

# La doctrine du *dhikr* et du *samâ* ' chez le cheikh Ahmad al-'Alâwî (m. 1934), ou les vertus du silence

Paru dans : *Des voies et des voix*, Alger, 2007, p. 334-340.

Eric GEOFFROY

Le rayonnement du cheikh algérien Ahmad al-'Alâwî <sup>1</sup>, de son œuvre et de la voie qu'il a fondée en 1914 à Mostaganem est encore très actuel, et il s'est prolongé bien au-delà de la *tarîqa* 'Alâwiyya et de ses branches directes. Or, dans toutes ces ramifications, la pratique du *dhikr* et du *samâ* ' est fondamentale. En outre, le *Dîwân* du cheikh, son recueil de poèmes mystiques, reste très présent : il est chanté selon diverses modalités dans maints groupes soufis du Maghreb, du Proche Orient et même d'Occident, et il suscite à l'heure actuelle des études universitaires <sup>2</sup>.

D'évidence, le cheikh 'Alâwî est l'héritier de la *tarîqa* Darqâwiyya, branche majeure de la Shâdhiliyya dont il a détaché sa propre voie. Le *dhikr*, dans sa forme collective de la *'imâra*, et le *samâ* ' ou séance de chant spirituel, sont des rites majeurs dans la Darqâwiyya <sup>3</sup>. L'insistance sur le *dhikr* du « Nom de Majesté » *Allâh* ainsi que les modalités de sa pratique créent d'autres affinités entre les voies Darqâwiyya et 'Alâwiyya. Sans doute le cheikh 'Alâwî marque-t-il encore davantage la primordialité du *dhikr* qui, selon lui, est le seul antidote à l'oubli de Dieu, et dont le fruit n'est autre que la « connaissance de Dieu par la contemplation <sup>4</sup> ».

Sur les sujets du *dhikr* et du *samâ* ', le cheikh al-'Alâwî développe en fait une doctrine assez classique, au sens où il puise dans les traditions de l'école soufie de Bagdad (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles) et surtout de la Shâdhiliyya, en s'appuyant sur des auteurs comme Abû l-'Abbâs al-Mursî (m. 1287) et Ibn 'Atâ' Allâh (m. 1309). Il apparaît rapidement que l'enseignement doctrinal *écrit* du cheikh ne rend pas compte de l'essentiel, c'est-à-dire du *sirr* ou secret initiatique qui se transmet de façon orale : c'est là le premier constat qu'on peut faire lorsqu'on se

---

<sup>1</sup> Sur lui, voir notamment cheikh K. Bentounès, « Un nouveau regard sur la vie et l'œuvre du cheikh Ahmad al-'Alâwî (m. 1934) », dans *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, ouvrage collectif dirigé par E. Geoffroy, Paris, 2005, p. 285-301 ; J. Cartigny, *Cheikh Al Alawi - Documents et Témoignages*, Paris, 1984 ; E. Geoffroy, art. « ben 'Aliwa » dans l'Encyclopédie de l'Islam 3 ; M. Lings, *Un saint musulman du vingtième siècle : le Cheikh Ahmad Al-'Alawî*, Paris, 1982.

<sup>2</sup> Cf. par exemple M.M. Khangui, *Le soufisme à travers les poèmes du Cheikh Al Alawi*, thèse soutenue à l'Université Michel de Montaigne (Bordeaux), déc. 2005.

<sup>3</sup> M. Zekri, « La *'imâra* des Darqâwâ du Maroc : une danse ritualisée », *Journal of the History of Sufism*, 4, 2003, p. 105-107.

<sup>4</sup> M. Lings, *op. cit.*, p. 69.

rappelle le soin que mettait le cheikh à surveiller l'effet du *dhikr* sur ses disciples. La grande majorité des pages écrites par le cheikh sur le *dhikr*, la « danse spirituelle » (*raqs*) qui l'accompagne et le *samâ'* ont une portée *apologétique*, et leur propos est de défendre ces pratiques spirituelles contre les divers censeurs du soufisme. A l'époque du cheikh al-'Arabî al-Darqâwî (m. 1823), il s'agissait des premiers wahhabites <sup>5</sup>, et à celle du cheikh al-'Alâwî des milieux tantôt salafis, tantôt réformistes.

Le plaidoyer du cheikh s'appuie sur le Coran, bien sûr, et surtout sur des *hadîths*. Il y déploie une pédagogie personnalisée pour désarmer son adversaire doctrinal et le convaincre. Il vise à « déconcerter ses censeurs », à « les affronter sur leur propre terrain <sup>6</sup> ». On a tendance à se représenter le cheikh 'Alâwî comme un saint médiéval hiératique, immuablement ancré dans la Tradition. En fait, il a porté divers combats, contre la sclérose de la pensée islamique et le littéralisme religieux d'une part, et contre les vecteurs de l'occidentalisation d'autre part.

## I. Le *dhikr*, ou « souvenir/invocation »

Pour le cheikh, il est fondamental, car « les lois n'ont été révélées et les rites institués qu'en vue du Souvenir de Dieu <sup>7</sup> ». L'homme doit en permanence lutter contre la distraction (*ghafla*) et l'oubli de son origine divine <sup>8</sup>. Tous les maîtres soufis ont développé ce thème, mais le cheikh ajoute des éléments d'anthropologie et de psychologie spirituelles qui lui sont propres. « Chaque nom possède, dit-il, une influence qui s'attache à l'âme de celui qui le prononce, même si ce n'est pas un Nom divin. Si, par exemple, un homme répète plusieurs fois le mot “mort”, il ressentira en son âme une impression due à la mention de ce nom, et il n'est pas douteux que cette impression sera différente de celle que l'on éprouve en prononçant les mots “richesse”, “gloire” ou “pouvoir”. Tout homme normalement sensible sera conscient de l'influence que peut avoir sur son âme le nom qu'il prononce. Or si nous admettons cela, nous sommes obligés de croire que le Nom de Dieu a aussi une influence sur l'âme... <sup>9</sup> ». Les effets de l'invocation sont donc assurés, mais tout dépend bien sûr de ce qu'on invoque.

Le *dhikr* représente la voie d'accès la plus rapide à la sainteté (*walâya*), et c'est pourquoi, conformément à l'enseignement coranique, il est la plus haute

---

<sup>5</sup> Cf. M. Zekri, *op. cit.*, p. 7 ; « La *tarîqa* Shâdhiliyya-Darqâwiyya : les “empreintes” du cheikh al-'Arabî al-Darqâwî », dans *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, sous la dir. d'E. Geoffroy, Paris, 2005, p. 233.

<sup>6</sup> M. Lings, *op. cit.*, p. 133.

<sup>7</sup> *Lettre ouverte à celui qui critique le soufisme*, traduction par M. Chabry de *Al-Qawl al-ma'rûf fi l-radd 'alâ man ankara l-tasawwuf*, Saint-Gaudens, 2001, p. 75-76.

<sup>8</sup> *A'dhab al-manâhil fi l-ajwiba wa l-rasâ'il*, Mostaganem, 1993, p. 30 ; *al-Mawâdd al-ghaythiyya al-nâshi'a 'an l-hikam al-ghawthiyya*, Mostaganem, 1989, I, 147-149.

<sup>9</sup> M. Lings, *op. cit.*, p. 133.

forme d'adoration <sup>10</sup>. Le but que l'on peut légitimement s'assigner en s'adonnant au *dhikr* n'est autre que « l'extinction en Dieu » (*fanâ'*), « l'absence à l'ego » (*ghayba*), lequel a « fondu » dans la Présence divine <sup>11</sup>. Le cheikh livre une interprétation subtile du verset 18 : 24 : « Invoque ton Seigneur lorsque tu auras oublié ». C'est lorsque tu as oublié que *tu* - c'est-à-dire ton ego - fais le *dhikr* que tu pratiques réellement le *dhikr*, explique-t-il <sup>12</sup> : l'oubli de l'oubli est Présence. « Donc, ajoute-t-il, si tu vois un gnostique, un connaissant de Dieu (*'ârîf*) faire [ostensiblement] le *dhikr*, sache qu'il est distrait ; s'il était vraiment dans le *dhikr*, il observerait le silence <sup>13</sup> ». Lui-même était, à une certaine période de sa vie, tellement absorbé dans le *dhikr* que cela l'amena à divorcer de sa femme <sup>14</sup>. Parmi les points sur lesquels porte la défense du cheikh, relevons le statut du « *dhikr* de la scie » qui consiste pour le pratiquant à sortir de la poitrine, en un souffle puissant et rythmé, le son ou la lettre *Hâ* : le cheikh en établit les fondements scripturaires issus du Coran et de la *Sunna* <sup>15</sup>.

## II. Le *samâ'*, ou chant spirituel

Le contraste entre la place majeure que tient le *samâ'* dans la *tarîqa* 'Alâwiyya et le peu de lignes qu'y consacre le cheikh al-'Alâwî est encore plus frappant que dans le cas du *dhikr*. C'est là une affaire de goût intérieur (*dhawq*), peut-on en déduire, et non de dissertation... Le cheikh n'évoque la doctrine du *samâ'* que de façon très générale, et principielle, dans la seconde introduction des *Minah quddûsiyya*, texte à l'ésotérisme prononcé. Il y explique que chaque auditeur entend – et comprend – différemment le même mot ou le même son, en fonction de son niveau ou de son état spirituel. C'est ainsi que les soufis perçoivent parfois ce que ne perçoit pas le commun des croyants, et qu'ils se nourrissent de choses qui paraissent infimes ou insignifiantes aux oreilles ou aux yeux des profanes. Pour l'être éveillé, tout est signe, et renvoie à l'Unicité ; par son alchimie intérieure, il transmue même le son laid ou désagréable en quelque chose d'harmonieux <sup>16</sup>. Cela rappelle Jalâl al-Dîn Rûmî, le grand poète mystique fondateur des derviches Mevlevîs, qui entraînait en extase lorsqu'il entendait dans le souk le bruit des marteaux des dinandiers.

Le cheikh traite encore du *samâ'* dans son ouvrage d'apologétique *Al-Qawl al-ma'rûf fî l-radd 'alâ man ankara l-tasawwuf*. Il s'y fait l'avocat de la

<sup>10</sup> *Al-Mawâdd al-ghaythiyya*, I, 158, 161.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 163-164.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> M. Lings, *op. cit.*, p. 81.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 133-134 ; *A'dhab al-manâhil*, p. 74.

<sup>16</sup> *Al-Minah al-quddûsiyya fî sharh al-Murshid al-mu'în bi-tarîq al-sûfiyya*, Mostaganem, 1985, p. 16-18.

psalmodie cantilée, chantée du Coran, de l'audition des poèmes et des chants spirituels en se référant essentiellement à la *Sunna* <sup>17</sup>.

Le cheikh « recevait » par inspiration, dit-on, les poèmes mystiques qui ont par la suite composé le *Dîwân*. Lui-même l'affirme dans plusieurs passages, et, à les lire, on se persuade en effet que ces textes n'émanent pas de l'individu Ahmad ben 'Aliwa – nom civil du cheikh 'Alâwî – mais d'une instance supérieure. Dans la pratique de la confrérie 'Alâwiyya, les poèmes qui célèbrent l'ivresse mystique ou l'extinction dans la Présence ne sont pas chantés en milieu « profane » : la confrérie suit là la discipline de l'arcane prônée dès les débuts du soufisme par des maîtres comme Junayd. De même, le *samâ* 'alâwî commence toujours par la louange du Prophète, et ce n'est que graduellement que ceux qui mènent la séance en viennent aux poèmes de l'extase, ou plutôt de l'« enstase » (*wajd*), néologisme pour indiquer l'extase intérieure. Le secret initiatique est donc soigneusement préservé, et l'on comprend pourquoi le cheikh ne l'a pas évoqué par écrit.

Concernant la « danse » (*raqs*), c'est-à-dire les mouvements physiques qui prolongent le mouvement intérieur de l'âme, les écrits du cheikh sont uniquement apologétiques, car cette pratique suscite davantage encore la réprobation des censeurs. On y retrouve les arguments classiques des avocats du *raqs*, tirés de la *Sunna*, tels que la danse des Abyssins devant le Prophète et 'Â'isha, Ja'far Ibn Abî Tâlib qui danse de joie lorsque le Prophète lui affirme qu'il lui ressemble, etc. Mais le cheikh prête une attention particulière au *ihtizâz*, le « balancement » rythmé auquel s'adonnent les participants aux séances collectives de *dhikr*. Il met à contribution ce *hadîth* : « Celui qui ne se balance pas au souvenir (*dhikr*) du Bien-Aimé n'est pas un véritable amoureux [de Dieu] » <sup>18</sup>. Le cheikh avance également une justification coranique, à propos de l'extase provenant de la musique et de la danse : si les femmes d'Égypte se sont tailladé les mains en voyant la beauté du prophète Joseph <sup>19</sup>, « pourquoi une réaction approchante ne se produirait-elle pas à la contemplation de la beauté du Créateur » <sup>20</sup> ?

Dans son plaidoyer, le cheikh montre que les soufis sont plus subtils que leurs censeurs : pour eux, la « danse » spirituelle n'est pas un but en soi, mais le fruit de l'extase (*wajd*) ou de l'effort déployé pour y accéder (*tawâjud*), et, d'évidence, ce n'est pas n'importe quelle « danse » qui est poursuivie par les soufis <sup>21</sup>. Il est ici de propos de rappeler que beaucoup de maîtres du passé, de

---

<sup>17</sup> Cf. la traduction du *Qawl ma'rûf* : *Lettre ouverte à celui qui critique le soufisme*, op. cit., p. 73-75, 83-85.

<sup>18</sup> *Al-Mawâdd al-ghaythiyya*, I, 154, 160 ; *Lettre ouverte ...*, p. 61-64; 69-72 ; M. Lings, op. cit., p. 110, 112.

<sup>19</sup> Cf. Coran 12 : 50.

<sup>20</sup> *Lettre ouverte ...*, p. 72-73.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 70-71.

Junayd à al-Shâdhilî en passant par Ibn ‘Arabî, ont exprimé plus que des réserves à l’égard du *samâ’* et du *raqs*. Ils préféraient le silence de l’Absolu, éloquent pour eux, ou la parole divine, à la parole humaine ; ils craignaient également les déviations que ces pratiques collectives pouvaient générer chez les novices.

### III. La défiance de l’écrit

Le soufisme n’est pas une philosophie abstraite, mais une *praxis* initiatique. Le parcours de la Voie repose sur l’expérience et le « goût » spirituel : aucun écrit ne peut rendre compte du « secret » qui habite le maître. Certes, les membres de l’école akbarienne (partisans de la doctrine d’Ibn ‘Arabî) ont prétendu que la lecture contemplative de l’œuvre de ce maître pouvait mener à elle seule à la réalisation spirituelle, mais il s’agit là d’un avis très marginal dans les milieux du soufisme. Et maints admirateurs d’Ibn ‘Arabî ont parallèlement condamné sa propension à coucher sur papier un enseignement ésotérique de nature à troubler le credo du commun des croyants...

On peut ainsi distinguer deux modalités complémentaires dans l’enseignement soufi :

\* l’écrit, - soit à vocation intérieure, c’est-à-dire fermé sur lui-même, et réservé à « l’élite » spirituelle, à un public restreint (chez le cheikh al-‘Alâwî, il s’agit par exemple des *Minah quddûsiyya*) ;

- soit à vocation extérieure, c’est-à-dire suscité par les exotéristes de l’islam et autres censeurs : le texte poursuit alors un dessein apologétique.

On pouvait s’attendre à ce que le cheikh rédige quelque traité doctrinal sur le *samâ’*, comme l’ont fait avant lui des maîtres de la Shâdhiliyya à laquelle il appartient. Mais, semble nous dire le cheikh, il est question dans ce domaine d’être, et non d’avoir, d’état et non d’étude.

\* l’oral : il est plus propice à recueillir l’expérience initiatique car il ne laisse pas de trace matérielle. On sait que Junayd, lorsqu’il parlait dans un cercle des réalités ésotériques, se mettait à tenir des propos de juriste dès qu’un exotériste arrivait. L’oral est plus propre à la méditation saisie dans l’instant qu’à la réflexion analytique. Ainsi, le *Dîwân* du cheikh est considéré par les *fuqarâ’* ‘alâwis comme un support spirituel privilégié, et son chant comme un rituel quasiment sacré ; en revanche, il donne peu de prise à une lecture dialectique. Bien qu’écrit, il ne prend vie et sens qu’une fois chanté.

En définitive, plus l’expérience est authentique plus elle est ineffable, et donc moins elle est descriptible. Sous ce rapport, sans doute le silence est-il la meilleure protection du *sirr*, au-delà même de l’écrit et de l’oral. Et c’est comme

si le cheikh ‘Alâwî avait enfoui le secret initiatique dans des développements extérieurs, périphériques, presque anodins, lesquels consistent en la sempiternelle “ défense et illustration” du soufisme et de ses pratiques contre les censeurs. Des maîtres anciens n’ont-ils défini pas la « science du silence » (*‘ilm al-samt*) comme une discipline cardinale dans la vie spirituelle ?

Eric GEOFFROY  
Université Marc Bloch  
Strasbourg