

*L'évolution sémantique du terme « tarîqa », ou du passage du soufisme individuel au soufisme collectif*

Eric GEOFFROY

**Résumé**

La *tarîqa* représente dans le *tasawwuf* la voie (re)conduisant l'être humain de la norme extérieure (*Sharî'a*) à la Réalité essentielle, sous-jacente à tout ce qui est créé (*Haqîqa*). Pour autant, les soufis ont investi différemment ce terme au cours des siècles. A l'origine, il s'agit de la « méthode spirituelle » propre à telle personnalité de l'islam ou aux pionniers du soufisme. A partir du XII<sup>e</sup> siècle se forment de grandes familles spirituelles autour du charisme d'un maître éponyme : quelles sont les raisons historiques de cette évolution de la *tarîqa* vers des « voies initiatiques particulières », qui restent fédérées en principe par la Voie muhammadienne ? Dans une étape ultérieure très large (entre les XIV<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles), ces voies, caractérisées encore par une souplesse structurelle, vont se cristalliser parfois en *orders* (terme anglais) ou en *confréries* (terme français) : quel est le sens de cette institutionnalisation du soufisme, décriée à la fois par les salafistes, les modernistes, et parfois les soufis eux-mêmes ?

*Approche doctrinale : la Voie*

La *tarîqa* figure en mystique musulmane la voie reconduisant l'homme de la Loi manifestée (*Sharî'a*) à la Réalité divine (*Haqîqa*), c'est-à-dire à Dieu Lui-même (*al-Haqq*). Si la *Haqîqa* représente le but du voyage, tous les soufis s'accordent à dire que la seule façon d'y parvenir consiste à parcourir les différentes étapes du cheminement initiatique (*sulûk al-tarîqa*); celles-ci ont été balisées par les premiers maîtres, et les traités de soufisme les mentionnent selon des gradations différentes. La *tarîqa* consiste pour les itinérants vers Dieu (*al-sâlikûn*) à franchir les diverses demeures et stations spirituelles (*manâzil, maqâmât*) <sup>1</sup>. La *tarîqa* n'est donc pas seulement

---

<sup>1</sup> Cette définition de 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî (*Istîlâhât al-sûfiyya*, Le Caire, 1981, p. 65) a été reprise abondamment, notamment par Jurjânî dans ses *Ta'rifât* (Beyrouth, 1991, p. 154).

perception intérieure du sens caché de la Loi <sup>2</sup>; elle s'érige également en une discipline totale visant à la purification progressive de l'âme. Si le *sâlik* progresse avec une relative lucidité sur la Voie, le *majdhûb* ou « ravi en Dieu » n'en parcourt pas moins les différents degrés en condensé, avec la fulgurance qui caractérise son état <sup>3</sup> ; c'est à ce titre que la plupart des auteurs inscrivent les *ahwâl* ou « états spirituels » parmi les jalons de la Voie. La *tarîqa* constitue donc le « fondement » (*usûl*) de toute démarche spirituelle en islam, ainsi que le souligne Abû Sulaymân al-Dârânî <sup>4</sup>; elle résume à elle seule l'expérience vécue dans le soufisme <sup>5</sup>. Dans la pratique, elle comprend tous les moyens (doctrines, rituels, techniques de méditation...) qui permettront à l'homme de réaliser l'identité profonde de la *Sharî'a* et de la *Haqîqa*.

### *Approche étymologique et historique*

Voyons maintenant l'évolution des acceptions du terme *tarîqa*. Selon le *Lisân al-'Arab*, ce terme signifie la « manière de se conduire » (*sîra*); il qualifie donc la « méthode » (*madhhab*) d'une personne, la modalité qui lui est propre et qu'il convient généralement d'imiter <sup>6</sup>. Ces définitions sont conformes aux emplois coraniques de *tarîqa*. En Cor. XX, 63, 104 notamment, le sens est celui d'un « comportement exemplaire ». Les soufis ont travaillé ces acceptions dans une perspective spirituelle, mais ils ont pris soin avant tout d'attacher le terme à son sens le plus concret : celui de « voie », de « chemin ». Sous ce rapport *tarîqa* est synonyme de *tarîq*, et les soufis utilisent souvent indifféremment l'un et l'autre vocables <sup>7</sup>. L'assimilation des deux termes apparaît dans le pluriel *turuq* que les soufis donnent à *tarîqa*, alors qu'il s'agit de celui de *tarîq*; seuls quelques auteurs utilisent *tarâ'iq* <sup>8</sup>.

### *La méthode*

---

<sup>2</sup> Voir par exemple N. Isfarâyînî, *Le révélateur des mystères*, traduit par H. Landolt, Lagrasse, 1986, p. 120 du texte persan.

<sup>3</sup> Sha'rânî, *Durar al-ghawwâs fî fatâwî al-Khawwâs*, Le Caire, 1985, p. 139.

<sup>4</sup> Cité par Ibn 'Arabî dans *Rûh al-quds*, Le Caire, 1989, p. 34.

<sup>5</sup> H. al-Sharqâwî, *Mu'jam alfâz al-sûfiyya*, Le Caire, 1987, p. 201 ; S. al-Hakîm, *Al-Mu'jam al-sûfî*, Beyrouth, 1981, p. 722, qui utilisent le mot *tarîq*.

<sup>6</sup> *Lisân al-'Arab*, Beyrouth, 1988, VIII, p. 155.

<sup>7</sup> Cf. par exemple al-Hujwirî, *Kashf al-mahjûb*, Beyrouth, 1980, (trad. en arabe) en de nombreuses occurrences; Abû Tâlib al-Makkî, *Qût al-qulûb*, Le Caire, 1351/1932, II, 282; Ibn 'Arabî privilégie le mot *tarîq*; cf. *Al-Futûhât al-makkiyya*, Le Caire 1329 h., notamment II, 382-384.

<sup>8</sup> Cf. par exemple Muhammad al-Sanûsî, *Al-Salsabîl al-ma'în fî l-tarâ'iq al-arba'în* et *Al-Manhal al-rawî fî asânîd al-'ulûm wa usûl al-tarâ'iq*, les deux publiés à Beyrouth en 1968.

Aux premiers siècles de l'islam, la *tarîqa* désigne la modalité spirituelle propre à telle ou telle personnalité de l'islam<sup>9</sup>. Ce sens originel ne disparaîtra jamais; Ibn Khaldûn affirme ainsi que « les Gens du Banc » (*Ahl al-suffa*) qui avaient élu domicile dans la mosquée du Prophète « n'adoraient pas Dieu d'une manière (*tarîqa*) particulière »<sup>10</sup>, tandis que Najm al-Dîn al-Ghazzî, biographe du XVI<sup>e</sup> siècle, emploie le terme pour décrire le tempérament spirituel du cheikh cairote Abû l-Su'ûd al-Jârihî<sup>11</sup>. S'il s'agit d'un maître qui fait école, la *tarîqa* quitte son aspect de démarche individuelle pour devenir véritablement une *méthode*<sup>12</sup>. Le terme est d'ailleurs utilisé en ce sens (proche de celui de *madhhab*) aussi bien dans le domaine du droit musulman<sup>13</sup> que dans celui de la théologie<sup>14</sup>. Notons que, symétriquement, Abû Najîb al-Suhrawardî écrit *madhhab* en lieu et place de *tarîqa* pour désigner la Voie soufie<sup>15</sup>. L'acception de *tarîqa* comme méthode spirituelle perdue dans les époques ultérieures, coexistant avec les significations plus tardives que va prendre le mot. Lorsque les cheikhs des ordres soufis veulent résumer l'enseignement de leur voie, ils englobent sous ce terme quelques principes ou préceptes essentiels qui sont à même de déterminer la conduite des adeptes<sup>16</sup>. Chez le maître persan Nûr 'Alî Shâh, de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la *tarîqa* devient une doctrine initiatique complète, revêtant de multiples facettes<sup>17</sup>.

### *L'ordre soufi*

Aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, les aspirants sur la Voie sont de plus en plus nombreux; ils s'attachent aussi davantage à un maître particulier qu'auparavant. Se constituent alors plusieurs familles spirituelles, dont la plupart existent encore de nos jours. Ces grandes *tarîqa* vont donner progressivement naissance à de multiples branches appelées parfois *tâ'ifa*, nous allons y revenir. Toutefois, il restera toujours des cheikhs pour dispenser un enseignement initiatique hors du cadre des *turuq*. Pour les soufis, celles-ci répondent au besoin de compenser la perte de spiritualité survenue avec l'éloignement de la période prophétique; le rôle du cheikh est donc de pallier les déficiences de la gouverne individuelle.

<sup>9</sup> Cf. par exemple Hujwirî, *op. cit.*, p. 270, à propos de 'Umar Ibn al-Khattâb.

<sup>10</sup> Cf. son *Shifâ' al-sâ'il li-tahdhîb al-masâ'il*, Tunis, 1991, p. 182.

<sup>11</sup> *Al-Kawâkib al-sâ'ira bi a'yân al-mi'a al-'âshira*, Beyrouth, 1945, I, 48.

<sup>12</sup> Hujwirî, *op. cit.*, p. 420; et surtout avec le terme *tarîq* : p. 419, 426, 442...

<sup>13</sup> G. Makdisi, *Ibn 'Aqîl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI<sup>e</sup> siècle*, Damas, 1963, p. 197.

<sup>14</sup> L. Massignon, *La Passion de Hallâj*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1975, III, 95.

<sup>15</sup> *Âdâb al-murîdîn*, Le Caire, s.d., p. 37.

<sup>16</sup> En ce qui concerne les Shâdhilis, voir par exemple 'Alî 'Ammâr, *Abû l-Hasan al-Shâdhilî*, Le Caire, 1952, II, 43.

<sup>17</sup> M. de Miras, *La méthode spirituelle d'un maître du Soufisme iranien*, Paris, 1973, chap. 17 et 18.

Sur le plan historique, certains facteurs expliquent sinon l'émergence de ces communautés, du moins l'accélération de leur processus de formation. Les invasions mongoles ont brisé le sentiment de sécurité que procurait au musulman un univers sunnite relativement homogène et puissant. La dislocation puis la chute de l'Empire abbasside ont entraîné l'effondrement des structures religieuses traditionnelles. L'autorité des cheikhs soufis en sort renforcée, face au pouvoir temporel et au milieu des 'ulamâ'. Dans ce contexte, la *tarîqa* fournit un espace de solidarité, ainsi qu'une vision du monde cohérente car elle transcende les aléas de l'histoire. L'apparition des *turuq* ne peut pas davantage être dissociée de la reconquête sunnite opérée par les Seldjukides au Moyen-Orient, puis par les Ayyoubides et les Mamelouks dans le domaine syro-égyptien. Ces différents régimes sollicitent le charisme des cheikhs, plus rassembleurs désormais que la plupart des 'ulamâ'; en bâtissant *khânqâh*, *ribât* et *zâwiya*, ils donnent à la vie mystique une assise matérielle dont tirent profit les ordres naissants.

A l'instar des autres soufis, les maîtres éponymes de ces ordres sont avant tout les dépositaires d'un héritage initiatique. Mais ils imprègnent celui-ci de leur forte personnalité, façonnant ainsi les écoles de spiritualité qui se réclament d'eux. Dans la plupart des cas toutefois, ils n'ont pas l'intention de fonder un ordre ou même une méthode. Cela est si vrai que le terme *tarîqa* est souvent donné pour synonyme de *silsila*<sup>18</sup> : cette « chaîne » remontant au Prophète garantit pour les soufis l'authenticité de leur filiation initiatique, dans une culture où la généalogie tient un rôle primordial. A l'exemple des autres sciences islamiques, le soufisme a eu recours aux « lignages d'appui » (*isnâd*) pour légitimer son origine muhammadienne. Al-Sanûsî ne compare-t-il pas les critères d'évaluation de la transmission initiatique à ceux du *hadîth*<sup>19</sup> ? Cette perception de la *tarîqa* est sensible dans l'expression *tarîqat al-Khawâdjagân* (« voie des maîtres ») : elle désigne une *lignée* de cheikhs d'Asie Centrale au XIII<sup>e</sup> siècle - considérés comme les initiateurs de la Naqshbandiyya - et non un ordre constitué<sup>20</sup>.

La fondation réelle des *turuq* revient en fait aux successeurs - immédiats ou plus lointains - de ces éponymes. Erigeant leurs maîtres en modèles, ils fixent ou développent leur enseignement. Sur une période allant *grosso modo* du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècles, on passe ainsi de méthodes assez lâches, reflétant les tempéraments spirituels des initiateurs, à des règles et des exercices précis. Un esprit de corps se constitue alors, de façon variable; il peut être défini comme la conscience d'appartenir à un groupe déterminé, possédant ses doctrines et surtout ses rituels propres. La littérature hagiographique interne

<sup>18</sup> Cf. par exemple M. al-Zabîdî, *Ithâf al-asfiyâ' bi-raf' salâsil al-awliyâ'*, ms. daté de 1339 h., collection privée, fol. 2.

<sup>19</sup> *Salsabîl*, 6.

<sup>20</sup> J.S. Trimingham, *The Sufi Orders*, Oxford, 1971, p. 62-63; *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, éd. par L. Lewishon, Londres-New York, 1992, p. 312 et sq.

à chaque *tarîqa* joue un rôle prépondérant dans ce processus. Dans certains cas, elle émane de maîtres ayant succédé au cheikh éponyme, ce qui confère à leurs ouvrages un statut de texte fondateur (par exemple les *Latâ'if al-minan* d'Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandarî, troisième cheikh de l'ordre shâdhilî). Une telle vénération pour les maîtres initiaux, cultivée à des degrés divers au sein de chaque *tarîqa*, constitue un des griefs des 'ulamâ' exotéristes à l'encontre des soufis. Dans la littérature hagiographique transparaît souvent le fait qu'un lignage initiatique se perçoit désormais comme une *tarîqa*, c'est-à-dire un organisme dans lequel les membres partagent les mêmes références spirituelles. Cette prise de conscience peut avoir lieu plusieurs siècles après la mort de l'éponyme <sup>21</sup>.

### *Vers le "confrérisme"*

La structuration matérielle du soufisme en *turuq* et en leurs divers rameaux décentralisés ne survient qu'à partir des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, et de façon très inégale. Dans le domaine iranien par exemple, la délégation pyramidale de l'autorité spirituelle apparaît plus tôt qu'en zone arabe; les maîtres y nomment des représentants (*khulafâ'*) dans les régions où leur voie est implantée. En pays arabe, on emploie également le mot *muqaddam* - « mis en avant » par le cheikh - ou celui de *ma'dhûn* - « autorisé » par le cheikh à initier autrui -.

A partir des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, la *tâ'ifa* incarne la dimension organique du soufisme. Le terme s'applique concrètement à toute branche issue par ramification d'une *tarîqa*-mère. Cette branche prend d'elle-même son autonomie, ou bien celle-ci lui est accordée par le cheikh de la *tarîqa* d'origine; elle acquiert également un nom spécifique, formé sur celui de son initiateur. Les *tâ'ifa* constituent généralement de petits ordres à vocation locale ou régionale. Cette remarque vaut notamment pour l'Orient arabe <sup>22</sup>, pour les communautés soufies du Sud marocain <sup>23</sup> ou d'Andalousie <sup>24</sup>. Une *tâ'ifa* ayant prospéré peut à son tour donner naissance à une "sous-branche", et ainsi de suite. Afin d'établir leur légitimité, ces rameaux font parfois figurer le nom de la voie initiale dans leur identité.

Pour J. S. Trimmingham, la *tâ'ifa* caractérise la troisième et ultime étape du soufisme, durant laquelle les ordres mystiques se dotent d'une organisation assez élaborée; il fait débiter cette phase au XV<sup>e</sup> siècle, alors que

---

<sup>21</sup> Cf. D. DeWeese, « Sayyid 'Alî Hamadânî and Kubrawî Hagiographical Traditions », *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, op. cit., p. 121-157.

<sup>22</sup> L. Pouzet, *Damas au VII<sup>e</sup> / XIII<sup>e</sup> siècle*, Beyrouth, 1988, p. 209, 229; E. Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans*, IFEAD, Damas, 1995, p. 276-277.

<sup>23</sup> M. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Paris, 1986.

<sup>24</sup> Cf. l'introduction de R. Pérez à Ibn Khaldûn, *La Voie et la Loi*, Paris, 1991, p. 26.

se met en place l'Empire ottoman <sup>25</sup>. Cette vision des choses, adoptée par des chercheurs travaillant sur les « confréries » à l'époque moderne <sup>26</sup>, ne correspond que partiellement à la réalité. En effet, la structuration matérielle du soufisme n'intervient dans bien des cas qu'à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. En effet, la configuration du soufisme en ce qu'on appelle communément les "confréries" ne se dessine que tardivement : au XVIII<sup>e</sup> siècle, les attaques du wahhabisme naissant ne sont pas étrangères à un certain raidissement des *turuq*, lequel va se renforcer au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Les souverains ottomans ont tenté d'institutionnaliser le soufisme en s'affiliant de façon systématique à un ou plusieurs ordres, et surtout en instituant un *shaykh al-turuq* dans chaque grande ville de l'Empire. Dans l'Égypte du XX<sup>e</sup> siècle, ceci aboutira à la reconnaissance légale des *turuq*, à l'instauration d'un Conseil élu par les cheikhs des différents ordres et ayant à sa tête un supérieur.

Le soufisme tardif se caractérise par un relatif exclusivisme des voies les unes vis-à-vis des autres, par une volonté d'afficher l'appartenance initiatique (notamment par le port d'une couleur particulière : le noir chez les Rifâ'is, le rouge chez les Ahmadis, etc.), ou encore par la transmission héréditaire de la fonction de cheikh, qui traduit parfois une déficience sur le plan initiatique.

### *La Voie avant la voie*

Apportons toutefois un bémol à ce constat. A aucune époque, la pratique mystique de l'islam ne saurait être réduite au "confrérisme". Le terme confrérie est d'ailleurs impropre, car il ne rend compte que de la dimension horizontale de la *tarîqa*, alors que celle-ci est par essence une voie verticale. Il faut ici souligner que la multiplication des « voies initiatiques particulières » (ce qui traduit réellement le mot *turuq*) trouve son fondement dans l'adage soufi selon lequel « il existe autant de chemins [menant à Dieu] que d'êtres humains ». Suhrawardî consacre ainsi le quatrième chapitre de ses *'Awârif al-ma'ârif* aux diverses façons qu'ont les soufis de parcourir la Voie. Les *turuq* sont donc une, comme l'affirme al-Sanûsî, « car leur objectif est unique » <sup>27</sup>. Il ne s'agit pas là d'une simple pétition de principe. Les soufis ont généralement gardé à l'esprit un cadre de référence plus large que celui de leur ordre ; en témoigne d'ailleurs la pratique de la multiple affiliation, toujours en vigueur dans certains milieux. Les soufis relativisent volontiers leur voie au profit d'une Voie globale réduisant tous les particularismes. L'expression *hadhihi l-tarîqa*,

---

<sup>25</sup> *The Sufi Orders*, Oxford, 1971, p. 67, 103.

<sup>26</sup> Cf. par exemple *Les ordres mystiques dans l'Islam*, dir. par G. Veinstein et A. Popovic, Paris, 1986, p. 8, 167, 300.

<sup>27</sup> *Salsabîl*, p. 6.

que l'on trouve souvent sous leur plume, désigne cette Voie ainsi que ceux qui la parcourent; les *sâlikûn* forment donc une grande communauté spirituelle <sup>28</sup>.

En définitive, la *tarîqa* n'a de sens pour les soufis que dans la relation qu'elle établit avec le Prophète. Le cheikh d'une *tarîqa* en effet, quelle que soit son ampleur, ne fait jamais que le représenter. En principe, il ne peut diriger autrui sur la Voie, et à fortiori fonder un ordre, qu'avec l'autorisation de l'Envoyé. Au-delà d'une allégeance abstraite à celui-ci, certains maîtres ont prétendu n'avoir eu que le Prophète comme guide spirituel. Dans ce cas, Muhammad les initie au cours de visions nocturnes ou à l'état de veille. Cette modalité est appelée à juste titre « la voie muhammadienne » (*al-tarîq* ou *al-tarîqa al-muhammadiyya*) <sup>29</sup>, mais l'expression bénéficie d'un emploi très large (on trouve également *tarîqa mustafawî*, Mustafâ étant un des prénoms du Prophète <sup>30</sup>). Par ailleurs, la *tarîqa*, même dans son sens de « voie particulière », n'est pas toujours l'indice d'un ordre matérialisé; elle constitue souvent le simple support d'une *influence spirituelle* traversant le temps. C'est ainsi qu'il faut comprendre les termes *tarîqa Hallâjiyya* (se référant à al-Hallâj <sup>31</sup>) ou encore *tarîqa akbariyya* : le rayonnement d'Ibn 'Arabî ne s'est pas fixé dans un ordre précis, mais a connu plusieurs modes de diffusion <sup>32</sup>. De même, dans la *tarîqa uwaysiyya*, l'initiation se transmet par l'intermédiaire de la « forme spirituelle » (*rûhâniyya*) de prophètes ou de saints défunts, au-delà donc des paramètres spatio-temporels ordinaires <sup>33</sup>.

En conclusion, je voudrais attirer l'attention sur le fait que les diverses acceptions du terme *tarîqa* évoquées ici (le tempérament spirituel, la méthode, la Voie en général, le lignage initiatique, un ordre soufi particulier) figurent très souvent côte à côte sous la plume d'un même auteur <sup>34</sup>. D'où la difficulté, parfois, de discerner le sens qu'il a en vue...

Eric GEOFFROY  
Université Marc Bloch - Strasbourg

---

<sup>28</sup> Cf. al-Qushayrî, *Risâla*, Le Caire, 1957, p. 2-3; al-Hujwirî, *op. cit.*, p. 269, 419, 426 ; Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât al-makkiyya*, éd. O. Yahia, Le Caire, I, 341, III, 368; Ibn Khaldûn, *Shifâ' al-sâ'il*, p. 182-183.

<sup>29</sup> Cf. Murtadâ al-Zabîdî, *'Iqd al-jumân al-thamîn*, fol. 74.

<sup>30</sup> Cf. N. Isfarâyînî, *Le révélateur des mystères*, p.120 du texte persan.

<sup>31</sup> L. Massignon, *Passion*, I, 84 par exemple.

<sup>32</sup> Cf. notre *Soufisme en Egypte et en Syrie*, p. 222-223.

<sup>33</sup> Cf. al-Sanûsî, *Salsabîl*, p. 31; J. Ter Haar, « The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandi Order », *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, p. 312-318; J. Baldick, *Imaginary Muslims*, Londres-New York, 1993.

<sup>34</sup> On pourra se reporter d'une façon générale sur ce sujet à mon article *Tarîqa*, dans l'Encyclopédie de l'Islam 2, tome X, p. 262-265.