

La direction spirituelle en Islam: statut et fonctions du maître soufi.

Eric GEOFFROY

Poser la question du statut et des fonctions du maître soufi revient en fait à s'interroger sur la place tenue par la spiritualité dans la culture islamique. Or, remarquons d'emblée que cette place n'est pas aussi délimitée qu'on le pense parfois. Il serait assurément réducteur de considérer le soufisme comme un phénomène marginal, ou "populaire", ou encore étant apparu en réaction contre l'islam exotérique, légaliste. L'expression "maître soufi" a donc été adoptée ici par souci de commodité, mais elle ne rend pas entièrement compte de tout ce qui relève de la direction spirituelle en islam.

Un premier aperçu *historique* - parfois *métahistorique* - sera l'occasion de rappeler une évidence : le soufisme s'inscrit dans l'ambiance sunnite; en effet, les spirituels de l'islam ne se contentent pas d'imiter extérieurement la *Sunna*, c'est-à-dire le modèle prophétique, mais de la vivre, de la réaliser intérieurement. Le prototype du maître spirituel en islam n'est-il autre que Muhammad ? La direction spirituelle (*mashyakh*) revient à tous ceux (ou celles) qui sont "investis" par le Prophète ou, selon une autre expression soufie, qui "héritent" de lui. Historiquement, ce fut d'abord le cas de certains Compagnons (*Sahâba*), ou encore de descendants charnels du Prophète. Ainsi, Ja'far al-Sâdiq (m. 765) et 'Alî Ridâ (m. 818), qui représentent pour les chiites les sixième et huitième Imams, ont eu en Irak des disciples qui sont par la suite devenus des maîtres soufis connus.

La spiritualité islamique ne peut donc être définie comme une mystique; elle correspond plutôt à une initiation, en vue de laquelle

s'affirme la nécessité d'une relation étroite de maître à disciple. D'ailleurs, aux premiers siècles de l'islam et même ultérieurement, on ne parle pas de *tasawwuf* (soufisme), mais de « la Voie initiatique » (*al-Tarîq*, ou *al-Tarîqa*). Jusqu'au XI^e ou XII^e siècle *grosso modo*, cette Voie revêt un caractère essentiellement individuel : les disciples s'attachent rarement à un seul maître, et cherchent « la source la plus fraîche », comme l'a dit un soufi.

A partir du XII^e siècle, les aspirants sur la Voie sont de plus en plus nombreux, et prennent généralement pour référence un saint fondateur. Se constituent alors plusieurs familles spirituelles, dont la plupart existent encore de nos jours : ce sont les voies initiatiques particulières (*tarîqa*; pl. *turuq*), qui sont communément appelées "confréries". Pour les soufis, celles-ci répondent au besoin de compenser la perte de spiritualité survenue avec l'éloignement de la période prophétique; le rôle du cheikh est donc de pallier les déficiences de la gouverne individuelle. Certains facteurs historiques expliquent sinon l'émergence de ces communautés, du moins l'accélération de leur processus de formation. Les invasions mongoles ont brisé le sentiment de sécurité que procurait au musulman un univers sunnite relativement homogène et puissant. La dislocation puis la chute de l'Empire abbasside ont entraîné l'effondrement des structures religieuses traditionnelles. L'autorité des cheikhs soufis en sort renforcée, face au pouvoir temporel et au milieu des ulémas. Dans ce contexte, la *tarîqa* fournit un espace de solidarité, ainsi qu'une vision du monde cohérente car elle transcende les aléas de l'histoire. L'apparition des ordres soufis ne peut pas davantage être dissociée de la reconquête sunnite opérée par les Seldjukides au Moyen-Orient, puis par les Ayyoubides et les Mamelouks dans le domaine syro-égyptien. Ces différents régimes sollicitent le charisme des cheikhs, plus rassembleurs désormais que la plupart des savants exotéristes.

Les maîtres éponymes des ordres naissants imprègnent le paysage initiatique de leur forte personnalité, façonnant ainsi des écoles de spiritualité qui se réclament d'eux. Chacun propose à ses disciples un corpus de doctrines et de rites qui lui sont plus ou moins particuliers.

Toutefois, ces maîtres se présentent avant tout comme les dépositaires d'un héritage initiatique, et tout ordre soufi met l'accent sur sa *silsila*; en effet, cette « chaîne » remontant au Prophète garantit l'authenticité de sa filiation initiatique.

Dans ce cas, on peut réellement employer l'expression "maître soufi", qui désigne donc le cheikh d'un ordre (*shaykh al-tarîqa*) ou son représentant. Ce profil va se préciser au fur et à mesure que se structure et s'institutionnalise le soufisme. Mais il faut attirer l'attention sur le fait que, à aucune époque, celui-ci ne saurait être réduit au "confrérisme". Le terme confrérie est d'ailleurs impropre, car il ne rend compte que de la dimension horizontale de la *tarîqa*, alors que celle-ci est par essence une voie verticale. Le concept de "confrérisme", assez récent puisqu'il s'applique au soufisme tardif, ne rend pas suffisamment compte de la présence diffuse de la spiritualité dans la société musulmane, médiévale comme contemporaine. Ainsi, il y a toujours eu des maîtres spirituels en islam qui se situaient hors du contexte des *tarîqa*.

De même est-il difficile de cerner le profil social de ces maîtres, car le soufisme a pour caractéristique de traverser, de "transcender" les classes sociales. Ainsi, à l'époque médiévale, on trouve auprès d'un même cheikh aussi bien le simple artisan que le sultan. *Mutatis mutandis*, ce phénomène se vérifie encore dans certains pays musulmans. Le milieu d'origine d'un cheikh et la formation qu'il a reçue ne sont pas entièrement déterminants, car sa vocation particulière l'amène souvent à trancher ses attaches premières. Si nous remontons à l'époque mamelouke, nous pouvons opposer des cas extrêmes, celui de Yâqût al-'Arshî (m. 1332), esclave abyssin qui devint un maître notoire à Alexandrie, et ceux de deux Andalous issus de familles princières, Abû l-Hasan al-Shushtarî (m. 1269) et Hasan Badr al-dîn Ibn Hûd (m. 1300), qui accomplirent également leur carrière spirituelle au Proche-Orient.

A cet égard, le tempérament spirituel semble un critère beaucoup plus pertinent dans notre approche du maître soufi que son origine ou son statut social. Chacun de ces tempéraments a sa propre cohérence et témoigne d'une permanence relative dans le temps et l'espace.

L'approche exclusivement sociologique peut à cet égard induire en erreur. Ainsi l'extatique, le "fou de Dieu" (*majdhûb*) peut-il être perçu comme une figure de la mystique populaire et déviante, alors que les ulémas eux-mêmes lui offrent généralement un statut privilégié dans l'économie islamique ¹.

* *
 *
 *

Le fait que, sur le plan exotérique, il n'y ait pas de clergé en islam a évidemment une incidence dans le domaine ésotérique. Ainsi, on ne peut assigner au maître soufi de statut social spécifique. Il exerce généralement une profession, mais il arrive que son ministère spirituel l'accapare réellement à temps plein, c'est-à-dire de jour comme de nuit ! Dans ce cas, les disciples les plus aisés lui assurent la subsistance, à lui et à sa famille : l'ordre soufi est un lieu de partage et de redistribution des biens (nous excluons bien sûr de ce tableau les pseudo-gurus du soufisme qui profitent de la crédulité publique : le pouvoir spirituel lui aussi a ses déviations). Être maître soufi ne correspond pas à une charge officielle mais à une fonction spirituelle. L'investiture ne provient pas de quelque instance administrative, mais d'un autre maître et/ou du Prophète. La *fama*, la réputation de sainteté, joue également un grand rôle dans l'élection spirituelle dont une personne est l'objet : à l'instar de toute société traditionnelle, la société musulmane a une grande soif de sainteté.

Le contraste entre charge officielle et fonction spirituelle apparaîtra mieux dans celui que l'on constate, au Proche-Orient ayyoubide et mamelouk, entre la *zâwiya* et la *khânqâh*. La première est le lieu de l'initiative privée, celle d'un maître et de ses disciples, et c'est dans ses murs

¹. Nous renvoyons sur ce point à notre ouvrage *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, IFEAD, Damas, 1995, p.313-315 notamment.

que se concentre le travail spirituel effectif. La seconde, par contre, est un établissement public pour soufis, "subventionné" et contrôlé par l'Etat. D'évidence, l'Esprit y souffle moins que dans la *zâwiya*, d'autant plus que celui qui la dirige, le *shaykh al-khânqâh* ou « supérieur de *khânqâh* », n'est souvent même pas un soufi. Dans bien des cas, il s'agit d'un notable religieux cumulant plusieurs charges (cadi, enseignant...), et ce poste n'est pour lui qu'un des éléments de sa carrière. Ainsi Ibn Khaldûn, par exemple, a-t-il été *shaykh* de *khânqâh* au Caire.

Essayons toutefois de cerner un peu le profil social du maître soufi. Le plus souvent, il appartient au vaste milieu des ulémas. Son idéal est, dans ce cas, de réaliser l'osmose entre la Loi (*Sharî'a*) et la Réalité spirituelle (*Haqîqa*) en parcourant la Voie initiatique (*Tarîqa*). Depuis Ghazâlî (m. 1111), qui reste sur ce point une référence, maints savants ont épousé cet idéal; celui-ci s'est incarné dans l'histoire de l'islam médiéval au fur et à mesure que le soufisme acquérait droit de cité dans la culture islamique soit, *grosso modo*, entre les XIII^e et XVI^e siècles. Concrètement, le maître soufi peut alors occuper les charges évoquées plus haut (cadi, enseignant de *madrassa*, *khatîb* chargé du prône du vendredi...), bien qu'il s'y refuse parfois, par crainte des compromissions ou encore du "vedettariat". La charge de « grand cadi » (*qâdî al-qudât*), notamment, procurait à son titulaire un prestige dont il pouvait craindre d'abuser. Par contre, il est indéniable que certains grands ulémas, connus pour leur apport dans les sciences exotériques, ont été également des maîtres spirituels - ou ont du moins été perçus comme tels -. C'est par exemple le cas de l'impétueux Ibn Taymiyya (m. 1328), dont se réclament indûment les divers littéralistes de l'islam, ou encore celui du célèbre Suyûtî (m. 1505), qui a d'ailleurs utilisé sa notoriété scientifique pour défendre le soufisme face à ses détracteurs.

Certains maîtres spirituels ont atteint un tel équilibre entre *Sharî'a* et *Haqîqa* qu'on ne saurait percevoir chez eux quel aspect l'emporte, celui du « savant en sciences religieuses » (*'âlim*), ou celui du soufi. Où situer, par exemple, le maître marocain Ahmad al-Zarrûq (m. 1493), qui fut à la fois un grand juriste (*faqîh*) malékite et le fondateur

d'une branche importante de l'ordre shâdhilî ? L'empreinte de la discipline juridique se devine d'ailleurs dans son ouvrage le plus connu, intitulé « Règles du soufisme » (*Qawâ'id al-tasawwuf*). Il reçut d'ailleurs pour surnom « celui qui allie la Loi à la Réalité spirituelle » (*al-jâmi' bayna al-Sharî'a wa l-Haqîqa*), et les ulémas disaient de lui qu'il avait la faculté de "jauger" les soufis (*muhtasib al-sûfiyya*)². On pourrait également évoquer le Syrien 'Alî Ibn Maymûn al-Fâsî (m. 1511), car la lecture de ses oeuvres donne à penser qu'il s'agit d'un *salafî* très strict plutôt que d'un maître soufi. Prenons encore l'exemple de Muhammad Abû l-Hasan al-Bakrî (m. 1545), fondateur de la *Bakriyya* qui sera à la tête des confréries égyptiennes pendant plusieurs siècles : il est célèbre dès son vivant, dans l'ensemble du Moyen-Orient, autant pour la science extérieure qu'il détient que pour son haut degré spirituel³.

Parfois, cette double dimension exotérique / ésotérique chez un personnage est avouée, voire affichée, afin d'édifier le commun des musulmans. Ainsi, Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandarî (m. 1309), un des grands cheikhs de l'ordre shâdhilî, enseigna-t-il à al-Azhar à la fois le droit musulman (*fiqh*) et le soufisme (*tasawwuf*); son maître Abû l-'Abbâs al-Mursî lui avait d'ailleurs prédit sa vocation à enseigner les « deux sciences », exotérique et ésotérique⁴. Ce type de "savant-maître soufi" se retrouve évidemment à l'époque contemporaine; on se limitera à prendre l'exemple du cheikh Ahmad al-Kuftârû, qui est encore actuellement le grand mufti de la République syrienne, tout en dirigeant une importante branche damascène de l'ordre naqshbandî.

Il se peut au contraire qu'un maître désire rester discret sur son rôle initiatique; dans ce cas, il utilise parfois sa notoriété comme savant exotérique (juriste, traditionniste, sermonnaire...) pour mieux dissimuler sa sainteté. C'est ainsi que l'Égyptien Zakariyyâ al-Ansârî (m. 1520) refusa d'abord à maintes reprises la charge très en vue de grand cadî chafiite, puis

² Ali F. Khushaim, *Zarrûq the Sûfî*, Tripoli, 1976, p.19, 181; 'Abd Allâh al-Talîdî, *Al-Mutrib fî mashâhîr awliyâ' al-Maghrib*, Rabat, 1987, p.148.

³ Al-Sha'rânî, *Al-Tabaqât al-sughrâ*, Le Caire, 1970, p.78-79.

⁴ Nous renvoyons sur ce point à notre traduction commentée des *Latâ'if al-minan* d'Ibn 'Atâ' Allâh, à paraître prochainement sous le titre *La sagesse des maîtres soufis* (Grasset).

il l'accepta; il perçut en effet qu'il pourrait s'en servir comme paravent pour préserver son intimité avec Dieu et avec les initiés de la Voie. Cette quête de l'incognito sous le couvert d'une étiquette sociale ressort du type spirituel du *malâmatî* ⁵. De façon plus pragmatique, le savant syrien contemporain Muhammad Sa'îd al-Bûtî, connu dans une bonne partie du monde musulman, ne divulgue pas son affiliation à la *tarîqa naqshbandiyya* et ne fait pas davantage état de la direction spirituelle qu'il exerce sur un certain nombre de personnes.

Le maître soufi peut également appartenir au monde des petits artisans ou commerçants. Il s'adonne à ce genre d'activité souvent par besoin, bien évidemment, mais aussi par ascèse, mû par la volonté de vivre le *faqr*, la "pauvreté spirituelle". Beaucoup de cheikhs de l'Ahmadiyya, confrérie égyptienne se réclamant du saint Ahmad al-Badawî (m. 1276), ont adopté cette attitude. L'un d'entre eux vend d'abord des pois chiches bouillis avant de cultiver un jardin; un autre fait le commerce de l'huile puis fabrique des objets tressés à partir des spathes de palmier; il s'agit pourtant de maîtres notoires, qui ont joué un grand rôle initiatique dans le Caire du XVI^e siècle ⁶. Tel fut également le cas du saint le plus populaire de Damas au XX^e siècle : Ahmad al-Hârûn, tailleur de pierres de son état, est mort en 1962, mais il a marqué la mémoire collective de la ville, et le récit de ses miracles court encore sur toutes les lèvres.

Défions-nous, cependant, de l'expression "soufisme populaire", trop souvent employée par les chercheurs occidentaux. Le soufi ne saurait être dissocié du reste des musulmans; or, en islam, l'homme de religion n'est pas coupé de la vie professionnelle. Le savant exotériste comme le cheikh soufi cumule souvent une charge religieuse officielle avec un métier manuel. Dans le Damas médiéval, les cours étaient interrompus pendant la période des récoltes de fruits - des abricots, notamment -, car nombre de ulémas possédaient des vergers dans l'oasis voisine : la fameuse Ghûta. Toujours à Damas, mais cette fois à l'époque contemporaine, tel cheikh

⁵ Cf. notre article « Le voile des apparences, ou la double vie du grand cadî Zakariyyâ al-Ansârî », dans le *Journal Asiatique* CCLXXXII, 1994, n° 2, p.271-279.

soufi avait encore récemment une entreprise de peinture en bâtiment, ce qui ne l'empêchait pas d'être un des ulémas attitrés de la ville. Le mystique, souligne Ja'far al-Udfuwî (m. 1347) dans son *Livre prodiguant une pleine connaissance du soufisme et du soufi*, peut exercer indifféremment tous les métiers, de l'enseignement des sciences religieuses au travail de main d'oeuvre ⁷.

Quelques autres exemples montreront à quel point la mystique se joue des catégories et des cloisonnements sociaux habituels. Da'ûd Ibn Bâkhlî, personnage quasi illettré, gagnait sa vie comme policier (*shurtî*) auprès du gouverneur d'Alexandrie ⁸; il fut pourtant un des grands maîtres de l'ordre shâdhilî. Les cadres de l'armée ne font pas exception à cette fluidité sociale. Ainsi, dans l'Égypte mamelouke, certains officiers ont demandé au sultan l'autorisation de quitter leur caste, très cloisonnée au demeurant, pour suivre les soufis; l'un d'entre eux, Muhammad al-Dâmirdâsh (m. 1524) se distingua par l'audience qu'il eut au Caire en tant que maître khalwatî. Un cheikh implanté en milieu rural draînera dans son sillage des paysans bien évidemment, mais aussi des intellectuels issus de la ville, proche ou lointaine; c'est le cas du cheikh Hamza Boushîsh dans le Maroc contemporain.

Chez ce type de maîtres prédomine ce que le soufisme appelle la science inspirée (*al-'ilm al-wahbî, al-ilhâm*); ils sont "illettrés" (*ummî*) au sens spirituel du terme, c'est-à-dire qu'ils sont restés « tels que leur mère (*umm*) les a enfantés » ⁹. La plupart des cheikhs *ummî*, il est vrai, proviennent d'un milieu humble et peu cultivé, et certains n'ont pas eu accès au *cursus studiorum* islamique. Quoi qu'il en soit, sur ce point, les soufis ont toujours affirmé que le maître spirituel n'a pas besoin de connaître tous les statuts de la Loi pour exercer son rôle initiatique. Que dire, encore, de l'extatique, du "ravi en Dieu" (*majdhûb*) déjà évoqué, à l'apparence extravagante puisqu'il est parfois nu ou ne revêt que des

⁶ J. Cl. Garcin, « Histoire et hagiographie de l'Égypte musulmane », dans *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron*, IFAO, Le Caire, 1979, p.304-305.

⁷ Cf. *al-Mûfi bi-ma'rîfat al-tasawwuf wa l-sûfi*, Koweit, 1988, p.52.

⁸ Al-Sha'rânî, *Al-Tabaqât al-kubrâ*, Le Caire, 1954, I, 188.

loques, et qui vit le plus souvent dans la rue ou dans un terrain vague ? Pourtant, les tranches les plus diverses de la population lui rendent visite pour entendre de sa bouche quelque parole de sagesse.

* *
*

Le maître soufi a bien évidemment pour fonction essentielle de faire parcourir à ses disciples la Voie initiatique (*tarîqa*) menant à Dieu. En effet, le parcours de cette Voie est semé d'embûches, et le novice n'a pas le discernement nécessaire pour dissiper les illusions qu'entretient son ego ni pour déjouer les pièges qui lui sont tendus. Il lui faut donc se placer sous la direction d'un guide, car « qui n'a pas de maître a Satan pour maître », dit l'adage soufi. Le disciple traverse donc les différentes « stations » initiatiques (*maqâmât*) sous l'égide de son cheikh, qui les a lui-même parcourues.

Le maître est le "père spirituel" du novice, car il prend en charge son éducation (*tarbiya*). Ce mode de compagnonnage (*suhba*) se réalise dans les mondes physique comme subtil : même après sa mort, le cheikh est censé continuer à initier son disciple. L'affiliation devient filiation et parfois, par une sorte de mimétisme, ce dernier en arrive à ressembler physiquement à son maître. Abû l-Hasan al-Shâdhilî disait : « Nous sommes comme la tortue qui élève ses enfants par le regard »¹⁰. Le maître soufi se doit d'avertir son disciple des conséquences de l'engagement pris avec lui, car il exige de lui une soumission absolue. Une parole, attribuée au maître irakien Sahl al-Tustarî (m. 896), revient fréquemment dans la bouche des soufis; elle affirme que le disciple doit être « comme le cadavre entre les mains du laveur de morts ». Le lien privilégié unissant le maître au disciple dans le soufisme se distingue ici

⁹ Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Beyrouth, 1988, I, 220.

¹⁰ Ibn 'Ayyâd, *al-Mafâkhir al-'aliyya fî al-maâthir al-shâdhiliyya*, Tunis, 1986, p.130.

clairement de la relation lâche existant entre le professeur et l'étudiant dans les sciences islamiques exotériques.

Le rattachement du disciple au maître se concrétise par des rites initiatiques plus ou moins développés selon les confréries. Le rite essentiel consiste de nos jours en la prise du pacte (*'ahd, bay'a*), mais bien d'autres ont coexisté par le passé, qui sont également fonction des aires du monde musulman ¹¹. Dans le soufisme, la direction spirituelle est en principe personnalisée : le maître fournit au disciple une initiation qui lui est appropriée (par exemple, répéter telle formule plutôt que telle autre, s'adonner à un rite particulier...). Toutefois, dans les ordres soufis comptant beaucoup de disciples, le cheikh doit déléguer son autorité à des représentants; il est clair qu'en cas de forte affluence les novices retirent une sorte de bénédiction (*baraka*) diffuse plutôt qu'un réel enseignement initiatique.

Quand le maître soufi est également un savant reconnu, il profite de son statut et de sa renommée pour dresser l'apologie du soufisme et en expliquer la foncière orthodoxie aux littéralistes. Nous avons déjà cité le nom de Suyûtî, mais d'autres "savants-soufis" pourraient être mentionnés. Beaucoup de maîtres manient d'ailleurs l'art de la parole; à l'instar de maints ulémas, ils pratiquent largement le sermon (*al-wa'z*). En effet, le public qui assiste aux séances d'un maître est souvent plus large que les disciples immédiats de ce dernier; des oreilles mal intentionnées peuvent également être présentes. Conscients du péril, les cheikhs ont développé plusieurs stratégies qui relèvent de la "discipline de l'arcane". Celle-ci est bien sûr dictée par le souci d'empêcher le commun des croyants d'être troublé et peut-être égaré par des expériences spirituelles auxquelles il ne peut accéder, mais elle a également pour but d'esquiver la vindicte des "clercs". Les maîtres agissent en fait comme des *filtres* de la doctrine soufie : ils l'exposent et la voilent à la fois. A l'exemple du Prophète, ils distillent un enseignement ésotérique pour les proches disciples, les "initiés", et livrent un discours de nature plus exotérique lorsque l'assistance se fait

¹¹ Nous renvoyons sur tous ces points à notre *Soufisme en Egypte et en Syrie*, notamment p.192-199.

large. N'oublions pas que les maîtres soufis officient souvent dans les mosquées ou dans d'autres lieux publics de la vie islamique.

La fonction spirituelle du maître soufi ne saurait être dissociée de sa fonction sociale. A cet égard, il est indéniable que celui-ci paie beaucoup de sa personne. Il a d'abord la charge de sa communauté, et il faut noter ici que les confréries jouent souvent un rôle d'intégration. Les cheikhs les plus prestigieux ont dans leur giron des marginaux, des exclus, voire des bandits. Nous nous limiterons à un seul exemple. Dans la Syrie du XVI^e siècle ottoman, un gouverneur témoignait beaucoup de vénération à un cheikh soufi, mais il lui confia un jour qu'il s'étonnait de voir chez lui des disciples qui volaient et buvaient. Le cheikh lui expliqua que le rôle d'un maître n'est pas d'avoir des disciples déjà accomplis (*kummal*), des ulémas ou des saints, mais de prendre en main ceux qui n'en sont pas encore là : celui qui réalise à la perfection un ouvrage en bois, lui assura-t-il, n'entre pas comme apprenti chez un maître menuisier, car ce serait une perte de temps pour les deux ¹².

Le charisme du maître soufi s'étend généralement au-delà de sa propre communauté. La présence sociale de ce maître est bien sûr proportionnelle à son rayonnement spirituel : l'une et l'autre peuvent se limiter à un quartier ou à une ville, ou bien avoir des dimensions plus larges. Quoi qu'il en soit, le cheikh est sans cesse sollicité pour des questions qui ne sont pas toujours d'ordre spirituel : sa *baraka* est évidemment recherchée dans les circoncisions, mariages et autres événements de la vie quotidienne, mais il doit aussi lui-même y puiser pour aplanir des problèmes d'ordre politique, conjugal, matériel, etc.

D'après ce qu'on rapporte du Prophète, la tâche essentielle des saints est d'assister et de protéger les créatures, de prendre sur eux les calamités venant du ciel ¹³. Dans l'Égypte du XVI^e siècle par exemple, tel cheikh ne mange ni ne dort lorsqu'un malheur arrive aux musulmans,

¹² Al-Ghazzî, *al-Kawâkib al-sâ'ira bi a'yân al-mi'a al-âshira*, Beyrouth, 1945, II, 232.

¹³ Voir sur ce point les hadîths cités par Suyûtî dans son recueil de fatwas intitulé *al-Hâwî lil-fatâwî* (Beyrouth, s.d., nouvelle édition, II, 456, 460, 463...).

tandis qu'un autre délivre un village des rats qui l'infestaient ¹⁴. On rapporte d'un autre soufi qu'il « porte les soucis des gens au point d'avoir le corps totalement décharné » ¹⁵, et d'un maître cairote notoire qu'il « prend sur lui les maladies des personnes utiles à la société » ¹⁶. Guérir de la folie ou de la possession est aussi une tâche que le cheikh soufi doit fréquemment assumer. Si l'on s'en tient aux sources, celui-ci met également son aptitude au miracle au service de la société musulmane. Parmi les exemples relevés dans l'Egypte mamelouke, citons la multiplication du pain et de la nourriture; l'argent provenant du monde invisible, au moyen duquel le saint va délivrer autrui d'une situation financière désespérée (ce miracle est appelé *al-nafaqa min al-ghayb*); le haschisch miraculeux d'un cheikh, qui désintoxique ceux qui s'adonnent à cette plante, etc. ¹⁷.

Nous touchons là au "miracle économique", qui apparaît plus particulièrement en période de crise ou de disette. En vertu du rôle d'accueil et de convivialité traditionnellement dévolu à la *zâwiya*, son cheikh doit pouvoir honorer tous ceux qui le visitent à l'improviste. Cette observation vaut également pour les cheikhs ne possédant pas de *zâwiya*, et qui reçoivent alors chez eux ou chez un disciple aisé. Les soufis considèrent en effet que c'est une obligation, pour celui qui a vocation d'appeler les gens à Dieu, de les nourrir et qu'il ne soit pas à leur charge.

A l'heure actuelle, les cheikhs soufis ont souvent davantage un rôle de pasteur que de maître spirituel. Il s'agit en priorité pour eux de garder les musulmans un peu tièdes au sein de l'islam, et de préserver les valeurs islamiques dans la société. Bien souvent, l'initiation soufie réelle est réservée à quelques individus, qui constitue un "noyau dur" de disciples autour du cheikh. Par ailleurs, à observer certaines pratiques abusives de

¹⁴ Al-Ghazzî, *al-Kawâkib al-sâ'ira*, I, 30, 281.

¹⁵ Al-Sha'rânî, *Al-Tabaqât al-kubrâ*, II, 174.

¹⁶ Al-Ghazzî, *Kawâkib*, I, 40.

rattachement à grande échelle, on peut douter de leur efficacité. Le prosélytisme et la compétition sévissent aussi dans les milieux soufis, et les maîtres les plus apparents - voire médiatiques - ne sont certes pas les plus authentiques. Il faut toutefois se méfier des trompe-l'oeil, car depuis les débuts de l'islam les soufis affirment que la Voie initiatique a périclité ! Le thème de la dégénérescence du temps est, chez eux comme dans d'autres sphères de l'islam, un leit-motiv. Pour notre part, nous nous en tiendrons au constat que les ordres soufis se portent mieux que dans les décennies passées; on observe en effet très nettement un regain de fréquentation de ces ordres et une réactivation des séances de *dhikr* qui leur sont familières. Il semble que, pour beaucoup, l'islam spirituel - et non le "dervichisme" de quartier, déviation du soufisme - représente désormais une alternative à ce que nos médias appellent l'islamisme.

¹⁷ Y. al-Nabhânî, *Jamî‘ karâmât al-awliyâ'*, Beyrouth, 1988, II, 259; al-Ghazzî, *al-Kawâkib al-sâ'ira*, I, 39, 78, 110, 224.