

Muhammad Ikrām, il juge fort douteuse l'authenticité des « lettres politiques » éditées par K.A. Nizami). Les premières pages résument brièvement les principales données biographiques et bibliographiques (le gros ouvrage de S.A.A. Rizvi, *Shāh Wali Allāh and His Times*, Canberra, 1980, très succinct sur les aspects doctrinaux, est en revanche un indispensable complément de cette introduction), les visions de Walī Allāh, la mission qu'il juge lui avoir été assignée par Dieu. Suit une analyse des termes techniques propres à l'auteur de la *Huġġat Allāh al-bālīga* : *hażirat al-quds*, *al-taġallī al-a᷇zam* etc., puis un examen de sa doctrine métaphysique, au cours duquel J.M.S. Baljon constate une évolution de plus en plus nette vers la *wahdat al-wuġūd*, que Walī Allāh entreprendra finalement de concilier avec la *wahdat al-ṣuhūd* de Sirhindī : cet irénisme, souvent critiqué par les compatriotes de Walī Allāh — comme en témoigne le livre recensé plus haut — trouve sa justification dans les propos mêmes du Muġaddid qui, souligne Baljon, ramène (*Maktūbāt*, II, n° 44) l'essentiel des divergences entre Ibn 'Arabī et ses propres thèses à un problème de terminologie.

Le chapitre réservé à la « psychologie » traite de ce qu'il conviendrait peut-être de désigner plutôt comme « anthropologie sacrée » : doctrine des *laṭā'if*, description des *maqāmāt* et *aḥwāl* qui leur correspondent. Sont ensuite abordées les conceptions de Walī Allāh sur ce que doit être le *taṣawwuf*, sur la morale, la prophétologie, l'eschatologie, la *walāya*. Les pages sur la *šari'a* insistent sur le rejet par Walī Allāh du *ta'ammuq* et du *tašaddud* et sur son relatif éclectisme face aux *madāhib*. Viennent ensuite trois chapitres consacrés respectivement au shi'isme, aux rites et coutumes, et enfin aux idées sociales et économiques, parmi lesquelles la notion d'*irtifāqāt* apparaît à Baljon comme la base d'une « intéressante sociologie rudimentaire » (appréciation qui, n'en doutons pas, sera vivement relevée par certains « penseurs » du sub-continent).

Ce travail rigoureux semble parfois trop modeste. On aurait souhaité que l'auteur ne se borne pas à consigner, citations à l'appui, les prises de position de Šāh Walī Allāh sur une série de thèmes découpés dans son œuvre et que, passant de l'analyse à la synthèse, il s'efforce davantage d'en faire apparaître la cohérence, ce qui aurait l'avantage de montrer la fragilité des exploitations très sélectives qui en sont faites par les réformistes d'aujourd'hui. On peut regretter également que ne soient pas explorées plus profondément les sources de la pensée de Walī Allāh : la tradition naqšbandiyya (y compris celle antérieure à Sirhindī) mériterait plus d'attention, comme aussi l'influence d'Ibn 'Arabī (et pas seulement à propos de la *wahdat al-wuġūd*) et, paradoxalement, celle, trop brièvement signalée, d'Ibn Taymiyya. Mais l'important est que nous disposions maintenant d'une solide introduction à l'enseignement d'une des plus remarquables figures de l'Islam indien.

Michel CHODKIEWICZ  
(E.H.E.S.S., Paris)

*Les Ordres mystiques dans l'Islam, Cheminements et situation actuelle.* Travaux publiés sous la direction de A. POPOVIC et G. VEINSTEIN. Ed. de l'E.H.E.S.S., Paris, 1986. 325 p.

Cet ouvrage collectif, résultat d'une table ronde tenue à Paris en 1982 (on ne peut que regretter les délais de publication) est d'une importance capitale, tant par la qualité des contributions

que par les travaux et les promesses de recherches futures qu'il annonce. De fait, les deux tables rondes qui se sont tenues depuis, en 1985 et 1986, sur la Naqšbandiyya et la Bektāšiyya, résultent de cette première rencontre. Il est significatif que ces confrontations et ces échanges soient dus à l'initiative de spécialistes de l'Islam « périphérique », en fait largement majoritaire. L'Insulinde, rappelle D. Lombard, regroupe, à elle seule, la communauté musulmane la plus nombreuse du globe. Voici les aires géographiques larges ou restreintes concernées par le présent ouvrage : la Chine, l'Asie Centrale, le Caucase du Nord, la Turquie (Istanbul surtout), le sud-est européen et la Yougoslavie, le sous-continent indien (et une note sur Sri-Lanka), l'Insulinde, le Soudan, la Corne de l'Afrique et l'Afrique orientale, le Machreq arabe, l'Aurès, la Libye (notes bibliographiques), l'Afrique de l'Ouest, le Ghana et le Togo. Il était sans doute impossible de réunir des spécialistes de chaque pays, et G. Veinstein déplore entre autres, dans son introduction, l'absence du Maroc, pourtant pépinière de *turuq*. Cette relative absence du monde arabe, compensée pourtant par la compétence de F. de Jong, tient à plusieurs raisons. Peut-être les relations entre les *tariqa* et les faits politiques et sociaux y sont-elles moins transparentes et encore plus complexes que dans le reste du monde musulman. Toujours est-il que cette constatation devrait inciter les arabisants à se mettre au travail. Autre fait remarquable : tous les auteurs sont chercheurs en sciences sociales ou historiens des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Presque tous s'attachent certes à refaire le « cheminement » de ces voies initiatiques que sont normalement les *tariqa* au-delà de ces deux siècles. Mais malgré quelques références à l'époque médiévale, beaucoup relèvent la difficulté qu'il y a à remonter au-delà du XVI<sup>e</sup> siècle environ autrement que par le canal des chaînes initiatiques (*silsila*). Ceci permet de mesurer l'étendue des recherches qui restent à accomplir pour opérer la jonction entre les XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s., époque des grands fondateurs éponymes (mais fondateurs de quoi?) et le XVIII<sup>e</sup> s. Il est évident que, dans une telle étude, le monde arabe, puis ottoman, devrait retrouver, avec quelques autres régions, une place « centrale ».

On pourrait être tenté de reprocher à un certain nombre d'auteurs l'allure de catalogue des *tariqa* que prend leur présentation. Mais il faut se rendre compte que chacun avait devant lui un vaste terrain à déblayer et qu'il fallait bien commencer par un très utile « état des lieux ». Non moins utiles d'un point de vue méthodologique sont ces synthèses soit de travaux antérieurs, soit d'enquêtes de terrain menées par la plupart des participants.

Joseph Fletcher montre que l'Islam chinois, loin d'être isolé, est traversé des mêmes courants d'influences que le reste du monde musulman. Le rôle de la Naqšbandiyya semble prépondérant à partir de l'époque mandchoue et celui des autres *tariqa* comme la Qādiriyya, plus discret. Au moment où, à la fin du XVIII<sup>e</sup> s., un mouvement de renouveau (*taqdīd*) agite l'Islam, il se manifeste en Chine sous la forme d'une opposition entre partisans du *dikr* vocal (*gāhri*) et silencieux (*hafī*) qui recouvrent des divergences plus profondes entre branches naqšbandies. Après avoir participé à plusieurs insurrections contre le gouvernement Qing dans le courant du XIX<sup>e</sup> s., la Naqšbandiyya se manifeste de plus en plus discrètement au cours du XX<sup>e</sup> s., tout comme les autres *tariqa*, mais il est permis de penser que ce n'est là qu'une phase transitoire.

Les contributions d'Alexandre Bennigsen et de Chantal Lemercier-Quelquejay annoncent leur remarquable enquête sur les confréries musulmanes en URSS, *Le Soufi et le Commissaire*

(Paris, Seuil, 1986) <sup>(1)</sup>. A.B. constate la variété de leurs situations en Asie Centrale et l'explique par trois facteurs : le caractère de la conquête russe et celui de la résistance qui lui fut opposée par les *tariqa*, la structure sociale de la population (symbiose entre *tariqa* et clan), la plus ou moins grande présence de l'Islam officiel. Evoquant l'activité spirituelle et politique des confréries, il remarque que, sous ce dernier aspect, il existe toute une gamme d'attitudes. Ceci n'empêche pas les dirigeants soviétiques de voir globalement les *turuq* comme un danger dans la mesure où elles captent «les courants encore vagues d'un nationalisme local». Ch. L.-Q. donne pour le Caucase un aperçu de l'historique des confréries et de leur implantation puis de leur situation actuelle tant sur le plan religieux que social et politique.

Comme la plupart des auteurs, Klaus Kreiser situe les ordres mystiques par rapport aux diverses options politiques de la Turquie moderne : kenthalisme, mouvement *nurcu* et *sulaymancı* et partis politiques contemporains. Mais il soulève surtout la question de l'accès à l'information et insiste sur la nécessité de combiner toutes les sources possibles, ce dont il donne un exemple par ses recherches sur les *tekke* d'Istanbul. Il conclut que «des études topographiques (c.-à-d. horizontales) et des études historiques (c.-à-d. verticales) doivent se compléter réciproquement afin de permettre de comprendre les *tarikāt* dans leur totalité» p. 48). Nous ajouterons volontiers à cela l'étude de la spiritualité (c.-à-d. en profondeur).

Alexandre Popovic donne un inventaire alphabétique des *tariqa* présentes dans le sud-est européen à la période post-ottomane et contemporaine. Les notes plus ou moins longues sont un des éléments d'une vaste, difficile et patiente enquête sur l'Islam dans cette région. L'A. voit avant tout, dans le renouveau des ordres en Yougoslavie, le mode d'expression et de cohésion d'une communauté menacée. Mais sa conclusion pleine de prudence et de sensibilité prend en compte la complexité des faits et des relations entre le *taṣawwuf* et ses manifestations sociales. Quant aux films présentés par Darko Tanasković, ils révèlent l'intérêt d'une étude conjointe des rituels et des multiples fonctions des *tariqa*.

Après une rétrospective historique, Marc Gaborieau porte sur les ordres mystiques dans le sous-continent indien le regard de l'ethnologue sur les contacts entre les *turuq* et l'hindouisme et sur le croisement entre la relation maître-disciple et les divers liens sociaux. Ses conclusions entament quelque peu une certaine tendance à exagérer l'impact politique, religieux ou culturel des *turuq*. Pour M.G., c'est plutôt le soufisme qui s'adapte à l'Islam que le contraire. Le fait est sans doute incontestable, mais en parlant de «syncrétisme», pose-t-on correctement le problème? Ne vaudrait-il pas mieux parler ici, comme pour tout le monde musulman, arabe compris, du rôle indispensable d'interprétation du substrat préislamique joué par les *turuq* et que ne sauraient évidemment assumer les tenants extrémistes de la *šari'a*?

La petite note de F. De Jong sur l'introduction récente de la *Fāsiyya Šādiliyya* à Sri Lanka rappelle qu'à côté de l'enracinement ancien et profond des *turuq* dans un terroir, une *tariqa* peut traverser les continents en très peu de temps. On constate également que l'Arabie séoudite, malgré elle, n'a jamais cessé de participer à la rencontre et à la diffusion des *turuq*.

Selon Denys Lombard, c'est au Hedjaz que la plupart des maîtres de l'Insulinde viennent chercher, entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, un enseignement initiatique. Le développement du

<sup>(1)</sup> Cf. p. 97-99 le compte rendu d'A. Popovic.

pèlerinage ne fit ensuite que consolider les liens avec la Mecque, au point d'inquiéter les autorités néerlandaises. L'exemple du village naqšbandī de Babussalam ou du pèlerinage d'Ulakan autour de la tombe d'un des maîtres de la *Syattariyya* montre combien peut être grande l'emprise des *turuq* sur le paysage. Parmi les questions qui entretiennent la polémique autour des *turuq*, D.L. évoque le cas spécifique des cercles de *kebatinan* (« intérriorité ») ou de *kejawén* (« jawinisme ») et leur relation avec le soufisme. D'autres pratiques comme le *dabusan* (introduction de pointes de fer dans le corps, ici sous la protection de 'Abd al-Qādir al-Ǧilānī), apparemment en voie de disparition, se retrouvent en peu partout ailleurs.

Nicole Grandin énumère les diverses *turuq* présentes dans la Corne de l'Afrique et l'Afrique de l'Est, tout en soulignant le caractère minoritaire de l'Islam dans cette région. Elle s'étend plus longuement sur le Soudan, y distinguant les « implantations cellulaires » sous le sultanat Funğ aux XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> s. (*Qādiriyya-Šādiliyya*) des « grandes *turuq* centralisées du XIX<sup>e</sup> s. » : la *Sammāniyya*, la *Tiġāniyya* et surtout les héritiers d'Aḥmad b. Idrīs al-Fāṣī parmi lesquels la *Mirgāniyya* semble payer aujourd'hui la rançon d'une trop grande implication avec le pouvoir. On relèvera la richesse des notes.

F. De Jong regroupe, pour chaque région du Machreq arabe, quelques spécimens d'un vaste corpus d'informations orales et écrites qui aboutira bientôt, espérons-le, à une ou plusieurs études d'ensemble. Malgré son caractère quelque peu factuel, cette présentation soulève explicitement ou implicitement un certain nombre d'interrogations sur l'engagement des *turuq* dans la vie sociale, politique et économique. L'A. précise d'emblée que l'on ne peut y répondre que dans un cadre historique ou sociologique plus large. On pourrait ajouter : dans le cadre du *taṣawwuf* également. F. De J. en donne lui-même l'exemple en faisant coïncider les circonstances socio-politiques avec « l'interruption du secret initiatique » (*waqf al-sirr*) pour expliquer l'extinction d'une confrérie. Plus généralement, ces enquêtes minutieuses sur le XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> s. posent avec clarté le problème de la relation, au sein de la *tariqa*, entre la voie initiatique et le fait confrérique.

Fanny Colonna part au contraire d'une région bien limitée, l'Aurès, du XIX<sup>e</sup> s. à nos jours, pour poser les questions fondamentales que rencontre tout anthropologue travaillant sur les *turuq*, sur leur contexte géographique, socio-politique et intellectuel, sur leurs fonctions multiples et leurs capacités d'adaptation. Elle se demande notamment si, en milieu montagnard, la *zāwiya* n'est pas une structure plus essentielle que la *tariqa* elle-même. En bref, ses questions mettent en jeu tous les croisements possibles dans un même champ d'observation.

Jean-Louis Triaud choisit quant à lui de mettre « en perspective la production bibliographique relative aux confréries musulmanes en Afrique de l'Ouest » en langue française. Les premiers observateurs, marqués par l'Ecole d'Alger, ont tendance à une classification arbitraire et à la confusion entre confrérie religieuse et société secrète, malgré les essais de redressement de Le Châtelier. L'inquiétude des enquêteurs devant les « féodalités maraboutiques » s'est progressivement transformée en intérêt croissant pour le « mouridisme » d'Aḥmad Bamba et la personnalité d'al-Ḥāfiq 'Umar. Mais J.-L. T. se demande en fin de compte si « le mécanisme de fascination devant le fait confrérique et ses potentialités totalisatrices » n'a pas joué au détriment d'études sur des personnalités moins prestigieuses mais plus représentatives tels al-Malik Sy pour la *Tiġāniyya* au Sénégal.

Enfin B.G. Martin reprend rapidement les grandes phases de l'expansion de la *Tigāniyya* en Afrique Occidentale jusqu'à l'action quelque peu exubérante d'Ibrahim Nyass et ses représentants au Ghana et au Togo.

Dans « l'essai de synthèse » qui conclut ce livre, G. Veinstein remarque la diversité des approches, ce qui montre, comme l'a déjà souligné Michel Chodkiewicz dans un compte rendu du même livre « l'impossibilité d'une synthèse » (cf. *Studia Islamica* 64, 1986, p. 179). G. Veinstein s'attache pourtant à relever les points de convergence et de divergence, ainsi que les domaines qui restent à explorer, l'aspect religieux et initiatique en particulier. Une conclusion s'impose, négative apparemment : l'impossibilité de tracer le profil d'une *tariqa*, serait-ce dans une même région, en considérant ses activités sociales, politiques, économiques et culturelles, ou même parfois ses pratiques spécifiques. La vie d'un même cheikh peut elle-même fournir l'exemple d'attitudes très différentes, sans contradiction pourtant avec ce qui reste sa fonction essentielle. Interrogeons-nous donc sur ce qui permet à une *tariqa* d'exercer ces multiples fonctions et, tout simplement, demandons-nous ce qu'est une *tariqa*.

Denis GRIL  
(Université de Provence)

Alexandre BENNIGSEN / S. Enders WIMBUSH, *Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union*. London, C. Hurst and Company, 1985. In-8°, x + 195 p.

Alexandre BENNIGSEN / Chantal LEMERCIER-QUELQUEJAY, *Le soufi et le commissaire. Les confréries musulmanes en URSS*. Paris, Editions du Seuil, 1986. In-8°, 317 p.

Extrêmement rares sont ceux (même parmi les spécialistes du « soufisme ») qui, avant la parution des deux remarquables ouvrages en question, avaient des notions précises sur la situation récente et contemporaine des ordres mystiques musulmans en Union Soviétique. Cet état de choses s'explique aisément : les « soviétologues non islamisants » n'ont évidemment pas la formation nécessaire pour espérer aborder les arcanes de ces « sociétés secrètes »; quant aux « islamisants non soviétologues », ils nous ont déjà gratifiés à plusieurs reprises (en ce qui concerne l'Islam soviétique) de telles âneries, qu'il vaut mieux ne pas insister ...

Par bonheur pour nous, les trois auteurs cités appartiennent à une autre catégorie de gens plutôt rares, à savoir, ceux qui ont trouvé le temps et les moyens de se spécialiser dans chacune de ces deux disciplines, et de pouvoir nous présenter ainsi deux ouvrages appelés, dès à présent, à faire date.

L'entreprise paraissait pourtant plus que difficile, pratiquement impossible : les sources disponibles se résument en effet à des récits (extrêmement fragmentaires) de quelques voyageurs (occidentaux et orientaux) et à une littérature soviétique relativement abondante, mais qu'il faut d'abord savoir trouver, puis ensuite savoir déchiffrer (terminologie appropriée et « langue de bois »). Or on peut dire d'emblée que sur ces deux plans les auteurs ont magnifiquement réussi : la bibliographie des sources soviétiques utilisées compte plus de cent cinquante titres, où il s'agit la plupart du temps de textes parus dans des revues et publications qui, pour le