

**AMOUR DIVIN-HUMAIN, LÉGITIMÉ SOUS ANCRAGE CORANIQUE AU
CONTACT DE L'AGAPÈ OUBLIÉE DANS SOUFI, MON AMOUR
DIVINE-HUMAN LOVE, LEGITIMISED BY ITS ROOTS IN THE QUR'AN
THROUGH ENCOUNTER WITH THE AGAPÉ FORGOTTEN IN 'SOUFI, MY
LOVE'**

TOUMI Nadjat*

BENGUESMIA Mahdia

Université de Batna 2 (Algérie)

Université de Batna 2 (Algérie)

nadjat.toumi@univ-batna2.dz

m.benguesmia@univ-batna2.dz

Résumé:

Dans Soufi, mon amour, l'amour divin est présenté comme l'essence de la voie soufie et un moyen d'union avec Dieu.

Elif Shafak met en avant une vision spirituelle et universelle de cet amour, inspirée du soufisme et du Coran.

Cette quête repose sur le lien sacré entre le Créateur et la créature. Cependant, l'analyse révèle l'existence d'un éros psychopathologique qui peut conduire à une insatisfaction spirituelle et brouiller l'idéal de l'agapè.

informations sur l'article

Reçu

22 Juin 2026

Acceptation

14 Aout 2026

Mots clés:

- ✓ Amour divin
- ✓ Légitimité coranique
- ✓ Agapè/éros
- ✓ Derviche mystique

Abstract :

*In *Soufi, My Love*, divine love is presented as the essence of the Sufi path and a means of union with God.*

Elif Shafak highlights a spiritual and universal vision of this love, inspired by Sufism and the Qur'an.

This quest is based on the sacred bond between the Creator and the creature. However, analysis reveals The existence of pathological eros that can lead to spiritual dissatisfaction and obscure the ideal of agape.

Article info

Received

June 22;2026

Accepted

August 14;2026

Keywords:

- ✓ Divine love
- ✓ Quranic legitimacy
- ✓ Agape/eros
- ✓ Mystical dervish

1. INTRODUCTION

L'origine sacrale de l'amour soufi s'inscrit dans une perspective de spiritualité universelle, élargie, dont l'ancrage coranique puisant sa véracité principielle dans la parole divine, rejoint sa légitimité ontologique que nous avons interrogée sous le « signe de l'agapè », ardemment prêchée dans *Soufi, mon amour* de l'écrivaine turque Elif Shafak. Ainsi le substantif tant révélateur de la passion de l'amour, que l'éros théologique fait sienne, se révèle au sens de « *ishq* » / « *mahabba* ». Sachant que ces deux termes déterminants dans la voie de l'amour, soufisme, semblent susceptibles de se substituer l'un pour l'autre afin d'exprimer un amour ardent. Or leur emploi arbitraire, exige sans hésitation aucune, que nous analysions ce qui démarque l'agapè, amour désintéressé s'opposant à l'éros, désir motivé (Nygren, 1952, p. 332). Nous convoquons, à titre informatif, la distinction notionnelle, opérée par Nygren, entre ces deux concepts faisant l'objet d'une étude critique ultérieure, attribuée à Benoît (1953, p. 332). Psalmodyant la symphonie de l'amour, pur, universel, Jalal al-Din Rûmi se fait exalter comme suit : « Sois enivré d'amour, car l'amour est tout ce qui existe. Sans amour, nul n'a le droit d'entrer chez le Bien-Aimé » (cité dans Bartolo, 2009, p.10).

C'est dans ce sillage d'amour pur que nous projetterons notre étude pour explorer la trame Shafakienne riche de scènes

illustratives et d'expressions d'amour (Quarante règles de l'amour divin) s'insérant ouvertement dans la littérature mystique. Cet ample legs spirituel soufi s'installe puissant depuis que Dieu a scellé le pacte d'amour (Covenant) unissant le créé à son Créateur « ne suis-je pas ton Seigneur ? » (During, 2005, p. 86). En effet, ce rappel d'amour nostalgique s'est rendu fidèlement actif, à travers la sincérité de l'intention traduite dans l'engagement pieux et agissant de l'homme amoureux de Dieu. Nous aspirons ainsi, en focalisant notre analyse interprétative sur le personnage du derviche Shams de Tabriz (Konya XIII S) témoignant de la splendeur de l'amour divin-humain, à rendre visible et réel son bel-agir. La Chevalerie spirituelle (Meftâh, 2017, p. 23) caractérisant ce mentor engagé, le derviche, s'attache à l'agapè revendiquée dans l'Islam spirituel. Cette voie universelle, qu'est le soufisme, se définit comme « voie d'éveil, destinée à développer les états de conscience supérieurs de l'être, à partir de la vie quotidienne, du monde, des formes et des rites » (Geoffroy, 2010, p.9), reconnue précocement dans la chrétienté pure. D'emblée, cette tradition authentique, Christianisme, croît en la charité comme moteur axial rapprochant l'humain du divin.

Il s'agit, pour ainsi dire, d'une quête spirituelle, universaliste, qui reflète le cosmopolisme Shafakien mis à l'œuvre,

vivement repéré en nuancant des aspects d'amour pour Dieu, sincèrement et bellement miroités, au profit des humanités. L'humilité spirituelle retentit donc avec grâce et beauté, pour que l'homme trouve son chemin lumineux-vertueux. En se fiant à la Tendresse divine comme matrice motrice lui inspirant dans la réciprocité de l'amour et l'authenticité de cette vocation thérapeutique d'interpeller l'humanité dans sa totalité, même celle égarée. Cet idéal soufi, tant désiré, se dessine comme sentier à cheminer pour les engagés dans la voie de l'amour, à savoir Shams de Tabriz, ce derviche saisissant également les secrets de l'amour épiphanique.

2. L'amour divin : épiphanie légitime ou ancrage coranique

Partant du principe que tout est amour dans la tradition soufie, celle-ci se ressource du Coran et en fait un fondement légitime lui accordant l'expression de l'amour : «Allah suscitera un peuple qu'Il aimera et qui L'aimera» (Coran, Sourate 5, V. 54, 2005, p. 116). Aussi, annonce-t-il, une relation qui serait reconnue et promise depuis la création de l'espèce adamique. Ainsi, représentant illustre de «la voie de l'amour» déclamée au sein de la tradition mystique de l'Islam, soufisme, le Cheikh al Akbar Ibn'Arabî accorde cette légitimité en se renvoyant, dans un premier abord, à la volonté divine, essence de toute existence mettant en valeur la dimension d'amour comme objectif clé de la création. Il

démontre cela en ces termes : « Dieu n'a créé le monde que par amour » (Addas, 2015). Il sustente toute la création, prise dans l'ampleur de sa manifestation de Son amour. À savoir, anges, pierres, plantes, animaux et particulièrement l'homme. La teneur de ces propos éclate le terme « théophanie » et constitue donc la vision Akbarienne baptisée, plus tard, « monisme existentiel (Wahdat al-wujud) », à travers laquelle Ibn'Arabi fonde sa doctrine déduisant de façon logique et inclusive l'amour des créatures pour Dieu : « l'univers entier L'aime ». De surcroît, l'univers se reconnaît comme pure merveille étant lieu de manifestation divine (épiphanie) et demeure mû par la présence sacrée de Celle-ci en lui. C'est également ce que ce passage, attribué toujours à Ibn 'Arabi, a mis en valeur : « l'objet de l'amour, sous tous ses aspects, est Dieu. L'Être Vrai en se connaissant Soi-même connaît le monde de Soi-même [...] ». (Addas)

Dans un autre contexte, littérature mystique, Elif Shafak adhère à cette vérité et transcende intelligemment une sphère qui semble pourtant porter en elle, selon l'entendement des gens ordinaires, de la crasse. Or, elle se retrouve sublimée sur les pages Shafakienne et essentiellement par les mystiques. À l'instar de Sohrawardi (Boubakeur, 2018, p.25) lui conférant une acception plus pure qui inclut la taverne. Ce lieu subtilement symbolique, inspire le derviche Shams de Tabriz une sagesse qui vibre en ton amoureux mais subversif, dans

cette règle d'amour : « Quand un homme qui aime sincèrement Dieu entre dans une taverne, la taverne devient sa salle de prière » (Shafak, 2010, p. 193). Et par là, « L'univers tourne différemment quand le feu aime l'eau » (Shafak, 2010, p. 469). De ce fait, la tombe vénérée comme lieu saint et subtil, au regard des mystiques, rapproche, elle aussi, l'humain de Son Créateur. Par le désir obsessionnel de retourner vers la source et entrelacer ce lieu ouvert, à l'image de l'univers, au Bien-Aimé. Cette interprétation, nous l'avons donc puisée dans la spiritualité Akbarienne et son rapport à l'espace :

« Les lieux, dit-il, produisent un effet dans les cœurs subtils et il y a donc une hiérarchie des demeures corporelles (manâzil jismâniyya) comme il y a une hiérarchie des demeures spirituelles (manâzil rūhâniyya). » (Chodkiewicz, 1986, p. 18). Shafak, en puisant des paroles du derviche, comme c'est illustré ci-dessus, semble approuver la cosmogénèse Akbarienne fondée sur l'amour divin comme maillon-moteur de l'univers. Ce dernier, l'amour, s'est précocement implanté en douceur sous forme de reconnaissance, incessamment, éprouvée par les âmes éperdues d'amour devant la surabondance infinie du Créateur, dans la pré-éternité, voire depuis la genèse du monde.

Ce germe d'amour divin enraciné, d'essence dans le cœur humain a embrassé son fondement légitime dans le Coran, afin d'exprimer un sentiment d'amitié, exalté par les soufis en termes de mahabba : «

Dis : si vous aimez Dieu, suivez-moi, Dieu vous aimera » (Coran. Sourate 3, V. 31, 2005, p. 55). Pour insister, ici, sur le terme « al-mahabba » qui instaure le contenu capital et pratique de la vie spirituelle des soufis. Cela nous incite, aussi, à faire allusion au personnage Shams de Tabriz, derviche nomade du XIII^eS, pétri de passion amoureuse de Dieu, éros théologique. Il fait donc apparaître une passion, d'essence, confinée dans le cœur d'un amoureux, désireux, sincère en quête de la vérité divine, raconte Shafak : « Tu peux étudier Dieu à travers toute chose et toute personne dans l'univers parce que Dieu n'est pas confiné dans une mosquée, une synagogue ou une église. Mais si tu as encore besoin de savoir précisément où Il réside, il n'y a qu'une place où Le chercher : dans le cœur d'un amoureux sincère » (Shafak, 2010, p. 84)

C'est, en effet, ce que l'écrivaine a mis en lumière notamment adopté comme quête ultime qui transcende l'expression rationnelle pour mieux valoriser celle intuitive s'identifiant au cœur voyant.

Cela permet, pour ainsi dire, de rendre compte de la finalité de la pensée mystique mettant à l'épreuve tout soufi se hâtant de s'imprégner de l'amour mystique puisant de la lumière divine. Aussi, c'est de cette lumière que les mystiques tentent-ils, en terme de désir, de fusionner leur passion afin de puiser de l'océan de l'amour divin, au sens de l'agapè. Nous tentons ainsi de

l'approcher pour analyser et comprendre les mobiles qui la régissent et animent.

3. Agapè : amour pur, exclusif

D'essence, l'éros théologique se projette dans sa quête d'amour divin, pour communiquer avec Dieu, objet de désir, et en faire un don gratuit, au sens d'« agapè ». L'homme demeure donc hanté par le désir de pénétrer dans le royaume de Dieu, assouvir sa soif spirituelle et se réjouir dans la félicité de Dieu, avec le besoin de se satisfaire dans le comble de l'amour divin. Or, quelle serait la nature de cette satisfaction, quand l'amour du Bien-Aimé, Suprême, émane d'une réalité spontanée, indépendante qui refuse de passer sous l'ordre de l'éros théologique, susceptible d'accorder à l'humain la légitimité de croire ou d'approcher, et pieusement des biens profitables, loués par l'essence divine. Comme s'enivrer des saveurs paradisiaques ou participer à sa propre délivrance du châtement infernal en obéissant à Dieu. Dans ce sens, une frappante intertextualité nous saute aux yeux, pour évoquer deux figures de personnes pieuses, nimbées de sainteté, dont le dénominateur commun qui lie le « je humain » au « Je divin » se révèle dans le détachement de tout désir, céleste, soit-il, y compris du « je » terrestre. De surcroît, ces deux figures, éprises d'amour pur, inconditionnel, se sont démarquées par la ferveur de leur élan mystique, désintéressé.

L'originalité caractérisant ce rapprochement remonte d'abord aux premiers siècles de l'histoire du soufisme. Transposée, cependant, dans une phase ultérieure préservant sa texture mystique aussi langagière, à travers le derviche Shams de Tabriz qui l'a ardemment faite retentir. Sachant que « l'une des clés qui permettent de dévoiler le sens du langage soufi se situe dans la Réalité spirituelle vécue à l'instant » (Ndiaye, 2015, p. 43). Shafak nous rapporte donc par quelle verve mystique Shams de Tabriz s'est identifié, en tant qu'amoureux : « Je me moque du haram comme du halal. Je préfère éteindre le feu en enfer et brûler le ciel afin que les gens puissent commencer à n'aimer pour aucune autre raison que l'Amour » (Shafak, 2010, p. 132). De ce fait, il nous a fallu, à titre équitable, de nous arrêter sur la figure de Râbi'a al- Qaysiyya al-Adawwiya, (Baçra, VIII S) ressuscitée en tant que figure authentique assurant la pérennité de sa pensée dans la littérature soufie. Ainsi, sainte esclave affranchie prêchant l'amour exclusif pour Dieu, celle-ci est également considérée comme la première à faire signe de transgression de l'orthodoxie, par sa tendance extrême de l'Amour divin, raconté comme tel : « Une compagnie de mystiques vit un jour Râbi'a avec un brandon d'une main et une cruche d'eau de l'autre pour incendier le paradis et éteindre l'enfer « afin de faire disparaître ces deux voiles qui nous coupent la route, afin que le but soit désigné et que les serviteurs de Dieu le servent sans motifs d'espérance ou

de crainte, car s'il n'y avait pas l'espoir du paradis et la crainte de l'enfer, la plupart des gens n'adoreraient point Dieu ni ne se montreraient obéissants. » (Dermenghem, 2015, p. 34)

Savamment avertie et fidèlement inspirée par cette sainte vénérée, Shafak a donc cédé la parole à ce derviche qui se permettait volontiers de se révéler, libre de tout engagement doctrinal ou récompense paradisiaque comme c'est déjà illustré. Autrement dit, refuser, pour des finalités mystiques, un amour soumis aux exigences du *halal/haram* : licite/illicite. Ainsi, l'idée d'aimer Dieu pour Lui-même, s'est illustrée, encore, selon Aflaki dans sa vie de Jalal al-Din Rûmi, compagnon et disciple du derviche, enivré d'amour mystique (La conception de l'amour pour Rûmi est inclusive : est en toute chose) : « Kirâ Khâtoun, épouse de Jalal al-din, demandait un jour quel était le sens du hadith : « La plupart des habitants du paradis sont des imbéciles », son mari répondit que s'était parce qu'ils se satisfont du jardin au lieu de ne penser qu'au Jardinier. Il récita ce vers : Pour moi le paradis sans La voir est à la fois l'enfer et l'ennemi, cette splendeur m'a brûlé qui est la gloire des lumières de l'éternité (Dermenghem, 2015, p. 34)

Diverses expressions vont parallèlement dans le sens de cet état d'amour exclusif. Citons encore cette inspiration émanant, toujours, de Râbi'a al-Adawwiya : « ô mon maître, si je T'adore par crainte de l'Enfer, brûle-moi en Enfer, et si je T'adore par

espoir du Paradis, exclus-moi du Paradis, mais si je T'adore pour l'amour de Toi seul, alors n'écarte pas de moi ton éternelle beauté » (Lory, 2020). Cette forme de désir (ishq) amour pur, désintéressé, fait allusion à la désignation chrétienne baptisée « Agapè » se séparant de « l'éros » demeurant par essence égoïste (1930/2008, p. 171) éclaire Anders Nygren. Ainsi, contrairement à l'éros, l'agapè ne désire pas se satisfaire dans les jouissances terrestres ou posséder titres et biens, car l'amour de Dieu occupe une place axiale, majestueusement prônée et recommandée : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. C'est là le premier et le plus grand commandement » (La Bible, 1979, Matthieu 22 :37-39). Un autre mystique s'est érigé pour s'exalter dans un amour pur, consacré au Bien-Aimé à travers l'image de l'invité au festin, rapporte Émile Dermenghem : « Quelle différence, s'écrit Yahyâ b. Mo'âdz Râzî, entre celui qui va au festin pour le festin et celui qui y va pour le Bien-Aimé ! Le paradis est la prison des gnostiques comme le bas-monde est la prison des croyants ». (Dermenghem, 2015, pp. 34-35)

C'est ainsi, que le renoncement à tout désir terrestre ou mérite céleste revête, à notre regard, une forme équationnelle que nous avons modestement conçue en cette équation pour bien exalter la notion de l'amour pur, exclusif : Amour divin, exclusif = Agapè – éros (désir) = Dilection. Dans un autre contexte socio-historique et

avec des conditions durement minables, raconte Shafak, nous-nous projetons sur le personnage de la prostituée Rose du désert. S'identifiant, à notre avis, comme étant aussi esclave, à l'instar de Râbi'a al-Adawwiya. Mais sous un autre aspect d'autorité, d'où le lupanar et ses gérants détenant-soumettant son corps à la passion charnelle.

Ainsi, il s'avère très intéressant d'accentuer l'évasion salutaire de la prostituée repentie, que le derviche Shams de Tabriz lui a consignée, pour qu'elle se délivre de tout(e) accablement ou frustration terrestre (prostitution, peur, violence, disette...). En vue d'embrasser et ressentir la joie d'un amour exclusif consacré au Bien-Aimé : « Baybars s'est mis à me donner des coups de pied dans les côtes. C'est alors, à cet instant même, que j'ai fait la plus étrange des expériences. [...] mon corps écrasé sous le poids de chaque coup, mon âme, [...] s'est séparée de mon corps, s'est transformée en cerf-volant, légère, libre. » (Shafak, 2010, p. 297). Il est bien clair, ici, que Rose, la prostituée, a dressé un envol de délivrance spirituelle vers l'amour divin. Du point de vue renoncement à l'amour charnel, par l'anéantissement du corps souillé, qui devrait désormais répondre à une autre dimension d'amour pur, tant désiré, baptisé « agapè ». Cet amour désintéressé va prendre une tonalité bien parlante, engagée auprès du prochain fuyant l'éros terrestre, pour que le mobile subtile animant cette

réalité mystique se fonde dans la « charité désintéressée ».

4. L'amour de Dieu dans le prochain /agapè classé sous l'ordre de l'éros

L'un des traits caractéristiques accentuant l'amour du prochain s'est fondé sur une raison théologique œuvrant « Pour l'amour de Dieu » (Nygren, 2008, 171). Aussi, cette acception fondatrice de l'amour chrétien, également de celui soufi, âme de l'Islam, devient-elle un mobile sincère et motivant qui permet d'acquérir un idéal supérieur façonné de valeurs nobles, universelles et spirituelles. Suscitée à travers ce hadith prophétique, qui les a absolument revendiquées comme condition majeure pour un véritable ancrage de la foi, en quête de l'amour divin : « Aucun de vous n'est croyant tant qu'il ne désire pas pour son frère ce qu'il désire pour lui-même » (Bentounès, 2006, p. 23). C'est ce que prêche, en effet, l'amour chrétien placé sous le signe de l'agapè. Autrement dit, aimer et chercher « Dieu dans l'homme » (Nygren, 2008, p. 169).

Le terme « désir » évoqué dans le hadith, ci-dessus, correspond fidèlement à l'acception chrétienne « Pour l'amour de Dieu », qu'Elif Shafak a bellement manipulée sur sa trame narratologique. De surcroît, adhérer à « La légitimité de l'amour du prochain [...] dans la mesure où il est un « mérite », un pas en avant dans la voie ascendante qui mène à Dieu » (Nygren, 2008, p. 170), est crucial au regard

de tout croyant, amoureux du Créateur. Or, quel serait le cas des individus chétifs et leur rapport à Dieu, dans une société qui abandonne ses lépreux et les relègue au contour de la citée. Shafak nous rapporte donc ce discours confessionnel d'Hassan, le mendiant : un lépreux désespéré subissant la laideur physique qui a voilé son identité spirituelle, égarée, voire aura sombre, écrasée : « J'ai appris qu'en Europe les lépreux sont relégués hors des murs des villes. Ici, on nous laisse vivre en ville tant que nous tenons une cloche pour prévenir les gens de notre présence. Nous avons aussi l'autorisation de mendier, [...]. Ils nous engagent pour prier pour les malades, les infirmes et les vieillards. Ils nous paient et nourrissent bien, dans l'espoir de nous extorquer quelques prières. Dans les rues, les lépreux sont plus mal traités que des chiens, mais dans les lieux où règnent mort et désespoir, nous sommes des sultans. Quand je suis engagé pour prier, je baisse la tête et je marmonne des mots incompréhensibles en arabe, feignant d'être absorbé dans la prière. Je ne peux faire mieux que prétendre prier, car je ne crois pas que Dieu m'entende (Shafak, 2010, p. 145)

Chercher dans la prière des misérables se rend plus lucratif et retentit si fort, tel un impératif recommandé. Surtout, lorsque cela rejoint le mois sacré pour les membres de la société musulmane, assagis, y compris ceux parcimonieux qui s'impliquent curieusement dans la bienfaisance. Croyant, irrésistiblement,

que l'aumône, troisième pilier de l'Islam, est une passerelle infaillible menant à l'amour de Dieu, voire une issue purgative pour se repêcher auprès du Miséricordieux, insiste Shafak :

« Le vendredi est le meilleur jour de la semaine pour mendier, sauf pendant le Ramadan, quand le mois entier est lucratif. Le dernier jour du Ramadan est de loin le meilleur jour pour gagner de l'argent. C'est alors que même les radins font l'aumône, désireux de compenser leurs péchés [...]. Leur besoin est si profond de montrer leur générosité et leur charité [...], ils vont presque jusqu'à nous aimer » (Shafak, 2010, pp. 145/146).

La question culminante, ici, est comment lire ou comprendre la raison régissant un tel amour ? Puisse-t-on la placer sous le signe de l'agapè, pur amour, sincère et gratuit ? Selon Anders Nygren, ce type d'amour se place dans un second plan et ne contribue nullement à acquérir l'amour de Dieu. Car, dans le cas échéant, l'agapè « [...] se trouve rangée dans le domaine de l'éros et emprunte à ce dernier ses traits caractéristiques. [...] En effet, l'amour pour Dieu et l'amour du prochain fondés sur l'égoïsme, ne peuvent aboutir qu'à l'éros » (Nygren, 2008, p. 171). L'amour du prochain, ici, est loin d'être un sentiment pur et innocent du fait qu'il est soumis à l'emprise de l'éros qui empêche l'homme de se donner pleinement à Dieu, voire amour calculé et prétentieux. Le cas des gens ordinaires s'adonnant à l'aumône comme monnaie rentable auprès de Dieu, toutefois vidés de toute passion spirituelle,

réelle. Car se limiter au mois de Ramadan pour pratiquer l'acte caritatif et sentir l'amour du prochain saignant, pourtant, par tant de douleur, relève de la pure hypocrisie !

Ce qui révèle, pour nous, une double position hypocrite, envers l'homme et surtout envers Dieu. Or, l'amour du prochain doit se nourrir, essentiellement de l'amour pour le Bien-Aimé, fondé sur « l'amélioration de la condition humaine, par les intentions comme par les actes » (Bentounès, 2006, p.41). Cet idéal supérieur occupe une station plus élevée vis-à-vis Dieu et son amour pour le sujet « prochain ». Ce qui retisse solidement l'éternelle correspondance établie, quant à l'amour pur, entre Christianisme et Islam qui se prononcent dans la spiritualité soufie. Cette image d'amour désintéressé qui rallie la conscience humaine au divin se comble dans cette condition que le Cheikh Al-'Alawi, fondateur de la confrérie 'Alawiyya, a exaltée avec beaucoup de rigueur et d'attention « Si vous ne trouvez pas Dieu parmi les humains, vous ne le trouverez nulle part. » (Bentounès, 2006, p. 18). Ainsi, aimer et « chercher Dieu dans l'homme », cela interpelle donc la pureté de l'acte et de l'âme sincère : une finalité noble et spirituelle œuvrant au profit des humanités, accordée comme grâce divine aux privilégiés de Dieu. Cette réalité bien méritoire, Shafak l'a mise en scène à travers le derviche qui se veut d'emblée instrument de Dieu sur la terre. Pour un autre aspect d'amour baptisé « Philia »

renforçant amitié et lien social, « l'agapè exclut, par principe, tout égoïsme » ajoute Nygren (2008, p. 171)

5. Amour « Philia », conçu sous le signe de l'agapè-ami

Le sentiment d'amour pur et sincère s'intensifie encore et prend une valeur véridique auprès d'autrui marginalisé, le mendiant. Pour que l'amour du prochain se classe sous le signe de l'agapè-ami avec ce derviche, au cœur saint, qui nous enseigne que la pureté de l'acte et la sincérité de l'intention sont des vocations fondatrices de la pensée soufie, âme de l'Islam. C'est ce qui explique, en effet, pourquoi le prophète Mohammed a dit que « La religion (dîn), c'est la sincérité. ». Ainsi, Shafak met en scène cette vocation spirituelle avec un élan bien clair et surtout passionné : « Le derviche s'approche de moi d'un pas lent. Je baisse les yeux, m'attendant à ce qu'il pose une pièce de cuivre dans mon bol ou me tende un bout de pain. Mais il s'accroupit pour pouvoir me regarder dans les yeux. « Selamun aleykum, mendiant, dit-il « Aleykum selam, derviche. » [...] Il se présente, Shams de Tabriz, et me demande mon nom. Je ris. « Et pourquoi un homme tel que moi aurait-il besoin d'un nom ?

– Tout le monde a un nom ! Dieu en a d'innombrables. De tous Ses noms, seuls quatre-vingt-dix-neuf nous sont connus. Si Dieu a tant de noms, comment un être humain qui est le reflet même de Dieu peut-

il ne pas avoir de nom ? » -

Je ne sais que répondre, et je n'essaie même pas. Je dois pourtant admettre : J'ai eu une mère et une épouse à une époque. Elles m'appelaient

Hassan.

- Tu t'appelles donc Hassan ! dit le derviche, qui à ma grande surprise, me tend un miroir. Garde-le, dit-il. Un homme à Bagdad, me l'a donné, mais tu en as plus besoin que moi. Il te rappellera que tu portes Dieu en toi. (Shafak, 2010, pp. 169/170).

La réaction du derviche Shams de Tabriz envers Hassan le lépreux, ce mendiant chétif emporté par le poids d'une souffrance amère, révélée ci-dessus, s'est axée autour de la légitimité de l'amour du prochain, en tant qu'humain, exprimé de tel : « l'amour du prochain trouve sa place dans l'idée que l'homme est, en définitive, une créature divine » (Nygren, 2008, p.170), qu'Elif Shafak lui a donné un écho si retentissant avec une valeur d'instance spirituelle : « Somnolant, voyant à peine les passants, je suis sur le point de m'endormir quand j'aperçois un derviche que je n'ai jamais vu auparavant. [...]. Comme il balaie ce qui l'entoure du regard, le derviche ne tarde pas à me remarquer. Au lieu d'ignorer ma présence, comme le font toujours les gens qui me voient pour la première fois, il pose la main droite sur son cœur et me salue comme un vieil ami. Je suis tellement stupéfait que je me retourne pour m'assurer qu'il ne salue pas quelqu'un d'autre. Mais il n'y a que moi et l'érable. Étourdi, perdu, je pose

pourtant ma main sur mon cœur pour lui rendre ses salutations (Shafak, 2010, p. 169)

Cette intention thérapeutique, attentive à l'âme égarée, écrasée sous le poids de la souffrance et de la marginalisation sociale, tente de favoriser la condition humaine en la détachant de son aspect sombre et pessimiste. Aussi, cette ambition pure ne se nourrit-elle pas ou plutôt ne découle-elle pas de l'idée que « Dieu est agapè. » ? Sachant que le nom d'agapè, élucide Anders Nygren, « est une émanation de l'amour divin ». Ce qui projette cette interprétation d'inspiration chrétienne vers des valeurs humaines et spirituelles « clés » qui fondent, d'essence, l'islam : le soufisme qui « prêche la voie du juste milieu [...] permettant à l'homme de vaincre ses passions, d'atténuer son égoïsme et d'ouvrir son cœur à la générosité et au respect d'autrui » (Bentounès, 2006, p. 33). Notamment, à agir avec la spontanéité d'un amour non motivé. D'où l'agapè douce et compassionnelle, susceptible de se manifester comme pur amour, même avec l'animal méritant, également, une attention qui se comble dans l'amour divin, bellement illustrée par le derviche :

Une voix amicale me sortit de ma rêverie : « Selamun aleykum, derviche ! Je me retournai et vit un paysan tanné par le soleil [...]. Il était monté sur une charrette tirée par un bœuf si maigre que le pauvre avait l'air sur le point de rendre son dernier

soupir.

- Aleykum salam, Dieu te bénisse ! Répondis-je.

- Pourquoi es-tu assis là tout seul ? Si tu es fatigué de chevaucher ton cheval, je peux t'emmener.

- Merci, dis-je avec un sourire, mais je crois que j'irai plus vite à pieds que tiré par ton bœuf.

- Ne dénigre pas mon bœuf ! S'offensa le paysan. Il est peut-être vieux et maigre, mais il est quand même mon meilleur ami.

» - Remis à ma place par ces paroles, je bondis sur mes pieds et m'inclinai devant le paysan. Comment avais-je pu, moi, élément mineur dans le cercle de la création de Dieu, dénigrer un autre élément de ce cercle, fut-il un animal ?

- « Je vous présente mes excuses, à toi et à ton bœuf, dis-je. Je te prie de me pardonner. ».

Une ombre d'incrédulité passa sur le visage du paysan. Il resta figé un moment, le temps de décider si je me moquais de lui ou non.

- « Personne ne fait ça ! Sexclama-t-il enfin en m'adressant un sourire chaleureux. [...] C'est en général l'inverse. Je suis celui qui s'excuse tout le temps. Même quand les gens m'ont fait du mal, c'est moi qui m'excuse auprès d'eux. » - Je fus très touché par ces paroles (Shafak, 2010, pp. 140/141)

Ainsi ce derviche au cœur bon, qui demandait du pardon auprès des êtres humbles à l'image du paysan et de son bœuf, récita volontiers cette inspiration soufie reflétant une de ses quarante règles de l'amour divin, écoutons : « Il est facile d'aimer le Dieu parfait, sans tache et infaillible qu'il est. Il est difficile d'aimer nos frères humains avec leurs imperfections et leurs défauts. Sans aimer les créatures de Dieu, on ne peut sincèrement aimer Dieu » (Shafak, 2010, p. 151). Il nous convient alors de constater que l'attribut divin nourrissant cette pensée soufie pétrie par tant d'humilité, de générosité d'âme, du respect et de bienveillance ressentis envers son prochain, l'autre, à vouloir estimer les créatures de Dieu, est certainement Al-Barr (Doux Bienfaisant). Aussi, la bonté de l'acte et du cœur s'est-elle prononcée encore et incessamment sous le « signe d'agapè », qui s'est confirmée de plus en plus triomphale dans ce verset coranique cernant l'intention comme garant ultime qui régit tout acte mauvais ou bon : « Quiconque fait une œuvre bonne, c'est pour son bien. Et quiconque fait le mal, il le fait à ses dépens. Ton Seigneur, cependant, n'est point injuste envers les serviteurs. » (Coran, Sourate 41, V 46, 2005, p. 545).

C'est, en effet, ce que tente de véhiculer le derviche Shams de Tabriz comme sagesse pacifiant l'acte humain devant se manifester en toute bonté et générosité. Rappelons, de ce fait, que l'amour du

prochain se nourrit, d'emblée, de la Tendresse Matricielle Divine que nous tenterons, quelque peu, aborder.

6. Amour filial, sous « le signe d'agapè-Utérus »: Tendresse Matricielle Divine

A la question « qu'est-ce que l'amour filial au regard des mystiques ? », le terme paternité s'ouvre à une palette riche de mentions adjectivales, comme spirituelle, biologique, adoptive ou encore nourricière, qui s'imposent, de plain-pied, pour tisser un rapport ultimement riche et soudé qui puise, symboliquement, de la paternité divine. L'amour conçu comme don qui se reconnaît dans l'Autre, assure sa perpétuité douce et tendre, ancrée désormais dans le cœur amoureux, par la connaissance divine qui l'a illuminé, explique Keryell (2008, p. 55). Ce dernier a évoqué le verset biblique « Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres; car l'amour est de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu, car Dieu est amour. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. ». (La Bible, 1910, 1 Jean 4 : 7-8), pour que la connaissance divine revête un caractère qui se crée dans l'agapè. Un tel amour est loin d'être rationnel, bien au contraire, il s'agit d'un vécu réel et d'expériences de vie où des attributs de Dieu tels que « Le Clément et Le Miséricordieux » s'installent comme matrice maternelle régissant la nature des rapports divin-humain. A savoir, l'utérus, dont la « racine trilitère arabe est RHM » se renvoie au « substantif Rahim ». Citons

aussi, à titre fondamental, un attribut de « Le Ghafur », Celui qui pardonne (Keryell, 2008, p. 52). Ainsi, ces attributs divins nous permettent assurément de saisir que « L'amour de Dieu pour l'Homme est un amour qui pardonne » (Keryell, 2008, p. 52).

Dans ce contexte où règnent pardon et clémence, Elif Shafak nous a étonnement séduite en illustrant des aspects d'amour, placés sous le « signe d'agapè-Utérus », sublimement explorés par le derviche Shams de Tabriz. Celui-ci a fait du conte une texture rayonnant de miséricorde divine qui miroite la Tendresse matricielle de Dieu envers l'homme, et de l'homme envers l'homme, y compris l'animal, raconte Shafak : « Un jour, une prostituée passe près d'un chien errant. L'animal halète sous le soleil, assoiffé et désespéré. La prostituée retire sa chaussure, la remplit d'eau au puits le plus proche et donne à boire au chien. Elle continue son chemin. Le lendemain, elle croise un soufi réputé pour sa grande sagesse. Dès qu'il la voit, il lui baise les mains. Elle est choquée. Il lui dit que sa bonté envers le chien a été si sincère que tous ses péchés lui ont été pardonnés (Shafak, 2010, p. 195)

L'acte de bonté sincère et affectueux, émanant de la prostituée, nous renseigne sur l'existence d'un germe de clémence divine, ancré dans la nature humaine, fitra, au détriment du voile charnel qui la couvre. Le cas de cette prostituée, Rose du désert, bénéficiant dignement et honorablement du

pardon divin, d'où la Tendresse matricielle de Dieu qui l'a guidée vers Sa lumière assurant la perpétuité d'un amour filial, amour dont Seul Dieu est le principe et la fin (Keryell, 2008, p. 52). En contexte chrétien, la paternité divine se rallie, symboliquement et dans un premier plan à Dieu. D'où le paradigme de la filiation Père/Christ, pour dériver, ainsi, dans un second plan, aux hommes, car toute paternité provient de Dieu et en tire son nom (Keryell, 2008, p. 52).

Ainsi, ses aspects sont multiples, et dont chacun effleure la tendresse divine du point de vue l'Islam et ses valeurs spirituelles. Bayazid Bistâmî enrichit l'apport affectueux de la Tendresse divine en rapport avec l'humilité spirituel en démontrant que « Celui que Dieu a pris en affection se reconnaît à trois signes distinctifs : sa libéralité est comparable à celle de la mer ; sa bonté est comme celle du soleil ; son humilité est comme celle de la terre » (Makhlouf, 2007, p. 21). Avec des nuances anthropomorphiques, utilisées dans le Coran, des mots abondent dans une symbolique de pure tendresse, pour faire allusion à Dieu Voyant et Bienveillant. Il évoque donc Sa capacité de voir, comme s'Il a des yeux « Et Allah voit bien leurs actions » (Sourate 46, V 96, 2005, p. 19); Ou encore Son visage « Où que vous vous tourniez, la Face (direction) d'Allah est donc là, car Allah a la grâce immense ; Il est Omniscient » (Coran, Sourate 2, V 115, 2005, p. 21). Notamment des termes pour exprimer Sa générosité et Sa bienfaisance

pour Ses créatures, « ô enfants d'Israël, rappelez-vous Mon bienfait dont Je vous ai comblés et que Je vous ai favorisés par-dessus le reste du monde (de leur époque), (Coran. Sourate 2, V 122, 2005, p. 22). A vrai dire cette vaste terminologie coranique exprimant douceur, pardon, générosité et amour envers l'humain, se fait fréquente dans maints versets, étonnamment prononcés. Comme « Mon Seigneur est vraiment Miséricordieux et plein d'amour » (Coran. Sourate 11, 2005, V 92) wadud ; « Et c'est Lui le Pardonneur, le Tout Affectueux, » (Coran. Sourate 85, 2005, V14). Sur le plan humain, l'idée de la douce paternité entre les hommes a toujours séduit les assoiffés des liens sanguins et biologiques, purs, tendres et généreux. Mais qu'on est-il de ce rapport de paternité, lorsque celle-ci puise sa substance pure, de l'essence même : la source, Dieu, pourtant le germe ombilical à repêcher se révèle choqué !?

7. Amour filial béni /suffoqué sous le carcan ombilical Rûmien

La palette narratologique Shafakienne, se penchant sur l'amour filial, s'est projetée, cette fois-ci, sur le carcan familial Rûmien, pour mieux interroger la nature affective du lien père/fils, fils/père, mais également celui fraternel. Transposant ainsi un rapport ombilique, d'une part confiant et serein, d'autre part pathologique et méfiant, disons suffoqué. Ainsi, le personnage du derviche se présente comme moteur agissant qui dévoilerait la nature de ces rapports

susceptibles d'être interrogés, afin de distinguer l'écorce de l'ivraie ? De surcroît, la romancière dresse des aspects d'amour filial paradoxal qui oppose deux frères (Sultan Walad / Aladin), fils du célèbre poète érudit Rûmi (XIII S), en dressant leurs portrait moral. Repérant également le statut du père, à leurs regards, à travers ce dialogue tant significatif que révélateur : « Bienveillant frère aîné, je me suis toujours inquiété pour Aladin, mais jamais autant qu'en ce moment. Impulsif depuis qu'il est bébé, [...] il est si irascible, ces derniers temps, [...]. J'écrivais sur un parchemin quand j'ai entendu un petit bruit derrière moi. C'était Aladin, les lèvres tordues de colère [...] Il me demanda ce que je faisais.

Je recopie une ancienne conférence de notre père, dis-je.[...].

- Et à quoi ça sert ? Explosa Aladin. Père a cessé de donner des conférences ou des sermons. [...]. Tu ne vois pas que notre père n'a plus de temps pour rien ni personne en dehors de Shams. [...]. Cet homme est censé être un derviche errant, et voilà qu'il a pris racine chez nous. [...]. (Shafak, 2010, pp. 270/271)

S'opposant à cet état d'âme accablée par tant d'amertume et de haine versées contre le père, Sultan Walad ressentit, contrairement à son frère, une douce affection envers le père : accusé, par manque de discernement et de compréhension profonde des âmes engagées dans les sentiers épineux de

l'amour divin. Le cas de son père et son rapport au derviche d'allure hérétique, mystique. Or, ce fils béni goûtant aux saveurs nectarines de l'amour divin, tente de cimenter, tel un thérapeute éclairé, le lien ombilical décousu liant son frère au germe paternel, accusé à tort, dans ces mots :

Je pris un autre parchemin et je caressai la surface délicate de la peau de mouton. J'éprouvais toujours un immense plaisir à reproduire les paroles de mon père et à penser que, ce faisant, je les aidais à durer davantage. Même dans cent ans, les gens pourraient lire ses enseignements, qui les inspireraient. Jouer un rôle dans cette transmission, aussi minime fût-il, m'emplissait de fierté. (Shafak, 2010, p. 272)

Cette fidèle confession, témoignant d'un amour si parfait se reconstruit et se consolide fière et forte, en s'abreuvant de la tendresse Matricielle divine lui qui procure amour filial sain et pur. Or l'amour pathologique, suffoqué, éprouvé par le second frère, au timbre blâmable infligé contre le père, semble donc ne pas atteindre le fondement de la satisfaction divine. Et demeure encore aveuglé, sous l'effet de diverses tensions, d'où la maladie des cœurs embrumés, égo dépravé. Cette fine analyse qui émane d'un cœur pur qui ressent la douleur du frère souffrant se fonde, en effet, sur une explication psychosociale, en termes de refoulement (Freud, Cuq) contractant l'âge de

l'enfance. Shafak nous prouve cela, par les mots de Sultan Walad : «

Aladin était en colère parce que notre père ne l'aimait pas suffisamment et parce qu'il était qui il était. Notre père avait beau être distingué et célèbre, il avait été tout à fait impuissant face à la mort qui avait enlevé notre mère à un âge si tendre (Shafak, 2010, p. 272)

Ainsi, l'écrivaine tente de mettre le doigt sur une double plaie, si profonde, d'ordre psychologique affectant l'instinct spirituel chez le fils cadet, victime de cette blessure refoulée marquant à jamais son père, depuis la perte de la mère morte (Caruth, 1996), puis celle du père vivant, impuissant de combler par son instinct paternel ce besoin d'amour filial inassouvi. Notons ici que la littérature mystique, se fiant à la psychologie soufie (İşitan, 2012, p. 17) mobilisant ses vertus thérapeutiques spirituelles, participe à traiter ces pathologies manifestées de même que psychologie et psychanalyse. Ces champs d'études traitant de l'inconscient (Wilcox, 2001) et du comportement humain traumatisés, névrosés, font de l'écriture du traumatisme fécondant la littérature mystique, un espace de dévoilement clinique, sublimé, par la Shafak. Celle-ci l'a ingénieusement transcendé, dans l'espoir de libérer l'homme de tout ce qui le maintient prisonnier, soumis aux culpabilités du cœur.

Le comportement répulsif remarqué chez Aladin, portrait type de l'éros aveuglé, dont le lien ombilical s'est avéré décousu et de plus affaibli sous l'emprise de la doxa-socioreligieuse, se confronte également à la lamelle soufie. Celle-ci a miroité, en scie aigue, l'impact cruel du dogme religieux. Celui-ci façonne l'image écrasée de l'autorité paternelle s'identifiant désormais à l'amour mystique, le cas du père transformé. Comprendre une telle spiritualité, mystique, trompe donc le discernement habituel chez l'homme ordinaire, à l'exemple de ce fils agissant de tel, par manque de discernement spirituel, voire lucide et perspicace. Ainsi, un éclairage psychologique soufi dans les opinions Qunawiennes s'opposant à une telle réaction, nous a confirmé que « la perception fondée sur les informations stéréotypées et préjugées voilent les vérités scellées/cachées au plus profond du cœur de l'individu et, de ce fait, le troublent dans les processus cognitifs/mentaux et sociaux (İşitan, Ibrahim, 2012, p. 24), ce qui a délié le rapport filial social : fils/père. Aussi, la psychanalyse freudienne se complète et trouve une assise profonde dans la psychologie soufie. De surcroît, l'amour filial a-t-il rompu dans ce contexte expressif avec sa paternité biologique, de même que celle divine. Celle-ci, d'essence génératrice d'amour inconditionnel, agapè, n'est-elle donc pas sujette d'embaumer plaies et blessures et assurer par la Grâce de Sa Félicité un éventuel retour de l'humain amoureux, susceptible d'écraser

l'éros pathologique soumis aux diverses tensions tant menaçantes ?!

Harmonisant l'analyse avec ce qui précède nous avons constaté que la thérapie soufie se maintient, incessamment recommandée par Shafak, comme issue salvatrice qu'il faut saisir, là où l'âme humaine sombre dans la frayeur de l'ego pathologique, intéressé. Cela a pris l'idée de l'engagement d'une thérapeute soufie, saisie par la Shafak, avertie des vertus de l'amour guérisseur, puisant de l'enseignement spirituel du derviche. Nous l'avons encore perçu dans cette règle d'amour divin, à vocation mystique enfouie dans l'agapè universelle, qui entrelace l'entreprise cosmopolite rêvée par Shafak :

Si tu veux renforcer ta foi, il te faudra adoucir ton cœur. A cause d'une maladie, d'un accident, d'une perte ou d'une frayeur, d'une manière ou d'une autre, nous sommes tous confrontés à des incidents qui nous apprennent à devenir moins égoïstes, à moins juger les autres, à montrer plus de compassion et de générosité. Pourtant, certains apprennent la leçon et réussissent à être plus doux, alors que d'autres deviennent plus durs encore. Le seul moyen d'approcher la Vérité est d'ouvrir son cœur afin qu'il englobe toute l'humanité et qu'il reste encore de la place pour plus d'amour (Shafak, 2010, p. 329)

8. Conclusion

La dimension de l'amour, que nous avons approchée sous le prisme du soufisme, féconde un idéal d'amour d'ordre suprême, incarnant l'ambition Shafakienne qui aspire à réaliser sa passion amoureuse, cosmopolite, dans un infini tourment obsessionnel, existentiel. En vue d'harmoniser entre spiritualité chrétienne et un islam qu'elle tend absolument à reconstruire, voire le spiritualiser sous « le signe de l'agapè ». Comme nous l'avons repéré à travers l'engagement solennel du derviche Shams de Tabriz. Instrument de Dieu sur la terre, il demeure convaincu que la religion de l'amour est ancrée d'essence dans le cœur humain, réalisé dans l'acte caritatif qui fait du soufi, fils de l'instant et de l'univers. Aussi, l'amour pour Dieu offre-t-il la clé de voûte pour tout amoureux sincère, conscient que son rapport à Dieu s'inscrit dans une herméneutique d'amour, que le paradigme amour divin/amour humain a fécondée pour lui donner sens en réactivant sa légitimité ontologique, d'ancrage coranique. A cet égard, Shafak ne perd pas de vue, sur sa trame textuelle, l'enracinement de ce germe d'amour mystique. Elle tend donc à le confirmer au fur et à mesure avec plus d'adhésion et d'enrichissement, en ressuscitant les paroles du derviche, vénérant l'âme soufie dans cette règle de l'amour divin : « [...] les soufis aiment Dieu simplement parce qu'ils L'aiment d'un amour pur, facile, sans corruption, sans négociation. L'amour est

la raison. L'amour est le but » (Shafak, 2010, p. 249).

En somme, si l'amour porte en lui la sacralité de la présence divine qui s'enracine en tout être, l'étude diversifiée des formes d'amour mystique, que nous avons explorées, a révélé une utopie frappante qui s'est attaquée à un aspect d'amour parmi les plus sacrés. D'où le rapport père-fils, fils-père, dont le nœud ombilical décousu sous l'emprise de l'éros psychopathologique adhère également à la doxa socioreligieuse, qui a pu assombrir l'intériorité du fils désireux de se racheter par un éventuel retour de l'amour paternel, au sein de sa société dogmatique. Il se retrouve, par contre, oublié-exclu à cause du père épris par un autre amour proposé par l'étranger, le derviche, l'incitant à l'amour céleste. De ce fait l'image pure de l'amour filial fait ellipse, quand ce dernier s'est éloigné de sa matrice paternelle, divine. Cependant, cet espace subtil se déploie sublime et accueillant, sous l'œil de l'Aimant-Aimé, pour nous révéler dans les mots de Shams de Tabriz que « Dieu n'est pas quelque part, très haut, dans le ciel. Il est en chacun de nous. C'est pourquoi jamais Il ne nous abandonne. Comment pourrait-il s'abandonner Lui-même ? » (Shafak, 2010, p.47)

9. Liste Bibliographique :

- ADDAS, Claude. (n.d.). « L'expérience et la doctrine de l'amour dans les écrits d'Ibn Arabi ». The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society.
<https://ibnarabisociety.org/amour-experience-doctrine-claude-addas/>

- BARTOLO, Micheline. (2009). « Amour de l'autre et amour divin chez Rûmî, humaniste et poète mystique ». *Revue des Études de la Langue Française*, 1(1), 7–18.
- BENOÎT, Jean-Daniel. (1953). « Compte-rendu d'Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations (par Anders Nygren) ». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 33(4), 332–333.
- BENTOUNÈS, Khaled. (2006). *Vivre l'islam : Le soufisme aujourd'hui*. Paris : Albin Michel.
- BIBLE. (1910). « 1 Jean 4:7–8 ». Paris : Version Louis Segond.
- BIBLE. (1979). « Matthieu 22 :37–39 ». Genève : Nouvelle Édition de Genève.
- BOUBAKEUR, Dalil. (2018). « Le soufisme, spiritualité de l'apaisement pour l'amour de Dieu ». Conférence, Institut de la Mosquée de Paris, Paris.
- CARUTH, Cathy. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- CHODKIEWICZ, Michel. (2012). *Le sceau des saints : Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*. Paris : Gallimard.
- CORAN. (2005). *Le Coran : traduit et annoté par Abdallah Penot*. Paris : Éditions Albouraq.

- DERMENGHEM, Émile. (2015). Essai sur la mystique musulmane suivi de L'Éloge du vin. Alger : Librairie de Philosophie et de Soufisme.
- DURING, Jean. (2005). « Audition et entendement dans la gnose musulmane ». Revue Insistance, 1, 85–92.
- GEOFFROY, Éric. (2010). « Approches du soufisme ». Barcelone : Universitat Oberta de Catalunya.
<https://openaccess.uoc.edu/server/api/core/bitstreams/8777256c-28b0-4b6e-b704-019066ab0ae1/content>
- IBN 'ARABI. (2012). Futuhat al-Makkiyya, chapitre II. In Claude Addas, « L'expérience et la doctrine de l'amour dans les écrits d'Ibn Arabi ». <https://ibnarabisociety.org/amour-experience-doctrine-claude-addas/>
- IŞITAN, İbrahim. (2012). « La psychologie soufie selon Sadr al Din Qûnawî : Les bases fondamentales de l'évolution de la personnalité soufie selon Qûnawî ». Karabük : Karabuk University.
- KERYELL, Jacques. (2008). « Louis Massignon : L'amour mystique ou l'extase dans l'abandon ». Annales du patrimoine, 8, 51–65.
- LORY, Pierre. (2021). « L'évolution du thème de l'amour divin dans la mystique sunnite ancienne (IIe–Ve siècles AH) ». Annuaire de l'École pratique des hautes études, 128, 407–414.
- MAKHLOUF, Farid. (2007). Le livre didactique : Citations, anecdotes, proverbes, contes soufis, poèmes. Alger : Pages Bleues Internationales.
- MEFTÂH, Abd al-Baqî. (2017). Lumière soufi : Gnose, herméneutique et initiation chez Ibn 'Arabî et l'Emir 'Abd al-Qâdir. Alger : Librairie de Philosophie et de Soufisme.
- NYGREN, Anders. (2008). « Éros et agapè ». Revue du MAUSS, 32, 165–172.
- Ndiaye, SALIOU (2015). « L'ascension et l'ivresse dans la poésie soufie de Cheikh Moussa Kâ ». Annales du patrimoine, 15.
- SHAFAK, Elif. (2010). Soufi, mon amour. Paris : Phébus.