait de répéter certaines paroles que l'on sait venues d'Allâh lui-même, de les scander selon un rythme assez rapide, reprenant souffle à chaque reprise, occasionnera à tout croyant une impression de vertige qu'il attribuera à un cadeau de Dieu. « Le souffle ne peut pas ne pas subir certaines réglementations et régulations : rythmées par la nécessité même de la répétition de la formule, et par les attitudes physiques qui sont venues s'y joindre. »<sup>33</sup>

Nous disions donc que le soufi, au cours du *dhikr*, répète un certain nombre de fois des paroles sacrées, sourates ou attributs d'Allâh. Le *shaykh* est celui qui règle le passage d'une locution à une autre. Entre celles-ci, il psalmodie d'autres louanges et implore la paix et le salut de Dieu pour tous les musulmans, de même que pour les grands *shaykhs* de l'ordre Naqshbandi. La séance terminée, on rallume les lumières, on se donne l'accolade et on boit l'eau d'une cruche demeurée en face du *shaykh* pendant tout le *dhikr*. Les soufis disent que dans cette eau flotte la poussière des anges venus regarder les croyants pendant leur acte de louange. Suivra un repas communautaire, au cours duquel les soufis reviennent à leur vie de tous les jours, parlent entre eux et resplendissent de bonheur.

C'est au cours du repas qui suit le *dhikr* qu'il est le plus commode de poser des questions aux soufis. Étant dans un état de paix intérieure, ils se font un plaisir de répondre, souvent pendant plusieurs minutes, à toutes les questions qu'un néophyte peut

---

<sup>33</sup> ANAWATI G.-C. et GARDET L., *Mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1961, p.205.

se poser. Voici la transcription de quelques conversations que nous avons eues avec des « nouveaux » soufis. Elles ont eu lieu : 1) au centre soufi Naqshbandi de Montréal; 2) lors d'un grand rassemblement à New York; 3) ainsi que par le truchement d'Internet. A New York, nous avons eu la chance de passer quelque temps près des deux plus éminents représentants de la confrérie Naqshbandi : *shaykh* Muhammad Nazim Adil al-Haqqani, quarantième et dernier membre de la chaîne qui remonte jusqu'au Prophète, et *shaykh* Muhammad Hisham Kabbani, son représentant en Amérique du Nord. Nos questions (qu'on pourra retrouver en annexe) portaient sur le passé religieux de la personne approchée, sa connaissance de l'arabe et son interprétation du texte du *dhikr*. En bref, notre objectif était de mettre en relief la possibilité d'interprétations particulièrement colorées d'un texte vieux de plus de mille trois cent ans, interprétations allant probablement à l'encontre du sunnisme, mais qui n'en seraient pas moins porteuses d'un sens actif sur la personne du croyant. Un sens qui les fait vouloir se rendre jusqu'au bout.

### Un pèlerinage chez les soufis

Décapé par  
la bise irradiante de ton langage  
le bavardage bariolé du propre-  
ment-vécu – le Mien-  
poème aux cent bouches,  
le Rien-poème.

Ouvert au tourbillon  
des bourrasques,  
dégagé libre  
le chemin à travers  
la neige aux formes d'humain,  
la neige des pénitents, vers  
les hospitalières  
tables et tavernes de glacier.

Tout au fond  
de la crevasse des temps,  
près de la  
glace alvéolaire,  
attend, cristal de souffle,  
ton inébranlable  
témoignage.

- Paul Celan

## Ahmed

*(Québécois d'origine, Ahmed a été élevé dans la tradition chrétienne catholique qui a perduré jusque dans les années 60. Nous l'avons rencontré lors d'une conférence traitant de soufisme, où il semblait plus pénétré de savoir que l'orateur. C'est d'ailleurs ce qui nous a amené à lui parler. Il a maintenant 59 ans. L'entretien s'est déroulé entre deux tasses de thé, d'une manière assez informelle, bien que nous ayons pris des notes. Il va sans dire que le texte de cette entrevue, de même que celui des autres, a été préalablement approuvé par notre informateur.)*

*Parle-moi un peu de toi...*

Je suis né à Québec. Mes parents étaient chrétiens, donc j'ai été élevé en chrétien. Je suis venu à Montréal pour faire des études en architecture, et je suis resté ici parce que j'ai rencontré une femme qui travaillait ici. Elle est musulmane, mais elle [ne] pratique pas; elle [ne] fait pas ses cinq prières quotidiennes, par exemple. C'est pour ça que je me suis jamais posé de questions par rapport à l'islam. Mais un jour, en regardant une photo de ses parents, je lui ai demandé si ça les choquerait de savoir qu'elle aime un chrétien. Elle m'a dit que comme ils étaient soufis, peut-être qu'ils seraient... conciliants. Mais elle savait pas vraiment. Et comme il sont morts, on le saura jamais. [*Regarde quelques instants dans le vide*]

Mais elle avait parlé de « soufi », un mot que je connaissais pas. Je lui ai demandé de m'expliquer ce que ça voulait dire, et comme elle non plus le savait pas vraiment, j'ai demandé au travail à quelqu'un qui était musulman. Il m'a dit que c'était des gens un peu fous qui se disaient musulmans mais qui l'étaient pas. Ça m'a mis la puce à l'oreille. J'ai acheté un livre là-dessus, puis deux, puis je me suis renseigné pour savoir s'il y avait des soufis à Montréal.

*Pourquoi ne pas t'être arrêté à ta lecture? Pourquoi être allé plus loin?*

Ce qui m'a intéressé là-dedans, c'est le fait que ça concilie l'amour du christianisme avec la rigueur, l'espèce de violence du judaïsme. Ça fait le lien entre les

deux. C'est en même temps un dieu qui pardonne puis un dieu qui châtie. C'est comme toi puis moi. C'est plus humain, plus proche de moi.

*Comment définirais-tu le soufisme?*

Le soufisme, c'est la voie du cœur. C'est l'idée que tout doit être fait en te disant que c'est ton cœur qui doit te guider. Si ton cœur te dit de pas faire quelque chose, tu le fais pas. Le soufisme, c'est de prendre le temps de penser aux conséquences de ses actes. C'est de prendre le temps de te rappeler qui est-ce qui a fait tout ce que tu vois. J'ai un ami qui est végétarien; il dit que si tu prends le temps de penser à toute la souffrance qu'on inflige aux animaux, puis que nous aussi on est des animaux, t'as pas le choix de devenir végétarien. Moi, je dis que si tu prends le temps de regarder la Terre, si tu prends conscience que tout ça tient ensemble depuis des milliards d'années, t'as pas le choix de devenir soufi. Parce que être soufi, c'est justement de vénérer Allâh pour ce qu'il a fait.

*Parle-moi du dhikr. Comment tu le définirais?*

Le *dhikr*, tu le sais, c'est le souvenir. Je viens de te dire que les soufis prennent le temps de s'arrêter sur la vie, sur le monde qui nous entoure. Le *dhikr*, c'est la manière ritualisée de s'arrêter puis de se souvenir d'où est-ce qu'on vient. Quand je viens ici, je laisse tomber tout mon stress, les choses que j'ai à faire, puis je reviens aux sources, dans le fond, je rend gloire à Dieu pour sa Création. Puis je suis avec des gens qui pensent comme moi. On parle ensemble, on sait qu'on est sur la même longueur d'onde. Il y a du respect, de la paix. C'est pas comme quand tu te promènes dans la rue, où tout le monde se fout de tout le monde. Ici, t'es écouté, t'es compris puis t'es aidé dans ton cheminement.

Quand on commence le *dhikr*, il me passe des frissons dans le corps. Je pense que c'est le signe qu'il se passe quelque chose de vraiment grand. Ça fait un an que j'ai été initié, puis ça fait encore ça. Pour moi, Allâh, Dieu, Krishna, tout ce que tu veux, c'est la même chose. C'est ce qui a créé l'univers, le temps puis tout le reste. Mais comme je t'ai dit, je me sens plus interpellé par le dieu musulman, puis par la manière que les soufis voient tout ça.

*Le dhikr est la répétition de paroles sacrées. Comment interprètes-tu la shahadah, par exemple?*

La *shahadah*, c'est comme la profession de foi catholique. « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ, son fils unique, notre sauveur. » Nous, on dit qu'on croit en Allâh et que Muhammad est son Prophète. Il [n']est pas fils direct de Dieu comme Jésus chez les catholiques, mais c'est le plus grand des prophètes. On a juste à dire ça avec conviction, puis on est considéré comme un musulman. Moi, je suis devenu soufi en partant; j[en] n'étais pas musulman avant. Donc, je [ne] connais pas trop ce qui se passe en-dehors du milieu, mais de toute façon, ça m'intéresse pas. J'ai trouvé ce que je cherchais sans trop le savoir. Mais c'est ça, la *shahadah*; c'est une profession de foi, tout simplement.

*Et la fâtiyah, comment tu la vois?*

La *fâtiyah*, c'est une autre affaire. On commence par dire qu'on parle pour Allâh, en son nom. C'est un appel direct, comme si on Lui parlait. *Ar-Rahmân*, c'est « celui qui pardonne ». Allâh est pardon. Ça vient me chercher parce qu'on parle beaucoup du pardon dans le christianisme; c'est une des valeurs les plus importantes. Donc, dans la première sourate, dans le premier verset, on parle du pardon de Dieu. C'est dire que ça importe aux musulmans. Après, on répète une phrase que les musulmans disent très souvent : *Al-hamdu li-llâh*, gloire à Dieu. Gloire à Dieu pour ce qu'Il nous a donné, pour sa Création. Et Il est Maître de cette Création. Après ça, on dit encore qu'Il est Celui qui pardonne, et qu'il est celui qui décide du jour de la récompense. Ça, c'est le dernier jour, comme dans la Bible. Au dernier jour, Allâh va nous faire passer un par un devant Lui et va nous faire jouer le film de notre vie, avec tous nos péchés. Il va décider si on mérite ou non d'aller au paradis.

*Le paradis? Quel genre de paradis?*

Le paradis, c'est comme l'Eden, un gros jardin où il fait toujours beau, avec des fleurs, des ruisseaux. C'est écrit que les hommes seront servis par des belles femmes, mais je sais pas ce qui en est pour les femmes croyantes. J'avoue que c'est drôle de lire



ça, mais je suppose que c'est symbolique, que dans le fond tout le monde va être bien, au paradis.

*Parle-moi encore de la fâtiḥah...*

On demande à Dieu de nous guider sur le droit chemin, de nous aider à pas flancher, à pas se laisser aller au péché. Ceux qui se sont perdus sont ceux qui [ne] sont pas croyants, ou qui pensent qu'ils le sont mais qui [ne] le sont pas vraiment. Pour moi, le droit chemin, c'est un chemin où je suis sobre. Pendant des années, j'ai été alcoolique. Je voulais oublier ma job, puis les rêves que j'avais pas réalisés. Mais quand je me suis trouvé en face des soufis, quand je les ai vus me sourire puis m'écouter tranquillement, sans me juger, j'ai senti que j'avais trouvé mes A.A. J'ai été accueilli malgré mes défauts, puis ils m'ont aidé à me guérir.

Le reste des choses qu'on répète, je sais plus trop ce que ça veut dire, mais je sais qu'en répétant les mots, ça va me purifier quand même. Ces mots-là ont été donnés au Prophète par Allâh, donc c'est de l'or en barre. Juste à les répéter, je me sens nettoyé. Je connais pas l'arabe, je sais que c'est la langue par excellence, mais j'ai de la misère avec les langues. Puis c'est un autre alphabet, c'est compliqué. Je lis le Coran en français, puis je pense que c'est assez. Puis si j'ai des questions, mes amis vont me répondre.

*Crois-tu qu'il y a une influence de ton passé dans ta foi?*

C'est sûr que j'ai mis des choses de mon passé dans mon interprétation de l'islam. Puis je [ne] pense pas que je suis pire qu'un autre; je [ne] connaissais pas ça avant. Si j'étais né dans un pays musulman, j'aurais été musulman. Je suis né au Canada, dans un milieu catholique, donc j'ai été élevé comme un catholique. Ça [ne] peut pas être mal, on [ne] choisit pas où on naît. Mais je suis content d'avoir découvert l'islam puis le soufisme. Si j'étais resté à Québec, c'est probable que j'aurais pas connu ça, puis il m'aurait manqué quelque chose dans ma vie. Maintenant, je suis heureux, je suis sobre, j'aime ma femme puis ma femme m'aime. Je peux rien demander de plus; je peux juste remercier Allâh de m'avoir ouvert les yeux à temps.

-----

## **Leila**

*(Nous avons rencontré Leila à New York, lors d'un rassemblement de musulmans venus dans le but de faire le dhikr en compagnie de shaykh Nazim. Des sept entretiens que nous rapportons ici, il s'agit du seul où une femme parle. Nous n'avons pas vraiment eu de la difficulté à approcher les dames avec lesquelles nous souhaitions échanger, mais Leila est la seule avec qui nous avons eu le temps de discuter assez longuement. L'échange s'est déroulé dans un pidgin mêlant des arômes anglais, français et arabe.)*

Je suis une Américaine pure laine. Je suis née près de Boston, dans une famille de fermiers. On ne dirait pas ça aujourd'hui, c'est sûr, mais les choses ont fait que je suis devenue musulmane, à l'âge de 42 ans. J'ai 54 ans aujourd'hui, je suis mère de deux filles que je ne vois plus parce qu'elles [ne] comprennent pas ce que j'ai fait. Parce que je suis partie d'un coup, en les laissant toutes seules avec leur père, qui est un très bon père, en passant.

*Pourquoi es-tu partie? Les choses avaient l'air de bien aller...?*

Je suis partie parce que je sentais que je m'étais perdue en cours de chemin. J'étais mariée depuis 15 ans à un homme bon, gentil doux... J'avais deux belles filles que j'adorais, aussi. Mais tout ça, la vie de famille, la campagne, le petit train-train, ça me rendait malade. Normalement, j[*e n*]’aurais pas eu à me plaindre; j’avais tout : la maison, la famille, le bonheur, mais je sentais quand même qu’il me manquait quelque chose. Donc, je suis partie.

Je suis partie, avec presque rien dans une petite valise, faire un tour en ville, à Boston. Une fois là, je me suis bien rendu compte que je [ne] savais pas trop ce que je voulais faire de ma peau. Je suis devenue ouvrière dans une usine de vêtements. Il y avait beaucoup de monde qui ne venaient pas du coin. Au début, je trouvais ça un peu bizarre – j’étais habituée à ma petite campagne –, mais je me suis mise à leur parler puis à me faire des amies. A tous les jours, j’en voyais deux ou trois partir vers la même heure, en laissant leurs choses là. Comme c[*e n*]’était pas l’heure du break, je me demandais pourquoi elles faisaient ça puis où elles allaient. Je leur ai posé la question,

puis elles m'ont dit qu'elles allaient faire leur prière, que le *foreman* les laissait aller parce qu'il pouvait rien dire puis aussi parce que lui aussi était musulman, *anyway*.

*Et ça t'a intéressée?*

Le temps passait, puis un moment donné je les ai suivies pour les voir prier. J'avais vu ça à la télévision, mais devant moi, jamais. Je les ai trouvées pas mal fortes, de faire ça. Je m'étais fait une image pas mal négative des musulmans, avec « Jamais sans ma fille », par exemple, donc de voir ça devant moi, des femmes qui avaient l'air heureuses et qui étaient musulmanes, ça me faisait drôle. Elles ont vu que ça m'intéressait, donc elles m'ont parlé de leur religion. Les idées que je m'étais faites n'étaient pas bonnes. Elles m'ont dit que tout ce qu'on voyait dans les journaux, c'était pour discriminer l'islam, parce que c'est une religion qui a beaucoup de pureté, puis ça fait peur à ceux qui ont du pouvoir.

Un soir, après notre shift, les filles m'ont amenée à un centre soufi avec elles. Les gens m'ont accueillie avec autant de douceur que si j'étais leur sœur. J'ai bien aimé ça, puis ça m'a fait du bien. Je suis revenue souvent, puis un jour, je suis devenue musulmane. Ça répondait plus à ce que je cherchais que la religion catholique. Aller à la messe, je trouvais ça plate parce que le curé répète toujours la même affaire. Ici, c'est pas pareil. Tout le monde s'entraide puis s'écoute. Tout le monde est sur la même voie.

*Ta connaissance de l'arabe?*

Évidemment, je connais pas l'arabe. C'est à peine si je peux parler ma propre langue. Donc quand je me suis retrouvée face au Coran, j'ai eu envie de laisser faire tout ça. Mais mes nouveaux amis m'ont dit qu'avec un peu de persévérance et de patience, on peut apprendre n'importe quelle langue. J'ai pris des cours à l'université, puis à mesure que j'avançais, je me rendais compte que l'arabe n'est pas une langue comme la nôtre, que ce soit l'anglais ou le français. Je voyais que l'arabe met en relation des mots qui n'ont aucun lien de parenté dans nos langues. En lisant le Coran, lentement, ligne par ligne, je sentais que dans tout ça il y avait des choses qui me manquaient, parce que je passais tout simplement à côté. Par chance, les autres soufis étaient là pour répondre à

toutes mes questions, et j'en ai eu des tonnes. Maintenant, je comprends un peu mieux, mais ça reste un peu flou.

*Pourquoi le soufisme plus qu'autre chose?*

Ce qui m'a attirée dans le soufisme, c'est d'abord le côté fraternité. Au début, ça me faisait un peu peur, je me demandais si c'était pas une de ces sectes maudites, mais à mesure que j'ai connu les gens, je me suis rendu compte que tout le monde était libre, qu'ils s'acceptaient avec leurs défauts. Il y en a qui viennent seulement à tous les mois, et personne ne s'en plaint. Il y en a même un qui est alcoolique, un musulman alcoolique. Un musulman ne doit même pas boire d'alcool. Mais les soufis l'acceptent comme un frère et le soutiennent au lieu de lui cracher dessus. Moi, je connais peu l'arabe, j'oublie parfois des prières, je [ne] porte pas le *hijab*, mais tout ça semble pas trop affecter mes amis. Évidemment, ils vont me faire des remarques, mais je pense qu'ils se disent que c'est moi la pire. On est tous sur la même voie, mais personne ne la parcourt de la même manière, dans la même auto.

*Comment tu te sens pendant le dhikr?*

Quand le *dhikr* commence, je me replie sur moi-même. Je répète les mots, bien sûr, mais je prends aussi le temps de penser à ce que j'ai fait pendant la semaine. Je pense à mes péchés, à ce que j'ai dit, fait et pensé de mauvais pendant la semaine. Puis je demande pardon à Allâh. Tout ça parce que notre vie sur Terre est un test, une répétition. La vraie affaire, ça va se passer plus tard, quand notre corps sera mort. Ici, on fait une audition devant Dieu. La Terre est Son théâtre. Je me dis que Allâh va me pardonner, que Allâh me pardonnera tout, mais qu'Il s'en souviendra aussi. Il se souviendra des mots que j'ai utilisés, de mes promesses de tout changer. Et si je n'ai pas fait les efforts nécessaires, je vais en entendre parler le jour du jugement.

*Parle-moi de la shahadah...*

La *shahadah*, c'est ce qu'on prononce pour devenir un musulman. Seulement ces mots, répétés 3 fois, et on est musulman. C'est une profession de foi, littéralement. J'affirme qu'il n'y a qu'un dieu, et c'est Allâh. Et j'affirme que Muhammad est son

éclaireur et son porte-voix. Le Prophète n'est pas le Jésus chrétien, mais il est très grand. Il est plus parfait que Jésus, qui reste tout de même un des cinq plus grands prophètes. Mais Muhammad est le dernier, celui qui vient sceller le monothéisme.

*Comment te sens-tu par rapport au fait que la plupart des grands soufis sont que des hommes?*

Une chose qui peut être dérangeante au début, c'est le fait que Muhammad est un homme, et que la moitié des musulmans sont des femmes, après tout. Le soufisme demande à ce que l'on imite le Prophète le plus parfaitement possible, mais il est des choses qu'en tant que femme, je ne peux pas faire. Et souvent, c'est comme si le Prophète s'adressait seulement aux hommes, comme s'il croyait que nous ne sommes pas assez intelligentes ou croyantes pour le suivre. Mais il faut se remettre dans le contexte de l'époque. Au temps de Muhammad, les choses se passaient d'une certaine manière, qui n'est plus la nôtre. Avoir plus d'une femme, les laisser à la maison et aller seul gagner l'argent, ça ne marche plus comme ça, par ici. Mais le texte est demeuré le même. Ca peut sembler étrange et révoltant de lire à propos de la vie des hommes de ce temps-là, mais c'est la preuve que tout ne va pas de mal en pis. Allâh ne pouvait pas ne pas vouloir une certaine « libération » des femmes. Le Coran est un livre trop universel pour être interprété d'une seule manière. La manière dont les femmes sont traitées en Afghanistan, par exemple, est supposément conforme aux écrits, mais il est trop facile de dire ça et d'en profiter. Je sais bien qu'il faut imiter le Prophète le mieux possible, mais il y a tout un monde entre le fait d'avoir plusieurs femmes libres d'un côté et plusieurs femmes enfermées de l'autre. Je sais pas... [*Silence*]

*Parle-moi de la fâtiḥah.*

La *fâtiḥah*, c'est la prière par excellence. Un peu comme un « Notre Père ». On parle au nom d'Allâh, le miséricordieux, le Seigneur des mondes passé et à venir. On le prie de ne pas nous écarter du droit chemin et de nous y guider avec Sa Lumière. Pour moi, la Lumière de Dieu a toujours été importante. Quand j'ai trouvé les soufis, c'est

comme si un soleil s'était allumé en moi. Allâh est notre berger, finalement, il nous montre le chemin.

Personnellement, mon but en tant que soufie est d'atteindre la paix intérieure, de me débarrasser de mon ego. Je suis née dans un monde hyper matérialiste, où tout fait en sorte que je ne pense qu'à m'enrichir. Même si je viens d'un milieu humble, j'ai été élevée dans les valeurs américaines d'argent et de pouvoir. Shaykh Nazim dit que c'est plus difficile pour nous de plaire à Dieu, que le combat est plus dur, mais que nous en serons récompensés suivant la teneur de cette difficulté. Je crois qu'une bataille gagnée aujourd'hui, dans notre monde, vaut plus à Dieu qu'une bataille gagnée il y a mille ans. Mais c'est seulement ce que je pense, pardonnez-moi.

*Al-ikhlas, maintenant... Comment tu l'interprètes?*

La sourate de l'*ikhlas* est aussi très importante. Pendant la prière, on a à dire une courte sourate à certains moments, et c'est souvent celle-ci qui est choisie. On parle beaucoup du caractère unique d'Allâh. C'est très important; l'islam est avant tout une religion monothéiste, alors on se doit de le répéter. Un des plus grands péchés est d'associer Allâh à d'autres divinités, que ce soit des entités, des personnes ou des choses, comme l'argent et le pouvoir. Il n'y a qu'Allâh. Tout le reste est superflu, tout le reste va périr. Allâh est le Tout, Il est le seul et unique Roi, qui existait avant le début de l'univers.

Ces choses-là peuvent être dures à saisir pour un occidental. L'idée d'un dieu qui existait avant tout, avant le big bang, donc, ça peut paraître un peu exagéré. Notre vision du monde est basée sur le temps, mais avec Allâh, le temps, ça n'existe plus. Allâh. On ne peut même pas dire : « Allâh est », parce que ça nous met encore dans le temps. C'est le sens que je donne au premier verset de la sourate. Dis « Allâh ». Même quand on pense au big bang, on doit se sortir de l'élément temps pour y comprendre quelque chose. Cette masse compacte, si on y croit, qui est à la base de notre univers, a dû être compactée par quelque chose. Ce quelque chose, c'est Allâh. Allâh est intemporel, donc

il a pu façonner notre univers et y insuffler le temps, pour nous donner vie. Allâh n'est pas vivant. Allâh...

---

### **Abdul Haqq**

*(Nous avons pris contact avec Abdul Haqq par l'entremise d'un ami commun venu faire un stage à Montréal. Il a aujourd'hui 28 ans et vit en France, gagnant sa vie comme commerçant de fruits. Avant de devenir soufi, il se considérait comme athée, tout comme ses parents. Les amis (et sa curiosité) ont été pour lui l'élément catalyseur de sa découverte du soufisme et de sa conversion. Nous avons transmis nos questions, et lui, ses réponses, par courrier électronique.*

Je suis originaire du sud de la France. Avant de devenir soufi, ma seule idée de l'islam m'avait été donnée par les maghrébins qui pullulent en cette région. Je n'avais pas une très bonne opinion de l'islam, je croyais que les musulmans étaient un peu rétrogrades du point de vue des manières de voir et de penser. Évidemment, j'avais des amis musulmans; je respectais leur religion, mais toujours avec un brin de scepticisme. Quand je les voyais s'en aller à la mosquée pour prier, le vendredi, je me demandais ce qui pouvait bien leur donner assez de ferveur pour faire cela à toutes les semaines. Mes amis n'étaient pas les plus pieux des musulmans; à part celle du vendredi, la prière n'occupait pas leurs journées.

*Alors pourquoi es-tu ici?*

Comme pour beaucoup de gens, je suppose, la curiosité a fini par l'emporter et je suis allé avec eux à la mosquée. Je suis resté en arrière, devant les femmes. Je connaissais un peu l'arabe, mais c'était un arabe de rue, alors d'entendre l'imam psalmodier des paroles sacrées a produit en moi un drôle de sentiment. C'est très beau, bien sûr, mais en voyant tous ces gens prostrés devant ce que je voyais comme le vide, je me suis demandé s'il n'y avait pas en effet quelque chose que je ne percevais pas. Une main s'est posée sur mon épaule, et je me suis retrouvé en face d'un de mes amis. Il voulait me présenter quelqu'un.

Or ce quelqu'un, c'était Abû Hafiz, un soufi dont j'avais entendu parler. L'homme est venu vers moi, et j'ai senti, aussitôt, un poids énorme sur mes épaules. Il ne faisait que me regarder. On a parlé quelques minutes, de tout et de rien, et il m'a fait promettre de revenir la semaine suivante. J'ai accepté et on est retournés chez nous. La semaine suivante, j'ai encore accompagné mes amis à la mosquée, mais je n'ai pas trouvé Abû Hafiz dans la foule. J'étais encore assis entre les hommes et les femmes. A un certain moment, je me suis dit que je pourrais peut-être faire comme eux, juste comme ça, en pensant que ça leur ferait plaisir. J'ai suivi leurs gestes, mais je ne savais pas trop quoi dire. Après la prière, en me relevant, j'ai vu que Abû Hafiz était juste derrière moi, et qu'il me regardait avec ce même regard lourd que la semaine d'avant. C'est là qu'il m'a proposé de venir au *dhikr*.

*Parle moi un peu du dhikr.*

Le *dhikr* était le dimanche, après le coucher du soleil. J'avais promis d'y aller, mais je suis arrivé en retard. En entrant dans la pièce, comme il faisait noir, je me suis assis tout de suite, et j'ai écouté. Et c'est vraiment là que j'ai senti que quelque chose voulait me parler. J'avais des frissons, j'étais agité, je voulais sortir parce que j'avais peur, mais je suis resté assis, vissé dans le plancher. Après le rituel, quand la lumière est revenue, j'ai vu Abû Hafiz. Il était à côté de moi. Je ne l'avais pas reconnu dans la pénombre, mais maintenant je me doutais bien que c'est lui qui m'avait donné ce choc. Quand je lui en ai parlé, il m'a dit qu'il n'avait rien fait et si j'avais ressenti quelque chose d'anormal, c'était sûrement Allâh qui m'envoyait un signe. Je suis retourné chez moi, et la semaine suivante, après avoir bien réfléchi, je suis revenu pour devenir officiellement un musulman.

*Parle-moi de la shahadah.*

Comme tous les autres musulmans, j'ai été « initié » en prononçant la formule canonique, le « *Ashhadu anlâ...* ». Avant de dire la phrase en question, j'ai réfléchi encore quelques minutes à tout ce que ça pouvait transporter comme sens, une telle phrase. Le fait de témoigner qu'il n'y a qu'un dieu et que Muhammad est son messager,



le fait de le témoigner, ça me faisait un peu peur. Comment je pouvais témoigner de ça, alors que j'étais seulement un pauvre type pas trop sûr de lui, qui cherchait sa voie? C'est comme de dire à quelqu'un qu'on l'aime; c'est énorme, comme signification. Comment témoigner de Dieu, alors qu'Il est invisible et omniscient? Qui suis-je pour me permettre de dire ça? C'est donc ça qui me tracassait, et quand j'en ai parlé au *shaykh*, il m'a dit de pas m'en faire, que tous les musulmans se posaient ces questions, et qu'il fallait bien débiter quelque part. Sa réponse m'a donné beaucoup de satisfaction, beaucoup d'espoir aussi. J'étais maintenant un musulman; je faisais partie de cette énorme famille.

La première chose que j'ai apprise après la *shahadah*, c'est évidemment la *fâtiḥah*. Et encore une fois, je me suis arrêté aux mots, et cette fois-ci, c'était le « *Bism* », au nom de. Comment moi, le gars qui commençait à peine sa vie de musulman, comment moi je pouvais dire des choses « au nom de Dieu »? Ça m'a tracassé pendant plusieurs mois. Au nom de Dieu. C'est une chose que je trouve bizarre dans le Coran : souvent, une sourate va être écrite comme si c'était Dieu qui parlait à Muhammad ou aux croyants. Mais j'ai vu du « je », et du « nous ». Comment je vois ça? Et la *fâtiḥah*, encore... C'est Allâh qui a envoyé le Coran, qui a décidé des mots et de la langue qu'on y retrouverait. Donc, si on suit le Coran, c'est Lui qui a décidé des prières qu'on utiliserait pour Le glorifier. Jésus a donné le « Notre Père » aux chrétiens, Allâh nous a donné la *fâtiḥah*. On dit que c'est l'ouverture, et c'est vrai que cette sourate résume bien tout le Coran. On glorifie Allâh et on l'exhorte de nous guider sur le bon chemin. Mais c'est encore le « *Bism* » qui me fait réfléchir. Et en plus, on répète ce verset au début de presque toutes les sourates. Je suppose que c'est pour dire que les mots sont ceux qu'Allâh a employés, mais quand c'est moi qui les dis, ça me fait drôle.

*Al-ikhlas, maintenant?*

Je me sens mieux avec la sourate sur l'unicité d'Allâh, *al-ikhlas*. Elle commence par « *Qul* » : Dis. C'est un impératif, c'est Allâh qui me donne un ordre. C'est vraiment là qu'on atteste du caractère unique d'Allâh. On est dans un monothéisme pur. Pas de

Jésus fils de Dieu ou d'Esprit Saint; c'est Allâh et c'est tout. Allâh qui est le seul à régner aux cieus, le seul de sa race, si on peut se permettre de dire ça.

Ash-sharh, *maintenant?*

La sourate de la poitrine, *ash-sharh*, j'ai eu beaucoup de difficulté à l'apprendre, premièrement, puis à la saisir, deuxièmement. En fait, je ne comprendrai jamais tout ce qui s'y trouve, mais quand on parle d'ouvrir la poitrine, je sais pas trop quoi comprendre. Je pense qu'Allâh veut parler du cœur. Il a ouvert la poitrine de Muhammad et lui a montré où Il se trouvait. Il l'a débarrassé de son fardeau, autrement dit de son ego, et ainsi Il a fait de lui un homme parfait. On dit deux fois que le bonheur suit le malheur. C'est une autre manière de dire qu'après la pluie vient le beau temps, qu'il ne faut jamais se décourager. Ça me fait penser à Job, qui a eu à supporter une tonne d'épreuves, mais qui à la fin de l'histoire se retrouve en face de Dieu et ne pense plus à Le maudire, mais seulement à Le servir. Comme Job, on doit se dire que les mauvaises passes ne sont là que pour nous faire apprécier un bonheur simple. On doit tout assumer et laisser les choses de la vie glisser sur nous, parce que c'est seulement un côté du miroir. L'autre côté, celui que normalement on ne voit pas, c'est là qu'est la force de la vie. C'est ce qu'on doit rechercher, on doit vouloir devenir assez humbles pour nous faufiler de l'autre côté et réussir à voir le monde d'une manière plus pure ou originelle. Ils sont rares, ceux qui réussissent, mais si au moins on essaie, on aura au moins ce mérite.

-----

### **Jamil**

*(Proche ami de Abdul Haqq, Jamil a insisté pour nous livrer ses réflexions à propos du soufisme et du dhikr. Natif de la Tunisie, il a grandi et vit encore en France, à Paris, au-dessus de son épicerie. On aurait pu croire, puisqu'il est maghrébin d'origine, qu'il a toujours été musulman, mais il a été élevé loin de toute religion. Lui-même parle d'un juste retour aux sources. Il peut parler un arabe populaire, mais n'en connaît pas l'écriture. Nous avons correspondu par Internet.)*

*Pourquoi un retour aux sources? Pourquoi le soufisme?*

Il y a un événement à l'origine de la *tariqah* Naqshbandi. Le prophète Muhammad, que la paix soit avec lui, était en train d'émigrer de la Mecque à Médine, parce qu'il était poursuivi par des assaillants. Il faisait ce voyage-là avec Abû Bakr, son ami le plus fidèle. Ils étaient les derniers à faire le voyage, les autres croyants étaient déjà rendus à Médine. A un certain moment, ils se sont trouvés face à une caverne. Ils sont entrés dans la caverne pour se cacher. Une araignée est venue tisser sa toile sur l'entrée et deux oiseaux sont venus se poser devant. Quand les ennemis sont passés devant la caverne, ils se sont dits que Muhammad et Abû Bakr ne pouvaient pas être dedans parce que l'entrée n'avait pas été ouverte sûrement depuis des années. Mais comme la caverne était la seule issue possible, et comme l'entrée était fermée par la toile d'araignée, les ennemis ont tourné en rond pendant plusieurs heures et ont fini par partir.

Les oiseaux et l'araignée étaient des anges. Si les ennemis avaient osé essayer d'entrer, ils se seraient fait tuer en deux temps trois mouvements. Le Prophète et Abû Bakr sont restés dans la caverne et le Prophète a eu une révélation. Il s'est fait ordonner par Allâh de dire trois fois « *Allâhû, allâhû, Haqq* » et de donner cette formule à Abû Bakr. C'est pour ça qu'on répète trois fois la formule quand on est initié dans la *tariqah* Naqshbandi. Les autres voies remontent à 'Alî, mais la Naqshbandiyya remonte à Abû Bakr. C'est lui aussi qui s'est fait donner le *dhikr* silencieux qu'on pratique. C'est *shaykh* Ghujdawani qui l'a popularisé, mais Abû Bakr lui-même s'était fait donner cette inspiration.

J'ai connu le soufisme en écoutant la musique de Nusrat Fateh 'Alî Khan. C'était un chanteur de qawwalî. Je l'ai entendu en premier sur la trame sonore du film « La dernière tentation du Christ », puis sur un autre disque avec Peter Gabriel. C'est à partir de ça que je me suis renseigné sur le soufisme, puis que j'ai pris contact avec le centre. Ici, en France, il y a beaucoup de musulmans du Maghreb; je connaissais déjà l'islam, mais je ne savais pas qu'on y retrouvait un tel côté mystique. Je suis allé par moi-même au centre, et j'ai trouvé que les gens semblaient tellement bien avec eux-mêmes que j'ai voulu devenir comme eux.

Donc au début, c'était très égoïste. Je voulais être plus serein, mieux dans ma peau. J'ai un boulot très stressant et de voir ces hommes et ces femmes qui semblaient flotter sur la vie quotidienne, ça me rendait envieux. C'est ça qui a fait en sorte que je suis revenu à toutes les semaines et que trois mois plus tard j'ai demandé à en savoir plus. Le *shaykh* m'a regardé droit dans les yeux et m'a demandé si c'était vraiment ce que je voulais. J'ai dit oui. Il m'a donné sa bénédiction au nom de *shaykh* Nazim et c'était fait. Les autres sont venus me donner l'accolade. J'étais un des leurs, quoi.

*Ton rapport à la langue arabe?*

Je ne connais pas l'arabe écrit, mais j'ai l'intention de l'apprendre. Je connais le sens de ce que je répète, mais c'est sûr que les soufis de longue date trouvent quelque chose de plus que moi là-dedans. Je comprends ce que j'ai à comprendre, le reste viendra à mesure que je serai plus humble et que je servirai mieux Allâh. J'ai vraiment trouvé ma voie. Comme je disais, au début, c'était vraiment égoïste, je voulais être mieux dans ma peau. Mais maintenant, je sens que c[e n]'est pas le but premier. Le vrai objectif, c'est de faire en sorte qu'Allâh soit content de nous. Pas seulement pour qu'Il nous donne des récompenses en retour; seulement parce que c'est notre Maître. Il nous a donné la vie, Il a pointé du doigt et on est nés. Je pense que ça serait vraiment bête de ma part de pas m'en réjouir. Avant de rencontrer les soufis, j'étais moi aussi dans une caverne, ma vie ne menait à rien, mes amours tournaient à vide. Maintenant que j'ai eu ma petite révélation, je peux seulement travailler à ce que celui qui me l'a donnée ne soit pas déçu de l'avoir fait. J'ai la chance de le faire.

*Comment te sens-tu, quand tu fais le dhikr?*

Quand j'arrive pour le *dhikr*, je sors à peine du bureau, j'ai encore la tête dans les chiffres et les délais à respecter. Mais quand je m'assois et que je chante avec mes pairs la gloire d'Allâh, tout ça disparaît. Je pense plus à rien sauf à Allâh. J'essaie toujours de ne pas me laisser déconcentrer par des idées autres. Je garde l'image de mon *shaiikh* en tête et je fait une croix sur le reste. Il me vient toujours des mauvaises pensées, du genre sexuelles, mais je considère ça comme un défi à ma fidélité. C'est Satan qui m'envoie

ça, pour me dérailler. Je fais en sorte de rayer ça de mon esprit et de rester dans la mire de mon *shaykh*.

*Et la shahadah?*

Répéter la *shahadah*, c'est un peu comme répéter son baptême. Comme on risque à tout moment de pécher, on doit constamment la répéter. C'est en quelque sorte un rappel à l'ordre. Personnellement, quand je sens que je suis en train de perdre les pédales, je m'arrête et je me répète la *shahadah* jusqu'à ce que j'aie retrouvé mon calme. « Il n'y a de dieu que Dieu et Muhammad est son Prophète ». Tout est contenu là-dedans. On parle de monothéisme, en fait, pas seulement de monothéisme. Tu sais, les gens ont tendance, aujourd'hui, dès que quelqu'un ou quelque chose sort de l'ordinaire par ses qualités, les gens disent tout de suite que c'est grandiose, monumental, un chef d'œuvre... Et le premier verset, celui qu'on répète sans arrêt, c'est que c'est seulement Dieu qu'on peut diviniser. Les choses et les personnes peuvent être belles, grandioses, mais tout ça, c'est par la grâce de Dieu, c'est par son intercession. Tout le reste est du détail. Même l'amour, quand ce n'est pas l'amour pour Allâh, c'est superflu. Tu peux trouver ça un peu extrême, mais c'est ce que je pense. De toute façon, tout ce qu'on vit ici, c'est juste un film, c[e n]'est pas la vraie réalité.

*La fâtiḥah, maintenant?*

La réalité, c'est Allâh. Et c'est ça qu'on dit avec la *fâtiḥah*. Allâh est celui qui nous attend à la fin de notre course sur la Terre et qui nous rappellera nos péchés et nos manquements. C'est Lui qui décidera de qui passera la porte, le jour du jugement dernier. Si on l'a bien servi tout au long de notre vie sur Terre, Il sera heureux et nous montrera le chemin du paradis. Sinon, on ira en enfer, rejoindre Satan. C'est Satan qu'on aura servi, alors on ira pourrir chez lui. Dans la *fâtiḥah*, on demande à Allâh de ne pas nous écarter du droit chemin, de nous guider sur la bonne voie. Mais il [ne] faut pas oublier que c'est aussi à nous de rester sur le bon chemin. Allâh nous donne des signes, c'est à nous de les voir et de les suivre. C'est notre partie, après tout. On a des choses à prouver. On est constamment mis au défi et on doit constamment rester vigilants. Je suis content d'avoir vu la lumière d'Allâh dans ma caverne; j'ai ouvert les yeux à temps.

Participer au *dhikr*, c'est aussi se retrouver avec des gens qui ont vu la même lumière. Ça peut être très difficile de passer ses journées avec des personnes qui pensent le contraire de toi, alors quand on se retrouve, on peut aussi se reposer de ça. On s'épaule, on s'écoute. Ça m'arrive de pleurer de joie en entrant dans notre mosquée, parce que tous ces gens me sourient franchement et seraient prêts à donner leur chemise pour n'importe qui. On ne peut pas blâmer les athées, mais on peut voir à côté de quoi ils passent. Et quand on voit ça, on a envie de les amener avec soi. Mais on ne peut pas, ça doit être leur choix.

*Parle-moi de al-ikhlas.*

La sourate de l'*ikhlas*, on la répète à toutes les prières. C'est un ordre direct d'Allâh. Il nous dit comment l'appeler et comment le louer. On dit qu'Allâh n'est pas fils de quelqu'un et n'a pas d'enfant. C'est différent du christianisme. Là où j'ai un peu de difficulté à saisir, c'est dans le fait qu'Allâh n'a pas d'enfant. Il a peut-être dit ça pour se dissocier du christianisme, mais en faisant ça, Il se dissocie aussi de nous. Personnellement, ce que ça me dit, c'est qu'on n'a pas à se considérer comme supérieurs au reste de la nature. Mais on peut lire ailleurs dans le Coran que Dieu a créé les hommes comme étant les êtres supérieurs sur cette Terre. Alors je ne sais plus trop quoi penser de ça. Je vais en parler au *shaykh*. Mais je préfère penser qu'en disant ça, Allâh cherche à ce qu'on ne pense pas qu'on est plus grands que tout le reste. On est plus intelligents, c'est sûr, et c'est pour ça qu'on a une mission plus difficile à réaliser que les chats, par exemple. On a une conscience plus élaborée, on a le sens du péché et on doit prouver qu'on est capables de maîtriser nos instincts. On pourrait facilement s'entretuer ou tuer les autres animaux et toute la Création, mais on doit rester humbles et considérer que même si on est plus intelligents que les chats, ils ont autant droit à la vie que nous. On doit même les protéger. Ça fait partie de nos responsabilités.

---

**'Ali**

*('Ali nous a dit souhaiter que nous n'en divulguions pas plus à son propos que lui-même l'a fait.)*

Je [ne] pense pas que c'est important qu'on sache d'où je viens, comment je suis devenu soufi puis tout le reste. Pour moi, quand je suis devenu soufi, ç'a été le commencement de ma vraie vie. Avant, j'étais mort. Spirituellement, j'étais dans le chaos. Ma vie était devenue une espèce de puits sans fond, je m'enfonçais sans savoir où ni pourquoi. C'est le soufisme qui m'a donné la lumière. Sans ça, je serais encore en train de tomber dans le vide.

Je pense que tout le monde trouve quelque chose pour soi dans le soufisme. Le Coran, comme tous les grands livres, peut être interprété de pleins de manières. C'est comme un horoscope, tu lui fais dire ce que tu veux. En fait, il te dit ce que tu vas comprendre à tel moment de ta vie. Moi, je suis pas musulman de confession, donc j[ne] n'ai pas été élevé dans cette tradition-là. Quand je lis le Coran, à tous les jours, je peux lire à chaque fois la même sourate, à chaque fois je vais retrouver un message nouveau. Ça me parle. Ça a toujours un rapport avec ce que je vis, avec mes questionnements. Une fois, je me demandais si ma vie était pas devenue trop lourde à supporter. Je me sentais inutile. J'avais envie de me tuer, même si c[e] n'est pas bien, même si tout ce que tu veux. J'ai pris le Coran puis j'ai lu la sourate sur l'ouverture, qu'on répète dans le *dhikr*. Puis c'est vraiment là que je me suis arrêté au verset où on dit que le bonheur est près du malheur. Ça m'a donné assez d'espoir pour continuer, puis deux mois plus tard tout était devenu correct. J'étais redevenu une espèce d'imbécile heureux.

*Un imbécile heureux?*

Oui, je pense que les soufis sont des imbéciles heureux. Pas négativement, c'est sûr! Je dis ça dans le sens que les soufis sont quand même conscients, ils sont lucides de ce qui se passe autour d'eux puis dans le monde, mais ils réussissent à prendre une distance par rapport à ça et à rester présent dans le monde sans trop prendre part à ce qui se passe. Les Naqshbandis sont assez présents en politique dans certains pays, mais c'est toujours pour faire en sorte que les droits de base des Hommes [ne] soient pas brimés. Le reste, c'est de l'emballage. On n'a pas à s'impliquer trop sérieusement dans les affaires du monde, dans notre job, même dans nos amours. Tout ça, ça peut tomber du jour au lendemain. La *dunya*, c'est notre pire ennemi après nous-mêmes.

*Ne pas s'appliquer trop sérieusement...?*

J'ai eu une dizaine d'emplois jusqu'à maintenant, je parle d'emplois d'adultes. A toutes les fois, je me fais montrer la porte parce que je prends ça pas assez au sérieux. Je suppose que d'autres soufis pensent pas comme moi, mais c'est comme ça que je vois les choses. Quand j'ai de l'argent, j'en donne une partie, puis je dépense le reste le plus vite possible. Pas dans des choses inutiles, dans des choses qui vont me faire avancer. J'achète beaucoup de livres de spiritualité, je voyage beaucoup. Je mange le moins possible. J'essaie de me garder dans un état où Allâh va pouvoir me trouver ouvert d'esprit.

*Quel genre d'état?*

Je [ne] prends pas de drogue. Même pas de cigarette. Même pas de café. Ma seule drogue, c'est Allâh. Je pense plus à Allâh qu'à tout le reste additionné ensemble. Mais même avec ça, je trouve le moyen de l'oublier puis de tomber dans le péché. Je [ne] suis pas parfait, loin de là. Mon plus gros obstacle, c'est les femmes. Je [ne] connais rien de plus beau. Sur Terre, bien sûr. Souvent, je m'arrête, je pèse sur « pause » puis je me rends compte que je suis en train de vénérer autre chose qu'Allâh. Je me surprends à penser que Allâh s'est peut-être incarné dans telle ou telle femme pour me dire quelque chose. Je suis aveuglé par la beauté des femmes. Je sais que l'histoire du *hijab* des femmes remonte à un tel verset du Coran, mais il y a plusieurs manières d'interpréter ça. Moi, je pense que les hommes ont instauré ça parce qu'ils sont pas capables de supporter la vue des belles femmes. Ça les distrait du plus important, ça les empêche de prier en paix. Mais c[e n]'est pas mieux, parce que dans le fait de cacher les femmes, on les rend plus attirantes, on veut voir en dessous de leurs voiles.

*Parle-moi de ça, du voile.*

Tu sais qu'une des images les plus utilisées dans le soufisme, c'est le voile. Au fur et à mesure qu'on chemine sur la voie, le *shaykh* va enlever pour nous des voiles qui nous séparent d'Allâh. Pour moi, les femmes sont un voile. Si j'arrive à passer à travers ça, c'est sûr qu'il va y avoir des centaines, des milliers d'autres voiles à traverser. Mais c'est ça qui m'arrête pour l'instant. Je sais pas comment les moines font pour vivre sans



devenir fous... Chez les musulmans, on encourage les hommes à se marier, donc c'est plus réaliste, je pense. Si tout le monde était célibataire sans enfants, on marcherait pas fort comme espèce.

*Parle-moi de ta perception du dhikr.*

Pendant le *dhikr*, on répète des choses, on répète des sourates, des attributs d'Allâh, des prières. Quand j'ai commencé à faire le *dhikr*, je me demandais pourquoi on avait à répéter ces choses-là; il me semblait que juste les dire une fois, ça pouvait être assez pour Allâh. Mais plus j'avançais, plus je me suis rendu compte que si on répétait, dans mon cas en tout cas, c'était pour augmenter la ferveur. Quand tu passes vite d'une chose à une autre, surtout si cette chose-là est courte en terme de temps, t'as tendance à l'oublier vite. Mais si tu répètes la même chose, la même phrase courte pendant 40 fois, tu vas finir par t'arrêter à ça, par oublier le reste puis par comprendre quelque chose que t[u n]'aurais pas compris en la disant juste une fois, entre deux autres paroles. Je pense qu'il est là, le secret. Il faut pas qu'on oublie. C'est ça, le *dhikr*, c'est le souvenir. Puis la meilleure façon de se souvenir de quelque chose, comme quand on était étudiants, c'est de se répéter cette chose-là jusqu'à ce qu'elle soit entrée comme il faut dans sa tête.

Tout ce qu'on répète, c'est des choses, comme je t'ai dit tout à l'heure, des choses tellement larges qu'on trouve toujours un nouveau sens. Ça me servirait à rien de te dire comment j'interprète telle ou telle parole, parce que je [ne] l'interpréterai pas comme ça demain. C'est un sens virtuel, si tu veux, pour parler dans des termes « in ». C'est dynamique. Ça bouge tellement que ça serait une perte de temps de te dire comment j'interprète présentement la *fâtiḥah*.

*Et ton rapport à la langue arabe?*

Je [ne] connais pas l'arabe, pas du tout. Je lis le Coran en français. Je dis mes prières en français. Ça revient à ce que je disais il y a deux minutes. Le sens est tellement fluide que tu peux dire les mots dans la langue que tu veux, ça [n']a pas d'importance. L'important, c'est ce que toi, tu ressens en répétant ces mots-là. Je [ne] pense pas que de toute manière ça soit possible de traduire complètement une langue.

Parce que ça dépasse les mots. On peut traduire Allâh par Dieu, mais encore là, le Allâh d'un arabe musulman, c[e n]'est pas le Dieu d'un Québécois musulman né catholique comme moi. C'est évident. Puis non seulement c[e n]'est pas pareil pour nous deux, mais en plus, le Allâh d'un tel musulman [ne] sera pas le même que le Allâh d'un autre. C'est pour ça que même si l'islam dit que l'arabe est la langue parfaite, que c'est celle qu'Allâh a pris pour nous parler puis qu'il faut l'apprendre, je reste à mon français puis à mes traductions. Parce que le sens [n]'est pas dans le fait d'avoir collé les lettres A-L-L-Â-H pour faire le mot de Dieu. C'est pas mal plus profond que ça. C[e n]'est pas Allâh qui a pris des feuilles de papier puis un calame puis qui a écrit Son message, c'est les Hommes. Je [ne] vois pas pourquoi je [ne] pourrais pas me contenter d'une traduction française. Dire qu'il faut absolument lire le Coran en arabe, c'est de rabaisser Allâh à un humain qui parle une seule langue, quand dans le fond Allâh est universel. Il a pas de langue humaine.

---

### **Abdur Rahman**

*(Français lui aussi, 26 ans, chômeur (au moment de notre entretien). Venant d'une famille aisée et libérale, son idée de la religion, et de l'islam en particulier, était teintée de cynisme. Il a découvert sa voie au cours d'un voyage qu'on pourrait dire « initiatique », après lequel sa vie a chamboulé. Il prône maintenant une certaine pauvreté matérielle, et le fait sous l'opprobre de ses parents. Encore une fois, l'Internet a été notre seul moyen de communication.)*

Je suis musulman depuis deux mois seulement. J'ai découvert l'islam et le soufisme au cours d'un voyage au Maroc. J'ai vu des gens assis en cercle près d'une mosquée, et je me suis approché d'eux. Comme ils parlaient français, je leur ai demandé, après leur rituel, bien sûr, je leur ai demandé ce qu'ils faisaient exactement. Un des hommes, le plus jeune, m'a dit qu'ils venaient de faire le *dhikr*, qui était le souvenir d'Allâh. Il m'a invité à me joindre à eux. Je me suis assis dans le cercle et j'ai continué à parler à cet homme jusqu'à la nuit tombée. Il m'a alors invité à revenir le lendemain, ce que j'ai fait.

Quand je suis arrivé près du cercle des soufis, l'homme de la veille m'a fait venir près de lui et m'a présenté aux autres personnes présentes. Je [ne] connaissais pas l'arabe, donc je savais pas trop ce que les gens disaient, mais j'ai tout de suite remarqué qu'ils répétaient des choses. J'ai compris quand ils se sont mis à répéter « Allâh! », je savais qu'il parlait de Dieu, mais pour le reste, je [ne] savais pas vraiment. Après le rituel, l'homme m'a invité à aller souper avec lui et quelqu'un à qui il voulait que je parle un peu.

Pendant le souper, les deux hommes m'ont fait un éloge de l'islam et de la tradition musulmane. Je trouvais ça étrange qu'ils me disent tout ça, à moi. Je [ne] connaissais rien de ça, c'est sûr, mais ils [ne] savaient même pas si j'étais intéressé. Mais évidemment, j'étais intéressé, puis j'ai écouté ce qu'ils m'ont dit avec beaucoup d'attention. Ils [ne] m'ont pas posé de questions sur mon passé, d'où est-ce que je venais, rien de ça. Moi non plus. Finalement, je suis resté deux semaines de plus que prévu à ce village. Comme mon itinéraire était assez ouvert, je pouvais me le permettre. Quand je suis parti, on s'est laissé nos adresses et on a correspondu pendant quelques mois. Quand je suis venu travailler à Paris, je suis tombé par hasard sur l'annonce d'une conférence sur le soufisme. J'y suis allé et je me suis joint au groupe qui pratiquait le *dhikr* une fois par semaine.

*Comment te sens-tu, en faisant le dhikr?*

Quand on commence à faire le *dhikr*, je me souviens toujours de ce de récit : Les anges de Dieu recherchent sur Terre les croyants qui se souviennent d'Allâh. Quand ils trouvent un de ces cercles, ils les accompagnent jusqu'au premier ciel. Une fois, Allâh leur demande ce que font ses serviteurs. Les anges répondent : « Ils te glorifient et se souviennent de toi. » Allâh demande si ces croyants L'ont vu, et les anges disent que non, mais qu'ils Le glorifient quand même. Ensuite, Allâh leur demande ce qui se passerait si ces croyants Le voyaient. Les anges : « Ils te glorifieraient encore plus et te louangeraient encore plus. » Et Allâh : « Qu'est-ce qu'ils me demandent? » Les anges répondent :

« Ils demandent Votre paradis.

- Est-ce qu'ils ont vu mon paradis?
- Non, ils n'ont pas vu votre paradis.
- Et s'ils le voyaient?
- Ils Vous glorifieraient encore plus.
- De quoi ont-ils peur?
- Ils ont peur du feu de l'enfer.
- Et s'ils voyaient l'enfer?
- Ils te glorifieraient encore plus et Te demanderaient encore plus de les tenir loin de ça.
- Alors, et vous êtes mes témoins, je leur pardonne tous leurs péchés.
- Allâh, il y a parmi eux quelqu'un qui ne fait pas partie de ces croyants; il est seulement venu demander quelque chose à un des croyants.
- Je chéris ceux qui se souviennent de moi, et celui qui entre dans leur cercle sera aussi pardonné de tous ses péchés.

C'est un peu comme ça que je me suis senti, la première fois que je me suis assis avec les soufis, au Maroc. Je [ne] me sentais pas très à l'aise, mais je sentais quand même qu'il se passait quelque chose à l'intérieur de moi. C'était comme si j'étais nettoyé. Quand j'en ai parlé à mon nouvel ami, il m'a raconté cette histoire. Je me suis senti tout de suite accepté parmi eux. Ils m'ont donné le plus d'informations possibles pour le temps que je suis resté avec eux, et ils ont été d'une gentillesse et d'une humilité que je n'ai plus jamais rencontrées. Je vais retourner au Maroc dans quelques mois, passer un mois avec eux.

Pour ce qui est du *dhikr* comme tel, je me concentre surtout sur les parties que je pense saisir le mieux. La *shahadah*, en premier. Quand je suis parti de ce petit village, la première fois, mon nouvel ami m'a demandé si je voulais devenir soufi. Comme je savais pas trop en quoi ça consistait, le « baptême », il m'a dit que j'avais seulement à dire que je croyais en un seul dieu et que Muhammad était son messager. Ça m'a semblé assez simple et pas trop lourd de conséquences, alors j'ai accepté. J'ai dit ce qu'il fallait dire et je suis parti du Maroc en musulman, avec un rosaire dans mes bagages.

C'est une fois revenu chez moi que je me suis vraiment rendu compte de ce que je venais de faire, puis de tout le poids que ça avait. J'étais devenu musulman pendant ce voyage, à une période où je me posais des tas de questions. J'ai arrêté de prendre ça au sérieux, je l'avoue. Pendant au moins deux ans, j'ai laissé tomber tous les devoirs d'un musulman normal et j'ai lentement oublié cet épisode-là de ma vie. Mais un jour j'ai reçu une lettre de cet ami du Maroc. Il me demandait comment j'allais et comment je vivais ma foi. J'avais honte de lui répondre que je n'étais pas un vrai musulman, que je m'étais laissé emporter par l'exotisme de mon voyage pour devenir musulman. Je me disais que ça lui ferait sûrement mal, et de toute manière j[e n]'osais pas. Mais peu après, je suis déménagé à Paris et c'est là que j'ai repris contact avec l'islam, comme je l'ai dit tout à l'heure.

J'ai finalement réalisé que non seulement j'étais devenu musulman, mais qu'en plus, et malgré moi, comme par en dessous de ma conscience, l'islam avait fait son chemin et attendait seulement de moi un peu d'espace pour revenir en surface. Cet espace-là, je l'ai donné quand j'ai réfléchi à la *shahadah*. Je me suis rendu compte que finalement, c'est une profession de foi. Ça ressemble à la profession de foi catholique, mais ici le Prophète est Muhammad et n'est pas fils direct de Dieu. C'est quelque chose de très important pour les musulmans. On le voit encore dans la sourate *al-Ikhlâs* : Allâh n'engendre pas et n'a pas été engendré. J'avoue que cette distance-là peut peut-être rebuter certaines personnes dans leur foi. Si Dieu n'est pas d'aucune manière un paternel, alors ça peut être difficile de se sentir comme appartenant à Lui. Le catholicisme est plus près des croyants dans ce domaine-là.

*Parle-moi de la fâtiḥah.*

La *fâtiḥah*, c'est la prière la plus importante en islam. C'est l'équivalent du Notre Père; tout est contenu dans cette prière. C'est pour moi le plus beau cri d'amour qui soit. On commence par louer Allâh, avec « *al-Hamdu li-llâh* », une expression que tous les musulmans répètent *ad nauseam*, en parlant du passé et du présent. On glorifie Allâh pour ce qu'Il nous a donné et ce qu'Il nous donne à ce moment précis. Allâh est le Maître du monde et par conséquent, du jour dernier, quand ce monde va être détruit.

*Comment appréhendes-tu ce jour dernier?*

Je pense qu'il doit y avoir une apocalypse, parce que sinon les Hommes ne seraient pas conscients d'où est-ce qu'ils viennent. C'est déjà trop facile d'oublier son origine. Si on garde en tête la révélation de la fin du monde qui approche, ça nous donne la force nécessaire pour passer par-dessus toutes les tentations et faire en sorte de devenir meilleurs face à Allâh. L'imminence de la fin apporte une urgence qui fait de nous de meilleurs croyants. On a confiance, on sait qu'Allâh est miséricordieux, mais on ne prend pas de chance. Il vaut mieux être sûr de sa sincérité dans un cas pareil.

*Quel est ton rapport à la langue arabe?*

J'ai un peu de difficulté avec l'arabe, mais je me fais aider par les personnes que je rencontre. Quand je vais à la mosquée, les gens qui savent que je suis soufi me regardent parfois avec un peu de dédain, mais je sais que dans le fond, on est tous sur la même voie. Chaque personne vit sa foi selon son style, d'après sa personnalité. On dit que le Coran contient 70 000 océans de savoir. A chaque fois qu'on en lit un extrait, peu importe si c'est la centième fois qu'on le lit, on trouve toujours quelque chose de nouveau, parce que entre-temps, on a changé. On a appris de nouvelles choses, on voit le monde autrement. A chaque jour, il y a des petites choses qui changent dans notre manière de percevoir. Et ça, ça se reflète sur notre lecture du Coran. C'est un livre parfait, qui répond à tout. C'est idéalement le livre que j'emmènerais avec moi sur une île déserte.

*Pourquoi le Coran? Tu pourrais le lire et le relire sans arrêt?*

C'est évident qu'il y a plusieurs interprétations possibles du Coran, en fait de tous les textes saints. Ils sont écrits dans un langage universelle, éternelle. Ça va parler à toutes les époques, d'une manière toujours différente, selon les personnes et les cultures. En Afghanistan, par exemple, ce qui se passe, c'est pas très jojo... Mais les talibans font une lecture du Coran. Je trouve qu'ils le lisent vraiment mal, mais quand même, ils se servent des mêmes mots pour faire ce qu'ils font. Le Coran ne prêche pas l'extrémisme; c'est les gens qui en font un extrémisme.

*Comment te sens-tu, au moment de faire le dhikr?*

C'est difficile de parler personnellement de mon rapport au *dhikr*. Je pense qu'il faut le vivre en croyant pour comprendre ce que c'est vraiment. Les autres soufis que je connais, même s'ils [ne] sont pas tous au même niveau sur la voie, se comprennent tous entre eux, d'une manière que je pourrais dire évidente. C'est évident, on se sourit, on se comprend sans se parler. C'est par en dessous, c'est limitrophe. C'est par l'expérience que tu vas comprendre, pas par les mots, pas en lisant des tonnes de livres sur le soufisme, même s'ils sont écrits par des personnes qui racontent leur expérience. T'as seulement à lire les poèmes des mystiques, qu'ils soient chrétiens, musulmans, juifs... Tout le monde s'entend pour dire que ça peut s'écrire, mais pour comprendre, là, c'est une autre histoire.

*Il y a peut-être une limite au langage, à ce qu'on peut faire passer en s'en servant.*

Tu parles des limites du langage... La limite, pour moi, ça serait justement là. Quand moi, par exemple, je veux te parler de mon rapport au *dhikr*, quand je le pratique. Je peux bien te dire qu'en le faisant, je me sens en totale symbiose avec moi-même et avec le reste du monde, que j'ai toujours des frissons au commencement, que j'essaie de garder l'image de mon *shaykh* en tête pour m'éloigner des mauvaises pensées, mais tout ça, tu vas le comprendre totalement en le faisant toi-même, le *dhikr*. C'est dans ce sens-là qu'on peut dire que la voie soufie est ésotérique. Il faut être à l'intérieur pour comprendre vraiment.

-----

### **Khâlid**

*(Nous avons rencontré Khâlid à New York, dans le sous-sol d'un frère chez qui dormaient la plupart des soufis venus de l'extérieur de l'état. L'entrevue s'est déroulée en anglais, avec prise de notes. Khâlid nous a fait l'effet d'un homme totalement serein. Portant une énorme barbe et arborant un teint halé, il nous a tout d'abord paru authentiquement arabe. En l'écoutant parler, nous avons perçu dans sa voix un fort accent du sud américain, ce qui nous a mis la puce à l'oreille. Il s'avère que Khâlid est un Américain de 52 ans, amoureux d'une femme toujours athée, et père de trois enfants*

*tout aussi incroyants. Il est né et a grandi au Texas, à Dallas. Le soufisme a été pour lui la réponse à de longs questionnements, à ce qu'il percevait comme des paradoxes dans le dogme chrétien. Il vous transmet ses vœux de bonheur.)*

Je peux dire que le soufisme a été pour moi la raison de ne pas me suicider. Ça fait un peu dur à dire, mais c'est la vérité : le soufisme m'a sorti de la dépression. J'avais juste envie de mourir, je [ne] savais plus quoi faire pour m'en sortir. J'avais perdu mon emploi, ma femme, mes amis, mon argent. Je [ne] peux même pas dire que j'ai trouvé ma voie; c'est elle qui m'a trouvé. Le soufisme m'a trouvé, pendant que je marchais dans le noir, comme un somnambule qui s'apprête à débouler les marches.

*Pourquoi l'islam et le soufisme plus qu'une autre religion?*

Je suis soufi depuis trois ans. J'ai été élevé dans le christianisme, dans le respect de toutes les traditions. Mais à mesure que j'ai scruté cette foi, j'ai remarqué des paradoxes. Par exemple, Moïse est descendu du Sinaï avec les Commandements, et un de ces Commandements est que « Tu n'idolâtreras personne ». Mais tu n'as qu'à aller dans une église, et tu verras plein de statues de saints, et des croyants qui vont s'agenouiller devant pour demander des faveurs. Ça va à l'encontre de la Bible et c'est toléré, encouragé, même. Aussi, il est écrit dans la Bible que Jésus n'est pas seulement fils de Dieu, mais est aussi Dieu lui-même. Je m'excuse, mais on ne peut pas être les deux à la fois. C'est illogique. Tu vas me dire que la logique n'a pas sa place dans ce domaine, mais quand même, ça ne passe pas dans ma tête, c'est tout. Je suis quand même rationnel.

*Alors comment est venue l'idée de vous convertir?*

Mon meilleur ami est devenu musulman et ne m'en a pas parlé tout de suite, par peur de se faire ridiculiser. Mais pendant le Ramadan, alors que je le voyais jeûner à tous les jours, il a bien fallu qu'il m'en parle. Sur le coup, j'ai été sous le choc, mais à force d'en parler, j'ai fini par comprendre ses motivations. On en a discuté au moins un an, puis je lui demandé d'aller avec lui à l'endroit où il allait à toutes les semaines. Une fois



là, j'ai réalisé que c'était ce que je cherchais. Il n'y avait plus les paradoxes que je ne comprenais pas. Tout était clair.

*Comment vous sentez-vous, au moment du dhikr?*

J'ai peu de choses à dire au sujet des émotions que je ressens quand je fais le *dhikr* avec mes compères. Non pas que je ressente rien, mais je pense que ça ne vaut pas la peine d'en parler. Ce n'est pas non plus parce que je pense que tu n'es pas assez intelligent pour comprendre! C'est seulement que dans ce domaine, les mots sont superflus. Quelqu'un comme le *shaykh* pourrait trouver les mots qui vont te parler à toi, mais moi, je suis seulement un débutant, je suis encore plein d'impuretés...

Je lis le Coran à tous les jours, comme un citoyen moyen lit son journal. A tous les jours, j'ai des nouvelles fraîches qui m'arrivent de l'univers entier, et ça, seulement dans le Coran, dans un livre qui tient dans une main. Je lis toujours les mêmes sourates; je pars de la fin, parce que c'est les sourates les plus courtes. Elles sont plus courtes, mais pas nécessairement moins importantes. Justement, le fait qu'elles soient courtes est un signe qu'elles sont très puissantes; chaque verset est très très puissant de sens.

*Comment vous sentez-vous par rapport aux préceptes du Coran?*

En tant qu'Américain, il y a bien sûr des passages du Coran qui, au premier coup d'œil, me blessent. Parfois, je trouve que les mots sont très violents, comme si Allâh était plus un despote qu'un bienfaiteur. Mais encore là, ce sont seulement des mots. Si Allâh les a choisis, c'est parce que c'était pour lui et à ce moment précis les meilleurs qu'Il pouvait trouver ou façonner. La grammaire de la langue arabe est le Coran, tu sais; le Coran, le livre sacré, est à la base de la langue parlée par des millions de personnes. Ils parlent la langue qu'Allâh a choisie pour nous livrer Son message. Donc je disais que ce sont seulement des mots. Allâh n'a pas besoin de mots pour s'exprimer. C'est là une grande erreur qu'on a tendance à faire : vouloir se servir uniquement de mots pour parler de notre expérience. Au niveau du *tawhîd*, les mots humains, oublie ça. On se retrouve dans le sans-mots, dans une région du sensible où les sens dont on se sert sur Terre n'ont plus leur raison d'être. Plusieurs soufis ont écrit à propos de leur expérience, mais ça a

toujours été dans des poèmes ou des paroles qui ressemblent à des koâns. La parole de tous les jours, avec le rapport traditionnel des mots et des sens, est mise de côté et on joue avec les métaphores.

J'écris parfois des poèmes, pour tenter justement de mettre en mots ce que je ressens. Je ne pense pas que j'ai un talent particulier pour la littérature, mais en écrivant, je réfléchis sur mes expériences et ça me permet de les comprendre plus en profondeur. Personne d'autre que moi n'a lu ces textes, pas même ma femme, qui d'ailleurs n'est pas musulmane. Non, j'écris pour moi et pour Allâh. Je pense qu'Il est le meilleur lecteur qu'on puisse avoir, après tout! Allâh sait bien les efforts qu'on fait pour s'approcher de lui. Des fois, en écrivant, je me sens dans un état particulier, comme si Allâh me mettait dans un *hâl*\* spécial, dans le but de me donner plus d'inspiration. J'en ai parlé à d'autres soufis autour de moi, et beaucoup m'ont avoué qu'ils faisaient la même chose. Je suppose que c'est un des premiers réflexes qu'un croyant va avoir quand il sent des choses spéciales en lui. Mais à toutes les fois que j'écris, même si je m'exprime en mots et en images, je sens qu'il manque quelque chose. On est encore dans le tangible, dans le matériel. La matière, même si c'était de la peinture abstraite, empêche de se rendre jusqu'au bout du message qu'on voudrait faire passer. Mais je suppose que c'est mieux comme ça. Allâh est trop grand pour qu'on puisse en parler en des mots ou des images autres que ceux que Lui-même a choisis et a dictés à Muhammad, notre Prophète, la paix soit sur lui.

---

\* «Junayd defined *hâl* as a form of inspiration which comes down to the heart but does not stay in it permanently. » SUHRAWARDÎ, *A Sufi Rule for Novices*, trad. de l'arabe par M. Milson, Cambridge/London, Harvard Univ. Press, 1975, p. 38. Le *hâl*, l'état, s'oppose au *maqâm*, la station, qui demeure dans le cœur du croyant.

### 3<sup>e</sup> partie : Analyse et interprétation

Aussi discret et « intégré » qu'il soit, qu'il le veuille ou pas, tout ethnologue se mêle de ce qui ne le regarde pas. C'est là un des traits spécifiques – bien remarqué – de sa profession et sa raison même d' « être là ».<sup>34</sup>

#### De la quête d'informations

Nous voici donc rendu au moment de discuter des résultats d'enquête obtenus au cours de notre « intrusion » dans le milieu soufi, entrée d'autant plus marquée qu'elle aura été orchestrée suivant un canevas à priori strictement scolaire. C'est en effet dans le cadre de la réalisation d'un travail portant sur la perception des femmes chez les soufis que nous avons pris contact avec les membres de la confrérie Naqshbandi, qui nous ont accueilli avec une générosité et une ouverture d'esprit exemplaires et, nous l'avouons bien bas, inattendues. Nos présentes interrogations portaient principalement sur le passé des nouveaux croyants, la raison de leur conversion, leur rapport à la langue arabe et leur interprétation des paroles répétées pendant le dhikr. Et tel que nous aurions pu le suspecter, nous avons été gracié d'une mosaïque de réponses qui, tout en se rapportant à un même dessein, n'en comportaient pas moins une multitude de couleurs chatoyantes.

Pour ce qui est du passé des participants, la plupart d'entre eux l'ont peint comme étant un environnement où l'on prônait une certaine croyance religieuse, sans pour autant être enclin au prosélytisme. Ahmed, Leila et Khâlid remarquent qu'ils ont été élevés comme des chrétiens. Les autres n'en parlent pas directement, mais ils ont été baptisés chrétiens. 'Ali, quant à lui, s'est enfermé dans un étrange mutisme lorsqu'on a tenté d'entrer dans son passé. Évidemment, nous n'avons pas insisté. Il est possible d'avancer que nos compagnons ont tous été initiés à une certaine vision du monde, religieuse s'entend, mais que celle-ci n'avait jamais été mise de l'avant (préalablement à leur

---

<sup>34</sup> ZEMPLÉNI, A., « Savoir taire, Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva*, no 20, 1996, p. 35.

conversion) comme étant la source première d'une certaine « vérité » concernant le monde en général.

Pour tous ceux qui ont bien voulu nous en parler, la curiosité a été à l'origine de la prise de contact avec le soufisme. Certains (Ahmed, Leila, Abdul Haqq et Khâlid) étaient entourés d'amis, de collègues ou d'une femme musulmans. On peut dire que pour ceux-ci, la foi de leurs proches a été le catalyseur de la conversion. Si cette foi avait été autre, autrement dit si les « agents de contact » avaient agi autrement, par exemple en n'étant pas réceptifs aux questions de leurs amis et à la révolution intérieure qu'ils pouvaient les voir mener, il est très probable que nous n'aurions pas vu ces Ahmed, Leila et autres Khâlid lors de notre quête d'informations. Un musulman dirait certainement que tout cela était voulu et prévu par Allâh depuis le début; nous nous contenterons de notre côté d'en noter les médiums plus concrets, nous en tenant au niveau humain.

Il y aurait lieu de sonder plus profondément la psyché de nos intervenants : pour quelle raison en sont-ils venus à s'intéresser au soufisme plus qu'à un autre courant de pensée? Pourquoi pas le bouddhisme, l'hindouisme ou un autre mouvement religieux? Pourquoi l'islam, et ce malgré les incessantes campagnes de dénigrement et l'opinion générale qui en font une religion extrémiste pratiquée par des hommes violents et des femmes soumises? Penchons-nous sur nos témoignages.

A la lecture du texte de nos entretiens, il ressort que ce qui a attiré nos compagnons n'était pas a priori l'islam, mais le soufisme. Il est selon nous important de souligner cette différence. Chez la plupart des non-musulmans, l'islam a mauvaise presse, nous le savons tous. Mais le soufisme, avec l'ouverture d'esprit qui le caractérise, a toutes les chances de trouver des adeptes dans une population mal informée à propos de l'islam. Le soufisme se définit comme le juste mélange de la stricte discipline de l'islam sunnite et d'une vision plus ésotérique, on pourrait dire cosmique, du monde. Pour les soufis, ces deux extrêmes peuvent potentiellement être très dangereuses si seulement l'une d'entre elles est approchée. D'un côté, l'appui aveugle à la lettre de la *Sunnah* peut donner des résultats tels ceux que l'on voit chez les talibans d'Afghanistan, et sous l'autre

versant, d'une plongée dans l'abstraction des modes de pensée soufis on peut ressurgir couvert d'un enduis de « folie ». Le soufisme déclare apporter une alternative à ces situations limites, prônant en cela ce que nous pourrions désigner par une « discipline ouverte sur l'intérieur », une rigidité empreinte de spiritualité.

C'est cette double dimension qui pourrait, selon nous, attirer des gens qui à prime abord ne s'intéressent ni à la religion ni à l'islam. Le soufisme n'est pas l'islam qui nous est transmis par les médias, nous le savons désormais. De plus, il se situe dans la continuité des religions du Livre, ce qui apporte une franche dose de crédibilité à ceux qui pourraient rechercher matière à comparaison, qui auraient un peu peur de se retrouver dans un domaine totalement inconnu. Et encore, l'islam, le soufisme plus encore, est exotique. Tout cela – un système de croyances qui prône une discipline ouverte sur l'intérieur tout en étant familière avec des religions qui ont forgé notre inconscient collectif tout en montrant néanmoins une certaine dose d'exotisme – fait en sorte que la voie soufie s'avère très populaire chez des occidentaux non musulmans qui, un jour, pour une quelconque raison, lui jettent un furtif regard. Plus « près » de nous que le bouddhisme, tout en étant bâti sur la foi en un Dieu plutôt qu'en un quelque chose auquel le concept ne peut s'accrocher, le soufisme montre comme plus grand obstacle à notre (« nous » comme occidentaux non musulmans) plein assentiment ce qui en fait la base même, à savoir la soumission. Pour nous qui avons été élevés dans un régime de compétitivité et de performance, l'idée de laisser tomber toute ambition sauf celle d'être toujours plus soumis à un Dieu qui n'est pas l'amour ou une quelconque matière immédiatement palpable et quantifiable, cette idée est certainement l'une des plus dures à s'inculquer. En fait, il faut se l'avouer, la plupart de ceux qui se sont résolus à en faire leur cheval de bataille vont mourir sans l'avoir pleinement accomplie. Toutefois, sur le chemin de leur ascèse, ils auront gravi des monts du haut desquels ils auront pu contempler une immensité que notre esprit n'ose concevoir. Ils auront tutoyé l'infini.

Les quelques pèlerins que nous avons eu l'occasion de croiser ont tous le même but, mais empruntent chacun une voie différente, pavée en quelques tronçons des pas d'autres croyants et pleine en d'autres espaces d'une luxuriante et étouffante forêt dont le

défrichage reste à accomplir. Les manières d'appréhender le soufisme sont multiples, du même nombre que ceux qui s'efforcent d'y abîmer leur ipséité. A preuve, les définitions que nous avons recueillies. Pour Ahmed, c'est le cœur qui prédomine. Il faut prendre le temps de penser avec le cœur plutôt qu'avec un souci dirigé sur et par des modalités matérielles. Leila fait ressortir le côté fraternel du soufisme. A un moment de sa vie où elle ressentait le vide autour d'elle, l'approche de la communauté soufie lui a rendu foi en la bonté des Hommes. L'accueil chaleureux qu'on lui a réservé semble être l'élément premier de sa « crise pré-conversion », crise à travers laquelle tous nos intervenants sont passés avant de retourner dans le cercle soufi. 'Alî, quant à lui, voit dans les soufis des « imbéciles heureux » qui flottent en quelque sorte sur les aléas quotidiens, tout en restant attachés à l'idée d'Allâh.

Le *dhikr* se voit aussi donner plusieurs qualificatifs. Ahmed le rapproche de ce qu'on pourrait appeler son « ontologie du souvenir »; Leila y voit l'occasion de se souvenir de ce qu'elle a fait de bon et de mauvais au cours des derniers jours; Jamil semble le considérer comme un exercice de concentration; 'Alî considère que la répétition est faite dans le but de réussir à comprendre le plus purement possible un concept particulier; Abdur Rahman sait qu'il se fera pardonner ses péchés s'il agit droitement.

Permettons-nous un léger aparté, le temps de parler de temps. Car, nous l'avons bien vu, la question du temps est centrale dans le *dhikr* et dans la pensée musulmane et soufie. Tout d'abord, pourquoi répéter? En fait, quel est l'objet de la répétition? Il est à remarquer que dans la profusion des publications proposant une introduction au soufisme, nous n'en avons trouvé aucune qui expliquait clairement pourquoi le *dhikr* est fondé sur la **répétition** de paroles sacrées et non pas sur leur simple et unique énonciation. Nous avons déjà dit que le soufi espère pouvoir proclamer au moins une fois sa soumission et sa confiance totale en Allâh. Car Lui-même a dit que celui qui Le glorifiait sincèrement une seule fois, celui-là aurait accès au paradis et serait pardonné de ses fautes. Alors, si un soufi répète ainsi la même parole et ce, un certain nombre de fois, c'est qu'il sait que chaque fois est différente. Même si les mots répétés sont les mêmes. « La répétition

apparaît donc comme une différence, mais une différence absolument sans concept, en ce sens différence indifférente. [...] *Ce qui répète ne le fait qu'à force de ne pas « comprendre », de ne pas se souvenir, de ne pas savoir ou de n'avoir pas conscience.* »<sup>35</sup>

Donc, la répétition n'est jamais identique. Les mots le sont peut-être, mais la ferveur avec laquelle ils naissent de la bouche et du cœur, ainsi que la saisie de leur sens profond vont idéalement toujours en s'accroissant. Alors pourquoi s'arrêter? On s'arrête, soit, mais après un nombre défini de répétitions. Ce nombre a sa propre signification, et les *shaykhs* la connaissent bien, mais beaucoup de novices accomplissent le rituel sans savoir pourquoi ils répètent l'*istighfar*, par exemple, 25 fois. Point n'est besoin de connaître les vertus associées à cette répétition; s'efforcer de l'accomplir sincèrement suffit amplement à se rendre humble auprès d'Allâh.

A ceux qui entrent pour la première fois dans une pièce où se trouvent des soufis, la vue de leurs doigts courant le long d'un rosaire, l'égrenant encore et encore – nous pourrions dire jusqu'à plus soif si seulement celle-ci pouvait s'étancher –, promet d'être assez surprenante. Ces hommes et ces femmes n'ont de cesse de se remettre en mémoire la grandeur d'Allâh. Nous avons dit plus haut que chaque répétition est différente (Deleuze parle d'une différence sans concept). Or cette différence n'existe que par et dans le passage du temps. Et si le temps passe, il est possible que dans la modalité changeante dans laquelle je vis, j'oublie Allâh.

Considérons quelques instants la conception du temps de Husserl. Au sujet de ce qui nous intéresse présentement, Jacques Derrida avance que pour Husserl, « la temporalité a un centre indéplaçable, un œil ou un noyau vivant, et c'est la ponctualité du maintenant actuel. »<sup>36</sup>, dont Husserl dit qu'il est « quelque chose de ponctuel, une forme qui demeure pour une matière toujours nouvelle. »<sup>37</sup> Ce maintenant actuel se déplace le long d'une ligne de temps, et se remplit à chaque instant d'une certaine « vie ». Notre

<sup>35</sup> DELEUZE G., *Différence et répétition* (1968), Paris, PUF, 1985, p. 26.

<sup>36</sup> DERRIDA J., *La voix et le phénomène* (1967), Paris, PUF, 1993, p. 69.

<sup>37</sup> HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique I* (1913), trad. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, § 81.

présent est l'amalgame de ce maintenant et de ce qui le précède et le suit immédiatement, la rétention et la protention. Cette manière de voir le temps, bien qu'elle soit occidentale et très contemporaine, pourrait selon nous expliquer l'état de constante réflexion que nous avons pu palper non seulement chez nos participants nouvellement convertis, mais aussi chez les soufis de longue date.

On pourrait dire que pour un soufi, l'aspect dynamique de ce système est à la source de la nécessité de s'assurer que chaque moment, chaque forme « qui demeure pour une matière nouvelle » n'en est pas une où la présence d'Allâh est déjà presque oubliée. Comme le dit Jamil à propos de la *shahadah* : « Comme on risque à tout moment de pécher, on doit constamment la répéter. » Car si on était assuré d'une certaine pérennité temporelle, il ne serait pas nécessaire de renouveler sa foi, son amour. Chaque instant pouvant se remplir de la sombre influence de Satan, il est nécessaire de renouveler le souvenir d'Allâh, de la même manière que les ablutions doivent être répétées avant chaque prière, afin d'effacer les souillures accumulées entre-temps. Les réflexions de Husserl, bien qu'elles ne soient évidemment pas musulmanes, peuvent donc éclairer ce que nous avons compris comme étant une certaine manière qu'ont les soufis de voir le temps. Nous n'avançons certes pas que ces réflexions épuisent leur vision – dont nous avons de toute manière une connaissance assez restreinte –, seulement nous sommes d'avis qu'elles peuvent s'avérer heuristiques.

Revenons sur les réponses données par nos informateurs, en traitant maintenant de la *shahadah*, que beaucoup comparent à la profession de foi catholique ou au baptême. Il est à noter que personne ne nous a parlé de la confirmation, qui pourtant est considérée par plusieurs comme un sacrement plus important que la profession de foi. Abdul Haqq avoue avoir éprouvé un peu de difficulté avec le concept du témoignage, tandis que Jamil y voit un baume contre la perte de contrôle, un retour aux sources, un baptême chaque fois renouvelé. Abdur Rahman y perçoit aussi la profession de foi catholique, mais avec la différence que le prophète dont on parle chez les musulmans n'est pas fils de Dieu.



La *fâtiḥah* est interprétée de diverses manières. Ahmed retient d'abord la notion du pardon et la conçoit clairement comme son héritage chrétien le lui a montré. Allâh nous attend au jour du jugement et décidera de notre accès au Paradis, vu ici comme l'Eden chrétien. Pour Ahmed, le droit chemin en est un où l'alcool n'exerce sur lui aucun ascendant. Leila compare la *fâtiḥah* au « Notre Père » chrétien. Allâh serait un berger, un pâtre qui guide ses ouailles. Abdul Haqq a ici de la difficulté avec le concept de parler au nom de Dieu. Il s'en tire en avançant qu'en ayant « inspiré » ce verset souvent répété, Allâh souhaitait se mettre en valeur, rappeler que c'est bien Lui qui parle. Jamil considère qu'Allâh est Maître de la réalité et qu'il n'en tient qu'à lui de nous éclairer la voie ou de nous la voiler. 'Alî ne veut pas nous en parler, justifiant son silence par l'éternel flux des interprétations, et Abdur Rahman évoque le « cri d'amour » de ce qu'il considère comme la grande prière musulmane.

La sourate de l'*ikhlas*, maintenant. Pour Leila, Allâh est non seulement le seul Dieu, mais Il est aussi totalement Autre. Il est au-delà du temps et de l'espace. Il n'« est » pas. Il : Allâh. Abdul Haqq, dont nous avons remarqué les difficultés à interpréter les autres prières, se sent mieux ici. L'impératif lui parle, lui ordonne de parler à son tour. Allâh est seul et unique. Jamil éprouve quant à lui de la difficulté avec le fait qu'Allâh serait seul au point de n'avoir plus aucun lien avec Sa création. Mais en disant cela, peut-être ne voudrait-Il qu'avertir les humains qu'ils doivent rester humbles dans leurs rapports avec la nature. Abdur Rahman fait aussi ressortir la distance d'Allâh par rapport à nous, distance qu'on ne voit pas en milieu chrétien, où Jésus n'est pas seulement prophète et homme (comme dans l'islam), mais est aussi Fils de Dieu. Pour Abdur Rahman, cette distance pourrait atténuer la foi de certaines personnes et empêcher d'autres d'y prendre part.

Terminons avec *ash-shark*, la sourate relatant l'« ouverture » de la poitrine de Muhammad. Abdul Haqq avoue ici son impuissance à saisir la subtilité dans l'image de la poitrine, qu'il associe au cœur de Muhammad, à son « diamant caché ». Allâh lui aurait « ouvert » le cœur pour se dévoiler. La suite de la sourate est rapprochée de l'histoire de Job, qui ne s'est pas totalement découragé et qui devant l'accumulation des

malheurs, suite à quelques crises, s'est soumis à la loi de Dieu et ne Lui a plus posé de questions. Car le bonheur ne peut être pleinement vécu et gratifié que suite à une certaine débandade.

---

## **Occident versus Orient**

### **Le cas de nos soufis nouvellement convertis**

Quelques mots à propos du lieu où se déroule, pour nos participants, la compréhension du texte du *dhikr*, son appropriation proprement dite. Les personnes auxquelles nous nous intéressons ont ceci de particulier qu'elles proviennent toutes de cultures qu'on peut dire occidentales. Le Canada, les États-Unis et la France sont des exemples probants d'endroits où une certaine vision de la réalité prévaut, axée aujourd'hui plus sur l'individualisme et la performance à tout prix que sur la communauté et la contemplation. Nous ne voulons pas faire ici une distinction nette et indiscutable entre Orient et Occident; il est évident qu'il n'existe pas seulement deux visions du monde, l'une qu'on retrouverait seulement dans des pays tels le nôtre et l'autre, à l'est (et au sud) d'une frontière dont l'emplacement serait de toute manière assez compliqué à déterminer. En fait, ce que nous voulons faire ressortir, c'est que les gens à qui nous avons parlé ont grandi dans un milieu où certaines valeurs, certaines manières de faire les choses pourraient facilement ne pas correspondre à celles que prônent et mettent en pratique des musulmans élevés dans des pays aux traditions musulmanes profondément ancrées. Nous ne prétendons pas connaître très en profondeur la vision du monde que propose l'islam, et comme notre intérêt se situe plutôt dans le conflit de celle-ci avec la manière qu'ont nos informateurs de penser leur monde, il est possible de tirer certaines réflexions à partir des entretiens qu'ils ont bien voulu nous accorder.

Un détail notoire est cette tendance qu'ont eu nos amis, et qui pourrait sûrement s'étendre à une plus grande échelle, à approcher ce qui est autre, ici le soufisme. En effet, ils se sont appropriés ce courant de pensée d'abord par la raison, par les livres et les questionnements, plutôt que par instinct ou purement par ce qu'on pourrait qualifier

d'inspiration. Ahmed, par exemple, a lu quelques livres sur les soufis avant d'aller en rencontrer en personne. Leila a remis en question l'étroite idée qu'elle se faisait de l'islam, tirée de la manière que le font transparaître les médias. Jamil est d'abord passé par le Qawwalî, découvert à travers l'écoute d'un film américain évoquant la vie de Jésus, pour ensuite se renseigner sur le soufisme. Abdul Haqq fait ressortir une certaine forme de destinée dans sa découverte, mais il avoue avoir longuement réfléchi avant de se lancer dans le mode de pensée soufi. Khâlid a « fait le saut » lorsqu'il a découvert, par le biais de son ami musulman, des réponses ce qu'il concevait comme des paradoxes dans la religion catholique, paradoxes qui empêchaient sa foi de se déployer.

Nous savons que les cultures dont font partie nos participants ont haussé le raisonnement au rang de médium suprême pour approcher le monde qui nous entoure. Par contre, il est d'autres manières de le faire, pas nécessairement moins intellectuelles, mais certainement plus spirituelles – car il est possible de l'être tout en demeurant rationnel. Le soufisme, par son attrait marqué pour la caractérisation exhaustive des états d'esprit, par son lexique foisonnant et souvent très compliqué, a son côté rationnel. D'un autre côté, le plus grand intérêt y est mis non pas sur les explications – voire la ratiocination – mais plutôt sur la relation avec Allâh, dont les arcanes dépassent les sphères du simple raisonnement.

La conciliation avec l'islam peut aussi s'avérer difficile lorsqu'on l'approche à partir d'un milieu où des préjugés ont tendance à le réduire à un dépôt d'illuminés chez qui les femmes sont battues et les voleurs handicapés de leurs mains. Nous n'entrerons pas dans le détail, mais il est évident que si l'on s'en tenait à ce que les médias nous rendent de l'islam, il serait dur de concevoir que des résidents des États-Unis, du Québec et de la France, non musulmans, puissent s'y intéresser au point de s'y faire convertir. Nos entretiens sont d'ailleurs assez parlants. Ahmed a une femme musulmane non pratiquante, et lorsqu'il a demandé à un musulman pratiquant ce qu'il pensait des soufis, ce dernier lui a répondu que c'étaient « des gens un peu fous qui se disaient musulmans mais qui ne l'étaient pas. » Ici, la perception donnée à Ahmed – si on ne s'en tient qu'à ce musulman – ne s'applique pas à tout l'islam, mais seulement au soufisme. Mais chez

Leila, Abdul Haqq et Khâlid, on voit clairement une idée de l'islam en général a priori négative, portée par les médias (le « Jamais sans ma fille » de Leila) et la généralisation de certains comportements (vus dans l'entourage maghrébin de Abdul Haqq, par exemple). Que s'est-il passé pour qu'ils puissent devenir soufis malgré cela et qu'ils aient l'intention de le demeurer jusqu'au terme de leur vie?

Tout d'abord, il est évident que ces personnes à qui nous avons parlé, qu'elles aient été athées ou non avant leur découverte, ont toutes une certaine propension à la spiritualité, qui les a fait passer par dessus les opinions de la masse, pour aller s'intéresser à la chose comme telle. En fait, ce caractère spirituel (mêlé de curiosité) qu'ils ont leur a surtout permis de trouver des alternatives à des détails de la pensée musulmane qui jurent avec les conceptions d'une tradition catholique ou carrément athée. Regardons Ahmed, par exemple. Bien qu'il se soit fait dire par son contact musulman que les soufis étaient des gens un peu fous, il s'est renseigné à leur sujet. On peut même dire que cette réponse laconique de son ami musulman a été le catalyseur de sa recherche (« Ca m'a mis la puce à l'oreille. »).

Leila, quant à elle, a confronté sa vision avec celle de femmes musulmanes qu'elle voyait heureuses. Devenue musulmane, elle ne porte pas le *hijab* mais se sent acceptée par ses pairs. A propos des femmes dans l'islam, elle se propose de recontextualiser la lettre du Coran, de la manière que le font les soufis. Selon elle, « le Coran est un livre trop universel pour être interprété d'une seule manière. » L'époque et les mœurs aidant, elle se dit que la lecture qui doit maintenant être mise de l'avant en est une où la femme est traitée selon les mêmes critères que l'homme. Elle ne parle pas d'égalité, mais il est à penser, si l'on suit les enseignements du soufisme, qu'elle ne la prônerait pas, cette égalité, du moins seulement devant Dieu. Sur Terre, le soufisme, tel que nous le connaissons, prône non pas une égalité, mais plutôt une juste complétude des hommes et des femmes, les uns étant sujets à certaines tâches que les autres viendraient justifier par les leurs.

Pour ce qui est d'Abdul Haqq et Abdur Rahman, on peut avancer que leurs cas sont ceux qui se rapprochent le plus de ce qu'il pourrait être convenu d'appeler une « révélation ». Dans ces cas particuliers, non seulement la spiritualité est-elle à mettre en cause, mais encore, elle fait en sorte que l'individu se pose beaucoup moins de questions. Pour plusieurs, la révélation est un décret : voici comment cela fonctionne. En théorie, plus besoin de réfléchir; c'est cela, et c'est tout. Comme dans le cas d'un coup de foudre (si l'on peut se permettre d'en admettre l'existence). Pour Abdul Haqq, l'agent de la révélation a été Abû Hafiz. Abdur Rahman, de son côté, a eu la chance de faire la connaissance d'un jeune soufi, lequel lui a présenté des gens qui, d'une certaine manière, ont disposé son esprit à ce qu'il perçoive des choses qu'autrement il n'aurait pas supposé la présence.

Enfin, Khâlid dit qu' « en tant qu'Américain, il y a bien sûr des passages du Coran qui [le] blessent. » Mais selon lui, on se doit de dépasser les mots, d'aller voir plus loin, puisque Allâh, de toute manière, est bien au-delà de cela. Le Coran serait un texte sacré, bien sûr, dicté par Allâh dans une langue précise, mais encore un texte. On peut dire que pour Khâlid, le problème n'est certes pas Allâh, mais bien nous, qui ne savons pas toujours comment bien interpréter le texte. Le problème est que nous ayons besoin d'un texte, donc de quelque chose qui, fût-il envoyé expressément par Allâh, n'en demeure pas moins susceptible de multiples interprétations.

Une dernière chose que nous aimerions faire ressortir dans cette section est le fait que nos participants ne nous ont pas parlé de la soumission, qui caractérise l'islam et qui fait contraste avec l'idée que se font les Occidentaux de la « liberté ». Selon nous, s'ils ne nous en ont pas parlé, c'est justement parce qu'ils ne ressentent pas cette soumission, parce que pour eux, ce n'en est pas une. Et le fait qu'ils aient choisi l'islam, qu'ils ne s'y soient pas faits élever, suffit à le prouver. Un nord-américain, par exemple, n'irait certainement s'enfermer de son plein gré dans une prison, fût-elle de verre. Or ces individus que nous avons approché ne nous ont jamais semblés soumis au sens d'un esclavage; au contraire, ils semblaient tellement légers que leur liberté, si l'on pouvait la quantifier, dépasserait probablement celle d'une majorité de personnes se disant athées.

Le titre d'un livre de *shaykh* Nazim illustre bien cette vision des choses : « Islam : The Freedom to Serve ». <sup>38</sup>

---

### Quelques questions linguistiques

Parlons maintenant de la connaissance que nos participants ont de la langue arabe. Ahmed avance une opinion intéressante : le seul fait de répéter les mots, fût-on ignorant de leur signification profonde, suffira à apporter la baraka, la bénédiction d'Allâh. De plus, Ahmed lit le Coran en français, croyant que cela est bien assez. Leila, de son côté, confesse que l'apprentissage de l'arabe lui a fait découvrir des dimensions qu'elle aurait toujours ignorées si elle s'en était tenue à une lecture en anglais. Jamil a l'intention d'apprendre l'arabe et est conscient qu'il se trouve dans le Coran original des joyaux auxquels il n'a présentement pas accès. 'Alî propose quant à lui une théorie fort surprenante, venant de la part d'un musulman : Allâh est plus grand que les mots, que toute langue humaine. Il ne serait donc pas d'une importance capitale de lire Sa révélation en arabe, même si c'est la langue qu'Il a choisie pour s'exprimer aux Hommes. Comme on peut le voir, chaque croyant a sa propre vision du statut de la langue arabe dans l'islam et de son rapport à la foi. Les opinions exprimées dans nos sept interventions nous amènent à discuter sur deux versants : le pouvoir accordé aux seuls mots et la valeur de la traduction d'un texte dont la langue d'origine est jugée d'inspiration divine.

Ahmed se contente de répéter les mots du *dhikr*, en arabe bien sûr, il en connaît la traduction, mais ne saurait dire que le « lâ » de « *lâ ilaha illa Llah* » est une négation. Il sait que cela veut dire « il n'y a de dieu qu'Allâh », mais c'est tout. Et pour ce qui est des autres prières, il les répète ne sachant trop ce qu'il proclame ainsi. Mais au contraire d'un 'Alî, il se garde de les répéter en français. Comme on pourrait s'y attendre, il semble flotter un sous-entendu quant aux bienfaits – voire la nécessité – d'approcher l'islam par l'arabe, langue divine, choisie par Allâh et n'existant pas avant Lui sous forme de

---

<sup>38</sup> al-HAQQANI, Shaykh M. N. A., *Islam : The Freedom to Serve*, Schwarzwald, Gorski & Spohr, 1997.

système fixé par des règles, en tant que langue à part entière, donc. Penchons-nous sur ce que S. J. Tambiah, auteur d'un texte devenu canonique sur « the magical power of words », nous dit à ce propos : « In Islam, Hinduism, Buddhism and Judaism the view has been strictly held that in religious ceremonies the sacred words recited should be in the language of the authorised sacred texts. The problem whether their congregations understood the words or not was not a major consideration affecting either the efficacy of the ritual or the change in the moral condition of the worshippers. »<sup>39</sup> Cette vision est enrichie par ce commentaire tiré d'un petit fascicule destiné aux nouveaux soufis : « The object here is to be able to pronounce the different Arabic phrases in order to take an active part (for different inspirations are given to the recitor), and to begin to understand something of the meanings. »<sup>40</sup> Ces quelques phrases résument très bien la ligne de pensée qu'on retrouve chez beaucoup de soufis nouvellement convertis. Il pourrait exister un « pouvoir » rattaché aux mots comme tels, à ceux qui ont été « choisis » par une entité supérieure. Mais la position controversée de 'Alî porte à réfléchir. Car en effet, Allâh, s'il est aussi grand qu'on ne cesse de le répéter, devrait dépasser la matérialité des mots. Nous y reviendrons plus tard, muni de nouveaux outillages.

Parlons un peu de traduction. Premièrement, de la traduction des mots. Car, bien que l'arabe soit pour les musulmans la seule et véritable langue liturgique, il existe une pléiade de traductions du Coran et des hadith du Prophète. Nous-même, pour effectuer notre propre traduction, nous sommes aidé de quatre éditions françaises et d'une anglaise. Le fait remarquable est que toutes les traductions montrent à certains endroits des choix différents quant au sens qu'on devrait apporter à tel ou tel mot ou expression qui, et cela est d'autant plus notable – bien que ce soit une évidence – ont pratiquement toujours été les mêmes. On pourrait certes dire cela de tout grand texte qui passe à travers les aléas du temps : le Coran reste un palimpseste qui, bien que très légèrement modifié au cours

---

<sup>39</sup> TAMBIAH S J., « The Magical Power of Words », *Man*, no 3, 1968, p. 181. « Dans l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme et le judaïsme, on a strictement tenu qu'au cours des cérémonies religieuses, les mots sacrés récités devrait l'être dans la langue attestée des textes sacrés. L'idée que les congrégations comprennent ou non ces mots ne viendrait en aucune manière affecter l'efficace du rituel ou la modification de la condition intérieure des croyants. »

<sup>40</sup> *The Naqshbandi Way, A Beginner's Manual*, p. 13. « L'objectif est d'être apte à prononcer les différentes phrases arabes afin de prendre une part active (puisque différentes inspirations sont données au récitant) et d'initier la compréhension des significations. »

des siècles, n'en dégage pas moins une aura d'éternité. Une toile immense qui donne sa couleur à toutes les tentatives faites pour lui appliquer de nouvelles teintes, pour la « réactualiser », en quelque sorte.

Roman Jakobson distingue entre trois types de traduction : intralinguale, interlinguale et intersémiotique. Explorons un peu les deux premiers, et gardons le troisième pour plus tard. La traduction intralinguale « consiste en l'interprétation des signes linguistiques au moyen d'autres signes de la même langue. »<sup>41</sup> Il s'agit, en quelque sorte, de reformuler une expression en se servant d'autres mots, le dictionnaire en étant l'exemple le plus clair. Aussi, le commentaire et l'exégèse réalisés dans la même langue que l'œuvre sur laquelle ils s'interrogent, font partie de cette catégorie.

Deuxièmement, la traduction interlinguale est celle à laquelle on pense d'abord; elle est un transfert de sens d'une langue à une autre, d'un monde à un autre. A ce propos, on a coutume de dire, depuis Whorf et Sapir, qu'une langue non seulement charrie un amalgame de mots reliés entre eux dans un enchevêtrement complexe, mais aussi qu'elle est la mise en œuvre d'une vision du monde, une *Weltanschauung* que tous les usagers d'une langue partagent, la reproduisant dans leurs discours et, parfois, la faisant embrasser des régions restées dans l'ombre, soupçonnées mais pas encore cartographiées. Mais, loin de s'en tenir à un relativisme linguistique qui nous condamnerait à ne plus pouvoir approcher un autre système de classifications sans ressentir une part d'impossible, Whorf « pointed the way toward the comparative analysis of such linguistic classifications by proposing approaches to their cross-linguistic taxonomy and interpretation. »<sup>42</sup> Les langues ne sont pas si exclusives qu'on pourrait le croire, et Whorf l'a démontré dans ses travaux sur les Hopi; ceux-ci pensent le monde

---

<sup>41</sup> JAKOBSON R., *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963, p. 79.

<sup>42</sup> LUCY J. A., « Whorf's View of the Linguistic Mediation of Thought », *Semiotic Mediation*, éd. par E. Mertz et R. J. Parmentier, New York, Academic Press, 1985, p. 80. Whorf « a indiqué la voie d'une analyse comparative de ces classifications linguistiques en émettant des propositions quant à leur taxonomie inter-linguistique et à leur interprétation. »



autrement que nous le faisons, mais il est possible de comprendre cette pensée. Et si ce n'est pas directement par les mots, on pourra toujours y arriver par le biais d'éléments non-linguistiques.

Suivant cela, notre présent défi est de rendre clair le fait qu'une simple traduction « traditionnelle », toute transparente qu'elle puisse être, n'est pas à même de rendre l'univers conceptuel relégué par les expressions d'une autre langue. On peut bien sûr traduire un message mot à mot (c'est ce que nous avons dû faire avec le texte du *dhikr*, en annexe), on peut le faire ainsi de livres entiers, mais cela ne donnera jamais toute les subtilités contenues dans les signifiés du message initial. Ce type de traduction, qui s'attarde plus aux mots et aux concepts qu'ils charrient, sans marquer d'arrêt au puits d'inspiration qui distille la personnalité d'un texte, son unicité – par le biais du choix des mots, de leur agencement et des images auxquelles ils donnent naissance – pourrait être qualifié de « mince » : « What we usually think of as translation, which I will here be calling *thin* translation, is the attempt to convey some aspects of the referential meaning of a source text – whichever ones are deemed important by translator, patron, or publisher – into a target language. »<sup>43</sup>

Pour en venir à notre cas, la traduction d'un texte tel celui du Coran peut s'avérer un cauchemar pour ceux qui osent s'y frotter. Car non seulement est-il clairement établi par les imams qu'en traduisant, on perd la subtilité, la grâce et le caractère divin de la langue d'origine, mais en plus, on le fait dans une cour peuplée de quantités de commentaires et de positions devenus aussi canoniques que le texte lui-même. Une multitude de questions sont alors soulevées, parmi lesquelles : Va-t-on préserver un vernis archaïque au texte ou le transposer en une langue fluide mais moins fidèle? Va-t-on s'en tenir à la lettre du texte ou tenter de lui apporter une couleur qui pourrait mieux accrocher son lectorat? La plupart des traducteurs du Coran vont tenter de se tenir au plus près du texte, préférant une expression aujourd'hui déchuë – quitte à gloser – à une

---

<sup>43</sup> LEAVITT J., *Thick Translation*, inédit, mouture du 5 janvier 1997, p. 3. « Ce que nous pensons généralement comme l'exercice de la traduction, et que j'appellerai ici traduction *mince*, est l'effort de porter certains aspects du sens référentiel d'un texte source – ceux étant perçus comme importants par le traducteur, le fournisseur du contrat ou l'éditeur – dans l'espace d'une langue cible. »

autre peut-être plus à la mode d'aujourd'hui, mais justement à la mode; elle passera. Il semble que le mot d'ordre puisse se rapprocher des paroles de Jésus : « Quiconque boit du vin vieux n'en désire pas du nouveau, car il dit : "Le vieux est meilleur." » [Luc 5 : 39] En fait, le meilleur compromis pourrait être de tenter une traduction « épaisse » du texte approché, préservant son caractère distinct tout en s'efforçant d'en réactualiser le sens pour les lecteurs, passant pour cela par divers moyens.

« A thick translation can use as many tricks, styles, and discursive layers as are deemed appropriate, including transcriptions, grammatical cribs, domesticating and foreignizing translations, notes, inserts, framing discourses, tape recordings, images, dances, to explore aspects of the source text that cannot be squeezed into the uniform prose blocks or verse lines of a thin translation – the style of its oral rendition, the build and poetry of its grammar, the contexts and affects of its production and reception, dot dot dot. »<sup>44</sup>

Notre humble entreprise aura été de commencer l'épaississement du texte du *dhikr*, en le confrontant à de nouveaux soufis. Pour en retrouver plus de sens, il y aurait eu lieu de faire intervenir plusieurs autres médiums, comme des enregistrements sonores et des films, mais nous devons ici nous contenter d'un texte et de quelques entrevues, quitte à revenir sur le sujet plus tard, dans d'autres perspectives.

Comme le remarque Eugene A. Nida, « translators are beginning to pay greater attention to the relation between cultures, because the meaning of words and texts depends so largely on the corresponding cultures. »<sup>45</sup> Nous l'avons très bien vu dans les interprétations qu'ont fait nos informateurs, l'appartenance culturelle (nous avons moins ressenti une influence directe du passé personnel, mais nous y reviendrons) filtre la traduction du texte du *dhikr*. Ce concept du filtre nous est particulièrement cher. Des

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 7-8. « Une traduction épaisse peut faire intervenir autant d'astuces, styles et couches discursives qu'elle juge appropriés, incluant les transcriptions, jeux grammaticaux, traductions "acclimatatives" et exotiques, notes, encarts, encadrements discursifs, enregistrements audio, images, danses, dans le but d'éclairer certains aspects du texte de référence qui ne supporteraient pas l'inclusion dans les blocs uniformes prosaïques ou les vers poétiques d'une traduction mince – le style de son rendu oral, les constructions et la poésie de sa grammaire, les contextes et affects affiliés à sa production et à sa réception, etc., etc., etc. »

<sup>45</sup> NIDA E. A., « Translating a Text with a Long and Sensitive Tradition », in Simms K. (ed), *Translating Sensitive Texts : Linguistic Aspects*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, p. 189. « Les traducteurs commencent à porter plus d'attention au rapport entre les cultures, le sens des mots et des textes étant largement tributaire des cultures mises en cause. »

mots passent, formant une réalité différente de l'autre côté du spectre, dans la conscience du croyant, dessinant une image toujours nouvelle et toujours signifiante. Le lecteur est fondamentalement re-présentateur; il recrée en lui le signifié. Le signifiant passant par le médium qu'est le lecteur, il voit son périmètre retravaillé par l'acte même de la lecture, sur la base du caractère propre, et des passé, présent et futur anticipé de ce lecteur. Certains mots, certaines expressions demeureront toutefois à l'extérieur du domaine de sens compris et habité par l'acteur; peut-être un jour s'immisceront-ils dans les pores dilatés d'une foi embrassant de nouvelles frontières. Le soufi s'évadera alors du carcan de sa personnalité, de sa culture et de son être-au-monde, pour se retrouver, nu de toute appartenance, en ce qui n'a plus ni nom, ni espace.

Dans son étonnant livre sur la traduction, D.R. Hofstadter soutient : « A word being the name of a concept, and a concept being a class of items linked by analogy, and people by nature being creative and ever finding new analogies, a word's connotations are consequently oozing continually outwards to form an ever-larger and blurrier nebula as more and more analogies are recognized as legitimate and welcomed by the culture. »<sup>46</sup> On peut dire que le sens donné à un mot ou une expression, en plus d'être différent d'une culture à l'autre, est dynamique en soi, est doué d'une « vie » que les porteurs d'une langue s'évertuent à nourrir de leur génie créateur. Par exemple, dans les années 70, une jeune femme parlant d'un film en des termes tels que « débile! » et « écoeurant! » aurait certainement contrecarré les projets de son interlocuteur d'aller en voir la projection. Aujourd'hui, ces expressions sont très souvent pleines d'un sens totalement autre que celui auquel le dictionnaire renvoie, mais cela n'empêche pas la communication de s'établir clairement entre deux personnes ayant opéré le changement sémantique menant le signifié d'une aura purement négative à une autre où le contexte

---

<sup>46</sup> HOFSTADTER D.R., *Le Ton Beau de Marot, In Praise of the Music of Language*, New York, BasicBooks, 1997, p. 350. « Un mot étant le nom d'un concept, et un concept étant une classe d'items liés par analogie, et les gens étant par nature créatifs et découvrant de nouvelles analogies, les significations d'un mot suintent par conséquent, formant une nébuleuse toujours plus grande et floue à mesure que des analogies sont reconnues comme légitimes et accueillies par la culture. »

seul décide du caractère positif ou négatif apporté au mot. C'est uniquement dans le cadre étendu de la phrase et du discours que le mot « écœurant » prendra son sens voulu, du moins dans le français qui est parlé ici au Québec.

Avant de nous arrêter à la lisière d'un autre champ de la traduction, soit celui des émotions, prenons le temps d'un bref retour sur les objectifs premiers de cette recherche, savoir de rendre compte si oui ou non – et si l'affirmative l'emporte, selon quelles modalités – les soufis nouvellement convertis font une lecture personnelle et novatrice des textes musulmans, et si leur passé – religieux ou séculaire – vient influencer leur interprétation de ces textes qui charrient derrière eux une tradition d'exégèse millénaire. Or, il nous apparaît évident que la réponse à cette question – et elle pouvait sembler évidente – est oui. Nos nouveaux soufis interprètent d'une manière très originale les textes qu'ils répètent, et ainsi, pouvons-nous avancer, ils s'associent plus intimement à « leur » islam, se l'approprient d'une manière souvent teintée de christianisme, à l'abri de tous les discours qui cherchent à promulguer une lecture unique. Comme le dit Hans R. Jauss, « le lecteur ne peut “faire parler” un texte, c'est-à-dire concrétiser en une signification actuelle le sens potentiel de l'œuvre, qu'autant qu'il insère sa précompréhension du monde et de la vie dans le cadre de référence littéraire impliqué par le texte. »<sup>47</sup>

Mais jusqu'à quel point cet ensemble de jugements et d'expériences, cette « précompréhension », est-elle changeante? Les « 70 000 océans de savoir » contenus dans chaque lettre du Coran se manifestent – du moins en partie – à chaque personne, selon son avancement spirituel. Nous en venons encore une fois à parler de la structure dynamique de l'interprétation, de son tracé en spirale. Selon Wolfgang Iser, « si au cours de la première lecture, un certain mode de déroulement de sens s'est réalisé, cet horizon sémantique va influencer la seconde lecture. Cet horizon a l'effet d'un savoir dont on s'est enrichi et qui va s'infiltrer dans notre regard sur un texte identique. »<sup>48</sup> Chaque croyante, et pas seulement la nouvelle convertie, va non seulement intégrer des éléments

<sup>47</sup> JAUSS, H.R., *Pour une esthétique de la réception* (1975), Paris, Gallimard, 1978, p. 284.

<sup>48</sup> ISER W., *L'acte de lecture*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga, 1985 (1976), p. 268-269.

personnels dans son interprétation du texte du *dhikr*, mais va aussi le « vivre » différemment à chaque fois qu'il est clamé, nous oserions même avancer, à chacune des répétitions d'une parole, au cours d'une même séance. La différence est au cœur du processus interprétatif, et elle n'est pas une contamination, mais l'approfondissement toujours plus englobant d'une relation unique entre un texte et son interprète.

Retournons à nos témoignages; nos participants peuvent aussi nous fournir quelques pistes pour alimenter notre réflexion. Pour Ahmed, lire le Coran en français est suffisant, puisque des gens pourront répondre aux questions qui pourraient surgir. Leila nous apprend que son apprentissage de l'arabe lui a fait découvrir des choses qui n'étaient pas passées dans la traduction anglaise du Coran. Abdul Haqq semble quant à lui avoir une attitude toute spéciale envers la langue arabe, s'interrogeant à propos de tout ce qu'il atteste lors du *dhikr* (et nous pourrions croire qu'il le fait aussi plus généralement). Seulement dans le cadre de notre entretien, il nous a confessé ses interrogations à propos du sens de quatre mots ou expressions : la *shahadah*, le « *bism* » de la *fâtiḥah*, le « *qul* » d'*al-ikhlas* et le « *sadrak* », la poitrine, de la sourate *ash-sharḥ*. Jamil, de son côté, sait qu'il ne tire pas toute la saveur de l'islam par une traduction. Abdur Rahman se fait aussi aider par son entourage, tout en rappelant le fait que chaque soufi vit sa foi à sa manière.

Cela nous semble sous-tendre une aporie, au sens où les gens qui répondent à nos questions le font dans la mire de leur propre expérience, et non de la nôtre. Or si vraiment tous les chemins sont différents, il est inutile d'interroger les autres puisqu'ils ne foulent pas le même gravier. Toutefois, si nous avons relevé ce problème devant lui, Abdur Rahman aurait presque certainement répondu, comme tout autre soufi, que bien que les chemins divergent, le territoire où se déroule la quête est le même pour tous, et les réponses données par un autre soufi peuvent s'adapter à la topographie différente d'une même terre. Autrement dit, il y a une part d'universel dans tout ce qui se réfère au soufisme, et celle-ci peut être communiquée ou plutôt, et c'est là l'un des points clés de notre réflexion, pointée du doigt.

Au tour de 'Alî, maintenant. Pour lui, « le sens n'est pas dans le fait d'avoir collé les lettres A-L-L-Â-H pour faire le mot de Dieu. », même si c'est Allâh qui a choisi ces lettres précises. Car Il est au-delà des mots. Il importerait donc peu de lire le Coran en arabe ou en français, puisque le message est à un autre niveau. Nous croyons de notre côté que toute personne est reliée à une certaine culture, laquelle segmente sa vision du monde, la range dans des catégories, des systèmes tous interreliés qui ont mis de côté – les laissant dans un domaine virtuel que visiteront les poètes et autres artisans du langage – des conceptions que d'autres traditions auront gardées. Alors oui, la langue arabe est peut-être celle qu'Allâh a utilisée pour s'adresser au peuple de Muhammad, mais si l'arabe ne me « parle » pas autant que ma langue d'origine, s'il n'éveille pas en moi ce sentiment d'appropriation qui fait en sorte qu'une foi véritable peut naître, persister et me faire vouloir aller toujours plus loin, alors il se pourrait que cette langue, fût-elle d'origine divine, puisse être non pas mise de côté, mais enrichie du sens plus accessible que je trouverai en mon propre idiome. Car pour qu'une foi se développe, atteigne son faite et ainsi engage pleinement le croyant, son action doit se faire là où la pensée se meut, dans le monde d'une langue, celle avec laquelle on perçoit les choses, dans laquelle on accède à la dimension des sentiments.

Nous aurions aimé parler de la langue arabe comme telle, de sa structuration et ainsi des manières qu'elle a de faire voir le monde, mettant celles-ci en parallèle avec l'univers que se créent des individus ne parlant pas l'arabe, mais l'anglais ou le français. Cependant, nos connaissances réduites de la langue de Muhammad ne nous permettent pas d'aller en profondeur à ce sujet. Nous en sommes contrit, bien sûr, mais nous tâcherons d'explorer plus en détails d'autres sujets, tel cet autre qui s'annonce déjà.

---

### **Des émotions**

Les mots ne sont toujours qu'une manifestation bien imparfaite, et périlleuse, de la pensée qui cherche à s'exprimer.

- Jean Grondin

Nous en voici à discuter des moyens de faire passer, de traduire sa pensée en mots. Commençons par ces paroles de Chesterton, qui résument habilement notre pensée :

« L'homme sait qu'il y a dans l'âme des nuances plus déconcertantes, plus innombrables, et plus anonymes que les couleurs d'une forêt automnale... Et pourtant il croit que ces nuances, et toutes les façons dont elles se fondent et se métamorphosent les unes dans les autres, peuvent être représentées avec précision par un mécanisme arbitraire de grognements et de glapissements. Il croit que de l'intérieur d'un agent de change sortent réellement des bruits qui suggèrent tous les mystères de la mémoire et toutes les agonies du désir. »<sup>49</sup>

Penchons-nous maintenant sur nos témoignages. On peut d'abord remarquer le fait que nos intervenants se sont frottés avec très peu de pudeur à nos questions. Ils n'ont pas eu peur de dire ce qu'ils pensaient, même si cela allait parfois à l'encontre de la lettre musulmane. Cependant, plusieurs ont détourné nos interrogations théoriques au sujet des émotions comme telles, pour se contenter de les faire parler, ces émotions. Nous n'avons pas eu droit à des discours emplis de larmes, ni à des cris du cœur, mais tous se sont permis de nous ouvrir une porte sur leur vie privée, et nous n'avons pas cherché à profaner les lieux plus qu'ils nous le permettaient. Cela nous aurait peut-être permis d'en connaître plus à propos de la foi de nos interlocuteurs, mais nous aurait aussi placé dans une position inconfortable, nous faisant devenir un voyeur plutôt qu'un simple ethnologue.

Tout d'abord, quant à connaître le « lieu » de l'émotion, on pourrait dire qu'il se situe à la fois dans un stimuli physique et dans un concept, les deux s'influençant mutuellement, en un mariage dynamique indissociable. A supposer qu'un individu trouve les mots qu'il cherche pour traduire sa pensée, son interlocuteur aura à se mettre lui-même dans la peau de l'autre, retraduisant ainsi son discours, le faisant parler pour lui, et ainsi de suite pour les autres personnes à qui la chaîne serait transmise. Pour ce qui

---

<sup>49</sup> CHESTERTON G. K., *G. F. Watts*, cité dans J. L. Borges, *Enquêtes*, Paris, Gallimard, 1952, p. 129-130.

est de l'ethnographe, ce travail est d'autant plus important qu'il a affaire à une culture autre que la sienne.

« If emotions, while not simply signs, are understood to be meaning/feeling experiences that are organized and mediated through systems of signs, then at least tentative translation should be possible between the meaning-and-feeling system under study and the system that the ethnographer shares with the reader of or listener to ethnography. [...] This means that ethnographers of affect must work on their own feelings, modifying them to model the emotional experiences of people of another society, and must recast this experience in language that can have a parallel effect on others in their home societies. »<sup>50</sup>

De notre côté, nous avons eu la chance de pouvoir travailler avec des gens parlant le français ou anglais, soit des langues comprises autant par nous que par le public ciblé. Ces personnes nous parlaient d'un texte fixé dans la langue arabe; ils en ont donc fait une traduction personnelle. On pourrait s'interroger sur le nombre de traductions que notre travail fait ressortir. Premièrement, le texte arabe lui-même peut être considéré comme la traduction, en un système phonétique traversé de règles, de certaines idées, comme celle de dieu, de témoignage, d'unicité, etc. Une langue est en soi une cartographie des concepts embrassés par une telle culture; on y range tout ce qu'il est utile de nommer pour tenir un dialogue avec un interlocuteur utilisant les mêmes mots pour s'exprimer. Arguant contre ce statut « idéal » (permettons-nous ce double sens : des idées idéales) souvent donné aux mots, dans un essai percutant sur la vérité et le mensonge, Nietzsche avance que « nous croyons avoir quelque accès aux choses elles-mêmes lorsque nous parlons d'arbres, de couleurs, de neige et de fleurs, et cependant nous ne possédons rien que des métaphores des choses, qui ne correspondent aucunement aux entités originelles. »<sup>51</sup> Nuançons cette position extrême (on était en droit de s'y attendre avec

---

<sup>50</sup> LEAVITT J. « Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions », *American Ethnologist*, vol. 23, no 3, p. 530. « Si les émotions, n'étant pas considérées comme de simples signes, sont perçues en tant qu'expériences émotivo-signifiantes organisées et rendues à travers des systèmes de signes, alors une traduction d'essai devrait être possible, entre le système émotivo-signifiant à l'étude et le système que l'ethnographe partage avec le lecteur ou l'auditeur de l'ethnographie. [...] Cela signifie que les ethnographes de l'affect doivent travailler sur leurs propres sensations, les modifiant afin de mettre en modèle les expériences émotives des gens d'une autre société. De même, ils doivent remodeler ces expériences en un langage qui pourra avoir un impact semblable sur les membres de leur propre société. »

<sup>51</sup> NIETZSCHE, F., *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Paris, Actes Sud, 1997 (1873), p. 13.



Nietzsche) en remarquant que si tant cela est vrai, on doit tout de même communiquer, alors autant le faire dans le mensonge que pas du tout.

Le deuxième niveau de traduction, que nous pouvons déduire de notre travail (ici, nous pourrions peut-être parler de mise en image ou de « métaphorisation »), est celui par lequel, dans notre cas, un croyant non arabophone, élevé dans une culture autre que musulmane, se procure un accès aux sens véhiculés par le texte original. C'est à proprement parler cette traduction que nous avons mise en relief dans notre deuxième partie. Et comme nous avons pu le voir, elle est multiple, non seulement selon les personnes approchées, mais aussi à travers l'écoulement du temps, par l'appréhension de nouvelles dimensions d'une foi qui s'étend. L'appropriation d'un texte écrit dans une langue autre que la sienne propre nécessite donc un deuxième niveau de traduction, soit la mise en parallèle des deux mondes construits par les deux langues mises en cause.

Une troisième « couche » de traduction, et c'est sur celle-ci que nous souhaitons maintenant nous attarder, doit se réaliser dans la mise en mots d'une expérience, dans le témoignage, une fois vécu l'événement, des émotions qu'il aura générées. Ici, la curiosité peut perdre au change. Il est relativement simple de traduire le mot « porte » en l'anglais « door » ou « gate » ou en l'arabe « bâb », mais il est autrement plus périlleux de tenter de mettre en parallèle les champs sémantiques que ces termes embrassent dans l'esprit de leurs utilisateurs. Et il l'est plus encore de le faire sur des terrains tels que ceux des sentiments de l'« amour » et de la « communion », d'autant plus si l'on s'adresse à une personne n'ayant pas vécu lesdits sentiments, du moins pas dans le même registre que celui qui cherche à se dire.

Du côté de nos participants, Ahmed se sent proche de l'islam (et du soufisme) par le « caractère » propre de ce dernier, qui mêle l'amour et la rigueur. Pour lui, ces deux pôles de l'islam sont un miroir de l'humanité, plus réaliste que le judaïsme et le christianisme. A propos du *dhikr*, il nous révèle qu'il frissonne à toutes les fois que commencent les répétitions, et que « c'est le signe qu'il se passe quelque chose de vraiment grand. » De tellement grand, en fait, que cela lui a donné la force d'arrêter de

boire de l'alcool. D'une certaine manière, le soufisme et le *dhikr* sont devenus sa nouvelle drogue, une drogue à laquelle il est autrement moins nocif d'être accoutumé.

Leila, quant à elle, a clos notre entretien par ce simple mot : « Allâh... », qui suffit pour elle à condenser tout ce qu'elle voudrait dire. Après l'avoir prononcé, elle a été prise d'un rire d'une pureté cristalline, que nous aurions aimé rendre, puisqu'il est ce qui se rapproche le plus de la manière que semblent s'articuler ses émotions. La douce sérénité que dégageait Leila nous a fait penser qu'elle avait peut-être déjà atteint cet état de paix intérieure qu'elle disait rechercher, mais qu'elle n'osait le dire, par humilité. Son rire communicatif aura été le message le plus clair de toute notre discussion.

Par contraste, Abdul Haqq semble être un homme tourmenté – encore, du moins. A la vue de ses réponses, on sent très bien qu'il est le type à se poser très souvent des questions de détails que d'autres pourraient juger peu importantes ou même incongrues. Il s'attarde beaucoup aux mots, il veut savoir ce qu'il répète. On peut dire que le stress de Abdul Haqq, dirigé avant tout sur la matière langagière du *dhikr*, démontre qu'il ne prend pas ses croyances à la légère. On pourrait même avancer qu'une possible raison de cela pourrait être l'appel qu'il a ressenti peu avant sa conversion, appel qui le pousse maintenant à voir les choses du point de vue de celui qui se sait orienté, mais qui souhaite garder les yeux ouverts.

Nous avons vu une lumière dans les yeux de Jamil lorsqu'il s'est mis à nous parler du côté fraternel qu'on retrouve dans l'islam et le soufisme. « On s'épaule, on s'écoute. » En connaissant le rituel des soufis, sa première réaction a été de vouloir être l'un de ces croyants, un membre de cette énorme famille. Le *dhikr* est pour lui le moyen d'évacuer le stress induit par le travail et les besognes quotidiennes. Sa tranquillité d'esprit se trouve dans la concentration sur l'image du *shaykh*, les paroles à répéter et l'idée que tous ces gens autour de lui sont là pour la même raison, ont tous le regard tourné vers un seul point.

‘Ali nous a paru être un homme provocateur, très intelligent, foncièrement pudique sur certaines choses que d’autres jugeraient banales et particulièrement loquace à propos d’autres détails un peu plus dérangeants, comme par exemple son attrait invétéré envers les femmes. De son côté, on peut discerner une attention portée au caractère éventuellement transitoire de tout jugement, de toute interprétation, donc à une certaine dynamique au cœur du tout processus de compréhension, attention que nous-mêmes partageons. Et encore, il serait selon lui inutile pour nous de passer du temps à vouloir analyser ses dires, puisqu’ils ne s’appliquent qu’à ce moment précis où il les a proférés. Une telle pensée, rendue à terme, un tel relativisme poussé à l’extrême rend difficile l’atteinte de la paix intérieure, c’est évident. ‘Ali s’interroge beaucoup à propos de tout et rien, mais il le fait en étant convaincu que cela ne sert à rien, puisque sa perception du domaine en question est changeante. Il y a contamination en l’essence même de ce qu’il faudrait comprendre. Alors, on a le choix : soit passer tout son temps à se remettre en question, ou arrêter le dialogue intérieur. Nous croyons que ‘Ali, s’il ne l’a pas déjà fait, se taira bientôt.

Les témoignages d’Abdur Rahman et de Khâlid seront maintenant mis à profit. Le premier stipule qu’il faut vivre le *dhikr* en tant que croyant pour pouvoir comprendre pleinement le sens des mots qui y sont répétés. Pour lui, la communication se fait plus par en dessous, par le biais de sourires et de regards complices. « Il faut être à l’intérieur pour comprendre vraiment. » Khâlid, lui, considère qu’il ne vaut pas la peine de parler de ses émotions par rapport au *dhikr*, les mots étant superflus. L’erreur serait de ne vouloir se servir que des mots pour traduire son expérience. Mais comme on doit bien parler, après tout, ne serait-ce que pour saisir soi-même un peu mieux son rapport à Dieu, intervient alors ce que d’aucuns nomment le métalangage. Dans les mots de Khâlid, « la parole de tous les jours, avec le rapport traditionnel des mots et des choses, est mise de côté et on joue avec les métaphores. » Nous parlerons dorénavant de cela.

-----

## D'un au-delà du langage

Je fermai les yeux, les ouvris. Alors je vis l'Aleph.  
 J'en arrive maintenant au point essentiel, ineffable de mon récit; ici commence mon désespoir d'écrivain. Tout langage est un alphabet de symboles dont l'exercice suppose un passé que les interlocuteurs partagent; comment transmettre aux autres l'Aleph infini que ma craintive mémoire embrasse à peine?

- Jorge Luis Borges

L'envie, le besoin, l'urgence de mettre en mots son expérience pousse parfois à dépasser le domaine des signifiés proprement réservés aux mots d'une langue. Cette dernière, comme nous l'avons déjà remarqué, est un vase relativement fermé, avec ses dictionnaires et grammaires, mais il est possible, à quiconque voulant fixer par écrit ou en paroles l'après-coup d'une incartade en un espace-temps physiquement autre, de se construire une langue dotée parfois de nouveaux mots, mais toujours de nouveaux sens, qui resteront à comprendre. Loin de la mise en forme d'une phraséologie quotidienne – que d'aucuns pourraient croire la seule apte à transmettre correctement la plus-value de sens à laquelle on a eu accès –, « il s'agit au contraire d'aller toujours plus outre, de pousser à bout les pouvoirs artistiques du langage jusqu'à le mettre en crise, jusqu'à ce qu'il se retourne contre la finalité pragmatique qui est primitivement la sienne de sorte que ce qui était marque de servitude le soit de souveraineté. »<sup>52</sup> Khâlid, par exemple, nous a dit qu'il écrit parfois des poèmes, « pour mettre en mots ce que je ressens », et qu'il connaît plusieurs autres soufis qui font de même. Sans nous interroger à savoir s'il s'agit là de textes « mystiques » ou non, il est intéressant de constater que l'écriture est une pratique courante chez les soufis.

Nous proposons de ranger dans un même espace tout ce qui fait appel à un dépassement du langage normalement constitué; nous y inclurons l'utilisation des tropes, la poésie, les arts qui ne font pas appel aux mots (tels que la musique et la peinture), le cri, le rire et le silence. Ces genres sont très différents l'un de l'autre (nous ne les approcherons pas tous, en passant), mais ils ont une même fonction : rendre quelque

<sup>52</sup> LÉVESQUE C., *Dissonance. Nietzsche à la limite du langage*, Lasalle, Hurtubise, 1988, p. 71.

chose, transmettre des idées ou des émotions dont les mots seuls pourraient ternir l'éclat significatif.

« Le parler mystique est fondamentalement “traducteur”. Il est passeur. Il forme un tout par d'incessantes opérations sur des mots étrangers. Avec ce matériau bigarré, il organise une suite orchestrale de décalages, de camouflages aussi et de citations lexicales.

Ce style d'écriture est un permanent exercice de translation, il préfère donc les modes d'emploi aux définitions reçues. »<sup>53</sup>

Tout d'abord, les tropes, de par le déplacement sémantique qu'ils opèrent, permettent de convoler des mots qui à prime abord ne semblent pas être chauds à l'idée de partager les anneaux qui embrassent le champ de leur portée signifiante. Certaines images sont passées à l'habitude, mais la plupart de celles que l'on peut répertorier dans un discours ou une œuvre « sensible » sont le fruit de celui ou celle qui les engage dans le monde public, et leur survie dépend de la qualité du processus mnémonique qui entre en jeu lors de leur établissement. Lors d'une conversation, par exemple, les tropes utilisés pour parler de son état ou de ses expériences seront fort probablement oubliés après la conversation et redeviendront disponibles pour de futures fiançailles. Mais les métaphores et les métonymies utilisées par Proust, d'un autre côté, se verront l'objet d'amples et hermétiques analyses; on se demandera en quoi le fait que ces mots particuliers aient été mariés peut faciliter l'accès au Temps Perdu que nous-mêmes recherchons peut-être avidement. Chez les musulmans, on retrouve une idée semblable : « When Rûzbihân Baqlî holds that the love of a human being is the ladder toward the love of the Merciful, he alludes to the classical Arabic saying that the metaphor is the bridge toward reality. »<sup>54</sup>

Voici justement venu le temps d'introduire une image qui selon nous illustre bien notre pensée. Lisons Wittgenstein : « Chaque signe défini dénote *par-delà* les signes qui servent à le définir; et les définitions montrent la direction. »<sup>55</sup> Considérant une langue

<sup>53</sup> de CERTEAU M., *La fable mystique I : XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 164.

<sup>54</sup> *Mystical Dimensions of Islam*, op. cit., p. 292. « Lorsque Rûzbihân Baqlî soutient que l'amour d'un être humain constitue l'échelle qui mène à l'amour du Compatissant, il fait référence à la phrase arabe classique qui dit que la métaphore est le pont ver la réalité. »

<sup>55</sup> WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus* (1922), trad. G.G. Granger, Paris, Gallimard, §3.261.

comme un système de signes, on peut avancer que ses éléments sont comme des doigts qui pointent vers un domaine de sens, des lumières éclairant tantôt une certaine région de l'univers conceptuel que s'est défriché la langue en question. « La parole est faire-signé et non signe au sens de la simple signification. »<sup>56</sup> Mais une langue, encore serait-elle constituée de millions d'unités signifiantes, portera toujours en elle une zone frontalière. Comme toute chose, le concept de langue exerce son pouvoir en deçà de certaines limites bien définies. Tout comme on se permet de dire d'une personne qu'elle est folle parce que son comportement ne trouve pas place dans un certain cadre de « normalité », on pourra qualifier le domaine visité par une telle expression comme faisant partie ou non de la mappemonde dressée par la langue de laquelle elle est sortie. La langue est dotée d'une vie intrinsèque, et la vie contient son contraire, elle est ce qu'elle est de par la présence duvetueuse d'une agonie toujours déjà annoncée. « Ôter les éléments contingents et accidentels d'un mot ou d'une expression, c'est chercher le véritable artichaut en lui ôtant toutes ses feuilles. »<sup>57</sup> Comme il existera toujours de la déviance, de la *mania*, et comme elle fait partie intégrante de la norme, lui traçant en quelque sorte les zones où l'ombre devient reine, le langage porte en lui son côté sombre. Les tropes en sont les habitants les plus faciles à distinguer, se tenant tout près de la frontière, ayant en fait encore un pied dans la lumière et perdant l'autre dans ce qui pourrait sembler le vide et qui pourtant est matière brute. Car cet au-delà est un trou noir, qui attire en lui certaines données rejetées du langage, pour les rendre à la lumière de l'autre côté d'un vortex où elles auront été travaillées.

Les tropes ont comme effet d'amener chez sa « victime » une certaine déstabilisation, l'enjoignant de voir le monde différemment. Cet effet, ce travail porté sur l'auditoire est, selon Jakobson, ce qui définit la poésie. « La visée (*Einstellung*) du message en tant que tel, l'accent mis sur le message pour son propre compte, est ce qui caractérise la fonction poétique du langage. »<sup>58</sup> A ce niveau, non seulement le sens compte-t-il, mais aussi, et particulièrement, les mots utilisés pour le charrier.

<sup>56</sup> HEIDEGGER M., *Acheminement vers la parole* (1959), Paris, Gallimard, 1976, p. 113.

<sup>57</sup> Cité dans : SCHNEIDER M., *La parole et l'inceste*, Paris, Aubier, 1980, p. 84.

<sup>58</sup> *Linguistique et poétique*, op. cit., p. 218.

Le détournement, le viol des sens que l'apprentissage d'une langue lui induit, provoquera un choc à l'auditeur, le forçant à aller ailleurs, idéalement là où subsiste un certain universel, une vérité immuable. Dans les mots de Heidegger, on touchera l'être, dont il accuse la population d'avoir raturé la présence, choisissant plutôt de batifoler dans les étants, en attendant aveuglément la mort dans un bavardage sans lendemain. Pour lui, la langue est la demeure de l'être, mais nous restons trop souvent au niveau des étants, n'osant « risquer » le passage à l'être. « Quand nous allons à la fontaine, quand nous traversons la forêt, nous traversons toujours déjà le nom « fontaine », le nom « forêt », même si nous n'énonçons pas ces mots, même si nous ne pensons pas à la langue. Pensant à partir du temple de l'être, nous pouvons présumer ce que risquent ceux qui parfois risquent plus que l'être de l'étant. Ils risquent l'enceinte de l'être. Ils risquent la langue. »<sup>59</sup> Ceux qui prennent ainsi le risque, qui font résonner leur pas dans l'arène, on les appelle poètes.\*

---

### Poésie, peinture et musique

Et c'est bien là le paradoxe de la poésie : évoquer par le langage ce qui, par essence échappe au langage. Et c'est par là que la poésie nous fait signe qu'elle est autre chose que des signes, autre chose que des signifiants, autre chose que des signifiés.

- Michel Camus

Ce titre de rubrique porte une double signification. En effet, nous parlerons de poésie, de peinture et de musique; ces deux dernières, bien que ne se déployant pas à partir de mots, n'en sont pas moins des langages, des médium dotés d'une certaine parole. Mais aussi, la poésie peut être vue comme peinture et musique; on peut esquisser des paysages et des portraits qui saisissent l'esprit et jouer une mélodie qui l'emporte en des ailleurs aveuglants.

---

<sup>59</sup> HEIDEGGER M., *Chemins qui ne mènent nulle part* (1949), Paris, Gallimard, 1962, p. 373.

\* Un mot que nous prendrons ici du point de vue du bon écrivain, dont on peut dire qu'il est poète même s'il écrit des romans ou des éditoriaux.

Nous souhaitons traiter ici de la poésie comme moyen de mettre en mots, en images, son expérience et ses émotions. Nous avons vu en Khâlid un homme qui écrit ses expériences, ceci lui permettant de mieux en saisir la portée. Et non seulement écrit-il, mais il le fait sous forme de poésie, en se construisant une échelle du haut de laquelle il pourra voir plus loin sur le territoire qu'il arpente. Les mots, comme Nietzsche le défend – le crie, même –, sont un essai de classement. Mais il est à penser que la chose elle-même – pour ne pas dire, avec Platon, l'Idée – se retient et échappe à notre emprise, glisse sous le drap du factuel et retourne dans l'ombre. Fernando Pessoa, poète immense, l'a souligné avec grâce :

« Ah, tout est symbole et analogie!  
Le vent qui passe, la nuit qui fraîchit  
Sont autre chose que le vent et la nuit –  
Seulement des ombres de pensée et de vie

Tout ce que nous voyons est autre  
La marée vaste, la marée anxieuse  
Est l'écho d'une autre marée qui demeure là  
Où est réel le monde tel qu'il est  
Tout ce que nous possédons est oublié  
La nuit froide, le passage du vent  
Sont des mains d'ombres dont les gestes  
Sont la réalité-mère de cette illusion »<sup>60</sup>

La poésie, par définition, entend dépasser les sens donnés par des institutions aux mots dont elles ont à se servir. Elle est la clé qui permet d'ouvrir la porte du langage, d'un cachot qui, bien qu'étant une « belle prison » – comme le dit Francis Ponge –, n'en demeure pas moins un lieu autrement fermé. C'est ce qui fait dire à Foucault, la comparant à l'endoctrinement que force un système d'enseignement : « Qu'est-ce que l'«écriture» (celle des «écrivains») sinon un semblable système d'assujettissement, qui prend peut-être des formes un peu différentes, mais dont les grandes scissions sont analogues? »<sup>61</sup> Les poètes sont des passeurs; ils nous font traverser, tels un Charon devenu généreux, le fleuve dont l'autre rive conduit non plus au Léthé, mais à l'Eunoé,

<sup>60</sup> PESSOA F., *Je ne suis personne. Une anthologie vers et proses*, Paris, Christian Bourgois, 1994, p. 73.

<sup>61</sup> FOUCAULT M., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 47.



son pendant positif. Par l'effet de la poésie, on se trouvera régénéré, « comme de jeunes plantes que renouvelle un jeune feuillage, pur et prêt à monter aux étoiles. »<sup>62</sup>

Tentons maintenant de rapprocher l'expérience de vérité qu'apporte la poésie à celle qui provoque chez un soufi *al-fanâ'*, l'annihilation. Méditons sur Hallaj :

Avec l'œil du savoir mon regard indiqua  
 Il indiqua avec la pure pensée secrète  
 Et dans ma conscience quelque chose apparut  
 Plus subtil à comprendre par l'imagination de mon imagination  
 Et je fendis le tumulte de la mer de ma pensée  
 La traversant comme une flèche  
 Et mon cœur s'envola avec les plumes de ma nostalgie  
 Fixées aux ailes de ma détermination  
 Vers Celui que, me questionne-t-on sur Lui,  
 J'indique par un symbole mais que je ne nomme pas  
 Jusqu'à ce que, ayant dépassé toute limite  
 Errant dans les déserts de la proximité  
 Je regardai des points d'eau  
 Et je n'y vis rien qui dépassât les limites de mon image  
 Alors docile, je vins à Lui  
 Tenant le bout de ma laisse dans la paume de ma soumission  
 L'amour grava de Lui dans mon cœur  
 Au fer de la nostalgie, une empreinte, quelle empreinte!  
 Et dans la proximité, la vision de moi s'absenta de moi  
 Tant que j'oubliai mon nom<sup>63</sup>

Ce poème est dépassement. Hallaj ne raisonne plus, il se situe à un autre niveau, celui du cœur; c'est son cœur qui le guide vers Allâh, en fait vers ce qu'il n'ose plus nommer. Il avance toujours et, rendu à son terme, serein et soumis, il s'offre à un dieu qui lui fait oublier jusqu'à son nom, son identité. Et il se fond dans le moule qu'il trouve gravé en lui, il implose, devenant à la fois tout et rien, un rien qui embrasse tout puisque sans espace.

Hallaj, par son expérience-limite, en arrive à goûter à l'essence primordiale. La contemplation d'une chose sous l'angle d'une œuvre d'art ne conduit certes pas à une

<sup>62</sup> DANTE, *La divine comédie*, trad. A. Masseron, Paris, Albin Michel, 1995 (1306-1321), p. 583-584.

<sup>63</sup> *Poèmes mystiques*, op. cit., p. 103.

telle transcendance, mais elle promeut son acteur/passeur à une forme d'universel dont le domaine se situe bien au-delà de la quotidienneté dont nous tapissons notre vie. Gadamer parle d'un surcroît d'être qui nous serait transmis. Parlant de peinture, il note qu'« un portrait ne vise absolument pas à restituer l'individualité qu'il représente, telle qu'elle est vivante aux yeux de l'un ou l'autre de ses proches. Au contraire, il révèle nécessairement une idéalisation qui peut parcourir une infinité de degrés, depuis ce qui est le plus proche du "représentatif" jusqu'au plus intime. »<sup>64</sup>

L'action et la passion se font cinéma dans le voyage auquel invite l'œuvre. Et pourquoi parler en ces termes?; en quoi le « contemplateur » est-il à la fois acteur et passeur? Acteur, puisqu'au commencement, il doit bien y avoir contact avec la chose qui en retour, au cours de son rapt, rendra passif et passeur, traducteur. Comme un a(i)mant trouve sa raison d'être dans l'accouplement avec son contraire, l'humain, hasard pris dans le temps, dégage de son étreinte avec l'absolu le spasme qui soutient l'équilibre de ses pôles. D'ordinaire oscillant avec équivoque entre sa part animale et la conscience étendue de son état d'être-jeté, il reprend souffle de par la parole qui lui est assénée : « Voilà pourquoi tu es là. », et continue, jusqu'à la prochaine fois.

Le *dhikr*, rituel du souvenir, opère exactement ce dont nous parlons présentement. Répétition de paroles, exhortations et louanges, il rappelle aux soufis ce en quoi ils croient, ce qu'ils sont et ce qu'ils doivent être. Le surcroît d'être ici transmis n'est pas celui d'un tournesol ou d'un soulier de paysan (comme pour des peintures de Van Gogh, par exemple), mais celui, d'autant plus criant, de l'existence même de l'Homme. A travers le *dhikr*, le soufi trouve sa propre raison d'être, son assise existentielle, et les mots de Leila pourraient ici parler pour tous les soufis (ou du moins avec qui nous avons jusqu'à maintenant pris contact) : « Tout ça parce que notre vie sur Terre est un test, une répétition. La vraie affaire, ça va se passer plus tard, quand notre corps sera mort. » Et Jamil renchérit : « Quand je m'assois et que je chante avec mes pairs la gloire d'Allâh, tout ça [les chiffres et les délais à respecter] disparaît. Je pense à rien sauf à Allâh. » La répétition des paroles du *dhikr*, opérée mécaniquement au début, en vient à devenir

---

<sup>64</sup> *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 167.

automatique, à prendre le soufi dans un tourbillon d'où il sortira régénéré et prêt à retourner dans la *dunya*, ceint d'une armure spirituelle avec laquelle il pourra l'affronter en toute lucidité.

Il ne reste maintenant plus qu'à nous pencher sur deux manifestations qui, certes, portent un message, mais un message ancré plus profondément dans l'être, à ce niveau où les nerfs flanchent et les frissons bourgeonnent. Où la voix défaille, cafouille, se cherche et, ne se trouvant pas, s'éteint dans un pathétique holocauste.

-----

### **Le cri et le silence**

Derrière le discours parle le refus de discourir, comme derrière la philosophie parlerait le refus de philosopher : parole non parlante, violente, se déroband, ne disant rien et tout à coup criant.

- Maurice Blanchot

Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.

- Ludwig Wittgenstein

Nous voici enfin arrivé aux véritables limites du langage voulant se proférer en mots. Comme on peut le constater à la lecture de cette citation de Blanchot, le cri et le silence sont très proches l'un de l'autre, malgré cette dissemblance sonore à laquelle on les réduit souvent. Le cri est la dissonance de l'harmonie des mots; il survient là où le contenu de l'expérience à transmettre ne supporte plus l'appareillage d'une langue. L'urgence de dire son mal, son amour, sa surprise, son dépassement, fait crier. Dans la substance du cri sont concentrés à l'extrême tous les effluves de sens qui normalement se disent en un langage directement intelligible. Par cause d'un trop grand volume de paroles à passer par l'étroit canal des mots, ceux-ci culbutent, s'amoncellent, forment un bouchon et sortent en un cafouillis diluvien, un cri qui nous ramène quelques instants en un temps primordial. Le cri participe d'une *Ursprache*, d'une parole organique qui touche au cosmos.

Pour Nietzsche, « le cri est à la fois dans le langage et hors langage. Il est l'irruption d'un au-delà du langage dans le langage, le coup de force qui l'ouvre sur l'impossible et le brise, ce qui donne corps et voix au silence, à l'intervalle silencieux à partir duquel un langage et un monde sont possibles. »<sup>65</sup> Le cas du rapt illustre bien cette idée; ne pensons pas au viol proprement dit, mais plutôt à la saisie de l'âme telle qu'on peut la percevoir chez certains mystiques et même certains amoureux. L'être est tout d'abord curieux, s'avance sur ce chemin dont il a peine à entrevoir le cours, et marche encore et encore, jusqu'à cette nuit aveuglante où tout n'est rien et rien est tout. Alors, à bout de souffle, dépassé par la puissance des sentiments qu'il a à supporter, cet être relâche ses nerfs, se laisse faire, se laisse aller et déverse son pathos en un cri viscéral. Après cela, il ne pourra plus que se taire, sa carcasse ouverte à une mort qui n'en est pas une. Et même si, comme plusieurs, cet être tente de mettre en mots cette expérience, il viendra toujours un moment où cela s'arrêtera. La pleine conscience du viol se trouve en un domaine inviolable. On le vit, on le souffre aussi, et pourtant, au moment d'en parler, de le crier, ça ne fonctionne plus. Mais il vaut la peine de s'y essayer, ne serait-ce que pour sonder la limite, et percevoir au loin son inavouable réponse.

« Le cri amuï qu'incarne l'écrit montre noir sur blanc que toute parole finit par se taire, comme tout homme par mourir, toute chose par disparaître, et que ce silence où ça tombe, à la fin, donne à rebours un sens plus clair à l'insensé qui pousse obscurément à écrire comme à tout de suite aller au bout de sa vie, là où plus de différence n'existe entre se taire et parler ou vivre et mourir, entre errer dans le mutisme où l'on s'enferme aux confins du Harar ou de sa chambre à coucher et écrire ou lire sur ses propres lèvres le flot de paroles dans lequel sa propre conscience se trouve bientôt submergée. »<sup>66</sup>

Le silence occupera le reste des pages consacrées à ce travail. Nous aurions pu consacrer toute notre recherche à ce sujet, et faire de celle-ci un hommage au non-dit. Mais nous avons considéré comme nécessaire le passage de l'expérience à la parole et au silence qui s'ensuit. Les bribes de pensées qui seront jetées sur papier à partir d'ici sont les germes d'une réflexion en cours depuis plusieurs mois, laquelle nous nous promettons de pousser plus loin, dans le cadre d'une autre étude. Par conséquent, nous vous

---

<sup>65</sup> *Dissonance*, op. cit., p. 56.

<sup>66</sup> OUELLET P., « Pensées en cendres : penser ensemble », *Spirale*, no 169, 1999, p. 10.

enjoignons d'être indulgents face au caractère fragmentaire de ce qui forme notre vacillante conclusion. Car nous-même sommes pratiquement sans voix lorsque vient le temps de parler de cela, malgré notre profonde envie de le faire, malgré toutes les idées qui nous sont passées par la tête au cours la préparation de cette section. Nous pourrions ici parler comme des Forêts : « Pour en revenir à la nature même de cette crise, il est remarquable que celle-ci se soit manifestée par un étrange besoin de discourir impossible à satisfaire, mais c'est que les mots ne me venaient pas en aide; bref, j'avais envie de parler et je n'avais absolument rien à dire. »<sup>67</sup>

On peut percevoir le silence sous plusieurs couches du langage. La première, et certes non la moindre, est celle où il scande les unités linguistiques. La prononciation de certaines consonnes marque un arrêt respiratoire, celui-ci annonçant quelque chose, que ce soit la fin du message ou une autre syllabe. Plus concrètement, les légères pauses que nous marquons entre l'articulation de deux mots enveloppent ces mots et indiquent leur unité. Un arrêt plus long, au cours d'une conversation idéale, signifie la fin d'un tour de parole et le relais donné à un autre locuteur. Plus loin encore, un silence prolongé outre les limites culturelles ordinairement acceptées porte en lui-même un sens, souvent lourd et profond. On peut penser à deux amoureux se regardant dans les yeux et n'ayant besoin de rien d'autre, ou à deux vieux amis pouvant vivre côte à côte sans pratiquement se parler. Mais on peut aussi se rappeler notre dernière dispute avec un être cher, et cet absurde silence qui contaminait dans son essence la possibilité d'une réconciliation claire.

Les modalités du silence sont réglées soit par des institutions, des groupes ou des individus. Tout d'abord, il est indéniable que la plupart des groupes religieux prônent le silence lors d'au moins une étape de leurs rituels. Et encore, nous ne parlons pas des communautés où l'on fait vœu de silence, mais seulement de la messe ou de la prière musulmane, par exemple. Ici, le silence en est un d'humilité et est à la source d'une parole, soit celle du croyant à son maître. En fait, si l'on ne parle pas à haute voix, on le fait à l'intérieur de soi, sûr en cela qu'on sera néanmoins entendu.

---

<sup>67</sup> des FORETS L.-R., *Le bavard*, Paris, Gallimard, 1973, p. 16-17.

Deuxièmement, le maintien de l'harmonie dans un groupe d'interlocuteurs présuppose le silence des parties à qui le tour n'est pas donné de prendre la parole. Si tous y allaient en même temps de leurs réflexions, il en résulterait un chaos d'où rien de constructif ne pourrait émerger. Et enfin, cette décision de parler ou non peut être prise par l'individu lui-même, tout dépendamment du public – on s'efforcera de parler dans un contexte didactique et, dans un autre cas, de se taire par déférence – ou de la situation. Concentrons nos efforts sur le silence motivé individuellement, spécialement dans le cadre de l'expression d'une expérience personnelle.

Le silence auquel nous avons été confronté lors de nos entrevues pourrait être interprété de diverses manières. Il pourrait être motivé par le désir de ne pas parler de tel sujet, que ce soit par pudeur personnelle ou par nécessité de laisser certains domaines accessibles seulement à ceux qui le méritent vraiment ou qui s'y rendent eux-mêmes. Mais aussi, le silence peut être le signe d'un manque : manque de mots pour exprimer l'expérience, ceux existants ne pouvant rendre la portée de ce qui aurait à se dire. Et encore, on peut se taire en quelque sorte par « respect » pour ce qui pourrait s'exprimer, le laissant dans la dimension de l'expérience, en se disant que même si on trouvait quelques mots pour en parler, ce ne serait jamais les bons, puisqu'ils seraient appropriés à notre vie, à notre vision de la vie, mais pas à celle des autres. C'est ce que fait ressortir Abdu Rahman, quand il dit que « c'est par l'expérience que tu vas comprendre, pas par les mots, pas en lisant des tonnes de livres sur le soufisme, même s'ils sont écrits par des personnes qui racontent leur expérience. » Abû Hâmid al-Ghazzâlî, que plusieurs soufis considèrent comme le plus grand musulman après Muhammad, le confesse aussi : « Knowledge was easier for me than activity. I began reading their books... and obtained a thorough intellectual understanding of their principles. Then I realized that what is most distinctive of them can be attained only by personal experience, ecstasy, and a change of character. »<sup>68</sup> Ces phrases, la plupart des soufis convertis la répéteront en leurs mots; ceux-ci ont tout d'abord approché la voie par l'extérieur, par ce qui demande le

---

<sup>68</sup> al-GHAZZALI A. H., cité dans SCHIMMEL A., *op. cit.*, p. 93-94. « Le savoir était pour moi plus simple que l'activité. Je commençai de lire leurs livres... et obtint une profonde compréhension intellectuelle de leurs principes. Puis je réalisai que ce qui leur était le plus distinct ne pouvait être atteint qu'à travers l'expérience personnelle, l'extase et un changement de personnalité. »

moins d'engagement, soit les livres et les documentaires, voire les conférences. Ensuite, sentant que ce n'était pas assez pour eux, ils se sont joints à une communauté soufie, et y sont restés.

Le silence auquel en sont réduits ceux et celles qui voudraient parler de leur expérience – et que celle-ci soit carrément « mystique » ou à tout le moins « privilégiée » importe peu pour l'instant – fait ressortir une autre dimension contraignante du langage des mots : « toute parole implique la dualité du sujet et de l'objet; le cogito lui-même suppose cette division ontologique. Or, dans la contemplation, le sujet qui regarde ne fait qu'un avec l'objet vu, l'être extatique se hisse à l'unicité. »<sup>69</sup> Le silence renoue les fils qu'une conscience collective a coupés depuis des siècles, voire plus encore. Cet état de symbiose, où l'on ne peut même plus dire « avec », mais seulement « en », est ce qui attend la personne qui réussit à se désaisir de ce dualisme construit par les Hommes.

Comme on le voit, la quête – qu'elle se fasse dans un cadre soufi ou non – en est une non pas de découverte, mais de re-découverte. L'ascète débroussaille un sentier qu'il a déjà foulé, retourne au lieu d'où sa conscience a émergé, avant de s'être cloisonnée dans un schème particulier. Il a conscience qu'il existe « des degrés supérieurs de rationalité, ouverte et non fermée qui correspondent à des niveaux de perception silencieuse, d'intuition ou d'intensité échappant à tout enfermement verbal ou même mental. »<sup>70</sup> Et y croire, c'est déjà avoir fait un pas en leur direction. Et les soufis sont parmi ces pèlerins, marchant en tâtonnant les murs d'une pièce incommensurable. En silence.

« L'homme des mots sera toujours  
l'homme des limites.

Hors les mots,  
l'homme est une goutte de silence  
dans l'océan sans borne de soi.

<sup>69</sup> TACUSSEL P., « Les lois du non-dit : silence et secret », *Diogène*, no 144, 1988, p. 22.

<sup>70</sup> CAMUS M., « Vers une poétique du silence », *Spirale*, no 167, 1999, p. 27.

Relié au silence, l'homme troué  
participe à CE qui, en lui,  
est infiniment plus que l'homme. »<sup>71</sup>

Le silence est à la fois vide – de paroles – et rempli – d'un sens à saisir. Pour les soufis, il est ce par quoi Allâh peut parler aux Hommes, après l'avoir fait à Muhammad (nous n'oserons pas nous pencher sur la question de savoir dans quelles modalités Allâh a « parlé » à son Prophète). « J'ai à moi un Ami, dit [encore] al-Hallâj, je le visite dans les solitudes. Présent même quand il échappe aux regards, tu ne me verras jamais lui prêter l'oreille pour percevoir son langage par bruits de paroles. Ses paroles n'ont ni voyelles ni élocution, ni rien de la mélodie des voix. »<sup>72</sup>

Au cours de nos entretiens, nous avons bien sûr rencontré des silences. S'ils étaient parfois gênants, à d'autres moments, ils semblaient plutôt provenir d'une évidence. Les gens avec qui nous avons pu échanger ne sont certes pas des Hallâj ou des Rûmî; leur silence ne sera pas interprété comme un manque de parole dans l'espace d'*al-fanâ*'. Toutefois, comme nous l'avons dit plus haut, il n'en était pas moins parlant, et ce, particulièrement dans le cas précis d'un entretien sur le soufisme. « “Silence”, as the mere absence of verbal speech, can acquire meaning to a speech community in much the same way as can any minimal unit of spoken word. »<sup>73</sup> Ici, Palmer nous parle d'une communauté, les Salish, mais on peut dire la même chose à propos de la communauté que forment les soufis, venus de diverses cultures dans un même but. Et chez les soufis, le silence est avant tout l'humilité devant Allâh. Pendant le *dhikr*, on chante, bien sûr, mais seulement dans le but de louer Allâh, et ce, dans ses propres mots. Or lorsque vient le temps de parler de son rapport avec ces mots en question, beaucoup vont préférer se taire et laisser les mots parler d'eux-mêmes.

<sup>71</sup> CAMUS M., *L'arbre de vie du vide*, Hainaut, Le Taillis Pré, 1998, p. 51.

<sup>72</sup> al-HALLÂJ, cité dans LE BRETON D., *Du silence*, Paris, Métailié, 1997, p. 213.

<sup>73</sup> PALMER A. D., « Silence and Laconicism Among the Puget Salish », *20<sup>th</sup> International Conference on Salish and Neighboring Languages*, Vancouver, Univ. of British Columbia, 1985, p. 249. « Le “silence”, en tant qu'absence de discours verbal, peut porter un sens pour une communauté langagière au même sens que le peut toute unité minimale du mot parlé. »



Nous pourrions continuer à parler de silence encore longtemps, mais nous nous permettrons à partir d'ici une réflexion plus théorique. Nous débuterons par une citation célèbre de Wittgenstein : « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. »<sup>74</sup> On parle ici du Mystique, et non pas de la mystique. Beaucoup d'encre et de temps ont été investis dans les tentatives de mettre en lumière *das Mystische* ; loin de nous l'audace de penser pouvoir mettre fin à ces tractations. Nous aimerions plutôt mettre l'accent, voire le doigt, sur une autre partie de cette proposition, à savoir qu' « il se montre ». L'indicible se montre. Et le « se » peut prendre ici deux sens. Premièrement, l'indicible se montre, nous avons dit du doigt, mais on pourrait ce faire autant par les yeux ou la bouche. Ce que nous voulons dire, c'est qu'il est possible de pointer vers un quelque chose, d'y lancer une flèche. « Mais une flèche n'est jamais qu'une flèche, elle n'est jamais une fin en elle-même. Elle est tout sauf ce qu'elle vise, sauf ce qu'elle atteint, même, voire ce qu'elle blesse; ce qui lui fait manquer jusqu'à ce qu'elle touche et qui ainsi reste sauf... »<sup>75</sup> Deuxièmement, il se montre lui-même, en tant que membre actif d'un « dialogue ». Et par monstration, nous ne voulons pas seulement dire qu'il se montre aux yeux, mais qu'il se montre à tous les sens. Ne nous reste qu'à pouvoir premièrement le sentir, pour ensuite le saisir. Mais revenons au doigt.

-----

### **Le doigt, stylite silencieux**

De plus, comme ils voyaient que toute cette nature sensible était en mouvement, et qu'on ne peut juger de la vérité de ce qui change, ils pensèrent qu'on ne pouvait énoncer aucune vérité, du moins sur ce qui change partout et en tout sens. De cette manière de voir sortit la doctrine la plus radicale de toutes, qui est celle des philosophes se disant disciples d'Héraclite, et telle que l'a soutenue Cratyle; ce dernier en venait finalement à penser qu'il ne faut rien dire, et il se contentait de remuer le doigt; il reprochait à Héraclite d'avoir dit qu'on ne descend pas deux fois dans le même fleuve, car il estimait, lui, qu'on ne peut même pas le faire une fois.

- Aristote

<sup>74</sup> *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., §6.522.

<sup>75</sup> DERRIDA J., *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, p. 67-68.

A la lecture de cet extrait de la *Métaphysique* [Γ, 5, 1010a], on pourrait d'abord penser qu'on a affaire à une pensée dite déconstructionniste. C'est en sachant quel est en l'auteur que l'on constate que les propositions et protestations au cœur de la pensée de Derrida et de ses pairs ont été reprises par au moins un groupe de penseurs, et ce, à une époque où les grands thèmes de ce qui est resté notre philosophie commençaient à être traités. Cratyle, devant l'éternel flux des choses, s'en tient à pointer du doigt. Mais, pourrions-nous dire, c'est encore là immerger la communication dans le temps, car rien n'assure que ce qui est pointé sera toujours la même chose lorsque l'interlocuteur viendra à en saisir les contours.

Écoutons A. : « Je ne puis mettre un mot devant l'autre. Ma bouche ne coïncide plus avec ma voix, ma voix ne fait pas sonner exactement ce que j'ai conçu d'exprimer, et de toute façon ce que je conçois est loin de répondre à ce que je ressens. »<sup>76</sup> Le projet de l'herméneutique est précisément de sonder cet exil de la langue, de saisir le sens malgré le pathétique dérochement des idées.

« Remonter en deçà du langage, ou d'une expression, pour en comprendre le sens, ce n'est pas de retrouver la pureté d'un vouloir-dire, mais prêter l'oreille à la détresse de tout dire, à l'urgence qui se cherche dans les termes mêmes ou elle s'abîme. L'herméneutique est le rappel de la déhiscence qui se creuse entre le vouloir-dire et le dire, entre les mots qui nous arrivent, comme d'un autre, et ce que nous aimerions pouvoir dire, mais sans y être jamais capables. Les mots que nous balbutions ne sont jamais ceux qui nous aurions dû dire. »<sup>77</sup>

C'est ici que le silence entre en jeu, ici qu'il prend enfin la place qui lui revient, soit ce qui, au fond, est à la source de la compréhension et, par extension, de la communication. Nous l'avons déjà vu, le silence, de par le fait qu'il coupe les éléments linguistiques – que ce soit les syllabes, les mots ou les phrases –, rythme la cadence d'un échange. Aussi, nous avons glissé quelques mots à propos du doigt en tant que « monstateur ». Le silence de Cratyle, accompagné du doigt qui pointe, est selon nous la

<sup>76</sup> QUIGNARD P., *Carus*, Paris, Gallimard, 1990, p. 107-108.

<sup>77</sup> GRONDIN J., « La définition derridienne de la déconstruction », *Archives de Philosophie*, no 62, 1999, p. 12.

meilleure image d'un acte communicationnel total, les paroles étant un moyen certes plus rapide, mais moins efficace, de rendre à autrui ce vouloir-dire qui cherche à s'épanouir. Discutant à propos du parler de saint Jean de la Croix, Françoise Fonteneau avance qu'« il est question de silence, d'oreille, d'ouïe de l'âme, de voix, d'impossible à dire. Et au sens de M. de Certeau sa phrase se présente comme “un artefact du silence. Elle produit le silence dans la rumeur des mots.” Elle montre ce qu'elle ne dit pas : “le concert silencieux”, “la solitude sonore”. Elle fait trou dans le langage. »<sup>78</sup>

En quoi serait-il plus sage de s'en tenir au silence, plutôt que de s'épancher en paroles? « Qui se tait dans la conversation peut beaucoup mieux donner à entendre, c'est-à-dire accroître l'entente, que celui qui n'est jamais à court de parole. »<sup>79</sup> Premièrement, le silence, introduisant un temps d'arrêt dans le cours d'une phrase et d'une conversation, permet aux tiers de placer les mots qui le précédaient dans leurs propres cartographies mentales, et d'ainsi procurer un sens qui s'approche de celui que voulait rendre la personne qui parlait. En deuxième lieu, ce silence « parle »; il vient boucher des trous laissés béants par les inadéquations qu'amènent les mots, d'abord entre ce qui voulait se dire et ce qui a finalement été proféré, mais aussi entre les réalités mises en parallèle dans le cours de l'échange d'idées, donc entre les personnes impliquées dans la conversation. C'est en cela que Daniel Panis peut parler d'une entente accrue par le biais du silence. Celui-ci assure une com-préhension plus sensible à la vérité à transmettre que toutes les paroles que l'on pourrait s'user à mâchonner. La conclusion en est d'autant plus provocante : le silence est ce qui fonde toute communauté d'esprit, puisqu'il permet de se comprendre, de prendre ensemble les idées, et d'en faire une réalité à partir de laquelle on peut ensuite tenir un échange clair. Cette réalité, cet univers n'« existe » pas, elle reste virtuelle. Mais, et c'est là toute sa puissance, elle fait se joindre les individus et empêche ainsi un dialogue de sourds. Comme les frontières délimitant les territoires nationaux, cette enclave qui appartient à tous et à personne est l'endroit où les traités s'établissent, où la communication trouve son lieu d'être. Et la

<sup>78</sup> FONTENEAU F., *L'éthique du silence : Wittgenstein et Lacan*, Paris, Seuil, 1999, p. 176.

<sup>79</sup> PANIS D., « La sigétique », *Heidegger Studies*, vol. 14, 1998, p. 112.

question de la vérité et du bien-fondé de cet univers conceptuel et instrumental mis sur pied sur la base des mots et des silences ne se pose même pas.

Nous avons déjà fait parler A.; écoutons-le encore, malgré son pessimisme : « La nature est un mythe à la fois urbain et social qu'à peu près toutes les cultures inventent, mais sur un patron absolument divers, et elles-mêmes sont d'une diversité intotalisable, et sont chimériques. »<sup>80</sup> On pourrait nuancer ces propos; les cultures inventent leur monde, soit, mais elles sont prêtes à en pointer du doigt, à quiconque souhaite les arpenter, les champs de sens qu'elles y ont semé. Et, dans ce cas précis, ce qui se dit des cultures peut aussi s'appliquer aux individus. Finalement, le comprendre se bâtit sur un fond d'invisible et de silence.

Il est des choses à propos desquelles on ne parlera pas. On préférera sourire, fixer du regard, pleurer, rire ou crier. L'expérience de foi des soufis peut se mettre en mots, mais à un moment, ceux-ci semblent devenir banals, inopportuns. La nuit obscure du mystique se vit dans le silence, tout comme l'amour. Les mots sont un instrument qui peut scier le réel, mais l'essence n'est pas dans l'abattis, pas plus que dans la maison qu'on se sera montée pour habiter ce monde. Elle se trouve dans les copeaux de sens, les poussières de vérité qu'on aura dégagés de la masse de notre univers et qui nous retomberont lentement sur la tête, confettis embaumés de lumière.

---

<sup>80</sup> *Carus*, op. cit., p. 114.

« Mais je reste, nous restons – quoi qu’il en soit – dans le domaine où seule la limite du silence est accessible. Le silence équivoque de l’extase est lui-même à la rigueur inaccessible. Ou – comme la mort – accessible un instant. »<sup>81</sup>

-----

« Ami en voilà assez. Si tu veux lire au-delà,  
Va, et deviens toi-même l’écrit et toi-même l’essence. »<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> BATAILLE G., *Le coupable*, Paris, Gallimard, 1961, p. 15.

<sup>82</sup> SILESIUS A., *Le Pèlerin chérubinique*, cité dans DERRIDA J., *Sauf le nom*, op. cit., p. 28.

## Bibliographie

- **ALI-SHAH O.**, *The Rules or Secrets of the Naqshbandi Order*, Reno, Tractus Books, 1998.
- **ANAWATI G.-C. et GARDET L.**, *Mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1961.
- **BATAILLE G.**, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954.  
*Le coupable*, Paris, Gallimard, 1961.
- **BONNEFOY Y.**, *Baudelaire : la tentation de l'oubli*, Paris, Bibl. nationale de France, 2000.
- **BORGES J. L.**, *Enquêtes*, Paris, Gallimard, 1992 (1952).
- **BUEHLER A. F.**, *Sufi Heirs of the Prophet*, Columbia, Univ. of South Carolina Press, 1998.
- **CAMUS M.**, « Vers une poétique du silence », *Spirale*, no 167 (1999).  
*L'arbre de vie du vide*, Hainaut, Le Taillis Pré, 1998.
- **de CERTEAU M.**, *La fable mystique I : XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982.
- **CHISHTI, Shaykh H. M.**, *The Book of Sufi Healing*, Rochester, Inner Tradition International, 1985.
- **DANTE**, *La divine comédie*, trad. A. Masseron, Paris, Albin Michel, 1995 (1306-1321).

- **DELEUZE G.**, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1985 (1968).
  
- **DERRIDA J.**, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1993 (1967).  
*Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.
  
- **FONTENEAU F.**, *L'éthique du silence. Wittgenstein et Lacan*, Paris, Seuil, 1999.
  
- **des FORETS L.-R.**, *Le bavard*, Paris, Gallimard, 1973.
  
- **FOUCAULT M.**, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
  
- **GARDET L.**, « *Dhikr* », *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, E.J. Brill, 1958.
  
- **GADAMER H. G.**, *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996 (1960).
  
- **GRONDIN J.**, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999.  
« La définition derridienne de la déconstruction », *Archives de Philosophie*,  
no 62 (1999).
  
- **al-HALLAJ, H. M.**, *Poèmes mystiques*, Paris, Albin Michel, 1998.
  
- **al-HAQQANI, Shaykh M. N. A.**, *Islam : The Freedom to Serve*, Schwarzwald,  
Gorski & Spohr, 1997.
  
- **HEIDEGGER M.**, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica,  
1985 (1927).  
*Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962 (1949).  
*Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976 (1959).

- **HOFSTADTER D.R.**, *Le Ton Beau de Marot : In Praise of the Music of Language*, New York, BasicBooks, 1997.
- **HUSSERL E.**, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique I*, trad. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950 (1913).
- **ISER W.**, *L'acte de lecture*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga, 1985 (1976).
- **JAKOBSON R.**, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1981 (1963).
- **JAUSS, H.R.**, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978 (1975).
- **JEAN DE LA CROIX**, *Poésies*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
- **KABBANI Shaykh M. H.**, *The Naqshbandi Sufi Way*, Chicago, KAZI Publications, 1995.
- **KALÂBÂDHÎ**, *Traité de soufisme*, trad. de l'arabe par R. Deladrière, Paris, Sindbad, 1981.
- **LEAVITT J.**, *Thick Translation*, inédit, mouture du 5 janvier 1997.  
« Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions », *American Ethnologist*, vol. 23, no 3 (1996).
- **LE BRETON D.**, *Du silence. Essai*, Paris, Métailié, 1997.
- **LÉVESQUE C.**, *Dissonance : Nietzsche à la limite du langage*, Lasalle, Hurtubise, 1988.



- **MERTZ E. et PARMENTIER R. J.** éd., *Semiotic Mediation : Sociocultural and Psychological Perspectives*, New York, Academic Press, 1985.
- **MOLINO J.**, « Pour une histoire de l'interprétation : Les étapes de l'herméneutique » *Philosophiques*, vol. XII, no 1 (1985).
- **de MUSSET A.**, *La confession d'un enfant du siècle*, Paris, Bookking Intern., 1995 (1836).
- **NIDA E. A.**, « Translating a Text with a Long and Sensitive Tradition ». Dans *Translating Sensitive Texts : Linguistic Aspects*, éd. par K. Simms, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997.
- **NIETZSCHE, F.**, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Paris, Actes Sud, 1997 (1873).
- **NWYIA P.**, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1970.
- **OUELLET P.**, « Pensées en cendres : penser ensemble », *Spirale*, no 169 (1999).
- **PALMER A. D.**, « Silence and Laconicism Among the Puget Salish », *20<sup>th</sup> International Conference on Salish and Neighboring Languages*, Vancouver, Univ. of British Columbia, 1985.
- **PANIS D.**, « La sigétique », *Heidegger Studies*, vol. 14 (1998).
- **PESSOA F.**, *Je ne suis personne : une anthologie vers et proses*, Paris, Christian Bourgois, 1994.

- **QUIGNARD P.**, *Carus*, Paris, Gallimard, 1990.
  
- **REY A.** (sous la dir. de), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993 (1992), 2 vol.
  
- **RICOEUR P.**, « Qu'est-ce qu'un texte? », dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.
  
- **SCHIMMEL A.**, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1975.
  
- **SCHNEIDER M.**, *La parole et l'inceste : de l'enclos linguistique à la liturgie psychanalytique*, Paris, Aubier Montaigne, 1980.
  
- **SUHRAWARDÎ**, *A Sufi Rule for Novices*, trad. de l'arabe par M. Milson, Cambridge/London, Harvard Univ. Press, 1975.
  
- **SVIRI S.**, *The Taste of Hidden Things*, Inverness, The Golden Sufi Center, 1997.
  
- **SZONDI P.**, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, Paris, Minuit, 1975 (1970).
  
- **TACUSSEL P.**, « Les lois du non-dit : silence et secret », *Diogène*, no 144 (1988).
  
- **TAMBIAH S J.**, « The Magical Power of Words », *Man*, no 3 (1968).
  
- **de VITRAY-MEYROVITCH E.**, *Anthologie du soufisme*, Paris, Albin Michel, 1995 (1978).

- **WITTGENSTEIN L.**, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993 (1922).
  
- **ZEMPLÉNI, A.**, « Savoir taire, Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva*, no 20 (1996).

*The Naqshbandi Way, A Beginner's Manual*. Ceci est un petit livre dont nous n'avons pu retracer l'auteur.

# **Annexe**

## **1. Traduction**

**Shahadah**

Ash – ha – du / an / lâ / i-la-ha / ill-Allâh  
 Je témoigne que pas divinité excepté Allâh

Je témoigne qu'il n'y a de divinité qu'Allâh

Wa – ash – ha – du / anna / Mu – ham – ma – dan  
 Et je témoigne que Muhammad

Et je témoigne que Muhammad

'Ab – du – hu / wa – Ra – sù – lu(hu)  
 Serviteur son et messenger (son)

(Est) son serviteur et son messenger

**Fâtiḥah**

Bismi / 'llâhi / 'r-Rahmâni / 'r-Rahîm  
 Au nom / Allâh / Le Tout Miséricordieux / Le Très Miséricordieux

Au nom d'Allâh, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux;

Al-hamdu / li-llâhi / Rabbi / 'l-'alamîn  
 La louange/ pour Allâh / seigneur / monde

Louange à Allâh, seigneur de l'Univers;

Ar-Rahmâni / 'r-Rahîm  
 Le Tout Miséricordieux / Le Très Miséricordieux

Le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux;

Maliki / yawmi / 'dDin  
 Maître / jour / récompense

Maître du jour de la récompense.

Îyaka / na-‘budu / wa-îyaka / na-sta’în  
 C’est toi / que nous adorons / et c’est toi / que implorons

C’est Toi que nous implorons et implorons;

Ihdina / ‘s-Sirata / ‘l-Mustaqîm  
 Guide-nous / le chemin / le droit

Guide-nous sur le droit chemin,

Sirata / ‘l-Ladhîna / an’amta / ‘alaîhim  
 Chemin / le ceux nous / tes bienfaits / sur eux

Le chemin de ceux d’entre nous que tu as comblés de bienfaits

Ghaîri / ‘l-Maghdûbi / ‘alaîhim  
 Pas / la colère / sur eux

Et non pas celui de ceux sur qui ta colère gronde

Wa-la / dâlîn  
 Et pas / égarés

Ni celui des égarés.

### **al-Ikhlâs (sourate 112)**

Qul / Hû / Allâh / Ahad(un)  
 Dis / Il / Allâh / Unique

Dis : Il est Allâh, l’Unique;

Allâhu / ‘sSamad(u)  
 Allâh / l’Intercesseur

Allâh, l’Intercesseur;

Lam / îalid / wa-lam / îûlad  
 Pas / engendrer / et pas / engendré

Il n'engendre pas et n'a pas été engendré;

Wa-lam / îakun / lahu / kufuwan / ahad  
 Et pas / est / à lui / égal / Unique

Et nul n'est égal à Lui, l'Unique!

### ash-Sharh (sourate 94)

Alam / nashrah / laka / sadrak(a)  
 N'est-ce pas / nous ouvert / pour toi / poitrine ta

N'avons-nous pas ouvert ta poitrine?

Wa-wada'na / 'anka / wizrak(a)  
 Et avons déplacé nous / de toi / fardeau ton

Et débarrassé de ton fardeau,

Al-Ladhî / anqada / dahrak(a)  
 Le celui / assaille / ton dos

Celui qui assaillait ton dos?

Wa-rafa'nâ / laka / dhikrak(a)  
 Et nous avons promu / pour toi / ton souvenir

Et nous avons proclamé ton souvenir.

Fa-inna / ma'a / al-'usri / yusran  
 Car en effet / à côté / la difficulté / facilité

Oui, le bonheur avoisine la difficulté.

Inna / ma'a / al-'usri / yusra(n)  
 En effet / à côté / la difficulté / facilité

Vraiment, le bonheur avoisine la difficulté.

Fa-idha / faraghta / fa-'nsab  
 Donc quand / tu accomplis / alors debout

Donc, quand tu en auras terminé, alors lève-toi

Wa-ila / rabbika / fa-'rghab  
 Et vers / ton seigneur / alors recherche

Et aspire alors à ton Seigneur.

### **Salawat**

Allâhumma / salli / 'ala / Muhammadin  
 O Allâh / la paix / sur / Muhammad

O Allâh, accorde la paix à Muhammad

wa-'ala / âli / Muhammadin / wa-sallim  
 et sur / famille / Muhammad / et paix

et la paix à sa famille.

### **Istighfar**

Astaghfiru / Llâh  
 Je demande pardon / Allâh

Je demande pardon à Allâh.



## **2. Questionnaire**

Nous avons orienté nos entretiens sur le passé de nos interlocuteurs ainsi que leur connaissance de l'arabe, afin de voir comment ces éléments influencent la traduction qu'ils se font des principales prières répétées dans le cadre du *dhikr*. Nous avons tenu la discussion autour de ces thèmes. Il est à noter que nous n'avons pas pu traiter de tous ces sujets avec chaque informateur; il a souvent manqué de quelque chose : de temps, de mots ou carrément de l'envie d'en parler.

- **L'origine.** D'où la personne vient-elle? Dans quel milieu vivait-elle avant sa conversion? Quel est son passé religieux? Que pensait-elle de l'islam et du soufisme?
- **La conversion.** Dans quel contexte la découverte du soufisme a-t-elle eu lieu? Pourquoi la personne s'y est-elle convertie? Qu'y trouve-t-elle de mieux qu'ailleurs?
- **Le *dhikr*.** Comment le soufi traduit-il la *shahadah*, la *fâtiḥah*, les sourates *al-Ikhlâs* et *ash-Sharḥ* et la *salawat*? Comment se sent-elle pendant le *dhikr*? Qu'est-ce que ce rituel lui apporte? Comment le perçoit-il?
- **L'arabe.** Ce soufi, quelle est son niveau de connaissance de l'arabe? Quelle est l'étroitesse de la relation qu'il fait entre islam et langue arabe? Quel statut accorde-t-il à la langue arabe?
- **Les émotions.** Jusqu'où sent-il qu'il peut parler de son expérience de foi? Pourquoi y aurait-il une limite? Et s'il y en a une, peut-on et doit-on l'outrepasser?