

La Tijâniyya lyonnaise

Une voie dans son temps

Sylvie Cottin



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/11523>
DOI : 10.4000/assr.11523
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007
Pagination : 69-89
ISBN : 978-2-7132-2145-3
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Sylvie Cottin, « La Tijâniyya lyonnaise », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 140 | octobre - décembre 2007, mis en ligne le 02 juillet 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/11523> ; DOI : 10.4000/assr.11523

Sylvie Cottin

La Tijâniyya lyonnaise Une voie dans son temps

Une confrérie, école spirituelle, se matérialise par un lieu physique, la *zāwiya*, dans laquelle sont dispensés une éducation et un flux spirituel, la *baraka*, qui constituent les principaux apports à l'initié pour parfaire son cheminement vers Dieu. Elle apparaît donc comme un refuge pour ses adeptes qui viennent s'y ressourcer et progresser. Mais la *zāwiya* n'est pas un monastère puisqu'elle ne se referme jamais sur le monde extérieur. Au contraire, elle se nourrit du monde et du temporel pour développer doctrine et pratiques, elle « est une forme organisée du social » (Dassetto, 1997 : 183).

Cette question a été l'objet d'un travail de deux années sur une confrérie lyonnaise, la branche tijânie du cheikh Mohammed el-Mansûr el-Mohieddîn Tijâni (Cottin, 2002 ; 2004). À travers différentes échelles d'appréhension, d'espaces et de temporalités, nous avons tenté de définir, d'« historiciser » une confrérie, à l'intérieur de ses murs, de ses pratiques internes, mais surtout par ses « frontières », sa relation à l'altérité et à son environnement (la société française et les autres courants de l'islam contemporain).

Étudier le soufisme en France permet d'appréhender les visages pluriels et dynamiques de l'islam contemporain. Mais, tandis que la présence de cette composante musulmane est attestée sociologiquement (Diop, Kastoryano, 1991-93 : 91-117)¹ et qu'elle acquiert en tant que spiritualité une audience plus large, l'intérêt épistémologique sur les formes, l'impact et les dynamiques du soufisme en France est faible. Le soufisme confrérique² a pourtant une fonction d'intégration communautaire et d'adaptation sociétale par la création de structures d'en-cadrement et la formulation de normes et de valeurs. Il a une fonction spirituelle et idéologique à large diffusion : culturellement et socialement, les populations

1. Mustapha Diop constate l'importance des réseaux confrériques, essentiellement africains, constitués en associations de fait et jouant un grand rôle dans la sociabilité.

2. Le soufisme se divise en deux grandes branches : une spiritualité vécue de manière individuelle (Hassan al-Basri ou Rabi'a al-Adawiyyah) et le soufisme confrérique organisé autour d'un cheikh fondateur diffusant une pensée à des disciples et essaimant, dans l'espace, en intronisant des *moqaddem-s*, et dans le temps en reconnaissant un successeur, dynastique ou non.

musulmanes (notamment maghrébines et africaines) sont imprégnées de doctrines telles la sainteté, la *baraka*, et s'identifient par les réseaux confrériques. C'est pourquoi l'étude du soufisme confrérique apparaît fondamentale pour la recherche sociologique ou historique contemporaine car il participe de la définition même de l'islam en France.

Pilier de la confrérie : le cheikh

L'étude de la personnalité du cheikh Mohammed Tijâni est primordiale pour comprendre la confrérie : il est le fondateur, le guide, de cette branche de la Tijâniyya, mais sa biographie, recensée dans une revue de presse, et sa pensée, contenue dans ses enseignements, à travers les séances collectives ou des écrits plus personnels³ fournissent la majeure partie de notre matériau. Elles dévoilent son parcours social et spirituel. D'origine algérienne, arrivé en banlieue lyonnaise dans les années 1960, Kamel Mansour, technicien, se tourne vers la religion à l'âge de vingt-cinq ans. Il parle d'une véritable conversion, une « inspiration divine »⁴. Il décide de retourner en Algérie et au Maroc, pendant quelques années, pour s'initier aux sciences islamiques et rencontre une première voie soufie, la 'Alawiyya à laquelle il s'affilie⁵. En parallèle, il entame un cheminement social tourné vers la prédication au sein du mouvement international d'origine pakistanaise, la *Jamā'at at-tablīgh* (Kepel, 1987)⁶ qu'il rencontre à Bron. Le groupe tablighi que Kamel Mansour fonde à Rillieux-la-Pape est rapidement reconnu à l'échelle nationale. Enfin, dans les années 1980 et 1990, il participe à la structuration de l'islam en France en acquérant d'abord un rôle local important, en coopération avec les autorités publiques (aumônier musulman pour les prisons et hospices civils)⁷, avec des associations culturelles et cultuelles⁸, puis une

3. Aucun des écrits utilisés n'a fait l'objet d'une publication. M. Tijâni a publié un ouvrage (2005).

4. Paroles du cheikh recueillies lors d'une rencontre avec l'auteur.

5. Kamel Mansour choisit de s'initier à la 'Alawiyya lors d'un voyage à Mostaganem (Algérie, Mostaganem est le fief de la voie développée par le cheikh Ahmed al-'Alawi au début du xx^e siècle). Rentré en France, il passe au statut de *moqaddem* qui lui permet d'affilier des disciples jusqu'en 1993. La 'Alawiyya, combattue par le pouvoir algérien post-indépendantiste, s'est beaucoup exportée en France. Elle est représentée par le cheikh Bentounès.

6. Mouvement piétiste et traditionaliste apolitique né dans les Indes des années 1920 sous l'impulsion de Muhammad Ilyas, le tablîgh veut réislamiser les masses par l'imitation du mode de vie du Prophète et la pratique du *khūrūj* (sortie), afin de s'exercer à la *da'wa* (prédication), notamment dans les « terres de prédication » où l'islam est présent mais minoritaire. Il est l'un des premiers mouvements développant un islam néo-communautaire arrivés en France dans les années 1960.

7. Sources non publiées, contenues dans une revue de presse sur les activités sociales et religieuses du cheikh, réalisée par les disciples de la confrérie.

8. L'association mise en place par Kamel Mansour est le Groupement pour la Jeunesse et l'Entraide (GPJE) : pour un aperçu de la dualité (réislamisation/intégration) de ses actions, cf. Philippe, 1992.

audience régionale et nationale, en collaboration avec les mosquées de Paris et Lyon. Le futur cheikh rassemble alors autour de lui de nombreux jeunes qui deviendront ses disciples attitrés. Au départ, son rôle spirituel est limité car il valorise surtout la fonction sociale de l'islam comme lien intégrateur dans la République. La voie alawie convient à ce parcours social : bien implantée en France, elle produit un discours de vulgarisation pour les non-initiés et d'accompagnement pour l'immigration (Bentounès, 1996). Cependant, le cheikh fait volte-face en 1993 et choisit d'adhérer de façon exclusive à une nouvelle voie, la Tijâniyya, suite à la rencontre avec un cheikh lyonnais d'origine sénégalaise, Cheikh Diallo. Le disciple tijâni est promu *moqaddem* de la branche de Fès, en 1996, puis de la branche algérienne, au niveau européen, six mois plus tard ; c'est à cette occasion que le nouveau cheikh prend son nom actuel. Enfin, il devient le fils spirituel du cheikh de la branche sénégalaise de Pikine (Dakar). En quelques années, il obtient la reconnaissance de ses « qualités » spirituelles par trois branches de la confrérie, ce qui assure sa légitimité, renforcée par sa visibilité sociale. Cependant, à partir du milieu des années 1990, période de dénonciation d'un islam radical et agressif⁹, des protestations viennent des autorités publiques locales contestant le rôle et les ambitions sociales du cheikh, ce qui le pousse à renoncer à son activisme social et à « se retourner uniquement vers le spirituel » comme il le définit lui-même.

Les disciples

Abordés par le biais d'un questionnaire anonyme, les disciples (essentiellement féminins) ont confié leur identité sociale et spirituelle (leurs représentations et attentes). Ils sont jeunes, entre vingt et trente ans, et sont entrés jeunes dans la confrérie. C'est un choix d'affiliation vécu comme un projet de vie et non plus comme le refuge culturel de la première génération d'immigrés. C'est un choix individuel, cette forme de croyance n'étant généralement pas appliquée dans le reste de la famille : tous définissent leur affiliation comme une « conversion ». Enfin, ces disciples sont imprégnés de culture française puisque majoritairement nés en France.

Deux types de parcours ont été différenciés : un premier englobe les disciples de la « première génération », entrés en contact puis ayant suivi le futur cheikh dès son expérience sociale et « tablîghie ». Ils ont cheminé dans les différentes voies empruntées par le cheikh et ont choisi la Tijâniyya. Ils ont donc remis entre ses mains jusqu'aux choix qui résultent normalement d'une démarche personnelle.

9. Des invectives furent dirigées contre le cheikh, notamment après l'affaire Kelkal que nous n'avons cherché ni à corroborer ni à infirmer puisqu'elles n'entrent pas dans notre étude. Elles furent cependant déterminantes pour le parcours spirituel du cheikh et des disciples : voir trois articles du quotidien *Le Progrès* les 19 et 20/09/1998 sur le refus du maire de Rillieux-la-Pape de renouveler le prêt d'une salle municipale pour le GPJE.

Cette génération est fortement marquée par ses expériences antérieures, par la proximité presque « filiale » avec le cheikh : elle reste amarrée au passé. Les autres, perçus comme « seconde génération », sont arrivés après l'intronisation du cheikh dans la Tijâniyya. Ils ont fait le choix d'une certaine spiritualité. Les disciples mettent tous en avant le fort lien de solidarité et de fraternité que crée l'appartenance à la confrérie. Paradoxalement, les membres n'apparaissent que rarement en tant qu'amis, certains se fréquentant peu, mais ils sont des « frères » ou des « sœurs » à considérer plus que soi, voire plus que les autres musulmans. La fraternité devient un lien horizontal entre disciples, une frontière avec l'extérieur de la confrérie, même s'il n'y a pas de sociabilité exclusive¹⁰. Aussi, si l'un des disciples décide de quitter la confrérie, son départ devient traîtrise : le « frère » rejoint l'Autre dans l'indifférence ou l'inimitié. Mais la fraternité constitue aussi un flux vertical puisque, par elle, le disciple doit arriver à son idéal, l'anéantissement de lui-même dans l'altérité.

Communauté et institution : la *zāwiya*¹¹

La confrérie n'étant pas enregistrée en tant qu'association selon la loi 1901, n'ayant donc aucune existence juridique, les sources permettant d'étudier sa structure matérielle se basent sur l'oralité et la fréquentation des lieux. Il s'agit, pour la *zāwiya* principale¹², d'un bâtiment unique, maison de ville implantée dans la banlieue sud de Lyon. Elle fut achetée, à crédit¹³, par plusieurs disciples et par le cheikh, en 1998, et son acquisition marque une nouvelle vie « spirituelle ». Rénovée par leurs soins, cette maison ne ressemble nullement, de l'extérieur, à un bâtiment religieux. La *zāwiya* ne se dévoile que de l'intérieur à travers trois espaces : un jardin, symbole de la méditation et de la pureté du végétal en islam, une salle de prière et de récitation des litanies, ornée de calligraphies et d'ouvrages religieux, où se déroule la plus grande partie des activités communautaires ; enfin, moins exposées, les pièces réservées au cheikh pour ses méditations, son activité d'écriture, et à quelques disciples choisis pour l'aider dans les tâches administratives. La *zāwiya* est, pour les disciples, leur maison, lieu de l'intimité,

10. Les relations sont pourtant de plus en plus exclusives, sur les conseils du cheikh à cause de la progression dans la région lyonnaise de mouvements d'obédience « salafie ». Parallèlement l'idée de supériorité de la Voie se développe.

11. Chih, 2000 : 31 : « L'institution qui contribue le plus largement à l'expansion des confréries est la zaouia ; fondée par le cheikh ou à son intention par un personnage puissant, elle est avant tout un lieu de spiritualité où s'exercent la convivialité et le compagnonnage. Centre de la diffusion de la confrérie qu'elle représente, elle est aussi un lieu d'accueil, d'hospitalité et de prise en charge morale et matérielle, surtout en période de crise économique. Elle est financée par les dons, les aumônes... ».

12. Toute confrérie se caractérise par une *zāwiya* principale, habitation ou tombeau du cheikh, centre de l'élaboration doctrinale, et des *zāwiya*-s secondaires, tenues par un *moqaddem* (délégué). Ces dernières peuvent devenir autonomes et essaimer à leur tour.

13. Des dissensions importantes subsistent entre les ulémas ('ulamā'), à propos du crédit, *ribā*, associé à l'usure. L'utilisation ou non du crédit est un indice de progressisme ou de traditionalisme.

mais aussi une mosquée, lieu religieux et sacré, impénétrable¹⁴ : le centre de leurs attentes et de leur vie, où se prennent les décisions importantes et où se déroulent les activités qui rythment leur temps.

Les disciples, surtout les femmes, ne sont pas constamment à la *zāwiya*. La sociabilité confrérie se poursuit dans d'autres lieux, « copies » temporaires ou permanentes de la structure principale. Ces *zāwiya*-s secondaires se développent de plus en plus dans d'autres villes, surtout en banlieue parisienne, en raison du nombre croissant de disciples et de la volonté de se pérenniser. En 2003, les disciples de Trappes purent ainsi aménager un appartement indépendant en lieu de rassemblement. À Lyon aussi, les appartements des membres sont souvent mis à disposition, le temps d'une séance d'enseignement, notamment pour les femmes.

La production discursive du cheikh est abordée à travers ses écrits. Ils sont constitués essentiellement de poèmes, forme traditionnelle, dans le soufisme, de l'expression d'un état d'exaltation, considéré comme un instant d'évanouissement en Dieu qui inspirerait ces vers. Il existe plusieurs types de textes, rédigés dans une langue plus ou moins soutenue. Leur finalité diffère : certains sont lus et commentés en séances publiques, d'autres sont clamés et destinés à avoir un impact fort et direct sur l'auditoire ; les vers sont gardés pour des occasions plus rares. La langue utilisée est souvent le français, une grande partie des disciples ne comprenant pas l'arabe classique¹⁵. Cependant les phrases sont mêlées de termes en arabe littéraire, d'expressions coraniques ou de notions propres au soufisme. Certains écrits ne sont pas directement produits par le cheikh mais utilisés par lui, « mis en scène ». Il s'agit de textes religieux classiques (versets, hadiths, commentaires d'autorités, comme l'exégète Ibn al-Kathîr), de textes fondateurs de la Voie, surtout issus de l'ouvrage clé de la Tijâniyya, *Jawâhir al-ma'āni*¹⁶ ou autres¹⁷.

Le cheikh place donc sa pensée au sein de ce corpus doctrinal fondamental. La spiritualité est réappropriée pour que, de transmetteur, le cheikh en soit aussi l'initiateur (mais non le fondateur). Cette tendance est inhérente au soufisme confrérique qui produit, par son développement capillaire, une autonomie balançant entre reconnaissance hiérarchique, « orthodoxie » de la pensée et indépendance. Dans le cas étudié, le balancement est plus accentué à cause de la distance géographique et culturelle qui sépare la confrérie lyonnaise des maisons-mères au Maghreb et en Afrique subsaharienne.

14. La perception comme mosquée diverge entre les disciples : pour certains, elle est une mosquée ouverte sur l'extérieur, à tout croyant, pour d'autres, elle est plus proche du sanctuaire réservé aux initiés

15. Lors des séances orales, le cheikh improvise souvent en arabe, et ses propos sont traduits.

16. Ouvrage de référence de la voie, enseignements de son fondateur recueillis par l'un de ses disciples, 'Ali Harâzim entre 1213/1795 et 1214/1800.

17. *Ar-Rimâh* d'Al-Hâjj 'Umar Tall, achevé en 1845. Actuellement, la production livresque tijâniye égyptienne et africaine est la plus importante.

Dans le monde du symbolique, la gestuelle est fondamentale pour imposer un ordre, une présence. Ainsi, les récitations des litanies spécifiques à la confrérie¹⁸, en groupe, se font-elles à la *zāwiya* pour les hommes. Récitées à haute voix, elles créent une ambiance mystique forte qui imprègne les disciples. Or, cette ambiance est aussi visuelle par la répartition, en cercle, symbole de l'harmonie des disciples qui communient ensemble, liés par cet exercice. Chaque disciple prend généralement la même place, se disposant par rapport au cheikh (« en face de », « à droite de »). La place devient alors contenu (définition, hiérarchisation) et la communauté devient société, ordre disposant des individus. On retrouve cette disposition lors de fréquentes réunions d'enseignement pour les hommes. Le cheikh devient le centre du cercle, absorbant les attentions et les aspirations, intermédiaire indispensable entre l'aspirant et la connaissance recherchée¹⁹. Pour les femmes, l'atmosphère est encore plus sacralisée : elles restent séparées du cheikh par un rideau (*hijāb*), voilant le sacré au profane²⁰. D'après les disciples, le cheikh perd alors sa corporalité pour devenir source et sens, la connaissance même. Peu fréquentes, ces séances sont très attendues et bouleversantes pour les femmes de la *zāwiya* (Melliti, 1998 : 137)²¹. Elles sont vécues comme une renaissance pour certaines d'entre elles.

Enfin, l'oralité est prépondérante car dans le monde de la prédication religieuse, notamment dans la dualité connaissant/aspirant, elle est le moyen le plus utilisé pour vilipender, enseigner. Il s'agit d'une sociabilité de la marginalité et du secret. Ainsi se perçoit-elle comme isolée, socialement et idéologiquement, puisque, comme tout courant initiatique, la pensée dispensée doit être réservée à une « élite » et non vulgarisée²². En outre, elle permet d'aborder la réalité d'une pensée, d'un sentiment car, plus que l'écrit, elle reste entre instantané et permanence, entre spontanéité et médiation.

18. Il s'agit du *lāzim*, de la *wazīfa* qui comprend une prière particulière à la confrérie, récitées deux fois par jour et du *hailala*, récité le vendredi. Ces litanies se composent d'une demande de pardon, d'une prière au Prophète et de l'attestation de l'unicité de Dieu.

19. Ce statut d'intermédiaire est l'un des angles d'accroche avec les mouvements d'obédience salafie qui ne reconnaissent pas le *tawassul*, l'intercession entre Dieu et le croyant. Pour les disciples, l'intermédiaire entre le néophyte et la connaissance, l'éducateur, devient l'intermédiaire aussi pour le salut de leur âme, l'intercesseur.

20. La notion de sacré, *haram*, définit l'interdit en tant que domaine réservé à la divinité. Le *hijāb* se réfère aussi à la séparation des deux sphères masculine/féminine, prônée par certaines tendances de l'islam et qui peut être un critère de progressisme ou de traditionalisme. Dans la *zāwiya* la séparation a ces deux sens.

21. L'étude des pratiques féminines confréries révèlent des comportements particuliers. Les femmes, notamment au Maghreb, vivent les réunions à la *zāwiya* comme une catharsis.

22. Symbole de ce sentiment, le cheikh et les disciples présents avant 1998 ont vécu leur départ vers Saint-Fons comme un parallèle de la période d'émigration, *al-hijra*, du prophète Mohammed lorsque, chassé de La Mecque, il chercha refuge à Médine.

La confrérie : une société en autarcie

La volonté du cheikh d'opérer un retrait du monde se confirme-t-elle dans sa démarche et dans la marche de la confrérie ? Trois domaines sont importants à analyser pour répondre : l'implication de la confrérie dans le social, l'économique et le politique.

Les confréries ont acquis une fonction sociale primordiale par l'hospitalité et la charité, et ce jusqu'à aujourd'hui. Les *zāwiya* furent, et restent le centre et le cœur des villages. Très critiquées par les courants réformistes au début du XX^e siècle comme stériles et inutiles, elles tentent de réinvestir le champ du social en multipliant les activités d'aide (santé, éducation, intégration des marginaux) et les discours d'implication dans la société ayant vocation à la réformer. En France, les confréries assurent dans le cadre du privé une sociabilité basée sur l'entraide. Elles tiennent un rôle d'intégration fort par un discours social sur l'implication des membres dans la société²³.

La confrérie lyonnaise est, à l'échelle locale, un foyer « ardent » de sociabilité et de solidarité entre les disciples. La pratique du don pour aider un membre est récurrente. De plus, la *zāwiya* impulse les liens qui soudent la communauté. Cela est visible, notamment, à travers le mariage, pratique sociale par excellence puisqu'elle permet protection et reproduction du corps social. La majorité des disciples (surtout les femmes) se sont mariés par le biais de la confrérie, au sein de la confrérie : elle est donc la matrice sociale conférant identité psychologique, spirituelle et sociale.

Cependant, les activités liturgiques doivent primer sur les activités mondaines. Le disciple doit agir pour la seule reproduction de sa force de travail, celle de sa famille et de la confrérie, mais ne peut ambitionner une ascension par le travail, son seul salut étant dans la réforme de soi. En conséquence, la majorité des disciples ont un revenu moyen, voire faible, beaucoup préférant quitter ou refuser un emploi afin de préserver certaines pratiques liturgiques²⁴.

Par les sociabilités de proximité et d'entraide et la vision d'une société subordonnée à la confrérie, la *zāwiya* apparaît comme une organisation autarcique, d'autant plus qu'elle recrée en elle-même une organisation sociale hiérarchisée. Les confréries sont structurées fonctionnellement de manière concentrique par rapport au cheikh : centre et pilier, le cheikh y est vu comme un saint. La sainteté islamique, *walaya*, renvoie à deux notions : la protection et la proximité, la

23. Conférence Pour un islam de paix, sous l'égide de l'Unesco les 12 et 13 janvier 2001 (*Question de : Pour un islam de paix*, 2001).

24. La plupart des disciples ont dû faire un choix entre travail (insertion sociale) et assiduité (insertion spirituelle). La majorité a repoussé l'intégration sociale ou a tenté une conciliation contraignante (emploi de nuit, à mi-temps). Quelques couples, les femmes faisant leurs pratiques liturgiques chez elles, ont choisi d'assurer leurs ressources matérielles par le travail de la conjointe.

première découlant de la seconde, car le *walī*, par la proximité de Dieu, devient le « seigneur » protecteur. Seuls quelques disciples lui attribuent des pouvoirs surnaturels, les autres le définissent surtout comme maître de leur existence sociale et spirituelle, guide. Les femmes le perçoivent comme un père, protecteur et éducateur. De plus, la place réelle (attribution) des disciples dépend de leur proximité avec le cheikh, mais celle-ci influence aussi celle perçue par les disciples. Ainsi, les fonctions distribuées pour le fonctionnement spirituel et temporel de la confrérie entraînent une hiérarchisation sensible. Quelques-uns deviennent *moqaddem*, représentants du cheikh, soit lors de la fondation de *zāwiya*-s secondaires, soit en servant d'intermédiaires, d'interprètes entre la vision du cheikh et le groupe ; ils apparaissent comme les plus proches du cheikh, de sa personne physique et de son intelligibilité, de sa personne « spirituelle »²⁵. Le *khādim*, fonction traditionnelle dans les confréries, accomplit les tâches plus matérielles déléguées par le cheikh. Il en est très proche et son dévouement envers la confrérie est très apprécié. Les autres fonctions sont celles d'imam et de trésorier. Les disciples particularisés obtiennent des *'ijāza*, autorisations écrites qui scellent cette hiérarchisation.²⁶

Enfin, la confrérie a un contrôle presque total sur l'emploi du temps de ses fidèles. Les pratiques liturgiques, diurnes et nocturnes²⁷, journalières et hebdomadaires, sont nombreuses : le vendredi pour la *salāt al-jumū'a*, prière commune, et la *khotba*, sermon introduisant cette prière, le lundi pour la *zyāra*, visite au cheikh. Le dimanche est réservé aux femmes. À la *zāwiya* ou chez elles, elles se regroupent et écoutent un *ta'līm*, séance d'enseignement déclamée par un disciple masculin. En outre, la vie de la *zāwiya* est marquée par les événements communs de l'année lunaire : aïd, ramadan et *salat al-tarāwih* (unités de prières dites après la dernière prière canonique), *mawlid an-nabī* (jour de la naissance du Prophète²⁸). Elle rassemble les disciples aux dates importantes pour la Tijāniyya, celles liées au parcours du saint fondateur²⁹. Les membres de la confrérie vivent donc l'essentiel de leurs moments marquants dans, par et pour la confrérie. Enfin, nombre de disciples ne pratiquent pas leurs obligations religieuses de base dans les autres mosquées, comme si leur réalisation à la *zāwiya* en augmentait la valeur. Ainsi les quatre dimensions (espace, temps, ascension individuelle et reproduction) d'une société sont-elles présentes, recréées par la confrérie.

25. Pour les disciples, le cheikh est vu comme une personne double, un homme et un connaissant, un être spirituel proche de Dieu, dépouillé de ses défauts par son cheminement et l'élection divine. C'est un classique de la cosmogonie soufie pour laquelle les saints sont des intermédiaires interférant dans le déroulement du monde (Chodkiewicz, 1986).

26. Source de légalité et de légitimité en islam, notamment dans le domaine de l'enseignement, l'*'ijāza* est surtout pratiquée dans le soufisme confrérique pour la transmission du savoir ésotérique.

27. La pratique confrérique, en plus des pratiques cultuelles communes, est axée sur la récitation collective d'*adhkar*, litanies ayant un ordre, un nombre, des intonations particulières.

28. Cérémonie non reconnue par les mouvements d'obédience salafie.

29. Aucune liturgie n'a été ajoutée en hommage au cheikh actuel.

Économiquement, il est difficile d'identifier distinctement les revenus d'une confrérie. Traditionnellement, elle fonctionne sur les dons privés, sauf lorsqu'elle est proche du gouvernement, ce qui est le cas dans certains pays musulmans. Elle jouit alors d'une réelle puissance temporelle. En France, les mouvements musulmans choisissent souvent de se faire reconnaître comme association culturelle (loi de 1901) ou obtiennent des fonds extérieurs venant des pétromonarchies, d'Iran, d'Algérie ou du Maroc. Or, la confrérie étudiée n'a recours à aucun de ces moyens de financement mais vit en autarcie grâce à un système d'échanges et d'autofinancement. Chaque disciple apporte savoir-faire, biens ou argent, selon ses possibilités. Ces dons entrent dans la conception musulmane de la *sadaqa*, le don pour Dieu. Les disciples donnent exclusivement à leur *zāwiya* les offrandes religieuses classiques (*zakāt*, *zakāt al-īd*)³⁰. Dans ce cas, le don est fait « pour Dieu », et dans une perspective plus économique d'utilisation pour les besoins de la confrérie. Donner à la *zāwiya* est aussi considéré plus bénéfique spirituellement. Dans une idéologie confrérique, ce geste, apparemment gratuit, entre en réalité dans un système de « don/contre-don », placé au cœur de la sainteté islamique et explicité par H. Elboudrari : les termes de l'échange, à l'origine immatériels, reconnaissance sociale par les disciples contre garantie de salut par le cheikh, peuvent se matérialiser. Enfin, la répartition de certaines dépenses (eau ou électricité) est imposée entre les disciples.

On a vu par ailleurs que le cheikh ne poussait pas ses disciples sur la voie de la réussite économique qu'il dénonce comme une quête du contingent, de l'inutile, antithèse de la quête divine. Plus largement, et reprenant un thème prisé par toute la prédication religieuse contemporaine, il vilipende « la civilisation matérielle » qui « a tellement favorisé l'éloge et vanté le mérite de l'idée d'acquérir toujours plus qu'elle a rendu l'homme contemporain comme un animal préoccupé jour et nuit de l'augmentation de la production et de la consommation (...) (les hommes) sont devenus les esclaves de la production et de la consommation... »³¹. Pourtant, la tendance actuelle, confrérique ou non, est d'encourager les pratiquants dans la voie de la réussite économique par les études et le travail pour « purifier » la société en la façonnant de l'intérieur. Il s'agit d'une assimilation de la « modernité »³² par l'islam dans laquelle les musulmans veulent « intégrer » la société pour mieux la guider. Or la composante économique du pouvoir et du contrôle

30. Un des piliers de l'islam, la *zakāt* est un impôt de répartition direct, pris sur l'excédent de revenus dégagé sur une année. La *zakāt al-īd* est une somme que le croyant doit payer à la fin du mois de jeûne.

31. Extrait tiré de l'enregistrement sonore du texte non publié du cheikh, *L'homme à l'état de servitude* (archive privée).

32. Ce terme est au cœur des polémiques intellectuelles et religieuses actuelles. Adoptée comme mot d'ordre par les réformateurs musulmans du XIX^e-début XX^e siècle, confrontés à la supériorité de l'Occident, la modernité « islamique » est scientifique et technique, mais ni sociale ni culturelle sauf pour les mouvements progressistes. Pour les réformateurs, l'acquisition de cette modernité, au sein de l'islam « originel » doit permettre de montrer la supériorité de la civilisation musulmane.

social est incontournable. Sur ce point la confrérie tijânie lyonnaise est donc en contradiction avec cette évolution contemporaine des rapports islam-société.

Enfin, les confréries sont traditionnellement impliquées politiquement parce qu'elles sont souvent un maillon entre les institutions étatiques et les populations, ou qu'elles s'introduisent dans les instances du pouvoir. Les mouvements musulmans contemporains, notamment ceux de « l'islam transplanté³³ » en Europe, intégrationnistes (on peut citer S. Bencheikh ou D. Boubakeur, deux autorités reconnues dans l'islam « républicain ») ou traditionalistes (UOIF), prônent, à l'exception des mouvements néo-salafis³⁴, l'implication des musulmans en politique pour une plus grande reconnaissance sociale³⁵.

La position de la confrérie lyonnaise apparaît, là encore, comme isolée puisqu'elle se veut apolitique. Le cheikh n'entraîne jamais ses disciples dans des thèmes politiques. Au contraire, il développe des exemples où réalités spirituelle et politique sont antithétiques³⁶. Sa position peut sembler paradoxale au vu de son expérience passée d'islam « public » dans lequel le discours politique et social était fondamental. Cette rupture est une conséquence du retrait physique de la vie publique opéré radicalement en 1998.

Cependant, le cheikh développe une politique « spirituelle », inhérente à sa position. La *mashyakha*, la fonction de cheikh, a besoin de deux reconnaissances pour être légitimée : celle des disciples et celle des pairs. Il multiplie donc les rencontres avec les autres cheikh, tijânis ou non, et accentue, auprès de ses disciples, les références sur sa qualification spirituelle et son statut à l'intérieur de la Tijâniyya. Il a aussi accepté l'ouverture d'un site internet, tolérant un usage externe de son enseignement. Il s'agit donc bien d'une politique de diffusion, « d'expansion », dans la guidance spirituelle. Enfin, il insiste pour que les membres de la confrérie se comportent parfaitement dans la société et vivent sous les lois de la République au nom de l'*adab*, bon comportement, notion traditionnelle soufie, centrale dans son enseignement puisqu'à la base de l'éducation spirituelle. Le disciple doit établir de bons rapports avec son cheikh, sa famille, ses voisins, et la société en se soumettant à ses lois. Le cheikh rappelle que, par l'*adab*, le disciple dispensera une « aura » qui se répandra autour de lui : il reprend implicitement la notion de réforme de la société, mais qui reste secondaire. L'essentiel porte sur la réforme de soi, pour soi.

33. Expression de F. Dassetto.

34. Ils revendentiquent la pratique de la *hijra*, émigration dans un pays musulman.

35. Dans l'islam revendiquant une place dans l'espace européen, l'idée de « pacte », *'ahd*, est fondamentale. La distinction traditionnelle entre *dār al-kufr*, terre de l'impiété, et *dār al-islām*, terre d'islam, est complétée par *dār al-'ahd*, terre du pacte, ou *dār al-shahāda*, terre de l'attestation, qui regroupe les États dans lesquels l'islam est minoritaire et toléré (Boyer, 1998 ; Lathion, 2003).

36. Le cheikh cite souvent l'histoire courante dans la littérature soufie du roi de la province de Balkh (Khorassan), Ibrahim ibn Adham (mort en 777) qui rejeta royaume et trône pour s'adonner à la contemplation de Dieu en Syrie, sur le mont Lukkâm (rejet politique et exclusion sociale).

Un discours universel

L'*adab* permet au cheikh d'éduquer à distance le corps et l'esprit de ses disciples. Le but de toute éducation est le cheminement vers Dieu par le suivi constant du cheikh et le dépouillement de son *nafs*³⁷, âme animale. Il s'obtient par l'annihilation des passions, notamment l'orgueil, à travers la soumission, le bon comportement et le détournement du monde d'ici-bas (*al-dunyā*), monde de l'illusion, par opposition à l'au-delà (*al-akhīra*). L'homme, tel un « voyageur », ne doit s'attacher à rien car le cœur, organe essentiel de la « biologie » soufie, révélateur de l'état de l'homme envers son Créateur, ne doit contenir que l'amour d'Allah. Ces thèmes sont traditionnellement traités dans le soufisme. Les discours du cheikh se réfèrent d'ailleurs aux penseurs du soufisme classique, comme Junayd, l'imam Ghazali, Hassan al-Basri, ou Ibn al-'Arabi. En réutilisant à son compte les champs lexicaux (l'amour divin, l'eau ou la lumière) et en gardant le style discursif classique, le cheikh replace sa propre production dans la littérature soufie. Ainsi, en revendiquant l'héritage du contenu et de la forme des maîtres du soufisme, il en absorbe les qualités et le rang.

La majorité des sources traitent alors de la Divinité, Allah, Principe premier, Créateur et Seule Réalité. Pour comprendre cette Essence, le cheikh décrit longuement Ses Attributs pour que les disciples prennent conscience de l'inexistence effective et de la relativité de l'homme et acceptent la soumission comme absolu, comme absolution. Ainsi, ces séances passées à définir Dieu ne sont pas perçues comme une métaphysique abstraite mais comme une définition de soi, de l'être. Le disciple « est » quand il comprend que ses seules nature et fonction sont l'adoration de Dieu par la soumission, négation de son existence, par l'anéantissement de soi dans la contemplation divine : « Cette réalité se manifeste quand on devient parfait, c'est-à-dire quand on perd son existence partielle dans le global. Si le tout peut être comparé à l'Océan et la partie à une goutte, le soufi dit qu'il est impossible de percevoir l'océan avec l'œil de la goutte ; cependant lorsque la goutte se confond avec l'océan, elle peut voir avec l'œil de l'océan »³⁸. Alors, Dieu donne la compréhension de la Vérité, la Réalité par la « connaissance illuminative » *al-'irfān*, qui permet d'accéder au statut de *'ārif billāh*, connaissant en Dieu.

Les séances insistent sur les liens entre La Divinité et l'aspirant. Il y a tout d'abord l'amour d'Allah : il est posé comme axiome que Dieu, en tant qu'Essence, créa les hommes par un acte de pur Amour désintéressé. C'est pour les créatures qu'il façonna l'univers. La création devient signe, miroir, de la Divinité. La présence divine se manifestant partout, le monde et les autres créatures, homme

37. Compagne du *rūh*, principe vital de « l'esprit », émanation du souffle divin, elle marque la dualité humaine dans la cosmogonie soufie.

38. Extrait de l'enregistrement sonore du texte du cheikh, *Traité sur le soufisme* (archive privée).

ou non, musulman ou pas, sont à considérer au miroir de l'Amour divin qu'ils contiennent³⁹.

Autre lien menant à Dieu : « l'homme parfait », *al-insān al-kāmil*, premier être créé, dépositaire de l'amour divin, reflet des attributions divines, fournit un modèle pour le cheminant. Dans le soufisme, le Prophète, dans sa dimension métaphysique, a pré-existé au monde ; il est un prisme, une « niche »⁴⁰ de la Miséricorde divine primordiale pour le reste de la Création. C'est la *haqīqa muhammadiyya*, « réalité muhammadienne⁴¹ », qui donne au Prophète de l'islam, dans une double nature, d'être dépositaire de l'univers. Réalité universelle et réalité historique du Prophète sont constamment superposées pour que le disciple admette que le suivi et l'amour du Prophète lui permettront d'atteindre sa réalité cosmique en réintégrant sa dimension d'homme parfait. Or, troisième dimension de l'enseignement lyonnais, le Prophète est personnifié par le fondateur de la Voie, Ahmed Tijānī, et par le cheikh lui-même, reliés par la *baraka* au sein d'une *silsila*, ou chaîne initiatique⁴².

Une construction hiérarchique de l'univers est alors créée, dans laquelle la confrérie trouve une place particulière. Cette hiérarchisation est ancrée dans les représentations des disciples. Le cheikh Ahmed Tijānī étant le sceau des saints, le cheikh lyonnais, lien vivant, est le plus proche de ce pilier astral⁴³. Il enseigne que c'est par le suivi du cheikh, le *fanā fi l-shaykh*, ou extinction (de son moi, de ses volontés) dans le maître (dans l'acceptation de ses décisions), que le disciple se raccroche à la chaîne initiatique et qu'il se réalisera⁴⁴. Ainsi la confrérie, entre discours universel et pratiques sociales, apparaît comme un macrocosme parce qu'elle est signifiante. Pour les disciples, elle devient le centre du monde que l'initiation permet de pénétrer, mais en-dehors duquel on perd repère et identité.

39. Doctrine de la *wahdat al-wujūd* théorisée par Ibn al Arabi, et simplifiée par le cheikh.

40. Le théoricien de la double nature du Prophète Muhammad est al-Tirmidhi, *Khatm al-awliyā'*, dans Chodkiewicz, 1986 : 86.

41. La réalité muhammadienne est le thème de l'une des prières sur le prophète, spécifique à la voie, *jawharat al-kamāl*.

42. Dans le soufisme confrérique ces deux notions donnent la légitimité au cheikh en le rattachant à d'autres saints et au Prophète. Dans la Tijāniyya ce lien est particulièrement fort puisque la voie est considérée comme étant la « voie du Prophète », A. Tijānī n'étant que le « dépositaire » de la voie. Ceci doit donner une « légalité » absolue à l'une des dernières voies fondées, fin XVIII^e.

43. Dans la cosmogonie soufie, la création ne peut être confrontée directement au Créateur sinon elle serait anéantie. Dieu a donc mis en place une structure pyramidale qui canalise les effusions divines et les redistribue. À sa tête se trouve Mohammed, puis les autres prophètes, ses compagnons, et les saints. Dans cette armature mystique du monde, la Tijāniyya donne une place particulière à son fondateur puisqu'il reçoit deux flux du Prophète, l'un en tant que saint et l'autre directement de lui, ce qui fait de lui l'*Axis Mundi*, l'axe du monde.

44. Doctrine du *tawhīd shubūdī* : l'identification de l'homme « réalisé » avec l'Etre, elle est « unité vécue au sommet de la contemplation » mais sans confusion des essences ; Yahia, 1996 : 32.

La confrérie : un monde sous influences

La confrérie se teinte des nuances et des couleurs de son environnement. Univers, elle s'enracine cependant dans un paysage idéologique et social qui déteint sur elle. Outre le discours globalisant, les enseignements du cheikh lyonnais appréhendent et interpellent le monde, le temps dans lequel vivent les disciples. Deux thématiques sont récurrentes : celle de *dunyā* et celle d'un « âge d'or » correspondant à l'époque du Prophète Muhammad et de ses compagnons.

Le cheikh enseigne la pratique du *zuhd*, ascèse par renoncement aux biens de ce monde et à l'existence terrestre qui n'est qu'un simple mirage⁴⁵, une épreuve pour l'homme et par glissement, ce terme de *dunyā* prend une dimension synchronique équivalente à la période de vie des disciples ; elle est mise à portée de main, vulgarisée pour mieux s'en détacher. Il développe en parallèle une théorie plus « historique », diachronique, du monde par l'évocation constante d'un âge d'or, correspondant à la réalité historique du Prophète, en tant que messager pour les musulmans (570-632). Le cheikh exhorte les disciples à marcher « dans les pas du Prophète », à le suivre dans ses moindres faits et gestes⁴⁶ ainsi que dans ceux de ses femmes et de ses compagnons. Modèle, la vie du Prophète devient la seule manière de vivre l'islam. Discours traditionaliste basé sur le respect exclusif de ce qui est considéré comme la « tradition » par opposition aux nouveautés apportées par les siècles, *bid'a*, combattues par les courants traditionalistes réformistes. Mais suivre le Prophète est à relier avec la notion d'*adab*. Les disciples doivent acquérir les meilleurs caractère et comportement qui soient : ceux du Prophète⁴⁷.

Le cheikh insiste sur la distance irréductible, temporelle et spirituelle, entre cet âge d'or et l'époque actuelle, dans laquelle la *umma*, communauté musulmane, s'est affaiblie parce qu'elle s'est séparée des valeurs de l'islam. Or, cette vision du Prophète et cette volonté de retour à un âge d'or sont un thème fort du réformisme musulman⁴⁸, à partir du xx^e siècle, lorsque la branche traditionaliste

45. Exemple, « La lumière de la foi éclaire la vérité tandis que le soleil cache la vérité lorsqu'il brille sur les choses. Nous voyons les choses colorées et belles, mais la réalité est dans l'ombre de ces choses, sans couleur, dure, inodore, même pas palpable. (...) tel le sot qui croit attraper une rose dans son ombre. Une fois que la lumière disparaît, il s'aperçoit qu'il n'y a rien, tel ce bas-monde et ce qu'il contient. » Extrait d'un poème du cheikh, « J'ai vu, par Dieu, J'ai vu » (archive privée).

46. Dans la confrérie, les références aux traditions prophétiques sont tirées, essentiellement, du recueil de hadiths *Le jardin des vertueux*, de l'imâm al-Nawâwî, ouvrage de base de la *Jamâ'at al-tablîgh*.

47. Tendance confirmée par l'édition d'un ouvrage par le cheikh, (Tidjani, 2005).

48. Le xix^e siècle est une période d'ébullition intellectuelle et religieuse pour le monde musulman confronté au monde occidental. Un mouvement de réforme se lève, basé sur les deux piliers : *l'islâh*, volonté de réforme religieuse qui explique l'infériorité des sociétés musulmanes par leurs déviances par rapport aux fondements religieux et la *Nahda*, mouvement d'inspiration profane et moderniste dont la volonté est de rattraper le retard par rapport à l'Occident, en lui empruntant aussi des pratiques socioculturelles.

des courants réformateurs, plus attachée à *l'islāh*, l'emporte sur l'autre facette moderniste. À partir du second quart du xx^e siècle, le modernisme développé par les pères du réformisme musulman, Al-Afghani (1839-1897) ou Muhammad Abduh (1849-1905), s'essouffle face aux tensions des contextes religieux et géopolitique. La vision moins progressiste devient alors majoritaire, véhiculée par des penseurs qui font la jonction entre le courant réformiste et l'idéologie wahhabite développée en Arabie Saoudite depuis le xviii^e siècle. D'abord contestée, cette doctrine est finalement acceptée dans les autres pays musulmans vers 1936 : les causes du mal-être social, politique, économique des pays musulmans sont imputées au délaissage de la vraie tradition prophétique, la *sunna*. Ainsi peut-on voir, depuis les années 1930, une recrudescence d'ouvrages « historiques » sur la vie du Prophète et de ses compagnons.

Les enseignements étudiés sont totalement intégrés dans cette logique et cette méthodologie réformistes. Les dires du cheikh sont toujours « confirmés » par un hadith ou un verset coranique, preuves de légitimité, de « scientificité » du discours. Désormais ce n'est plus la « connaissance illuminative » qui est louée, mais la « science » (religieuse, l'apprentissage du Coran et son application sociale à travers la connaissance du *fiqh*) et le cheikh devient théologien, *'ālim*. Il vilipende ses disciples pour qu'ils acquièrent plus de science religieuse, démarche présentée comme une quête de Dieu. La science a une place privilégiée en islam, mais son importance a été revivifiée avec le courant réformiste tout en se rétrécissant dans sa définition. La science religieuse devient la science maîtresse, socle des autres savoirs. Ces courants, confrontés au positivisme scientiste, adoptent pour la science religieuse les mêmes méthodes que celles apportées par la science occidentale basée sur le rationalisme (Lahbabi, 1964 : 94-95)⁴⁹. Le cheikh arbore donc une démarche et une position « néo-salafie⁵⁰ », répétant souvent que ses dires et faits sont *fī l-kitāb wa l-sunna*, dans le « Livre et la *sunna* », expression commune des mouvements salafis. En effet, la critique première qui touche les confréries depuis le xix^e siècle est celle de leurs déviances par rapport au dogme islamique, et donc à la science, principe même de légalité⁵¹.

Ces critiques, entraînant un reflux des confréries dans les années 1950-1960, les ont poussées à vouloir réinvestir la « modernité » sociale et religieuse en appliquant les mêmes méthodes et discours que les courants adverses. Les enseignements lyonnais s'inscrivent dans cette démarche d'un soufisme « réformé »

49. Le soufisme est combattu aussi pour son caractère irrationnel.

50. Terme désignant à l'origine les courants désirant retourner à un islam originel basé sur le respect des enseignements de la première communauté musulmane, celle des *salaf as-sâlibin*, « pieux prédécesseurs ». Ces compagnons du Prophète et leurs successeurs (*at-tâbi'in*) sont considérés comme modèles de comportement et de compréhension et comme source. Aujourd'hui le qualificatif *salafi* désigne l'idéologie wahhabite. Le « néo-salafisme » peut être défini comme l'alliance du wahhabisme et des méthodes réformistes.

51. Deux types de critiques sont développées par deux courants : le réformisme leur reprochant des pratiques emplies de fatalisme et d'obscurantisme empêchant l'islam de « progresser », et les wahhabites leur reprochant des déviations doctrinales par rapport au dogme islamique.

qui se définit comme « vrai », opérant le même retour aux sources que la théorie de l'islam originel. Ainsi le respect de la charia (*shari'a*) est un thème récurrent des discours étudiés. Le maître lyonnais explique que seul quelqu'un suivant les recommandations divines peut être « musulman », « soumis », « Suivez le lumineux chemin tracé par le meilleur être, notre guide à tous, le Prophète Mohammed [...]. Apprenez les jurisprudences non pour développer un bel esprit mais parce qu'il ne convient pas à un postulant d'ignorer les lois d'Allah »⁵². Mais alors que les courants salafis opposent charia et « soufisme », le cheikh lyonnais confond l'un dans l'autre, le premier étant le cercle, aspect extérieur de l'islam, imposant ses limites, le second étant un rayon permettant de rejoindre le cœur, la *haqīqa*. Ce schéma tripartite (charia – *tarīqa* – *haqīqa*) est omniprésent dans la littérature apologétique soufie contemporaine. Le soufisme est présenté non seulement comme « orthodoxe », puisqu'à l'intérieur du cercle, mais supérieur parce qu'il atteint le centre du cercle, par son mode de connaissance défini comme la quintessence des sciences islamiques (Chih, 2000 : 141). Les arguments sont réappropriés puis réutilisés contre leur fondateur. Le cheikh lyonnais stigmatise régulièrement les « gens de la rigueur » : « Sache que le bon conseil est facile à donner, le plus grand problème est de l'accepter et de le suivre car il devient amer pour celui qui suit ses passions, car les choses défendues sont aimées par les cœurs surtout ceux qui demandent la science formelle tout en suivant leur âme et le désir des biens de ce monde, tout en espérant que la science qu'il a apprise lui vaudra le salut, seulement par celle-ci, sans pour cela se préoccuper de la mettre en pratique (...) »⁵³. Il dénonce ceux qui s'approprient le monopole de la science, les théologiens ayant suivi un parcours universitaire reconnu⁵⁴, comme étant en réalité les égarés car leur science est inutile puisqu'elle ne les réforme pas. Il reprend une vision dichotomique véhiculée depuis les origines du soufisme entre science exotérique et ésotérique. Dans ses discours, les assemblées de *dhikr* deviennent des *majlis al-'ilm*, « assemblées de science » et le soufisme « l'école de l'illumination, non de la discussion ». Cela permet de développer une littérature de combat propre au soufisme contemporain. Reprenant la même démarche que ses adversaires, il rattache le soufisme « historiquement » aux origines de l'islam. Le soufisme devient le cœur, l'esprit de l'islam (Abdel Gawwad, 1991 : 86)⁵⁵. En outre, le maître lyonnais ne cesse de prôner l'application des piliers de l'islam, surtout la prière canonique qui est un point de discorde entre les courants salafis et les confréries, accusées de délaisser certaines pratiques considérées comme des obligations divines, au profit d'œuvres moindres comme la récitation de litanies ou le dévouement au cheikh. La plupart des confréries

52. Extrait de l'enregistrement sonore d'un texte du cheikh, *Effort sur le nafs* (archive privée).

53. Extrait du texte du cheikh, *Fondement des éléments de la foi* (archive privée).

54. Cette reconnaissance est aussi affaire de controverse puisque la légitimité d'une université entraîne des enjeux de pouvoir.

55. Citation du maître de la confrérie : « il n'y a pas de pensée soufie. Il n'y a que le Coran et la Sunna ».

redonnent la primauté aux œuvres communautaires afin d'être perçues comme des mouvements orthodoxes voire « salafis », descendant directement de l'islam des « prédecesseurs ». Enfin, le cheikh lyonnais insiste sur la tenue vestimentaire qui doit être « islamique ». Pour les hommes : la barbe, une '*amma* (bande de tissu enroulée sur la tête autour d'une chéchia) et un *qamīs*, tunique portée à la manière pakistanaise. Pour les femmes : port du voile et tenue longue. Ce point permet d'identifier un mouvement comme progressiste ou fondamentaliste, dans le débat sur la modernité : les premiers acceptent une évolution des pratiques non cultuelles en fonction du contexte social, les seconds s'en tiennent au suivi des manières attribuées au Prophète. Le cheikh se démarque alors de la tendance confrérique contemporaine plutôt progressiste. Cet écart est à replacer dans le parcours religieux du cheikh et son ancienne affiliation tablîghie.

Ainsi les enseignements du cheikh apparaissent comme la traduction d'une pensée mystique classique passée au crible d'une méthode et d'une argumentation fondamentalistes, altérant la forme et le fond. Cette évolution est liée, tout d'abord à la particularité de la Tijâniyya qui porte, dès ses origines, un double langage. En effet, née au XVIII^e siècle, cette voie est caractéristique d'une « troisième vague » (J. Fletcher) d'expansion confrérique, les voies nées dans le mouvement de réforme du XIX^e siècle et ayant intégré certains caractères de ce mouvement. Cependant la doctrine tijânie développe aussi une rhétorique fondée sur la grâce et la faveur divines qu'elle concentre de manière exceptionnelle par rapport aux autres voies. Placé au sommet de l'armature cosmique, le saint redistribue à ses disciples des faveurs particulières et plus élevées, voire plus faciles d'accès. Dès le départ, une guerre des pamphlets éclata entre les tijânis et ses détracteurs. Les maîtres spirituels de cette voie durent donc développer une rhétorique apologétique pour légitimer tant de grâces. Cette position est remarquable dans les textes à usage interne utilisés par le cheikh, mais surtout dans le site Internet mis en place par la confrérie (Cottin, 2004 : 224-229). D'autre part, cette prédilection néo-salafie est due à l'environnement sociologique.

L'influence sociologique : une confrérie dans son espace

Les prises de position du cheikh, dans son discours social, politique et économique, sont très influencées par l'expérience tablîghie. Les dimensions ritualiste et fondamentaliste sont omniprésentes dans ce mouvement piétiste traditionaliste. Cet héritage explique les références aux textes de base et l'insistance particulière dans l'application de la charia, dans ses pratiques plus que dans le dogme⁵⁶. Il permet aussi de comprendre la place de la femme au sein de la *zāwiya*. Le cheikh explique, en se référant aux femmes réputées en islam (familles des prophètes et des compagnons) que la femme est essentiellement épouse, que l'accomplissement

56. Les réflexions théologiques sont réduites dans le *tabligh*.

de sa foi se réalise dans l'obéissance et le soutien à son mari. De plus, il n'y a pas de *moqaddema*, et seule sa femme a une place particulière⁵⁷. Enfin, les deux sphères des genres sont très compartimentées, les femmes ne rencontrant le cheikh que par un intermédiaire. Cependant, elles peuvent travailler, la plupart de celles qui portent le voile étant autorisées à le quitter « *devant le lieu du travail* ».

L'apprehension d'une première implication dans l'islam en France par le biais de la *jamā‘at al-tablīgh* apparaît sociologiquement typique car ce courant est très implanté dans les pays d'immigration, répondant aux besoins des personnes en quête d'une structure communautaire. Ainsi, la vision véhiculée par le cheikh est ancrée dans un islam présent en France.

Mais la confrérie est également caractéristique de cet islam transplanté à d'autres niveaux. Malgré l'absence de toute remarque « intégrationniste », le rôle premier du cheikh est de servir d'intermédiaire entre la société française et les disciples, de leur permettre de vivre leur islamité dans un environnement différent, parfois hostile. C'est pourquoi il élude de nombreuses questions d'ordre privé, pour que les disciples puissent allier identité sociale et identité religieuse. Il organise une partie de son éducation à partir des réponses aux différentes situations rencontrées par les disciples dans leur vie quotidienne : c'est sur ces études de cas que le cheikh base ses théories universelles. L'absence de faits surnaturels attribués au cheikh permet aussi d'appuyer l'idée d'un islam « sécularisé ». De même, à échelle globale, l'éclosion de cette confrérie participe de ce qu'Olivier Roy nomme « l'individualisation dans l'islam contemporain », un islam qui, devant le manque d'encadrement et de légitimité des autorités, connaît une floraison de prédicateurs, autoproclamés et « concurrents », réclamant donc autorité et reconnaissance. Il s'agit alors d'établir un discours, et dans le cadre d'une confrérie, une idéologie établissant une autorité sans faille (Roy, 2000 : 74). Or la confrérie, cellule autonome locale, est polarisée sur et par son maître. L'éducation est essentiellement portée sur l'obéissance au maître, comme dans la tradition soufie, mais en tant que maître incontestable, « inévitable ». Puisque les disciples font le choix de leur orientation spirituelle, les enseignements servent aussi à magnifier le rôle et la place du cheikh lyonnais, en légitimant et en rationalisant leur choix⁵⁸.

Les incidents qui obligèrent le cheikh à quitter la sphère d'un islam de France, social et politique, participent à l'orientation et à la définition actuelle de la confrérie. C'est par l'échec de cette tentative d'islam public que le cheikh s'est détourné de ces domaines. L'islam est désormais un but en soi et non plus un moyen d'intégrer ou de réformer la société. La confrérie est le lieu de confluence

57. Comme toutes les femmes de maître spirituel, elle est « élevée » par sa proximité avec le cheikh.

58. Par son développement en cellules, il est difficile de démontrer l'existence d'une hiérarchie entre les cheikh dans le soufisme confrérique. Or les disciples interrogés placent toujours leur cheikh à la tête de la confrérie tijâniye à échelle européenne.

des vécus, des individualités, apportés par les disciples qui ont une vie sociale fortement influencée par la communauté, mais qui reste autonome à plus d'un titre (travail, relations amicales). Or, la relation qu'ils tissent avec la confrérie en tant que lieu de ressources et matrice idéologique dépend de l'implication qu'ils entendent mettre dans leur vie spirituelle. Signifiante pour beaucoup, la confrérie est aussi signifiée, instrumentalisée, moyen de lien social pour les uns, pause spirituelle pour d'autres. La définition de la confrérie procède aussi de celle de ces musulmans de France qui ont une culture française autant que musulmane, maghrébine ou africaine. Ainsi, l'accent mis sur le renoncement au matériel apparaît-il plus logique dans un pays comme la France où les situations socio-économiques sont plus aisées que dans d'autres régions du monde. Le fait, par exemple, que les femmes aient accès à une certaine éducation, la possibilité pour elles d'exercer un emploi, est aussi révélateur d'une confrérie qui n'est ni hors du temps ni de son espace mais qui est bien intégrée dans un environnement social faisant office de paysage et aussi d'espace vital approprié.

Sylvie COTTIN
sylviecottin@hotmail.com

Bibliographie

- ABDEL GAWWAB Gamal, 1991, « La modernité anti-traditionnelle : une fausse hypothèse à propos des confréries (étude de la Burhaniyya), in *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale, Dossiers du CEDEJ*, Le Caire, CEDEJ.
- AL-ADNANI Jillali, 2000, « Réflexions sur la naissance de la Tidjâniyya. Emprunts et surenchères », in Triaud J.-L. & Robinson D., *La Tidjâniyya, une confrérie à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, pp. 19-35.
- BENABELLAH Abdelaziz, 1999, *La tijânia, une voie spirituelle et sociale*, Marrakech, Éditions al Quobra Zarqa.
- BENTOUNES Khaled, 1996, *Le soufisme, cœur de l'islam*, Paris, Pocket.
- BOUBRIK Rachid, 1999, *Saints et sociétés en Islam : la confrérie ouest-saharienne Fâdiliyya*, Paris, CNRS Éditions.
- BOUSBINA Said, 1989, « Les mérites de la Tijaniyya d'après Rimah d'al Hajj 'Umar », *Islam et société au Sud du Sahara*, 3, pp. 255-257.
- BOYER Alain, 1998, *L'islam en France*, Paris, PUF.
- CESARI Jocelyne, 1994, *Etre musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris, Karthala.
- CHIH Rachida, 2000, *Le soufisme au quotidien*, Paris, Sindbad-Actes Sud.
- CHODKIEWICZ Michel, 1986, *Le sceau des saints*, Paris, Gallimard.
- COTTIN Sylvie, 2002, *le soufisme en France : étude d'une zaouïa tidjanie de la banlieue lyonnaise*, Mémoire de maîtrise d'histoire religieuse, Lyon 2.
- , 2004, *Du soufisme en France : dans le réel et l'éternel, la Tidjaniyya en périphérie lyonnaise*, Mémoire de DEA d'histoire religieuse, Lyon 2.
- DASSETTO Felice, 1997, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan.

- DERMENGHEM Émile, 1982, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard.
- DIOP A. Mustapha & KASTORYANO Riva, 1991-93, « Le mouvement associatif islamique en Île-de-France », *REMI*, pp. 91-117.
- ELBOUDRARI Hassan, 1993, « Allégeance, ordre et constance, l'éthique d'un saint et fondateur maghrébin », in ELBOUDRARI H., *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, IFAO, pp. 251-281.
- FREGOSI Franck, 2004, « L'imam, le conférencier et le jurisconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ islamique en France », *ASSR*, 125, pp. 131-146.
- Haut Conseil à l'intégration, 2001, *L'islam dans la République, rapport au Premier Ministre*, Paris, La Documentation française.
- KANE Ousmane, 2000, « Muhammad Niasse (1881-1956) et sa réplique contre le pamphlet anti-tijâni de Ibn Mayaba », in TRIAUD J.-L. & ROBINSON D., *La Tijâniyya, une confrérie à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, pp. 219-236.
- KEPEL Gilles, 1987, *Les banlieues de l'islam*, Paris, Seuil.
- KHOSROKHAVAR Farhad, 1997, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion.
- LAHBABI Mohammed Aziz., 1967, *Le personnalisme musulman*, Paris, PUF.
- LAROUI Abdallah, 1999, *Islam et histoire*, Paris, Champs-Flammarion.
- LATHION Stéphane, 2003, *Musulmans d'Europe, l'émergence d'une identité citoyenne*, Paris, L'Harmattan.
- LUIZARD Pierre-Jean, 1992, « Le soufisme réformiste : l'exemple de trois confréries », *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale, Dossiers du CEDEJ*, Le Caire, pp. 31-107.
- MANCO Ural, 2000, « L'éthique du derviche et l'esprit de la confrérie : identité et stratégie. Le discours du cheikh Nakshibendi Mehmet Es'ad Casan » in DASSETTO Felice, (dir.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris, Maisonneuve & Larose, pp. 236-244.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, 1991, « L'intercession des saints en Islam », *Annales islamologiques*, 25, Le Caire, IFAO, pp. 364-388.
- MELLITI I., 1998, « Espaces et lieux de la sainteté : espace litturgique et formes de l'autorité chez les femmes tijâniyya de Tunis », in KERROU M. (dir.), *L'autorité des saints : perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, Institut de Recherche sur le Maghreb contemporain, pp. 133-149.
- PHILIPPE Bernard, novembre 1992, « France, terre d'islam. Des banlieues sous influence », *Le Monde*, (archive internet).
- Question de : Pour un islam de paix* (Compte rendu de la Conférence internationale sur l'islam de paix tenue le 12 et 13 janvier 2001), 126, Paris, Albin Michel, 2001.
- RAMADAN Tariq, 1999, *Etre musulman européen. Études des sources islamiques à la lumière du contexte européen*, Lyon, Tawhid.
- ROY Olivier, 2000, « L'individualisation dans l'islam contemporain », in DASSETTO Felice, (dir.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris, Maisonneuve & Larose, pp. 79-83.
- SAVADOGO Boukary, 2000, « La communauté "Yacouba Sylla" et ses rapports avec la tijâniyya hamawiyya », in TRIAUD J.-L. & ROBINSON D., *La Tijâniyya, une confrérie à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, pp. 269-288.
- TIDJANI Muhammad el-Mansour Mohieddine, 2005, *Muhammad, joyau de la perfection, qualités physiques et morales, mérites des prières en son honneur*, Paris, al-Bustane.

- TRIAUD Jean-Louis & ROBINSON David, 2000, *La Tijâniyya, une confrérie à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala.
- TRIMINGHAM J. Spencer, 1971, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press.
- YAHIA Osman, 1996, « Aspects intérieurs de l'islam », in CHARNAY Jean-Paul, *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*, Paris, Payot, pp. 15-37.

Résumé

Cet article rend compte d'un travail d'histoire religieuse (maîtrise et DEA) sur une confrérie tijanie de la banlieue lyonnaise. Une première ambition fut de comprendre les influences de l'environnement social et religieux contemporain sur le fonctionnement et la spiritualité développée par une structure traditionnelle de l'islam, d'en remarquer des processus d'acculturation ou de syncrétisme. Les habitus, les discours, les représentations furent confrontés aux mesures politiques, aux discours des autres courants de l'islam contemporain, mais aussi au parcours spirituel et social ancien du cheikh et des disciples. L'autre objectif fut, en parallèle, d'analyser la zawiya comme globalisante, développant sens et identité pour chacun des disciples, et donc prisme de compréhension du monde contemporain. En effet, le soufisme confrérique propage une spiritualité reliant l'individu à l'univers en définissant une cosmogonie à la fois fondée sur l'essence de l'homme et son lien avec Dieu et surtout une hiérarchie cosmique poussée intégrant les différents maîtres de la voie. Ces deux angles d'approches ont permis d'étudier et de comprendre la confrérie lyonnaise en elle-même, ses dynamiques propres, mais aussi de formuler son identité dans les rencontres ou les confrontations multiples que connaît l'islam transplanté.

Mots-clés : Confrérie – banlieue – soufisme – islam de France.

Abstracts

This dissertation represents a two-year study of religious history on the Tijaniya Sufi Muslim brotherhood in the suburbs of Lyon. The most important purpose was to understand the influence of the social environment and contemporary religion on the spiritual development through traditional Islam but affected by assimilation and fusion of various doctrines.

Their mode of living, discussions, and their actions were not only confronted by political thinking derived from modern Islam, but also from an ancient spiritual and social system of Shaykh and his disciples. The other objective was at the same time to analyse zawiya concepts as an all embracing religion developing a sense of identity for each disciple, and a way of understanding the modern world. In fact the Sufism brotherhood expresses a spirituality linking the individual to the universe and its creation, partly founded on the existence of man and his relationship with God. But above all, it defines an advanced cosmic hierarchy integrating the most important religious thinking.

Both of the aspects of this investigation have enabled the Lyon brotherhood to be better understood. Its principles, its identity and its dynamism helps to formulate their individuality, verify their existence and makes them aware of whom they really are in their relocated Islamic world.

Key words: Brotherhood – Sufism – suburbs – Islam in France.

Resumen

Este artículo da cuenta de un trabajo de historia religiosa (tesinas de licenciatura y de DEA) sobre una cofradía tijanie de la periferia de Lyon. Un primer objetivo fue comprender las influencias del ambiente social y religioso contemporáneo sobre el funcionamiento de la espiritualidad desarrollada por una estructura tradicional del Islam, y destacar procesos de aculturación o de sincretismo. Los habitus, los discursos, las representaciones fueron confrontadas a las medidas políticas, a los discursos de las otras corrientes del Islam contemporáneo, pero también a los viejos recorridos espiritual y social del sheik y sus discípulos. El otro objetivo fue, en paralelo, analizar la zawiya como globalizante, desarrollando sentido e identidad para cada uno de los discípulos, y por lo tanto prisma de comprensión del mundo contemporáneo. En efecto, el sufismo de las cofradías propaga una espiritualidad que une el individuo al universo definiendo una cosmogonía a la vez fundada en la esencia del hombre y en su lazo con Dios y sobre todo una jerarquía cósmica avanzada que integra a los diferentes maestros de este camino. Estos dos ángulos de abordaje han permitido estudiar y comprender a la cofradía lionesa en su particularidad, con sus dinámicas propias, pero también formular su identidad en los encuentros o las confrontaciones múltiples del Islam transplantado.

Palabras clave : Cofradía, periferia, sufismo, Islam de Francia.