

Le soufisme et la France

Eric GEOFFROY

L'époque médiévale

L'histoire s'écrit parfois davantage en filigranes qu'en traits pleins. C'est le cas lorsqu'il s'agit des rapports entre des voies spirituelles ou ésotériques issues de religions différentes. Si l'influence de la civilisation islamique sur l'Europe est avérée dans les domaines des sciences et de la philosophie, nous sommes par contre réduits à des « conjectures » en ce qui concerne la discipline du soufisme (*tasawwuf*)¹. A l'époque médiévale, les docteurs chrétiens d'Europe focalisent clairement leur intérêt pour les auteurs musulmans sur la pensée aristotélicienne. De Ghazâlî (« Algazel », m. 1111), ils traduisent les textes philosophiques mais non les écrits mystiques, pourtant bien diffusés en terre d'islam, et ils prennent d'Ibn Sab'în le logicien et le philosophe, non le métaphysicien extatique de « l'Unicité absolue ». Que le maître andalou Ibn 'Arabî (m. 1240) n'ait pas été connu en Europe avant l'époque moderne – son influence sur Dante, à ce jour, reste plus qu'hypothétique – n'est guère étonnant pour deux raisons au moins : en pays musulman même, son œuvre a circulé longtemps dans des milieux restreints, et les latins n'avaient pas les clés pour déchiffrer son langage le plus souvent hermétique. Mais que les manuels de soufisme rédigés aux Xe et XIe siècles n'aient reçu aucun écho en Europe ne cesse de surprendre. Le Catalan Ramon Lulle (m. 1315) a certainement eu accès à la littérature mystique de l'islam et côtoyé des milieux soufis, à Majorque et au Maghreb, mais sans réellement s'en pénétrer². Quoi qu'il en soit, il ne relève pas du monde français qui nous retient ici. La mystique juive médiévale, en revanche, témoigne d'une imprégnation profonde – et avouée – par le *tasawwuf*, au Moyen Orient, en Espagne musulmane, et jusqu'en Catalogne et en Provence. L'influence supputée du soufisme sur Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix aurait cheminé via les mystiques juifs espagnols. Par ailleurs, les sciences occultes telles que l'alchimie, l'astrologie ou l'arithmologie doivent beaucoup au monde de l'islam, mais elles ne sauraient être identifiées à la discipline du *tasawwuf*.

Dans les milieux spiritualistes contemporains, d'obédience musulmane ou chrétienne, on affirme que les voies soufies, et les groupes ésotériques d'Orient en général, auraient alimenté sur le plan initiatique des organisations

¹ Pour reprendre le titre d'un article de M. Chodkiewicz, « La réception du soufisme par l'Occident : conjectures et certitudes », *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* (éd. par C. Butterworth et B.A. Kessel), Leiden, 1994, p. 136-149.

² *Ibid.*, p. 141-142.

correspondantes d'Europe. Si certains historiens conviennent que l'art héraldique de la chevalerie européenne a une dette à l'égard du monde musulman ³, il faut être plus prudent quant à l'origine islamique de la chevalerie elle-même. La *futuwwa*, qui jouait au Moyen Orient le rôle à la fois d'une chevalerie spirituelle et d'une initiation aux métiers, a-t-elle eu une part quelconque dans la formation de la chevalerie européenne ? Henry Corbin note d'abord que la *futuwwa* est œcuménique en soi car son fondateur symbolique en serait Abraham, père des trois monothéismes. Il souligne maintes fois les analogies et les concomitances existant entre cette *futuwwa* et la chevalerie européenne telle que celle du Temple ⁴. Plus rarement, il évoque une influence directe de l'ésotérisme islamique – soufi ou ismaélien – sur les Templiers ⁵, mais il ne fournit aucun élément historique objectif. La légende du Graal, il est vrai, telle qu'elle apparaît dans le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, écrit à l'époque de la quatrième croisade, véhicule des données provenant de plusieurs traditions ésotériques orientales ⁶. La version 'française' de la légende par Chrétien de Troyes, un peu antérieure à celle de Wolfram, en est, elle, cependant, totalement dépourvue.

René Guénon lui aussi affirme que les Templiers auraient été en contact effectif avec les milieux initiatiques du Proche Orient et que, après leur élimination par le roi Philippe le Bel (1314), les initiés chrétiens se seraient réorganisés en accord avec les initiés musulmans ⁷. Il n'apporte, lui non plus, aucun justificatif concret. Certes, les Templiers se sont montrés plus tolérants que les autres Francs. Ainsi, un chroniqueur musulman témoigne que des Templiers sont intervenus à plusieurs reprises, à Jérusalem, pour chasser un Franc qui voulait l'empêcher de prier ⁸. On peut même admettre que l'Ordre, de militaire, soit devenu de plus en plus mystique, mais cela ne signifie pas qu'il ait été perméable à l'islam ou à son ésotérisme. Les sources arabes s'en seraient fait l'écho et, au demeurant, elles montrent que les soufis considéraient tous les Francs comme des envahisseurs et des ennemis, et qu'ils les combattaient. Les chiites ismaéliens pratiquaient entre eux la discipline de l'arcane, et on les voit mal initier des guerriers francs. Des échanges en matière de spiritualité ont sans doute eu lieu, mais les visées politiques devaient prédominer.

Guénon va plus loin concernant les Rose Croix – dont les modernes Rosicruciens se prétendent les héritiers – puisqu'il y aurait eu, selon lui, une sorte d'osmose initiatique entre ceux-ci et les soufis ⁹. Les premiers se seraient retirés en « Orient » au XVIIe siècle, lorsque toute possibilité de véritable

³ Voir par exemple P. du Puys de Clinchamps, *La Chevalerie*, Paris, 1961, p. 12.

⁴ *L'homme et son ange – Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, 1983, p. 219, 221, 223-224 ; p. 228-229, il donne comme exemple la fondation, au XIVe siècle, de l'Île Verte, à Strasbourg.

⁵ « Prologue » aux *Traité des compagnons-chevaliers*, Paris-Téhéran, 1973, p. 10.

⁶ P. Ponsoye, *L'Islam et le Graal*, Milan, 1976.

⁷ R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, 1983, p. 243.

⁸ *Chroniques arabes des Croisades*, textes recueillis et présentés par F. Gabrieli, Paris, 1977, p. 106-107.

⁹ *Aperçus sur l'initiation*, p. 246-247.

initiation aurait disparu en Occident ¹⁰. Ailleurs, il affirme que les Rose Croix, qu'il se voit fondé à appeler « “soufis” européens », établissaient un contact permanent avec les soufis ¹¹. Ces données relèvent plus de la métahistoire que de la discipline historique critique, mais c'est, pour notre domaine, une dimension que l'on ne peut écarter. L'intérêt de ces assertions provient aussi du fait qu'elles proviennent de René Guénon. Des affinités entre Saint François d'Assise et le soufisme, concernant notamment la doctrine de la « pauvreté spirituelle », ont été notées, d'autant plus que François s'est rendu en Egypte où il a pu échanger avec le sultan et des oulémas, mais il est italien... Des Franciscains français contemporains ont cependant écrit sur ce sujet.

Une des seules traces tangibles de la présence du soufisme en France à l'époque médiévale provient d'un proche du roi Saint Louis, son chroniqueur et ami Joinville (m. 1317). Celui-ci cite le Dominicain Yves Le Breton, arabisant, qui avait rencontré à Acre au XIIIe siècle une femme tenant le même langage sur l'amour divin que Râbi'a 'Adawiyya (m. 801), la sainte musulmane la plus renommée en terre d'islam. Cette sainte irakienne n'est pas identifiée par Joinville, mais sa figure mythifiée va nourrir le débat théologique sur l'amour de Dieu qui agite la France... au XVIIe siècle, et elle suscite l'admiration des partisans du Pur Amour : il faut aimer Dieu ni par désir de Son paradis ni par crainte de Son enfer ¹². Pour autant, cette légende transmuée de Râbi'a ne prouve en rien une réception positive du soufisme en France.

D'évidence, la présence franque au Proche Orient a permis des contacts entre chrétiens et musulmans, au gré, notamment, des alliances entre les princes des deux camps. Dans le cadre général de l'affrontement entre croisés et musulmans, cependant, le commerce des esprits ne pouvait s'effectuer que de manière discrète et orale, ce qui explique la trace infime qu'il a laissée. La guerre elle-même a été une occasion de connaissance mutuelle, et parfois de “transfert” religieux : un des Francs qui attaquaient Damiette en 1249 (avec St Louis : septième croisade) serait entré en islam après avoir tué un saint musulman qui lui aurait miraculeusement répondu après sa mort ¹³. Pour autant, à lire les sources arabes, de tels cas sont très exceptionnels.

L'époque moderne

Hormis quelques relations de voyageurs français ayant décrit, entre les XVIe et XVIIIe siècles, avec force partialité, les milieux des « derviches » en Orient (de Nicolay, Chardin...), ou encore la traduction française des Mille et Une Nuits par Galland, à la fin du XVIIIe siècle, où figurent les exploits des

¹⁰ *Ibid.*, p. 243.

¹¹ *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Paris, 1973, p. 86-87.

¹² M. Chodkiewicz, « La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique », *Saints Orientaux* (sous la dir. de D. Aigle), 1995, p. 99-100.

¹³ *La Risâla de Safî al-dîn Ibn Abî Mansûr*, introduction, édition et traduction par D. Gril, IFAO, Le Caire, 1986, p. 201-202.

Kalandars, il faut attendre le XIX^e siècle pour que le public français ait accès à une connaissance plus objective du soufisme. Le *Voyage en Orient* de Gérard de Nerval (1843) représente à cet égard une rupture décisive, par le témoignage empathique qu'il livre, voire la profonde fascination qu'exercent sur l'auteur les derviches du Caire et d'Istanbul.

Le terme occidental « soufisme » apparaît, sous la forme latine de *Ssufismus*, dans un ouvrage publié à Berlin en 1821. La première moitié du XIX^e siècle voit se développer l'orientalisme académique, dans lequel la France occupe une place prépondérante. Le soufisme suscite dès lors un nombre croissant d'études et de traductions, centrées d'abord sur le monde persan. D'évidence, cette érudition un peu sèche n'est pas animée par une quête intérieure, comme c'était le cas chez les auteurs médiévaux¹⁴, et de plus elle charrie implicitement l'idéologie de la suprématie européenne ; elle fournit pourtant une matière objective qui va nourrir les générations postérieures. Parallèlement, des officiers français des « affaires indigènes », motivés, certes, par le contrôle des populations locales, vont rédiger des rapports et des ouvrages très documentés sur les confréries maghrébines.

Au XX^e siècle, l'orientalisme français joue un rôle de plus en plus déterminant dans la connaissance “gustative” du soufisme, du fait sans doute que ses plus éminents spécialistes sont eux-mêmes engagés dans une quête spirituelle. Dans leur démarche respective de chrétiens, Louis Massignon et Henry Corbin se sont alimentés à la mystique musulmane et, à leur tour, ont alimenté un public se situant à la limite entre académisme et recherche intérieure. Si leur enjeu personnel affleure souvent dans leur travail et s'il infléchit parfois leur objectivité, leur riche personnalité a contribué à diffuser la culture soufie en France. Les “soufis” contemporains reconnaissent également une dette à l'égard de religieux chrétiens qui ont présenté des pans majeurs du patrimoine soufi : Louis Gardet, Laugier de Beaurecueil, Paul Nwyia... Certains chercheurs ont conjoint domaine d'étude et orientation spirituelle en pratiquant l'islam soufi, tel Eva de Vitray-Meyerovitch (m. 1998) et Michel Chodkiewicz.

La première présence effective en France d'un soufi ou d'un groupe soufi remonte à nul autre que l'émir Abd El-Kader, qui a été retenu dans notre pays durant cinq années (1847-1852). Tous les Français qui l'ont alors approché ont été séduits par son charisme, et des documents inédits nous montrent des sœurs chrétiennes désirant le suivre jusque dans son exil spirituel en Orient.

Le paradoxe du colonialisme français, à la fin du XIX^e siècle, est qu'il permet à quelques nationaux issus de la métropole d'échapper à la civilisation d'ores et déjà désenchantée de l'Occident, et de se ressourcer dans le « désert », ou en « Orient », comme on voudra. Ces premiers soufis français – ou de culture française – sont souvent des artistes-peintres (Etienne Dinet, Yvan Agueli) ou des écrivains (Isabelle Eberhardt). Ils souscrivent au “mythe” de l'Orient

¹⁴ M. Chodkiewicz, « La réception du soufisme par l'Occident », *op. cit.*, p. 148.

spirituel et l'incarnation dans leur vie et leur œuvre. Ils se rattachent à des confréries régulières, et ceux qui vivent en Algérie sont rejetés par des colons français. L'importance d'Agueli réside dans le fait qu'il a planté le premier arbre initiatique en France et qu'il a affilié Guénon à la Shâdhiliyya, en 1912, à Paris même. Le parcours – bref, puisqu'elle est morte à vingt-sept ans – d'Isabelle Eberhardt (m. 1904) est plus fantasque. Ses origines sont troubles, puisque certains attribuent sa paternité à Arthur Rimbaud. Devenue française en épousant un soufi algérien, elle pratique dûment le soufisme dans la confrérie Rahmâniyya¹⁵. Même lorsqu'elle ne possède pas cette texture légendaire, la vie de ces pionniers devient par la suite un roman. Ainsi d'Aurélie Picard (m. 1933), héroïne de *Djebel Amour* (Frison Roche), Lorraine qui épouse en 1872 un cheikh tijâni du Sud algérien et développe la grande *zâwiya* après la mort de celui-ci. Autre figure féminine atypique de cette période, la comtesse Valentine de Saint Point (m. 1953), arrière petite-nièce de Lamartine qui, après avoir mené une vie excentrique en Occident, entre en islam et s'établit au Caire, où elle est proche de Guénon.

René Guénon est le principal artisan de la pénétration du soufisme en France au XXe siècle. Sa pratique islamique et son appartenance soufie ont pourtant été marquées du sceau de la discrétion, mais son œuvre ainsi que la correspondance qu'il a entretenue avec beaucoup de "chercheurs de vérité", a déterminé l'entrée dans la Voie de nombreux Français ; ceux-ci seront souvent affiliés à la même voie-mère que Guénon, la Shâdhiliyya, qui a généralement incarné un soufisme sobre et lettré. Son œuvre formule à l'intention du public européen la doctrine de la « Tradition primordiale », d'où émanent toutes les religions historiques, et la dégénérescence de la modernité occidentale. Le « cheikh 'Abd al-Wâhid Yahia », tel qu'il est connu en milieu musulman, établi au Caire en 1930 et décédé en 1951, continue d'exercer une influence singulière en Occident et dans quelques cercles en terre d'islam. De Guénon est issu le courant "traditionnaliste" du soufisme occidental, dont la figure majeure est Frithjof Schuon (m. 1998). Artiste et poète, celui-ci rédige une œuvre doctrinale puissante ; depuis la Suisse où il réside jusqu'en 1981, date de son installation aux USA, il touche surtout des intellectuels occidentaux. Son représentant initial à Paris, le Roumain Michel Vâlsan (m. 1974), lui reproche en 1950 de s'affranchir de plus en plus de la norme islamique et de verser dans le syncrétisme. A l'instigation de Guénon, Vâlsan, éditeur des *Editions traditionnelles* à Paris, fonde sa propre voie, centrée sur l'enseignement d'Ibn 'Arabî. Plusieurs de ses disciples français, universitaires ou autodidactes, proposent au public des études et des traductions de textes majeurs du patrimoine soufi.

L'époque contemporaine

¹⁵ Hormis divers ouvrages non académiques, notamment d'Edmonde Charles-Roux, on se reportera à M. Sedgwick, *Against the Modern World*, Oxford, 2004, p. 63-65.

a) Le paysage confrérique

Implantée en France depuis les années 1920, la *tarîqa* 'Alâwiyya, toutes branches confondues, est la voie qui a le plus marqué le soufisme français au XXe siècle. Initiée par un saint au charisme incontesté, le cheikh algérien Ahmad al-'Alâwî (m. 1934), elle a été orientée dès ses débuts vers une ouverture au monde chrétien d'Europe, et a compté rapidement dans ses rangs des disciples français. Le cheikh 'Adda Bentounès, successeur du cheikh 'Alâwî, a ainsi créé l'association « Les Amis de l'Islam » en 1949 à Paris, dans le but de mieux faire connaître l'islam spirituel en Europe.

À partir des années 1970, on assiste à un développement très rapide de la présence du soufisme en Europe, et notamment en France. Plusieurs groupes soufis émanant des grandes voies - Shâdhiliyya, Naqshbandiyya, Qâdiriyya, Tijâniyya...- voient alors le jour. Cette expansion n'est pas une simple conséquence de l'émigration, car les cheikhs "orientaux" considèrent depuis longtemps l'Occident comme une terre providentielle. Constatant que la pression socio-politique qui pèse dans leurs pays peut entraver le développement individuel, ils voient dans l'Occident un espace de liberté et constatent une réelle attente dans le domaine spirituel. Des musulmans de souche, étudiants ou travailleurs, découvrent ainsi en Occident un soufisme dans lequel ils ne voyaient que superstition ou routine. Quelques maîtres "orientaux" s'y établissent bientôt, tandis qu'un petit nombre d'Occidentaux formés opèrent comme représentants d'un maître étranger, ou accèdent au statut de cheikh.

Ainsi, le cheikh Khaled Bentounès, maître actuel de la 'Alâwiyya, vit en France, où il s'efforce de porter le message universaliste du soufisme. La *zâwiya*-mère, cependant, reste à Mostaganem, dans l'Ouest algérien. Frithjof Schuon était issu de la 'Alâwiyya, et l'on retrouve chez lui, exprimé différemment, cet universalisme, ainsi qu'un fort impact en milieu chrétien. Il a d'ailleurs nommé sa voie « la voie de Marie », al-Maryamiyya.

Le monde confrérique français est très fluide, à l'image de ce qu'il est ou était en pays musulman. La Shâdhiliyya par exemple, fondée au XIIIe siècle en Egypte, est représentée par la 'Alâwiyya et ses ramifications (dont la Madaniyya tunisienne), par plusieurs groupes provenant de la Darqâwiyya (Maroc – XVIIIe siècle), ou encore se rattachant à l'héritage de Michel Vâlsan. Une voie-mère peut donner naissance à des groupes très différents quant aux options et aux modalités choisies, comme cela apparaît dans la Naqshbandiyya. Certains groupes sont volontairement discrets, tandis que d'autres s'affichent davantage. La Butchîchiyya marocaine, qui se rattache à la voie-mère Qâdiriyya, consacre beaucoup d'énergie à médiatiser le message de cheikh Hamza, par le biais de sites Internet, séminaires, et conférences assurées parfois par Faouzi Skali, représentant de la voie connu

en France. Puisque désormais « c'est le maître qui cherche le disciple », il faut toucher un public large, même non musulman.

Ce monde confrérique est également fluide en raison de ses origines géographiques diverses, et l'on peut dire que l'Europe, et en particulier la France, sont en train de devenir une terre de rencontre entre les différentes traditions du soufisme existant dans le monde musulman. Si l'Iran est quelque peu présent grâce aux Ni'matullahis et aux Uvaysis, de la Turquie viennent plusieurs groupes naqshbandis, du Soudan les Burhânis, du Maghreb – hormis la grande famille shâdhilie – les Tijânis, et d'Afrique subsaharienne les Tijânis et les Mourides. Ceux-ci ont des relais communautaires importants en France, car liés à un système complexe d'immigration du Sénégal vers la France.

Toute cette mouvance se prévaut d'un soufisme orthodoxe, car les affiliés restent fidèles aux prescriptions de l'islam et sont parfois versés dans les sciences islamiques. La plupart des membres gardent un lien avec l'un ou l'autre pays musulman, et effectuent des visites régulières à leur *zâwiya*-mère respective. La question de l'adaptation au contexte occidental n'est pas résolue dans tous les cas : parmi ceux qui ont été initiés et formés en Orient, certains ont tendance à importer des coutumes arabes, africaines ou autres.

D'autres groupes se sont en revanche détachés de la forme islamique pour mieux dégager, à leurs yeux, l'universalisme de la sagesse soufie. Ouvrant la porte du syncrétisme, ces groupes appellent de leurs vœux une sorte de "mondialisation" de l'Esprit. Ils participent de ce que certains appellent le « néo-soufisme », qui désigne un courant purement occidental professant un soufisme radicalement différent de celui pratiqué en pays musulman ¹⁶. Ses représentants sont souvent des « orientaux » tels qu'Idries Shah (m. 1996), en Angleterre, et Pir Vilayat Khan (m. 2004), aux USA et en France. Les adeptes du soufisme « islamique » les tiennent pour des charlatans, et rappellent qu'il n'y a d'initiation qu'à l'intérieur d'une forme religieuse définie. Pour eux, l'universalisme ne nécessite nul syncrétisme, car il s'énonce dans l'exploration de la révélation islamique.

D'une façon générale, le soufisme de France professe l'orthodoxie pour plusieurs raisons : - la religion musulmane est de plus en plus prégnante en France, et elle modèle aussi les comportements des soufis, - le soufisme de France est encore imprégné du fidéisme qui prévaut en pays musulman, - l'influence de Guénon, qui porte à l'intériorisation, reste très présente et censure des comportements de type *New Age*, que l'on trouve plus facilement en climat anglo-saxon.

¹⁶ C. Keller, « Le soufisme en Europe occidentale », *Scholarly Approaches to Religion Interreligious Perceptions, and Islam* (éd. par J. Waardenburg), Berne, 1995, p. 381 et sq. ; M. Sedgwick, « European Neo-Sufi Movements in the Interwar Period », ?

b) Aspects sociaux et culturels

Les confréries soufies répondent à une double logique :

- elles constituent souvent le point d'aboutissement d'une recherche individuelle, qu'il s'agisse de "convertis"¹⁷ ou de musulmans natifs découvrant le soufisme, ou redécouvrant l'islam par le soufisme. « La conversion individualise les expériences, la confrérie les rassemble¹⁸ ».
- elles assurent le cadre protecteur de ces démarches individuelles, en prônant un esprit de groupe plus ou moins prononcé. Les voies où la méthode est sobre ou intellectualisée jouent moins sur ce sentiment d'appartenance confrérique.

Le profil social des affiliés au soufisme est plus varié que celui des musulmans en général, car on y rencontre davantage de personnes atypiques, pluriculturelles par exemple, ou ayant un parcours complexe. Le nombre des "convertis" y est nettement supérieur : sauf dans des groupes d'immigrés repliés sur eux-mêmes, il oscille entre un quart des adeptes à ...la quasi-totalité ; c'est le cas dans la Idrîsiyya du cheikh italien Abd al-Wahid Pallavicini, dont le représentant le plus connu en France est Abd al-Haqq Guiderdoni. Les "convertis" se situent généralement à un niveau social et intellectuel supérieur à celui des immigrés ou descendants des immigrés, mais il faudrait observer des nuances. Un petit nombre d'entre eux a donc un rôle naturel de médiation entre islam et christianisme, cultures "orientales" et culture française. Les disparités peuvent être gênantes au sein même d'une confrérie ; c'est pourquoi la Butchîchiyya a opté pour la séparation entre disciples d'origine marocaine et disciples de souche européenne. Les clivages peuvent être aussi générationnels, et dus à des questions linguistiques : les anciens connaissent l'arabe mais parlent mal le français, et les jeunes l'inverse.

Une confrérie un peu élargie a en son sein des adeptes aux profils très variés, car le charisme du cheikh, ou de son représentant, est supposé estomper ces différences. Dans l'histoire des pays d'islam, les confréries traversaient le plus souvent toutes les classes sociales. Le groupe ou la *zâwiya* propose d'évidence un espace de sociabilité, un réseau de solidarité, tantôt réconfortant, tantôt stimulant, et qui est assez souple pour accepter ou intégrer des êtres en recherche ou fragilisés par leurs expériences antérieures. Quoi qu'il en soit, les cheikhs demandent à leurs disciples de poursuivre leurs études, d'acquérir des qualifications et donc une reconnaissance sociale. Ils refusent que se reproduise en France le schéma d'un confrérisme populaire qui, attaqué par les salafis et les réformistes, n'a que trop nui à l'image du soufisme en pays musulman.

¹⁷ Nous plaçons ce mot entre guillemets car les personnes concernées ne l'aiment guère. Guénon disait que toute personne consciente de l'unité des traditions spirituelles était nécessairement « inconvertisable à quoi que ce soit » ; *Etudes traditionnelles* n° 270, sept. 1948, p. 237.

¹⁸ L. Le Pape, « Engagement religieux, engagements politiques : Sociologie de la conversion dans une confrérie musulmane », in : n° spécial de la revue *Archives des Sciences Sociales des Religions* (éditions de l'EHESS), à paraître prochainement. Cette publication fait suite à une table ronde organisée en juin 2004 par H. Elboudrari, M. Haddad et M. Nabti à l'IISMM (EHESS), Paris.

A l'échelle individuelle ou collective, les soufis se disent apolitiques, et se montrent méfiants à l'égard des idéologies. Certains se refusent à tout engagement dans la cité, considérant que leur rôle est ailleurs, mais d'autres pensent que les spirituels musulmans doivent s'investir dans la vie publique, pour susciter une alternative à l'islamisme, ou à l'islam-affairisme, et aussi pour proposer à la société moderne des remèdes aux maux dont elle souffre. Cet engagement peut bien sûr, en parallèle, servir les intérêts de la confrérie et contribuer à sa promotion. Pour l'instant, l'implication strictement politique se réduit, pour les soufis, à participer, à un niveau ou à un autre, au Conseil Français du Culte Musulman (CFCM), non sans difficulté d'ailleurs ¹⁹.

Le terrain de prédilection des soufis français reste la culture. Beaucoup de groupes, déclarés en associations de type loi 1901, organisent séminaires de formation sur l'islam ou sur le soufisme, colloques, conférences et expositions, parfois à un haut niveau (Unesco, Sénat, Conseil de l'Europe, dans le cas de la 'Alâwiyya). La dimension interreligieuse y est souvent présente ²⁰. L'organe de la Idrîsiyya franco-italienne est l'Institut des Hautes Etudes Islamiques d'Embrun, qui édite des *Cahiers* thématiques et organise des colloques ; la 'Alâwiyya, représentée à l'échelle internationale par A.I.S.A. ²¹, intervient dans le cadre de diverses associations, et constitue un projet de fondation ²² ; la Butchîchiyya a publié la revue *Soufisme d'Orient et d'Occident* ; Muhammad Vâlsan, fils du cheikh Vâlsan, édite une « revue d'études traditionnelles », *Science sacrée*, dans un esprit très guénonien. Les publications individuelles, provenant de divers courants du soufisme français, gardent un rythme conséquent, ainsi que les traductions de textes soufis, dont la qualité est toutefois inégale. L'émission télévisée islamique du dimanche matin avait précédemment comme animateur Abd al-Haqq Guiderdoni, déjà cité, et elle continue à s'intéresser au soufisme. Au XIIe siècle, les soufis du Proche Orient ont été en grande partie à l'origine de la célébration du *Mawlid*, fête anniversaire de la naissance du Prophète, et de la même façon la 'Alâwiyya a institué cette célébration sous forme publique, à Paris et en province, suivie désormais par d'autres groupes soufis.

Le soufisme de France, encore jeune, bénéficie d'une faculté d'adaptation susceptible de créer des formes inédites ²³, et d'une liberté doctrinale qui fait défaut dans certains pays musulmans : les travaux fondamentaux accomplis sur la métaphysique d'Ibn 'Arabî, en France notamment, n'auraient pu y voir le jour. L'Occident est aussi un terrain privilégié de rencontre entre les spiritualités, pas uniquement « monothéistes » ²⁴.

¹⁹ Cela concerne principalement la 'Alâwiyya, la Idrîsiyya et la Butchîchiyya.

²⁰ Voir à ce sujet E. Geoffroy, « Le soufisme et l'ouverture interreligieuse », chapitre V de *Initiation au soufisme*, Paris, 2003.

²¹ Association Internationale Soufie 'Alâwiyya.

²² Par ailleurs, le cheikh Bentounès est le fondateur des *Scouts Musulmans de France* et leur guide spirituel.

²³ C. Hamès, « L'Europe occidentale contemporaine », dans *Les Voies d'Allah*, Paris, 1996, p. 447.

²⁴ Cf. le séminaire annuel « Islam-Dharma » (Dharma étant le véritable nom de la voie bouddhiste).

L'attraction que le soufisme exerce actuellement en France, palpable chez le public féminin en particulier, dépasse le phénomène de mode. Elle correspond à un besoin réel de spiritualité et de sagesse dans ce monde en perte de valeurs et de repères intérieurs, besoin qui s'exprime également dans d'autres spiritualités représentées sur notre territoire. En France, le soufisme peut apporter une réponse aux jeunes "issus de l'immigration" qui revendiquent une spiritualité universaliste puisque, à l'instar des autres membres de la société, ils sont pris dans la spirale de la mondialisation. Par sa verticalité, le soufisme peut les aider à s'ancrer dans une tradition islamique millénaire, par le biais du rattachement à l'une des grandes voies, mais aussi à se libérer des réflexes identitaires, des carcans ethniques ou familiaux.

Au-delà d'un apport proprement initiatique qui ne peut concerner qu'un nombre restreint de personnes, la culture soufie contribue à restaurer la primordiale spiritualité du message islamique, trop souvent étouffée par le juridisme, et à briser les facteurs d'instrumentalisation de la religion. S'il offre une voie spirituelle à certains Européens, le soufisme sert plus largement de médiateur entre l'islam et l'Occident.