De Jong Frederick Radtke Bernd (ed.), *Islamic Mysticism contested – Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*

Leiden, Brill, 1999, 829 p.

Le présent volume regroupe les actes du colloque « Sufism and its Opponents » qui s'était tenu en 1995 à Utrecht, faisant suite à une belle série d'autres colloques internationaux sur différents ordres mystiques organisés notamment par A. Popovic et M. Gaborieau – on se souvient en particulier de ceux de Sèvres sur les Naqšbandis (1985), de Strasbourg sur les Bektašis (1986), d'Istanbul sur les Melāmis et Bayramis (1987), de Bamberg sur les Mawlawis (1991) qui s'étaient eux aussi prolongés par d'importantes publications. Cet ouvrage ne le cède en rien aux précédents en volume et en qualité. Il contient trente-cinq textes concernant l'opposition au soufisme, balayant largement dans le temps – depuis le fameux procès intenté en 264/877 par Ġulām al-Ḫalil à Abū l-Ḥusayn Nūrī et ses compagnons (évoqué par G. Böwering dans « Early Sufism between Persecution and Heresy », p. 54-56) jusqu'aux débats très contemporains de l'après-guerre – et embrassant une vaste aire géographique – on notera en particulier la place accordée aux soufismes d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient. Il est difficile, on le conçoit, de proposer ici une synthèse d'un volume aussi diversifié, de même qu'il serait vain d'en cataloguer le contenu. Bornons-nous ici à relever quelques traits saillants qui le parcourent comme un leitmotiv, et que les coordinateurs ont du reste mis en relief dans leur introduction comme dans la postface. Le principal réside dans l'absence de frontière, de clivage clair entre « Soufis » et « non-Soufis » adversaires, entre mystiques et *'ulamā'*. Il est rare de trouver des adversaires acharnés de toute forme de mystique. Ġulām al-Ḫalil, mentionné plus haut, était un *zāhid* reconnu, comme le rappelle J. van Ess (« Sufism and its Opponents – Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations », p. 26-28), qui souligne également combien il est erroné de voir dans le ḥanbalisme un mouvement antisoufi, alors que nombre de grands mystiques appartenaient à cette école – ʿAbd Allāh al-Anṣāri et ʿAbd al-Qādir al-Ǧilāni n'en étant que les plus connus (*Ibid*., p. 29-30). On sait qu'Ibn Taymiyya, qui a dépensé beaucoup d'énergie à pourfendre les disciples d'Ibn ʿArabī ainsi que les Soufis extatiques, était lui-même affilié à une branche « modérée » de la Qādiriyya (cf. à ce sujet J. van Ess, *op. cit*. p. 31 ; Th.E. Homerin, « Sufis and their Detractors in Mamluk Egypt », p. 233-234). L'attitude du mālikisme andalou et maghrébin s'est en fait révélée beaucoup plus souple qu'on a pu le dire souvent, remarque Maribel Fierro dans son étude « Opposition to Sufism in al-Andalus », p. 197. L'hostilité déclarée du chiisme « officiel » contre les différentes formes de soufisme masque mal les profondes connivences liant les deux formes de spiritualité à diverses étapes de leur histoire, et ne peut notamment pas faire oublier l'existence d'œuvres doctrinales et de mouvements mystiques relevant simultanément des deux sources d'inspiration (cf. N. Pourjavady, « Opposition to Sufism in Twelver Shiism » ; M. Bayat, « Anti-Sufism in Qajar-Iran » ; ainsi que les remarques de P.-J. Luizard dans « Les confréries soufies dans l'Irak arabe », p. 284-288). De même, le zaydisme s'est accommodé de la présence des confréries relevant d'un rituel discret, tant qu'aucun enjeu de pouvoir n'était en question (W. Madelung, « Zaydi Attitudes to Sufism »). Même à l'époque contemporaine, le tableau est plus nuancé qu'il n'y paraît à première vue : Muḥammad ʿAbduh, contrairement à ce que son disciple Rašīd Riḍā a voulu faire accroire, n'a pas renié son attachement au soufisme vivant (cf. la thèse inédite de M. Haddad *Essai de critique de la raison théologique – L'exemple de Muhammad 'Abduh*, Paris III, 1994 ; à la différence de ce qui est suggéré p. 42 du présent ouvrage). On relève la même attitude chez le cheikh Touré au Sénégal (R. Loimaier, « Political Dimensions of the Relationship between Sufi Brotherhoods and the Islamic Reform Movement in Senegal » p. 342) comme dans les grandes organisations réformistes de l'Afrique de l'Ouest (*Ibid*. p. 355 ; et O. Kane, « La polémique contre le soufisme et les ordres soufis en Afrique de l'Ouest post-coloniale » p. 339) ou de l'Insulinde (M. van Bruinessen, « Controversies and Polemics Involving the Sufi Orders in Twentieth-Century Indonesia » p. 716 *sq.*). Bref, l'opposition marquée catégoriquement contre toute forme de soufisme n'a guère existé que dans le muʿtazilisme (cf. F. Sobieroj, « The Muʿtazila and Sufism » p. 90-92 qui rappelle du reste certaines convergences étonnantes entre les deux courants à leurs origines) et dans le wahhābisme *stricto sensu* (E. Peskes, « The Wahhābiyya and Sufism in the Eighteenth Century »). Elle a également été soulignée et utilisée sous le régime communiste soviétique (J.-A. Gross, « The Polemic of "Official" and "Unofficial" Islam : Sufism in Central Asia », p. 520, 531), mais sans traduire pour autant la pratique vécue des Musulmans des régions concernées. En d'autres termes, il a généralement prévalu des situations beaucoup plus complexes, où l'hostilité à l'égard de certaines formes de mystique émanaient de milieux qui acceptaient le soufisme par ailleurs, voire qui adhéraient ouvertement à des mouvements confériques. On s'aperçoit en effet que la critique envers les Soufis avides ou bénéficiant de rentes de situation émane fréquemment de personnes issues elles-mêmes du courant mystique (voir à titre d'exemple D. DeWeese, « Khojagānī Origins and the Critique of Sufism : the Rhetoric of Communal Uniqueness in the *Manāqib* of Khoja ʿAli ʿAzizān Rāmitanī » p. 503, 515 *sq.*). Quels étaient alors les enjeux des débats ?

Au niveau des débats théoriques, on retrouve des thèmes récurrents à travers les siècles. Certains sont doctrinaux, comme les questions attenantes à la pensée d'Ibn ʿArabī. On en trouvera une synthèse précise et abondamment documentée dans l'article de M. Chodkiewicz « Le procès posthume d'Ibn ʿArabī » ; ainsi que dans l'article de

BCAI 17 (2001) De Jong Frederick & Radtke Bernd (ed.) : Islamic Mysticism contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics, recensé par Pierre Lory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Th.E. Homerin cité *supra*. Mais il est intéressant de noter combien cette question réapparut au cours des siècles – et dans des régions très diverses, puisque nous la retrouvons vivement posée jusqu'en Insulinde (A. Azra, « Opposition to Sufism in the East Indies in the Seventeenth and Eighteenth Centuries »), où la réaction anti-akbarienne provient de milieux soufis dits « modérés ». Plus généralement, la question posée est celle de la nature et de l'autorité de la *walāya* soufie : dans quelle mesure les *awliyā'* peuvent-ils être posés comme continuateurs de la prophétie ? À cette question du rapport des Soufis à la prophétie se greffe celle de leur rapport à Dieu ainsi qu'au Prophète lui-même. Contrairement aux courants salafistes dans leur ensemble – pour qui Muhammad est bien mort, et n'intercédera qu'après la Résurrection – les tendances dominantes du soufisme considèrent qu'il est toujours vivant, dans le *barzaḫ*, et actif dans la Communauté. Il peut ainsi intervenir dans le cours des vies individuelles, ou dans celle des confréries ; de même que les *awliyā'* bénéficient également de révélations divines individuelles (cf. l'utile mise au point de B. Radtke « Kritik am Neo-Sufismus »). Bref, certains mouvements soufis ont été accusés de vouloir se substituer en quelque sorte à l'ordre instauré par la Sunna écrite interprétée par les *'ulamā'*. C'est ce qui aurait motivé les attaques contre plusieurs maîtres soufis anciens (cf. G. Böwering, *op. cit*. p. 54 *sq.*), contre Ibn Masarra et son mouvement (M. Fierro, *art. cit*. p. 182-183), ainsi que plusieurs mises au point doctrinales au Maghreb (V.J. Cornell, « Faqih Versus Faqir in Marinid Morocco : Epistemological Dimensions of a Polemic » p. 217 *sq.*) La condamnation du maître šaṭṭāri Muḥammad Ġawṯ Gwāliyāri dont le récit de *mi'rāg* aurait choqué les contemporains (C. Ernst, « Persecution and Circumspection in Shaṭṭāri Sufism ») ou plus récemment, en Inde également, l'opposition entre le mouvement réformiste Barēlwi et les courants plus nettement littéralistes comme les Deobandis (voir M. Gaborieau, « Criticizing the Sufis : the Debate in Early Nineteenth-Century India », p. 460 *sq.* et A.F. Buehler, « Charismatic Versus Scriptural Authority : Naqshbandi Response to Deniers of Mediational Sufism in British India ») dérivent de la même crainte de la part des tenants du sunnisme littéraliste.

Mentionnons également d'autres points de critique fréquemment soulevés. Ainsi le *samā'*, qui est loin de constituer un point secondaire dans le débat. Il est rejeté par divers courants prônant la sobriété dans les rituels, comme le ḥanbalisme, le zaydisme (W. Madelung, *art. cit*., p. 124), et d'une façon générale les *fuqahā'*, depuis l'Andalus jusqu'en Inde (cf. B.B. Lawrence, « Veiled Opposition to Sufis in Muslim South Asia : Dynastic Manipulation of Mystical Brotherhoods by the Great Mughal », p. 436-437) en passant par l'empire ottoman (A.Y. Ocak, « Oppositions au Soufisme dans l'empire ottoman aux quinzième et seizième siècles », p. 611). On fit grief à Ġazāli de l'avoir pour partie justifié (M. Fierro, *art. cit*. p. 191). En fait, c'est toute la question de la nature de l'expérience mystique qui se trouve ici posée. Et les extases vécues durant le *samā'* conduisent en outre éventuellement à ce contact avec le Prophète ou la Divinité qui est précisément l'objet des réserves mentionnées plus haut (voir p. ex. W. Kraus, « Sufis und ihre Widersacher in Kelantan/Malaysia – Die Polemik gegen die Ahmadiyya zu Beginn des 20. Jahrhunderts », p. 745, 752). Le rôle des saints comme intermédiaires avec la divinité est aussi, on s'en doute, le thème d'autres débats assez délicats. La question des miracles des *awliyā'* a toujours été des plus cruciales, comme le rappelle J. van Ess à propos du procès de Ḥallāğ et de ses suites (*art. cit*., p. 32). Les visites à leurs tombeaux, on le sait, ont toujours été l'objet de critiques acerbes de la part de certains *'ulamā'*. Le lien initiatique étroit entre le Maître et le disciple établi notamment dans la Naqšbandiyya fut aussi attaqué par des *'ulamā'* réformistes comme une dangereuse *bid'a* (cf. M. van Bruinessen, *art. cit*., p. 712-714). Enfin, l'ensemble des pratiques et phénomènes se rapportant aux pratiques de puissance – question pratiques de magie, confection de talismans dont le rôle dans la vie sociale est explicitée avec justesse par W. Kraus pour le cas de la Malaisie (*op. cit*., p. 732-734) – est également le motif d'âpres attaques de la part des tenants d'un islam plus légaliste, une des principales cibles même des attaques des réformistes des deux derniers siècles. Nous passerons ici sur les accusations d'anomisme portées à l'encontre des Soufis ; même si elles ont pu s'appliquer çà et là pour certains individus ou courants (les Qalandars, les Bektašis) elles n'ont de valeur que polémique et ne concernent pas l'essentiel du mouvement soufi.

Ceci dit, les enjeux n'étaient pas tous de pure doctrine, on s'en doute. De nombreux articles de ce volume analysent avec finesse le rôle qu'ont pu occuper les ordres soufis dans les luttes pour le pouvoir : au Yémen (W. Madelung, *op. cit*., p. 138 *sq.*), dans l'Égypte mamelouke (Th. Homerin, *art. cit*., p. 226 *sq.*) ou contemporaine (F. de Jong, « Opposition to Sufism in Twentieth-Century Egypt (1900-1970) – A Preliminary Survey »), en Inde (B. Lawrence, *op. cit.,* p. 450), en Irak à l'époque ottomane puis britannique (P.-J. Luizard, *op. cit*.) ou encore en Algérie (K. Filali, « Quelques modalités d'opposition entre marabouts mystiques et élites du pouvoir en Algérie à l'époque ottomane »). Ce pouvoir peut s'entendre dans le sens d'autorité religieuse, mais aussi dans celui de pouvoir politique pur et simple. Dans certaines circonstances, le problème est posé en termes ouvertement financiers, comme dans le cas bosniaque, assez exemplaire, exposé par N. Clayer et A. Popovic dans « Les courants anti-confrériques dans le sud-est européen à l'époque post-ottomane (1918-1990) – Les cas de la Yougoslavie et de l'Albanie », p. 641 *sq.*

D'autres conclusions et remarques pourraient être tirées d'un ouvrage aussi riche. Par exemple, l'on constatera la diffusion des idées akbariennes à la fois dans l'ensemble des régions islamisées étudiées, et dans les différents milieux sociaux : ainsi en Iran, dans l'empire ottoman,

BCAI 17 (2001) De Jong Frederick & Radtke Bernd (ed.) : Islamic Mysticism contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics, recensé par Pierre Lory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

en Indonésie comme il a été signalé plus haut, ou au Soudan (R.S. O'Fahey, *op. cit*., p. 274-276). Ou encore, la prégnance des thèmes eschatologiques – comme si l'imminence du contact avec le divin professé par la doctrine soufie pouvait se transférer, en cas de crise, sur une attente de type messianique dans laquelle un mouvement soufi en vient à s'abolir lui-même. Le cas du Soudan constitue un modèle par excellence (cf. S. O'Fahey, « Sufism in Suspense : the Sudanese Mahdi and the Sufis » p. 274 *sq.*), mais d'autres exemples sont mentionnés en Andalus (M. Fierro, *op. cit*., p. 188 *sq.*, à propos de la révolte d'Ibn Qāṣi), au Maghreb (V.J. Cornell, *op. cit*., p. 211-212 sur les révoltes berbères), en Afrique Occidentale (M. Umar, « Sufism and its Opponents in Nigeria : the Doctrinal and Intellectual Aspects », à propos de la Tiğāniyya), dans l'empire ottoman (A.Y. Ocak, *op. cit*. p. 611), en Indonésie (K. Steenbrink, « Opposition to Islamic Mysticism in Nineteenth-Century Indonesia » p. 697). Ailleurs, comme en Chine, on trouve dans le cadre d'un Islam minoritaire la superposition des luttes d'influence parfois violentes entre réseaux confrériques rivaux (J.N. Lipman, « Sufism in the Chinese Courts : Islam and Qing Law in the Eighteenth and Nineteenth Centuries ») et entre confréries soufies et mouvements réformistes (L. Cherif-Chebbi, « L'Yhewani, une machine de guerre contre le soufisme en Chine ? »). Enfin, on remarquera le rôle ambigu joué par le soufisme confrérique par rapport aux cultures rurales : le soufisme joue dans les campagnes un important rôle d'islamisation. Mais, dans un second temps, il se fait parfois également l'agent de l'évacuation des formes les plus animistes des traditions villageoises et de la mise au pas des traditions populaires par la culture urbaine dominante (cf. M. van Bruinessen, *op. cit*., p. 707-708 ; W. Kraus, *op. cit*.).

La question se pose inévitablement de la situation actuelle de l'opposition au soufisme. Certes, il n'était pas dans le propos du colloque d'y apporter une réponse ni de tenter une synthèse sur la question. Toutefois, après la lecture des interventions portant sur la période contemporaine, on retire l'impression que, si les différents mouvements soufis sortent assez affaiblis de la confrontation avec la modernité, de la récupération d'une partie de leur audience par les mouvements politiques, et bien sûr des critiques qui leur sont adressées par les salafistes comme par la gauche, ils restent néanmoins suffisamment enracinés socialement pour continuer à tenir leur rôle de recours symbolique au sein d'une société islamique dont ils ont toujours été indéfectiblement solidaires – d'où du reste la méfiance fréquente des autorités coloniales à leur endroit : cf. J. van Ess, *op. cit*., p. 39-40, ou K. Steenbrink, *op. cit*., p. 697, 701-704.

Pierre Lory
EPHE, Paris

BCAI 17 (2001) De Jong Frederick & Radtke Bernd (ed.) : Islamic Mysticism contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics, recensé par Pierre Lory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net