

LA RUSE MARABOUTIQUE : LE STATUT DU *HAYĀL* ET DU *ITLĀQ* DANS L'HAGIOGRAPHIE DES TIJĀNTIYYA

Imed MELLITI

L'engouement pour les formes de religiosité dites populaires au Maghreb est tel aujourd'hui qu'une mise au point théorique est nécessaire. Dans l'écheveau d'une littérature qui s'étend sur plus d'un siècle maintenant, non seulement des disciplines aussi rivales que l'historiographie, l'ethnographie et la sociologie se trouvent confrontées, mais que d'audaces, de malentendus et de coups d'éclats théoriques on peut discerner ! Aussi, ce retour en force d'un thème qui, à partir des années cinquante, a été éclipsé par la mouvance développementaliste et son idéologie tiers-mondiste appelle-t-il d'emblée un examen critique. Les lignes de force qui traversent ce champ et président à sa structuration nous semblent résider dans deux traits, éminemment révélateurs :

Tout d'abord, une intégration perverse de la dimension historique qui se traduit par un recours sélectif à la matière historique et par une attitude ambivalente à son égard. Dans les travaux consacrés aux phénomènes placés sous l'étiquette équivoque et fumeuse du « maraboutisme », le poids de l'histoire islamique a été très souvent perçu comme un obstacle à l'interprétation de pratiques observables et douées d'une « loquacité » suffisante. Ce parti-pris, où la dimension diachronique fait figure d'un encombrement superflu, a été d'autant plus affirmé que les pratiques et les croyances dites maraboutiques étaient fréquemment définies comme un « travail contre l'histoire », autrement dit comme une résistance au modèle religieux prédominant avec ses doctrines et le pharisaïsme de son rituel, au profit d'une piété ancrée dans les vicissitudes de l'existence collective ou individuelle (comme c'est le cas des rites agraires ou des thérapies à caractère religieux).

Or, cette évacuation systématique de la profondeur historique de l'Islam (1), qui correspond à ce que Mary Douglas qualifie, à juste titre, d'« oubli institutionnel » ou d'« amnésie structurelle » (2), appelle de manière paradoxale un retour incontrôlé de l'histoire. Prenons plus insidieusement la tendance à gommer les empreintes de la présence arabo-islamique. Il n'est pas rare de trouver un renvoi à l'antiquité romaine, aux vestiges des cultes carthaginois, ou

(1) Cette profondeur historique n'est pas à chercher dans un islam « originel » et « primitif » qui serait l'objet d'une cristallisation immuable et souverainement fondatrice, mais dans la sédimentation lente et progressive d'une « éthique » au sens où Marc Augé entend ce terme, c'est-à-dire comme un véritable creuset de références qui forgent une « sensibilité » commune. Cf. M. AUGÉ, *Le Génie du paganisme*, Gallimard, Paris, 1982, p. 60.

(2) M. DOUGLAS, *Ainsi pensent les institutions*, Editions Usher, Florence, 1989, chap. VI.

encore à la culture berbéro-lybique(3). Ce que nous avons qualifié de retour incontrôlé de l'histoire trouve ici sa véritable signification. Représenter l'islam comme une religion qui n'a cessé de ramer à contre-courant de l'histoire (et de la nature aussi), est ce qui dénie aux formes de piété périphériques leur caractère de construction historique négociée au fil des siècles par le biais de tactiques et de ruses complexes(4).

Le deuxième trait, qui marque profondément la recherche sur l'islam vécu, consiste dans une approche idéologiquement orientée de la culture dite « populaire », opposée, sur un plan fondamental, à la culture savante et en l'occurrence à l'islam scriptural. À cet égard, nous avons affaire à un postulat qui informe la totalité du champ d'investigation du populaire et l'associe de manière implicite à « une conscience naïve, fruste et singulièrement grossière »(5). Comme le suggèrent Michel de Certeau et Y. Lambert, cette orientation idéologique trouve son expression jusque dans les développements de Pierre Bourdieu sur le « sens pratique ». En affirmant que la « masse » n'est douée que d'un ensemble d'habitus préreflexifs au service des structures objectives du champ social(6), on ne fait que proclamer la naïveté et la « docte ignorance » des acteurs(7). Cela revient à dire qu'entre la construction théorique et abstraite d'un champ social, donnée, comme l'éminente tâche du sociologue « démystificateur », d'une part, et le sens théorique de la culture savante, perçu comme un lieu privilégié de légitimation, de l'autre, il ne nous reste qu'à contempler le désert de sens et l'agir aveugle de l'acteur.

Comme on peut le constater, cette intimation profonde n'est que trop manifeste dans le champ d'investigation sur les formes de piété propres à l'islam vécu. Un simple passage en revue des textes suffit à trahir ce refus obstiné d'envisager toutes sortes d'échange ou de contamination entre la culture savante de l'islam et les formes de piété dites populaires. On a l'impression que même les auteurs qui s'attardent sur les catégories et les doctrines de l'islam, dans ses deux veines orthodoxe et soufie, le font presque par acquis de conscience. On ne trouve que rarement dans leurs écrits une

(3) Voir notamment E. DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Maisonneuve/Geuthner, Paris, 1984, pp. 15-16, E. WESTERMARCK, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Payot, Paris, 1935, pp. 31-32, et également H. BASSET, *Le Culte des grottes au Maroc*, Ancienne Maison Bastide-Jourdan/Jules Carboneil, Alger, 1929, p. 116. Les historiens pour leur part semblent bien se plaire à reconnaître dans les pratiques actuelles une survivance de structures religieuses archaïques, en l'occurrence lybiques. C'est le cas notamment de Gabriel Camps qui n'hésite pas à attribuer le culte des saints et leur baraka à l'anthropolâtrie africaine et à trouver dans les jinns les successeurs légitimes des divinités lybiques. Cf. G. CAMPS, « Massinissa ou les débuts de l'histoire », in *Lybica*, 1960, Tome VIII, pp. 280 et 301.

(4) On peut assimiler ces formes de piété à l'hérésie telle que G. Durand la définit, comme « ouverture systématique » qui contribue paradoxalement à la vie de l'orthodoxie G. DURAND, « La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne », in *Eranos Jahrbuch-Yearbook-Annales*, 1980, vol. 49, p. 42.

(5) J.-C. SCHMITT, « Religion populaire et culture folklorique », in *Annales ESC*, 1976, p. 943.

(6) P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1980, pp. 96-97.

(7) Michel de Certeau parle de la « docte ignorance » que postule le « sens pratique » chez Pierre Bourdieu. Il relève, par ailleurs, ce besoin impérieux qu'a toujours éprouvé la « théorie » sociologique de fonder l'insu des pratiques sur un « détour ethnologique », c'est-à-dire sur la déportation du discours vers une autre scène, celle de l'étranger ou du primitif. Cf. *L'Invention du quotidien. Arts de faire*, Gallimard, Paris, 1990, Chap. IV et V. Cf. également Y. LAMBERT, « L'art d'accommoder et transformer la religion : le sens théorique populaire », *Recherches sociologiques*, 1987, n° 2, pp. 113-127.

réversibilité entre la sphère de la culture savante et l'ensemble de ces « superstitions » qui végètent – on ne sait comment – dans la conscience populaire. Des textes aussi érudits et exhaustifs que ceux de Depont, Coppolani et Bel (8) témoignent de cette discrimination irrévocable entre deux formations culturelles superposées et étrangement étanches, où les quelques brèches détectées sont hâtivement assimilées à des hybridations grossières. Ces hybridations seraient un témoin de l'impuissance intellectuelle foncière du *vulgus* à s'approprier les catégories de la casuistique officielle et de la théosophie mystique, autrement que sous l'aspect de formules liturgiques sommaires et de préceptes dogmatiques estropiés. C'est à partir de cela qu'on peut saisir la tendance fréquente à associer la propagation du culte des saints et des mouvements confrériques (à partir du XV^e siècle) aux ravages d'une véritable épidémie qui aurait rongé la totalité de la culture maghrébine et déclenché le processus irréversible de sa décadence (9).

La discursivité hagiographique

Notre travail sur la confrérie des Tijāniyya et, particulièrement, sur sa branche tunisoise (10) nous a révélé à quel point l'attitude des hagiographes et des simples fidèles ne correspond guère à ce schéma simplificateur. Si intuitives et émotionnelles qu'elles puissent paraître, les représentations qui déterminent la piété confrérique dite populaire ne manquent pas de renvoyer à un certain nombre de référentiels qui manifestent la capacité des agents maraboutiques à produire, assimiler, sélectionner et réinterpréter des systèmes de références (11). À cet effet, la « perversion » maraboutique dispose, pour ainsi dire, de procédures de « consommation » des références qui lui permettent d'investir les vecteurs les plus vulnérables de la théodicée et de la sotériologie islamique. Il s'agit là, comme le rappelle Michel de Certeau, d'une sorte de « performance » (12), c'est-à-dire d'un acte d'appropriation, qui oppose à la technologie diffuse de la censure orthodoxe le champ disséminé et la « tactique » subreptice de la ruse (13).

(8) Cf. O. DEPONT & X. COPPOLANI, *Les Confréries religieuses musulmanes*, Maisonneuve/Geuthner, Paris, 1987 et A. BEL, *La Religion musulmane en Berbérie*, Geuthner, Paris, 1938.

(9) « La dépression progressive qu'accuse – à partir du XIV^e siècle – l'Islam intellectuel en Berbérie, écrit A. Bel, correspond si bien aux progrès du mysticisme dans les milieux ruraux et populaires [...] qu'il ne paraît guère possible d'en chercher ailleurs les raisons » (*ibid.*, p. 369). Cf. également O. DEPONT & X. COPPOLANI, *op. cit.*, p. 148. J. REMY dénonce à ce propos la tendance à voir dans les mouvements millénaristes un phénomène de vulgarisation/altération de dogmes inventés par des milieux innovateurs, et parle, à juste titre, d'un paradigme qui fonctionne sur le binôme élite/masse. Cf. J. REMY, « Revalorisation de la religion populaire et recomposition du champ religieux », in *Recherches Sociologiques*, n° 2, 1987, p. 171.

(10) Il s'agit de la *zāwiya* féminine située à la périphérie de la médina de Tunis, et plus précisément dans la rue 'Amir Bey au faubourg de Bāb al-Manāra. Ce travail a fait l'objet d'un doctorat préparé à l'Université de Paris V, sous la direction du Professeur M. Maffesoli et soutenu, à la Sorbonne en 1993, sous le titre : *La Zāwiya en tant que foyer de socialité : le cas des Tijāniyya de Tunis*.

(11) Y. LAMBERT, *op. cit.*

(12) M. de CERTEAU, *op. cit.*, pp. XXXVI-XLV.

(13) Parlant de la ruse, Michel Maffesoli insiste sur son caractère de résistance passive, perverse et duple : « A l'opposé d'un terrain de lutte « active », circonscrit et bien typé, écrit-il, on a affaire à une capillarisation insidieuse et d'autant plus efficace qu'elle est plus cachée ». Cf. *La Conquête du présent : Pour une sociologie de la vie quotidienne*, PUF, Paris, 1997, p. 142. Pour plus de développements autour de cette notion, voir notamment le livre de M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence chez les Grecs : la mêtis des Grecs*, Flammarion, Paris, 1974, pp. 10 et 17-31.

L'examen que nous proposons, dans les pages qui suivent, du statut du *ḥayāl* et du *itlāq* dans l'hagiographie tījānie, au travers d'une lecture attentive du livre de 'Umar al-Fūti connu sous le titre de *Kitāb al-Rimaḥ* (Le livre des lances)⁽¹⁴⁾ et d'une matière recueillie par entretien auprès des Tījāniyya de Tunis, s'inscrit dans cette perspective. Il vise à expliciter la stratégie adoptée par les hagiographes et les fidèles pour établir la crédibilité et la « pertinence théologique » de leurs dogmes. Dégager une telle pertinence sert non seulement à répondre aux attaques acerbes des rigoristes, mais constitue aussi un expédient nécessaire de « l'art de se persuader »⁽¹⁵⁾, c'est-à-dire de se maintenir dans la certitude de la foi.

Le rôle central que jouent la notion de *ḥayāl* et celle de *itlāq* dans l'hagiographie tījānie est étroitement lié à un dogme fondamental de la confrérie, à savoir le prodige attribué au saint fondateur, Aḥmed at-Tijānī, d'être investi de la grâce, sanctifiante entre toutes, de voir le Prophète en état de veille. De prime abord anodine, cette croyance informe la totalité du credo de la confrérie et constitue une ultime garantie de l'authenticité de la révélation maraboutique (*fath*) attribuée à son fondateur. *La censure rigoriste, pour sa part, ne se méprend point sur la valeur stratégique et les conséquences désastreuses pour l'orthodoxie, qui peuvent découler d'un rapport prétendu immédiat entre le Prophète et le saint patron des Tījāniyya. Car, une fois le principe de la vision du Prophète concédé, on est dans la nécessité d'admettre une « ouverture illimitée de la révélation »*⁽¹⁶⁾ et de cautionner, par conséquent, tout autant la logique des licences (*ruḥaṣ*) qui peut en dériver, que le reste des doctrines et des pratiques hétérodoxes de la confrérie⁽¹⁷⁾.

La matière que proposent les sources des Tījāniyya, et en particulier le texte d'al-Fūti, concernant ce dogme, se divise en deux genres souvent traités séparément par les hagiographes, ces « administrateurs de la mémoire »⁽¹⁸⁾

(14) Le titre complet de ce livre est *Kitābu rimāhi hizbi-r-raḥim 'alā nuḥūrī hizbi-r-raḥim*, en glose marginale du livre de A. BARADA, *Jawāhir al-ma'āni*, Beyrouth, *Dār al-Jil*, 1988. Pour avoir des informations plus exhaustives sur la vie et l'œuvre de Fūti ainsi que sur le rôle qu'il a joué, en tant que prosélyte et chef militaire, dans la propagation de la Tījāniyya en Afrique Occidentale et dans la lutte contre la présence coloniale, consulter notamment l'article de B.G. MARTIN, « Notes sur l'origine de la tariqa des Tījāniyya et sur les débuts d'Al-Ḥaḡḡ 'Umar », in *Revue des Etudes Islamiques*, 1935, n° 2, pp. 267-290.

(15) L'art de se persuader et celui de persuader, comme le montre Raymond Boudon à partir des réflexions proposées par Georges SIMMEL dans *Philosophie de l'argent* et *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, mettent en œuvre les mêmes mécanismes. Dans les deux cas, il s'agit de prendre pour « linéaire » une série d'assertions qui est fondamentalement « circulaire », c'est-à-dire tributaire de ses propres prémisses. Cf. R. BOUDON, *L'Art de se persuader*, Fayard, Paris, 1990, pp. 104-110.

(16) Cette idée, que nous avons développée à partir des réflexions de SHAHRISTANI dans son livre *Mawṣū'at al-milal wa h-niḥal* sur l'hermétisme des Sabéens, nous a semblé pouvoir rendre l'attitude des Tījāniyya au sujet de la « révélation maraboutique ». Cf. I. MELLITI, « La zāwiya en tant que foyer de socialité ». Thèse citée.

(17) J. Abun-Nasr écrit à ce propos : « This claim seemed strange and unacceptable to other Muslims : besides being unusual, it meant that in important matters of faith Tijanis could claim the sanction of the Prophet for their beliefs and rituals, and could thus obviate possible disapproval of them ». Cf. J. ABU-NASR, *The Tījāniyya : a sufi order in the modern world*, Oxford University Press, London/New York/Toronto, 1965, p. 38.

(18) M. DETIENNE, « Une mythologie sans illusion », in *Le Temps de la Réflexion*, 1980, n° 1, pp. 58-59.

maraboutique. Le premier consiste dans un récit de l'ensemble des visions du Prophète, vécues par le saint fondateur dans un état de veille et de lucidité totale. Ce récit est construit sur un mode digressif, qui permet l'interférence de prodiges similaires revendiqués par des soufis irréprochables au regard de l'orthodoxie, tels que Abū-l-Ḥasan aš-Šāduti et 'Abd-l-Qādir al-Jilānī (19). Le deuxième genre est plutôt d'un ordre discursif. Son objectif est d'établir la possibilité « logico-dogmatique » des allégations de Aḥmed at-Tijānī, en déplaçant le discours vers les régions à la fois les plus consensuelles et les plus vulnérables de la discursivité orthodoxe, et en l'occurrence du *kalām* aṣkarīte.

Comme nous l'avons précédemment annoncé, deux idées-forces traversent le discours d'al-Fūti et donnent consistance à sa contre-réfutation. La première est celle que les théologiens musulmans qualifient habituellement de *itlāq* ; la deuxième a plutôt trait au rôle conféré au sein de l'orthodoxie et de la mystique savante au *ḥayāl* (imaginal). Isolés de leur champ d'émergence, ces deux arguments sont retenus par l'auteur en fonction d'un intérêt polémique manifeste, et constituent les deux pièces maîtresses d'un travail de bricolage (20). Cependant, s'il est vrai, comme nous le postulons, que le bricolage hagiographique n'est pas, uniquement, un fait de structure et de « syntaxe », mais une performance et une parole où la présence « intersubjective » (21) du lecteur/interlocuteur hante le discours, la tâche des hagiographes, qui savent mieux qu'un Lévi-Strauss que toute « signification est d'abord de position » (22), n'en demeure pas moins de produire une structure plausible à partir de matériaux symboliques disponibles.

De la Volonté Souveraine : la notion de *itlāq*

Pour proposer une définition du *itlāq*, on peut dire qu'il s'agit, théologiquement parlant, d'une « vertu » du discours, qui consiste à s'abstenir au sujet des vérités saintes de toute forme de détermination, et à abolir toute faculté de jugement positif les concernant. Cela entraîne au niveau de la théorie de la connaissance, pour reprendre une expression d'Edgar Morin, une sorte de

(19) Nous touchons ici à la « redondance » de l'imaginaire maraboutique. Cette redondance n'est pas due, comme le suggèrent maints islamologues, à l'indigence foncière de la tradition hagiographique (voir par exemple le livre d'Henri Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*), mais constitue, en premier lieu, une règle fondamentale de son fonctionnement. On la retrouve ailleurs dans le caractère obstiné et répétitif de certains leitmotiv qui bercent mythes et légendes de tout bord. Cf. A. VAN GENNEP, *La Formation des légendes*, Flammarion, Paris, 1917, p. 123. Dans cette même optique, Gilbert Durand envisage la redondance de certaines épreuves mythiques comme un fait de structure qui, par son universalité et sa dispersion, infirme la pertinence du schéma diffusionniste. Cf. G. DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1992, pp. 418-419.

(20) C. LEVI-STRAUSS, *Des symboles et leurs doubles*, Plon, Paris, 1989, p. 57.

(21) L'intersubjectivité, qui est à l'origine un concept proposé par E. Husserl, a été transposée au niveau de l'analyse sociologique par son disciple A. Schutz. Elle part du principe que notre connaissance du « monde-vie » (*Lebenswelt*) est socialement prédonnée, mais aussi que nos actions et l'ensemble des significations que nous leur attribuons s'inscrivent dans une « réciprocité des perspectives » entre les divers « actants » sociaux. Cf. A. SCHUTZ, *Le Chercheur et le quotidien*, Méridiens/Klinkcksieck, Paris, 1987, pp. 15 sq. et 185 sq.

(22) C. LEVI-STRAUSS, *Le Cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964, p. 64.

«possibilisme»(23) absolu, décrétant la crédibilité de toute assertion, sous prétexte que la Volonté Souveraine est, par définition, illimitée(24).

Il ne faut pas d'ailleurs perdre de vue le fait que la notion de *itlāq* était élaborée par le *kalām* sunnite pour justifier la manifestation des miracles (*mu'gizāt*). Cette subtilité n'échappe pas à al-Fūti qui, sachant la sanction d'apostasie qui frappe tout démenti des miracles attribués aux prophètes dans le Coran, saisit l'opportunité que lui offre la dogmatique orthodoxe, pour proposer une parfaite homologation entre les *mu'gizāt* et les prodiges des saints, *karāmāt*(25). En effet, si l'on admet que le miracle est un signe sensible de l'omnipotence divine, on ne peut contester à Dieu le «droit» de prodiguer à ses élus des grâces semblables. Et si l'on ajoute foi aux charismes des saints, pourquoi en admettre certains et en récuser d'autres? Quelques versets coraniques relatifs aux miracles pourraient alors suffire à corroborer le bien-fondé de l'argumentation. Mais al-Fūti n'hésite pas à trancher la question par cette interrogation malicieuse : «Si Dieu était bien la cause première de notre vie, de notre mort et de notre résurrection, serait-il incapable de procurer, à qui il veut, la grâce de voir son Apôtre, aussi bien en songe qu'en état de veille?»(26). Le déplacement provoqué par cette question reformule implicitement les termes de la polémique, en traduisant l'attitude sceptique des rigoristes en une insulte à l'égard du libre arbitre divin.

Un pareil raisonnement peut sembler naïf et peu sophistiqué pour l'entendement du philosophe. Il en est ainsi, sauf que sa logique élémentaire est à l'origine même de sa force. Car la démarche désintéressée et abstraite de l'hagiographie n'est que pure simulation, et l'efficace de son discours tient essentiellement à un tact, consistant à développer la logique de la casuistique orthodoxe dans le sens de ses propres limites. On peut constater que la boucle effectuée par le raisonnement hagiographique vise à rétablir la «circularité» qui est à la base des croyances orthodoxes, et à faire ressortir les ruptures arbitraires qui les scandent, cela, non point pour les réfuter, mais pour les réajuster en fonction des dissonances créées en leur sein par la dogmatique *tijāni*. Nous verrons que cette même stratégie, qui consiste à s'insinuer à l'intérieur de l'enceinte protégée de l'orthodoxie, afin de la rapprocher des représentations confrériques, joue pleinement dans les réflexions d'al-Fūti sur la fonction du *ḥayāl*.

(23) E. MORIN, *La Croyance astrologique moderne*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1981, p. 205.

(24) La célèbre sentence : «*Lā yus'al 'ammā yaf'al*» (nul n'a de compte à lui [Dieu] demander) résume parfaitement l'attitude requise par la logique du *itlāq*. J. ABUN-NASR, *op. cit.*, p. 170. Une chose qui doit être relevée est que l'auteur s'abstient de tout renvoi explicite à cette notion qu'il ne peut ignorer.

(25) L'unique différence entre miracles (*mu'gizāt*) et prodiges (*karāmāt*) que retient l'auteur, est que le prophète se doit d'afficher son miracle pour convaincre et défier les infidèles (*taḥaddī*), alors que le saint est tenu de montrer plus de discrétion dans la manifestation de ses charismes. Cette distinction remonte, bien évidemment, aux pères fondateurs du soufisme sunnite tels que al-Quṣayrī et al-Fūsi. Cf. AL-FUTĪ, *op. cit.*, tome I, p. 218.

(26) *Ibid.*, pp. 216-217.

L'expérience visionnaire : quelque part dans l'isthme de l'imaginal

Le *hayāl*, l'imaginal (27), est une notion-clef dans la réflexion d'al-Fūti. Son prototype par excellence est le miroir, lieu de confluence entre les formes sensibles (*ṣuwar*) et leur origine lointaine. Contrairement à la facticité quasi spectrale habituellement attribuée à l'imaginaire, le *hayāl* est à envisager plutôt comme une réalité suprême, qui est celle de la manifestation théophanique. Plus vrai que la réalité positive (28), il remplit ainsi une fonction indispensable à l'intérieur des représentations religieuses, et constitue, en quelque sorte, l'unique « scène » où se déroule le drame sacré. Bien que toutes les religions se doivent, à divers degrés, d'intégrer la « fonction fabulatrice » dans leurs dogmes pour accéder à une logique de la révélation (29), le dilemme du monothéisme consiste à reconnaître à certaines catégories de l'imaginal une valeur éminemment sacrée, tout en refoulant d'autres, afin d'endiguer la prolifération menaçante des mythologies dites païennes (30). Cette reconnaissance mitigée et perplexe de l'imaginal de la part de l'orthodoxie représente la brèche par laquelle l'hagiographie va tenter de s'aménager un site de légitimité au sein même du transcendantalisme excessif de l'islam officiel.

La généalogie savante de la notion de *hayāl* chez les Tijāniyya remonte à Ibn 'Arabi. Les spéculations du Cheikh de Murcie sur le *hayāl* nous importent à plus d'un titre : d'une part, elles nourrissent subrepticement le discours d'al-Fūti ; d'autre part, et dans une perspective plus large, elles fournissent à la tradition tijānie le moyen de structurer la totalité du champ de sa dogmatique. Ce deuxième aspect réside dans le fait que la notion de *hayāl* est étroitement associée dans la pensée d'Ibn 'Arabi à une autre notion non moins déterminante chez les Tijāniyya, celle de *barzah* (31). Un terme qu'on peut rendre par le mot « isthme » et dont l'un des dérivés, *barzahīyya*, désigne les diverses modalités de la médiation théophanique dans les sources tijānie (32).

Pour revenir à Ibn 'Arabi, on peut dire qu'il se contente de renvoyer terme à terme ces deux notions, sans postuler aucune priorité logique entre elles. Dire que l'imaginal est un isthme, c'est avant tout le définir par rapport à la fonction de médiation théophanique qu'il assure, c'est-à-dire par sa *barzahīyya*. Son statut interstitiel, qui lui est doublement dû par son ubiquité face à la raison

(27) Si nous avons évité de traduire le terme arabe par le mot « imaginaire », c'est pour échapper au caractère d'in vraisemblance et de fabulation illusoire qui lui est assigné dans la modernité occidentale et sa tradition iconoclaste. Cf. G. DURAND, *L'Imagination symbolique*, PUF, Paris, 1968. Voir précisément le chapitre I intitulé « La victoire des iconoclastes ou l'envers des positivismes ».

(28) L'imaginal est la réalité par excellence parce qu'il est, comme toute forme de sacré, « saturé d'être ». Cf. M. ELIADE, *Le Sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, p. 16.

(29) M. ALLARD, *Le Problème des attributs divins*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1965, p. 16.

(30) Cette action « démythologisante » des religions monothéistes a été soulignée par Paul Ricœur au sujet des premiers développements de la théodicée chrétienne. Cf. P. RICŒUR, *Les conflits de l'interprétation*, Le Seuil, Paris, 1969, p. 384.

(31) IBN 'ARABI, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Le Caire, *Al-Hay'a al-Miṣriyya li-l-Kitāb*, 1975, vol. IV, pp. 408-412.

(32) Ibn 'Arabi, auquel les Tijāniyya empruntent cette notion, affirme que le *barzah* évoqué dans le Coran (LV, 20), de par son caractère interstitiel qui permet de mettre en rapport « le connu et l'inconnu, l'existant et l'inexistant, [...] l'intelligible et l'inintelligible, n'est que le monde de l'Imaginal ». *Ibid.*, p. 408.

positive et sa capacité à court-circuiter les deux sphères du sacré et du profane, est cela même qui désigne sa fonction comme un lieu de rencontre entre l'homme et son guide. On peut néanmoins affirmer que le *ḥayāl*, ce *mundus imaginalis*, se laisse appréhender sur le mode ambigu des « corps subtils » (33), c'est-à-dire celui de l'apparition visionnaire et de la « rencontre-conspiration » entre le spirituel et le sensible (34). Mais si l'imaginal est un espace intermédiaire qui permet l'émergence du sacré dans le monde de la créature, on ne saurait donc s'étonner qu'il soit un lieu privilégié de l'initiation (35).

Le fait que l'hagiographie tijānie s'attarde autant sur le *ḥayāl* ne doit pas alors nous surprendre. Car, mettre en doute l'authenticité de l'expérience visionnaire, c'est ruiner les fondements mêmes de l'initiation maraboutique et de l'investiture qui lui est corrélative. Al-Fūtī semble bien averti sur la gravité de l'enjeu. Ce qui est en question n'est pas uniquement le cas de Aḥmed at-Tijānī, mais le principe même de la vision initiatique, (dont la révélation coranique elle-même, le *waḥy*, n'est qu'une simple modalité). Noyer la question dans un débat de fond se révèle, encore une fois, une stratégie payante.

S'il est une métaphore qui sied le plus à la manifestation imaginale dans le texte d'al-Fūtī, c'est bien celle du miroir. Lieu de parade des images, il est, pour ainsi dire, un objet transitionnel entre les formes sensibles et l'altérité inaccessible du sacré, le lieu présumé de toute épiphanie, de toute apparition. Mais le miroir n'est pas que pure métaphore du *ḥayāl*, il est plutôt sa transposition-en-acte sur le mode de la vision profane. Comme une trace sensible à même d'exprimer la vision intérieure de l'initié, il représente la scène par excellence qui incarne à vif le « mode d'être en dualitude » (36) de l'âme initiée. N'était-ce pas le cas du compagnon Ibn 'Abbas qui, comme nous l'apprend al-Fūtī, suite à une vision nocturne de l'Apôtre de Dieu, entra le lendemain chez l'une de ses épouses, Maymūna, et lui raconta son songe. Pour unique réponse, elle lui sortit le miroir de son époux. Quand il se considéra en lui, il ne vit que l'image du Prophète (37).

En outre, puisque l'épiphanisation du sacré est sa mise en forme par le biais de la manifestation imaginale, il est bien dit dans le texte d'al-Fūtī que le Prophète, par sa qualité d'initiateur suprême, doit posséder le pouvoir de se manifester sous maintes apparences, qui correspondent chacune à l'état d'accomplissement spirituel de l'initié. Aussi la mort du Prophète, comme celle de tous les élus, n'est qu'un « trépas » – au sens étymologique du terme – qui

(33) L'incarnation du spirituel et du « subtil » a dans la pensée d'Ibn 'Arabi pour répondant nécessaire la « subtilisation/pneumatisation » des corps. *Ibid.*, Vol. III, p. 426.

(34) H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion, Paris, 1958, p. 180.

(35) Cet aspect initiatique de la vision (*ru'yā*), que la culture arabo-islamique distingue du rêve banal (*ḥulm*), est bien stylisé dans le texte coranique à travers l'histoire du prophète Joseph doué, aussi bien de la faculté visionnaire que de l'art onirocritique (Coran XII, 4, 36-94). Michel Foucault relève une distinction similaire dans la culture grecque entre les rêves (*enupnia*), qui traduisent les affects et les besoins du sujet rêvant, et les songes (*oneiroi*), qui « disent l'être » et informent sur ce qui se produira dans le temps à venir. Cf. M. FOUCAULT, *Le Souci de soi*, Gallimard, Paris, 1976, p. 22.

(36) H. CORBIN, *L'Homme et son ange*, Fayard, Paris, 1983, p. 51.

(37) AL-FUTĪ, *op. cit.*, t. I, p. 218.

n'implique guère une clôture définitive de la révélation (38). Elle signifie avant tout son passage à un état d'ubiquité et de polymorphie corollaires du perfectionnement spirituel des initiés. Car, affirme al-Fūti, il n'y a que les « illuminés » qui puissent le voir dans son « être réel » (39), même si ce charisme dépend, en dernière instance, d'un état de grâce qu'il est seul à pourvoir.

Mais à vrai dire, l'intérêt que portent les hagiographes tījānis à la notion de *ḥayāl* n'est pas désintéressé. Il s'inscrit dans la volonté de nier l'inféodation de l'enseignement propre à leur confrérie, à n'importe quelle *silṣila* (chaîne) initiatique admise par les soufis. En remontant à la source même de l'initiation ésotérique, ils visent à décréter Aḥmed at-Tījānī l'unique « fondé de pouvoir » (40) légitime du Prophète, et à le considérer comme le tenant d'une tradition plus véridique que celle représentée par les ulémas. La dignité d'« isthme scellé » (41) assignée par les hagiographes à Aḥmed at-Tījānī veut simplement dire qu'il n'est plus possible de rejoindre la tradition du Prophète, qu'à travers l'affiliation à la Tījāniyya (42). Une affiliation qui suppose un covenant (*bay'a*) sacré avec le saint fondateur de la confrérie (43).

La Tījāniyya de Tunis : une formation culturelle de compromis

Sans parvenir à les formuler dans le langage technique de la casuistique orthodoxe, on a l'impression que les représentations véhiculées par les Tījāniyya de Tunis reprennent tacitement les mêmes catégories que l'hagiographie savante. D'abord, il est certain que la manière dont ces dernières adhèrent à des dogmes aussi contestés que la vision du Prophète, correspond à une sorte de « possibilisme » diffus. Cette forme de possibilisme, qui est le refuge de toute croyance mise à l'épreuve, peut tourner curieusement à la menace. Innombrables sont les panégyriques, où l'on évoque les représailles que le saint patron réserve à toute personne mettant en doute l'authenticité de sa vocation et la véracité de ses charismes (*brāhīn*) (44). On peut toutefois noter que cette matière recueillie dans les panégyriques n'a pas de répondant dans les récits hagiographiques, où l'on se plaît d'habitude à relater les châtiments infligés par les saints à leurs détracteurs. Face à cette triste fin, qui guette les incrédules et les sceptiques de tout bord, il n'y a que le repentir qui puisse avoir un effet

(38) *Ibid.*, p. 129.

(39) *Ibid.*, p. 215.

(40) Nous empruntons cette expression à Huizinga qui qualifie les saints chrétiens de « fondés de pouvoir de la divinité ». Cf. J. HUIZINGA, *L'Automne du Moyen Age*, Payot, Paris, 1989, p. 178.

(41) AL-FUTI, *op. cit.*, t. II, p. 14.

(42) Nous touchons ici à un autre dogme non moins contesté chez les Tījāniyya : la clôture de la sainteté (*ḥatm al-walāya*) avec l'avènement de leur *tariqa*. Cf. M.A. AS-SAYAH, *Bughyat al-mustafid li-sharḥi muniati-l-murid*, Beyrouth : *Dār al-Jil*, 1961, p. 82. Cf. également AL-FUTI, *op. cit.*, t. II, pp. 150-151.

(43) Concernant la notion de covenant voir l'analyse de D.F. EICKELMAN, *Moroccan Islam*, University of Texas Press, 1976, p. 164. Le modèle qui prévaut chez les Tījāniyya de Tunis accuse un aspect « transactionnel » plus marqué, qui rappelle les analyses de Max Weber sur le *do ut des*. Cf. M. WEBER, *Economie et société*, Plon, Paris, 1971, p. 449. Cf. également H. ELBOUDRARI, « Quand les saints font les villes : lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII^e siècle », in *Annales ESC*, 1985, n° 3, p. 492.

(44) Nous pensons particulièrement ici à ce panégyrique qui a pour titre : « O Sidī Aḥmed le *ḥawt*, toi qui accours [au secours de tes fidèles] ».

salvateur. Aussi, eu égard aux mystères de la Volonté Souveraine, ne pas se hasarder à démentir les charismes des saints, est une voie de sagesse qui consiste de la part de l'homme à reconnaître la vérité de ses propres limites.

Or, ce relativisme est l'objet d'une duplicité évidente. Il contraste avec l'assurance qui marque les propos de la *muqaddima* de la *zāwiya* de Tunis, quand elle raconte, dans leurs plus infimes détails et dans un langage qui frise la « profanation » par son aspect concret, les rencontres de Aḥmed at-Tijānī avec le Prophète. C'est de cette manière que la *muqaddima* nous a décrit le moment fondateur de la confrérie, où le saint patron reçut en état de veille de la part du Prophète l'investiture de son *wird*. Nous nous attendions à y trouver un aspect solennel et majestueux, mais il n'en fut rien. Il est vrai que la scène se déroule suivant les règles élémentaires de la courtoisie due par un « aspirant » à son initiateur, mais somme toute, on se « formalise » peu. Et on a plutôt l'impression que l'attention affectueuse portée par le Prophète à Aḥmed at-Tijānī, l'emporte largement sur l'écart hiérarchique qui doit séparer les deux protagonistes. Tout se passe, d'ailleurs, dans une ambiance de complicité si détendue que les deux hommes prirent goût à faire le commérage d'Ibn 'Arabi (45), qui, semble-t-il, voulait dérober au cheikh Tijānī son *wird*, s'il n'était ramené à la raison par l'Apôtre de Dieu (46).

Cela dit, la fonction assignée à l'imaginal par les adeptes de la *zāwiya* de Tunis reproduit de manière approximative une configuration identique à celle suggérée par les textes hagiographiques. Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner le statut des *rūḥāniyyat*, ces auxiliaires invisibles du saint patron. En effet, ces entités spirituelles sont non seulement considérées comme des serviteurs fidèles du cheikh, mais remplissent, par ailleurs, une fonction de médiation que l'orthodoxie réserve strictement à l'Archange révélateur. Un récit qui restitue les circonstances dans lesquelles Aḥmed at-Tijānī aurait été « inspiré » (47) de *jawharat al-Kamāl*, une prière canonique des Tijāniyya, n'hésite pas à leur accorder le rôle de messagers. Mais il ne fait pas de doute que la manière dont les Tijāniyya de Tunis se représentent ces entités obéit à une logique de « compromis » (48). Pour appartenir à la cohorte des jinns, les *rūḥāniyyāt* ne sont pas moins considérés comme des êtres pieux et entièrement assujettis au saint patron de l'ordre. Il n'est jusqu'à leur nom générique – un terme qui dérive de la radicale *rūḥ* (âme) – qui ne trahit une volonté d'éloigner tout soupçon d'entretenir un culte à caractère démoniaque et justifie les pratiques « adoristes » (49) des Tijāniyya à leur égard.

(45) Il est remarquable que la figure d'Ibn 'Arabi hante toute la tradition hagiographique Tijānie, et que l'influence de ce mystique sur l'enseignement des Tijāniyya n'a d'égal que leur volonté de prouver la présence de leur saint patron sur ce fameux soufi.

(46) Il paraît que les « drames sacrés » du Moyen Âge chrétien avec leur recours au langage commun, celui du négoce et de la vie courante, était aussi profanateurs. Cf. J. DUVIGNAUD, *Les Ombres collectives*, PUF, Paris, 1973, p. 185.

(47) L'emploi par nos interlocuteurs du terme « inspiration » (*ilhām*) ne peut être de pur hasard. Il reprend une distinction déjà courante dans les livres classiques des soufis entre la Révélation (*waḥy*), qui est le propre du prophète-législateur, et l'inspiration, qui incombe aux mystiques les plus avancés.

(48) Dans une perspective un peu différente, Carlo Ginzburg parle de « formation culturelle de compromis ». Cf. C. GINZBURG, *Le sabbat des sorcières*, Gallimard, Paris, 1992, p. 22.

(49) Adoricisme versus exorcisme. Cf. L. de HEUCH, *Pourquoi l'épouser ?*, Gallimard, Paris, 1971, p. 232.

Par ailleurs, l'attitude des Tījāniyya de Tunis à n'est pas, non plus, si désintéressée qu'on a tendance à le croire de prime abord. Elle a ses ruses, à son tour, pour dissiper l'ombre d'hérésie qui règne sur certaines pratiques hétérodoxes du groupe et, en particulier, sur le culte de possession. On sait bien que l'orthodoxie est à peine tolérante à l'égard du *dikr* et de l'audition musicale (*samā'*), comme supports de l'extase mystique ; or, les Tījāniyya ont été déjà contraints au début du siècle, sous la pression du puritanisme salafiste, de réformer l'usage de la *ḥadra*, tel qu'il était pratiqué depuis le vivant du fondateur. Le texte de la *fatwā* promulguée lors d'une réunion de l'ordre tenue en 1919 à Fès, n'hésite pas à déclarer les formes d'« extase induite » par le recours systématique à la danse mystique et au chant comme fondamentalement opposées aux commandements de l'islam (50).

Rappelons d'abord que les Tījāniyya de Tunis se veulent apparemment intransigeantes quant à la stricte application de cette *fatwā*. Aussi l'une des explications qu'elles avancent pour justifier leur rupture avec les autres *zāwiya* du pays est celle que ces dernières continuent à faire usage du *bandir*, un instrument de percussion qui sert à animer les séances de danse extatique. Elles soutiennent, en revanche, que la *tabla*, ce petit tambourin qui accompagne le chant de leurs panégyriques, n'est pas passible de cette même interdiction, car, affirment-elles, il a été autorisé au saint fondateur au cours de l'une de ses rencontres avec le Prophète. Il est difficile d'admettre la sincérité du « littéralisme » rigide avec lequel les Tījāniyya de Tunis interprètent l'interdiction du *bandir* ; mais il est tout aussi remarquable de noter la manière avec laquelle elles détournent le dogme de la vision du Prophète, afin de légitimer une pratique relativement récente, qui ne s'inscrit nullement dans la règle de l'ordre. Or, cet élément « apocryphe » atteste bien le rôle que joue l'imaginal, en tant que manifestation récurrente de la révélation, dans l'adaptation des représentations de la confrérie à l'évolution de son rituel à Tunis.

(50) J. ABUN-NASR, *op. cit.*, pp. 54-55.