The Journal of Academic Social Science Studies

JASSS

International Journal of Social Science
Doi number:http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2892
Number: 36 , p. 47-62, Summer II 2015
Yayın Süreci

Yayın Geliş Tarihi **28.04.2015**

Yayınlanma Tarihi **20.08.2015**

LE DÉVELOPPEMENT PSYCHO-SPIRITUEL SELON L'EMIR ABDELKADER AL-JAZÂIRÎ

PSYCHO-SPIRITUAL DEVELOPMENT ACCORDING TO EMIR ABDELKADER AL-JAZÂIRÎ

EMİR ABDULKADİR EL-CEZÂİRÎ'YE GÖRE PSİKO-RUHSAL GELİŞİM

Doç. Dr. İbrahim IŞITAN
Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü

Résumé

Dans cet article, nous avons essayé d'analyser les éléments de base permettant de développer la psychologie spirituelle selon l'Emir Abdelkader Al-Jazâirî, un personnage éminent de son époque pour plusieurs raisons. Après avoir donné un aperçu bref sur la psychologie soufie dans l'introduction, nous avons examiné certains concepts de la psychologie spirituelle selon notre soufi dans l'intention de trouver les idées soufies qui permettent au *sâlik* – le voyageur de la réalisation de la voie spirituelle – d'avoir la vision ésotérique construisant la personnalité purement spirituelle. Dans ce cadre, nous avons analysé la notion du voyage spirituel et la manière de la réalisation de ce dernier avec la compagnie du maitre. Ensuite nous avons développé certains points importants d'après Emir Abdelkader pour que la conception de la psychologie soufie soit traitée d'une manière plus développée. Dans cet objectif, nous avons étudié les concepts du repentir/*tawba*, de la contemplation/*mushâhada*, de la crainte de Dieu/*khashyatu'l-Lâh*, de l'âme pacifiée/*nafs mu*ṭ*mainna*, de l'union divine/*cem'*,de la mort spirituelle/*mawt irâdî* et de la patience/*s*ą*br*. Ainsi nous avons voulu démontrer comment les conceptions soufies peuvent nous permettre de développer la notion de la psychologie spirituelle.

Mots-Clés: Emir Abdelkader Al-Jazâirî, Psychologie Spirituelle, Psychologie Soufie, *Sâlik*/Voyageur Spirituel

Abstract

In this article, we tried to analyze the basic elements leading towards developing spiritual psychology according to Emir Abdelkader Al-Jazâirî, a prominent man of his time and this for several reasons. After a brief introductory insight into sufi psychology, we examined several of our sufi's spiritual psychology concepts with the aim to find the sufi ideas which would enable the Salik - the traveler on the sufi path - to obtain the esoteric vision which enables to build a purely spiritual personality. Within this context, we analyzed the notion of spiritual journey and its achievement with the

spiritual master. Then we developed some major points according to Emir Abdelkader in order for Sufi psychology to be treated even further. For that aim, we studied the concepts of repentance/*tawba*, contemplation/*mushâhada*, the fear of God/*khashyatu'l-Lâh*, the pacified soul /*nafs mutmainna*, divine union/*cem'*, spiritual death/*mawt irâdî* and patience/*sabr*. As such, we wanted to demonstrate how Sufi principles may help us develop the notion of Sufi psychology.

Key Words: Emir Abdelkader Al-Jazâirî, Spiritual Psychology, Sufi Psychology, *Salik*/ Spiritual Traveler

Özet

Bu makalede, farklı nedenlerden dolayı döneminin en önemli şahsiyetlerinden olma fırsatı bulmuş Abdulkadir el-Cezâirî'ye göre mânevî psikolojinin temel unsurlarını analiz etmeye çalıştık. Giriş kısmında sûfî psikolojisi üzerine kısa biz özet yaptıktan sonra, *sâlike* – sûfî yolculuğu gerçekleştirme yoluna çıkmış bireye –mânevî şahsiyeti oluşturan içsel bakışı elde etme imkânı tanıyan düşünceleri bulmak amacıyla mânevî psikolojinin bazı kavramlarını sûfîmize göre ele aldık. Bu çerçevede seyri sülük kavramını ve bir mürşit eşliğinde seyri sülûkun nasıl gerçekleştirildiğini analiz ettik. Ardından sûfî psikolojisi nosyonunun daha iyi anlaşılması için Emir Abdulkadir'e göre bazı temel noktaları inceledik. Bu amaçla, tevbe, müşâhede, haşyetüllah, nefsi mutmainne, cem', mevt-i irâdî ve sabır kavramlarını irdeledik. Bu şekilde sûfî kavramlarının sûfî psikolojisi nosyonunu geliştirmeye nasıl imkân tanıdıklarını göstermeye çalışmış olduk.

Anahtar-Kelimeler: Emir Abdulkadir el-Cezâirî, Mânevî Psikoloji, Sûfî Psikolojisi, *Sâlik*/Mâneviyat Yolcusu

INTRODUCTION

L'Emir Abdelkader[1] est un personnage à plusieurs facettes : homme politique, militaire, soufi etc. De ce fait, il faut avoir une vision multidisciplinaire pour mieux examiner la vie et l'œuvre de ce type de personnage. Dans notre article, nous nous intéresserons surtout à l'aspect spirituel de l'Emir Abdelkader du point de vue de la psychologie soufie ; cette dernière est un domaine nouveau qui examine les attitudes et les comportements des soufis selon une perspective psycho-spirituelle. Avant d'examiner la psycho-spiritualité de la pensée de l'Emir, nous voulons donner un aperçu de la psychologie soufie.

Tout d'abord, soulignons que le fait d'étudier les propos et les pratiques des soufis d'après la psychologie spirituelle est une approche psycho-dynamique qui permet de connaître les réalités existentielles de l'âme, *nafs*, et de trouver les traitements thérapeutiques liés aux vices de cette dernière, source de troubles au niveau des attitudes et des comportements. La psychologie soufie s'occupe principalement des attitudes de l'homme et de ses comportements et analyse particulièrement son caractère existentiel/exemplaire éternel *('ayn thâbita)*[2] sur lequel

[1] L'émir Abdelkader – né le 6 septembre 1808 près de Mascara (Algérie) et mort le 26 mai 1883 à Damas (Syrie) – est un homme politique, chef militaire qui résiste durant quinze ans (1832-1847) au corps expéditionnaire des troupes d'Afrique lors de la conquête de l'Algérie par la France. Il est également un écrivain, poète, philosophe et théologien soufi. Il est considéré, en Algérie, comme étant à l'origine de l'État algérien moderne et le symbole de la résistance algérienne contre le colonialisme et l'oppression française. Pour plus de renseignements sur sa vie et ses œuvres voir, Abd el-Kader (1982). *Ecrits Spirituels*, pré. et trad., Michel Chodkiewicz. Paris : Seuil ; Ramazan Muslu (2011). *Emir Abdülkâdir El-Cezâirî, Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri 'Emir Abdelkader al-Jazâirî, Sa Vie et Sa Pensée Soufie'*, İstanbul : İnsan, pp. 27-111.

[2] Pour des renseignements sur la notion de *'Ayn thâbita*, voir Abû al-A'lâ Afifî (1969). *al-A'yân al-thâbita fi madhhab-i Ibn 'Arabî*, in al-Kitâb al-tadhkârî Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî. Le Caire : Dâr al-Kâtib al-'Arabî. pp. 209-220 ; Mustafa Tahralı (1990). *Vahdet-i Vücûd Ve Gölge Varlık 'Unicité de l'Existence'* in Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi « Traduction et

se basent les actes humains. Elle s'intéresse plutôt aux passions de l'âme qui instiguent de mauvais comportements, et des troubles de l'ego et propose des moyens pour tranquilliser la faculté mentale et purifier le cœur occupé par les idées parasites *(khawâtir)*[3] produites par l'égo/âme qui ordonne le mal *(al-nafs al-ammâra bissû')*.[4]

La psychologie soufie s'intéresse plutôt aux processus de la transformation du soi, que l'on appelle chez les soufis le *sayr-i sulûk*/voyage spirituel[5], pour obtenir des renseignements sur l'origine des comportements soufis. Notons ici que le voyage spirituel vise l'union de soi avec le Soi universel, le Seigneur, grâce à l'extinction de la personnalité humaine dans l'Unicité divine. Ainsi, la pratique soufie relie le voyageur spirituel, *sâlik*, à l'Existence absolue qui est à l'origine de toute existence. Pour effectuer cette réalisation transformatrice, la pratique soufie travaille sur l'essence spirituelle de la réalité humaine voilée des parures de la vie physiologique, psychologique et sociale.

La psychologie soufie s'intéresse aussi à la relation entre le maître-disciple pour examiner les effets du contact à la fois psycho-social et psycho-spirituel. En fait, le *sâlik* qui soumet sa volonté à celle du maître est celui qui se soumet à une évolution naturelle qui élimine toutes sortes de conditionnements. Selon cette conception, le maître joue le rôle de la transmission des connaissances divines au cœur du *sâlik* pour le libérer de tous ses conditionnements psycho-sociaux et lui permettre de retrouver son essence originelle *(fiṯra)* dépourvue de toutes sortes d'attachements terrestres.

La psychologie soufie s'intéresse également à la perception du *sâlik* pour observer les étapes de la conversion de la perception sensible, de nature matérielle, à une perception profonde, de nature spirituelle, dans l'idée de pouvoir constater le progrès ésotérique. La conception du voyage spirituel – étant le matériel essentiel de la structure psychologique soufie – considère chaque perception comme un voile car la Réalité suprême est inatteignable et infinie ; elle met en évidence que les facultés sensibles et les formes qu'elles comportent ne peuvent percevoir la réalité des existences du fait de leur instabilité et de leur variabilité. D'ailleurs, l'homme ne peut acquérir les comportements louables par les seules pensées intellectuelles du fait qu'elles voilent la réalité des existences. Par conséquent, la psychologie soufie se veut une voie qui libère la conscience humaine de l'influence des pensées parasites provenant de ses propres réflexions.

La psychologie spirituelle s'appuyant sur les traditions soufies utilise comme méthode l'expérience de la vision ésotérique *(baṣîra)* basée sur la découverte illuminative *(kashf)*. Cette méthode consiste à transformer les attitudes physiologiques à celles de ce qui est spirituel et à calmer les imaginations/représentation mentales pour qu'elles n'empêchent pas la découverte illuminative, mais pour qu'au contraire, elles s'adaptent à la transformation de soi. Cette dernière ne s'effectue que par une pratique visant à obtenir un cœur pur, une intention sincère, une patience constante et une fidélité véridique qui permettent de connaître les réalités divines

---

Commentaire de Fuṣûṣ al-Ḥikam, Ahmed Avni Konuk, İstanbul : İ.FA.V., t. 3, pp. 9-63 ; Süleyman Uludağ (1991). *'A'yân-ı Sâbite'*, DİA, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, t. 4, pp. 198-199.

[3] Pour des renseignements sur la notion de *Khawâtir*, voir Süleyman Uludağ (1997). *'Havâtır'*, DİA, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, t. 16, p. 526.

[4] Pour plus de renseignements sur la notion de *Nafs*, voir İbrahim Işıtan (2007). *La Pensée de Sofyali Bâlî Efendî*, Paris : Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses (Thèse de doctorat inédite), pp. 283-287.

[5] Pour des renseignements sur la notion de *Sulûk*, voir Ahmad 'Abd al-Rahîm al-Sâyih (1998). *al-Sulûk 'Inda'l-Hakîm al-Tirmidhî*. Le Caire : Dâr al-Salâm, pp. 23-40 ; İbrahim Işıtan (2007). *La Pensée de Sofyali Bâlî Efendî*, pp. 315-319 ; İbrahim Işıtan (2010). *Sofyali Bâlî Efendi : Un Maitre Khalwatî du XVIème siècle et Les Sept Stades de l'Âme ou Atwâr-i Sab'a*, in *'Le Galop de l'âme'*, Actes de la cinquième édition du colloque international 'Soufisme, Culture et Musique', Coordonnés et présentés par Zaïm Khenchelaoui. Alger : CNRPAH, pp. 109-110.

(haqâiq ilâhiyya). Dans cette pratique, la lumière seigneuriale *(nûr rabbânî)*, devenant réalité, s'empare du cœur et le libère des attachements terrestres grâce aux manifestations des Attributs divins *(tajalliyât al-ṣifât al-ilâhiyya)*.[6]

Nous pouvons dire enfin que la psychothérapie se basant sur la voie soufie, comme son nom l'indique, propose une thérapie spirituelle et transcendantale en s'appuyant sur une métaphysique qui exige une série d'exercices spirituels pour revivifier l'essence humaine. Ce type de thérapie recherche l'anéantissement des passions de l'ego afin que les désirs de l'esprit divin deviennent puissants dans le cœur. Car l'objectif du soufisme est de fondre les attributs humains dans ceux du Divin. De ce fait, on peut considérer la psychothérapie soufie comme une sphère qui s'engage à conférer la santé spirituelle grâce à l'Union divine. Ceci exige l'attachement du cœur de l'aspirant du chemin spirituel au cœur du maître dans l'idée d'y faire jaillir l'effusion de sa connaissance venue du monde divin. Ainsi la psychothérapie soufie consiste à mettre en service les valeurs spirituelles issues de la réalisation du voyage soufi, le *sulûk*, à la libération du cœur souffrant des perturbations du monde matériel ; de ce fait, on peut considérer la thérapie soufie comme une expérience de l'évolution spirituelle.[7]

LE DÉVELOPPEMENT PSYCHO-SPIRITUEL SELON L'EMIR ABDELKADER AL-JAZÂIRÎ

La psycho-spiritualité de l'Emir Abdelkader, comme nous avons déjà signalé, se base sur un dynamisme extrêmement solide et riche car sa manière de vie montre clairement qu'il s'efforçait de respecter à la fois les exigences de son temps et de son progrès personnel ; il n'avait pas un caractère figé, qui est un élément négatif pour la transformation de soi et, au contraire, il avait une personnalité mouvante qui permet à l'individu de vivre le bonheur malgré les épreuves du moment présent. De ce point de vue, il nous semble important d'étudier les principes de la vision soufie qui vise vivre le bonheur dans chaque moment de la vie. Nous allons étudier en bref, d'après notre Emir, les principes qui permettent à l'homme d'avoir la quiétude interne. Notons, tout de suite, qu'il nous rappelle un des principes de base que les soufis ont déjà souligné depuis l'âge classique : *'ceux qui ne parviennent pas au but (wusûl), c'est parce qu'ils n'ont pas respecté les principes (usûl) de la voie spirituelle*[8]*'*. Comme toute chose, la réalisation de la voie spirituelle a besoin de certains critères essentiels car, en dépit de ces critères, l'ultime degré de la perfection ne se produira pas. Maintenant nous pouvons examiner les principes essentiels du développement psycho-spirituel de l'Emir.

1. Le Repentir « *tawba* » en tant que premier élément de la conversion spirituelle

Il nous semble important de remarquer que la réalisation de la conversion spirituelle débute par l'éveil spirituel *(yaqaḍa)* qui est le premier pas de la vie ésotérique et il signifie se dresser vers Dieu comme le Coran dit : *« Dressez-vous vers Dieu*[9] *»*. En fait, *« se dresser vers Dieu »* c'est comprendre la négligence au sujet de la réalité humaine et ainsi que la Réalité absolue. Cet éveil a lieu dès que le cœur s'illumine par la lumière de l'avertissement spirituel.[10] Du point de

---

[6] Pour des renseignements détaillés sur la psychologie soufie, voir Eric Geoffroy (2003). *Initiation au Soufisme*. Paris : Fayard, pp. 223-227 ; İbrahim Işıtan (2010). pp. 93-99 ; İbrahim Işıtan (2014). *Sûfî Psikolojisi, Sülemi'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*. İstanbul : Divan, pp. 39-76.

[7] Pour des renseignements sur la thérapie soufie, voir Robert Frager (2005). *Kalp, Nefs, Ruh 'Cœur, Âme et Esprit'*, trad. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul : Gelenek, pp. 155-188 ; Esma Sayın. (2014). *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul : Nesil.

[8] Abd el-Kader. (1982). *Ecrits Spirituels*. Paris : Edition du Seuil, p. 45.

[9] Coran, *Saba'* – 34/46.

[10] Selon Harawî, l'éveil possède trois stades : le premier consiste pour le cœur à diriger son regard vers les bienfaits, le deuxième consiste à connaître les dangers des méfaits et le troisième consiste à s'éveiller au sujet de son passé afin de rattraper ce qui manque spirituellement et religieusement. Le point capital de l'éveil, c'est de se libérer des habitudes

vue de la psychologie soufie, cette sorte d'éveil est significative car c'est par là que le *sâlik* s'initiera à la voie soufie qui ne commence que par le repentir sincère *(tawba naṣûḥa)* qui, à son tour, est le premier élément de la renaissance spirituelle *(wilâda mâ'nawiyya)*.[11]

Après avoir eu l'éveil du cœur, le *sâlik* effectue vraiment son retour vers sa réalité essentielle en se délivrant des passions de l'âme qui ordonne le mal par l'exercice spirituel du repentir, lequel délivre des actes et de comportements blâmables. En fait, les soufis pensent que la première étape, au sujet du perfectionnement du « moi », consiste en ce que le *sâlik* comprenne, d'abord, qu'il se trouve loin de sa propre réalité et qu'il a des comportements incompatibles avec son état primordial *(fiṭra)*. La deuxième phase consiste en ce que le *sâlik* se libère pratiquement de ses comportements blâmables. Du point de vue de la psycho-dynamique, le repentir effectue le processus d'observation de soi qui est l'aspect le plus important de la psychothérapie spirituelle. En fait, le repentir se justifie à cause des erreurs imposées par l'intelligence et par l'âme charnelle. En ce qui concerne l'intelligence, il s'agit des pensées et des raisonnements qui concernent les affaires du monde de la dualité et de la multiplicité et qui nous éloignent du monde de l'Unicité, *tawḥîd*, et de la Réalité, *ḥaqîqa*. Quant aux erreurs de l'âme charnelle, elle nous fait plonger dans les affaires éphémères du monde d'ici-bas et c'est elle qui nous éloigne du monde original.[12]

Nous constatons que l'Emir Abdelkader considère aussi le repentir comme le premier élément du progrès spirituel car il dit : « La crainte du serviteur à l'égard de son Seigneur signifie la station du repentir *(maqâm al-tawba)* qui est la base de tout progrès sur la voie soufie et la clé qui permet de parvenir à la station de la réalisation spirituelle *(maqâm al-tahqîq)*[13] ». Le fait de lier le repentir à la crainte du *sâlik* à l'égard de Dieu signifie que c'est la crainte envers le Créateur qui mobilise la psyché ou le cœur pour abandonner ses mauvaises habitudes – produites par la culture familiale et sociale – et produire de nouvelles habitudes adaptées à la réalisation spirituelle. Nous voyons clairement, dans ce type de réalisation, comment un facteur interne transforme nos comportements.[14]

2. La Nécessité du Maître Spirituel

Le maître spirituel, *murshid*, a une place importante dans la réalisation ascendante de l'âme humaine car le maître a la qualité pour guider les novices – qui ne connaissent pas encore les principes du chemin spirituel – pour découvrir leurs réalités essentielles. De ce fait, du point de vue de la psychologie soufie, la guidance du maître est un moyen pour ajuster les actes et

---

qui occupent la conscience humaine. Pour cela, il faut profiter de la lumière de l'intelligence, intensifier le niveau de la science et contempler l'éclair de la faveur divine et l'avertissement de l'épreuve divine ; voir 'Abd Allâh al-Ansârî al-Harawî. (1962). *Kitâb manâzil al-sâ'irîn*, édition critique avec introduction, traduction et lexique par S. De Laugier De Beaurecueil O.P. Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, text. p. 8 ; trad. pp. 53-54.

[11] Pour des renseignements sur le repentir sincère, voir Salim Özer. (2008). *Günahların Affında ve Cazaların Düşmesinde Tövbenin Etkisi 'Effet du Repentir au Sujet du Pardon des Péchés et de la Chute des Pénalités'*. Kayseri : Bilimname, c. 14/1, ss. 81-85.

[12] Pour le *tawba*, voir Abû Bakr Muḥammad Kalabâzî. (1980). *al-Ta'arruf li madhhabi ahl al-taṣawwuf*, édité et annoté par Maḥmûd Amîn al-Nawâwî. Le Caire : Maktabat al-kulliyyât al-azhariyya, p. 111 ; Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin. (1991). *al-Risâlat al-qushayriyya*, édité et annoté par N. Ma 'rûf et 'A. 'A. al-H. Balṭajî. Beyrouth : Dâr al-khayr, pp. 91-98 ; 'Ali b. 'Uthmân al-Jullâbî al-Hujwîrî. (1980). *Kashf al-mahjûb*, prép., 'Isâd Abd al-Hâdî Qindîl. Beyrouth : Dâr al-nahdha al-'arabiyya, pp. 535-541 ; Sabri Hizmetli. (1988). *La Conception Musulmane du Repentir et les Conditions de sa Validité*. Ankara : Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. 38, pp. 91-108.

[13] Abd el-Kader. (1982), p. 45.

[14] Les soufis considèrent ainsi le repentir comme un élément qui permet au voyageur spirituel de pouvoir progresser dans sa voie ésotérique ; voir sur ce sujet Süleyman Uludağ. (2013). *Tövbe*, DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, pp. 284-285.

comportements de l'aspirant de l'évolution spirituelle selon l'optique ésotérique qui ne cherche que la perfection de soi-même au niveau des attitudes et comportements[15].

De même, l'Emir Abdelkader confirme le rôle important du maître pour la réalisation de la conversion spirituelle en disant ceci : « Il faut chercher un moyen d'accès vers Dieu[16] qui signifie le maître dont la filiation initiatique est sans défauts, qui a une connaissance véritable de la voie soufie, qui s'est libéré des déficiences qui font obstacle et des maladies qui empêchent de parvenir à la connaissance divine, qui possède une science éprouvée de la thérapeutique, des dispositions tempéramentales et des remèdes qui conviennent[17] ».

L'Emir rappelle que les livres peuvent aider le *sâlik* au début de la voie pour connaître les comportements pieux et le combat spirituel dans son sens le plus général. Mais il souligne que, d'après les gens de Dieu, c'est le maître qui a le moyen d'initier le disciple à accéder à la connaissance divine ; c'est la raison pour laquelle le maître est indispensable pour le *sâlik* car ce dernier doit soumettre son parcours à son maître pour se voir acceptées ou refusées ses inspirations surnaturelles *(wâridât)*, les éclairs des théophanies *(bawâriq al-tajalliyyât)* et les événements spirituels *(wâqi'ât)*. *« Et luttez sur Sa voie[18] »* précisé dans le verset coranique ne s'effectue qu'au moyen d'un combat particulier sous le commandement du maître. On ne peut faire confiance au combat spirituel mené en l'absence d'un maître, sauf en des cas très exceptionnels, car il n'y a pas un combat unique conduit d'une unique manière : les dispositions des êtres sont variées, leurs tempéraments très différents les uns des autres, et telle chose qui est profitable à l'un peut être nuisible à l'autre.[19]

Les idées d'Emir montrent explicitement le rôle déterminant du maître pour la réalisation de l'évolution spirituelle du *sâlik* ; il est un vérificateur des événements ésotériques de ce dernier et son vrai guide selon l'exigence de son caractère personnel, autrement dit de son essence exemplaire *('ayn thâbita)*. Ce type de compagnie, qui a une nature spirituelle, est très productif pour les relations humaines car la relation, ici, se base sur un rapport naturel en n'ayant pas une attente terrestre, ce type de compagnie crée une confiance mutuelle ; cette relation entre maître-disciple se noue aussi entre les disciples du même maître car ce dernier crée aussi une sorte de fraternité sans condition entre ses disciples. L'extinction de soi *(fanâ)* avec les frères spirituels se poursuit avec le maître, ensuite le Prophète et puis Dieu ; l'extinction en Dieu dépend, en fait, de celle des frères spirituels[20]. Les recherches modernes en psychologie montrent que le stress, l'angoisse et la dépression proviennent aussi de l'absence de relations profondes et sincères entre les gens. Nous pensons que la relation spirituelle peut être considérée comme un remède pour ce type de perturbations psychiques qui ne sont que les résultats de l'insécurité et de l'instabilité dans les rapports humains.[21]

---

[15] Pour des renseignements sur la relation entre maître et disciple, voir Cheikh Khaled Bentounèse. (1997). *Le Soufisme*. Paris : El-Alamein, pp. 82-106 ; Eric Geoffroy. (2003). *Initiation au Soufisme*. Paris : Fayard, pp. 213-223.

[16] *« Ô, vous qui croyez ! Craignez Allah, et cherchez un moyen d'accès vers Lui, et luttez sur Sa voie, peut-être parviendrez-vous au succès ! »* (Coran, *Mâ'ida* – 5/35).

[17] Abd el-Kader. (1982), p. 45 ; Ramazan Muslu. (2011), pp. 144-145.

[18] Coran, *Ankabût* – 29/69.

[19] Abd el-Kader. (1982), p. 61.

[20] Les soufis parlent de quatre degrés de *fanâ*, extinction : *fanâ fi'l-ikhvân*, *fanâ fi'l-shaykh*, *fanâ fi'l-rasûl* et *fanâ fi'l-Allâh* (Eric Geoffroy. (2003), p. 217).

[21] Pour avoir une idée sur l'effet de la spiritualité sur le stress, voir Rıza Gökler, İbrahim Işıtan. (2012). *Modern Çağın Hastalığı ; Stres ve Etkileri 'Maladie de l'Epoque Moderne; Le Stress et Ses Effets'*. Karabük : Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, c. 1/3, pp. 165-166, DOI: 10.7596/taksad.v1i3.

3. Le ravissement extatique *(jazba ilâhiyya)* en tant que moyen de voyage spirituel

D'une manière générale, il existe deux procédés pour réaliser le voyage spirituel, *sayr-i sulûk* chez les soufis : le voyage initiatique *(tarîq al-sulûk)* et le ravissement initiatique *(tarîq al-jazba)*. Le premier type de voyage consiste à traverser les stades de la transformation de soi, étape par étape, en éprouvant les exigences de chaque station de l'âme tandis que le deuxième type de voyage consiste à traverser tous les stades directement et complètement par la force extatique.[22]

L'Emir Abdelkader déclare très nettement qu'il a réalisé son voyage spirituel par la deuxième manière. Il précise qu'il a bénéficié de la miséricorde divine pour connaître la réalité essentielle de l'univers par le ravissement extatique et non par le moyen du voyage initiatique. Il dit ceci à ce propos : « Le voyageur, par le voyage initiatique, dévoile d'abord le monde sensible et puis le monde imaginal. En esprit, il s'élève ensuite de ce bas mande vers le ciel jusqu'au Trône divin. Tout au long de ce parcours, il continue néanmoins de faire partie des êtres spirituellement voilés. Il revient ensuite par le même chemin et voit les choses autrement qu'il ne les voyait lors de son premier parcours. Cette voie, même si elle est la plus parfaite, est bien longue pour le voyageur car tous ces dévoilements successifs sont en effet autant d'épreuves. C'est seulement celui qui persévère dans sa quête et s'écarte de tout ce qui n'est pas le but, celui-là obtient la victoire et la délivrance grâce à la providence divine. Lorsque le *sâlik* parvient enfin à la connaissance divine, ces dévoilements lui sont ôtés au terme de leur parcours. Quant à la voie du ravissement extatique, elle est plus courte et plus sûre. Celui qui est dans ce cas est le *'désiré' 'celui à qui sa volonté a été arrachée'*. Celui-là traverse sans efforts toutes les formes et toutes les étapes.[23] »

Pour lui, le voyage est un moyen de se libérer du soi illusoire produit par la culture et l'éducation et de se rapprocher du soi réel qui ne s'effectue que par la réalisation du voyage spirituel. Il dit que le voyage par le ravissement extatique lui a permis de se libérer de son soi illusoire et de se rapprocher de son soi réel. Grâce à ce ravissement, son soi partial a atteint le Soi universel qui fait disparaître toutes sortes d'attributions et de relations : ces dernières sont abolies et l'état originel est rétabli. Cela signifie que la manifestation du moi originel dépend de la disparition du moi terrestre. Dans cet état des choses, tout ce qui est autre que Dieu cesse d'exister et la réalité de la nature humaine se réalise effectivement[24].

D'après lui, la connaissance de la réalité essentielle du monde supérieur et du monde inférieur grâce à la miséricorde divine permet au *sâlik* de se libérer des imaginations de la perception sensible provenant des formes illusoires, des relations dépourvues d'existence objective. Car la connaissance divine montre que tout ce qui se manifeste est, en réalité, la manifestation des attributions et des relations divines[25]. L'homme ordinaire – qui ne voit que l'aspect et les moyens apparents des choses – ne peut pas imaginer les réalités qui existent derrière tout cela et, de ce fait, souffre de troubles existentiels lorsque les phénomènes se manifestent au contraire de sa propre perception. Par contre, le *sâlik* – grâce à la contemplation des réalités divines – a la capacité d'abandonner les perceptions de son âme imparfaite. Cela

[22] Pour des renseignements sur nation de *sulûk*, voir Süleyman Uludağ. (2010). *Sülûk*, DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, t. 38, pp. 127-128.
[23] Abd el-Kader. (1982), p. 46-48.
[24] *Ibid*., p. 45.
[25] *Ibid*., p. 46.

signifie qu'il se trouve dans un processus de la thérapie spirituelle qui lui permet de se délivrer des effets négatifs de son âme et vit continuellement dans la quiétude interne.[26]

D'ailleurs, notre soufi donne un sens significatif au concept d'amour qui est un élément indispensable de la réalisation de *sulûk*. Pour lui, l'amour du serviteur est une conséquence de l'amour de Dieu envers lui, car Il l'a aimé alors qu'il n'était pas encore là. De ce fait, le serviteur doit se réfugier en Dieu contre Lui pour atteindre le pur amour qui ne désire que le Bien-aimé.[27] Ce type d'amour permet à l'homme d'aimer tout selon une orientation spirituelle ; à savoir que l'homme n'aimera pas quelqu'un ou quelque chose pour son aspect matériel et éphémère et plutôt il s'intéressera à son aspect spirituel et permanent. Il nous semble que cet état humain est un remède pour détruire les éléments infantiles de l'homme et installer des qualités adaptées à sa nature spirituelle[28].

4. Les œuvres et comportements du *sâlik* s'effectuent selon la contemplation *(mushâhada)* : L'adoration parfaite de l'homme envers son Seigneur

Les soufis insistent sur la servitude envers Dieu[29] permettant de contempler les réalités divines, car ils considèrent la pratique religieuse comme un champ de réalisation d'adoration envers Dieu[30]. La conception de l'Emir Abdelkader au sujet de l'adoration envers Dieu se base sur la contemplation qui est la clé de la vision ésotérique. Car d'après lui, l'âme ne tire pas profit[31] de ce qu'elle croit mais seulement de ce qu'elle contemple et voit. Les états, les intentions, les buts dans la phase de la foi du *sâlik* ont connu la transformation spirituelle qui est purement intérieure. Tel est l'état du Connaissant, *Ârif*, lorsque la porte de la connaissance s'est ouverte à lui et tout le reste n'est qu'hypocrisie *(tasannu')*[32]. Selon notre soufi, l'œil intérieur est le moyen de contempler les réalités cachées. Dieu a donné au serviteur deux yeux, l'un extérieur, l'autre intérieur. Avec l'œil intérieur, il regarde le non-manifesté et avec l'œil extérieur il regarde le manifesté. Le serviteur est ainsi comme un isthme *(barzakh)* entre ces deux mondes et ne doit pas s'investir entièrement dans l'un à l'exclusion de l'autre[33]. L'idée de notre Emir sur ce point montre sa vision multidimensionnelle de la vie car, comme nous l'avons souligné ci-dessus, il était un personnage qui avait une vision assez large lui permettant de passer d'un rôle à un autre dans son parcours personnel. En plus, son soufisme annule clairement la critique faite à l'égard du soufisme, soi-disant qu'il défend un islam passif d'après les possesseurs de cette critique ; à savoir un islam purement ésotérique qui ne s'occupe pas du monde temporel.[34]

Il convient de souligner que les recherches psychologiques sur l'homme aujourd'hui se basent uniquement sur l'œil extérieur et le psychologue n'a pas le moyen d'accès du monde

---

[26] Le *sulûk*/voyage spirituel est en réalité est une thérapie naturelle qui permet au *sâlik* de rester en permanence avec une des perceptions divines. A ce propos, voir Ibrahim Işıtan. (2012/1). *Seyr ü Sülûk/Mânevî Yolculuk Psikolojik Bir Terapi Olabilir mi? Erzurumlu İbrahim Hakkı Örneği*, Bütün Yönleriyle İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu, pp. 189-207. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, No: 1008.

[27] *Ibid*., p. 47.

[28] Pour des renseignements sur la notion de l'Amour, *Mahabba*, d'après les soufis, voir İbrahim İsitan. (2006), pp. 349-355 ; Süleyman Uludağ. (2005). *Muhabbet*, DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, t. 30, pp. 386-389.

[29] « *Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent* » (Coran, *Dhâriyât* – LI, 56) ; « *et adore ton Seigneur jusqu'à ce que te vienne la certitude* » (Coran, *Hijr*, XV, 99).

[30] Pour des renseignements sur la notion de l'Adoration, *'Ibâda*, d'après les soufis, voir İbrahim Işıtan. (2006), pp. 356-362.

[31] « *Le jour où surviendront certain des signes de ton Seigneur, aucune âme ne tirera profit de sa foi* » (Coran, *'An'âm* – VI, 158).

[32] Abd el-Kader. (1982), pp. 81-82.

[33] *Ibid*., pp. 67-68.

[34] Le fait que les définitions des soufis affirment l'abandon de tout ce qui est autre que Dieu fait croire que le soufisme ne s'intéresse pas au monde temporel mais cette idée ne reflète pas la réalité car l'histoire du soufisme montre clairement que les conception soufies ont influencé plusieurs aspects de la vie temporelle.

spirituel de l'individu venu consulter ; l'étude du psychologue est purement matérielle. Par contre, le travail du soufi se réalise par l'œil intérieur qui lui permet de saisir l'essence de l'homme et ainsi il contemple à la fois les réalités humaines et divines[35].

L'idée de l'Emir Abdelkader concernant la relation entre la contemplation et l'adoration reflète la conception d'Ibn 'Arabî qui dit que la *'ibâda* ne possède aucune valeur si la contemplation mystique n'existe pas dans les actes du serviteur car la *mushâhada* est l'essence de l'adoration tandis que l'acte est l'instrument de la réalisation de la contemplation divine. Pour souligner ce point essentiel du point de vue de la psychologie soufie, l'Emir Abdelkader dit ceci : « L'adoration de l'homme ordinaire est viciée par des désirs personnels et des soucis inspirés par les passions : quiconque adore Allah par crainte du feu de l'enfer, ou pour obtenir le paradis, quiconque L'invoque pour que sa part des biens de ce monde soit élargie, ou pour être glorifié, ou pour écarter le mal que lui inflige un oppresseur, ou pour avoir une telle récompense grâce à l'accomplissement d'une telle œuvre pieuse, son adoration est viciée et ne saurait être agréée par Dieu qu'en vertu de Sa grâce et de Sa générosité.[36] » D'après lui, tout cela peut signifier l'association avec Dieu et c'est la raison pour laquelle Dieu a prescrit à Ses serviteurs de L'adorer d'une foi parfaitement pure, ce qui implique de ne désirer d'autres récompenses que la vision de Sa face. Tout ce que l'on a en vue, autre que Dieu, dans l'adoration est un *'associé'*, c'est-à-dire un néant même si cela apparaît comme doté de l'existence des êtres spirituellement voilés.[37]

A ce propos Emir réactualise la signification déterminante de l'initiation spirituelle pour l'évolution de l'âme en disant ainsi : « Celui qui ne suit pas la voie des initiés et n'acquiert pas leurs sciences spirituelles afin de se connaître soi-même n'atteindra pas la parfaite pureté dans l'adoration, même s'il est le plus pieux, le plus ascétique, le plus perspicace dans l'examen des ruses de l'âme passionnelle et de ses défauts secrets. Mais si la Miséricorde divine lui octroie la connaissance de soi, alors son adoration sera pure et il n'accordera pas d'importance au paradis, à l'enfer, aux récompenses et aux degrés spirituels car toutes les choses créées n'existent pas en réalité ; il ne les prendra en considération que dans la mesure de la Loi et Sagesse divines. Ainsi il saura Qui est le seul Agent.[38] »

Selon la conception de la psychologie soufie, le fait de réaliser des œuvres purement et parfaitement destinées vers le Seigneur permettra au *sâlik* de ne pas donner trop d'importance aux affaires quotidiennes qui portent très souvent en elles des ruses diaboliques que l'homme ordinaire subit à cause de l'absence de sagesse qui est un instrument pour examiner l'origine ou la source des attitudes et comportements humains. De plus, le fait de savoir que toutes les choses créées n'ont pas une existence réelle est un moyen de relativiser ce qui se passe autour de nous et de s'intéresser plutôt à notre rôle spirituel au moment de l'actualisation de chaque acte humain et ainsi on spiritualise nos attitudes, actes et comportements en nous libérant des aspects troublants des affaires quotidiennes.[39]

---

[35] Pour une brève comparaison entre le soufisme et la psychologie, voir Ibrahim Işıtan. (2012), *La Psychologie Soufie Selon Sadr Al-Din Qûnawî: Les Bases Fondamentales de l'Evolution de la Personnalité Soufie Selon Qûnawî*. Karabuk : Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi 'La revue des recherches en Histoire, Culture et Art', v. 1, n. 1 , pp. 1-20.

[36] Abd el-Kader. (1982), p. 51-52.

[37] *Ibid*., p. 52.

[38] *Ibid*., p. 52.

[39] Les soufis soulignent très souvent l'aspect réel des actes pour ne pas être manipulé par leur apparence. Il nous semble que cette remarque doit être prise en considération pour la santé mentale sur laquelle les psychiatres et les psychologues travaillent aujourd'hui.

5. La véritable crainte de Dieu en tant que moyen pour empêcher des suggestions sataniques

Dans la conception soufie, le diable[40] représente le mal et conduit l'homme vers la réalisation de mauvaises œuvres. Nous considérons que ceci est la définition générale de ce terme. Cela est un vrai obstacle pour celui qui veut s'orienter vers la spiritualité en réalisant des bonnes œuvres. De ce fait, les soufis considèrent l'évocation de Dieu, *dhikr*, et la clairvoyance par la contemplation, comme deux moyens, parmi d'autres, pour empêcher l'instigation des suggestions sataniques.[41]

De même, l'Emir Abdelkader considère le *dhikr* et la *mushâhada* comme remèdes pour ceux qui cherchent la véritable crainte de Dieu en disant ceci : « Ceux qui se prémunissent contre Allah par Allah lorsqu'ils perçoivent la venue d'une suggestion satanique, se souviennent d'Allah. Il est en effet impossible que soit réceptif aux suggestions mauvaises celui qui se souvient d'Allah avec présence lorsqu'il est dans cet état de présence. Les clairvoyants, *ahl al-baṣîra* contemplent Celui contre qui et par qui ils se prémunissent. Ils s'enfuient vers Lui et s'en remettent totalement à Lui. Cette contemplation les met à l'abri du démon et de ses ruses, tandis que ce dernier s'en retourne humilié et dépité : il voulait leur perte et voilà qu'à cause de lui ils y ont gagné de rendre Dieu présent et de se réfugier en Lui[42] ». Ces idées soulignées par l'expérience de l'Emir Abdelkader montrent que le diable perd de son influence lorsque le nom de Dieu est évoqué réellement par le *sâlik*. Si on considère aussi les suggestions sataniques comme l'origine des troubles comportementaux, le *dhikr* devient le moyen le plus efficace pour chasser les idées parasites provenant des inspirations diaboliques. D'ailleurs, la clairvoyance par la contemplation permet au *sâlik* de voir manifestement les manipulations provenant des inspirations diaboliques, car la vision clairvoyante découvre les subtilités des ruses diaboliques.

Il ajoute lorsque le *sâlik* se trouve dans la première station de la séparation par rapport à la Réalité divine, qu'un voile épais recouvre encore son essence, qu'il a la foi de l'homme ordinaire. Il y a, pour ce *sâlik*, Dieu d'une part et d'autre part une création distincte de Lui, possédant une existence contingente différente de Son Etre éternel. Par contre, si le *sâlik* n'est pas seulement un croyant ordinaire et, au contraire s'il voit par ses propres yeux, il contemple l'effusion de la Réalité divine en toute chose existante. A toute créature correspond un aspect divin et c'est pourquoi celui qui est parvenu à la réalisation spirituelle parfaite déclare que les effets sont produits dans les causes secondes, non par les causes secondes. Dans cette étape, on a peur de l'épiphanie des Noms divins de rigueur, de vengeance et de force contraignante. Entre la crainte du simple croyant et celle du gnostique, il y a la même différence qu'entre l'aveugle et le clairvoyant.[43]

Selon la vision de la psychologie soufie, le fait de contempler l'aspect divin de chaque phénomène humain et social permettra certainement à l'individu d'enrichir son énergie spirituelle qui fournit, à son tour, une vision profonde concernant les événements quotidiens. On peut considérer même ce type de vision comme une thérapie spirituelle qui pourrait éloigner l'individu des troubles de la personnalité, car la contemplation soufie produit une crainte révérencielle à l'égard du Seigneur, qui envahira l'esprit du serviteur. Ainsi ce dernier ne trouvera ni le temps ni la volonté pour s'intéresser à ce qui est autre que le Bien-aimé.[44]

---

[40] Pour des renseignements sur la notion du *Shayṭân*, voir İbrahim Işıtan. (2006), pp. 288-290.

[41] Pour des renseignements sur la notion de *Dhikr*, voir *Ibid*., pp. 370-375.

[42] Abd el-Kader. (1982), p. 77.

[43] *Ibid*., pp. 78-79.

[44] La connaissance soufie/mârife permet au *sâlik* d'avoir le dévoilement divin/*kashf* et la contemplation divine/*mushâhada*. Pour des renseignements sur le *kashf* voir, Reşat Öngören. (2002). *Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri 'La*

6. Le voyage spirituel « *sayr-i sulûk* » est un chemin pour trouver la Certitude

L'un des objectifs du voyage spirituel est de trouver la certitude *(yaqîn)* au niveau de la Réalité absolue *(ḥaqîqa muṭlaqa)* qui existe invisiblement dans chaque chose. Les soufis remarquent très souvent que l'homme ne pourra atteindre la guidance vers la certitude qu'au moyen de l'accomplissement des œuvres pieuses.

A ce propos, l'Emir Abdelkader affirme que *'ceux qui suivent le chemin droit'* par la foi et l'accomplissement des œuvres pieuses *'Dieu les augmente en guidance*[45]*'* en leur accordant un dévoilement *(kashf)* au sujet de ce qu'ils croient et en leur montrant les significations secrètes de leurs actes d'obéissance : *'Soyez pieux envers Allah, et Allah vous enseignera.*[46]*'* Il rappelle ce *hadîth* qui dit que *'celui qui agit conformément à sa science, Allah lui accorde la science qu'il ne possédait pas encore.'* Selon l'Emir, cette science supplémentaire qu'Allah enseigne à ceux qui agissent conformément à la science qu'ils possédaient déjà consiste précisément dans le dévoilement du secret de ce qu'ils font.[47]

L'Emir dit clairement qu'un croyant qui agit selon ce qu'il croit, Dieu lui dévoile l'aspect caché et la réalité essentielle des choses. Il le fait ainsi s'élever du degré de la foi, de la science de la certitude, au degré de l'œil de la certitude puis enfin à celui de la réalité de la certitude. Dès lors, ce qui était seulement foi devient contemplation et vision directe.[48] Il est donc clair que *'augmente en guidance'* ne signifie pas croire en plus de choses mais croire davantage en ce que l'on croyait déjà. Dieu a dévoilé aux hommes les plus proches du monde divin les secrets, les réalités essentielles, les sens cachés et les significations ésotériques de ce que le Prophète a apporté.[49]

Du point de vue de la psychologie soufie, la réalité de la certitude, qui est le troisième degré de la connaissance spirituelle, permettra au *sâlik* de connaître des réalités des choses qui se déroulent dans sa vie éphémère et de désigner ou préciser les attitudes qu'il faut avoir et les comportements qu'il faut manifester dans la vie présente car ceux qui ne saisissent pas ce qu'il faut faire devant une telle difficulté ceux-là ne sauront manifester une telle sagesse adaptée à la difficulté qui se présente ; ajoutons que cette situation va créer une dépression et une angoisse dans la vie psychique de l'individu. C'est la raison pour laquelle, l'évolution spirituelle qui produit la certitude étape par étape effectue une thérapie spirituelle pour avoir la délivrance psychique ; l'appareil psychique – qui s'est coincé dans la multitude des affaires quotidiennes – va empêcher l'homme de découvrir son essence éternelle.[50]

7. L'âme pacifiée/réceptive « *nafs muṭmainna* » en tant que le salut psycho-spirituel

Les soufis remarquent très souvent que le *sâlik* ne pourra obtenir le salut qu'après avoir atteint parfaitement le degré de l'âme apaisée/ *nafs muṭmainna*, car l'âme a eu dans ce stade la connaissance du monde divin qui permet d'interpréter les phénomènes du monde matériel dans une tranquillité qui permet à l'individu de ne plus agir par l'agitation corporelle qui

---

Valeur du Dévoilement Divin dans le Soufisme Comme une Source de Science'. Istanbul : Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, t. 5, pp. 85-96.

[45] *'Et ceux qui suivent le chemin droit, Il les augmente en guidance et leur apporte la piété'* (Coran, *Muḥammad* – 47/17).

[46] Coran, *Baqara* – 2/82.

[47] Abd el-Kader. (1982), p. 71.

[48] *Ibid*., pp. 71-72.

[49] *Ibid*., p. 73.

[50] La réalité de la certitude/*haqq al-yakîn* est le moyen de libérer le *sâlik* de ses angoisses terrestres qui perturbent sa faculté mentale. Pour des renseignements sur *haqq al-yakîn* voir, Cağfer Karataş. (2001). *Yakîn ve İtikat*. Bursa : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, t. 10/1, pp. 113-126 ; Osman Demir. (2013). *Yakîn*, DİA. Istanbul : Tükiye Diyanet Vakfı, t. 43, pp. 271-273.

trompe souvent la faculté mentale. Grâce à ce degré d'âme, l'homme acquiert un privilège auprès son Seigneur.[51]

L'Emir Abdelkader explique comment le *sâlik* acquiert ce privilège en disant qu'Allah autorise le serviteur qui a atteint son âme pacifiée en étant agréante/*râḍiya* et agréée/*marḍiyya*, d'entrer parmi les serviteurs privilégiés car ce serviteur connaît sa véritable relation à la servitude et à la Seigneurie, c'est-à-dire qu'il fait partie de ceux qui savent qu'en nommant le *'serviteur'* on ne désigne pas autre chose qu'une manifestation particulière du Seigneur telle que la conditionnent les caractéristiques du serviteur : la Réalité essentielle est *'Seigneur'*, la forme extérieure est *'Serviteur'*. De ce fait, sous l'apparence de l'adorateur, c'est Dieu Lui-même qui S'adore Lui-même[52]. Ces explications de notre auteur montrent clairement qu'en réalité les attitudes et comportements humains reflètent les prédispositions divines et c'est la raison pour laquelle l'homme doit remercier son Seigneur lorsqu'il réalise un acte. Car le remerciement permet à l'individu, qui est une réalité partiale, de rejoindre son Seigneur, qui est la réalité totale.[53]

Notre Emir considère le *sâlik* qui parvient à s'occulter dans l'Essence divine comme celui qui a traversé les voiles des créatures et des Noms divins. Pour ce *sâlik*, les déterminations créaturelles illusoires – qui n'ont de réalité qu'au niveau des perceptions sensibles – se sont évanouies et il n'y aurait que l'Etre absolu. Il s'agit ici l'accomplissement de l'étape de la *'science de la certitude'* pour atteindre celle de la *'réalité de la certitude'* grâce à l'expérience spirituelle authentique et au dévoilement parfait. En premier lieu, cette âme sait certainement que Dieu est un Agent libre qui agit conformément à Sa science et à Sa sagesse. Dès lors que l'âme possède cette certitude, elle atteint la station de l'« agrément » à la volonté divine et l'accomplissement des décrets divins n'ébranle pas son immuable sérénité.[54]

D'après notre soufi, en deuxième lieu, l'âme doit avoir la certitude, fondée sur l'expérience spirituelle et le dévoilement intuitif, que Dieu est seul Agent de tout ce que possèdent Ses créatures sans aucune exception. Par rapport à un acte donné, la créature ne joue que le rôle de cause, de condition ou d'empêchement. En réalité, c'est Dieu qui descend du degré de Son absoluité dans la forme qu'on appelle condition, cause ou empêchement.[55] L'acte est donc attribué à première vue à cette forme alors qu'il n'appartient réellement qu'à Lui, seul, sans associé. Alors l'âme sera agréée auprès de son Seigneur, puisque d'elle ne peut procéder aucun acte, et que par conséquent, rien ne peut faire qu'elle cesse d'être agréée. L'agrément et l'amour de Dieu pour ses Créatures constituent l'état originel. C'est par eux qu'Il les a fait exister et ils sont la cause de cette existence. Celui qui sait qu'il ne possède ni l'être ni l'agir, celui-là se retrouve dans cet état originel d'agrément et d'amour divin.[56]

Les idées évoquées d'Emir Abdelkader signifient que tout ce qui se passe dans la vie se déroule selon un ordre divin[57] et la voie soufie nous permet de dévoiler le secret de cette perception spirituelle qui dépasse la perception des cinq sens qui n'informent l'homme que par l'aspect matériel des choses. Pour une thérapie spirituelle qui ne veut qu'un repos total et continuel, à savoir qui ne dépend pas des circonstances passagères, il est indispensable de

[51] Pour des renseignements sur les degrés de l'âme/*maqâmât al-nafs* voir, Ahmed Öğke. (1997). *Kur'an'da Nefs*. İstanbul : İnsan, pp. 83-97.
[52] Abd el-Kader. (1982), p. 54.
[53] Dans ce type d'explication d'Emir, nous voyons clairement l'influence d'Ibn 'Arabî qui admet une pensée qui montre le double aspect de la Réalité.
[54] Abd el-Kader. (1982), p. 55.
[55] *Ibid.*, p. 55.
[56] Abd el-Kader. (1982), p. 56.
[57] A ce sujet, voir Ibrahim Işıtan. (2012), p. 14.

dévoiler que ce sont les Attributs divins qui se manifestent à travers des événements quotidiens. Les études psychologiques montrent clairement aujourd'hui que les troubles de la personnalité proviennent de l'occupation excessive de l'individu avec ce qui se passe autour de lui sans chercher le sens spirituel des faits et cela dérange évidemment la conscience ou le cœur de l'individu.[58]

8. L'Union divine/*cem'* est l'objectif de la réalisation de la voie soufie

Que veut finalement le *sâlik* avec son voyage spirituel ? D'après les soufis, l'objectif du voyage soufi consiste à s'unir à l'Etre éternel qui est à l'origine de l'être éphémère. Notre Emir remarque que l'objectif du voyage spirituel est l'union divine en disant que l'obtention de la station de l'union *(maqâm al-jam')*[59] consiste à voir Dieu sans voir la créature. Il précise que celui qui a cette station par une réalisation spirituelle effective celui-là sera en sécurité. Par contre, il avertit celui qui a atteint ce niveau par les livres celui-là sera en perte car le Satan a un accès facile dans son cœur et dispose d'arguments puissants pour le faire dévier du droit chemin. En fait, le diable ne cesse donc de l'induire peu à peu en erreur en lui disant : « Dieu est ta réalité essentielle. Tu n'es pas autre que Lui ! Ne t'épuise pas en actes d'adoration ». Notre Emir souligne que diable lui rend licites les choses interdites en lui disant : « Tu fais partie de ceux à qui il a été dit : Faites ce que vous voulez, car le paradis vous appartient de droit »[60]. Ces précisions de notre soufi montrent clairement que la station de l'union divine permet à l'individu de se libérer de son aspect créaturel et retrouver son origine éternelle. A ce point, il avertit aussi la mauvaise inspiration du diable qui veut toujours désorienter le *sâlik* de son parcours ésotérique.[61]

D'après notre soufi, l'union de l'union *(jam' al-jam')* est le degré ultime du *sulûk* et permet au *sâlik* d'avoir la délivrance majeure par rapport à son aspect matériel. Selon lui, l'union de l'union « consiste à voir à la fois la création subsistant par Dieu et Dieu manifestant par Sa création car Allah est la Réalité de tout ce qui est et qu'il ne peut y avoir de créature qui serait exclue de l'Etre de Dieu, pas plus qu'il ne peut y avoir un Dieu qui serait exempt de l'être de sa création ». Dans cet état des choses, la contemplation de la multiplicité des théophanies du Connaissant et l'abondance des descentes divines qui étourdissent l'intellect et le plongent dans la stupeur prouvent que ces théophanies procèdent d'une source unique. La perplexité s'accroît en effet lorsque s'accroissent les descentes divines, mais ce sont ces dernières qui sont la source des connaissances spirituelles. C'est la raison pour laquelle le Prophète (saw) a dit : « *Ô Allah, augmente ma perplexité à Ton sujet !* »[62]. Tout cela signifie que l'apprentissage de la connaissance divine n'a pas de fin et, de ce fait, le *sâlik* ne doit jamais affirmer une telle vérité absolue, car il est toujours en progrès ; ce point est important aussi pour la psychologie soufie.

9. La mort spirituelle/*al-mawt al-irâdî* est une thérapie spirituelle

Les soufis parlent de la mort volontaire qui signifie pour le *sâlik* de se libérer des mauvaises mœurs pour que ses attitudes et comportements soient adaptés à la volonté divine. Les soufis expriment cela par cette formule : « *Mourez avant de mourir* ».[63] L'Emir Abdelkader

---

[58] Pour des renseignements sur les troubles de la personnalité voir, Marc Dubuc. (2003). *Troubles de la personnalité*. http://www-sante.ujf-grenoble.fr/SANTE/ ; Jean Michel Azorin. (2005). *Maladies et Grands Syndromes – Trouble de la personnalité*. http://medidacte.timone.univ-mrs.fr/

[59] *'Lorsque le regard sera ébloui, que s'éclipsera la lune, que seront en conjonction le soleil et la lune, ce jour-là l'homme dira : 'où fuir ?' Mais il n'y a pas de refuge'* (Coran, Qiyâma – LXXV, 7-11).

[60] Abd el-Kader. (1982), pp. 64-65.

[61] Pour des renseignements sur la notion de *cem'* voir, Hasan Kâmil Yılmaz. (1993). *Cem'*, DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, t. 7, pp. 278-279.

[62] Abd el-Kader. (1982), pp. 65-66.

[63] Voir Süleyman Uludağ. (2007). *Ölüm*, DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, t. 37, pp. 37-38.

indique aussi que « celui qui meurt de cette mort volontaire, la résurrection pour lui est accomplie. Celui-là est revenu à Dieu et il Le voit par Lui. Le retour des choses à Allah n'exprime qu'un changement de statut cognitif et non point une modification de la réalité. Celui qui meurt et pour qui s'accomplit la résurrection, pour celui-là, le multiple est Un, en raison de son unité essentielle ; et l'Un est multiple en raison de la multiplicité en Lui des relations et des aspects. Les essences *(a'yân)* et les substances *(jawâhir)* ne disparaissent jamais. La créature nouvelle, qui est permanente en ce monde et dans l'autre, concerne seulement les formes, qui ne sont que des accidents. Et tout ce qui n'est pas l'Etre absolu – qui appartient à Dieu – est accident.[64] »

D'après la vision de la psychologie soufie, toutes ces idées évoquées ci-dessus concernant la mort volontaire désignent une sorte de thérapie qui a un caractère spirituel car le *sâlik* qui se libère des aspects accidentels de la création se délivre aussi de son aspect accidentel qui produit des idées parasites et retrouve son état originel ; ainsi il trouve le repos mental et le bonheur spirituel malgré les épreuves externes de la vie qui ne sont qu'accidentelles.

10. La Patience/*sabr* est un moyen d'atteindre le repos de la psycho-spiritualité

Comme les soufis le soulignent très souvent, l'âme humaine ne veut pas des contraintes à cause de sa nature faible ; elle préfère la paresse et l'impatience. Cela est une difficulté extrêmement grave pour celui qui aspire à accéder au monde divin par le voyage spirituel.[65]

D'après l'Emir Abdelkader, *'être patient*[66]*'* consiste en effet à contraindre l'âme à accepter ce qui lui répugne. Car l'âme éprouve de l'aversion pour tout ce qui n'est pas en accord avec sa prédisposition dans l'instant présent, même si elle sait que cela sera un bien pour elle par la suite. La douleur psychique *(nafsânî)* et naturelle que les âmes ressentent lorsqu'elles sont ainsi contraintes ne peut être repoussée que si un état spirituel puissant et dominateur s'empare d'elles et leur fait oublier ce qui cause leurs souffrances et ce qui leur aurait donné du plaisir. Ainsi les amis de Dieu se réjouissent intérieurement de ce que Dieu a choisi pour eux car aucune chose n'est déplaisante mais seulement par rapport aux prédispositions des corps physiques. Si l'on considère à présent les êtres sous le rapport de leurs réalités métaphysiques *(haqâiq ghaybiyya)*, tout ce qui advient leur convient car ce qui advient est l'exigence de leur nature essentielle. A ceux qui supportent avec patience la perte de ce qui leur est agréable – santé, richesse, grandeur, sécurité, possessions et enfants – Dieu leur a annoncé que Lui seul est leur réalité inséparable et leur refuge nécessaire. Il a aussi précisé que les choses agréables qu'ils ont perdues étaient de pures illusions *(umûr wahmiyya khayâliyya)*.[67]

Ces conceptions de l'Emir Abdelkader signifient que ce qu'on perd dans la vie d'ici-bas n'est pas une perte en réalité. La vraie perte consiste à perdre la relation avec l'aspect spirituel des phénomènes qui se déroulent dans notre vie. D'ailleurs, on peut considérer cela comme une thérapie métaphysique qui permet à l'homme de s'attacher à son soi éternel et de ne pas se faire manipuler avec son soi matériel.

CONCLUSION

Notre article montre clairement que la vie spirituelle vécue par un soufi est un bon exemple pour comprendre les vérités essentielles de l'aspect spirituel de l'homme. Car, étape par étape, le voyage soufi donne corps à une vie purement spirituelle qui permet au *sâlik* de

---

[64] *Ibid*., pp. 62-63.

[65] Pour des renseignements sur la patience voir, Mustafa Çağrıcı. (2008). *Sabır*, DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, t. 35, pp. 337-339.

[66] *'Et si vous êtes patients – certes cela est meilleur pour ceux qui sont capables d'être patients'* (Coran, *Nahl* – 16, 126).

[67] Abd el-Kader. (1982), pp. 57-58.

détruire les éléments de son soi matériel développé graduellement après la naissance terrestre. Ainsi le voyage spirituel du soufi lui permet de ne pas souffrir à cause de situations mentalement épouvantables. En réalité le soufi éprouve la douleur de la séparation du monde divin et cela lui fait oublier les douleurs de la vie matérielle qui n'est qu'éphémère selon sa vision spirituelle.

Selon cette vision soufie, la personnalité spirituelle se développe progressivement par les théophanies divines qui lui permettent d'avoir la capacité de réagir par une vision purement ésotérique devant les situations de la vie d'ici-bas. Car toutes sortes d'existence, sauf celle de Dieu, disparaissent et toutes sortent de faits périssent sauf ceux qui portent un caractère permanent. Par conséquent le soufi ne s'intéresse qu'à ce qui est spirituellement profitable et il donne un sens ésotérique à chaque situation rencontrée dans la vie courante ; ainsi le soufi ne vit qu'au-travers de l'aspect spirituel des événements de la vie."

En conclusion, il convient de souligner que la vie de l'Emir Abdelkader fait preuve de qu'il a eu l'occasion d'avoir plusieurs rôles grâce à une personnalité capable de supporter différentes épreuves selon le regard externe mais complémentaire selon la vision interne. En effet selon la vision interne, comme nous venons de souligner, il y a une seule orientation : il s'agit de réaliser l'ascension vers le monde d'origine par toutes sortes de moyens que la vie offre ; selon cette vision ésotérique en réalité il n'existe pas de l'épreuve ou quelque chose qui fasse souffrir car tout sert à remonter vers l'ultime degré de la perfection. A notre avis, la vie de l'Emir Abdelkader est un bon exemple pour ce type de vie. Même s'il a dû changer plusieurs fois de rôle dans sa vie, il n'a jamais changé son orientation spirituelle ; il avait une psychologie purement spirituelle qui lui permettait de s'adapter à chaque situation.

BIBLIOGRAPHIE

'AFÎFÎ, Abû al-A'lâ. (1969). *al-A'yân al-thâbita fî madhhab-i Ibn 'Arabî*, in al-Kitâb al-tadhkârî Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî, pp. 209-220. Le Caire : Dâr al-Kâtib al-'Arabî.

AZORIN, Jean Michel. (2005). *Maladies et Grands Syndromes – Trouble de la personnalité*. http://medidacte.timone.univ-mrs.fr/

BENTOUNES, Cheikh Khaled. (1997). *Le Soufisme*. Paris : El-Alamein.

ÇAĞRICI, Mustafa. (2008). *Sabır*, DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, t. 35, pp. 337-339.

DEMİR, Osman. (2013). *Yakîn*, DİA. Istanbul : Tükiye Diyanet Vakfı, t. 43, pp. 271-273.

DUBUK, Marc. (2003). *Troubles de la personnalité*. http://www-sante.ujf-grenoble.fr/SANTE/.

FRAGER, Robert. (2005). *Kalp, Nefs, Ruh « Cœur, Âme et Esprit »*, trad. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul : Gelenek.

GEOFFROY, Eric. (2003). *Initiation au Soufisme*. Paris : Fayard.

GÖKLER, Rıza, IŞITAN, Ibrahim. (2012). *Modern Çağın Hastalığı ; Stres ve Etkileri 'Maladie de l'Epoque Moderne; Le Stress et Ses Effets'*. Karabük : Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, c. 1/3, pp. 165-166, DOI: 10.7596/taksad.v1i3.

HARAVÎ (AL-), 'Abd Allâh al-Ansârî. (1962). *Kitâb manâzil al-sâ'irîn*, édition critique avec introduction, traduction et lexique par S. De Laugier De Beaurecueil O.P. Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale.

HİZMETLİ, Sabri. (1988). *La Conception Musulmane du Repentir et les Conditions de sa Validité*. Ankara : Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. 38, pp. 91-108.

HUJWÎRÎ (AL-), 'Ali b. 'Uthmân al-Jullâbî. (1980). *Kashf al-mahjûb*, prép., 'Isâd Abd al-Hâdî Qindîl. Beyrouth : Dâr al-nahdha al-'arabiyya.

ISITAN, İbrahim. (2006). *La Pensée de Sofyali Bâlî Efendî*. Paris : Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses (Thèse de doctorat inédite).

- (2010). *Sofyali Bâlî Efendi : Un Maitre Khalwatî su XVIème siècle et Les Sept Stades de l'Âme ou Atwâr-i Sab'a*, in 'Le Galop de l'âme'. Alger : Actes de la cinquième édition du colloque international 'Soufisme, Culture et Musique', Coordonnés et présentés par Zaïm Khenchelaoui, CNRPAH , pp. 93-137.
- (2012). *La Psychologie Soufie Selon Sadr Al-Din Qûnawî: Les Bases Fondamentales de l'Evolution de la Personnalité Soufie Selon Qûnawî*. Karabuk : Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi 'La revue des recherches en Histoire, Culture et Art', v. 1, n. 1, pp. 1-20.
- (2012/1). *Seyr ü Sülûk/Mânevî Yolculuk Psikolojik Bir Terapi Olabilir mi? Erzurumlu İbrahim Hakkı Örneği*, Bütün Yönleriyle İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu, ss. 189-207. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, No: 1008.
- (2014). *Sûfî Psikolojisi, Sülemi'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü 'La psychologie soufie, La Transmutation de Soi Selon Sulamî*. İstanbul : Divan.

JAZÂIRÎ (AL-), Emir Abd el-Kader. (1982). *Ecrits Spirituels*, prép. et trad., Michel Chodkiewicz. Paris : Seuil.

KALABÂDHÎ (AL-), Abû Bakr Muhammad. (1980). *Al-Ta'rruf li madhhab ahl al-tasawwuf*, édité et annoté par Mahmûd Amîn al-Nawâwî. Le Caire : Maktabat al-kulliyyât al-azhariyya.

KARATAŞ, Cağfer. (2001). *Yakîn ve İtikat*. Bursa : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, t. 10/1, pp. 113-126.

ÖĞKE, Ahmed. (1997). *Kur'an'da Nefs Kavramı*. İstanbul : İnsan.

ÖNGÖREN, Reşat. (2002). *Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri 'La Valeur du Dévoilement Divin dans le Soufisme Comme une Source de Science'*. Istanbul : Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, t. 5, pp. 85-96.

ÖZER, Salim. (2008). *Günahların Affında ve Cazaların Düşmesinde Tövbenin Etkisi 'Effet du Repentir au Sujet du Pardon des Péchés et de la Chute des Pénalités'*. Kayseri : Bilimname, c. 14/1, pp. 9-107.

QUSHAYRÎ (AL-), Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin. (1991). *al-Rirâlat al-qushayriyya*, édité et annoté par N. Ma'rûf et 'A. 'A. al-H. Baltaji, Beyrouth : Dâr al-khayr.

SÂYIH (AL-), Ahmad 'Abd al-Rahîm. (1988). *al-Sulûk 'indal-Hakîm al-Tirmidhî*. Le Caire : Dâr al-salâm.

SAYIN, Esma. (2014). *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul : Nesil.

ULUDAĞ, Süleyman. (1996). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü "Dictionnaire des termes techniques du soufisme"*. İstanbul : Marifet Yayınları.
- (1991).*'A'yân-ı Sâbite'*. DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, t. 4, pp. 198-199.
- (1997). *'Havâtır'*, DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, t. 16, p. 526.
- (2005). *Muhabbet*, DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, c. 30, pp. 386-389.
- (2007). *Ölüm*, DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, t. 37, pp. 37-38.
- (2010). *Sülûk*, DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, pp. 127-128.
- (2013). *Tövbe*, DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, pp. 284-285.

YILMAZ, Hasan Kâmil. (1993). *Cem'*, DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, t. 7, pp. 278-279.