

Soufisme, réformisme et pouvoir en Syrie contemporaine

Eric Geoffroy



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ema/253>

DOI : 10.4000/ema.253

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 31 mars 1997

Pagination : 11-22

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Eric Geoffroy, « Soufisme, réformisme et pouvoir en Syrie contemporaine », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], Première série, Mélanges, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/253> ; DOI : 10.4000/ema.253

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

© Tous droits réservés

Soufisme, réformisme et pouvoir en Syrie contemporaine

Eric Geoffroy

- 1 « L'extinction en Dieu (*al-fanâ*) à laquelle parvient [le mystique] procure une sorte d'ivresse, où s'é gare tout discernement mais où se goûte la douceur de la foi. [...] Une telle ivresse n'est en aucun cas condamnable, même si elle amène l'extatique à tenir des propos ou à accomplir des actes prohibés par la Loi divine. » Ces mots émanent à première vue d'un soufi ; il s'agit pourtant d'un extrait des *fatwa* d'Ibn Taymiyya (m. 728/1327), maître à penser des réformistes et que beaucoup persistent à considérer comme le plus farouche adversaire de la mystique soufie, ou *tasawwuf*¹.
- 2 Poursuivons par une seconde citation, émanant d'un autre Syrien : « Notre époque est celle de l'avidité et du matérialisme [...] et seule l'éducation proposée par le soufisme peut contrecarrer ce phénomène. » L'auteur en est cette fois Sa'îd Hawâ, l'un des chefs de la branche armée des Frères musulmans syriens².
- 3 Jusqu'à une date très récente, les rapports entre soufisme et réformisme musulman ont été presque totalement occultés³ ; en apparence, il existe une fracture béante entre ces deux sensibilités, mais celle-ci me paraît à bien des égards relever de l'imaginaire ou, disons, d'un « imaginaire entretenu ». Restons encore dans le préambule pour préciser ce qu'il faut entendre par les termes « soufisme » et « réformisme ». Le premier désigne la dimension intérieure, spirituelle de l'islam, et dépasse donc largement le cadre du « confrérisme ». Quant au second, il englobe aussi bien les *salafiyya*, fondamentalistes qui prônent le retour à un islam pur et originel, que les réformistes proprement dit, les gens de l'*islâh*, qui ajoutent aux *salafiyya* certaines revendications liées à la modernité. S'y greffent bien évidemment leurs héritiers directs, les Frères musulmans. Je procéderai, dans cet exposé, en traduisant progressivement le domaine de la pensée dans celui des faits.
La « réalité soufie » du réformisme
- 4 Un regard attentif posé sur le substrat de la plupart des courants réformistes permet de comprendre l'affirmation de Hasan al-Bannâ' (m. 1949), le fondateur des Frères

musulmans, selon laquelle son mouvement a pour particularité d'être une « réalité soufie » (*haqîqa sûfiyya*)⁴. À cet effet, ouvrons des perspectives à la fois temporelles et spatiales. La référence première de ces divers courants est le célèbre savant et polémiste Ibn Taymiyya, cité plus haut. Or, certains chercheurs voient en lui un « adversaire virulent des grands maîtres soufis »⁵. Cette perception commence cependant à être mise en cause, en Orient comme en Occident⁶. Je me bornerai ici à rappeler qu'Ibn Taymiyya, s'il critique certains aspects précis du soufisme⁷, fut lui-même un soufi de la Qâdiriyya et qu'il loue les *shaykh* du *tasawwuf* dans les nombreuses pages qu'il consacre à cette discipline⁸.

- 5 Traversons les siècles pour nous arrêter aux deux figures majeures du réformisme proche-oriental. Jamâl al-Dîn al-Afghânî (m. 1897), tout d'abord, s'est grandement inspiré des textes spirituels des maîtres dans son entreprise de régénération de l'islam⁹. Son disciple, Muhammad 'Abdûh (m. 1905), n'a jamais renié la formation soufie qu'il a reçue ; il refusait d'imputer le déclin des pays musulmans à l'influence du *tasawwuf*, contrairement à beaucoup de ses épigones¹⁰, et il a même eu l'audace de se faire l'avocat d'Ibn 'Arabî, le grand maître si controversé¹¹. Hasan al-Bannâ a lui-même été membre actif d'une voie initiatique ou *tarîqa*¹², et l'organisation des Frères musulmans, que certains chercheurs occidentaux appellent d'ailleurs « confrérie »¹³, présente des analogies avec les *turuq* (pl. de *tarîqa*). Ainsi, son chef se nomme « le guide général » (*a/-murshid al-'âmm*), et les Frères lui prêtent allégeance par la *bay'a*¹⁴ ; mentionnons encore le fait que ceux-ci pratiquent une sorte d'oraison quotidienne appelée *wird* (pl. *Awrâd*) : nous sommes là dans le registre propre au soufisme.
- 6 Il faut ici souligner que le credo des Frères musulmans est conforme au dogme sunnite traditionnel. En effet, les dirigeants de cette organisation sont le plus souvent issus du milieu des ulémas, ou de la vieille bourgeoisie sunnite alliée à ce milieu. On constate très nettement ce phénomène en Syrie¹⁵. Dans ce pays se confirme d'ailleurs l'imprégnation par le *tasawwuf* de certains chefs du mouvement. Des noms peuvent être cités, tels le *shaykh* Muhammad al-Hâmid, initiateur de la présence des Frères à Hama, et le *shaykh* 'Abd al-Fattâh Abu Ghudda, qui a créé en 1963 le *Mouvement de libération islamique* à Alep et qui est aujourd'hui réfugié en Arabie Saoudite.
- 7 La personnalité de Sa'îd Hawâ (m. 1984) mérite que l'on s'y intéresse tout particulièrement. Ce partisan déterminé de la lutte armée contre le régime syrien¹⁶ a été le disciple de plusieurs maîtres soufis, dont 'Abd al-Qâdir Isa et Muhammad al-Hâshimî (m. 1961) ; il a même reçu d'eux l'autorisation (*al-izn*) de guider les novices sur la Voie initiatique¹⁷. Les longues années qu'il a passées en prison ainsi que son exil n'ont pas entamé son enthousiasme pour le plaidoyer qu'il a mené en faveur d'un « soufisme *salafi* » , selon son expression¹⁸. Son ouvrage *Tarbiyatu-nâ a/-Rûhiyya* constitue le premier tome d'une trilogie destinée à promouvoir un soufisme bien lempéré parmi les Frères musulmans¹⁹ ; l'auteur précise d'ailleurs en préambule qu'il avait prévu de lui donner pour titre *Tasawwuf al-haraka al-islâmiyya al-mu'âsira* (Le soufisme du mouvement islamique contemporain), mais que diverses « circonstances » l'en ont empêché.
- 8 On devine aisément quelles sont ces circonstances. La condamnation du soufisme par le commun des *salafiyya* et, à leur suite, des islamistes est en effet aussi sommaire que péremptoire. Il est notoire qu'ils manient trop facilement l'anathème (*takfir*) envers d'autres musulmans, et les taxent vile d'« innovateurs » (*mubtadi'ûn*). Comme le remarque le *shaykh* syrien M. S. al-Bûtî, ce comportement est contraire à l'esprit des *salaf*, les « pieux devanciers », dont ils se réclament²⁰. S. Hawâ tente donc de les convaincre qu'ils

pèchent par ignorance, car ils ne connaissent pas la réalité du soufisme : ces pourfendeurs de la mystique ne font en fait que ressasser - parfois sans s'en rendre compte - le réquisitoire simpliste des wahhabites d'Arabie Saoudite, et nombre d'observateurs accusent ces derniers d'avoir provoqué dans le monde musulman la déchirure entre les deux camps. Il est évident que la terre d'asile et l'assistance financière que procuraient les Saoudiens aux *salafīyya* persécutés dans leur pays d'origine ont infléchi l'opinion de ces derniers dans le sens du wahhabisme.

Le *tasawwuf* réformé et réformiste

- 9 Le grief majeur adressé aux spirituels musulmans concerne leur prétendu quiétisme : leur quête de Dieu les détournerait des préoccupations d'ordre social et leur ferait oublier le devenir de la *Umma* ; ce type d'argument, quoique plus rare qu'auparavant, se rencontre encore de nos jours, par exemple sous la plume de Muhammad Qutb, le frère de Sayyid²¹. Ce poncif ne résiste pas à l'examen des faits, et maints auteurs – salafis ou soufis – se font fort de rappeler la part active, sinon prépondérante, tenue par les soufis dans le *jihād* au cours de l'histoire islamique²². Lors de leur mandat en Syrie, les Français ont rencontré beaucoup de résistance dans le milieu soufi de Damas²³ ; les nationalistes se réclamaient d'ailleurs de *shaykh* Arslân, saint patron de Damas ayant vécu au XII^e siècle et qui eut une part active dans le *jihād* contre les Croisés. En ce sens, la lutte contre l'occidentalisation constitue un des traits d'union entre soufis et réformistes.
- 10 Quant au rôle social des *shaykh* soufis, la vocation d'accueil et de brassage qu'ont eue leurs *zâwiya* témoigne amplement de la disponibilité de ces *shaykh* à autrui²⁴. J'ai pu observer combien les branches cairottes de la *tariqa shâziliyya*, notamment, étaient présentes sur le terrain ; P.-J. Luizard a bien mis en relief ce rayonnement, grâce auquel le soufisme fait directement concurrence à l'islamisme radical²⁵. Sur ce point, le *tasawwuf* syrien n'a rien à envier à son voisin. Au XVI^e siècle déjà, les écrits de l'école shazilīe mêlaient étroitement l'examen de la société à la doctrine spirituelle²⁶. Dans la Syrie contemporaine, l'action réformiste du soufisme a plusieurs objectifs :
 - 11 - un effort de critique interne s'est fait jour dans les milieux soufis, et plus précisément au sein de la *tariqa naqshbandiyya*. Un des grands *shaykh* de cette voie, Amîn Kuftârû (m: 1938), a tenté de soigner « les maladies du *tasawwuf* »²⁷ ; son fils Ahmad, qui est encore actuellement le grand mufti de Syrie, a continué dans cette voie. À vrai dire, son discours constitue un véritable appel aux *salafīyya* et pourrait largement émaner d'eux²⁸. Le *shaykh* Ahmad agréé un soufisme coranique, « équilibré », imprégné, bien sûr, de *sharī'a* et engagé dans le social ; il rejette donc la mystique de type « monastique » (*ruhbanī*), « qui a contribué à affaiblir le monde musulman dans les domaines culturel et social »²⁹. L'esprit réformiste du *shaykh* se manifeste dans la position qu'il a adoptée à propos de la terminologie soufie : il prône le retour à un vocabulaire exclusivement coranique et propose de remplacer le mot *tasawwuf* par celui d'*ih̄sân* (« recherche de la perfection ») ou de *tazkiyat al-nafs* (« purification de l'âme »), alors que le Frère musulman S. Hawâ, notons-le, garde le terme *tasawwuf*³⁰. D'aucuns considèrent en effet que cette terminologie est trop hermétique et ambiguë, mais, répond le savant contemporain al-Bûtî, les « pieux devanciers » (*al-salaf al-sâlih*) l'utilisaient déjà, et de plus, chaque science a droit à sa propre terminologie ou *istilâh*³¹.
 - 12 - Le deuxième objectif de ces maîtres *naqshbandi* vise à une réforme de la pensée islamique selon une perspective similaire à celle des *salafīyya*. Ils condamnent l'ostracisme des rites juridiques les uns vis-à-vis des autres (*al-ta'assub al-mazhabî*), ainsi que l'observance

aveugle de tel ou tel rite (*al-taqlîd*). Par voie de conséquence, ils préconisent la revitalisation de l'*ijtihâd* individuel tel qu'il se pratiquait aux premiers siècles de l'Hégire³². Il nous faut ici encore élargir le champ d'investigation, car cette prise de position n'est pas nouvelle dans les milieux du *tasawwuf*. Pour Ibn 'Arabî par exemple, « l'effort d'interprétation » en matière juridique a valeur d'obligation pour *chaque* croyant, et les maîtres de la *Shâziliyya* égyptienne ont suivi le maître sur ce point³³. Par ailleurs, on commence à mieux évaluer l'impact du soufisme réformé d'Ahmad Ibn Idrîs (m. 1837) et de son disciple Muhammad al-Sanûsî (m. 1859). Bien évidemment, ces *shaykh* prônaient la pratique de l'*ijtihâd* et le rejet du *taqlîd*, et leur pensée unitaire et pan-islamiste évoque l'appel pressant des réformistes à dépasser les divisions entre musulmans³⁴.

- 13 La primauté de la *da'wa 'âlamiyya*, de la diffusion du message islamique à travers le monde, constitue un autre trait que partagent certains *shaykh* contemporains avec les réformistes. Au Caire, cette activité émane principalement de la *'Ashîra Muhammadiyya* et de la *'Azamiyya*, qui sont des branches de la *Shâziliyya*. À Damas, Ahmad Kuftârû a profité du prestige attaché à sa fonction de grand mufti de Syrie pour présenter islam et soufisme aux États-Unis comme en URSS, et il a largement utilisé les médias syriens dans ce but. Il a par ailleurs fondé plusieurs instituts à Damas : des écoles privées pour garçons et filles; et surtout un centre d'étude des sciences religieuses pour étudiants étrangers venant des pays les plus lointains³⁵. Al-Bûtî est tout aussi actif, par les nombreuses conférences qu'il donne à l'étranger, ses livres qui bénéficient d'une bonne diffusion, et son émission hebdomadaire à la télévision syrienne. Notons qu'en dehors de ces personnalités connues, nombre d'ulémas de Damas ou d'Alep sont rattachés à une *tariqa* ou en dirigent une eux-mêmes. Il s'agit là d'un *tasawwuf* « savant » et discret : la spiritualité syrienne s'extériorise généralement moins que celle d'Égypte. La *tariqa naqshbandiyya* a pénétré aisément ce milieu par sa sobriété et son attachement à la *shari'a*; al-Bûtî, par exemple, y est affilié, mais très peu de gens, même à Damas, le savent.
- 14 - Examinons en troisième lieu la tactique utilisée par les soufis pour réformer la société syrienne. À l'instar des Frères musulmans, ils ont compris que, pour freiner la laïcisation imposée par l'État, il leur fallait investir les domaines de l'éducation et de la formation. C'est ainsi que les mosquées Zayd b. Thâbit et al-Imân, à Damas, ont attiré dans les années soixante-dix et quatre-vingt beaucoup de jeunes, de tendances à la fois salafite et soufie; sous la direction des *shaykh* 'Abd al-Karîm al-Rifâ'î (m. 1972) et Muhammad 'Awad (exilé dans le Golfe), ils y apprenaient les sciences religieuses et prenaient part à des séances de *dhikr*; parallèlement, un enseignement dans les différentes matières scolaires était prodigué.
- 15 La portée réformatrice du soufisme moderne se manifeste actuellement dans l'action, là aussi très discrète mais efficace, que mène l'organisation exclusivement féminine des *Qubaysiyya*. D'obédience naqshbandie, elle a été fondée par la *shaykha* Munîra al-Qubaysî et rayonne sur plusieurs pays du Moyen-Orient. Son objectif est d'islamiser – ou de ré-islamiser – la société, en touchant plus particulièrement les femmes appartenant à un milieu social et culturel assez élevé, et en créant un réseau professionnel très étendu. La structure de cette organisation est pyramidale et initiatique, car la novice progresse dans la hiérarchie qubaysie en assumant toujours davantage de responsabilités extérieures et en pratiquant une discipline spirituelle plus exigeante; par ailleurs, les membres ne connaissent que leurs enseignantes directes et non celles qui se trouvent aux degrés supérieurs. La formation intensive qui y est dispensée concerne les sciences religieuses, mais une solide culture générale est également demandée et le suivi d'un enseignement

universitaire recommandé. Il ne faut pas négliger l'aspect caritatif de l'organisation, du fait de son recrutement essentiel dans les classes favorisées. Le rôle éducatif des *Qubaysiyya* s'incarne dans les écoles privées qu'elles gèrent à Damas, et qui sont parmi les plus cotées de la ville. La discipline qui règne au sein de l'organisation se traduit par le quasi-uniforme que portent ces femmes : manteau bleu marine et foulard bleu cobalt ; à noter que les plus initiées portent un voile noir qui leur cache le visage (*mindîl*). Le régime syrien a pris ombrage de l'influence grandissante des *Qubaysiyya* et a interdit leurs activités publiques, mais les « cercles » (*halaqât*) de formation et d'enseignement n'ont fait que prospérer dans les maisons.

Face au pouvoir syrien

- 16 Il existe une sorte d'alliance naturelle entre toutes les tendances sunnites de la population à l'encontre des Alaouites, qui dirigent la Syrie depuis 1970. Ces chiites hétérodoxes, appelés Nusayris jusqu'à l'époque du mandat français, sont assimilés aux Qarmates qui avaient notamment volé la Pierre Noire de la Ka'ba en 930. Les sunnites les accusent également de complicité avec les ennemis historiques de l'islam syrien, c'est-à-dire les Croisés et les Mongols, et plus récemment les Français*. Sur ce point, leur référence reste la *fatwa* d'Ibn Taymiyya, qui appelait au *jihâd* contre les Nusayris, « plus mécréants que les chrétiens et les juifs »³⁷. À propos du consensus sunnite contre le pouvoir, il ne faut pas oublier que la répression orchestrée par celui-ci a touché, outre les Frères musulmans, tous les milieux religieux. Il y avait donc une quasi-unanimité sur la nécessité de se débarrasser de ce régime. Seules divergeaient les méthodes, et il est intéressant de relever que les options choisies ne déterminent pas un clivage entre soufis et Frères musulmans, mais qu'elles partagent en leur sein l'un et l'autre courants :
- 17 - Certains se sont prononcés en faveur d'une méthode douce, cherchant au préalable à réformer en profondeur les mentalités. Selon eux, le peuple syrien n'était pas mûr pour une révolution islamique. Telle était la position du leader des Frères musulmans exilé en Allemagne, 'Isâm al-'Attâr, rapidement mis en minorité par les partisans de la lutte armée³⁸. À l'instar des ulémas et des soufis de Damas, les Frères de cette ville se montraient également plus souples en la matière que ceux du nord du pays : l'appareil répressif y était évidemment beaucoup plus présent qu'ailleurs. Certaines personnalités religieuses ont tenté d'atténuer l'opposition du parti Baath envers la religion, et d'éviter que survienne une rupture totale entre les deux. Le *shaykh* Kuftârû ne prône pas seulement un islam tolérant et éclairé ; il appelle également à l'unité arabe³⁹. De même qu'al-Bûtî, il entretient jusqu'à maintenant une relation privilégiée avec le président Hafez al-Assad, dont l'ouverture à un islam sunnite non politisé se manifeste d'ailleurs de plus en plus. D'aucuns accusent ces *shaykh* de compromission avec le régime. Contentons-nous de remarquer que réapparaît ici l'accusation trop facilement maniée dans l'histoire islamique de *la corruption des ulémas à la solde du pouvoir*.
- 18 - Les partisans de la lutte armée se trouvaient plutôt – on l'a vu – dans les régions de Hama et d'Alep. On ne saurait sous-estimer la participation des soufis, principalement *shâzilis*, à cette lutte. Y ont contribué les disciples de 'Abd al-Qâdir 'Isâ, *shaykh* maintenant exilé en Jordanie, ou encore ceux du *shaykh* 'Abd al-Ghaffâr al-Durubî, de Homs, qui ont été massacrés dans leur prison de Palmyre le 26 juin 1980, partageant ainsi le sort de Frères musulmans⁴⁰. Ainsi F. de Jong affirme peut-être trop hâtivement que « le cas de la Rifâ'iyya de Hamâ est le seul cas connu de répression directe contre une confrérie »⁴¹. Le rôle des soufis a également été minimisé dans ce qu'on appelle pudiquement les « événements de Hama » de février 1982, au cours desquels il y aurait eu

jusqu'à 25 000 morts. Cette ville, fief du radicalisme sunnite, témoigne en effet d'une implantation ancienne et profonde du soufisme. La grande famille Kîlânî, qui descend du saint de Bagdad 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî, s'engagea totalement dans le combat, notamment Munîr Kîlânî, un soufi shâzilî ; la plupart de ses membres furent tués, leur *zâwiya* et leur quartier rasés⁴². En tout état de cause, l'insurrection armée de la population ne peut être imputée aux seuls Frères musulmans, comme l'ont prétendu les dirigeants syriens. Les divers rapports montrent que le mufti et les ulémas de Hama ont été exterminés⁴³. Les chefs des Frères musulmans auraient même pu prendre la fuite, semble-t-il, alors que beaucoup de sunnites traditionnels n'ont pas échappé au carnage.

- 19 Que l'on analyse la doctrine ou les comportements, il nous incombe donc de corriger le préjugé simpliste qui oppose le soufisme, « religiosité populaire et passéiste », au réformisme, « mouvement moderne et activiste ». Le regain de fréquentation des ordres soufis que l'on constate actuellement en Égypte comme dans le *Bilâd al-Shâm* s'explique en partie par l'interdiction ou les entraves à leurs activités que rencontrent les Frères musulmans⁴⁴. Le phénomène est particulièrement net en Syrie; où les *turuq* comblent le vide laissé par le réformisme politique bien éradiqué, mais aussi par certains milieux religieux trop frileux. Soulignons ici que les milieux soufis syriens ont accueilli des Frères musulmans dans leurs rangs, après les mesures de répression dont ceux-ci ont fait l'objet⁴⁵; cette capacité d'absorption par le soufisme d'éléments étrangers s'est d'ailleurs manifestée dans maints autres contextes historiques. On peut donc suivre Bruno Étienne jusqu'à un certain point lorsqu'il range ce qu'il appelle le « néo-turuquisme » parmi les « associations islamistes »⁴⁶; par contre, on ne peut voir là « un phénomène de réappropriation du politique sur un mode populaire »⁴⁷: divers exemples montrent à l'évidence que le soufisme significatif – et non le dervichisme de quartier, peu important en Syrie au demeurant – attire les classes moyennes et même supérieures de la société⁴⁸. Du fait de cette diffusion, peut-être ce soufisme a-t-il moins d'exigences spirituelles ou initiatiques; car il s'efforce avant tout de préserver les valeurs islamiques d'une société désormais largement perméable à l'influence occidentale.

ANNEXES

Glossaire

Bay'a : dans le soufisme, mode d'affiliation à une voie mystique. Pacte d'allégeance conclu entre un novice et son guide spirituel.

Dhikr : (litt. remémoration) chez les soufis, le *zîkr* est un exercice spirituel qui consiste à mentionner Dieu par ses différents Noms, à voix haute ou basse et de manière répétitive.

Zâwiya : lieu où le maître spirituel reçoit ses disciples et fidèles, et où ces derniers peuvent s'initier à la voie mystique ou bénéficier de sa *baraka* (grâce divine).

NOTES

1. *Majmû' al-fatâwâ*, X, Riyâdh, 1398 H, p. 339-340.
2. Cf. Hawâ S., *Tarbiyatu-nâ al-rûhiyya* (Notre éducation spirituelle), Beyrouth-Amman, 1989, p. 18.
3. Mentionnons à cet égard le livre de Julian Johansen, *Sufism and Islamic Reform in Egypt*, Oxford, 1996, dont je prépare le compte rendu pour le *Bulletin critique des Annales islamologiques*.
4. Cité notamment par S. Hawâ, *op. cit.*, p. 17.
5. Cf. Luizard P.-J., « Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien », *Maghreb-Machrek* n°131, janv.-mars 1991, p. 52. Quelques lignes plus bas, le chercheur impute au même Ibn Taymiyya le fait que les islamistes rejettent le *fanâ'* soufi (*ibid.*).
6. En ce qui concerne les pays arabes, cf. Al-Bûtî M. S., *Al-salafiyya*, Damas, 1988 ; Al-Makki A. H., *Mawqif a'immât al-haraka al-salafiyya min al-tasawwuf wa l-sûfiyya*, Le Caire, 1988 ; Al-Lablâwî M., *Al-tasawwuf fi turâth Ibn Taymiyya*, Le Caire, 1984 ; M. Zakî Ibrâhîm (*shaykh Shâzîlî*), *Ahl al-qibla*, Le Caire, 1993. Dans la revue officielle du soufisme égyptien, *al-tasawwuf al-islâmî*, le chef des confréries affirme qu'il lutte contre les mêmes déviations qu'a combattues en son temps Ibn Taymiyya (numéro de Janvier 1994, p. 7). Pour l'Occident, voir surtout G. Makdisi, « Ibn Taymiyya: a Sûfi of the Qâdiriyya Order », *American Journal of Arabic Studies*, vol. 1, Leiden, 1973.
7. Un universitaire égyptien me faisait remarquer que les fondamentalistes qui critiquent Ibn 'Arabî au nom d'Ibn Taymiyya n'ont pas toujours lu l'un et l'autre.
8. Cf. les tomes II, X et surtout XI de son *Majmû' al-fatâwâ*,
9. Cf. Laoust H., *Les schismes dans l'Islam*, Paris, 1965, p. 340-341.
10. 'Abd Al-Qâdir 'Isâ, *Haqâ'iq 'an al-tasawwuf*, Alep, 1970, p. 586.
11. Cf. l'épître qu'il a rédigée en 1874, intitulée *risâla fî-l-wâhidât* : l'auteur y épouse la thèse de l'« unicité de l'Être » (*wahdat al-wujûd*).
12. Cf. Carré O., Michaud G., *Les Frères musulmans*, Paris, 1983, p. 14 ; TRIMINGHAM J. S., *The Sufi Orders*, Oxford, 1971, p. 251.
13. Cf. Seurat M., *L'Etat de barbarie*, Paris, 1989, p. 73 ; LE GAC D., *La Syrie du général Assad*, Paris, 1991, p. 137.
14. Carré O., Michaud G., *op. cit.*, p. 23.
15. Cf. par exemple Kaminsky C., Kruk S., *La Syrie : politiques et stratégies*, Paris, 1987, p. 161.
16. Cf. Carré O., Michaud G., *op. cit.*, p. 158.
17. Cf. Hawâ S., *op. cit.*, p. 17.
18. *Ibid.*
19. Les deux autres volumes s'intitulent *al-Mustakhlâs fî tazkiyat al-anfus*, Beyrouth, s.d., et *Muzakkirât fî manâzil al-siddiqîn wa-l-rabbâniyyîn*, Beyrouth, 1988.
20. Cf. Al-Bûtî M. S, *op. cit.*, p. 156, 158, 199 et 266.
21. Cf. Qutb M., *Mafâhîm yanbaghî an tusahhah*, Le Caire, 1987, p. 311-332.
22. Bornons-nous à des auteurs syriens, tels S. Hawâ, qui affirme que le soufisme doit revenir à sa vraie nature qui est le *Jihâd* (*op. cit.*, p. 11), et M. Shaykhani, *Al-tarbiya al-fûhiyya bayna al-sûfiyyîn wa-l-salafiyyîn*, Damas, 1985, p. 11-12.
23. Mentionnons le *shaykh* 'Alî al-Daqr (m. 1943) et le *shaykh* Ahmad al-Hârûn (m. 1962) ; celui-ci est considéré comme le grand saint damascène du xx^e siècle.

24. Cf. Geoffroy Eric, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, Ifead, Damas, 1995, p. 116-119 et p. 172-175.
25. Cf. Luizard P.-J., *op. cit.*, p. 31-32.
26. Cf. Geoffroy Eric, *op. cit.*, notamment p. 161-163.
27. Cf. 'Al-Habash M., *al-Shaykh Amîn Kuftârû*, Damas, 1989, p. 107.
28. Shaykhânî, un de ses disciples, souligne d'ailleurs qu'il a voulu réduire le clivage entre soufis et salafis ; cf. *al-Tarbiya al-rûhiyya*, p. 101. Notons au passage la similitude du titre de ce livre et de celui de S. Hawâ.
29. Shaykhânî, *op. cit.*, p. 280.
30. *Ibid.*, p. 279, et Hawâ S., *op. cit.*, p. 13.
31. Al-Bûtî M. S., *op. cit.*, p. 196-197.
32. Al-Habash, *op. cit.*, p. 76-81 ; Shaykhani, *op. cit.*, p. 278-279. À ce propos, M. S. Al-Bûtî affirme que beaucoup de questions litigieuses concernant le soufisme s'éclairent si l'on a recours à l'*ijtihâd* (*op. cit.*, p. 193). Sur la position des *salafiyya* concernant l'*ijtihâd* et le *taqlîd*, cf. *Encyclopédie de l'Islam* 2, IV, p. 158.
33. Cf. Geoffroy E., *op. cit.*, p. 485-486.
34. Cf. O'Fahey R. S., *Enigmatic Saint Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, Londres, 1990 ; Vikor K. S., *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. 'Alî al-Sanûsî*, thèse de philosophie soutenue à l'université de Bergen, Norvège, en 1991.
35. Cf. Al-Bânî M. B. (disciple du *shaykh* Kuftârû), *Al-Murshid al-mujaddid*, Damas, s.d., p.123, 131-137, 144-145...
36. Cf. Seurat M., *op. cit.*, p.60.
37. Cette *fatwa* a été reproduite dans le *Journal Asiatique* XVIII, série 6, 1871, p. 167-178. L'intransigeance d'Ibn Taymiyya à l'égard des « gens du Livre » est notoire.
38. Cf. Carré O., Michaud G., *op. cit.*, p. 158.
39. Al-Bânî M. B., *op. cit.*, p.139.
40. G. Michaud indique seulement que les détenus étaient des « Frères musulmans ou apparentés pour la plupart » ; il y aurait eu entre 700 et 1 100 morts ; cf. Carré O., Michaud G., *op. cit.* p. 147-148, 229...
41. Cf. De Jong F., « Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe », *Les ordres mystiques dans l'Islam, cheminements et situation actuelle*, Paris, 1986, p. 216. En 1979, le *shaykh* de la Rifâ'iyya avait été tué et les activités de cette voie initiatique interdites.
42. Cf. *Majzarat Hamâ* (« le massacre de Hama »), livre édité en 1983 par l'Alliance nationale pour la libération de la Syrie, p. 32 ; voir également Cf. Carré O., Michaud G., *op. cit.* , p.160.
43. *Majzarat Hamâ*, p.73.
44. P. J. Luizard en fait le constat pour l'Égypte, *op. cit.*, p. 31.
45. Comme le remarque F. De Jong, *op. cit.*, p. 216.
46. Cf. Etienne B., *L'islamisme radical*, Paris, 1987, p. 218.
47. *Ibid.*
48. P.-J. Luizard fait la même observation en ce qui concerne l'Égypte, *op. cit.*, p. 31.

INDEX

Mots-clés : réformisme, politique, soufisme, Syrie

AUTEUR

ERIC GEOFFROY

IEAI, Université de Strasbourg