

# Nouveaux horizons du soufisme contemporain

## Responsable

- **Mohamed Aryn Nfaoui**  
(CNRS, Sciences-Po, CERI)

## Discutante

- **Alix Philippon**  
(Sciences-Po Aix, Mesopolhis)

## Intervenants

- **Mohamed Aryn Nfaoui**
- **Ghassane Makdani**  
(Université de Strasbourg,  
Groupe d'études orientales)
- **Pascal Lemmel** (École  
pratique des hautes études,  
Laboratoire d'étude  
des monothéismes)
- **Samir Abdelli** (Écoles  
des hautes études en sciences  
sociales, CETOBaC)

## Résumé de l'atelier

Le soufisme, usuellement défini comme la tradition mystique de l'islam, connaît un nouveau dynamisme. En contexte musulman, ce regain se traduit notamment par le large succès de savants tels que 'Alī al-Jifri, penseur yéménite basé aux Émirats arabes unis, et le succès croissant que connaissent certaines confréries traditionnelles (*Tijāniyyah* en Afrique de l'Ouest, *Haqqani* en Indonésie), mais aussi les mouvements d'inspiration soufie (*harakat Gülen* en Turquie, mouvement barelwi au Pakistan). En contexte non musulman (principalement en Europe et en Amérique du Nord), le développement du soufisme se caractérise par la transplantation de ces organisations, leur syncrétisme avec la spiritualité New Age, mais aussi par un intérêt esthétique trouvé dans la redécouverte d'auteurs tels que le mystique persan Jalāl al-Dīn Rūmī, le succès d'ouvrages comme le roman d'Elif Shafak *Soufi mon amour*, ainsi que l'engouement pour les « musiques sacrées » ou les représentations dansées de derviches tourneurs.

Ce regain d'intérêt est paradoxal. Premièrement, car le soufisme avait été annoncé comme voué à disparaître, décrit par nombre d'analystes comme désuet et remplacé par les mouvements réformistes et revivalistes musulmans, qui, tant dans leur tendance moderniste que dans leurs penchants puritains, étaient considérés comme plus adaptés à la modernité. Deuxièmement, car les modalités de ce retour sont intimement liées au contexte politique marqué par les attentats de 2001 et aux agendas des gouvernements dans la guerre contre le terrorisme. Le soufisme s'est vu essentialisé comme une manifestation de l'islam centrée sur la recherche de la relation la plus intime avec Dieu, et son désintérêt apparent pour la chose mondaine l'a rendu attractif pour des États en recherche d'un islam modéré dissociant religieux et politique, dans un contexte où la lutte contre l'« islam politique » est devenue un enjeu de sécurité globale.

Face à la construction d'un « mauvais islam », cet atelier entend s'interroger sur la construction du soufisme comme incarnation du « bon islam » en y réintégrant l'agencité des acteurs (confréries, intellectuels, artistes) se réclamant du soufisme dans un processus que nous entendons à la fois comme *top-down* et *bottom-up*. L'atelier entend ainsi s'intéresser aux nouveaux horizons du soufisme contemporain, et adresse la question désormais classique de son rapport avec le politique, tout en conservant une conception large: ce rapport spécifique pourra être abordé tant par les manifestations traditionnelles du soufisme dans l'assise institutionnelle qu'est la confrérie que dans ses manifestations spirituelles, philosophiques et artistiques. Les aires régionales sont aussi très larges, puisque nous pensons que ce processus est intrinsèquement international, tout en considérant que ses manifestations diffèrent selon les contextes.

In regard with the construction of a “bad Islam” following the War on Terror, this workshop intends to examine the construction of Sufism as the embodiment of the “good Islam” by reintegrating the agency of the actors (brotherhoods, intellectuals, artists) who claim to be Sufis in a process of “disembedding” Sufism that we understand to be both top-down and bottom-up. The workshop thus intends to focus on the new horizons of contemporary Sufism, and to address the now classic question of its relationship with politics, while retaining a broad conception of the latter: this specific relationship will be approached as much through the traditional manifestations of Sufism in the institutional foundation of the brotherhood as through its spiritual, philosophical and artistic manifestations. The regional areas are also very broad, since we believe that this process is intrinsically international, and that its manifestations differ according to the contexts.

## Programme

### **Mohamed Aryn Nfaoui (CNRS, Sciences-Po, CERI)**

*Plaidoyer pour une analyse réencastrée du soufisme contemporain*

### **Ghassane Makdani (Université de Strasbourg, Groupe d'études orientales)**

*Al-Junaid face à l'islam politique: Du symbole soufiste à la religiosité cachée de l'État*

### **Pascal Lemmel (École pratique des hautes études, Laboratoire d'étude des monothéismes)**

*De la tradition à la modernité: L'héritage soufi d'al-Ġazālī (m. 1111), une fabrique du « bon » islam*

*From tradition to modernity: The Sufi heritage of al-Ġazālī (d. 1111), a factory of “good” Islam*

### **Samir Abdelli (Écoles des hautes études en sciences sociales, CETOBaC)**

*Quelques voix de l'islam soufi en France: Production, médiation, réception (1970-1980)*

### **Mohamed Aryn Nfaoui**

*Plaidoyer pour une analyse réencastrée du soufisme contemporain*

L'étude de la revivification du soufisme en contexte marocain conduit à un plaidoyer pour une analyse réencastrée de cette dernière. Tiré de la littérature économique, le concept d'encastrement politique de l'économie a été forgé par Karl Polanyi pour saisir les relations entre le social et l'économique à l'ère de la modernité (Polanyi, éd. 2001), et est utile pour saisir que les modalités de réhabilitation du soufisme se sont réalisées au prisme d'un processus visant à le centrer sur sa spiritualité et son apolitisme. La mise en exergue d'un processus de désencastrement permet de rendre compte d'une tentative de construction d'une modalité de culte décorrélée des relations sociales dans lesquelles il s'inscrit, à savoir, dans le cadre du soufisme, des relations verticales qui existent entre maître et disciples, et horizontales dans la solidarité entre ces derniers au sein de l'assise institutionnelle qu'est la confrérie.

L'émergence du soufisme en tant que modalité particulière du culte musulman apparaît donc davantage comme le produit d'une tentative de désencastrement qui tend à le construire en creux comme une spiritualité apolitique utile dans le cadre d'une guerre contre les islams politiques. Mais comme le constat que fait Polanyi sur l'utopique autonomie entre l'économique et le social, cette conception du soufisme désencastré n'est en réalité qu'une image construite, et ce tant par les gouvernants que les acteurs se réclamant du soufisme pour se renforcer chacun dans leurs champs respectifs. L'analyse du contexte marocain permet en effet de saisir, d'une part, que la période de 2001 à 2003 a ouvert une fenêtre d'opportunité dans la restructuration du champ religieux pour un culte incarnant au moins en apparence la modération et l'apolitisme, et, d'autre part, que la réhabilitation du soufisme s'est réalisée au prisme d'une tentative de désencastrement qui donnait à cette opportunité des contours bien particuliers. Dans ce cadre, cette dernière a été investie par la Budchichia grâce à sa capacité d'action et à des stratégies de résilience mises à l'œuvre dans un cadrage de « contre-réforme » du soufisme qui lui a permis de l'incarner et, par là, de se renforcer dans le champ religieux.

## Ghassane Makdani

*Al-Junaid face à l'islam politique : Du symbole soufiste à la religiosité cachée de l'État*  
Nous proposons, à travers une analyse discursive et sémiotique, d'aborder la manière dont le soufisme en général, et le personnage d'al-Junaid en particulier, sont utilisés pour affronter l'islam politique (les Frères musulmans) arrivé au pouvoir après le Printemps arabe. Se présentant au début comme opposition ou contre-pouvoir, de nombreux soufis et ordres ont participé ensuite à la légitimation du processus politique alternatif (le cas de l'Égypte et de la Tunisie, par exemple).

Au Maroc, le pouvoir marocain, à travers ses institutions, s'arroge la relecture et la mise en relief d'al-Junayd à l'intérieur du triptyque Mālik, al-Aš'arī et al-Junayd.

Une remise en relief qui perpétue symboliquement la protection accordée par al-Mutawakkil à ce soufi qui ne manquait pas d'égards et de vénération pour Wali al-Amr.

En Égypte, les ordres soufis populaires, historiquement sollicités pour faire face au défi de la montée des mouvements islamiques dans leurs diverses manifestations (politiques et djihadistes), ont participé à la génération des partis politiques qui a suivi la « Révolution » du 25 janvier. Dans ce contexte doctrinal éclectique, la figure d'al-Junayd est reprise par des soufis et des intellectuels et érigée comme rempart contre l'islam politique.

We propose, through a discursive and semiotic analysis, to address the way in which Sufism in general, and the character of al-Junaid in particular, are used to confront political Islam (the Muslim Brotherhood), which came to power after the Arab Spring. Presenting themselves at the beginning as opposition or counter-power, many Sufis and orders subsequently participated in the legitimization of the alternative political process (the cases of Egypt and Tunisia, for example).

In Morocco, the Moroccan power, through its institutions, assumes responsibility for rereading and highlighting al-Junayd within the triptych Mālik, al-Aš'arī and al-Junayd.

A re-emphasis which symbolically perpetuates the protection granted by al-Mutawakkil to this Sufi who did not lack consideration and veneration for Wali al-Amr.

In Egypt, popular Sufi orders, historically called upon to face the challenge of the rise of Islamic movements in their various manifestations (political and jihadist), participated in the generation of political parties, which followed the "Revolution" of January 25. In this eclectic doctrinal context, the figure of al-Junayd is taken up by Sufis and intellectuals and erected as a bulwark against political Islam.

نقترح، من خلال تحليل خطابي وسيميائي، معالجة كيفية استخدام الصوفية عموماً، وشخصية الجنيد خصوصاً، لمواجهة الإسلام السياسي (الإخوان المسلمين) الذي وصل إلى السلطة بعد الربيع العربي، حيث قدمت العديد من الشخصيات والطرق الصوفية نفسها في البداية كمعارضة أو كقوة مضادة. ثم تحولت إلى إضفاء الشرعية على العملية السياسية البديلة في مصر وتونس على سبيل المثال.

في المغرب، تنهج السلطة عبر مؤسساتها منهج إعادة قراءة الجنيد وإبرازه ضمن ثلاثة مالك والأشعري والجنيد. هذه النهج يديم بشكل رمزي الحماية التي منحها المتوكل لهذا الصوفي الذي عرف بتوقير وتبجيل ولي الأمر.

في مصر، شاركت الطرق الصوفية الشعبية، التي دُعيت تاريخياً لمواجهة تحدي صعود الحركات الإسلامية بمختلف مظاهرها (السياسية والجهادية)، في ولادة الأحزاب السياسية التي أعقبت «ثورة» 25 يناير. وفي سياق عقائدي متنوع، اتخذ بعض الصوفيين والمثقفين شخصية الجنيد حصناً ضد الإسلام السياسي.

## Pascal Lemmel

*De la tradition à la modernité : L'héritage soufi d'al-Ġazālī (m. 1111), une fabrique du « bon » islam*

Abū Hāmid al-Ġazālī est l'une des figures les plus importantes de la pensée islamique. Théologien sunnite, juriste et soufi, al-Ġazālī est connu en tant que promoteur d'une doctrine soufie reposant sur une voie nommée « science de la voie de l'au-delà » (*'ilm tariq al-āhira*). Considéré comme l'un des principaux artisans de l'intégration du soufisme au sein de l'islam dominant et érudit, prenant en compte la psychologie humaine et enracinant sa « voie de l'au-delà » dans une épistémologie que l'on peut qualifier de soufie, al-Ġazālī a produit une pensée complexe, hautement inclusive et finalement à portée universelle. Du Moyen Âge jusqu'à nos jours, de l'Extrême Orient à l'Occident, en passant par le sous-continent indien, le monde turcophone ou encore le Caucase, la pensée d'al-Ġazālī a souvent fourni un substrat théorique et méthodologique à de nombreux fondateurs de confréries soufies (*tariqa*). Or, depuis quelques années, dans un contexte plus large de « nouveau islamique », au sein des communautés musulmanes

du monde entier, que ce soit auprès des élites, des *tariqa* soufies ou bien de simples fidèles, on constate une résurgence de l'intérêt pour la tradition soufi d'al-Ġazālī. Cette renaissance s'accompagne d'une réinterprétation de cette tradition, souvent en réponse aux défis de la modernité et aux critiques des mouvements prônant l'« orthodoxie ». Aussi, à partir d'exemples de penseurs musulmans ou de mouvements soufis contemporains puisant dans pensée d'al-Ġazālī et à la lumière des textes de ce dernier, ce qui nous intéressera ici, ce sont les facteurs qui conduisent à ce renouveau d'intérêt pour sa pensée ainsi que les caractéristiques du soufisme résultant qui en font une voie du juste milieu, une « incarnation du "bon" islam », pour ceux qui s'en réclament. Il s'agira notamment de s'attarder sur les concepts de *tasawwuf ahlāqī* (soufisme des nobles mœurs [spirituelles]), d'*al wasatiyyah* (modération) ou encore de *ta'dib* (éducation éthique), qui sont souvent invoqués afin de promouvoir une relecture de la pensée d'al-Ġazālī et de montrer que son approche du soufisme, qui a consisté à intégrer spiritualité, éthique et respect de la loi religieuse, continue d'offrir des perspectives pertinentes pour les débats contemporains sur la place de la spiritualité dans les sociétés musulmanes et son rapport aux structures de pouvoir.

### **Samir Abdelli**

*Quelques voix de l'islam soufi en France : Production, médiation, réception (1970-1980)*

À la charnière des années 1970 et 1980, le contexte français est marqué par différentes questions sociales et politiques sur fond de crise qui agitent la vie publique et les débats politiques. Dans l'espace public, l'islam est construit en « problème musulman » par différents acteurs de la classe politique, économique et médiatique en écho à différents événements de l'actualité (géo)politique – révolution iranienne de 1979, affaires du voile et des *Versets sataniques* (Amiriaux, 2004; Beaugé et Hajjat, 2014; Hajjat et Muhammad, 2016).

Dans ce contexte, une demande sociale croissante de connaissance de l'islam émerge (Étienne, 1989) et les recherches universitaires s'emparent de cette question de manière dépassionnée, mais en résonance étroite à cette actualité médiatique et politique (Dassetto, 1994; Amiriaux, 2012; Geisser, 2012). Alors que la figure du « musulman » est principalement associée à celle du « travailleur immigré », masculine et maghrébine, et celle de l'islam à un « islam immigré » (Sayad, 1987) ou « transplanté » (Bastienier et Dacetto, 1984), différents intellectuels musulmans se mobilisent, ou sont mobilisés, dans l'optique de proposer des éclairages savants sur le fait islamique, de l'« intérieur ». Certains d'entre eux se saisissent de la tradition soufie en menant une politique de médiation de l'islam et en promouvant sa dimension pacifique, spirituelle et universelle. La création d'une émission islamique en 1983, accordant un temps d'audience médiatique égal aux autres religions, est un espace propice à cette médiation. Loin de s'y restreindre, les voies de cette médiation traversent en plus du champ médiatique, les espaces littéraire et associatif.

Dans ce cadre, par la focale de la production littéraire, l'engagement associatif et l'intervention médiatique, le propos s'intéressera à quelques figures d'« intermédiaires » (Voix, 2010) et d'interprètes d'un islam soufi d'expression française. Parmi elles, le diplomate Nadjmouddine Bammate, l'éditeur Michel Chodkiewicz, la traductrice Eva de Vitray-Meyerovitch et le cheikh Khaled Bentounès y ont contribué au sein de la vie intellectuelle française. Au regard de l'histoire de la réception de cette médiation dans le temps présent, ce propos mettra également l'emphase sur quelques-unes des associations – à l'instar des Amis d'Eva de Vitray et de Conscience Soufie – qui assurent la promotion de ces médiateurs, parfois érigés en figures tutélaires, en revendiquent un héritage, voire une filiation.