



Archives de sciences sociales des religions

125 | janvier - mars 2004
Autorités religieuses en islam

Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme

Rachida Chih



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/1034>
DOI : 10.4000/assr.1034
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2004
Pagination : 79-98
ISBN : 2-222-96741-4
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Rachida Chih, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 125 | janvier - mars 2004, mis en ligne le 22 février 2007, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/1034> ; DOI : 10.4000/assr.1034

SAINTETÉ, MAÎTRISE SPIRITUELLE ET PATRONAGE : LES FONDEMENTS DE L'AUTORITÉ DANS LE SOUFISME*

Les chercheurs en sciences sociales ont pronostiqué dans les années 1960 la fin du soufisme et des confréries mystiques et la domination du réformisme musulman de type fondamentaliste (*salafi*) plus adapté à la modernisation des États (1). Les recherches récentes ont au contraire révélé que le soufisme faisait preuve d'une résilience et qu'il était même, par endroits, très vigoureux. Ces recherches qui portent surtout sur les confréries mystiques ont tendance à traiter confréries et soufisme comme un seul problème (2). Or, même si elles en ont été un important vecteur, les confréries ne représentent pas tout le soufisme. En outre, l'analyse des fondements religieux de l'autorité spirituelle des cheikhs est souvent négligée au profit de celle, plus immédiatement perceptible, de leur rôle social, voire politique, dans l'histoire des sociétés musulmanes.

Cette étude propose une analyse du soufisme et des fondements de l'autorité qu'il confère tels que les soufis eux-mêmes les trouvent dans les textes sacrés de l'islam, le Coran et la Sunna, et tels qu'ils les ont ensuite conceptualisés puis exposés dans des manuels à l'usage des disciples. Toutes les citations présentées dans cet article proviennent d'écrits de soufis contemporains (3) inconnus de l'historiographie musulmane, ceci afin de montrer la permanence d'une doctrine parfois simplifiée, certes, mais qui ne s'est pas diluée dans le réformisme ambiant.

* Je remercie Denis Gril pour sa relecture patiente et attentive de cet article et pour ses remarques éclairantes.

(1) Michael GILSENAN, « Some Factors in the Decline of Sufi Orders in Modern Egypt », *The Muslim World*, 57, 1967 ; J. Spencer TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1971 ; Ernest GELLNER, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

(2) Une série de colloques regroupant des chercheurs sur les confréries dans le monde musulman a donné lieu à la publication d'ouvrages collectifs sous la direction d'Alexandre Popovic et de Gilles Veinstein. Cf. Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN, éd., *Les ordres mystiques dans l'islam, cheminement et situation actuelle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1986 ; *Les voies d'Allah : les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996 (cf. Arch. 100.128) ; *Bektashiyya: études sur l'ordre mystique des Bektashis et les groupes relevant de hadji Bektash*, Istanbul, Isis, 1995.

(3) Les biographies de ces soufis ainsi qu'une analyse de leurs écrits figurent dans Rachida CHIH, *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX^e siècle*, Paris, Actes-Sud, 2000.

J'analyserai ensuite les implications sociales de cette autorité, que les soufis inscrivent dans un ordre divin, en montrant comment la relation avec un maître se transpose du plan spirituel au plan temporel. Les formes que revêt le soufisme en Égypte ne sont pas représentatives de l'ensemble du monde musulman. Mais ce pays est un terrain propice à l'observation des modalités de l'exercice de la sainteté, inséparable du soufisme, car les Égyptiens ont un amour et une vénération profonde pour les saints. Cette vénération n'est pas un vestige du passé : pour preuve, bien des grands soufis de ce pays sont morts ces trente dernières années (4).

1 – La doctrine soufie

Le soufisme est un enseignement doctrinal contenu dans des manuels mais diffusé en priorité oralement par les maîtres. Cet enseignement, que les manuels d'aujourd'hui ne font que perpétuer, fut recueilli, élaboré et codifié aux X^e et XI^e siècles (5). En même temps, le soufisme s'intégrait dans la communauté en devenant une des branches du savoir islamique, notamment grâce à des savants comme Junayd (m. 910) (6) et Ghazâlî (m. 1111) (7). Il fut ensuite propagé et vulgarisé aux XII^e et XIII^e siècles à l'intérieur de groupes d'adeptes que l'on finira par appeler *turuq* (pluriel de *tariqa*). La *tariqa* qui signifie la « voie », celle qui mène vers Dieu, est souvent perçue comme un groupe uni par un ensemble de croyances et de pratiques communes et parfois par un réseau de relations sociales ; d'où sa traduction en français par « confrérie » ou « ordre mystique », mais elle est aussi et d'abord un cheminement initiatique, un accès à la connaissance directe de Dieu qui confère le statut de saint (*walî*). Il est nécessaire de définir le concept de sainteté en islam pour mieux comprendre les arguments des soufis consistant à démontrer que leur doctrine est une voie directe vers ce statut privilégié.

1.2 – La sainteté en islam

Walî (plu. *awliyâ'*) est le terme arabe qui est traduit en français par « saint » et *walâya* par « sainteté » car les similarités avec la sainteté chrétienne sont nombreuses ; en islam comme dans le christianisme les saints sont les amis de Dieu, ceux qui rapprochent de Lui qui vient les implorer. En effet, telle qu'elle est contenue dans le Coran et les *hadîth*, la notion de sainteté est liée à celle de proximité (*qurb*), de rattachement à Dieu (de la racine *walâ'* « être proche » et *waliya* « gouverner, régir, défendre quelqu'un ») (8). Il est fait mention des *awliyâ' Allah*

(4) De nombreux exemples dans l'ouvrage de Valerie J. HOFFMAN, *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, Columbia (SC), University of South Carolina Press, 1996 (cf. *Arch.* 106.35).

(5) Denis Gril donne la liste des manuels de cette période qui vont jouer jusqu'à nos jours un rôle important dans la diffusion du soufisme dans son article « Les débuts du soufisme », in Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN, édés., *Les voies d'Allah. op. cit.*, p. 39.

(6) Al-JUNAYD, *Enseignement spirituel*, (traduction. et présentation par R. Deladrière), Paris, 1983.

(7) Abû HÂMÎD AL-GHAZÂLÎ, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, (Vivification des sciences de la religion), Beyrouth, Dar al-Qalam, 1983.

(8) Nous renvoyons le lecteur au premier chapitre de l'ouvrage de Michel CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints*, Paris, Gallimard, 1986, dans lequel il expose et développe cette notion.

dans un verset du Coran qui revêt une extrême importance pour les soufis : « Non certes les amis de Dieu (*awliyâ' Allâh*) ne sont soumis à aucune peur ni ne connaissent la tristesse, ceux qui ont cru et se protégeaient par la crainte de Dieu ; ils reçoivent une bonne nouvelle dans la vie ici-bas et dans l'au-delà » (9). Les saints sont les proches de Dieu (*muqarrabûn*), ceux qui l'atteignent (*wâsilûn*) et, réciproquement, ceux que Dieu a pris en charge, Ses « protégés », ainsi que l'exprime l'autre sens principal du mot *walâya*. Selon le Coran, Dieu est l'ami (*walî*), le protecteur et le défenseur de tous les croyants : « Dieu est le maître (*walî*) des croyants : il les fait sortir des ténèbres vers la lumière » (10).

Ainsi, tous les musulmans bénéficient de la *walâya* de Dieu, ce qui fonde leur solidarité devant Dieu. Cependant, les soufis établissent une hiérarchie des croyants : « La *walâya* de Dieu, écrit un soufi égyptien contemporain, Husayn Khalîl (m. 1989), est répartie chez les croyants selon des degrés divers : elle repose avant tout sur le mérite et l'élection divine » (11). Pour les soufis, soufisme et sainteté sont inséparables : si la sainteté est la progression vers Dieu ainsi que l'affirme le Coran, alors leur doctrine est bien la voie d'accès à cet idéal. C'est la foi et la science qui élèvent hiérarchiquement les hommes : il n'y a pas de sainteté sans science ni connaissance, étant entendu que la connaissance dont il est question ici est la connaissance intérieure, divine.

1.2 – Un autre mode de connaissance

« Les soufis sont les saints de Dieu, affirme Muhammad al-Tâhir (m. 1977), citant un propos de Qushayrî (m. 1075) ; ils viennent auprès de Lui après les envoyés et les prophètes. Dieu a fait d'eux les dépositaires de Ses secrets (*ma'din asrârîhi*) et les a comblés de Ses lumières. Ils sont le secours des hommes (*al-ghiyâth li'l-khalq*). Ils sont parvenus à un tel degré de proximité de Dieu qu'ils contemplent les manifestations de l'unicité divine, ce qui explique pourquoi il est dit du soufisme qu'il est la science de la vérité (*'ilm al-haqîqa*), la science intérieure (*'ilm al-bâtin*), la science des cœurs (*'ilm al-qalb*), la science donnée par Dieu (*'ilm laddûnî*), la science des dévoilements (*'ilm al-mukâshafât*), la science des secrets (*'ilm al-asrâr*), la science cachée (*'ilm maknûn*), la science seigneuriale (*'ilm rabbânî*) » (12). Ce soufi du XX^e siècle fait face à la montée des courants anti-soufis ce qui peut expliquer pourquoi il insiste sur le terme de science, qui est répété, martelé : il rappelle que le soufisme fait partie des sciences de la religion comme l'a affirmé et fait accepter Ghazâli, et d'autres avant lui, en montrant que le soufisme n'était que l'accès à la connaissance réelle et supérieure de la loi. Au-delà de ce qu'il faut faire et de la simple obéissance à la loi, les soufis prônent ce qu'il faut être, l'acquisition de valeurs spirituelles qui viennent couronner la connaissance des sciences de la religion et de la chari'a en particulier.

Cette connaissance intime de Dieu, la *ma'rifa*, ne s'acquiert pas par l'étude à l'instar de la science (*'ilm*) des juristes et des théologiens, mais elle est inspirée par

(9) Coran, X : 63-64. (traduction Denise Masson) Paris, Folio, 1980.

(10) Coran, II : 257, *op. cit.*

(11) Husayn KHALÎL, *Al-Wafâ'*, Le Caire, édité à compte d'auteur, 1986, p. 29.

(12) Muhammad AL-TÂHIR, *Anwâr al-tahqîq fî ta'yîd awrâd al-tarîq*, Le Caire, 3^e édition, édité à compte d'auteur, 1972, p. 29.

Dieu à ceux qui ont su s'approcher de lui par leurs actes. On comprend donc l'opposition des *fuqahâ'* attachés à la lettre du Coran et de la Sunna. « La connaissance de Dieu est de deux types, précise Ahmad al-Tâhir (m. 1911), père du soufi précédemment cité, la connaissance par dévoilement (*kashf*) et la connaissance par dévotion (*mu'âmala*). La connaissance par dévoilement est la connaissance intérieure : elle est la plus haute des connaissances, celle de ceux qui sont proches de Dieu. Elle peut être définie comme une lumière que Dieu insuffle dans le cœur du soufi après qu'il ait été purifié de ses penchants mauvais. Le soufi accède alors à la connaissance réelle (*ma'rifa haqîqiyya*) de l'essence divine. Cette science ne s'acquiert pas par les livres, le vrai savant étant celui qui reçoit sa science de Dieu, sans effort ni étude » (13).

Non seulement les soufis proclament la supériorité de la *ma'rifa* sur le *'ilm*, mode de connaissance privilégié par vision directe et contemplation (*mushâhada*) de la réalité divine, mais, plus encore, ils voient dans cette connaissance inspirée un héritage direct de la révélation et de la prophétie qui fait d'eux les continuateurs de la mission du Prophète. « Par inspiration (*ilhâm*), le soufi accède directement à la connaissance des réalités divines, poursuit Ahmad al-Tâhir, reprenant les idées développées par un maître du XVI^e siècle, Sha'rânî, dans son ouvrage « *Al-Yawâqît wa'l-jawâhir* » (14) : « Sache que la révélation (*wahy*) des prophètes leur fut transmise par l'intermédiaire de l'ange Gabriel ; quant à l'inspiration des saints, elle leur est donnée par l'ange de l'inspiration (*malak al-ilhâm*), en songe ou à l'état de veille » (15). Les soufis considèrent que l'inspiration fait suite à la révélation. C'est par la vision directe des manifestations divines que Dieu communique ses messages au *walî*, écrit Husayn Khalîl, qui se défend, par ailleurs, de mettre l'inspiration des *walî* (*ilhâm al-awliyâ'*) au niveau de la révélation des prophètes (*wahy al-ambiyâ'*). Cependant, ajoute-t-il, si la porte de la révélation (*bâb al-tanzîl*) s'est fermée après la proclamation par Muhammad de la chari'a de Dieu, celle de la révélation de la science divine, qui est une descente spirituelle (*al-nuzûl al-ruhânî*) et permet d'interpréter la chari'a, reste ouverte (16). Comme le rappelle Éric Geoffroy, on comprend, dès lors, pourquoi la question du rapport entre *rasûl* (envoyé), *nabî* (prophète) et *walî* (saint), qui s'est de tout temps posée en islam, a tellement soulevé la colère des *fuqahâ'* : les *walî*, qui prennent la précaution de rappeler que l'inspiration se fonde sur le Coran et la Sunna, considèrent qu'ils détiennent une compréhension des textes sacrés qui échappe aux *fuqahâ'* (17). « La *walâya*, observe Michel Chodkiewicz, est donc, d'une certaine façon, dépendante de la *nubuwwa* et représente, en somme, un mode de participation à cette dernière » (18).

Si les soufis vont puiser dans le Coran et dans la Sunna du Prophète pour apporter la preuve de l'existence d'Élus de Dieu, c'est que l'enjeu est de taille : le

(13) Ahmad AL-TÂHIR, *Matyyat al-sâlik ilâ mâlik al-mamâlik*, Le Caire, édité à compte d'auteur, sd., pp. 21-22.

(14) AL-SHA'RÂNÎ, *Al-Yawâqît wa al-jawâhir* (avec en marge *Al-Kibrît al-ahmar fî bayân 'ulûm al-Shaykh al-Akbar*), Le Caire, 1959.

(15) Ahmad AL-TÂHIR, *Matyyat al-sâlik*, op. cit., p. 32.

(16) Husayn KHALÎL, *Al-Wafâ'*, op. cit., p. 32.

(17) Éric GEOFFROY, *Le soufisme en Syrie et en Égypte : implications culturelles et enjeux spirituels*, (Thèse de doctorat, Université de Provence, Aix-Marseille, 1993, p. 400), Damas, IFEAD, 1995. Voir aussi Michel CHODKIEWICZ, op. cit., p. 45.

(18) Michel CHODKIEWICZ, op. cit., p. 71.

statut de saint confère à celui qui en hérite des pouvoirs comparables à ceux des Prophètes dont ils se présentent comme les héritiers directs.

1.3 – L'instrument de Dieu sur terre

Pour les soufis, la *walāya* est le fruit des œuvres mais aussi de la *mahabba* (l'amour divin) : elle marque un degré dans la progression vers Dieu, le disciple n'y accédant qu'après avoir réussi à anéantir son moi (*al-fanā' 'an al-nafs*) et à se détacher de tout ce qui n'est pas Dieu. Quand le cœur du disciple est épris de Dieu, les attributs de Dieu se reflètent en lui comme dans un miroir, car selon un *hadīth* de Bukhārī, Dieu a dit : « Celui qui se fait l'ennemi de l'un de Mes amis (*walī*), Je lui déclare la guerre. Mon serviteur ne se rapproche pas de Moi par quelque chose qui me soit plus cher que les obligations que Je lui ai imposées, et il ne cesse de se rapprocher de Moi par les œuvres surrogatoires jusqu'à ce que Je l'aime. Quand Je l'aime, Je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main par laquelle il saisit, le pied par lequel il marche. S'il me demande assurément Je lui donnerai, s'il me demande protection, Je le protégerai. Je n'hésite à rien autant qu'à saisir l'âme du croyant qui a la mort en aversion, car Je déteste le maltraiter » (19).

Ce *hadīth* est très important pour les soufis car il justifie l'intercession des saints, donc le rôle du *walī* dans ce monde. Les actes des saints sont directement inspirés par Dieu : « La promesse que fait Dieu d'exaucer la prière et la demande de protection du saint – ou du connaissant – fait de lui une source de science et de miséricorde pouvant se retourner en châtiment contre ceux qui, en s'opposant à lui, s'opposent à Dieu » (20). Il convient surtout de retenir que le saint est l'instrument de Dieu car rien en lui ne s'oppose plus à la volonté divine. Lorsque le saint est parvenu à une telle proximité, c'est Dieu qui perçoit et agit à travers lui ; c'est par Dieu que le saint entend des messages venus du monde invisible ; c'est par Dieu qu'il voit ce qui est inconnu, caché aux autres ; c'est par Dieu qu'il peut agir sur les êtres. Ainsi la *walāya* s'accompagne-t-elle de pouvoirs ou dons miraculeux (*karamāt*) dont sont gratifiés les saints et justifient la recherche de leur intercession.

Les pouvoirs surnaturels du saint découlent de la possession de la *baraka*, cet influx divin transmis à ceux qui se sont approchés de Dieu, soit par initiation mystique (soufis) soit par ravissement (les *majdhūb* (21)). Les saints ont le pouvoir d'accomplir des *karamāt*, souvent traduit en français par miracles (22), de leur vivant comme après leur mort car, ils ne meurent pas : ils disparaissent au monde. Les saints sont ainsi les intermédiaires entre Dieu et les hommes, ils sont les instruments de Dieu sur terre, capables d'infléchir les lois de la nature, le cours normal, ordinaire des choses (*khâriq al-'adât*). Ils deviennent, pour leurs disciples et fidèles, une source de grâce, l'objet de toutes les prières et de tous les espoirs, une

(19) BUKHĀRĪ, *Sahīh*, riqāq 38, VIII, 131, Le Caire, maktabat al-mashhad al-husaynī, s. d.

(20) Denis GRIL, « Doctrine et croyance », in Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN, éd., *Les voies d'Allah*, op. cit., p. 125.

(21) *majdhūb* : « ravi en Dieu ». Considéré comme irresponsable sur le plan juridique et religieux (*sāqit al-taklīf*). La capacité légale en islam (*taklīf*) repose sur la raison (*'aql*) qui fait défaut au *majdhūb*.

(22) Denise AIGLE, éd., *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*. Turnhout (Belgique), Brepols, 2000. (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses », 109) (cf. *Arch.* 116.2).

protection dans ce monde ici-bas et dans l'au-delà. Le culte des saints se manifeste à travers les visites qui leur sont rendues (*ziyârât*) accompagnées de dons ou de promesses de dons. C'est lors de la fête anniversaire du saint (*mawsim*, *mawlid*) que cette *baraka* est la plus abondante. « Le pèlerinage est le lieu-moment où s'affirment les fonctions du saint : en effet les musulmans pensent que la *baraka* du saint s'étend sur le temps et le lieu de son *mouled*. Il faut s'imprégner le plus de ce fluide magique pour prospérer le reste de l'année. Cette *baraka* imprègne les personnes, les lieux, mais aussi les choses, les animaux, les végétaux » (23).

L'intercession est fortement remise en question par certains courants islamiques modernes de type *salafi* qui l'assimilent au polythéisme ou à de l'idolâtrie païenne. Les soufis répondent que la *walâya* ne nie pas la croyance en l'unicité divine, le *tawhîd*, puisqu'elle instaure une autorité chargée de ramener les croyants vers l'autorité divine. En revanche, elle fonde l'intercession, qui n'est autre que la participation de certains hommes à cette autorité qui revient en définitive à Dieu, comme l'exprime le verset : « Là-bas, la *walâya* appartient à Dieu ; le Vrai ; Il est meilleur comme récompense et comme fin dernière » (24).

Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'accès à la connaissance des réalités divines est une « voie », un cheminement qui implique une purification de l'âme de tous ses penchants mauvais à travers l'ascétisme, la méditation et la récitation constante du *dhikr* (25). Cette purification se fait par étapes sous la direction d'un maître, appelé cheikh en arabe, *pîr* en persan et *baba* en turc. Nous ne nous étendrons pas sur les étapes de l'initiation mystique, qui, par ailleurs, ont fait l'objet de nombreuses études détaillées (26) car, peu sont prêts aujourd'hui à affronter les épreuves du combat spirituel, individuel, solitaire : le disciple se contente d'assister aux séances de rites collectifs, comme le rituel du *dhikr*, et de réciter les prières propres à chaque *tarîqa* : le cheikh reste le seul moyen de trouver Dieu.

1.4 – Le rattachement au maître

La voie repose sur le lien au maître : il en est le pivot, l'axe. Quand on interroge les soufis sur ce qui les distingue de ceux qui ne le sont pas, ils répondent que c'est leur amour pour leur cheikh (*mahabba li'l-shaykh*), c'est vivre à ses côtés (*mulâzamat al-shaykh*), se mettre à son service (*khidmat al-shaykh*). Cette relation, telle que les soufis la décrivent, porte le nom de « compagnonnage » (*suhba*) car elle reproduit l'attitude réciproque du Prophète et de ses compagnons (*ashâb*). Dans un article consacré au modèle prophétique du maître spirituel en islam, Denis Gril expose ce qui dans le Coran et la Sunna fonde pour les soufis la figure du maître dans le Prophète. Tout ce qui fait référence à la paternité spirituelle, à la

(23) Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Saints coptes et saints musulmans de l'Égypte du XX^e siècle », *Revue de l'Histoire des Religions*, 215-1, 1998, p. 147.

(24) Coran, XVIII : 44.

(25) *Dhikr* : pratique spirituelle par excellence des soufis qui consiste à mentionner Dieu par ses différents Noms, individuellement ou collectivement, à voix haute ou basse et de manière répétitive.

(26) Toutes les études sur les confréries soufies citées en notes dans cet article comportent un chapitre sur les étapes de l'initiation mystique. Voir aussi Denis GRIL « La Voie », pp. 87-103 et Gerhard BÖWERING, « Règles et rituels soufis », in Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN, éd., *Les voies d'Allah*, op. cit., pp. 139-156.

proximité qui lie le maître à ses disciples, à l'intercession et à la guidance renvoie au Prophète, de même que ce qui fait référence aux règles de bienséance à respecter envers le maître (27).

Le rattachement à un cheikh est généralement scellé par un pacte (*'ahd*) entre lui et le *murîd*, nom donné à celui « qui s'engage » dans la voie soufie. Lors de la prise du pacte (*akhd al-'ahd*) le *murîd* fait serment d'allégeance (*bay'a*) au cheikh marquant ainsi sa soumission. Pour les soufis, ce pacte a pour origine le verset du Coran sur l'allégeance (*mubâya'a*) au Prophète : « Ceux qui te prêtent un serment d'allégeance ne font que prêter serment à Dieu. La main de Dieu est posée sur leur main. Quiconque est parjure est parjure à son propre détriment. Dieu apportera bientôt une récompense sans limites à quiconque est fidèle à l'engagement pris envers lui » (28). Le terme *'ahd* signifie aussi "contrat", quant au terme *bay'a*, précise Denis Gril, il comporte l'idée d'un accord entre un vendeur et un acheteur (29) : le *murîd* se soumet à son cheikh et, à travers lui, au Prophète et à Dieu. En échange ce dernier s'engage à le diriger dans la voie, mais aussi à le protéger, l'assister, le secourir, puisque, comme nous l'avons vu, le *walî* est aussi bien le protégé que le protecteur, le patron que le client : il prend en charge les besoins spirituels et temporels de sa communauté comme nous le verrons dans la deuxième partie de cette étude.

Si le disciple ne respecte pas le caractère sacré de la personne du cheikh (*hurmat al-shaykh*), intérieurement et ouvertement, et ne considère pas son cheikh comme la personne la plus parfaite de son temps (*afdal ahl 'asrihi*), il rompt le pacte d'engagement et doit être renvoyé car il devient ainsi son pire ennemi.

1.5 – Le respect des convenances

La relation au maître repose sur le respect de convenances désignées par le terme *âdâb*. Ces règles de conduite, très codifiées, occupent une place importante dans la façon de vivre des soufis. Dans son manuel de soufisme, *Matiyyat al-sâlik*, Ahmad al-Tâhir les divise en deux groupes : celles liées au comportement extérieur, visible, et celles liées aux sentiments intérieurs. Il convient au disciple de connaître la façon dont il doit se tenir en présence de son cheikh. Il doit se présenter devant son cheikh en état de pureté rituelle (*shar'îyya*) et intérieure. Devant la porte du cheikh il doit invoquer Dieu à haute voix et attendre que le cheikh lui donne l'autorisation d'entrer, sinon qu'il reparte. Il ne doit jamais tourner le dos à son cheikh ; il doit quitter la pièce dans laquelle ce dernier se trouve à reculons. Il ne doit pas parler le premier, sauf si le cheikh lui donne la parole. Il ne doit pas s'asseoir avant d'en avoir reçu la permission ; assis, il doit adopter la position de l'esclave devant son maître. En présence du cheikh, il doit parler à voix basse et tête baissée. Il ne

(27) Denis GRIL, « Le modèle prophétique du maître spirituel en islam », in Giovanni FILORAMO, ed., *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.c. e VII secolo d.c.*, Piacenza, Centro di alti studi in scienze religiose di Piacenza, 2002, pp. 345-360. Cet article fait écho à une communication de Michel CHODKIEWICZ, « Le modèle prophétique de la sainteté en islam » dans « Sociétés et cultures musulmanes d'hier et d'aujourd'hui », Lettre d'information de l'Afemam, 10, 1996, pp. 505-518.

(28) Coran, XLVIII : 10.

(29) Denis GRIL, « La Voie », in Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN, éd., *Les voies d'Allah. op. cit.* p. 92.

doit pas quitter son cheikh avant que ce dernier ne lui en donne la permission. Il ne doit pas marcher devant son cheikh (sauf la nuit), ne pas s'asseoir à sa table s'il n'y a pas été invité, ne pas marcher sur son tapis, ne pas dormir sur son lit, ne pas porter ses vêtements, ni ses chaussures et ne pas utiliser son chapelet. Il ne doit jamais mentionner son cheikh en public, ne rien lui cacher, ne rien entreprendre avant de lui en avoir fait part, ne jamais mettre en doute ses paroles, ne pas manquer une séance de *dhikr*, une leçon ou un prône (sauf s'il a un empêchement grave).

La politesse spirituelle exige de la part du disciple qu'il adopte une attitude de respect (*hayâ'*) et de crainte révérencielle (*hayba*) devant son cheikh. Le disciple ne doit pas fixer son cheikh du regard. Si le cheikh est absent de chez lui, le disciple doit s'asseoir comme s'il était présent et l'attendre. En l'absence du cheikh, le disciple doit saluer la place où ce dernier à l'habitude de s'asseoir. Il doit détester tout ce que le cheikh déteste, être sourd à tout ce que l'on peut rapporter de mauvais sur son cheikh, insulter celui qui insulte son cheikh et ne rien lui rapporter de ce qui peut se dire sur lui. Il ne doit répondre aux paroles du cheikh que si ce dernier le lui demande. Il doit raconter à son cheikh un événement qui lui est arrivé ou une vision qu'il a eue, sans attendre de réponse de sa part. Quand le disciple pose une question à son cheikh, il ne doit pas insister s'il ne reçoit pas de réponse. Il ne doit pas contredire le cheikh s'il ne dit pas toujours la même chose et ne pas lui demander la preuve de ce qu'il avance. Il ne doit pas rendre visite à d'autres cheikhs sans autorisation. Il ne doit pas révéler les secrets du cheikh, ne pas l'espionner, ne pas chercher à savoir combien de temps il dort, ni ce qu'il mange, ni quelles sont ses relations avec les femmes, au risque de rompre le pacte d'engagement. « Intérieurement, termine Ahmad al-Tâhir, le disciple doit se comporter devant son cheikh, qui est aussi son protecteur (*walî*), comme il se comporte devant Dieu, dans un état constant de soumission (*yuslimu li-mawlâhu*) » (30).

Ces règles insistent sur le respect de l'intimité du cheikh dans laquelle aucun disciple ne se doit d'entrer sans en avoir reçu la permission (*idhn*). Elles sont calquées, souligne Denis Gril, sur celles que le Coran invite les croyants à respecter envers le Prophète : « Ô vous qui croyez, n'entrez dans les appartements du Prophète que si la permission vous en est donnée, sans regarder son plat. Mais si vous êtes appelés, entrez et lorsque vous aurez mangé, dispersez-vous, sans vous laisser aller à parler avec familiarité ; ceci importunerait le Prophète qui aurait honte de vous le dire, mais Dieu n'a pas honte de la vérité » (31). C'est le maître et lui seul qui décide du degré de proximité entre lui et son disciple, ce qui montre l'importance de l'élection divine et le parallèle très fort entre la *walâya* du cheikh et celle de Dieu elle aussi le résultat d'une élection, comme l'exprime ce soufi du XVIII^e siècle, Ahmad al-Dardîr (m. 1786) : « Peut-être obtiendras-tu le bonheur suprême. C'est Dieu qui accorde la grâce, et que la louange soit à Dieu : c'est Lui qui suffit. Et que la bénédiction soit sur les serviteurs qu'Il a élus » (32).

Le type de relations décrites dans les manuels de soufisme s'observe aujourd'hui entre un cheikh et ses disciples. Ces derniers, quand on les interroge, comparent leur cheikh à un père à qui ils font une confiance totale, à qui ils ne

(30) Ahmad AL-TÂHIR, *Matiyyat al-sâlik*, op.cit., pp. 121-127.

(31) Denis GRIL, « Le modèle prophétique du maître spirituel en islam », in Giovanni FILORAMO, ed., *Maestro e discepolo*, op. cit., p. 348.

(32) Ernst BANNERTH, « La Khalwatiyya en Égypte », *MIDEO*, tome 8, 1964-1966, p. 52.

cachent rien. La relation au cheikh est bien une relation filiale, d'ailleurs les disciples se désignent comme les enfants (*awlâd, abnâ'*) du cheikh. Le rattachement au cheikh est décrit par les soufis comme une seconde naissance, ce qui explique le recours au vocabulaire de la paternité car tout maître est pour ses disciples un père spirituel, un géniteur dans l'ordre de l'esprit (33). Les disciples font preuve envers lui d'une obéissance aveugle et doivent accepter ses paroles comme un ordre divin. Cette soumission totale est dans le but d'engendrer un lien intime avec son cheikh qui rend le disciple totalement ouvert et transparent aux yeux du cheikh et crée un amour qui les unit comme celui du père au fils : « C'est mon cheikh qui a fait de moi ce que je suis, témoigne un jeune étudiant, c'est mon éducateur (*murabbî*), il me connaît par cœur, il n'y a pas de secret entre lui et moi. Il me confie des responsabilités dans la *sâha* (34) et me demande souvent mon avis sur sa gestion. Cette confiance est le résultat des nombreuses années passées auprès de lui à le servir et à accueillir les visiteurs ».

Ce contact et l'obéissance au cheikh sont renforcés par le service (*khidma*) rendu au cheikh. La notion de *khidma* telle qu'elle est contenue dans un *hadith* devenu un adage courant dans les milieux soufis *Sayyid al-qawm khâdimu-hum* (le chef de la tribu est à leur service) est double (comme nous le verrons plus loin) : les disciples sont au service du cheikh et celui-ci au service de ses disciples. Il est surprenant de voir les fidèles de ce cheikh égyptien passer tous leurs moments de libres dans la *sâha* à servir le thé aux visiteurs, exécuter les ordres du cheikh au lieu de rester chez eux avec leur famille. La contrepartie du service rendu est l'accès à l'intimité du cheikh et celui qui accède à son intimité peut espérer trouver une place auprès de lui au paradis.

Accéder au cercle des intimes du cheikh a une telle importance aux yeux des soufis qu'elle confère un statut particulier, comme à ce serviteur qui voua sa vie entière à servir son cheikh ; il abandonna sa famille, son travail et, à un âge où un homme se prépare à faire carrière et à fonder un foyer, il fuit un statut social respectable (il était enseignant dans un lycée technique de Louxor) pour devenir *khâdim* du cheikh, et pour cela il est un peu considéré comme un saint. Il est aussi celui qui vivait dans l'intimité du cheikh et participait le plus immédiatement de sa *baraka* : lui seul lui apportait son eau, lui servait ses repas, lui préparait son lit. Cette proximité de tous les instants avec le cheikh lui confère aujourd'hui dans la *sâha* un statut particulier parmi les disciples, certains viennent même rechercher sa *baraka*, lui demander un talisman (*hijâb*) et d'autres possèdent sa photo sur eux avec celle de leur cheikh.

Le soufisme réinvestit le champ des relations sociales, mais en les transposant sur un autre plan et en les orientant vers un autre but : si les fidèles se présentent devant le cheikh toujours tête baissée, parfois avec l'attitude craintive d'un enfant pris en faute, et ne tournent jamais le dos à leur cheikh ; si les ordres de ce dernier ne sont jamais contestés et doivent être appliqués sur le champ, c'est parce que le cœur du disciple est empli de la crainte du risque d'être privé de la *baraka* de son cheikh. Cette crainte est définie par le soufi marocain Ibn 'Ajîba (m. 1809) comme

(33) Denis GRIL, « Le modèle prophétique du maître spirituel en islam », in Giovanni FILORAMO, ed., *Maestro e discepolo, op. cit.* p. 345.

(34) *Sâha* : fondée à l'initiative privée d'un cheikh, la *sâha* comprend les habitations du cheikh et de sa famille et un espace à usage collectif pour les réunions et rencontres avec les disciples. Cf. deuxième partie de cet article.

« le trouble du cœur inquiet d'être atteint par ce à quoi il répugne et de perdre ce à quoi il est attaché. Son fruit est l'élan vers l'obéissance et la fuite loin de la désobéissance » (35).

Les disciples se sentent unis par leur foi et leur amour communs envers leur cheikh, et par extension au Prophète et à tous les saints exprimant ainsi la nature conviviale et fraternelle du soufisme. La disparition d'un cheikh laisse souvent un vide difficile à combler et sa succession est toujours un moment critique dans la vie de ses disciples.

1.6 – Reconnaissance de l'autorité : la succession du maître

L'étude des modalités de succession d'un cheikh éclaire plusieurs questions importantes liées à l'autorité : comment est-on reconnu cheikh ? En d'autres termes, quelles sont les marques de l'élection divine ? Dans le catholicisme, le saint est canonisé par l'Église qui prend en charge son culte. En islam, point d'Église, ni de clergé, le saint est reconnu par la *vox populi* « qui dans ses choix agit librement et sans contrainte » (36) : c'est sa famille, la collectivité (un village ou toute une ville) ou le lignage initiatique qui prend en charge son culte. En outre il est admis en islam que la *baraka* du cheikh se transmet soit par l'esprit, à un ou plusieurs de ses disciples, soit par le sang à ses descendants charnels. Pour nombre d'anthropologues, la transmission héréditaire de la *baraka* est l'équivalent de la notion wébérienne de routinisation du charisme : l'autorité du cheikh repose sur la gestion du capital symbolique qu'il aura réussi à transformer en capital matériel redistribué à ses fidèles.

Or comme nous l'avons montré plus haut, la *tarîqa* c'est le cheikh : ce dernier n'est pas un supérieur canonique comme c'est le cas dans les congrégations chrétiennes, il est même plus qu'un directeur spirituel, c'est un saint et sa succession est toujours un moment critique pour ceux qui prétendent à son héritage qu'ils aient été désignés ou non par le cheikh pour lui succéder. Le successeur d'un cheikh porte le titre de *khalîfa* mais il ne peut exercer son nouveau rôle qu'après avoir été aussi désigné par sa communauté qui le reconnaît en renouvelant auprès de lui le pacte d'allégeance.

Quand on interroge les disciples sur ce qui fait du cheikh Muhammad al-Tayyib (m. 1988) un saint, toutes les réponses tournent autour du comportement et de l'aspect physique. Le cheikh était doublement l'héritier de la *baraka* puisqu'il reçut de son père, Ahmad al-Tayyib (m. 1955) une *ijâza* (37) en bonne et due forme qui fit de lui son *khalîfa* par le sang et par l'esprit. Pourtant les disciples ne mentionnent jamais cette *ijâza*, ne l'ont jamais vue et finalement peu leur importe que son père l'ait proclamé *khalîfa* de son vivant : si le cheikh Muhammad est un cheikh, c'est « parce que ça se voit ». Tout le monde dans la région se souvient de cette forte personnalité très différente de celle de son père : ce dernier, Ahmad al-Tayyib, avait propagé dans sa région natale de Haute-Égypte la voie soufie à laquelle il fut initié pendant son séjour à l'université d'Al-Azhar. Les anciens du

(35) Jean-Louis MICHON, *Le soufi marocain Ahmad b. 'Ajiba et son Mi'râj*, Paris, Vrin, 1973, p. 183.

(36) Ignaz GOLDZIEHER, « Le culte des saints chez les musulmans », *Revue de l'histoire des religions*, II, 1880.

(37) *ijâza* : licence d'enseignement ou de direction spirituelle, appelé aussi *sanad* (car elle comporte la chaîne de transmission des maîtres).

village gardent le souvenir d'un homme chaleureux, proche des gens, toujours à cheval allant porter la bonne parole dans les villages les plus isolés, acceptant l'hospitalité des gens et partageant volontiers leur repas. Le fils, le cheikh Muhammad, était un tout autre type de soufi. Même s'il s'asseyait, comme tous les maîtres, de façon familière au milieu de ses disciples, il n'en inspirait pas moins une impression de crainte et de majesté. Son comportement et son aspect extérieur renforçaient cette impression : il n'acceptait jamais de passer la nuit en dehors de chez lui et rentrait toujours de ses visites dans la même journée ; il refusait la nourriture offerte et les cadeaux. Une seule personne, sa fille Kultûm, était autorisée à lui préparer son unique repas de la journée, très frugal, composé essentiellement de légumes et de viande bouillie, sans addition de sel ou d'épice. Il ne buvait ni thé, ni café, ni aucune autre boisson en dehors d'une tisane d'anis tous les soirs. À la fin de sa vie il se nourrissait très peu, juste de quelques cuillères de lait. La peau de son corps devint si délicate, qu'il devait enrouler sa main dans un foulard afin que ses nombreux visiteurs puissent la toucher. Il passait de longues retraites dans un réduit qui communiquait par une petite porte avec la mosquée de la *sâha* et n'en sortait que pour aller prier.

Son aspect extérieur fascinait : il était entièrement habillé de blanc, des chaussures au voile qui lui couvrait la tête. À l'instar du Prophète, il aimait se parfumer et il laissait pendre la queue de son turban (*'adaba*) sur son cou. Les gens racontent qu'il leur inspirait un mélange de respect et de crainte (*hayba, rahba*) de sorte qu'ils baissaient les yeux devant lui : « Quand je me trouvais devant le cheikh, témoigne un disciple, j'étais envahi par un sentiment de peur, la peur d'avoir fait quelque chose de mal sans le savoir ».

Les anthropologues et sociologues analysent la sainteté en termes de construction du charisme, à savoir de représentation de soi (38). Il ne suffit pas pour le successeur d'être le fils du fondateur pour légitimer son statut de cheikh, il doit en plus de cela montrer aux yeux des gens qu'il est bien l'héritier de la *baraka*. Des critères comme l'abstinence, l'abnégation, l'humilité, sont des marques reconnues et visibles de la sainteté et confirment le successeur dans son statut de nouveau cheikh. Mais pour ses fidèles, le cheikh Muhammad al-Tayyib représentait une figure de saint empreinte de majesté et non de mystère, dont la vie, faite d'abnégation extrême, fut vouée à Dieu. La crainte révérencielle qu'il leur inspirait n'excluait nullement l'amour de leur cheikh. Son corps était « pur et lumineux comme celui des saints » car lui-même faisait partie des amis de Dieu.

Une fois la sainteté reconnue, les miracles se multiplient et les disciples affluent. Sa réputation grandit et un autre élément vient relayer la *vox populi* pour asseoir l'autorité du saint : sa capacité à prendre en charge les besoins matériels de sa communauté et à intercéder non seulement auprès de Dieu mais aussi auprès des hommes. Mais si les capacités d'intercession du cheikh sont mises en avant, son exemplarité n'est jamais ignorée (39).

(38) Michael GILSENAN, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Londres, Weidenfeld and Nicolson 1973 ; Hassan ELBOUDRARI, « Quand les saints font la ville : lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII^e siècle », *Annales ESC*, 1985, n° 3, pp. 489-508 ; Houari TOUATI, « Approche sémiologique d'un document hagiographique algérien », *Annales ESC*, septembre-octobre, 1989, n° 5, pp. 1205-1228.

(39) Pierre CENTLIVRES, éd., *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, Neufchâtel-Paris, Éditions de l'Institut d'ethnologie-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2001.

II. Les implications sociales de l'autorité des cheikhs

La vénération portée au cheikh et les visites (*ziyarât*) qui lui sont rendues dans le but de bénéficier de sa *baraka* ou de son intercession ont été traduites en français par « culte des saints ». Les implications sociales de ce culte ont fait l'objet de nombreuses études de qualité (40). Pour les historiens ou spécialistes d'anthropologie historique, l'étude du culte des saints ne peut pas être détachée de son contexte historique. Dans un ouvrage fondateur sur les pèlerinages chrétiens, Alphonse Dupront écrit que le saint est une création collective ; il est une image, un modèle et en ce sens il est pleinement intégré dans l'histoire. On ne devient saint qu'à partir du moment où il existe une exigence sociale et historique d'un pouvoir spirituel qui se déploie au niveau des mentalités et des réalités. Les saints sont des personnages exceptionnels construits à des moments précis de l'histoire, selon des référents culturels variables qui les imposent comme transmetteurs de messages (41). Les études menées sur le culte de saints dans le monde musulman ont souvent lié l'essor de ce dernier à des périodes de crises. Or, l'inscription des soufis dans l'espace date des débuts de l'islam et la multiplication de lieux pour leurs réunions fut d'abord liée à la reconnaissance de leur autorité spirituelle.

2.1 – Implantation du soufisme dans l'espace

Il existe plusieurs termes pour désigner le lieu où se réunissent les soufis, suivant les époques et les pays : *ribât*, *khânqâh*, *zâwiya*, *tekke* ou *tekkiya* (42). La mosquée et les appartements privés du cheikh peuvent aussi être des lieux de réunion. Aujourd'hui en Égypte le terme *zâwiya* a été remplacé par des termes moins connotés au soufisme comme ceux de *sâha* (litt. cour) et *rawda* (litt. jardin). Quant aux termes de *ribât* et de *khânqâh*, ils ont aujourd'hui disparu. Le *ribât* qui apparaît aux débuts de l'islam a d'abord réuni des hommes engagés dans le combat pour Dieu (*jihâd*) et la communauté avant de devenir un lieu de retraite spirituelle : c'est pour cela qu'il prend souvent la forme de postes-frontières fortifiés (43). Quant à la *khânqâh* (44), elle apparaît pour la première fois en Iran au X^e siècle et elle est d'ailleurs considérée comme le premier établissement soufi. Sa construction est vite prise en charge par le pouvoir seljoukide au XI^e siècle qui lui attribue les revenus de fondations inaliénables (*waqf*) pour son fonctionnement. On retrouve des *khânqâh* en Syrie et en Égypte : elles sont le fait du pouvoir ayyoubide et

(40) Henri CHAMBERT-LOIR, Claude GUILLOT, eds., *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995 (coll. « Études thématiques », 4) (cf. *Arch.* 94.22), Mohammed KERROU, éd., *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, MAE, 1998.

(41) Alphonse DUPRONT, *Du sacré, croisade et pèlerinage*, Paris, Gallimard, 1987.

(42) Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires en islam. Bibliographie raisonnée », in André VAUCHEZ, éd., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École Française de Rome, 2003, pp. 149-170.

(43) Jacqueline CHABBI, « Fonction du ribât à Baghdad », *Revue des études islamiques*, XLII/1, 1974, pp. 101-121. « Ribât », *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., VII, pp. 510-524.

(44) « Khânkâh », *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., IV, pp. 1057-1058.

mamelouke. Les historiens ont souvent opposé la *khânqâh*, institution gouvernementale, qui diffuse un soufisme d'élite lié au pouvoir, à la *zâwiya* institution d'origine privée, plus populaire. La *zâwiya* a fait fortune au Maghreb bien qu'on la retrouve dans le reste du monde arabe : c'est un lieu rattaché à un personnage renommé pour sa piété ou appartenant à un lignage saint, une confrérie ou parfois un simple oratoire de campagne, une cellule ou une petite *madrassa* (45). En Inde et dans le monde turc, la *khânqâh* coexistait avec la *takkiya* ou le *tekke* (46).

Ces établissements se sont répandus partout où l'islam s'est implanté et, quel que soit le terme utilisé pour les nommer, leurs buts sont souvent similaires : ce sont des lieux de spiritualité et de diffusion du savoir mais aussi d'accueil, de convivialité, d'hospitalité et de prise en charge morale et matérielle, surtout en période de crise économique. Ainsi, selon Jean-Claude Garcin, l'essor rapide des *zâwiya* est d'abord un phénomène social lié aux crises qui secouent le monde musulman aux XIV^e et XV^e siècles, avant d'être lié à un soufisme populaire (47). Le soufi égyptien 'Abd al-Wahhâb Sha'rânî (m. 1566), témoin de la vie religieuse entre la fin de l'époque mamelouke et le début de la période ottomane, considère que les cheikhs de *zâwiya* remplissent un rôle social vital dans la société égyptienne. Il attire l'attention sur les difficultés économiques et la déstabilisation sociale qui frappent les paysans et les milieux pauvres des villes. Enfin, il critique le détachement des oulémas à l'égard des problèmes de leur société et leur soumission, par intérêt et vénalité, au pouvoir ottoman (48).

Les *zâwiya* sont à l'image des cheikhs ou de la confrérie qui les ont fondées : il en existe de petites, fermées, réservées au cercle étroit des disciples, comme il en existe de grandes largement ouvertes à tous les visiteurs. Tout dépend des fonctions sociales, économiques, voire thérapeutiques jouées par le maître. De nombreuses *sâha* ont essaimé en Égypte depuis les années 1960, certaines sont de taille impressionnante, à la mesure de la popularité des cheikhs qui les ont construites. Elles se veulent au départ des centres de spiritualité et d'hospitalité, reflétant ainsi l'essence du soufisme. Mais souvent elles évoluent vers une plus grande implication dans le social. La description qui va suivre de la *sâha* du cheikh Muhammad Muhammad Ahmad al-Tayyib, fils et petit-fils des cheikhs cités précédemment (49), permettra d'analyser les raisons de cette évolution.

2.2 – Une hospitalité sans limite

La *sâha* du cheikh Muhammad al-Tayyib, située dans un gros village du gouvernorat de Qéna (Haute-Égypte), est un espace ouvert ; le passant entre pour prier, méditer, passer la nuit s'il le veut, ou seulement se reposer à l'ombre des arbres, dans le calme et la quiétude de ce lieu saint. Un serviteur lui offre du thé,

(45) Jean Claude GARCIN, « Assises matérielles et rôle économique des ordres soufis. L'époque prémoderne », in Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN, éds, *Les voies d'Allah, op. cit.*, pp. 213-224.

(46) Suraiya FAROQHI, « The Tekke of Haci Bektash: Social Position and Economic Activities », *International Journal of Middle East Studies*, 7, 1976, pp. 183-208.

(47) Jean-Claude GARCIN, *op. cit.*, p. 221.

(48) Jean-Claude GARCIN, « L'insertion de Sha'rânî dans le milieu cairote », *Colloque international sur l'histoire du Caire*, Le Caire, Ministère de la culture égyptien 1973. Michael WINTER, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswick (NJ), Transaction Books, 1982.

(49) Voir paragraphe *supra* : « Reconnaissance de l'autorité : la succession du maître ».

voire un repas. Il existe plusieurs *sâha* de ce type dans ce gouvernorat, la plus vaste étant celle du cheikh Radwân (m. 1967), qui était certainement, à la fin de sa vie, un des saints les plus vénérés de Haute-Égypte : il bénéficiait de la protection d'hommes puissants, dont celle de Gamal Abd al-Nasser, dont il aurait été le conseiller spirituel (50). À l'occasion de la fête-anniversaire (*mawlid*) du cheikh Radwân, des dizaines de banquettes en bois sont installées devant l'entrée de la *sâha* pourtant déjà très vaste : mais elle ne peut contenir les centaines de visiteurs quotidiens qui sont nourris dans la vaste salle à manger par des équipes de serveurs. Car la *sâha* n'accueille pas seulement les disciples et fidèles du cheikh, mais tous ceux qui aiment et respectent les hommes saints.

La *sâha* du cheikh Muhammad Muhammad Ahmad al-Tayyib a été construite par son grand-père, Ahmad al-Tayyib (m. 1955) à son retour d'al-Azhar ; elle était alors destinée à l'enseignement et à la propagation de la *tarîqa* à laquelle il avait été initié lors de ses études au Caire, la Khalwatiyya. Depuis elle n'a cessé de s'agrandir pour devenir le centre de la redistribution généralisée. Tous les vendredis, plus d'une centaine d'hommes et de femmes y sont nourris, les disciples venant de toute la région pour assister au *dhikr* et saluer leur cheikh. Après la prière et le *majlis* de *dhikr* qui ont lieu dans la mosquée de la *sâha*, construite par le fils du cheikh Ahmad, Muhammad (m. 1988), dans les années 1970, les hommes s'asseoient dans la cour autour de tables basses sur lesquelles des serveurs déposent des mets divers. Les femmes sont servies à l'intérieur. L'ambiance est conviviale et chaleureuse. En plus de cette distribution hebdomadaire de nourriture, des centaines de personnes sont nourries dans les *khidma* (tentes de charité) (51) organisées par le cheikh pendant les deux grands *mawlid* annuels du Caire, ceux des deux petit-enfants du Prophète, la sayyida Zaynab et le sayyid al-Husayn, ainsi que celui des cheikhs al-Tayyib en Haute-Égypte. L'organisation de ces festivités nécessite d'importants moyens financiers. Par ailleurs, le cheikh fournit des aides ponctuelles à ceux qui sont dans le besoin. L'aide du cheikh n'est pas seulement matérielle, elle est aussi morale : les gens viennent lui soumettre leurs frustrations face à la lourdeur de l'administration gouvernementale, leurs problèmes familiaux ou leurs conflits de voisinage.

2.3 – Arbitrage et intercession

Le cheikh al-Tayyib est un saint, fils et petit-fils de saint. Comme nous l'avons montré précédemment, la sainteté en islam n'est pas une vertu, elle signifie la possession d'un pouvoir réel. En tant que détenteur de la grâce divine, les hommes attendent du cheikh al-Tayyib une action concrète dans ce monde. Un saint, quand il est reconnu comme tel, doit pouvoir agir dans sa communauté : faire des prodiges, distribuer sa *baraka*, intercéder auprès de Dieu, pour ceux qui le lui demandent, mais aussi auprès des puissants, enfin, arbitrer les conflits qui lui sont

(50) Valerie J. HOFFMAN, « Un cheikh soufi peut-il être un héros moderne ? Le cheikh égyptien Ahmad Radwân », in Catherine MAYEUR-JAOUEN, éd., *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, pp. 177-189.

(51) Chez les soufis égyptiens d'aujourd'hui, la *khidma* désigne le lieu, à savoir une tente, un appartement ou un couloir de maison, où les membres d'une confrérie et les fidèles d'un saint servent du thé et de la nourriture pendant les *mawlid*.

soumis. Le saint est protecteur et médiateur : la *sâha* reçoit ceux qui viennent demander au cheikh une aide matérielle, son intercession auprès des représentants du gouvernement ou son arbitrage. La médiation du cheikh al-Tayyib est régulièrement recherchée pour mettre fin à des querelles entre époux, frères, voisins. En outre, le cheikh met fin à des conflits que l'État ne peut pas résoudre, comme les vendettas.

L'arbitrage du cheikh est tellement connu dans sa région qu'il porte le nom de *hukm hassânî* ; le qualificatif de *hassânî* signifie pour les gens l'assurance d'un règlement juste, rapide et qui réconcilie les parties en conflit. Ceux qui font appel à l'arbitrage du cheikh le considèrent comme une autorité supérieure à celle de l'État, puisque à lui seul est reconnue la légitimité pour intervenir dans les conflits qui lui sont librement soumis. Bien des personnages en Égypte peuvent jouer le rôle d'arbitre dans les conflits, des gens qui ont l'autorité que leur confère leur statut ou leur richesse. L'autorité du cheikh repose sur plusieurs éléments liés les uns aux autres : sa *baraka* et ce qui en découle en partie, son rang social, sa richesse et son pouvoir. Elle repose aussi sur le fait qu'« il rend service aux gens pour rien » (*yakhdam al-nâs*), c'est-à-dire pour Dieu.

2.4 – Le service rendu à Dieu

Il est impossible de connaître les sources de revenus de la *sâha*, ainsi que la manière dont ces revenus sont redistribués. Comme tout établissement soufi, la *sâha* fonctionne certainement beaucoup grâce aux aumônes et aux dons privés. Certains habitants préfèrent donner l'aumône légale (*zakat*) à la *sâha* afin qu'elle soit redistribuée aux pauvres. Pendant les festivités il y a ceux qui envoient des sacs de riz ou de blé ou qui offrent un mouton, un petit buffle ; l'animal sera sacrifié et sa viande servira à nourrir les pauvres. Enfin, lors des séances d'arbitrage, la partie lésée décide souvent de ne pas garder l'argent qui lui a été versé en compensation des torts qu'elle a subis : garder cet argent est considéré comme un acte qui contredit aux codes de l'honneur. Soit la personne refuse l'argent, soit elle en fait don à une œuvre pieuse : mosquées, instituts religieux *azharî* ou écoles laïques. C'est parfois au cheikh que le donateur demande de redistribuer l'argent à ces fondations. Le cheikh s'est d'ailleurs adapté aux méthodes de gestion moderne en créant en 1992 une association de bienfaisance : *al-Jam'iyya al-islâmiyya al-Khalwatiyya al-Hassâniyya li-abnâ' al-shaykh al-Tayyib bi'l-Qurna* (L'association khalwatie et hassanide des fidèles du cheikh al-Tayyib à Gourna).

Quelles que soient les formes d'accumulation matérielle et d'enrichissement de la famille al-Tayyib, pour ses fidèles, le cheikh actuel est un homme riche parce qu'il est pieux ; cette manne est le fruit de sa *baraka*, la marque de la bienfaisance de Dieu à son égard. La générosité est un attribut de la sainteté : le cheikh donne sans garder pour lui. Dans la *sâha*, les serviteurs offrent le thé ou un repas sans que l'on demande. Tant que le cheikh est présent, le pauvre trouvera toujours de quoi manger. Le cheikh garantit une forme de protection et de stabilité sociale. Les gens sont convaincus que tous les revenus du cheikh sont investis dans la *sâha* et qu'« il ne garde rien pour lui ». Pour le cheikh de la *sâha*, offrir l'hospitalité, c'est rendre un service à Dieu (*khidma li'llah*) et pour les disciples rendre service au cheikh (*khidma li'l-shaykh*), c'est aussi rendre service à Dieu. Pendant les congés d'été,

des jeunes travaillent gratuitement sur les terres du cheikh. Ce sont ces mêmes jeunes qui s'affairent dans la *sâha*, surtout le vendredi jour d'affluence car « servir le cheikh est un moyen de ne pas rester inoccupé tout en ayant le sentiment de faire quelque chose pour Dieu (*khidma li-llâh*) ».

2.5 – Sainteté et patronage

Quelqu'un qui n'est ni soufi, ni du village, ne verrait dans le personnage du cheikh qu'un notable local, un chef ou un patron qui s'entoure d'une clientèle pour augmenter sa puissance matérielle et son emprise sur la région. Ne sommes-nous pas ici face à un type de contrôle social opéré par les élites religieuses en lien avec les notabilités locales ? Selon Michael Gilsenan, ce type de relations a disparu parce que les cheikhs ont perdu leur statut de propriétaires terriens et cela dès le XIX^e siècle, ce qui les prive d'une source importante de prestige et de revenus. Les nouveaux propriétaires terriens fonctionnaient sur une relation de classe et opéraient leur contrôle social à travers les appartenances politiques : ils étaient plus liés au capital étranger et au Wafd qu'aux structures traditionnelles (52). L'éclatement des anciennes formes de stratification sociale aurait sapé l'influence des cheikhs.

Or, ce que l'on observe aujourd'hui dans le village ce sont bien des relations traditionnelles de clientélisme. Pendant les séances d'arbitrage, le cheikh est entouré et aidé d'un conseil composé des personnes haut placées dans la hiérarchie sociale du village, par leur statut et leur richesse. Dans ce gros bourg agricole de plusieurs milliers d'habitants, la terre reste le principal élément de richesse et de statut. Ces propriétaires possèdent en moyenne 25 *feddân* et représentent les ruraux au parlement ou dans les différents conseils locaux, prenant ainsi le relais de l'aristocratie terrienne réduite par Nasser après 1952. Ils font travailler les journaliers et ouvriers agricoles, classe sociale aux conditions de vie très précaires et reproduisent le même type de relations de clientélisme que les grands propriétaires entretenaient. C'est à cette classe de propriétaires moyens que le cheikh appartient, il possède autour de 30 *feddân* de terre, ce qui représente une certaine richesse aujourd'hui. Sa *sâha* reproduit et semble renforcer la stratification sociale ; les disciples qui font le *dhikr*, appartiennent plutôt à des milieux pauvres, ouvriers agricoles, petits paysans ou jeunes sans travail. Quant aux notabilités, elles ne se mêlent pas aux disciples ; elles prennent place dans une pièce autour du cheikh, partagent son repas, discutent avec lui des affaires du village et l'assistent dans les séances d'arbitrage. Ce sont eux qui exercent le pouvoir dans la région.

Comment cette relation de clientélisme est-elle vécue par les gens ? Le cheikh protège les intérêts du village et c'est en échange de cela que les hommes lui expriment leur reconnaissance et lui font allégeance. Rappelons que la notion de prise en charge par le saint des besoins de la communauté est comprise dans celle plus large de *walâya* : le *walî* est celui qui est proche de Dieu et par extension celui qui protège, prend en charge. La proximité à Dieu implique donc une notion de patronage. Elle correspond, note Michel Chodkiewicz, au terme romain de l'*amicitia*, développée par Peter Brown, qui exprime à la fois la notion d'amitié, de protection

(52) Michael GILSEMAN, *Saint and Sufi*, *op. cit.*, p. 195.

et de pouvoir : « Le saint était le *patronus*, le protecteur, avec lequel il était souhaitable d'établir une relation de client » (53). La relation au cheikh est vécue par les gens plus comme une relation d'échanges et d'avantages mutuels, exploitée par les habitants eux-mêmes. Le cheikh est à la fois arbitre et intermédiaire : il intercède pour les individus auprès de Dieu, par l'intermédiaire de son Prophète, et il intercède pour les besoins du groupe auprès de l'État. Il représente en ce sens le « patron idéal » tel que l'a défini Peter Brown : « Le patron est un homme qui emploie son « pouvoir » pour aplanir les questions épineuses de la vie du village. Il s'occupe de faire approvisionner le village en eau et de la faire répartir... Il règle l'extinction des dettes, il peut régler sur place les conflits entre villageois et épargner à ceux-là de longs déplacements jusqu'à la ville pour y porter leur litige » (54).

Or, le frère du cheikh, Ahmad al-Tayyib, docteur en philosophie, diplômé de l'université d'al-Azhar, refuse d'attribuer un « rôle social » (*dawr ijtimâ'î*) aux cheikhs soufis : « Le cheikh de *tariqa*, dit-il, n'a pas de fonction dans la société en dehors de celle de guider les hommes vers Dieu et de diriger des disciples. Seule son autorité religieuse explique pourquoi il est parfois sollicité pour régler des conflits ». Cette remarque est importante et éclairante sur la façon dont les cheikhs en Égypte, pas seulement soufis, pensent leur rôle dans la société : depuis que ce rôle a été officialisé, fonctionnarisé depuis les réformes de l'Université d'al-Azhar au début des années soixante par Nasser, beaucoup de religieux manifestent la volonté d'échapper au contrôle de l'État (55). Ahmad al-Tayyib, comme beaucoup d'oulémas, veut préserver son indépendance vis-à-vis du pouvoir. Or, il a été nommé par le président Mubarak en 2002 à une autre fonction officielle, celle de mufti de la République d'Égypte : que signifie donc cette indépendance ? Comment, au-delà du discours, s'exprime-t-elle dans la réalité ?

2.6 – Sainteté et pouvoir

Les relations entre les soufis et les différents pouvoirs politiques en Égypte ont souvent été étudiées à travers le prisme de l'État et non du point de vue des cheikhs. F. De Jong suggère que sans l'appui du pouvoir, quel qu'il soit, les confréries n'auraient pas survécu (56). P.-J. Luizard reprend les mêmes analyses ; selon lui, l'État, à travers le conseil soufi, a gravement entamé l'indépendance des cheikhs : « L'institutionnalisation du soufisme a ainsi semblé une domestication sans partage de celui-ci par l'État... Les cheikhs soufis ont accueilli favorablement ce processus car ils ont en effet besoin de l'autorité de l'État pour s'imposer face à leurs concurrents » (57).

(53) Peter BROWN, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1985, p. 23.

(54) Peter BROWN, *op. cit.*, p. 67.

(55) Malika ZEGHAL, *Gardiens de l'islam : les oulémas d'Al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses des Sciences politiques, 1996 (cf. *Arch.* 96.82).

(56) Sur les relations entre les confréries et le pouvoir politique à l'époque contemporaine voir Fred DE JONG, « Aspects of the Political Involvement of the Sufi Orders in Twentieth Century Egypt (1907-1970) », in Gabriel WARBURG, Uri M. KUPFERSCHMIDT, *Islam, Radicalism and Nationalism in Egypt and the Sudan in the Twentieth Century*, New-York, Praeger, 1983, pp. 183-212.

(57) Pierre-Jean LUIZARD, « Le soufisme réformiste : l'exemple de trois confréries », *Le Caire, Dossiers du Cedej*, 1992, p. 94.

En Égypte, l'encadrement des confréries par l'État ne date pas d'aujourd'hui ; depuis des siècles les gouvernants ont établi des liens étroits avec les soufis. Les confréries se sont développées avec le concours actif des différents pouvoirs, ayyoubide, mamelouke et ottoman, pour répondre à des circonstances politiques particulières. Dès lors qu'elles deviennent visibles, les confréries n'échappent jamais aux interférences avec le politique, cela est particulièrement le cas en Égypte où, depuis les Ottomans, le pouvoir n'a cessé d'intervenir dans leur fonctionnement. Les tentatives de contrôle des confréries se sont faites pas le biais d'une législation de plus en plus lourde qui se met en place tout au long du XIX^e siècle (58). Elle a pour finalité la création en 1895 d'un Conseil soufi chargé de ratifier le choix de tout nouveau cheikh, d'obliger toutes les confréries à se faire officialiser ou à se mettre sous l'autorité d'une confrérie officielle, de dicter les orientations religieuses à suivre.

Or, on ne peut pas réduire l'attitude politique des confréries en se fondant sur les prises de position du Conseil soufi qui est une instance officielle de l'État. Le conseil soufi tire sa définition et ses formes des relations qu'il entretient avec le pouvoir ; il est le porte-parole de la position de ce dernier sur le rôle que doivent jouer les confréries dans le pays, position qui n'est pas forcément celle des confréries. Dans la pratique l'influence du Conseil soufi est limitée : les ordres et les consignes émanant du chef suprême des confréries soufies, un fonctionnaire nommé et rémunéré par le pouvoir, sont tout simplement ignorés. Certes, certaines confréries se firent enregistrer comme la loi les y obligeait, mais nombreuses furent celles qui le refusèrent, notamment les branches de la Khalwatiyya. Cela ne les empêche pas de poursuivre leurs activités en plein jour. Chaque année lors du *mawlid* d'al-Husayn, l'immense tente de la Khalwatiyya du cheikh al-Tayyib se dresse sur la place al-Husayn à côté des tentes officielles du Conseil soufi et du Ministère des *waqf*. En refusant de se faire enregistrer, les cheikhs de la Khalwatiyya pensent empêcher l'État de mettre son nez dans leurs affaires et préserver ainsi leur indépendance.

Pourtant ces mêmes cheikhs participent aux conférences et débats organisés par l'État sur ce qui touche aux questions religieuses, ils sont de toutes les cérémonies religieuses et certains siègent au Conseil soufi voire occupent des postes de Ministre. Leurs prises de position se rallient souvent à celles de l'État, notamment en ce qui concerne l'islamisme politique. Il est vrai que dans ce domaine elles ne font que suivre leurs propres convictions. Cela étant, plutôt que de parler d'instrumentalisation des confréries par l'État, mieux vaudrait d'analyser les relations en termes d'intérêts réciproques. L'État ne peut travailler les confréries, dans leur forme idéologique, sociale ou institutionnelle, comme il l'a fait pour al-Azhar. En revanche il offre aux cheikhs des postes politiques et renforce ainsi ses réseaux de clientèle tout en empêchant ces derniers de lui faire de l'ombre. Cette stratégie de clientélisme est utilisée par les cheikhs eux-mêmes comme nous l'avons démontré plus haut. Le nombre de visiteurs à la *sâha* du cheikh al-Tayyib a dû certainement augmenter depuis que son frère a été nommé mufti de la République. Quant à la salle d'attente du bureau du mufti, elle ne désemplit pas de gens originaires de son village ou des villages alentours. Le mufti passe plus de temps à écouter leurs

(58) Fred DE JONG, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leyde, Brill, 1978.

doléances et à essayer d'y répondre à l'aide de son téléphone qu'à écrire des *fatwa*. L'État se sert des cheikhs comme des intermédiaires et lui donne en contrepartie des structures dans lesquelles ses derniers peuvent agir. Les différents exemples cités dans cet article font apparaître les domaines dans lesquels l'État accepte l'intervention d'instances médiatrices : le religieux, le social et la justice. À partir d'un microcosme social, on observe une situation qui prévaut dans l'ensemble du pays, celle de la séparation des rôles entre l'État, dont la puissance est surtout administrative, et des pôles de pouvoir sociaux mis en place par le pouvoir mais qui ne sont pas contrôlés directement par lui.

Les gens de Gournou ont du cheikh al-Tayyib l'image d'un homme fort qui sait préserver son indépendance vis-à-vis de l'État. Or les séances d'arbitrage qui ont lieu dans la *sâha* du cheikh montrent que la dichotomie entre ce dernier et l'État n'est jamais nette parce que, d'une part, les deux collaborent dans le règlement des conflits et que, d'autre part, le prestige du cheikh est lié, en partie, à ses relations avec le pouvoir. Pourtant l'éthique du soufi repose sur le rejet des biens de ce monde et du pouvoir politique. Or pour ses fidèles, les relations du cheikh avec le pouvoir politique ne sont en rien contradictoires avec son statut de saint : elles sont perçues comme une reconnaissance de son autorité et comme une forme d'allégeance des puissants de ce monde. Elles apportent la preuve que le pouvoir invisible du saint est supérieur au pouvoir temporel.

Cette réflexion sur les implications sociales de l'autorité spirituelle des soufis s'appuie sur un exemple précis, très localisé et lié au monde arabe. Elle ne prétend pas englober tout le soufisme ni tout le phénomène confrérique dans le monde musulman. D'autre part, le cadre géographique et social dans lequel le cheikh al-Tayyib évolue est lui aussi particulier : la société dans cette partie de la Haute-Égypte est encore fortement structurée par les familles élargies et les tribus. Dans ce même pays, l'Égypte, les fonctions religieuses et sociales des cheikhs en milieu urbain prennent des formes différentes, plutôt semblables à celles des associations religieuses fondamentalistes, à savoir des tâches caritatives et éducatives. Cependant, cette étude espère avoir apporté une contribution à une réflexion plus large sur l'autorité religieuse en islam. La première partie de ce travail a insisté sur les aspects doctrinaux du soufisme afin de montrer non seulement leur résilience, mais leur imprégnation dans le quotidien. Ces faits me semblent importants à rappeler à une époque, le XX^e siècle, qui aura été marquée par les divisions autour de la sainteté et du culte des saints. Ces débats ne sont pas nouveaux dans l'histoire de l'islam mais ils prennent aujourd'hui une ampleur inégalée.

Rachida CHIH
IREMAM – CNRS – Aix-en-Provence

Résumé

Cet article analyse les fondements de l'autorité dans le soufisme tels que des soufis égyptiens contemporains les ont exposés dans leurs écrits. Cette autorité repose sur l'accès à la proximité divine, la walâya, traduit en français par sainteté. Le saint (walî), vivant ou mort, est le pivot de toute réalisation spirituelle et le garant du salut dans le monde ici-bas et dans l'au-delà. Cette conception de la sainteté a jusqu'à aujourd'hui des implications spirituelles et sociales dans tout le monde musulman. Les observations faites sur les relations entre un saint vivant et ses disciples dans une région du sud de l'Égypte montrent les liens profonds entre des traditions religieuses locales et une doctrine de la sainteté élaborée par les grands penseurs mystiques de l'islam.

Abstract

My paper analyses the basis of the authority of a Sufi shaykh as expounded in the writings of contemporary Egyptian Sufis. The authority of a Sufi shaykh is linked to his proximity to God, achieved through following the teachings of Sufism. This special link to God, walâya in arabic, is translated into English by the term "sainthood". The saint in Islam, whether dead or alive, is sought for his mystical knowledge but more often for his ability to affect things in this world and the hereafter. Belief in the powers of saints has created relationships that have spread through all Muslim societies. In the second part of this paper I present my observations on the spiritual and social relationship between a Sufi shaykh and his disciples in Upper Egypt. These observations show how Sufis integrate a broader doctrine of Islam in their local social and cultural context.

Resumen

Este artículo analiza los fundamentos de la autoridad en el sufismo, tal como los sufies egipcios contemporáneos han expuesto en sus escritos. Esta autoridad reposa sobre el acceso a la proximidad divina, la walâya, traducido al castellano por santidad. El santo (wâlî), vivo o muerto, es el eje de toda realización espiritual, y el garante de la salvación en este mundo y en el otro. Esta concepción de la santidad tiene hasta hoy implicaciones espirituales y sociales en todo el mundo musulmán. Las observaciones hechas sobre las relaciones entre un santo vivo y sus discípulos en una región del sur de Egipto muestran los profundos lazos entre tradiciones religiosas locales y una doctrina de la santidad elaborada por los grandes pensadores místicos del Islam.