

Quand transcendance rime avec danse

Isabelle LEMELIN

Le voyage vers Dieu s'effectue dans un univers de symboles où le fidèle est constamment conscient de la réalité plus haute présente au cœur des choses.

Laleh Bakhtiar,
Le soufisme, expression de la quête mystique

Notre rapport au sens, même si ce dernier se veut transcendant, s'élabore et s'inscrit nécessairement à partir des sens. Nos différents savoirs reposent sur la matérialisation de nos esprits et, malgré la volonté fréquente de sortir de la dichotomie, par l'extase, la dissolution du soi et la fin de la multiplicité, les mystiques doivent perpétuellement s'appuyer sur des techniques du corps. Pour le présent contexte, il s'agit d'illustrer comment certains mystiques de l'Islam usent de la fonction symbolique, dans les limites du respect de la *sharia*¹, pour transcender les réalités matérielles, dont le corps.

C'est plus particulièrement de soufisme qu'il sera question. Il représente la branche de la mystique musulmane qui parvient à la transcendance, bien que cette dernière ne puisse être complètement et définitivement atteinte, par le passage obligé de l'immanence. En effet, quelques-uns des principes fondamentaux de l'Islam insistent sur l'importance de descendre dans la matière pour remonter dans l'immatériel. Ces principes nous permettent d'éclairer quelques expressions de la quête mystique ainsi que les enseignements de Muhammad Djalâl-od-Din Mawlânâ Rûmî, philosophe et fondateur de la confrérie soufie des Mawlanis.

¹ Corpus des textes religieux et législatifs concernant l'observance des rites et les actes de dévotion.

Tasawwuf

Le soufisme, bien qu'il se soit de plus en plus popularisé en Occident, ne dévoile pas toute sa complexité dans les cérémonies publiques de derviches tourneurs ayant lieu à Montréal, à Istanbul ou au Caire. D'ailleurs, selon le temps, le lieu et la confrérie, les significations de ces danses tournoyantes vont diverger. Vaste mouvement spirituel, il n'est pas facile d'en donner une synthèse, car la diversité des confréries, des doctrines et des méthodes — le plus souvent présentées par des allégories énigmatiques afin de préserver le secret (*sirr*) de la connaissance — a induit maints orientalistes en erreur. Une des principales confusions, devenue institution suite aux travaux de Louis Massignon, concerne l'aspect synonymique des termes « mystique » (*'arif*) et « soufi » (*sûfi*). Bien que le soufi pratique la mystique musulmane (*tasawwuf*), c'est-à-dire la pensée ontologique de l'unité de l'existence (*wahdat al-wandjûd*), il s'en distingue sur différents points.

D'abord, il faut dire que le soufisme, parce qu'il concerne plus spécifiquement l'incorporation de la pensée de l'Unité, est principalement axé sur l'aspect ésotérique de l'Unité, mentionné dans le Coran (LVII, 3) : « Il est le premier et le dernier. Celui qui est manifeste (*zâhir*) et celui qui est caché (*bâtin*). Il connaît parfaitement toutes choses », ce pourquoi, contrairement à l'ensemble de la mystique, il accorde une grande importance à la gnose (*'irfan*) et ne relève pas uniquement des écrits islamiques. En effet, et c'est là une autre de ces particularités, le soufisme est, en quelque sorte, une synthèse des conceptions coraniques et judéo-chrétiennes, des philosophies aristotéliennes et néoplatoniciennes, du zoroastrisme, du bouddhisme et de l'hindouisme.

Outre l'importance accordée au secret et aux allégories énigmatiques pour le préserver, les multiples étymologies du mot « soufisme » ajoutent à la difficulté de trouver son

origine et sa définition. Généralement, les auteurs proposent les vocables *sûf*, signifiant « laine », dont les soufis se revêtent, et *safa*, signifiant « pureté ». Plus rarement est suggéré *saff-i* du terme « ligne » qui correspond à la filiation des maîtres soufis en lien avec le Prophète, *suffa* faisant allusion aux gens du banc qui occupaient les premières places dans la mosquée de Médine, *sophia*, du grec, désignant la sagesse ou encore *soufiya*, de la purification alchimique du soufre rouge. Quant aux principaux intéressés, ils demeurent évasifs en disant que « Le soufi est le fils de l'instant¹ » ou encore qu'« Un soufi ne demande pas ce qu'est un soufi ». Or, la complexité demeure étant donné la diffusion de l'Islam en divers territoires allant de l'Occident (Andalousie, Maghreb et Afrique noire) à l'Orient (l'Arabie, l'Iraq et la Syrie, puis l'Iran, la Turquie et le Pakistan), de sa division en deux allégeances (sunnisme et shiisme), de la diversité des tendances mystiques privilégiées, sobriété (*al-sahw*) et ivresse (*al-sukr*) et de l'évolution du mouvement soufi.

Aux origines

L'ascension (mir'aj), c'est l'être même de l'homme.

Rûmî

Muhammad ibn Abdallah de la tribu de Qoraych (570-633) reçut la première révélation : « Lis, au nom de ton seigneur qui créa tout (*Iqra! Bismi rabbika alladi-khalaq*). Qui créa l'homme de son sang coagulé (*Khalaqa l-Issana min-alaq*). Lis, car ton seigneur est le plus généreux (*Iqra'wa-Rabbaka l-akram*). Il t'a appris l'usage de la plume (*Alladi'allama bi l'Qalam*). Il a appris à l'homme ce qu'il ignorait (*Allam l-Insana mala ya'lam*) » par l'entremise de l'ange Gabriel en 610 alors qu'il était en retraite à la montagne. Cette inspiration mystique, comme certains se plaisent à dire, concernait l'importance de la connaissance, car il fallait au préalable

¹ Faouzi Skali. *Traces de lumière, paroles initiatiques soufies*. Paris : Albin Michel, 1996, p. 17.

sortir le peuple d'Arabie de la période d'ignorance (*djahiliyya*) pour que le sceau prophétique soit entendu et répandu. Il fallait également que l'Appel (*Quran*) d'Allah vers cette voie spirituelle particulière soit pragmatique pour permettre d'instaurer effectivement un ordre nouveau, réduire le multiple à l'Un, ce qui n'était pourtant pas inédit.

Ainsi, le Coran introduit deux principes sur lesquelles il insiste grandement : la connaissance et la soumission. La connaissance importe pour les raisons précédemment évoquées mais également parce que l'Unique est l'Absolu de celle-ci et que c'est grâce à elle qu'advient la Création. En effet, selon les interprétations de la mystique musulmane, la connaissance implique tacitement le connaissant, la connaissance et le connu, c'est-à-dire les trois aspects qui prennent forme dans la Création par la connaissance du Soi qui fait surgir les Archétypes, ses Noms et ses Qualités, par la Volonté qui conduit les Archétypes non-existants à l'existence phénoménale et par l'Injonction qui se résume à un mot : « sois » (*kun*!)¹ Ainsi, on voit que la langue dans laquelle la connaissance s'offre — « Alif. Lam. Ra. Voici les Versets du Livre clair : nous les avons fait descendre sur toi en un Coran arabe. — Peut-être comprendrez-vous! » (Coran, XII, 1-2) — est fondamentale pour l'Islam, et donc pour la mystique musulmane. Bien que la langue arabe possède déjà un grand pouvoir de proclamation et d'interpellation en raison de l'importance de la tradition orale dans la Péninsule Arabique, elle s'est dotée d'un pouvoir de transformation et de transmutation avec l'écriture qui est, comme l'hébraïque, exclusivement consonantique. L'exemple de la racine SLM pouvant désigner *islam* (soumission), *istislam* (se soumettre, mettre fin à l'état de guerre) et *salam* (paix) démontre bien ses possibilités herméneutiques. Il permet aussi d'introduire la spécificité d'un monothéisme qui est le seul à ne pas référer explicitement à son fondateur mais plutôt à une relation, celle de la soumission. Elle s'exprime dans les cinq piliers de l'Islam, que sont la profession de foi (*shahada*), la prière

¹ Pour en savoir plus sur la cosmogonie soufie, voir Laleh Bakhtiar. *Le soufisme, expression de la quête mystique*. Paris : Seuil, 1977.

canonique (*salât*), le jeûne (*sawm*), l'aumône (*zakat*) et le pèlerinage à la Mecque (*hajj*), et plus particulièrement dans le témoignage qui consiste à reconnaître l'Unité de l'être (*Lâ ilâha illa allâh*) et l'aspect du logos universel en Mahomet (*Mohamadoun rassoul-allâh*). Dans le soufisme, ce témoignage devient « l'unité dans la multiplicité » et « la multiplicité dans l'unité ».

Les premiers grands maîtres, ascètes et solitaires apparurent dès les I^{er}, II^e et III^e siècles de l'Hégire, époque de l'immigration du prophète et de ses adeptes à Médine, ce qui correspond à 623 de notre calendrier. Les premiers grands soufis apparaissent dès les premiers siècles de l'Hégire. C'est néanmoins du IV^e au IX^e siècle (10^e au 15^e) qu'apparaissent les confréries et les pratiques collectives menant à l'extase (ou instase selon les auteurs) grâce à maintes précisions doctrinales et méthodologiques¹. Le pilier oriental de cette période d'épanouissement et de grandeur du soufisme est Muhammad Djalâl-od-Din Mawlânâ (notre maître) Rûmî (de l'Anatolie), fondateur de la confrérie des derviches tourneurs en Turquie (1207-1273). Fils de Bahâ-od-Dîn Walad (1148-1231), un théologien sunnite et un maître soufi, il rencontre au cours de son enfance deux grands maîtres, Ibn Arabi (1165-1240) et Attar (1140-1230), qui voient en lui un être exceptionnel. Enseignant la loi coranique et s'occupant de direction spirituelle à Konya, il abandonne en 1244 en raison de sa rencontre avec le derviche errant Shams de Tabriz. Ce dernier lui fait alors découvrir que toute dualité peut être transcendée, puisque l'être possède une autre dimension et tend vers sa disparition, ce qui représente le véritable bouleversement spirituel de Rûmî.

Après cette rencontre, il écrit des chants d'amour et de deuil dans lesquels on peut d'ailleurs lire : « J'étais cru, puis j'ai été cuit, et je suis consumé² », comme si Rûmî jouait

¹ Jean Chevalier. *Le soufisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 68.

² Rûmî, cité par Eva de Vitray-Meyerovitch In *Rûmî et le soufisme*. Paris : Seuil, 1977, p. 13.

avec le prénom de son maître qui signifie soleil en arabe (ce qui est fort intéressant étant donné que l'astre de lumière, situé au centre du système des planètes et intermédiaire par excellence entre le ciel et la terre, est hautement symbolique dans le soufisme). Puis, il fonde la confrérie des derviches tourneurs afin de transmettre sa connaissance, soit la primauté de l'amour et la nécessité de réunir les dualités par la poésie, le chant et la musique. Démontrant ainsi son opposition à l'ascétisme et à la mortification, ce maître (*sheikh*) soufi, qu'on nomme également parfois pôle (*qûtb*), enseigne que la conversion est en fait une transformation du soi qui se réalise par le passage obligé de la corporéité.

De plus, l'ensemble de son œuvre constitue l'une des plus importantes sommes doctrinales du soufisme. Le *Mathnawî*, ce long poème de 25 000 vers, guide initiatique et commentaire métaphorique sur la Révélation et la Création, demeure l'écrit le plus étudié dans le monde musulman après le Coran, sur lequel il s'appuie évidemment. En exploitant la langue pour trouver le secret de la Parole divine, Rûmî expose également ses beautés dans ce qui reste un des meilleurs exemples d'allégorie lyrique présentant les fruits de la sagesse ésotérique, soit « la dialectique subtile de l'Unité de l'existence », l'idée du mouvement perpétuel et le principe du devenir.

Théoria

Si la connaissance ne t'enlève pas à toi-même, mieux vaut l'ignorance qu'une telle connaissance.

Rûmî

Étant donné que le Verbe a créé l'univers, c'est aussi par Lui que l'univers retourne à Dieu, ce pourquoi il importe tant de le connaître et de s'y soumettre. Or, comme nous l'avons vu, le Verbe recèle la possibilité de se transformer. Le soufi, en se basant sur la notion coranique du mystère, considère donc que toutes les formes créées par son souffle,

qui en sont le symbole et la manifestation, sont également dichotomiques, rendant ainsi l'interprétation (*idjihad*) nécessaire à la connaissance. Rûmî, en bon docteur de la loi, avait un grand savoir sur les obligations, qu'il raffina grâce à l'héritage de divers mystiques qui considèrent que l'obéissance suprême consiste à faire bon usage de sa raison (*'aql*). En effet, pour ces derniers, la Révélation étant la glorification de celle-ci, elle est, par extension, une invitation à la liberté de l'interprétation. Or Rûmî se distingue des mystiques en situant plutôt cette liberté (*hurriyya*) dans l'imaginaire (*khayal*), qui est l'aspect transcendant de l'être et le lieu de son évanouissement, donc de sa véritable soumission. Pour lui, la sagesse ésotérique (*ma'rifa*), également appelée sagesse du cœur, connaissance mystique, connaissance illuminative ou gnose, est supérieure à la science discursive (*'ilm*). Il considère que la première, parce qu'elle s'appuie sur le symbolisme, ouvre sur l'au-delà de toutes dualités, alors que la seconde se fonde sur les données trompeuses des sens externes en se réduisant à la compréhension du monde phénoménal. C'est donc plutôt par les symboles, lieu de rencontre des Archétypes ou des intelligibles, et le monde sensible des phénomènes comme reflet de la transcendance et de l'immanence divine, que le soufi s'éveille, se transforme et s'exprime.

Le cosmos, qui est constamment mentionné dans la Révélation, est un symbole fondamental pour comprendre l'ontologie des multiples formes parvenues à l'Existence, car il est un des miroirs de l'Absolu. Étant Dieu et n'étant pas Dieu, donc en constant mouvement entre l'ombre et la lumière, il permet d'élaborer maints principes de la doctrine soufie. Sa forme circulaire, dont le centre est l'Unité (*al-Tahwid*), représente la forme exemplaire sur laquelle s'appuie toutes les autres créées par le souffle de l'Unique.

C'est pour cette raison qu'il importe de connaître l'au-delà de la surface, ou circonférence, qui est toujours l'ombrage du centre lumineux, l'élément spirituel, le logos, l'esprit ou le cœur, selon les auteurs. À partir de la vision symbolique du cosmos et de ce qu'il contient, le soufi considère que les

Réalités (*haqîqâ*) les plus hautes sont au cœur des choses. Ainsi préoccupé par la vision intérieure de la Puissance divine, il voit la nécessité de dépasser la soumission aveugle à la Loi sacrée (*sharia*), qui représente la voie large et manifeste de la science et de la pratique islamique, pour prendre la voie plus étroite et cachée de la sagesse. Et c'est exactement ce que Rûmî professe en écrivant : « Éloigne de ta pensée l'extérieur des mots; recherche l'intérieur jusqu'à ce que tu comprennes¹ ». C'est donc d'abord par l'interprétation des symboles contenus dans la Révélation et la Création que le soufi peut connaître la Vérité (*haqq*) et prendre conscience de l'exil du monde divin.

C'est parce que le soufisme se fonde sur la notion coranique du mystère et met l'accent sur la nécessité de croire en une autre dimension, qu'il peut actualiser le thème fondamental de la pensée islamique, qui consiste à se rappeler sa nature théomorphique, à « se rendre capable de Dieu ».

C'est en percevant la nostalgie de son esprit (*ruh*) pour le Très-Haut que le secret (*sirr*) de l'Existence est mis en lumière : que l'Un a créé le monde par la conjonction de la connaissance, de la volonté et du souffle afin d'être connu mais surtout aimé. Si la doctrine est un moyen de connaître la Vérité, la méthode consiste plutôt en une manière de l'être qui répond à l'appel d'amour, ce qu'exprime la descente de la Révélation coranique, par l'ascension (*mi'raj*) jusqu'à sa source. Le soufi vise donc la libération de l'ici-bas en tentant de devenir l'Homme universel, c'est-à-dire le logos, l'aspect incréé, la lumière, l'agent actif créateur et la forme humaine à l'image de Dieu. C'est par un combat (*djihad*) spirituel contre l'âme charnelle et matérielle, donc contre le soi pris dans la multiplicité, qu'il peut transcender sa dualité et réintégrer l'Unité, comme le propose la doctrine, c'est-à-dire que le Créateur et la créature, le Connaisseur et le connu, l'Amant et l'aimé soient Un.

¹ Voir Bakhtiar. *Op. cit.*, p.19.

Tariqa

C'est dans le royaume de l'âme que se trouvent les cieux qui gouvernent les cieux de ce monde [...].

Rûmî

L'ascension vers le lieu de l'union avec l'Essence divine implique qu'il faille se souvenir de Dieu au point de s'oublier, et ce, pour pouvoir s'annihiler ou sortir de soi, c'est-à-dire atteindre le plus grand degré mystique qu'est le *fana*. Paradoxalement, la doctrine prend forme dans un voyage (*asfâr*) spirituel vers les profondeurs, car c'est le retour au centre qui fait retrouver au soufi les cieux qui sont en lui et qui lui permettent de mourir à soi-même pour renaître au Soi. Le soufi se transforme dans la *tariqâ* (voie), qui signifie, tout comme *sharî'a*, chemin ou voie, et qui est à la fois l'ensemble des rites d'entraînement spirituel préconisés pour atteindre l'annihilation du soi, la contemplation du Soi, ainsi que la confrérie. La voie de l'illumination est constituée de différents états provisoires et spontanés (*ahwal*), à travers lesquels le soufi atteint des stations (*maqâmât*) où s'opère la transmutation de l'être en Vérité (*Haqq*). Il importe de préciser que la quantité et la qualité des états et des stations diffèrent selon les confréries. Par exemple, l'attention, la proximité, la crainte, l'espoir, l'extase ou le ravissement, la nostalgie, l'intimité et la certitude constituent des états, alors que le repentir, l'abstinence, l'ascétisme, le détachement, la patience, la confiance, le contentement et l'annihilation sont des stations.

Devant soulever les voiles de l'ignorance que sont le corps, l'âme (*nafs*) et la raison (*'aql*), le soufi doit d'abord trouver un maître pour l'initier et le guider à travers le manifeste, les méthodes et les pratiques, ainsi qu'à travers le caché, et qui correspondent en langage ésotérique à la connaissance de la certitude, à l'œil de la certitude et à la Vérité de la certitude. En premier lieu, afin de dépasser la condition humaine ordinaire de celui qui se conforme à la Loi musulmane (*nasûl*) et retrouver sa nature originelle (*fitra*), il

purifie son corps. Dans la confrérie des derviches tourneurs, bien que le corps demeure nécessaire à la réalisation du projet divin, car il est un instrument de la jouissance dans l'union avec Dieu, il n'en demeure pas moins que le combat contre le soi et contre la multiplicité et la matérialité commence par le renoncement, synonyme de retraite (*khalwâ*) de 1001 jours et de don de soi. Ayant ainsi acquis les vertus spirituelles d'humilité (*Khushû'*), de charité (*Ihklâs*) ou de générosité (*karam*), en prenant conscience que Dieu est tout et qu'il n'est rien et que Dieu possède tout et qu'il ne possède rien, le soufi continue sa route jusqu'à « voir les choses dans leur état de transparence », c'est-à-dire arriver à voir Dieu partout pour pouvoir s'y unir et le réfléchir.

C'est en acquérant la vertu de la sincérité ou de la Véracité (*Sidq*) que le soufi s'annihile pour se transformer en miroir de Dieu, imitant ainsi la nature du cosmos, et ne connaît que l'amour, seule Réalité unifiante. On raconte que c'est lorsque Rûmî atteignait cet état qu'il tournait spontanément sur lui-même, étendant ses bras comme des ailes, la main droite tournée vers le ciel pour y recueillir la grâce, la main gauche vers la terre pour y répandre cette grâce ayant traversée le cœur, et qu'il la redonnait au monde après l'avoir réchauffée de son amour.

Sama

*Ô jour, lève-toi! Des atomes dansent, Les
âmes, éperdues d'extase, dansent; À
l'oreille, je te dirai où entraîne la danse.
Tous les atomes dans l'air et le désert,
Sache-le bien sont tels des insensés.
Chaque atome, heureux ou misérable, Est
épris de ce Soleil dont rien ne peut être
dit.*

Rûmî

Les méthodes du soufisme sont la représentation de la quête mais également sa réalisation, car elles produisent généralement l'extase unificatrice. C'est par la mise en

pratique de ces moyens efficaces de purification, de concentration et de connaissance par la réminiscence que le soufi peut réaliser la doctrine. Encore ici, c'est l'au-delà de l'intellection, de l'incorporation et de la verbalisation qui rend possible la transformation de la forme humaine.

L'invocation (*dhikr*), c'est-à-dire la répétition des paroles coraniques et/ou des Noms de Dieu, au nombre de 99 répartis en diverses catégories — Noms de l'essence, Noms des Activités divines, Noms qualitatifs, Noms de beauté (mouvement ascendant) et Noms de majesté (mouvement de descente). Ce type de prière est pratiqué dans l'ensemble des confréries et même chez certains fervents Musulmans. Quant à la danse circulaire (*samâ*) qui est la continuité de l'invocation, car le soufi devient lui-même prière, elle est propre à certaines confréries, dont celle des Mawlanis. Ces deux pratiques sont basées sur la remémoration et s'élaborent à partir d'une discipline du souffle et de la hauteur des sons qui prennent racine dans le Verbe divin. Le souffle représente « l'acte primordial de la métaphysique de l'amour¹ » et est l'essence même de l'Injonction à être (le « soit » (*kun*) créateur). Ce dernier contient la Présence divine, et les différentes hauteurs des sons correspondent à des Réalités naturelles et à des Paroles coraniques. C'est bien parce que la fusion avec Dieu passe par celle de son Verbe que l'invocation et le *samâ* sont des moyens de connaissance illuminative. La musique, vocale et/ou instrumentale, produite lors des deux rituels, éveille l'âme au souvenir de la patrie oubliée qu'est le monde divin. La concentration sur la musique et sur les mouvements, symboles liant le monde matériel et le monde spirituel, permet d'endormir la résistance de l'esprit pour que le corps se fasse le temple de Dieu. En effet, il est dit : « À l'écoute du chant, le corps s'oublie et en s'oubliant, il danse² ». À travers ces pratiques il est donc possible de voir la complémentarité des dualités se réaliser, et plus particulièrement dans le

¹ *Ibid.*, p. 17.

² Abdelsamad Dialmy. *Féminisme, islamisme et soufisme*. Paris : Publisud, 1997, p. 230.

mouvement rotatif du corps qui est toujours le reflet d'une demeure de l'esprit ou au moins d'un état de l'esprit.

Dans la danse, chacun est comme un point tournant sur lui-même pour indiquer comment l'esprit encercle le cycle des choses existantes, évoluant le long d'un cercle imaginaire divisé en deux pour symboliser l'arc de descente ou d'involution des âmes dans la matière et l'arc de remontée des âmes vers Dieu. Revenu à l'origine, atteignant donc le centre, chaque point disparaît dans l'Essence et se tient enfin avec Dieu dans son secret. Les tours qu'ils effectuent autour de la salle symbolisent la loi de l'univers, les planètes tournant autour du soleil et autour d'elles-mêmes. La cérémonie des derviches tourneurs commence par l'entrée des danseurs, enveloppés d'un ample manteau noir (symbole de la tombe) et coiffés d'une haute toque de feutre (symbole de la pierre tombale), suivis du maître qui représente l'intermédiaire entre le ciel et la terre et le centre du cosmos, c'est-à-dire le soleil. Tous saluent et le chanteur récite lentement, solennellement et sans instrument, le célèbre prologue du Mathnawî qui prend la flûte (*ney*) pour emblème de l'âme du mystique se lamentant d'être éloigné du monde divin.

Écoute la flûte de roseau raconter une histoire et se lamenter de la séparation : Depuis qu'on m'a coupée de la jonchaie, ma plainte fait gémir l'homme et la femme. Je veux un cœur déchiré par la séparation pour y verser la douleur du désir. Quiconque demeure loin de sa source aspire à cet instant où il lui sera réuni. Moi, je me suis plaint en toute compagnie, m'associant à ceux qui se réjouissent comme à ceux qui pleurent. Chacun m'a compris selon son cœur; mais nul n'a cherché mes secrets. Mon secret, pourtant, n'est pas loin de ma plainte, mais l'oreille et l'œil ne savent le percevoir. Le corps n'est pas voilé à l'âme, ni l'âme au corps; cependant nul ne peut voir l'âme. C'est du feu, non du vent, le son de la flûte : que s'anéantisse celui à qui manque cette flamme! Le feu de l'Amour est le roseau, l'ardeur de l'Amour fait bouillonner le vin. La flûte est la confidente de celui qui est séparé de l'Ami; ses accents déchirent nos voiles¹.

¹ Rûmî, cité par Vitray-Meyerovitch. *Anthologie du soufisme*. Paris : Albin Michel 1995, p. 183.

Puis, les joueurs de flûte et de timbales improvisent jusqu'à ce que le maître frappe le sol. Les derviches avancent lentement et font trois fois le tour du cercle, représentant ainsi les trois étapes qui rapprochent de Dieu et qu'ils exprimeront dans leurs rotations. Laissant tomber leur manteau noir afin de symboliser la libération de leur enveloppe charnelle, ils jaillissent vêtus de blanc et sollicitent alors la permission de danser, qu'ils reçoivent du maître par le dévoilement d'un Nom divin. Le premier tour est purificateur et représente la connaissance de la Certitude, alors que le deuxième tour est invocateur, car les derviches y atteignent la vision du centre et des splendeurs de la Création. Ils poursuivent leurs rotations jusqu'à la disparition du soi et à l'union, ou à la Vérité de la Certitude. C'est lors du troisième tour que les derviches vivent la transformation de l'extase en amour, de la soumission et de l'annihilation complète du soi. Au quatrième tour, le maître entre au centre de la danse et le joueur de flûte improvise à nouveau, symbolisant le moment suprême de l'union réalisée. Puis, le *samâ* s'arrête et le chanteur psalmodie le verset 115 de la deuxième sourate, « La vache ou la génisse » qui se donne comme la réponse de Dieu aux derviches : « L'Orient et l'Occident appartiennent à Dieu. Quel que soit le côté vers lequel vous vous tournez, la face de Dieu est là. — Dieu est présent partout et il sait! »

Fana

[...] la voie des sens se ferme, la voie de l'invisible s'entr'ouvre.

Rûmî

La danse a donc une fin. L'anéantissement en Dieu ne dure pas. Le *fana* n'est pas le monde des idées pures ou le Nirvana, malgré les similitudes avec des idées néo-platoniciennes et bouddhistes. Certes, momentanément oublié, le soufi ne sort pas, définitivement ou indéfiniment, de la dialectique de l'Unité de l'existence et du mouvement perpétuel. Toujours dans le monde sensible, le corps devient

ou redevient néanmoins une demeure de Dieu. Il n'est plus la forteresse irréductible de l'individualité souveraine. Tels des oiseaux blancs, les âmes des danseurs s'élèvent en nuée. Les corps ne sont plus que les traces de leurs mémoires terrestres.

Le soufi oscille, tel le cosmos, entre l'être et le non-être, entre l'imaginaire et la raison, et entre la liberté et la loi; il devient l'autre, enfin transformé par le secret de l'unique. Ce dernier, bien qu'il ne faille le divulguer, est l'amour et n'est pas le propre des Paroles musulmanes. Celles du messie palestinien semblent dire la même chose selon la lecture d'un certain Paul.

La quête n'est jamais achevée et, pour reprendre un commentaire sur la kabbale juive :

L'homme est essor vers, effort, tension et désir. Toujours au-delà de l'identité. L'homme se construit, se produit dans le temps. L'homme, c'est, à chaque fois, un autre homme, une autre vie, une autre expérience. L'homme n'est pas, mais devient. Il doit exister comme émergence de figures nouvelles, du pensable et de l'agir; qu'il existe dans son altération incessante. Il est l'être devenu question¹...

Sur la voie de la transcendance, qui a la particularité de pouvoir toujours être dépassée, la recherche n'est jamais vaine. Elle permet d'être dépassée et de se dépasser. Au-delà d'informations nouvelles sur l'Islam concernant sa métaphysique et sa mystique, s'attarder au soufisme donne à penser, dans un nouveau langage, l'altérité. D'ailleurs, nous avons vu qu'un retour sur soi peut être un retour sur l'Autre. Que cet Autre, en étant tout, n'est pas étranger. En effet, il est possible de le trouver tapi au fond du soi. Le soufisme reprend donc le « connais-toi toi-même » en se concentrant sur l'Unité originelle, au point d'en rêver comme d'une fin du

¹ Marc-Alain Ouaknin. *Les mystères de la Kabbale*. Paris : Assouline, 2000, p. 68.

monde. Il dit que la connaissance du soi implique la connaissance de l'autre, que tous deux fassent un.