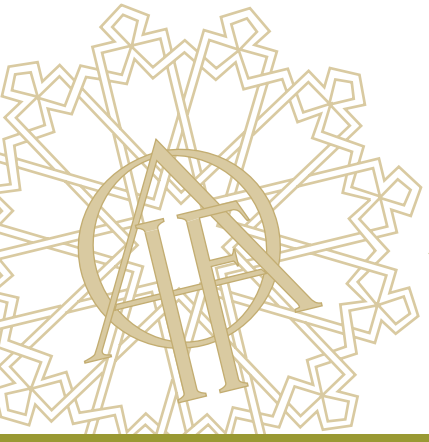
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 28 (1995), p. 195-213

Rachida Chih

# Appropriation religieuse et sociale de l’espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.

*Conditions d’utilisation*

L’utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l’éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l’éditeur (Ifao).

*Conditions of Use*

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

**Dernières publications**

| | | |
|---|---|---|
| 9782724711264 | *La chapelle d’Osiris Ounnefer Neb-djefaou* | Laurent Coulon |
| 9782724711752 | *Guide du Caire Islamique* | Hadrien Collet |
| 9782724711660 | *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41* | Adrien Candiard (éd.) |
| 9782724711745 | *Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)* | |
| 9782724711271 | *Du côté de chez Zeus* | Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.) |
| 9782724711677 | *La Description de l’Égypte* | Paul-Marie Grinevald |
| 9782724711714 | *La pensée et la pratique pharmacologiques d’Avicenne* | Sylvie Ayari |
| 9782724711899 | *BCAI 40* | |

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

Rachida CHIH *

# APPROPRIATION RELIGIEUSE ET SOCIALE DE L'ESPACE : UNE CONFRÉRIE SOUFIE EN HAUTE-ÉGYPTE AU XX$^{e}$ SIÈCLE

L'histoire contemporaine des ordres mystiques en Égypte est assez bien connue grâce, entre autres, aux travaux de F. de Jong, M. Gilsenan, E. Bannerth [1]. Cependant, à en croire ces deux derniers auteurs, ainsi que J. Triminghan ou G. Anawati [2], les confréries soufies en Égypte auraient perdu la place privilégiée qu'elles occupaient encore au début du siècle et ne joueraient plus qu'un rôle marginal dans la société. Par la suite, l'intérêt des historiens, politologues et sociologues s'est tout entier porté sur les groupes religieux extrémistes égyptiens entrés dans la clandestinité à l'époque nassérienne et réapparus en même temps que l'idéologie intégriste sous Sadate. Ces mouvements se sont rendus médiatiquement célèbres par leurs actions violentes et leur projet totalitaire. Ils ne sont pourtant pas seuls représentatifs des conceptions religieuses des égyptiens ; le nombre des confréries soufies ne cesse d'augmenter depuis le début des années cinquante, et ce type de rattachement religieux, antagoniste de celui mis en avant par les islamistes, concerne aujourd'hui plus de six millions d'égyptiens (c'est donc un tiers de la population masculine adulte qui est d'une manière ou d'une autre engagé dans les confréries soufies) [3].

Les confréries existent partout où l'islam s'est implanté ; on peut situer à partir du XIII$^{e}$ siècle, époque charnière sur le plan politique (prise de Bagdad par les Mongols en 1258 et effondrement du califat abbasside), la naissance d'institutions qui vont orienter le développement de la mystique jusqu'à nos jours. Les confréries (*turuq*, sing. *tarîqa*) codifient en règles (*adâb*, *usûl*) l'enseignement, la tradition mystique dont elles sont les héritières. Parallèlement la vénération des disciples à l'égard du cheikh fondateur de la *tarîqa* ou de son héritier spirituel (*khalîfa*) facilite l'essor du culte des saints. Les ordres majeurs égyptiens actuels se réclament des grands saints de l'époque médiévale (XII$^{e}$ et XIII$^{e}$ siècles), les quatre

* CEDEJ, Le Caire.

1. F. de Jong, *Turuq and Turuq-linked Institutions in 19th Century Egypt*, Leyde, 1978. M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1973. E. Bannerth, « La Khalwatiyya en Égypte », *MIDEO* VIII, 1964-1966.

2. J.S. Trimingham, *The Sufi Order in Islam*, Oxford, OUP, 1971. G.C. Anawati et L. Gardet, *Les mystiques musulmanes*, Paris, Vrin.

3. Six millions de disciples qui appartiennent à une ou plusieurs des 120 confréries recensées en Égypte (dont 70 seulement sont enregistrées au Conseil suprême des confréries soufies). Estimation semi-officielle, *al-Tasawwuf al-islâmî,* janvier 1982.

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

*aqtâb*, les pôles suprêmes dans la hiérarchie des saints intercesseurs : les deux irakiens 'Abd al-Qâdir al-Gilânî (m. 1166) et Ahmad al-Rifâ'î (m. 1175), le maghrébin Ahmad al-Badawî (m. 1276) et l'égyptien Ibrâhîm al-Disûqî (m. 1288) ; à cette liste il faudrait ajouter un autre grand saint originaire du Maghreb, Hasan al-Shâdhilî (m. 1258). Les confréries dont ils sont les fondateurs éponymes se sont en général constituées longtemps après leur mort [4]. Sur le plan religieux et social, les confréries ont eu au cours de l'histoire une énorme influence. Le cheikh d'une *zâwiya* recevait des aumônes ou était assez riche pour faire vivre l'institution qui était à la fois un lieu de prière, une école, un refuge, et un tribunal : la neutralité et le pacifisme des cheikhs faisaient d'eux les indispensables arbitres de tout conflit [5]. En période de troubles politiques, certaines familles maraboutiques pouvaient prétendre s'arroger les prérogatives de l'État, il arrivait alors que des conflits éclatent entre la *zâwiya* et le pouvoir central [6].

Rare était le musulman qui n'était pas affilié à une ou plusieurs confréries. En parlant de l'Égypte, Heyworth-Dune [7] affirme qu'au XVIII^e^ siècle la majorité des musulmans hommes appartient à une confrérie ; les auteurs français [8] au XIX^e^ siècle ont donné la mesure de l'influence des confréries dans le Maghreb. Aujourd'hui force est de constater que l'histoire des confréries en Égypte est une histoire bien vivante, les pèlerinages et festivités organisés autour des tombeaux des saints (*mawlids*) sont l'occasion de vastes rassemblements.

L'étude présentée ici sur « un réseau confrérique en Haute-Égypte au XX^e^ siècle » a pour objet de montrer qu'il existe en Égypte, à côté des groupes islamistes politiques, d'autres formes de pensée et de rattachement religieux développées par des confréries soufies, que ces confréries ont aussi une activité de prosélytisme religieux (*da'wa*), et prétendent aussi réformer la communauté en y appliquant la *sharî'a* ; plus que dans la pensée islamique, c'est dans la pratique sociale et dans la manière d'investir la société que les confréries s'opposent aux islamistes. Il convient d'ajouter que les analyses proposées ici sont le point de départ d'une recherche en cours dont l'objectif est de mieux connaître, à travers la lecture historique et anthropologique de biographies de cheikhs, complétée par l'enquête de terrain, comment se fait la domination d'une confrérie sur un espace social et géographique, sur les hommes et les choses qui occupent cet espace.

4. J. Chabbi, « 'Abd al-Qâdir al-Gilânî, personnage historique » *Studia Islamica,* XXXVIII, 1973.

5. E. Gellner, *Saints of Atlas*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969.

6. P. Pascon, *La maison d'Iligh ou l'histoire sociale du Tazerwalt*. Société marocaine des éditeurs réunis.

7. J. Heyworth-Dune, *Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London, 1938.

8. L. Rinn, *Marabouts et khouan. Étude sur l'islam en Algérie,* Alger, Jourdan, 1884. O. Depont et X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, Jourdan, 1887.

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

## IMPLANTATION DE LA KHALWATIYYA EN HAUTE-ÉGYPTE

La Khalwatiyya est une confrérie d'origine anatolienne introduite en Égypte à partir de la fin du XV^e^ siècle [9] : c'est peut-être la seule confrérie dont le nom n'est pas lié à un ancêtre éponyme, mais à une pratique spirituelle, la *khalwa*, retraite de quarante jours dans une cellule ou un lieu solitaire accompagnée de jeûnes et de concentration de l'esprit sur Dieu (*dhikr*). La *khalwa* est encore pratiquée aujourd'hui par un petit nombre de disciples. La Khalwatiyya se caractérise par une forte décentralisation et un processus continuel d'éclatement en plusieurs branches indépendantes qui n'ont aucun lien entre elles. Ces branches ne forment pas pour autant des *turuq* distinctes ; elles ont en commun une même tradition mystique, un même rituel, une même organisation. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle que la Khalwatiyya, jusqu'alors confinée aux milieux turcs et persans du Caire, essaima sur tout le sol égyptien par l'intermédiaire des nombreux disciples du cheikh Muhammad b. Salîm al-Hifnî (m. 1768), dont les plus célèbres sont Ahmad al-Dardîr (m. 1786), Muhammad b. 'Abd al-Karîm al-Sammân (m. 1775), Abdallah al-Sharqâwî (m. 1812) et Ahmad al-Sâwî (m. 1825) [10]. Ils furent à l'origine des branches égyptiennes de la confrérie. Ces branches recensées en Égypte à la fin du XVIII^e^ siècle sont les suivantes : la Sammâniyya, la Dayfiyya, la Sibâ'iyya, la Ghunaymiyya, la Haddâdiyya, la Habîbiyya, la Marwâniyya, la Misalamiyya, la Harawiyya, la Musaylihiyya [11].

La confrérie fut introduite en Haute-Égypte (XVIII^e^ s.) par un élève du cheikh Sulaymân al-Zayyât, lui-même disciple du cheikh al-Hifnî ; c'est le neveu du cheikh Hummâm (chef des Hawwara, tribu qui a longtemps dominé la région de Farshut et Nag' Hammadi) qui demanda au cheikh al-Hifnî de lui envoyer un de ses disciples pour enseigner aux hommes la religion. Le cheikh s'installa à Bahgura (près de Farshut) où il enseigna la *sharî'a* et initia les hommes à la Khalwatiyya [12]. La confrérie continua à se diffuser au XIX^e^ siècle et tout au long du XX^e^ siècle sous l'impulsion notamment de trois soufis : Ahmad b. Sharqâwî (m. 1899), Abd al-Gawwâd al-Dûmî (m. 1941) et Ahmad al-Tayyib al-Hasânî (m. 1954).

9. La confrérie fut introduite par l'intermédiaire de trois disciples du *pîr* (cheikh) 'Umar Rushanî, originaire de Tabriz : Muhammad Demirdâsh (m. 930/1524), Ibrâhîm al-Gulshenî (m. 940/1533-1534), Shahîn al-Khalwatî (m. 954/1547-1548). Les biographies de ces trois personnages se trouvent dans Sha'rânî et al-Munâwî. Sha'rânî, A. al-W., *al-Tabaqât al-Kubrâ,* Le Caire ; al-Munâwî, Abd al-Ra'ûf, *al-Kawâkib al-durriyya fî tarâgim al-sâda al-sûfiyya* ms. BN 6490. Sur les confréries à l'époque ottomane, M. Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswick, 1982. Sur l'histoire de la Khalwatiyya en Égypte, voir E. Bannerth, *op. cit.* ; H.J. Kissling, *Aus der geschichte des chalvetijje-ordens*, 1953 ; B.G. Martin, « A short history of the Khalwatiyya order of Dervishes » in N.R. Keddie (édit.), *Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley, 1972.

10. Sur ces personnages, cf. E. Bannerth, *op. cit.* ; B.G. Martin, *op. cit.*

11. *Kitâb turuq al-sûfiyya fî diyyâr al-misriyya,* anonyme, écrit sous la direction de Mustafa al-Bakrî, Dâr al-kutub, târîkh, 3737.

12. Gabartî, *'Ajâ'ib al-âthâr* I, p. 286. Traduction française, II, p. 277.



AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ces trois hommes sont à l'origine de l'implantation en Haute-Égypte de tout un réseau de *zâwiyas*, *rawdas* et mosquées gérées par la branche dont ils sont les fondateurs.

Ahmad al-Sharqâwî fut initié à la Khalwatiyya en 1864 par un soufi de Tahta, Ahmad Khudayri. Depuis sa *zâwiya* de Dayr Sa'âda (district de Farshut, appelé aujourd'hui Dayr Sharqâwî), son influence s'étendait dans toute la région de Girga (il a été pendant sept ans l'hôte des Awlâd Yahiya et pendant quatre ans celui des Awlâd Hamza descendants de tribus bédouines, anciens maîtres du Sa'îd, et dont le territoire se trouve sur la rive orientale du Nil) [13].

'Abd al-Gawwâd al-Dûmî est originaire de Tahta, il fut initié à la Khalwatiyya dans le Sâ'îd [14]. Après des études à al-Azhar, il fut nommé *imâm* dans différentes mosquées du Caire. Il initia de nombreux *sa'îdî*-s « cairotisés » ; cependant ses deux *khalîfas*, Muhammad Sulaymân (m. 1951) et Muhammad al-Ramlî (m. 1954), ne sont pas originaires de Haute-Égypte ; le premier fut nommé prédicateur (*wa'îz*) à Sohag, et le second employé des Chemins de fer à al-Minia. Après la mort du maître, la confrérie se scinda en deux branches, Muhammad Sulaymân devenant le *khalîfa* de la Khalwatiyya Dûmiyya (ou Sulaymâniyya), et Muhammad al-Ramlî celui de la Khalwatiyya Dûmiyya Ramliyya. Ils continuèrent à propager l'enseignement de leur maître et à tenir des *majlis* de *dhikr* dans la région de Sohag, Girga, Louxor ; à cette époque ils attiraient à eux de nombreux étudiants de l'institut religieux *azharî* d'Asiyut (*Ma'had al-dînî al-azharî*). C'est de cet institut que sortirent de nombreux futurs *khalîfas* de la confrérie. Le *khalîfa* actuel de la Sulaymâniyya, le cheikh Husayn Mu'awwâd est installé au Caire et fait des séjours annuels de plusieurs mois dans le Sa'îd afin de visiter toutes les maisons (*rawdas*) que possède la confrérie dans la région. Le *khalîfa* actuel de la Dûmiyya Ramliyya, le cheikh Marwân Ahmad Marwân, habite à Asiyut, mais il se déplace constamment pour rendre visite à ses disciples de Haute-Égypte (nombreux entre Asiyut et Armant) et du Caire (au Caire, les disciples de la Khalwatiyya Ramliyya se réunissent tous les jeudis et dimanches dans la mosquée al-Sibâ'i [15] dans le quartier de Bulaq).

Ahmad al-Tayyib al-Hasânî (m. 1955) fut affilié à la voie quand il était étudiant à al-Azhar par un cheikh khalwati du Caire, Abû Bakr al-Haddâd (m. 1917) [16]. C'est son petit-fils, Muhammad Ahmad al-Tayyib al-Hasânî, qui est le *khalîfa* actuel de la *tarîqa* ; son influence est très forte à Gourna (sur la rive ouest de Louxor) et à Louxor ; au-delà elle s'étend à tous les villages des districts de Louxor, d'Esna, et de Farshut.

13. Par ailleurs la renommée d'Ahmad al-Sharqâwî s'étendait plus au sud dans la région de Qéna puisque ses deux plus proches disciples, Yûsif al-Haggâgî (m. 1914) et Ahmad al-Tâhir (m. 1912) étaient de Louxor et de Karnak. (Sur l'installation des tribus arabes et berbères en Haute-Égypte, cf. J.C. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale, Qûs*, IFAO, Le Caire, 1976, p. 520-521).

14. Sa'îd désigne en arabe la Haute-Égypte. Sa'îdi, habitant de la Haute-Égypte.

15. Le cheikh al-Dûmi fut *imâm* vingt ans dans cette mosquée.

16. Abû Bakr al-Haddâd est le fils de Muhammad al-Haddâd (m. 1864) *azhari* et soufi, affilié à la Khalwatiyya par le cheikh Fath Allah al-Samâdîsî. Voir G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans*, livre III.

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Tous les cheikhs de la Khalwatiyya ont étudié à al-Azhar [17], ils s'attachent à unir étroitement les sciences religieuses exotériques et la science du *tasawwuf*. Ces préoccupations leur ont été transmises par des maîtres qui étaient à la fois juristes et mystiques. La lecture de leurs écrits nous révèle dans quel esprit s'implante la Khalwatiyya et quels sont les principaux axes d'argumentation de leur prêche.

## I. Construction de la légitimation religieuse.

La documentation recueillie au sein des confréries se compose essentiellement de biographies ou de données historiques sur les cheikhs de la confrérie, d'ouvrages exposant les règles de la *tarîqa*, ou des instructions plus générales concernant la méthode mystique ; il est vrai qu'en règle générale la pensée mystique y est traitée de manière globale et sommaire ; c'est lors de réunions communes (*hadra*, *majlis*) ou dans l'intimité des rencontres privées entre le cheikh et ses disciples que cette pensée est exposée et élaborée. Les confréries publient en outre de nombreux poèmes ou recueils de prières sur le Prophète, sa famille (*ahl al-bayt*) et les saints (*awliyâ'*) propres à alimenter la dévotion. Les cheikhs de la Khalwatiyya ont aussi enseigné et écrit sur le *fiqh*, le *hadîth*, le *tafsîr*, le *tawhîd*. Dans beaucoup de ces ouvrages un ou plusieurs chapitres sont consacrés au soufisme.

Ces écrits ont été produits par des *'ulamâ'* dont le premier souci est de donner du soufisme une haute qualité intellectuelle et spirituelle. Les cheikhs de la Khalwatiyya veulent faire apparaître le soufisme non pas comme une science à part, parallèle aux autres sciences islamiques, mais comme le sens intérieur et la portée véritable de celles-ci [18] : « La *haqîqa* est le sens intérieur de la *sharî'a*, celui qui veut devenir soufi sans connaître le *fiqh* peut être comparé à un *zindiq* (hérétique) » [19]. Par une argumentation fine, ils démontrent que le *tasawwuf* est contenu dans le Coran et la *Sunna*, en citant de manière rigoureuse les passages dans les textes qui y font référence, et apportent ainsi les preuves que le soufisme remonte bien au temps du Prophète. Les soufis citent fréquemment le célèbre verset sur les « saints de Dieu » : « Non certes les saints de Dieu ne sont soumis à aucune peur ni ne connaissent la tristesse » [20], et veulent montrer ainsi que le Coran et la *Sunna* leur confèrent une place que beaucoup ne sont pas prêts de leur accorder [21].

La Khalwatiyya compte parmi ses membres un grand nombre d'intellectuels, et elle a tendance à mépriser les ordres ruraux comme la Ahmadiyya et la Burhamiyya. D'autre part, les cheikhs de la Khalwatiyya veulent se distinguer de la masse des cheikhs illettrés

17. Jusqu'au début de ce siècle, la Khalwatiyya était une des confréries les plus répandues dans les milieux azharis. Voir thèse de G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans*, livre III.

18. D. Gril, *La risâla de Safî al-Dîn Ibn Abî Mansûr Ibn Zâfir*, IFAO, Le Caire, 1986, p. 37.

19. A. Sharqâwî, *Shams al-tahqîq*, Le Caire. Propos attribués à l'imâm Mâlik.

20. Sourate Yûnis, verset 63.

21. D. Gril, « *La notion de walaya dans le Coran et la Sunna* », communication non publiée.

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

qui entretiennent toutes sortes de croyances et pratiques magiques en relation plus ou moins claire avec le soufisme. Ils considèrent que c'est sur la *'âmma*, la masse, à leurs yeux ignorante et égarée, que doivent se porter tous leurs efforts : « Les membres des confréries (*ahl al-turuq*) utilisent des castagnettes et des tambourins pendant le *dhikr*, et la *'âmma* croit que ces pratiques sont conformes à la *sharî'a,* mais par ma vie ceci détruit la religion » [22]. Ils mettent en garde leur auditoire contre les pseudo-soufis, qui détruisent l'image du soufisme en introduisant des *bid'as* (innovations blâmables) notamment dans la pratique du *dhikr* (utilisation d'instruments de musique, pratique de la danse, mixité) ; ils reprennent en fait les accusations lancées par les *salafiyya* contre certains aspects du soufisme.

Il faut replacer cette argumentation dans le cadre de l'évolution des conceptions religieuses à l'époque ; dès la fin du XIX[e] siècle les confréries, et le soufisme à travers elles, sont violemment attaqués et accusés de propager un islam déviant. Des mouvements religieux scripturalistes, ou ce que l'on a appelé « traditionnalistes », « modernistes » ou « fondamentalistes » prônent un retour au Coran, aux *hadîths*, seuls fondements acceptables de l'autorité religieuse. Ces mouvements n'étaient pas seulement dirigés contre les croyances occidentales, mais bien contre la tradition soufie ; ils reprennent à leur compte tous les reproches proférés à l'égard du soufisme depuis Ibn Taymiyya [23], notamment ce qui se rapporte à la soumission au cheikh et au culte des saints.

## LA DÉVOTION AU GUIDE SPIRITUEL

La nécessité pour le disciple d'avoir un cheikh inspiré et qualifié (qui appartienne à une *silsila*, chaîne de transmission spirituelle qui remonte au Prophète) revient constamment dans les écrits [24]. La relation entre le cheikh et le disciple est généralement désignée par le mot « *suhba* » (qui signifie « compagnie » ou « compagnonnage ») ; se rattacher à un cheikh, c'est conclure un pacte (*'ahd*) avec lui. Ainsi le cheikh peut guider le disciple vers la connaissance intérieure de Dieu en lui transmettant son état spirituel. Il est son éducateur (*murabbî*), et son protecteur (*walî*), le disciple doit lui vouer une obéissance totale. Il doit se comporter devant son cheikh comme il se comporte devant Dieu, dans un état constant de soumission (*islâm*). À côté de ça, le disciple doit bien connaître les principes de la

22. (La *'âmma* en opposition à la *khâssa*, l'élite, c'est-à-dire les *'ulamâ'*). Al-Marâghî al-Girgâwî, M., *Ta'tîr al-nawâhî wal-'arjâ' fî man ishtahara min a'yân madînat Girgâ*. T. III, p. 35. Manuscrit Dâr al-kutub, copié en 1920.

23. Le hanbalite Ibn Taymiyya mena contre la visite des tombes, la recherche de l'intercession des saints et les *mawlids*, un combat sans relâche. Il reste à travers les siècles l'adversaire le plus violent et le plus influent de ce type de pratiques. Aujourd'hui son œuvre inspire toutes les campagnes contre les confréries. Voir Ibn Taymiyya, *Majmû'at al-rasâ'il wal-masâ'il, éd. Rashid Ridâ. Al-Fatâwâ al-kubrâ*, Beyrouth, 1965 ; M.V. Memom, *Ibn Taymiyya's Struggle against Popular Religion*, La Haye, Paris, 1976.

24. Dans *Shams al-Tahqîq*, Sharqâwî consacre tout un chapitre sur la manière de reconnaître un vrai cheikh, un *'ârif*, d'un *mudda'î*, un imposteur.

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Voie, bien réciter les prières particulières à la confrérie, connaître les règles du *dhikr*, et assimiler les vertus morales du soufi en matière de boisson, nourriture et de vie sociale en général.

Les adversaires du soufisme perçoivent cette relation entre le cheikh et son disciple comme de l'idolâtrie (*wathaniyya, shirk*). Ils veulent porter atteinte à un type d'autorité religieuse concurrente qui repose sur le charisme du cheikh attaché à son rôle de guide spirituel et à la *baraka* (grâce divine) qui lui a été transmise par le fondateur de la Voie. L'enjeu de cette lutte est bien la direction religieuse de la communauté.

## II. L'AUTORITÉ DES CHEIKHS.

Quelles sont les conditions historiques et sociologiques qui président à la naissance et la réussite d'une fondation confrérique ? Comment se fait le passage du saint à la confrérie, du pouvoir spirituel au pouvoir temporel ?

« La réussite d'une confrérie dépend de la capacité de son cheikh de coïncider avec ce que l'on pourrait appeler un "modèle de sainteté" » [25]. La première étape dans la mission d'un cheikh de confrérie est d'adopter un certain modèle de comportement avant que son charisme ne soit accepté par les autres. Les biographies des cheikhs de la Khalwatiyya révèlent les éléments de ce modèle culturel auquel ils se sont conformés ; ce ne sont ni des extatiques, ni des thaumaturges ; ils combinent respect de la *Sunna* et recherche de l'initiation et de la connaissance mystiques. Reprenons la construction de l'idéal type du saint à travers le personnage du cheikh Muhammad al-Tayyib al-Hasânî. Le cheikh Muhammad al-Tayyib al-Hasânî était un ascète (*zâhid*), il renonça aux biens de ce monde pour se consacrer à Dieu. Son mépris pour les biens matériels était à la mesure de sa générosité : il donnait tout ce qu'il recevait. Bientôt sa *zâwiya* fut le centre de la redistribution généralisée. Son aspect physique était captivant : « Son visage était beau, il reflétait son état intérieur, sa supériorité spirituelle ». Il inspirait « un mélange de crainte et de respect » (*hayba*). Ses connaissances n'étaient pas seulement celles d'un grand savant, elles étaient l'essence divine. Bientôt, on le plaça au-dessus des hommes et on parla de sainteté et de miracles (*karâmât*). Les *karâmât* ne sont pas une fin en soi, elles sont la preuve que le cheikh est bénéficiaire de la *baraka*, marque visible de la sainteté, de la présence du divin dans le monde. « Le cheikh al-Tayyib al-Hasânî était celui à qui on ne pouvait rien cacher car il avait le don de dévoilement (*kashf*) » ; « se présenter devant lui, c'était se présenter devant Dieu ». Il intercédait entre les hommes et Dieu, il était le recours des malheureux, des opprimés.

On rappelle son ascendance chérifienne et son prestigieux ancêtre le maghrébin Hasan, fondateur éponyme de la tribu des Banî Hasan ou « Hasasna ». Cet ancêtre originaire de

25. P. Pascon, *La maison d'Iligh ou l'histoire sociale du Tazerwalt.*

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Fès était un descendant de Hasan, fils de Fâtima al-Zahrâ' et petit-fils du Prophète. Les descendants émigrèrent en Égypte ; l'un d'eux, Hasan al-Qallînî, fut même le compagnon d'Ahmad al-Badawî, le saint le plus populaire d'Égypte. Il fut selon Halabî, envoyé par le Sayyîd à Qallîn dans le Delta où il est enterré [26]. Le cheikh al-Hasânî, enterré à 5 km de Farshut, n'est autre que le grand-père de Hasan al-Qallînî et l'ancêtre de la famille al-Tayyib al-Hasânî. Son *mawlid* est récent, il a lieu le 27 juillet, et il semble surtout fréquenté par les disciples de la Khalwatiyya Hasâniyya.

La généalogie des cheikhs de Gourna est une construction ; la plupart des saints en Égypte sont supposés être des descendants de tribus arabes venues de la Péninsule arabique ou du Maghreb. Le prestige de l'ancêtre est encore plus grand s'il fut le compagnon de voyage d'un grand saint égyptien, tel l'ancêtre du cheikh al-Tayyib, ou celui du cheikh Muhammad al-Tâhir al-Hamidî (*khalîfa* de la Khalwatiyya Ramliyya), membre de la tribu arabe des Hâmidiyya (*min asl 'arabî 'arîq*), descendant de 'Abbas ibn Abd al-Mutallib, oncle du Prophète, et arrivé en Égypte au VII[e] siècle avec le *qutb* Abû-l-Haggâg al-Uqsûri, saint patron de Louxor [27]. « Tout se passe comme si ces catégories n'étaient point établies pour un saint particulier, qu'elles constituaient tout simplement une norme dans laquelle les pieux hagiographes voudraient à tout prix ranger leur héros » [28]. La domination par un lignage saint d'un espace géographique et social se fait par la reconnaissance de son charisme composé de deux éléments, l'initiation mystique et la généalogie, et le discours hagiographique ou la tradition orale ne sont en fait que l'établissement des preuves de cette filiation. Nous voyons un homme chez qui « une généalogie sacrée et une vertu personnelle, nous dirons une *baraka* héritée et une *baraka* de tempérament, se conjuguaient pour produire une authentique sainteté » [29].

Après sa mort son pouvoir ne diminue pas, sa *baraka* se concentre autour de son tombeau qui devient l'objet de visites pieuses (*ziyâras*) accompagnées de vœux. L'influence du cheikh s'étendant, les visiteurs affluent, sa maison est agrandie et devient de ce fait un espace à usage collectif pour les besoins de la confrérie : désormais le cheikh peut réaliser la deuxième étape de sa mission à travers une institution, la confrérie, puisque sa sainteté est acceptée aux yeux de tous. Il peut redéfinir et réorganiser la vie ici-bas de ses disciples, demandant de leur part non seulement dévotion mais un modèle de comportement conforme au nouvel ordre qu'il a établi. Pour reprendre les termes de Max Weber, le saint va diriger la communauté sur un principe de souveraineté fondée sur le charisme héréditaire et le charisme personnel [30].

26. C. Mayeur, *al-Sayyîd Ahmad al-Badawî*. Thèse de doctorat, univ. de Paris IV Sorbonne, 1992.

27. M.M. Al-Tâhir, *Al-shaykh Muhammad Ahmad al-Tâhir,* Le Caire, 1987.

28. A. Hammoudi, *Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté*. Hespéris Tamuda, vol. XV, 1974.

29. C. Geetz, *Islam Observed*, YUP, 1968, traduction française, p. 65.

30. M. Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971. Chap. 5 « Les types de communalisation religieuse ».

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les cheikhs apparaissent constamment entourés de disciples (*murîdûn, ashâb, atbâ'*) qu'il est impossible de chiffrer. Le recrutement se fait dans tous les milieux, paysans, fonctionnaires, intellectuels. Une grande partie sont des adeptes héréditaires, les autres le sont par appel. La grande majorité est d'origine *sa'îdî*. Il y a différents degrés d'affiliation qui dépassent le cadre de la voie. Beaucoup de fidèles ne sont pas rattachés au cheikh par un lien initiatique (ceux-là sont appellés *muhibbûn*) ; ils appartiennent à la confrérie soit parce qu'ils sont du village, soit parce qu'ils recherchent la *baraka* du cheikh. Les *murîdûn* sont rattachés au cheikh parce que c'est un guide spirituel ; ils ont reçu de lui l'affiliation (*'ahd*). Les disciples installés au Caire sont nombreux, ils restent ainsi rattachés à leur village d'origine par leur implication à la confrérie, qui est un puissant élément de cohésion et d'identification *sa'îdî*.

Les femmes n'ont aucun rôle dans la confrérie, leur participation se limite à l'organisation matérielle des fêtes et la préparation des repas seulement. Elles sont exclues des réunions qui sont essentiellement masculines. La femme du cheikh Mu'awwâd, le *khalîfa* actuel de la Khalwatiyya Sulaymâniyya, fut initiée et reçut le *'ahd* (l'affiliation) d'un disciple du cheikh Sulaymân, le cheikh 'Abd al-'Al. Un disciple de la Khalwatiyya Hasâniyya, le Hâgg 'Abd al-Sattâr Ahmad, initié à la confrérie par le cheikh Muhammad al-Tayyib dans les années soixante, nous racontait que le cheikh initiait les femmes, mais que les rites d'initiation étaient différents. Le plus souvent le cheikh donnait procuration au mari d'initier sa femme aux sept Noms de Dieu et aux prières (*wird, awrâd*) propres à la confrérie (comme dans les autres confréries, le disciple ne peut pénétrer dans la Khalwatiyya sans avoir été au préalable initié par son cheikh. Le jour de la cérémonie, le cheikh prend la main droite du novice dans sa main droite et il lui dévoile le premier des sept Noms du *dhikr, al-asmâ' al-sab'a : la ilah illa Allâh, Allâh, Hu, Haqq, Hay, Qayyûm, Qahhâr*).

Ce sont les héritiers du cheikh charismatique, les *khalîfas,* qui font plus nettement le passage du pouvoir spirituel au pouvoir temporel. La sainteté se transmet spirituellement du maître au disciple (c'est souvent son plus ancien et par là son plus proche disciple qui hérite de la *baraka* du cheikh, selon une chaîne de succession – *silsilat al-baraka* –, ou héréditairement, par les liens du sang (*silsilat al-dam*). Cette tendance est courante au sein de familles locales, comme la famille al-Tayyib de Gourna. Dans la Khalwatiyya le cheikh ne désigne jamais son successeur. Après sa mort les disciples se réunissent et désignent (*bay'a*) le nouveau *khalîfa* [31]. La dimension « intrinsèque » du rôle du *khalîfa* découle de sa relation très forte avec le cheikh précédent et de son statut d'*azharî* ; à la mort du cheikh al-Dûmî, le cheikh Sulaymân refusa de reconnaître le cheikh al-Ramlî comme le nouveau

31. « La *bay'a* est une ancienne institution sunnite... ce mot est issu de la même racine que "vendre", et désigne un arrangement ou une transaction commerciale, et par extension "accord", "autorisation", "hommage" ». C. Geertz, *Islam Observed.* Traduction française, p. 92. Il n'existe à vrai dire aucune règle concernant la succession. Le *khalîfa* est choisi par les disciples de la confrérie au cours d'une réunion, et pour reprendre les termes de Geertz, le fait est que « la *bay'a*, d'une certaine manière, légitimait la légitimité du *khalîfa* ».

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

*khalîfa* de la confrérie (alors que ce dernier était le plus proche disciple du cheikh de son vivant) pour la simple raison qu'il n'était pas *azharî* (il était à peine diplômé du secondaire). C'est à la suite de ce conflit que la confrérie se scinda en deux branches différentes [32]. Dans les lignées familiales de cheikhs, la dimension « intrinsèque » du rôle du *khalîfa* découle de son ascendance, du fait qu'il est un parent proche, généralement le fils, du cheikh précédent dont la *baraka* lui est ainsi transmise. Les descendants ne sont jamais entourés du même charisme (une telle aura de sainteté ne se répète jamais), à défaut de cela ils se chargent d'entretenir la renommée de leur maître. La gestion matérielle de la *baraka* du saint est à l'origine du développement de bien des confréries et de leur rôle social.

## III. *TARÎQA* ET SOCIÉTÉ.

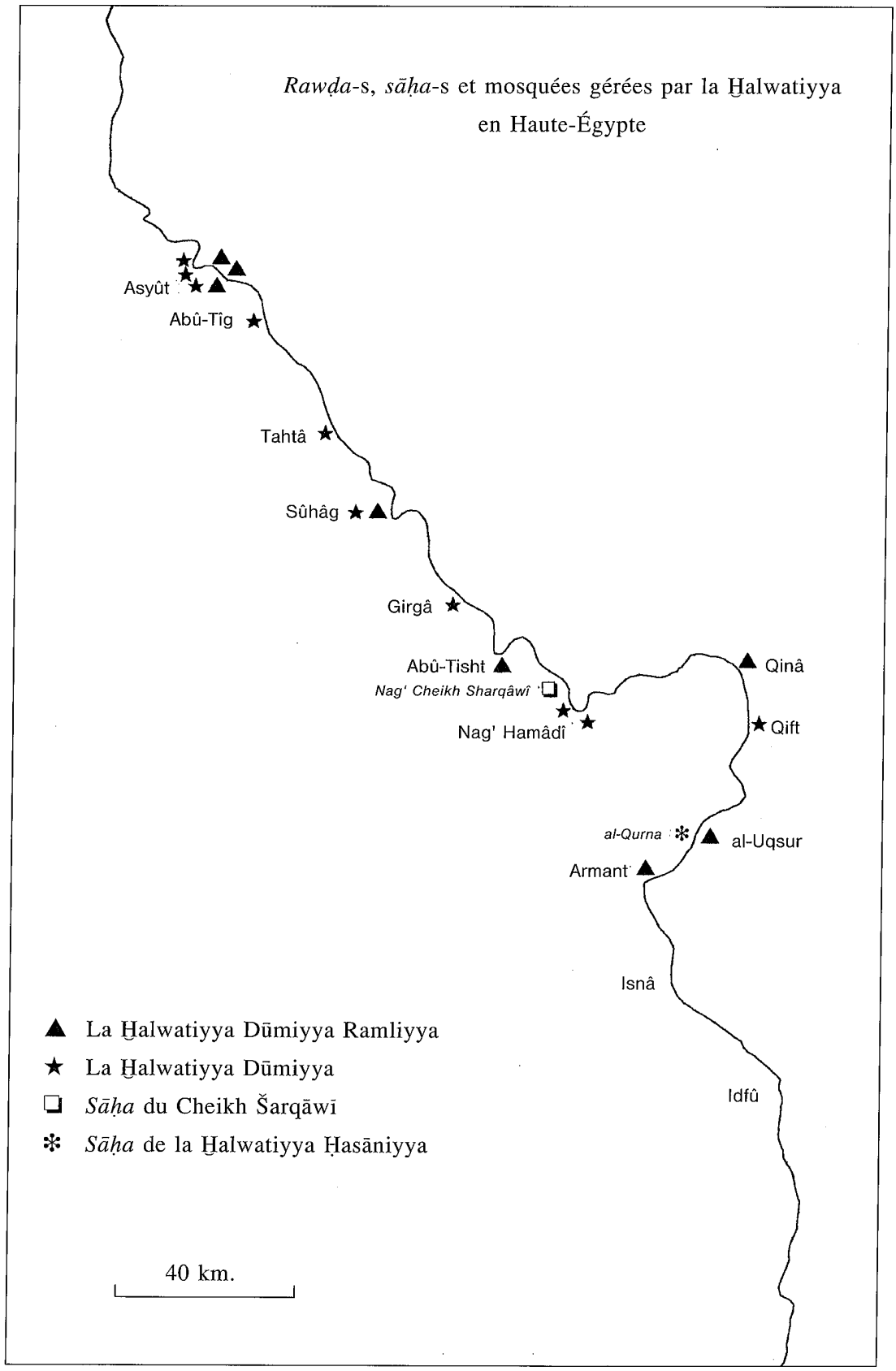
Même si les préoccupations d'ordre temporel ne ressortent pas de leur écrits, les soufis ont des attitudes bien déterminées face au destin de la communauté. Les *zâwiyas*, centres d'enseignement mystique devinrent très vite dans l'histoire des centres d'assistance sociale et de redistribution ; elles entretenaient serviteurs et clients, étudiants et voyageurs. En milieu rural, elles organisaient une véritable prise en charge à la fois morale et matérielle. C'est ce terrain social traditionnellement privilégié par les confréries que les groupes islamistes politiques tentent récemment d'occuper. Les confréries ont su s'adapter aux changements de la société contemporaine et adopter des pratiques en lien avec le nouvel environnement social. En quelques années, les descendants spirituels du cheikh al-Dûmî ont réussi, essentiellement à travers les dons, à se retrouver à la tête d'un nombre important de mosquées, d'écoles coraniques (*kuttâb*), et de centres médico-sociaux.

Le cheikh al-Dûmî fut *imâm* dans une petite *zâwiya* au Caire (Gazîrat Badrân, Shubra) ; il en fit une grande mosquée. Puis il fut *imâm* dans la *zâwiya* al-Zînî (Sabtiya) qu'il agrandit aussi [33]. Aujourd'hui la Khalwatiyya Dûmiyya gère quatorze mosquées au Caire, et un réseau important de maisons (*rawda*) sur tout le territoire égyptien. Ces *rawdas* sont le résultat des activités de bienfaisance que la Khalwatiyya, comme beaucoup d'autres confréries en Égypte, a amorcé depuis quelques années. Le financement de ces maisons provient des dons (*tabarru'ât*) versés à des associations caritatives (*gam'iyyât khayriyya*) fondées et gérées par des membres de la confrérie. Les services sociaux culturels qu'elles dispensent sont nombreux : cela va des soins médicaux moins chers que dans les cliniques privées, voire gratuits, à l'aide aux personnes démunies, en passant par un réseau de crèches et de garderies, d'écoles, de centres de formation professionnelle (ateliers où les filles apprennent la couture et autres travaux féminins), d'ateliers de confection de vêtements vendus moins cher. Tous ces services sont doublés de sections proprement religieuses ;

32. La Dûmiyya Sulaymâniyya et la Dûmiyya Ramliyya.

33. A.R. Mahmûd, *al-'Ârif al-Dûmî*, Le Caire, 1962.

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net




AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

une mosquée, une école coranique, des logements pour les membres de la confrérie. Le personnel de la mosquée est affilié d'une manière ou d'une autre à la confrérie et l'enseignement religieux est dispensé par des jeunes azharistes membres aussi de la *tarîqa*. Au Caire, l'association (*al-gam'iyya al-dûmiyya al-thaqafiyya al-islâmiyya*) gère plusieurs *rawdas* à Giza (*gam'iyyat* Abû Bakr al-Siddiq, *gam'iyyat* al-Imâm Alî, *gam'iyyat* Khâtim al-Mursalîn) ; en province, elle gère des *rawdas* dans le Delta, à Kafr al-Cheikh, Alexandrie, Matruh, et en Haute-Égypte, à Asiyut, Sohag, Tahta et Girga. À Louxor, l'association créée par un disciple de Muhammad al-Ramlî, Husayn Khalîl (m. 1989), *gam'iyyat nashr al-thaqâfa*, fonde le premier institut religieux azhari (*al-ma'had al-dînî al-azharî*) pour garçons de Louxor (elle créera par la suite celui pour filles) et projette la construction d'un nouvel institut religieux à Ramada (mer Rouge).

ARBITRAGE DES LIGNAGES SAINTS.

L'histoire coloniale et plus encore des études récentes d'anthropologie se sont penchées sur l'histoire des confréries religieuses pour mesurer leur poids dans la vie sociale et politique des pays où elles sont implantées. Au Maroc, l'étude menée par Ernest Gellner [34] sur les fonctions locales d'un lignage saint dans une société segmentaire, entendait répondre à une question importante : comment, en l'absence d'un État, ou d'organisme spécialisé dans le maintien de l'ordre, un minimum d'ordre civil peut être assuré ? Selon Ernest Gellner, la stabilité et la continuité de la région est assurée par la présence de lignages saints qui, situés en dehors de tout conflit, exercent un arbitrage qui limite la violence entre les groupes. Clifford Geertz, et par la suite Abdallah Hammoudi [35] montrent que les saints apparaissent dans des périodes de crises en apportant des solutions politico-religieuses, et créent des unités politiques centrées sur leur personne. Ce qu'ils observent ce sont des « noyaux de pouvoir », créés par des individus qui ont su personnifier et activer les modèles culturels reconnus par la société.

La société *sa'îdî* est une société compartimentée, où nous voyons les groupes maintenir énergiquement différenciation et tension. Toute une mémoire situe les individus par rapport au critère de l'origine. La généalogie définit les groupes sociaux ; il y a ceux qui se prévalent d'une origine arabe, les *'Arab*, anciens chefs de la région, descendants des tribus arabes venues de la « *gazîrat al-'Arab* » (la Péninsule arabique) dans le grand mouvement de conquête qui amena en Haute-Égypte l'installation de tribus yéménites (de Manfalut à Qûs) et qaysites (de Qûs à la Nubie) ; les Hawwara, descendants de tribus berbères d'abord installées dans le Delta, et qui émigrèrent vers le Sa'îd au XV^e^ siècle. Ces tribus furent installées dans la région par le sultan Barqûq pour diviser le bloc yéménite. Les Hawwara fondèrent la ville de Girga (sur un site déjà ancien), mirent la région en valeur et firent

34. E. Gellner, *Saints of Atlas*, Londres, Weindenfeld and Nicolson, 1969.

35. C. Geertz, *op. cit.* ; A. Hammoudi, « Sainteté, pouvoir et société, Tamgrout aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », *Annales ESC*, mai-août 1980

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

fortune. Pendant longtemps ils furent les garants de l'ordre dans la région [36]. « L'arrivée des Hawwara dans la région devait faire disparaître la vieille opposition yéménite-qaysite remplacée par l'antagonisme *'Arab/Hawwara* » [37]. Cet antagonisme existe toujours même si aujourd'hui les Hawwara ont perdu à la fois leur richesse et leur pouvoir. Enfin, ceux qui sont manifestement considérés comme inférieurs en vertu de leur origine, les *fellahîn*, terme péjoratif qui désigne dans le système de représentation sociale des *sa'îdîs*, les populations d'origine proprement égyptienne, les « *ashâb al-balad* » (autochtones convertis). Les vendettas (*tha'r*), crimes de sang perpétrés entre tribus ou familles rivales, éclatent régulièrement entre *'arab* et *fellahîn* et entre *'arab* et Hawwara. D'autre part, l'histoire du Sa'îd montre combien les différents gouvernements au Caire ont toujours eu du mal à affirmer leur autorité dans cette région. Aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, malgré la restauration d'un État centralisé, le pouvoir réel dans le Sa'îd appartient toujours aux tribus (*qabâ'il*) et aux familles (le terme employé pour désigner la famille est celui de *'â'ila*, la caractéristique la plus manifeste qui définit ces groupes est la communauté de *laqab*, nom de lignage). Ces familles s'affrontent de village à village (le conflit éclate souvent entre deux individus de clans opposés, mais dans ce système la force de l'individu se ramène à celle de la famille tout entière) sans que l'État ait le pouvoir d'intervenir. Dans un tel contexte de violent particularisme, l'ordre et la stabilité reposent sur la présence de personnages religieux dont le prestige spirituel et l'autorité temporelle sont reconnus par tous.

Prenons le cas des cheikhs de Gourna ; la montée en puissance de la famille al-Tayyib repose sur trois sources de légitimation religieuse : la mise en action d'un paradigme de sainteté, le statut d'*azharî*, l'identification à une tribu d'origine arabe et chérifienne. L'autorité du cheikh lui permet d'intervenir partout où règne l'injustice et où son intervention est demandée, car son jugement est d'essence divine (l'arbitrage du cheikh est connu sous le nom du *sulh hassânî*, « car les parties en conflit quittent toujours la *sâha* du cheikh réconciliées »). Il apparaît comme le nouveau pouvoir local, l'arbitre qui évite de porter le conflit devant des instances coûteuses et dangereuses : « Les gens de l'extérieur viennent rendre visite au cheikh parce qu'il est un guide spirituel *cheikh tarîqa*, les gens du pays le considèrent surtout comme un *cheikh al-balad* ; il règle les conflits d'ordre privé entre personnes ou entre familles, il est un recours pour tous ceux, c'est-à-dire la plupart, qui ne veulent pas faire appel au tribunal. Le jugement du cheikh est plus rapide, moins coûteux et moins pénible. Parfois le coupable est obligé de payer une amende (*gharâma*) mais souvent le cheikh aboutit à un arrangement à l'amiable ». Son intercession est surtout demandée pour régler des conflits à l'échelle du village ou de la région. Les cheikhs de Gourna ont mis fin à plusieurs vendettas. La *karâma* qui eut lieu à al-Ballas (près de Gourna) appartient à la légende d'Ahmad al-Tayyib, on se la répète de génération en génération, car c'est bien d'une *karâma* dont il s'agit ; le cheikh mit fin dans ce village à une vendetta qui durait depuis des années entre *'arab* et *fellahîn*,

36. J.C. Garcin, *Qûs*, p. 469.

37. *Id.*, p. 490.

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

vendetta que le gouvernement n'a jamais pu arrêter. Son fils, le cheikh Muhammad al-Tayyib mit fin à une vendetta entre deux villages, Laqueilta (*fellahîn*) et al-Ba'irat (*'arab*) : c'est une vieille vendetta qui connaissait un long répit, quand elle éclata de nouveau après le meurtre à Laqueilta de deux jeunes enseignants d'al-Ba'irat. Des gens de Laqueilta possédaient des terres à al-Ba'irat et vice-versa. Depuis le début de la vendetta, ces terres furent laissées à l'abandon (par peur des représailles). Des représentants des deux villages demandèrent l'arbitrage (*hukm*) du cheikh Muhammad al-Tayyib ; des règles étant fixées par la confrérie pour le prix du sang, la famille de Laqueilta à l'origine de cette vendetta paya une amende de 50 000 livres aux familles des victimes d'al-Ba'irat. Aujourd'hui le petit-fils tient tous les vendredis un *majlis* et, assisté d'un conseil de notables de la région (*majlis al-'arab*), il arbitre, la main sur le Coran. Il mit fin à un conflit qui durait depuis dix ans entre un chrétien et des musulmans ; l'épouse du chrétien, un avocat de Louxor, hérita d'un lopin de terre agricole entre Gourna et Esna (al-Gharb Qamula). Les locataires de cette terre, des musulmans, refusèrent de racheter la terre au prix demandé par l'avocat. L'affaire traînait devant les tribunaux quand le chrétien, avec l'accord des musulmans, décida de porter le litige devant le cheikh al-Tayyib, qui mit aussitôt fin au conflit. Cette affaire fut abondamment publiée dans les journaux ; elle fut l'occasion de montrer que l'islam était une religion de « justice, de fraternité et de tolérance » [38] ; mais ce qui pour les habitants de la région est considéré comme une *karâma* et désormais une légende du cheikh al-Tayyib, a pour nous une tout autre signification. « Ces actions, au caractère miraculeux mais discret, attestent l'importance qu'ont pu prendre les cheikhs au sein des communautés rurales » [39]. C'est une société où, pour reprendre de nouveau l'analyse de Clifford Geertz, beaucoup de choses tournent autour de la force de caractère, et à peu près tout le reste autour de la réputation spirituelle [40]. « Le cheikh Muhammad est une personne que l'on admire et que l'on craint dans la région. C'est un homme très dur, il sait se faire respecter. Il est très intimidant, on ne peut rien lui cacher, ni lui mentir, surtout après avoir juré sur le Coran. Il dirige la *sâha* d'une poigne de fer ».

On peut se demander qui à Gourna détient effectivement l'autorité. Il existe en fait des domaines qui relèvent de l'État et d'autres qui relèvent de la confrérie. Le cheikh al-Tayyib est l'autorité religieuse du pays, il reconstruit autour de la *zâwiya* des modes de vie parallèles et en lien constant avec la religion ; il joue tout simplement le rôle traditionnel du *qâdî*. Le cheikh peut jouer ce rôle d'arbitre car il ne se situe pas en dehors de la société elle-même,

38. *Al-Ahram*, 6 juin 1990, 13 juillet 1990.

39. D. Gril, *La risâla*, p. 56-57.

40. Clifford Geertz écrit pour le Maroc : « Dans les villes comme au dehors d'elles, ses leitmotiv sont la politique des hommes à poigne et la piété des saints ; elle trouve sa réalisation, grande ou petite, tribale ou dynastique, quand ces deux lignées fusionnent momentanément en la personne d'un individu particulier. Abattant les murailles ou les édifiant, le saint guerrier est la figure centrale » C. Geertz, *Islam Observed*. Traduction française, p. 22.

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

il partage la même identité avec les autres, il est « fils du pays » (*ibn baladna*) ; loin d'être un étranger, sans attache dans la région, il s'inscrit bel et bien dans une stratification sociale et une hiérarchie reconnue, et en tant que descendant du Prophète et héritier de la *baraka*, il appartient à une « caste » supérieure de cette société, ce qui explique par conséquent l'accès au leadership et au pouvoir politique. Les exemples sont nombreux dans l'histoire où les saints dépassèrent la sphère du sacré et de l'arbitrage et usèrent de leur autorité pour s'emparer du pouvoir, et de leur influence sur les tribus insoumises pour les amener à l'obéissance dans une relation de collaboration avec le pouvoir [41]. En échange, ils étaient exemptés d'impôts ou de corvées pour leurs *zâwiyas*. Dans le Maroc du XVII[e] siècle, explique Abdallah Hammoudi, le Makhzen avait intérêt à ménager les saints pour ralentir la poussée des tribus insoumises, voire même les amener à l'obéissance. Les saints, quant à eux, devaient leur influence aux relations qu'ils entretenaient avec le Sultanat ou ses représentants [42]. L'administration coloniale en Algérie, pour qui la question confrérique se ramenait toujours à une affaire de pouvoir local, sut utiliser l'influence de ces chefs pour pacifier le pays. Ces derniers purent ainsi préserver leur leadership sur les tribus et bénéficier de la part du pouvoir colonial de privilèges matériels.

En Égypte, l'État a toujours usé de diplomatie surtout envers les confréries les plus influentes dès le début du XIX[e] siècle, il mit en place une législation stricte afin de contrôler leurs activités et, le cas échéant, de les utiliser à des fins politiques. La dernière loi en date, celle de 1978 [43], augmente les pouvoirs déjà étendus du Conseil suprême des confréries soufies (*al-majlis al-a'lâ li l-turuq al-sûfiyya*) dans le domaine de la mystique. Ce conseil est investi du droit exclusif d'approbation et de supervision de toute activité mystique [44]. La relation entre l'État et les confréries est une relation de besoins réciproques. Un double jeu s'instaura très vite entre l'État conscient de l'influence des cheikhs sur les populations, et les cheikhs conscients de l'utilité des appuis politiques. Dans le conflit qui l'opposait aux Frères musulmans [45], Nasser s'appuya sur les confréries qui pouvaient être une force capable de combattre les Frères, ces derniers ayant déjà fait campagne pour une abolition totale de celles-ci. Les confréries représentent une base de support populaire importante lors de confrontations entre le régime et les islamistes, une alternative islamique capable de canaliser les sentiments religieux. C'est dans cet objectif que le gouvernement propose régulièrement à ses chefs des sièges au parlement, sièges que ces derniers refusent (« car nous sommes

41. Cf. P. Pascon, *La maison d'Iligh*, *op. cit.* ; M. Morsy, *Les Ahansala, examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain*, Paris - La Haye, Mouton, 1972.

42. A. Hammoudi, « Stratification sociale, pouvoir politique et sainteté », *Hespéris Tamuda*, vol. XV, 1974, p. 170.

43. *Journal Officiel*, mars 1978.

44. F. de Jong, « Les confréries mystiques musulmanes dans le Mashreq arabe », dans *Les ordres mystiques dans l'Islam, cheminements et situation actuelle*, sous la dir. de A. Popovic et G. Veinstein, Paris, EHESS, 1985, p. 206.

45. Fin 1954, interdiction de l'association des Frères musulmans.



AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

le parti de Dieu et nous tenons à maintenir l'unité du pays à travers les confréries ») [46] tout en continuant à apporter leur soutien à l'État.

Certaines confréries peuvent entrer en conflit avec le gouvernement, alors que d'autres savent faire coïncider leurs intérêts avec ceux du régime [47]. À Nag' Hammadi, les Sharqâwî étaient connus pour entretenir des relations étroites avec des membres de la famille royale. Abû l-Wafâ' Sharqâwî (le fils d'Ahmad Sharqâwî) était étroitement lié au prince Yûsuf Kâmil (cousin du roi Farouk) ; ce dernier possédait dans la région quelque 14 000 feddans de canne à sucre. Il fit construire pour le cheikh un véritable palais au bord du Nil entouré d'un terrain de plusieurs feddans. Il semblerait que le régime nassérien ait tenté de réduire l'influence des Sharqâwî en soutenant un rival potentiel dans la région, le cheikh Ahmad Radwân (m. 1967) installé à Louxor (al-Baghdadi) [48]. Le cheikh Radwân était certainement à la fin de sa vie un des cheikhs les plus vénérés en Haute-Égypte. Il bénéficiait de la protection des hommes puissants de l'État. Il était patronné par des personnalités de haut rang comme Hasan al-Tihâmî et Husayn al-Shâfi'î et enfin Gamâl 'Abd al-Nasser dont il était le plus important conseiller spirituel [49]. Afin de faciliter l'accès à la *zâwiya* aux nombreux visiteurs, une route goudronnée fut construite qui relie al-Baghdadi à la route Le Caire-Louxor-Assouan. Aujourd'hui, la *sâha* du cheikh Radwân est certainement une des plus grandes de la région, elle est tenue par ses fils et accueille toujours de nombreux visiteurs et personnalités politiques.

Le cheikh Muhammad Muh. al-Tayyib, est un homme politique. Il fut secrétaire général du parti au pouvoir (Parti national démocrate) pour tout le district de Louxor, mais ses nombreuses responsabilités à Gourna l'obligèrent à démissionner de son poste. Il est toujours membre du parti, et il occupe aujourd'hui les fonctions de *wakîl maglis al-mahallî li l-muhâfaza*. Il a toujours refusé le siège de député au parlement que lui offre le gouvernement. De plus, comme son père, il refuse de faire officialiser la confrérie, « car le Conseil soufi, dit-il, est un instrument de l'État pour contrôler les affaires intérieures des confréries ». Ce qui ne l'empêche pas pour autant de mener ses activités au grand jour. Les confréries ont bien des raisons stratégiques de rester en dehors de l'État ou de collaborer avec lui, des raisons qu'il faut aussi bien chercher du côté de l'État que du côté des confréries. Dans la *sâha*, le cheikh al-Tayyib reçoit les représentants du gouvernement et les chefs de la police. Rien ne se décide et ne se fait à Gourna sans passer par lui. Il fut responsable de la construction du nouveau central téléphonique de Gourna, des premiers instituts religieux *azharîs* pour filles et pour garçons, du premier

46. G. 'Abd al-Gawwâd, *Les confréries soufies dans la vie politique en Égypte*, non publié.

47. F. de Jong, « Aspects of the Political Involvement of the Sufi Orders in 20th Century Egypt », in G. Warburg et U.M. Kupferschmidt (eds), *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan in the 20th Century*, New York, 1983.

48. A.M. Radwân, *al-Nafahât al-rabbâniyya*. Al-Maktaba al-Radwâniyya, Kom Ombo.

49. Fred de Jong, *op. cit.*, p. 197.

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

institut agricole de la région, et de nombreux aménagements urbains. Il reçoit les plaintes des propriétaires d'autocars de tourisme de la région qui s'insurgent contre la concurrence faite par les compagnies du Caire, il intervient auprès des représentants du gouvernement pour arrêter la démolition des maisons de Gourna construites sur des sites archéologiques [50]. Enfin il se charge de toutes les réclamations (*talab*) des gens de Gourna et de la région auprès de l'administration gouvernementale.

« Le cheikh, comme me le racontait l'un de ses fidèles, ne court pas après les hautes fonctions politiques par ambition personnelle, il n'en a pas besoin, il est déjà très influent dans la région ; il accepte de siéger deux fois par semaines à la Mahaliyya dans l'intérêt du pays (*khidma li'l-balad*) ». Le cheikh protège les intérêts de sa clientèle en échange de leur devoir de reconnaissance et d'allégeance. Il est devenu nécessaire à la vie de Gourna, et dans ce sens il joue bel et bien le rôle du patron : « Le patron est un homme qui emploie son "pouvoir" pour aplanir les questions épineuses de la vie du village. Il s'occupe de faire approvisionner le village en eau et de la faire répartir... Il règle l'extinction des dettes, il peut régler sur place les conflits entre villageois et épargner à ceux-là le long déplacement jusqu'à la ville pour y porter leur litige » [51]. Le rapport entre le cheikh et la société est plus un rapport d'échanges que de dépendance, la relation entre le cheikh et les habitants est une relation bilatérale d'avantages mutuels, exploitée par les habitants eux-mêmes ; le cheikh de Gourna est à la fois juge, arbitre et intermédiaire, il intercède pour les individus auprès de Dieu, par l'intermédiaire de son Prophète, et il intercède pour les besoins du groupe auprès de l'État. Il représente en ce sens le « patron idéal » [52].

50. *Al-Uqsur*, février 1989.
51. P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1985, p. 67.
52. *Id.*, p. 110.

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

## SILSILA 1

Ahmad al-Dardîr (1201/1786)
Bani ʻAdi

Ahmad al-Sukrî
(Tahta)

Ahmad al-Khudayrî
(Tahta)

Ahmad al-Sharqâwî (1316/1899)
(Farshut)

Yussif al-Haggâgî (1335/1914)
(Louxor)

## SILSILA 2

Ahmad al-Dardîr (1201/1786)

Ahmad al-Sâwî (1241/1825)

Muhammad Fath Allah

Muhammad al-Haddâd (1281/1864)

Muhammad Abû Bakr al-Haddâd (1335/1917)

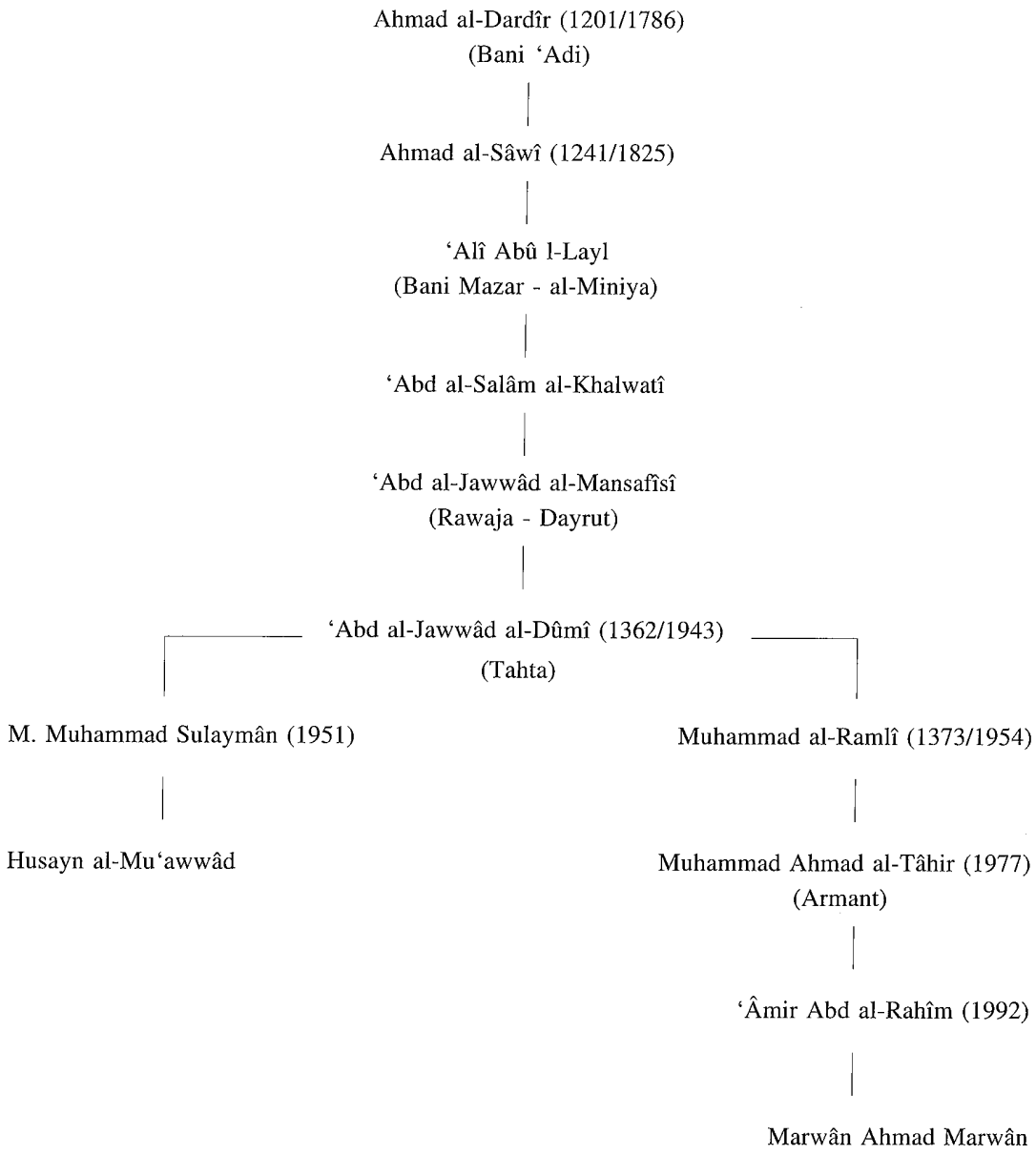
Ahmad al-Tayyib (1373/1954)
Gourna-Louxor

Muhammad Ahmad al-Tayyib (1988)
Gourna-Louxor

M. Muhammad Ahmad al-Tayyib
Gourna-Louxor

AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

## SILSILA 3 ET 4






AnIsl 28 (1995), p. 195-213 Rachida Chih
Appropriation religieuse et sociale de l'espace: une confrérie soufie en Haute-Égypte au XXe siècle.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net