



La place du soufisme dans un mouvement islamique d'Asie du Sud : le cas de la Tablīghī Jamā'at

Thibaud Laval, EHESS, Paris

<https://doi.org/10.61353/ma.0010209>

Résumé *La Tablīghī Jamā'at est l'un des mouvements de prédication islamique les plus importants au monde, diffusé dans le monde entier et dont les rassemblements continuent à réunir des milliers de fidèles. Faisant l'objet de nombreuses controverses, ce mouvement islamique reste encore un mystère pour nombre d'observateurs. Cet article invite à se pencher sur le rapport que la Tablīghī Jamā'at entretient avec le soufisme et, plus particulièrement, sur l'héritage d'éléments du soufisme confrérique en son sein. Pour ce faire, cette étude interroge au préalable les racines idéologiques du mouvement en explorant la naissance de l'école déobandīe en Inde ainsi que la nature du soufisme pratiqué par ses plus grands oulémas. Le profil du « soufisme déobandī » est ensuite mis en rapport avec les objectifs de la Tablīghī Jamā'at afin de déterminer la place d'un héritage soufi peu connu qui anime ce mouvement islamique. D'une manière plus générale, cet article invite à s'interroger sur le rôle du soufisme réformiste dans l'émergence des mouvements islamiques au début du XX^e siècle comme les Frères musulmans égyptiens.*



The Tablīghī Jamā'at is one of the most important Islamic predicating movements in the world, spread worldwide and whose gatherings continue to bring together thousands of faithfuls. Subject of much controversy, this Islamic movement remains a mystery to many observers. This article invites us to look at the relationship that the Tablīghī Jamā'at has with Sufism and, more particularly, the inheritance of elements of brotherhood-like Sufism within it. To do so, this study first questions the ideological roots of the movement by exploring the birth of the Deobandi school in India as well as the nature of Sufism practiced by its greatest ulamas. The profile of « deobandi Sufism » is then compared with the objectives of the Tablīghī Jamā'at in order to determine the place of a little-known Sufi heritage which animates this Islamic movement. More generally, this article invites us to question the role of reformist Sufism in the emergence of Islamic movements at the beginning of the 20th century, such as the Egyptian Muslim Brotherhood.

L'école réformatrice de Deoband et le soufisme

Symbole d'un empire musulman qui périclute, l'atmosphère religieuse du Nord de l'Inde se modifie considérablement à partir de 1813, lorsque les puissances coloniales britanniques autorisent des missions d'évangélisation protestante dans le sous-continent, dont la conquête est achevée en 1849¹. Diffusant des

milliers de Bibles traduites en langues vernaculaires et forts de techniques prosélytes modernes, les missionnaires constituent une vraie menace pour les musulmans et les hindous qui doivent s'adapter et s'engager dans de nombreux débats religieux². La menace s'amplifie lorsque s'oppose à eux la pensée scientifique moderne qui, remettant par exemple en cause le récit de la Genèse à la lumière de doctrines comme l'évolutionnisme, rejette la validité des 'ahādith voire tout simplement de l'islam en tant que religion révélée³. Mettant à profit les méthodes de ces prêcheurs venus de l'étranger, les musulmans leur opposent des discours religieux apologétiques et plantent les graines d'une rhétorique d'« islamisation » moderne appelée à prendre une plus grande ampleur au XX^e siècle. Les fils de Shāh Walī Allāh⁴ traduisent ainsi en ourdou le Coran qui sera tiré à plusieurs milliers d'exemplaires dans les nouvelles imprimeries de l'Inde, aux côtés de centaines de pamphlets réformatrices qui se propagent à partir de Delhi, la capitale moghole. La modernité technique joue un rôle décisif dans la diffusion rapide des nouvelles conceptions religieuses depuis Delhi⁵. Il s'opère ici une rupture profonde entre une période, que l'on pourrait qualifier de celle des manuscrits, où les « réformes » ne sont adressées qu'à une élite lettrée, et une période de l'imprimerie où la rhétorique réformatrice est diffusée au sein même de la masse. Parmi les pamphlets en persan et en ourdou qui sont diffusés à large échelle



dans le sous-continent se trouvent ceux du petit-fils de Shāh Walī Allāh, Shāh Ismā'īl (m. 1831)⁶, dans lesquels la dénonciation de pratiques soufies, sur un ton polémique, est largement diffusée et va directement influencer les pères fondateurs de Deoband⁷. Comme nous allons le voir, la force de Deoband va être de systématiser cette rhétorique et de la diffuser à grande échelle. Quel est le propos de Shāh Ismā'īl ? De manière générale, ce dernier explique que le culte des saints est illicite, car le fait de réserver un moment du calendrier, comme l'anniversaire de la mort d'un saint (*ūrs*), pour effectuer un pèlerinage sur sa tombe, doit être réservé uniquement à Dieu. Mais surtout, le pèlerinage ne peut être effectué qu'en un seul lieu, La Mecque. Faire consciemment un voyage pour effectuer un pèlerinage en un autre endroit est strictement interdit, ce qui n'est pas le cas de la simple visite (*ziyāra*)⁸. Il est également strictement interdit de faire ses prières canoniques (*ṣalawāt* ; sing. *ṣalāt*) en direction, non pas de La Mecque (*qibla*), mais du saint, ou encore de faire la circumambulation (*ṭawāf*) de sa tombe⁹. Les paroles aussi sont réglementées, puisque bien que l'on distingue plusieurs types de prières (canoniques ou surrogatoires), selon Shāh Ismā'īl, elles ne peuvent être adressées qu'à Dieu, et non au saint¹⁰. Enfin, il est interdit de faire des offrandes et des sacrifices pour le saint, ceux-ci devant également être réservés à Dieu. Malgré ces restrictions intransigeantes au

regard du soufisme indien, les pamphlets de Shāh Ismā'īl restent soufis, contrairement à la littérature wahhabite arabe¹¹. En effet, Shāh Ismā'īl distingue dans ses écrits une voie de la sainteté (*rāh-i wilāyat*) et une voie de la prophétie (*rāh-i nubūwwat*), qui correspondent respectivement à une initiation externe à une ou plusieurs confréries, et à une initiation interne au Prophète lui-même, quise fait en rêve (*uwaysī*)¹². Avec la réintroduction des *'aḥādith*, la notoriété qu'acquiert le concept soufi de voie prophétique ou muḥammadienne (*ṭariqat-i muḥammadiyya*) illustre à nouveau une volonté de se référer directement à la *sunna* du Prophète pour y trouver le modèle comportemental par excellence du « bon musulman » dans un contexte de déclin moral¹³. A la moitié du XIX^e siècle, les écrits de Shāh Ismā'īl constituent la dénonciation la plus récente et structurée de *bid'a* au sein de l'islam indien, qui va considérablement influencer le paysage du soufisme indien, comme la confrérie chishtīe de laquelle sont issus les fondateurs de Deoband¹⁴. Comment cette nouvelle doctrine s'est-elle transmise à ces derniers ?

Les qaṣbas du nord de l'Inde constituent à la fois des lieux de culture musulmane prononcée, des zones où la part de population musulmane est importante, ainsi que des nœuds marchand et économique importants bien connectés à Delhi et largement dominées par de puissants propriétaires terriens musulmans¹⁵.



Elles voient se développer tout au long du XIX^e siècle de prestigieuses familles de soufis chishtīs affirmant pour certaines descendre du Prophète, et dont les liens avec Delhi, cœur du réformisme musulman indien, s'accroissent à mesure qu'apparaissent des réseaux de chemins de fer dans la région¹⁶. Nombre de ces soufis tissent des liens durant la première moitié du XIX^e siècle avec les nouvelles *madāris* de la capitale impériale et leur rhétorique réformatrice, qu'ils contribuent ainsi à diffuser dans leur région d'origine ou d'installation. Les savants principaux de Delhi que fréquentent les Chishtīs enseignent des disciplines allant de l'étude des *'ahādīth* à celle d'ouvrages de mystique (comme le *Masnawī* de Rūmī) en passant par celle du *fiqh*¹⁷. Mais alors que les Chishtīs du Moyen-Âge sont généralement sensibles au respect du droit musulman *tel qu'il est compris et pratiqué à l'époque*, leur spécialisation quotidienne se situe, elle, dans la mystique : il est donc difficile pour ces soufis de se définir autrement que comme soufis. Or, les tendances légalistes de Delhi, non seulement modifient les fondements mêmes du droit (*uṣūl al-fiqh*) en opérant un retour directement aux *'ahādīth*, mais conduisent également ceux qui y adhèrent à se focaliser d'abord sur l'étude des principes de la *sharī'a* avant d'entamer une initiation soufie. Autrement dit, pour ceux qui acceptent cette rhétorique réformatrice, nous avons désormais affaire avant

tout à des gens formés au droit, qui se définissent donc comme des oulémas, et qui complètent seulement ensuite leur savoir dans le soufisme. Cette inversion est importante car elle va concerner toutes les grandes figures de Deoband qui sont, avant d'être des soufis chishtīs, des juristes voire des *shaykh al-ḥadīth*¹⁸.

La fondation du séminaire de Deoband (*dār al-ʿulūm deoband*) en 1867 s'inscrit dans le cadre général de l'émergence de nouvelles institutions d'enseignement musulmanes dont les méthodes de transmission du savoir rompent avec celles de l'époque médiévale. Avant de les examiner, il convient de restituer brièvement les événements de la fin des années 1850 qui sont à l'origine même de ce nouveau phénomène socio-éducatif. En effet, l'échec de la Révolte des Cipayes, menée en 1857, conduit à l'imposition à l'Inde d'une administration coloniale directe par les Britanniques qui exilent le dernier empereur moghol en Birmanie, mettant un terme à son empire. Pour les nouvelles autorités, ce sont les musulmans qui sont essentiellement responsables de cette révolte, un sentiment d'ailleurs renforcé par la tenue des « Procès anti-wahhābites » (*Wahabi Trials*) dans les années 1860 et par l'assassinat du vice-roi Lord Mayo par un musulman en février 1872¹⁹. En représailles, un nombre important de leurs bâtiments sont ainsi incendiés puis détruits à Delhi, comme la madrasa de Shāh Walī Allāh²⁰, alors que dans les qaṣbas,



des réformes agraires déstabilisent fortement les puissantes familles musulmanes²¹. Les villes, quant à elles, voient un nouveau système culturel prendre forme, façonné par des réseaux inédits de marchands hindous²². De plus, la mise en place du recensement de 1872-1874 bouleverse les identités en définissant les Indiens selon leur confession religieuse²³. Non seulement l'État ne soutient plus les oulémas, mais ces derniers se voient dès lors concurrencés d'une part par les universités coloniales, et d'autre part par des mouvements prosélytes hindous à même la rue. De manière générale, le sentiment de déclin des musulmans atteint alors son paroxysme, et c'est l'ensemble de l'espace social, autrefois régulé par les oulémas, qui se dérobe à eux. Ne pouvant plus administrer la société « par le haut », les oulémas doivent désormais trouver impérativement de nouvelles bases à partir desquelles ils peuvent diffuser une guidance religieuse qui n'est désormais plus garantie dans l'espace social indien²⁴. Les progrès techniques rapides et la dissémination de méthodes d'impression toujours plus développées conduisent ainsi les oulémas à créer des institutions indépendantes dans lesquelles on entend s'assurer que l'islam soit protégé et diffusé²⁵. Parmi ces institutions, explicitement fondées sur le modèle des universités britanniques, se trouve notamment le Muḥammadan Anglo-Oriental

College, fondé à Aligarh par Sayyid Aḥmad Khān (m. 1898) en 1875, le Dār al-'Ulūm Nadwat al-'Ulamā' en 1894 ou encore le Dār al-'Ulūm Deoband, fondé en 1867, dix ans après la révolte²⁶.

Lorsqu'il est fondé, le séminaire de Deoband est conçu comme une institution indépendante dirigée par une administration d'oulémas dont les grandes figures sont également des *shaykh* chishtīs. Ces derniers introduisent de nombreuses réformes dans la manière d'enseigner la religion musulmane. Ils établissent par exemple un parcours scolaire fixe de six ans pendant lequel l'étudiant est formé à devenir *ālim*. La spécialisation ne repose plus sur la maîtrise d'un ou de plusieurs livres du choix du disciple dans le cadre d'un rapport de maître à élève, mais sur un programme neutre défini par l'administration qu'il faut valider lors des examens annuels. L'admission elle-même est conditionnée, puisque les candidats pour les études d'arabe doivent au préalable connaître le persan et le Coran pour être admis, la moitié d'entre-eux échouant aux examens d'entrée²⁷. Il est demandé aux étudiants d'être rigoureux dans leurs études et dévoués à leurs maîtres. En cas d'échecs répétés, l'étudiant est tout simplement renvoyé du séminaire²⁸. Enfin, Deoband n'est pas financé par l'État, dont les institutions concurrencent celles des oulémas, mais par des dons. Cela signifie que les oulémas n'enseignent plus seulement aux



élites lettrées de la cour, mais à toutes les classes sociales²⁹. Nous le comprenons donc bien, Deoband constitue une innovation majeure dans le champ de l'histoire institutionnelle et sociale de l'islam. Toutefois, le contenu du programme enseigné à Deoband diffère-t-il des enseignements scolastiques de la madrasa de Shāh Walī Allāh ? Les enseignements déobandis reposent essentiellement la même « inversion » opérée par les *madāris* de Delhi entre sciences révélées et rationnelles. C'est-à-dire que là où le programme ne comprenait traditionnellement qu'un seul ouvrage de *'aḥādīth*, celui des déobandis comprend les six ouvrages canoniques de *'aḥādīth*, qui constituent la clef de voute de leur programme³⁰. Barbara Metcalf note d'ailleurs que le professeur le plus influent à Deoband est le *shaykh al-ḥadīth*, le spécialiste des *'aḥādīth*³¹. L'insistance sur les *'aḥādīth* ne fait toutefois pas disparaître l'enseignement des *ʿulūm-i ʿaqliyya*, même s'il est vrai qu'il existe des polémiques durant les années qui suivent immédiatement la fondation du séminaire quant à la pertinence de l'enseignement des sciences rationnelles et de la jurisprudence, jugées inutiles par certains comme Rashīd Aḥmad Gangohī (m. 1905)³². Dans l'absolu, l'enseignement de Deoband ne contribue donc à renouveler ni le droit musulman, explicitement hanafite, ni la théologie, ici maturidite³³. En fait, ce

qui fait concrètement la force de Deoband réside dans sa capacité à systématiser la rhétorique réformiste de Delhi en un programme fixé en ourdou, et à le diffuser à grande échelle dans toutes les couches de la société à travers ses séminaires et l'impression en masse de ses ouvrages³⁴. Pour cette raison, Deoband constitue, selon nous, non pas tant une réforme religieuse qu'une réforme socio-éducative.

Deoband rencontre rapidement un grand succès et de nouveaux séminaires qui lui sont affiliés sont créés dans d'autres qaṣbas, en particulier celui de Mazāhir-i ʿUlūm à Sahāranpūr, le second plus important du sous-continent après celui de Deoband³⁵.

L'organisation administrative et financière de cette dernière, soutenue localement, lui donne ainsi une autonomie suffisante pour prospérer et attirer à elle près de 200 étudiants chaque année³⁶.

Toutefois, Deoband ne se limite pas à l'enseignement de ces matières scolastiques, il permet en effet aux oulémas d'être initiés à un certain soufisme. Il s'agit d'un soufisme chishtī directement façonné par les écrits de Shāh Ismāʿīl dont les déobandis se font les chantres, constituant un « soufisme déobandi » caractéristique³⁷. Du point de vue institutionnel, les grandes figures de Deoband et de Mazāhir sont, en plus de leur spécialisation dans le droit, des *shaykh* soufis initiés, entre autres, dans la Chishtiyya. Cela n'a rien de nouveau en soi, si ce n'est que les



déobandis ont désormais conscience de cumuler en eux les deux « traditions » d'oulémas et de soufis. Cette tendance s'observe en particulier dans le séminaire de Mazāhir qui est, selon Barbara Metcalf, « plus soufi en orientation que celui de Deoband »³⁸. La plupart des pères fondateurs des séminaires déobandis sont en fait les disciples d'un *shaykh* chishtī très influent, Ḥajjī Imdād Allāh (m. 1899), lequel a fréquenté les oulémas du courant de Shāh Walī Allāh³⁹. Bien qu'il soit courant de se faire initier dans un très grand nombre de *silsila*, les disciples de Ḥajjī Imdād Allāh insistent en général sur leur chaîne spirituelle chishtīe, appréciée pour son évitement traditionnel des institutions politiques, mais aussi tout simplement par le prestige spirituel que leur offre leur *shaykh* réputé⁴⁰. Toutefois, devenir soufi dans l'islam déobandi n'est généralement pas une chose aisée. En effet, une initiation spirituelle par un *shaykh* déobandi nécessite, au-delà d'un investissement total de la part du *murīd*, une longue période « de contact durant laquelle les bonnes intentions du disciple, les perfections spirituelles du *shaykh* ainsi que la compatibilité personnelle entre les deux doivent se manifester »⁴¹. Autrement dit, le disciple doit d'abord faire ses preuves dans son apprentissage scolaire avant de pouvoir parachever sa formation dans le soufisme. Héritier de la rhétorique legaliste de Delhi, Deoband naît donc en réaction

immédiate aux conséquences de la révolte de 1857 et vise à former, au moyen de la connaissance scolastique (*ilm*), des oulémas capables de promouvoir un « islam revivifié » dans tous les nouveaux séminaires déobandis qui se diffusent en Inde, et bientôt dans le monde. Modèle prophétique à l'appui, cette formation entend donner à l'étudiant les outils nécessaires pour discerner, dans le monde moderne qui l'entoure, ce qui est licite et illicite⁴². C'est pour cette raison que le programme scolaire déobandi comprend tant d'ouvrages canoniques de *'ahādīth*. Toutefois, la présence dans ce programme d'ouvrages de sciences rationnelles constitue l'un des points qui distingue les Déobandis d'un autre mouvement apparu en Inde dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les *Ahl-i ḥadīth*, qui les accusent d'adhérer aveuglément (*taqlīd*) aux principes et décisions jurisprudentielles des écoles de droit ainsi qu'aux constructions théologiques humaines⁴³. Également, la particularité de Deoband réside, comme nous le devinons, dans l'espace qui est accordé au soufisme réformé en tant que méthode d'acquisition de la *ma'rifa*, la connaissance intime et intuitive de Dieu. À nouveau, cela n'est pas envisageable chez les *Ahl-i ḥadīth* pour qui la seule connaissance véritable repose sur le Coran et les *'ahādīth*. Tout savoir ne dérivant pas de ces textes est illégitime, et y



adhérer est, selon eux, une forme de polythéisme. Il existe ainsi, depuis la fin du XIX^e siècle, une longue tradition de polémiques intra-sunnites à propos du soufisme entre Déobandis et *Ahl-i ḥadīth*.

Du séminaire à l'espace public : la *Tablighī Jamā'at*

La seconde moitié du XIX^e siècle voit le sentiment de déclin politique, social et moral des musulmans atteindre son paroxysme. Les différentes politiques coloniales conduisent progressivement les Indiens à repenser leur appartenance communautaire selon leur confession, un processus qui aboutit, *in fine*, à l'émergence de conceptions essentialistes, et souvent idéologiques, des religions hindoue et musulmane. La sphère publique est perçue comme un lieu où l'islam s'effondre à cause de l'absence d'institutions politiques musulmanes, mais également parce que l'islam lui-même est vu comme déclinant. C'est de ce constat que naissent des institutions éducatives indépendantes comme Deoband, visant à revivifier l'islam en s'appuyant désespérément sur la *sunna* du Prophète pour garantir un « mode de vie islamique » dans un contexte de corruption morale généralisée. Or, il apparaît rapidement que ces institutions sont incapables d'enrayer le phénomène de déclin qu'elles prétendent combattre, ce qui va inexorablement conduire à l'apparition de mouvements bien plus activistes. Les années 1920 voient ainsi émerger, dans les deux plus

importantes colonies britanniques que sont l'Inde et l'Égypte, des mouvements, des sociétés, des communautés ainsi que des associations « islamiques ». En établissant un programme de conduite fondé essentiellement sur le Coran et les *'aḥādīth* dans tous les aspects de la vie quotidienne du musulman, ces nouvelles sociétés font progressivement de l'islam une idéologie utopique, capable de relever le défi du déclin, qu'elles introduisent dans l'espace public. Des penseurs comme le journaliste indien Abū al-A'ālā al-Mawdūdī (m. 1979), le Déobandi Muḥammad Ilyās Kāndhalawī (m. 1944) ou encore l'instituteur égyptien Ḥasan al-Bannā (m. 1949) se demandent : qu'est-ce qu'un mode de vie islamique ? Quelle éducation est islamique ? Quels arts sont islamiques ? Quel moyen d'utiliser son argent est islamique ? Ce sont les réponses à ces questions que ces groupes prêchent désormais dans les mosquées, dans les cafés, dans les librairies ou à la porte des gens. Parmi ceux-ci se trouvent les Frères musulmans, dans leur forme initiale, ainsi que la *Tablighī Jamā'at*. Nous allons constater que le soufisme joue un rôle central dans l'émergence de ces deux mouvements prosélytes.

L'Égypte assiste, au cours des années 1920, à la création de différentes sociétés islamiques⁴⁴ visant à promouvoir l'islam par l'appel (*da'wa* ; pl. *da'awāt*) des musulmans à venir s'y conformer en croyances et surtout



en actes⁴⁵. Parmi ces groupes se trouvent les Frères musulmans, fondés en 1928 en tant que société de charité islamique⁴⁶. Le fondateur de cette société, Ḥasan al-Bannā, est un *murīd* de la confrérie Ḥaṣafiyya qui est connue pour son observation strict du droit musulman et sa réglementation de la pratique du culte des saints⁴⁷. A treize ans, Ḥasan al-Bannā devient le secrétaire de la Société de charité dérivant de la Ḥaṣafiyya (*al-jam'īyya al-ḥaṣafiyya*

al-khayriyya), dont l'objectif est de préserver la « moralité islamique » et de combattre l'influence des missionnaires britanniques⁴⁸. Cette société a largement contribué à générer celle des Frères musulmans, dans laquelle sont redéployés des éléments clés du soufisme, comme l'allégeance (*bay'ā*) des Frères à leur guide⁴⁹. Nous pouvons considérer qu'à de nombreux égards, les Frères musulmans sont issus du soufisme. Si ces caractéristiques ne sont pas suffisantes pour faire de cette société une authentique confrérie soufie, elles permettent néanmoins de mettre en lumière le rôle moteur du soufisme dans l'émergence de ces différents mouvements de revivification et d'idéologisation de l'islam dans le monde musulman. Au-delà de ces aspects institutionnels, la société de charité des Frères musulmans, comme ses contemporaines, se donne pour objectif principal, durant les premières années qui suivent sa

fondation, d'« ériger une nouvelle génération de musulmans qui comprennent l'islam correctement »⁵⁰. Un point essentiel est qu'avec les Frères musulmans, la mission d'enseigner et de diffuser l'islam échappe aux oulémas, puisque ses membres sont essentiellement, au sens statutaire du terme, des laïcs. Comme nous allons le voir, nous allons retrouver des caractéristiques similaires dans la Tablīghī Jamā'at, fondée dans les mêmes mois que les Frères musulmans.

En effet, durant les années 1920, l'Inde est également témoin de l'émergence de mouvements islamiques similaires dans lesquels les séminaires sont perçus comme étant insuffisants pour revivifier l'islam. Comme pour les Frères musulmans, la *da'wa* ne va plus être considérée comme la prérogative des seuls oulémas. En effet, avec la Tablīghī Jamā'at, ce devoir va être théoriquement étendu à tous les musulmans. Pour comprendre les origines de la Tablīghī Jamā'at, il nous faut revenir en 1908 lorsque le mouvement hindou Ārya Samāj, fondé en 1875 à Bombay, commence à promouvoir une doctrine de purification (*shuddhī*) visant à « reconverter » les Rajputs musulmans dont ils affirment qu'ils sont originellement hindous⁵¹. Ce sont essentiellement les musulmans du district de Mewāt, au sud de Delhi, qui sont la cible de ces activités prosélytes de plus en plus récurrentes et agressives⁵². Certains



missionnaires déclarent en effet « qu'ils ne se reposeront qu'une fois que le drapeau sacré des hindous sera déployé au dessus de La Mecque et de Médine »⁵³. De manière générale, les missionnaires hindous parviennent à convertir des milliers de musulmans et, accroissant le sentiment d'insécurité des musulmans, ils aboutissent *in fine* à créer des tensions entre les deux communautés religieuses. À partir de 1924, des révoltes sanglantes éclatent ainsi régulièrement dans le nord de l'Inde et ne cessent de s'aggraver⁵⁴.

C'est dans ce contexte que de nombreux oulémas, soufis et intellectuels musulmans commencent à insister sur la nécessité pour les musulmans d'initier leurs propres activités missionnaires, tel le journal *Al-Bashīr*, dans lequel on peut lire en 1923 que les musulmans doivent « renoncer à tous leur confort mondain [afin d']œuvrer pour leur religion »⁵⁵. À Delhi, le Chishtī et intellectuel Khwajā Ḥasan Nizāmī (m. 1955) publie également en 1923 un ouvrage intitulé *Dā'i-i Islām* (Le missionnaire de l'islam), réédité à trois reprises la même année avant d'atteindre sa cinquième édition en 1926⁵⁶. Dans cet ouvrage, Khwajā Ḥasan Nizāmī propose des méthodes précises pour prêcher l'islam parmi les musulmans les plus réceptifs aux missions de l'Ārya Samāj, comme le fait d'utiliser les nobles et les propriétaires terriens musulmans pour qu'ils prêchent au sein de leur caste, ou encore de viser

particulièrement les intouchables. En ce sens, cet auteur prend acte de la complexité sociale dans laquelle s'insère l'islam⁵⁷, et étend le devoir de la *da'wa* à tous les propriétaires terriens, agriculteurs, artisans, musiciens, mécaniciens, médecins, ou encore cuisiniers musulmans. Le succès immédiat que rencontre cet ouvrage et la récurrence du thème du *tablīgh* dans la presse attestent de la préoccupation croissante du danger que ressentent les musulmans en tant que communauté confessionnelle. Ce sont les Déobandis qui s'impliquent particulièrement dans ces missions prosélytes. L'un d'eux est le *ʿālim* et soufi déobandi Ashraf 'Alī Thanawī (m. 1943) qui rédige, en 1924, un programme intitulé *Tahfīm al-Muslimīn* (La signification [d'être] des musulmans) ainsi que de nombreux autres livres sur le même sujet dans les années 1930⁵⁸, qui insistent sur la nécessité, entre autre, de prêcher les piliers de l'islam comme l'observation du pèlerinage (*ḥajj*) ou des *ṣalawāt*⁵⁹. Il fonde d'ailleurs son propre mouvement missionnaire en 1931. Les différents efforts d'Ashraf 'Alī Thanawī impressionnent grandement Muḥammad Ilyās Kāndhalawī, le futur fondateur de la *Tablīghī Jamā'at*⁶⁰. La multiplication des publications et des activités prosélytes musulmanes fait partie, pour l'Ārya Samāj, d'une conspiration islamique globale visant à détruire l'hindouisme par tous les moyens possibles, même l'utilisation de



prostituées ou demarchands de vin en tant que crypto-missionnaires musulmans⁶¹. La Tablīghī Jamā'at émerge donc dans un contexte où le prosélytisme musulman est déjà bien installé. Il existe en effet de nombreuses initiatives de revivification religieuse menée dans la région de Mewāt depuis les années 1920, mais elles se font surtout par la fondation de mosquées et d'écoles. Toutefois, ces dernières semblent avoir une portée très limitée. C'est en tout cas le constat que fait Muḥammad Ilyās Kāndhalawī dans une lettre qu'il écrit à Rashīd Aḥmad Gangohī vers 1925, dans laquelle il explique que les diplômés des *madāris* n'ont pas les qualifications nécessaires pour trouver un emploi, ce qui les éloigne de l'enseignement religieux⁶².

Qui est le fondateur de la Tablīghī Jamā'at ? Issu de deux pieuses et illustres familles musulmanes liées à celle de Shāh Walī Allāh, Muḥammad Ilyās Kāndhalawī est le dernier des deux fils du second mariage de son père⁶³. Son frère aîné, Muḥammad Yaḥyā Kāndhalawī (m. 1915), est le père de Muḥammad Zakariyyā Kāndhalawī, l'un des plus grands idéologue du mouvement. Muḥammad Ilyās étudie à Delhi dès son jeune âge avec son père, Muḥammad Ismā'īl (m. 1898). En 1896, il part avec ce dernier à Gangoh rejoindre son grand-frère ainsi que Rashīd Aḥmad Gangohī,

qui accepte de l'initier dans la Chishtiyya⁶⁴. Nous avons noté qu'il n'est pas aisé d'être initié dans le soufisme par des shaykh déobandis, ce que vient confirmer l'intellectuel et *ālim* Abū al-Ḥasan 'Alī Nadwī (m. 1999) qui explique que

en général, Mawlānā Gangohī n'accepte aucun serment d'allégeance de la part d'enfants et d'étudiants. Ce n'est que quand ils achèvent leur éducation qu'il les autorise [à être initiés]. Mais dû aux mérites exceptionnels de Mawlānā Muḥammad Ilyās, il lui a permis, à sa demande, de lui prêter allégeance dans ses mains⁶⁵.

Tout comme pour Ḥasan al-Bannā, nous avons affaire à un soufi initié dès sa jeunesse. Après la mort de son père en 1898, Muḥammad Ilyās devient très dévoué à son *pīr* au point de se lever en pleine nuit pour aller voir son visage avant de se rendormir⁶⁶. Mais ce dernier meurt en 1905, ce qui contribue à détériorer l'état de santé de son disciple gravement malade depuis son enfance et à interrompre momentanément ses études⁶⁷. Toutefois, en 1908, il part terminer sa formation à Deoband, où il est initié à d'autres *silsila* par Khalīl Aḥmad Sahāranpūrī (m. 1927). Muḥammad Ilyās est diplômé du séminaire en 1910 et part enseigner la même année à celui de Mazāhir, à l'occasion du



pèlerinage de nombreux enseignants⁶⁸. Il y reste jusqu'en 1917 avant de partir à Delhi où il s'installe définitivement pour enseigner dans une madrasa. Il fréquente par ailleurs la région de Mewāt, alors l'objet d'une forte concentration de mouvements prosélytes hindous et musulmans. C'est dans ce cadre qu'il constate que les *madāris* semblent être inefficaces à revivifier l'islam, et qu'il cherche donc des méthodes de *tablīgh* inédites, comme ses contemporains Khwajā Ḥasan Niẓāmī et Ashraf 'Alī Thanawī dont les écrits l'influencent alors directement⁶⁹. Mais Muḥammad Ilyās est surtout influencé par un mouvement *tablīghī* installé à Mewāt dans la bourgade de Fīrozpūr Namak, fondé sur la base d'un réseau de *makātib* (sing. *maktab*), des écoles primaires coraniques⁷⁰. Ce mouvement développe la particularité de faire le tour des environs des *makātib* pour inciter les gens à prier, une méthode désignée par le terme persan de *gashī*⁷¹, signifiant patrouille, mais aussi entourer, faire le tour, marcher ou encore parcourir⁷². Muḥammad Ilyās est particulièrement interpellé par cette méthode et va assister lui-même à sa pratique entre 1926 et 1928, conseillant alors au mouvement de former des *jamā'āt* (groupes organisés) plus étendues et d'appeler à réciter la profession de foi⁷³. A partir de 1932, il organise ses propres groupes de gens

autour de ses idées sur la *da'wa* et les envoie dans toute la région de Mewāt, ainsi que dans les qaṣbas du nord de l'Inde. Deux ans plus tard, Muḥammad Ilyās présente finalement un programme d'actions (*dastūr al-ʿamal*) précis dans lequel la *da'wa* est présentée comme la mission de tous les musulmans qui, comme l'explique Muhammad Khalid Masud, doit remplir quatre objectifs : la participation de toutes les classes musulmanes; une insistance portée sur le mouvement et l'action (par rapport aux séminaires) ; l'adoption et la promotion de l'islam en tant que mode de vie ; la migration vers un autre lieu pour prêcher⁷⁴. Il est intéressant de noter que les Frères musulmans partagent avec la *Tablīghī Jamā'at* les trois premiers points. Mais surtout, il existe une similarité troublante : les Frères musulmans et la *Tablīghī Jamā'at* ont chacun un fondateur initié dans le soufisme. Ici également, bien que nous ne puissions pas parler de mouvement soufi, il est évident que certains éléments du soufisme ont été intégrés dans l'univers de la *Tablīghī Jamā'at*. Nous développerons la question de la place du soufisme dans ce mouvement dans la troisième partie. Dans une lettre non datée adressée à Muḥammad Zakariyyā, Muḥammad Ilyās explique que « le point principal de ce mouvement consiste à supprimer les imperfections et l'ignorance des musulmans [...]. Pour cela, l'accentuation est mise sur la



profession de foi, sur les prières, sur l'observation d'un comportement approprié pour les jeunes et les personnes âgées, sur les droits mutuels, sur la rectification des intentions, sur l'évitement des activités pécheresses [...]. Ces choses doivent être prises aux Pères et transmises au grand public qui en est privé »⁷⁵.

Notons aussi que le mouvement connaît très rapidement un grand succès et attire à lui des centaines de membres. Dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, il devient un mouvement international s'exportant notamment dans la péninsule arabique, avant de devenir à partir des années 1970 le mouvement islamique international le plus important au monde, avec des représentations sur tous les continents⁷⁶. Nous venons de voir qu'autant les Frères musulmans que la Tablīghī Jamā'at promeuvent un mouvement de pensée faisant de l'islam une idéologie utopique. Fondée sur la rhétorique du « mode de vie islamique », l'idéologisation de l'islam est donc un processus qui apparaît au cours des années 1920, et dont autant les oulémas que les laïcs sont les acteurs, chacun formulant sa propre doctrine. C'est dans ce mouvement de pensée que naissent vingt ans plus tard des tendances intégrant les institutions de l'État dans leur idéologie respective. Ce faisant, leur rhétorique se focalise non plus tant sur le mode de vie que

sur l'État, le droit ou encore l'économie islamique. Les Frères musulmans sont l'exemple prototypique de ce processus de politisation. À nouveau, ce phénomène est parallèle entre l'Égypte et l'Inde, puisque c'est également lors de cette même décennie qu'Abū al-A'ālā al-Mawdūdī théorise le concept d'« État islamique »⁷⁷. Alors que la littérature des partis islamistes est focalisée sur la question de l'islamisation de l'État, celle-ci reste absente dans celle de la Tablīghī Jamā'at qui évite ce processus de politisation⁷⁸. Nous formulons donc ici l'hypothèse que l'islamisme n'est que la tendance politique issue d'un mouvement de pensée idéologique bien plus vaste et de degrés divers apparu essentiellement à partir de cercles soufis légalistes au début du siècle. Ces différents degrés illustrent selon nous une réelle fluidité idéologique qui fait sens pour des acteurs comme Abū al-Ḥasan 'Alī Nadwī, qui a dirigé le Dār al-'Ulūm Nadwat al-'Ulamā', mais qui a également siégé au comité permanent de l'université islamique de Médine ou encore qui a été invité à la session inaugurale de la Ligue islamique mondiale saoudienne. Il a également reçu le prix international du roi Fayṣal, a fréquenté le parti islamiste d'al-Mawdūdī, et a directement influencé Sayyid Quṭb (m. 1966) en diffusant au Moyen-Orient le concept de *jāhiliyya* (ignorance) moderne. Pour ce qui nous intéresse,



il a aussi rédigé un ouvrage faisant l'éloge de la *Tablīghī Jamā'at*, ainsi que diverses biographies en arabe et en ourdou de figures de ce mouvement de prédication⁷⁹.

Enfin, il est important de souligner que, bien que la *Tablīghī Jamā'at* fasse de la *da'wa* un devoir individuel pour tous les musulmans, la place des oulémas déobandis dans ce mouvement reste importante, puisque ce sont ces derniers qui produisent le gros de la littérature *tablīghī*. Indiscutablement, les ouvrages qui ont le plus marqué l'histoire de la *Tablīghī Jamā'at* sont ceux de Muḥammad Zakariyyā Kāndhalawī (m. 1982). S'il est courant de désigner ce dernier comme étant l'idéologue de la *Tablīghī Jamā'at*, il a aussi été un éminent *shaykh al-ḥadīth* ainsi qu'un *shaykh* soufi.

La *Tablīghī Jamā'at* est-elle un mouvement soufi ?

Dans l'une des premières études sur la *Tablīghī Jamā'at*, publiée en 1972 par Anwarul Haq, de nombreuses pages sont consacrées à la question de la place du soufisme dans ce mouvement⁸⁰. Dans son deuxième chapitre, l'auteur cherche ainsi à discerner les continuités et les ruptures entre les confréries principales du sous-continent et le mouvement de la *Tablīghī Jamā'at*. Or, l'auteur fait preuve d'anachronismes étonnants, cherchant par exemple à discerner quelles confréries se démarquent, au Moyen-

Âge, par un « esprit missionnaire »⁸¹. En quelque sorte, dit-il, la confrérie chishtīe aurait mis en œuvre des « activités missionnaires » conscientes qui auraient attiré à elle un public majoritairement urbain. Or, la diffusion de l'islam en Inde ne s'est pas faite par le biais d'activités missionnaires, ce concept n'étant, en réalité, directement emprunté aux missions évangéliques qu'à partir de la fin du XIX^e siècle⁸². D'une manière générale, Anwarul Haq affirme que le mouvement *Tablīghī Jamā'at* est une continuation de la mission prosélyte des confréries soufies et que, dans une très large mesure, Muḥammad Ilyās a « fait du soufisme la base de son mouvement »⁸³. Or, cette thèse est difficilement soutenable. Plutôt que de nous interroger sur les liens improbables entre la *Tablīghī Jamā'at* et les confréries du Moyen-Âge, une approche plus fructueuse consisterait plutôt à interroger les continuités et les ruptures qu'il y a entre la *Tablīghī Jamā'at* et le soufisme déobandi, c'est-à-dire le cadre dans lequel ce mouvement naît directement. Car nous avons affaire, dans le soufisme déobandi, à une véritable science ésotérique ainsi qu'au schéma classique de l'initiation d'un disciple par un maître spirituel. En effet, si le soufisme déobandi marque une rupture majeure par son rejet du culte des saints, il n'en reste pas moins, par ses méthodes, son organisation et ses objectifs, du soufisme, dans lequel des générations de maîtres soufis sont



reproduites au fil du temps. Par ailleurs, ces générations s'inscrivent explicitement en continuité avec la Chishtiyya.

Or, peut-on en dire autant de la Tablighī Jamā'at ? L'adhésion à ce mouvement implique-t-elle une initiation au soufisme ? Y existe-t-il, en son sein, un mécanisme d'initiation ou de progression spirituelle dirigée par un maître ? Nous allons voir que l'objectif de la Tablighī Jamā'at est tout autre. Dans un premier temps, nous allons chercher à déterminer en quoi la Tablighī Jamā'at ne constitue pas un mouvement soufi, avant d'étudier, dans la section suivante, quels sont les héritages soufis et leurs fonctions dans ce mouvement.

Il convient ici de s'intéresser à certaines caractéristiques du mouvement à sa création, et de le comparer au soufisme déobandi pour déterminer quels sont les éléments de continuité et de rupture. Nous avons vu que les séminaires déobandis attendent que les élèves « viennent à eux », l'inscription dans les institutions déobandies n'étant d'ailleurs pas garantie et un certain niveau de compétence, comme en arabe ou en persan, étant exigé. L'objectif de ces séminaires est de former des oulémas spécialisés. En effet, bien que l'enseignement ne soit pas réservé à une élite prédéfinie, les séminaires déobandis visent bien à former une élite religieuse savante, ce qui, somme toute, est le rôle des

institutions d'enseignement en islam depuis des siècles. Le soufisme déobandi, également, ne vient pas bouleverser cet état de fait. En effet, l'initiation de maître à disciple se fait parmi les meilleurs élèves déobandis et n'a donc rien de particulièrement « prosélyte ». Nous avons vu, en effet, que dans le cadre de Deoband, l'initiation soufie n'est pas due, et qu'elle doit, au contraire, se mériter. La Tablighī Jamā'at reproduit-elle ce modèle ? L'adhésion au mouvement suppose-t-elle au préalable certaines compétences ? Y forme-t-on une élite religieuse ? Et surtout, existe-t-il en son sein une initiation soufie ?

En réalité, dans le cas de la Tablighī Jamā'at, ce schéma est complètement inversé, puisque nous avons vu que, pour Muḥammad Ilyās, les séminaires ne sont pas assez efficaces pour « réformer l'islam ». Marc Gaborieau explique en effet qu'« il ne faut pas attendre que ceux que l'on veut atteindre viennent à soi, comme le faisaient traditionnellement les enseignants ou les soufis qui restaient assis dans les mosquées ou les hospices. [...] La pédagogie et la méthode du Tabligh sont celles du déplacement, des sorties ou patrouilles, hebdomadaires ou annuelles, qui se font en groupe ; les participants s'instruisent entre eux et instruisent ceux qu'ils vont voir »⁸⁴. Dans ce mouvement, l'objectif n'est donc pas de créer une élite savante, puisque « le presque illettré y côtoie l'intellectuel ; l'ingénieur, le marchand et le *ʿālim*



»⁸⁵. L'invitation (*da'wa*) à l'islam n'est plus une prérogative de l'élite religieuse, mais de chaque musulman. En fait, la communauté musulmane doit former un ensemble homogène et, pour cela, chaque musulman a son rôle à jouer. L'idéologie de la *Tablīghī Jamā'at* est celle d'un éveil de conscience chez les musulmans et de leur implication totale. Marc Gaborieau note ainsi que « tous les musulmans [...] doivent se sentir concernés et y consacrer une partie de leur temps et de leurs ressources (l'autofinancement étant la règle) »⁸⁶. Peu importe l'origine sociale des musulmans et leurs compétences, la *Tablīghī Jamā'at* attend d'eux qu'ils s'unissent, comme un corps s'homogénéisant à partir duquel l'idéologie *tablīghī* puisse être activement diffusée. On peut dire qu'en quelque sorte, si la communauté musulmane est un organisme, chaque musulman doit en être un organe actif : dès lors que l'un d'eux cesse de fonctionner, c'est l'efficacité de l'organisme entier qui est remise en cause. Le succès collectif suppose donc au préalable un investissement individuel⁸⁷. Des analogies peuvent être faites avec les Frères musulmans. Brynjar Lia explique en effet que « des unités de scouts, des sections étudiantes ainsi que des institutions caritatives s'y développent. Différents programmes d'endoctrinement idéologique sont [alors] également en cours. L'indépendance de la Société [des Frères musulmans] est [quant à elle]

sécurisée par des levées de fonds parmi ses membres et un principe de « promotion au mérite », et non fondée sur la position sociale, est introduit »⁸⁸. Contrairement à l'islam déobandi, nous n'avons donc pas affaire, avec la *Tablīghī Jamā'at*, à une structure requérant des compétences préalables. Il s'agit d'un mouvement conçu, au contraire, pour accueillir une quantité maximale de personnes et n'a donc aucune prétention à former une élite d'oulémas ou de soufis. Mais le point le plus important est qu'aucune initiation soufie n'y a lieu. Celui qui devient missionnaire *tablīghī* ne devient pas le disciple soufi d'un maître spirituel, contrairement au soufisme déobandi. Autrement dit, la *Tablīghī Jamā'at* ne dispose pas de l'élément essentiel qui fonde la structure même d'une confrérie soufie : l'initiation personnelle de maître à disciple⁸⁹. Bien que la *Tablīghī Jamā'at* ait été fondée par des *shaykh* déobandis, elle se détache ainsi complètement des caractéristiques du soufisme déobandi. Cela ne signifie pas qu'un *tablīghī* ne peut pas être initié au soufisme, mais s'il le souhaite, il devra, pour cela, aller directement discuter avec un *shaykh* déobandi, comme *Zakariyyā*. Autrement dit, il sera, dans ce cas, initié dans le cadre du soufisme déobandi, et non du *Tablīgh* dont la fonction n'est pas la même.

La véritable rupture se trouve donc avec le soufisme déobandi, et non celui de la *Chishtiyya*. Il est vrai que



cette dernière peut être caractérisée par ce que l'on pourrait qualifier d'assimilation passive à l'islam, alors que la *Tablīghī Jamā'at* peut être caractérisée par une assimilation active, dans la mesure où elle promeut une forme d'islam non négociable. Mais il s'agit là des caractéristiques du soufisme déobandi lui-même, dont on a vu qu'il est « purgé » des « innovations hindoues ». D'un point de vue doctrinal, la *Tablīghī Jamā'at* n'apporte donc rien de nouveau, par rapport à Deoband, en ce qui concerne l'idolâtrie, les innovations et le rapport aux hindous, puisqu'elle n'est finalement qu'une application active des enseignements exotériques déobandis. Ce n'est donc pas la *Tablīghī Jamā'at* qui marque une rupture avec le soufisme institutionnalisé de l'Inde, mais le soufisme déobandi. La seule rupture de taille, qui précisément nous interdit de parler du *Tablīgh* en tant que mouvement soufi, est une rupture d'ordre institutionnel et non doctrinal, c'est-à-dire l'absence de mécanisme d'initiation spirituelle qui n'existe que dans ce que nous avons appelé le « soufisme déobandi ». Mais, pour autant, si la *Tablīghī Jamā'at* n'est pas un mouvement soufi, cela ne signifie pas qu'elle s'oppose au soufisme (déobandi), ou que certains de ses membres ne sont pas soufis eux-mêmes. Cette précision est d'importance car les *tablīghī* restent des Déobandis et n'ont donc, de manière générale, pas

nécessairement d'hostilité de principe à l'égard du soufisme.

Le mouvement a, comme les Frères musulmans, non seulement hérité de certains éléments du soufisme confrérique, mais s'attribue aussi un rôle spirituel. Quels sont ces éléments, et à quoi renvoient-ils concrètement dans l'univers d'un mouvement idéologique ?

Les traits soufis de la prédication *tablīghī*

Avant de nous intéresser à la situation *tablīghī*, mettons en lumière les différents aspects soufis de la société des Frères musulmans pour développer une approche comparative et déterminer s'il existe des héritages soufis semblables à ces deux mouvements.

Au cours des années 1940, plusieurs polémiques émergent au sein des Frères musulmans, car certains de ses membres considèrent que l'allégeance (*bay'ā*) qu'ils doivent prêter à Ḥasan al-Bannā est une forme de vénération aveugle⁹⁰. Or, l'article 6 du règlement général de la société, adopté en 1934, stipule que le serment que prêtent les membres du mouvement consiste à s'engager à respecter les principes de la société, et non à se soumettre aveuglément aux ordonnances du guide⁹¹. Il est vrai, toutefois, que dans le *Code fondamental de la société*, adopté en 1945, le contenu prête réellement à confusion :

Je m'engage devant Dieu [...] à fermement adhérer au message des Frères musulmans, à lutter en son nom, à répondre aux conditions



[qu'implique mon] adhésion, à avoir une confiance totale en ses dirigeants et à *obéir absolument et en toutes circonstances*. Je le jure par Dieu et fais serment d'allégeance devant Lui. Dieu m'en est témoin⁹². [Nous avons mis en italique]

Brynjar Lia note d'ailleurs que ces controverses sur la question du *bay'ā* se sont ensuite répétées à de nombreuses reprises⁹³. Elles attestent ainsi de l'héritage complexe d'éléments propres au soufisme confrérique dans ce mouvement islamiste, aux côtés d'autres pratiques comme le *dhikr*, qui est récité collectivement, en particulier au cours des années 1930⁹⁴.

Ḥasan al-Bannā décrit son mouvement comme « un message *salafī*, une voie sunnite, une vérité soufie, une organisation politique, un groupe athlétique, une union culturo-éducative, une compagnie économique et une idée sociale »⁹⁵. Que cela signifie-t-il ? Que peut bien entendre Ḥasan al-Bannā par le terme « soufie » ? Pour lui, le « pur soufisme » a été, au cours du premier siècle de l'islam, une pieuse réaction contre la mondanité des musulmans, qui consiste dans le *dhikr*, l'ascétisme, l'adoration de Dieu, ainsi que la perception intuitive et mystique du Créateur. Il a existé en effet, avant 850 de notre ère, des tendances ascétiques et mystiques en islam, mais que rien ne nous permet de qualifier de « soufis », un terme qui n'apparaît dans les sources écrites

qu'au IX^e siècle au sein de milieux plutôt urbanisés. Ḥasan al-Bannā fait donc ici preuve d'anachronisme en nommant « soufisme » ce que nous pourrions plutôt qualifier plus généralement de « mystique ». Ce qui constitue précisément le soufisme, à savoir, entre autre, son institutionnalisation, le développement de rites initiatiques et de pratiques extatiques, est ce que Ḥasan al-Bannā considère comme la « corruption » du pur soufisme, qui « a mené au factionnalisme et à l'établissement de différents ordres soufis »⁹⁶. Ainsi donc, le fondateur des Frères musulmans attribue bien une fonction « mystique » à son mouvement, dans la mesure où l'adhésion et la participation à la société sont en soi considérées comme un acte de rapprochement vers le divin, mais il ne le conçoit absolument pas comme un mouvement soufi, au sens confrérique du terme. Nous allons voir qu'un constat similaire peut être dressé pour la Tablīghī Jamā'at. Notons que, contrairement aux confréries, la société des Frères musulmans a une structure bureaucratique à laquelle le guide confie une partie de l'autorité. Autrement dit, non seulement Ḥasan al-Bannā n'a pas la même forme d'autorité que celle d'un *shaykh* soufi (bien qu'il revendique le titre de *murshid*), mais en outre la progression dans l'architecture bureaucratique des Frères musulmans représente elle-même la progression



spirituelle du Frère⁹⁷. Enfin, un dernier point est que, malgré la *bay'a*, qui n'est donc ici qu'un serment d'allégeance, il n'y a aucun mécanisme d'initiation soufie chez les Frères musulmans.

D'un point de vue institutionnel, nous n'avons donc non plus pas affaire à un mouvement soufi, mais à un simple héritage de caractéristiques du soufisme confrérique, comme l'allégeance ou le *dhikr*, ainsi qu'à une prétention à assumer une fonction spirituelle que Ḥasan al-Bannā qualifie de « vérité soufie ». Tournons-nous maintenant vers la Tablīghī Jamā'at.

Contrairement aux Frères musulmans, la Tablīghī Jamā'at ne dispose pas d'une structure bureaucratique qui nous est connue, et ne dispose pas, *a priori*, de fonds propres. Il revient en effet à chacun des membres de s'autofinancer. De manière générale, si la structure du mouvement est souple et temporaire, elle est toutefois pourvue d'une hiérarchie stable et concentrique⁹⁸. En effet, au sommet de cette hiérarchie se trouve la famille Kāndhalawī, au sein de laquelle se succèdent, non pas les *murshid*, mais les *amīr* (émir, guide ou tête) du mouvement. Le siège de l'*amīr*, appelé centre (*markaz*), constitue le point de gravité de la Tablīghī Jamā'at, et se trouve à Delhi, presque en face du *dargāh* de Nizām al-Dīn⁹⁹. Le *markaz* est également appelé mosquée Banglewālī. Mais comme

chez les Frères musulmans, l'*amīr* délègue son autorité aux échelons inférieurs de la hiérarchie, répartie territorialement selon les pays, provinces, régions, villes puis quartiers (*mohalla*). Chaque échelon forme sa propre communauté, *jamā'a*, à la tête de laquelle se trouve également un *amīr*, et ce jusqu'aux plus petits groupes de prédication, également appelés *jamā'a*, formés d'une dizaine de personnes, parmi lesquelles sont désignés un *amīr* temporaire et un *amīr ta'ām*, chargé entre autre de s'occuper de la nourriture. En cas de subdivision de ces groupes, il faut à nouveau choisir un *amīr*¹⁰⁰. Ainsi, malgré une structure différente, Frères musulmans et Tablīghī Jamā'at ont la caractéristique commune de comporter une hiérarchie. Autrement dit, ni Muḥammad Ilyās, ni ses successeurs, ne détiennent au sein de ce mouvement le rôle du *shaykh* que l'on retrouve dans une confrérie soufie. Toutefois, une différence avec les Frères musulmans est qu'il n'est pas demandé aux *tablīghī* de prêter allégeance (*bay'a*). Cette pratique est en effet absente du mouvement. Quels sont donc les traits soufis de la Tablīghī Jamā'at, et quelle fonction spirituelle lui est-elle attribuée ?

Il existe dans la Tablīghī Jamā'at deux pratiques héritées du soufisme, la première est le *dhikr*, la seconde est la *chilla* (retraite). Muḥammad Zakariyyā Kāndhalawī a consacré un



ouvrage entier au thème du *dhikr*. Contentons-nous de noter ici que le *dhikr* occupe une place centrale dans la *Tablīghī Jamā'at*. En effet, Anwarul Haq explique dans son ouvrage que, de manière générale, au *markaz* de Delhi, les *tablighi* s'adonnent au *dhikr* tous les jours de 11h à 13h, ainsi que durant la nuit¹⁰¹. Abū al-Ḥasan 'Alī Nadwī, quant à lui, consacre même une partie entière de son ouvrage sur le mouvement au *dhikr*. Il y affirme que, pour Ilyās, « le souvenir de Dieu et les supplications sont l'essence du *tablīgh* »¹⁰². Son ouvrage abonde par ailleurs en références au *dhikr*. Mais si dans la *Tablīghī Jamā'at* une fonction spirituelle est bien attribuée au *dhikr*, celui-ci est toutefois vidé de toutes les caractéristiques qui font de lui une pratique soufie, comme les techniques de contrôle du souffle ou bien son potentiel extatique. Quant à la pratique de la *chilla*, elle apparaît également dans l'univers du mouvement, mais alors que ce terme renvoie dans le soufisme à un isolement ascétique de quarante jours, elle correspond ici à une simple mission de prédication d'une même durée¹⁰³. Ces éléments permettent d'illustrer une influence certaine du soufisme dans la *Tablīghī Jamā'at*, mais leur pratique ne correspond aucunement aux diverses techniques observées dans les confréries soufies. La *Tablīghī Jamā'at* remplit néanmoins une fonction spirituelle. En quoi consiste-t-elle ?

Pour en prendre la mesure, nous nous appuyons ici sur un article de Barbara Metcalf, paru en 2003, dans lequel elle étudie plusieurs rapports de tournées *tablīghī*, intitulés *kārguzāri*, que doivent rédiger les missionnaires au retour de leurs missions¹⁰⁴. Elle note qu'alors que les soufis progressent vers Dieu à travers leur lutte et des exercices spirituels, cette progression peut désormais être garantie par la participation aux *jamā'āt*¹⁰⁵. L'adhésion à la *Tablighi Jama'at* répond à ce qui est considéré comme un devoir que les musulmans ont oublié au cours de l'histoire, le *tablīgh*, lequel est d'ailleurs perçu comme une forme de *jihād*¹⁰⁶. En abandonnant sa vie familiale et en sacrifiant ses finances pour le mouvement, l'adepte se détache du monde et, ce faisant, se rapproche progressivement de Dieu. En fait, les *tablīghī* considèrent qu'ils sont entourés de la bénédiction divine. Il s'agit d'un élément distinctif dans les *kārguzāri* dans lesquels divers miracles (*karāmāt*) sont relatés, comme le fait que Dieu enrayer les armes des ennemis des *tablīghī*, qu'Il les sauve de la noyade¹⁰⁷, qu'Il guérit le père malade d'un *tablīghī* parti en mission, ou qu'il permet à un autre missionnaire, membre de l'armée américaine, de ne pas combattre contre ses coreligionnaires irakiens lors de la guerre du Golfe de 1991¹⁰⁸. L'implication des *tablīghī* dans cette forme de *jihād* leur permet également d'être inspirés par des dévoilements



divins (*kashf*) « dès qu'ils partent en mission »¹⁰⁹, tout comme il peut en exister dans le soufisme. Ces évènements, note Barbara Metcalf, « illustrent à l'extrême le sérieux et l'importance que les *tablīghī* attribuent à leur mission, couplés à la bénédiction divine qu'ils attendent [de par leur engagement] pour la réussir »¹¹⁰. Comme pour les Frères musulmans, une fonction spirituelle est donc attribuée à la *Tablīghī Jamā'at* par certains de ses membres qui, dans leurs *kārguzāri*, relatent leurs expériences en termes mystiques. Ces « traits soufis » sont autant d'héritages du soufisme, mais ne permettent pas d'affirmer, à nouveau, que la *Tablīghī Jamā'at* est un mouvement soufi. En effet, les pratiques des confréries soufies se distinguent par leur technicité ainsi que par l'extase qu'elles peuvent provoquer, deux caractéristiques ici absentes du mouvement, et qui attestent encore une fois de la rupture avec le soufisme déobandi¹¹¹.

En guise de conclusion, notons que la *Tablīghī Jamā'at* et les Frères musulmans se caractérisent surtout par l'utilisation de l'islam en tant qu'idéologie de mobilisation des masses : tous deux refusent d'ailleurs d'engager des débats religieux afin de ne pas créer de polémiques internes au mouvement. Les seules activités qui occupent de manière continue les membres de ces deux mouvements sont des activités exotériques, comme l'enseignement religieux, la prière ou la récitation du Coran; les bénéfices

spirituels n'étant que la conséquence immédiate de cet engagement, contrairement au soufisme déobandi où ils sont le fruit de pratiques à la fois ésotériques et exotériques. Cette centralité des activités exotériques est illustrée par un ouvrage de Muḥammad Zakariyyā Kāndhalawī écrit en 1938, *Hikāyāt-i Ṣaḥāba*, où sont opposés deux modes de vie irrémédiablement antagonistes, celui des musulmans contemporains, perdus et corrompus, et celui des Compagnons du Prophète, excellents en tous points, dont il décrit les moindres détails de la vie (comment manger, comment se couper les cheveux...). C'est bien un « mode de vie islamique » que la *Tablīghī Jamā'at* promeut, et non une Voie soufie.

¹ Cet article est tiré d'un Mémoire de Master intitulé *L'idéal soufi de Muḥammad Zakariyyā Kāndhalawī : Le soufisme déobandi et la Tablīghī Jamā'at*, préparée à l'EPHE (Paris) sous la direction de Constance Arminjon et soutenu le 13 juin 2018. Je remercie Fouad Kadhem de l'opportunité de présenter ici cet article.

² POWELL, Avril A., *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*, Londres et New-York, Routledge, 2003. ; TROLL, Christian W., *Sayyid Ahmad Khan : A Reinterpretation of Muslim Theology*, New-Delhi, Vikas Publishing House, 1978, pp. 58-70.

³ TROLL, Christian W., *Sayyid Ahmad Khan, op.cit.*, pp. 100-143. ; Sur la réception du darwinisme dans le monde arabe, voir ELSHAKRY, Marwa, *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 2013.

⁴ Quṭb al-Dīn Aḥmad Abū'l-Fayyāḍ, plus connu en tant que Shāh Walī Allāh Dihlawī (1703-1762) est une figure importante du courant réformiste indien. Il a été le contemporain de Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (m. 1792). Depuis son école religieuse de Delhi, il a initié un courant réformiste qui a eu une grande influence dans l'islam indien moderne en introduisant un intérêt nouveau pour l'étude des *'ulūm-i naqliyya* (sciences révélées, comme les *'aḥādīth*) au détriment des *'ulūm-i 'aqliyya* (sciences



rationnelles, comme la théologie scolastique ou la jurisprudence traditionnelle).

⁵ L'usage de l'imprimerie permet aux oulémas d'atteindre un public bien plus large que ne le permettent les rares manuscrits recopiés à la main. En diffusant ainsi leurs idées, ils rompent avec les méthodes d'enseignement classiques qui se font individuellement de maître à élève et s'imposent dans le paysage de leurs lecteurs. Toutefois, en rendant accessible en ourdou les sources de l'islam, l'imprimerie ouvre la voie à l'interprétation de ses textes à un nombre de personnes bien plus vaste, sapant donc en même temps l'autorité des oulémas. Pour plus de détails, voir ROBINSON, Francis, « Technology and Religious Change : Islam and the Impact of Print », dans *Modern Asian Studies*, volume 27, numéro 1, 1993, pp. 229-251 ; ZAMAN, Muhammad Qasim, « Print and Patronage : "Ḥadīth" and the Madrasas in Modern South Asia », dans *BSOAS*, volume 62, numéro 1, 1999, pp. 60-81 ; MESSICK, Brinkley, *The Calligraphic State : Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1993, pp. 115-131.

⁶ GABORIEAU, Marc, *Le Mahdi incompris : Sayyid Ahmad Barelwī (1786-1831) et le millénarisme en Inde*, Paris, CNRS Éditions, 2010. ; PEARSON, Harlan O., *Islamic Reform and Revival in Nineteenth-Century India : The Tariqah-i Muhammadiyyah*, New-Delhi, Yoda Press, 2008. Précisons que Shāh Ismā'īl est le disciple de Sayyid Aḥmad Barelwī (m. 1831), lui-même disciple de Shāh 'Abd al-'Azīz, fils de Shāh Walī Allāh. Ils initient tous les deux un mouvement militaire contre les sikhs du Punjāb entre 1826 et 1831, contre lesquels ils finissent par perdre. Bien que n'ayant aucun lien avec le wahhābisme du Najd, ils sont qualifié de

« wahhabites » par les autorités coloniales. Le soufisme occupe une place centrale dans ce mouvement parfois appelé *ṭariqa muḥammadiyya*. Sur l'usage du terme wahhābisme en Inde, voir GABORIEAU, Marc,

« "Wahhabisme" et modernisme : généalogie du réformisme religieux en Inde, 1803-1914 », dans AL-CHARIF, Maher, KAWAKIBI, Salam (dir.), *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Damas, Institut français du Proche Orient, 2002, pp. 115-138.

⁷ GABORIEAU, Marc, *Le Mahdi incompris*, op.cit., p. 96. ; GABORIEAU, Marc, « Le culte des saints musulmans en tant que rituel : controverses juridiques », dans *Archives des sciences sociales des religions*, volume 85, 1994, pp. 85-98.

⁸ GABORIEAU, Marc, « Le culte des saints musulmans », op.cit., pp. 91-92.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p.93.

¹¹ RIZVI, Saiyid Athar Abbas, *Shāh 'Abd al-'Aziz : Puritanism, Sectarian Polemics and Jihād*, Canberra, Ma'rifat Publishing House, 1982, pp. 497-517.

¹² GABORIEAU, Marc, *Le Mahdi incompris*, op.cit., pp. 73-78, pp. 130-131. L'opposition de ces deux voies n'est en réalité pas nouvelle, puisqu'on la retrouve déjà chez Shaykh Ahmad Sirhindi pour qui la voie de « la prophétie semble être la culmination du voyage spirituel du saint ». Voir FRIEDMANN, Yohanan, *Shaykh Aḥmad Sirhindi : An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal et Londres, McGill University Press, 1971, p. 35.

¹³ Sur l'utilisation croissante du concept de *ṭariqat-i muḥammadiyya* dans la Naqshbandiyya Mujaddidiyya et dans les enseignements de Shah Wali Allah et de ses élèves, voir SCHIMMEL, Annemarie, *And Muhammad is His Messenger : The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill et Londres, The University of North California Press, 1985, chapitre 11.

¹⁴ La confrérie soufie chishtīe est l'une des plus anciennes du sous-continent indien. Elle se démarque par des pratiques spirituelles diverses au confluent de religions locales, ainsi qu'une volonté affichée mais pas toujours respectée de se tenir éloigné de la politique.

¹⁵ NIZAMI, Moin Ahmad, *Reform and Renewal in South Asian Islam : The Chishti-Sabris in 18th-19th Century North India*, New-Delhi, Oxford University Press, 2017, chapitres 3 et 4.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, pp. 185-186.

¹⁸ L'importance accordée au droit et aux *'aḥādīth* dans les *madāris* ne signifie pas que tous ceux qui y adhèrent aboutissent aux mêmes conclusions. En effet, ce qui distingue, parmi ces derniers, les Déobandis des *Ahl-i ḥadīth* est, entre autre, un rapport différent au droit, puisque les premiers se réclament du hanafisme et les seconds fondent théoriquement leur jurisprudence sur la base du Coran et des *'aḥādīth* seulement. Nous ne pouvons que constater comment un même « héritage » constitue un ensemble de ressources variables.

¹⁹ GABORIEAU, Marc, *Un autre islam : Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 222. ; HARDY, Peter, *The Muslims of British India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 79.

²⁰ HARDY, Peter, *Ibid.*, pp. 61-91.

²¹ *Ibid.*, p. 77.

²² SANYAL, Usha, *Devotional Islam and Politics in British India : Ahmad Riza Khan Barelwī and his Movement, 1870-1920*, New-Delhi, Yoda Press, 2010 [1990], p. 35.

²³ SIKAND, Yoginder, *The Origins and Development of the Tablighi-Jama'at : A Cross-Country*



Comparative Study, New-Delhi, Orient Longman, 2002, p. 25.

²⁴ REETZ, Dietrich, *Islam in the Public Sphere : Religious Groups in India, 1900-1947*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 62.

²⁵ SANYAL, Usha, *op.cit.*, p. 35.

²⁶ Ces différentes institutions sont brièvement abordées dans METCALF, Barbara D., *Islamic Revival in British India : Deoband, 1860-1900*, Princeton, Princeton University Press, 1982, chapitres 7 et 8.

²⁷ *Ibid.*, p. 100.

²⁸ *Ibid.*, p. 106.

²⁹ Pour le détail du fonctionnement de Deoband, voir *ibid.*, pp. 87-137. On observe des évolutions similaires dans le processus de modernisation des écoles ottomanes. Voir sur ce sujet FORTNA, Benjamin C., *Imperial Classroom : Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2002 ; FARQUHAR, Michael, *Circuits of Faith : Migration, Education and the Wahhabi Mission*, Stanford, Stanford University Press, 2017, en particulier le chapitre premier sur la modernisation des écoles dans l'Arabie ottomane dont héritent les wahhabites dans les années 1920.

³⁰ METCALF, Barbara D., *Islamic Revival, op.cit.*, p. 101.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ Le maturidisme est la théologie cataphatique la plus influente dans le sunnisme après l'ash'arisme. Elle s'est développée à partir des écrits théologiques d'Abū Ḥanifa (m.767) et, de ce fait, a toujours été identifiée à l'école juridique hanafite. Sur le développement de cette école théologique, voir RUDOLPH, Ulrich, *Al-Māturidi und die Sunnitische Theologie in Samarqand*, Leiden, New-York et Cologne, Brill, 1997, pp.

221-348 ; MADELUNG, Wilfred, « Maturidiyya », dans *The Encyclopaedia of Islam*, seconde édition, volume 6, pp. 847-848 ; RUDOLPH, Ulrich, « Ḥanafī Theological Tradition and Maturidism », dans SCHMIDTKE, Sabine (dir.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 280-298.

³⁴ METCALF, Barbara D., *op.cit.*, p. 104.

³⁵ *Ibid.*, p. 128.

³⁶ *Ibid.*, p. 132.

³⁷ Le contenu doctrinal de cette forme de soufisme est développé dans mon Mémoire à travers une étude des ouvrages de Muḥammad Zakariyyā Kāndhalawī. Le soufisme déobandi est notamment caractérisé par la restriction de l'écoute de la musique, par l'interdiction du culte des saints et par un exotérisme affirmé. Néanmoins, il persiste aussi certaines croyances comme celle des miracles et prodiges de saints.

³⁸ METCALF, Barbara D., *op.cit.*, p. 133.

³⁹ METCALF, Barbara D., « Imdadu'llah Thanawi », dans GABORIEAU, Marc, GRANDIN, Nicole, LABROUSSE, Pierre, POPOVIC, Alexandre (dir.), *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIX^e siècle à nos jours*, fascicule premier, Paris, Programme de Recherches Interdisciplinaires sur le Monde Musulman Périphérique (désormais PRIMMP), 1992, p. 13.

⁴⁰ METCALF, Barbara, *Islamic Revival, op.cit.*, pp. 159-160.

⁴¹ *Ibid.*, p. 162.

⁴² *Ibid.*, p. 165.

⁴³ Sur les *Ahl-i ḥadīth*, voir la thèse de Claudia PRECKEL, *Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts: Muhammad Siddiq Hasan Han (st. 1890) und die Entstehung der Ahl-e Hadith Bewegung in Bhopal*, préparée à la faculté de philologie de l'université de la Ruhr sous la direction de Stephane Reichmuth, 2005. Les *Ahl-i ḥadīth* s'appuient sur une lecture littéraliste du Coran et des *ḥadīth*, considérant que le sens de ces textes est évident et qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre ce que le texte « dit » et ce que le texte « signifie ». Ce faisant, ils rejettent l'usage logique de la raison pour légiférer (*qiyās*), ainsi que celui du consensus (*ijmāʿ*), à l'exception de celui des Compagnons du Prophète (*ṣahāba*). Voir BROWN, Daniel, *op.cit.* pp. 28-29. Le terme de *taqlīd* est utilisé par les *Ahl-i ḥadīth* comme une critique, mais les Déobandis n'adhèrent évidemment pas à ce point de vue. Muḥammad Zakariyyā Kāndhalawī, un savant déobandi réputé, affirme ainsi que « lorsque les portes de l'*ijtihād* ont été fermées [...], le *taqlīd* des quatre écoles de droit est devenu obligatoire pour toute la communauté. Ceux qui disent que le *taqlīd* est du polythéisme ne comprennent pas le sens du mot *taqlīd* ». Voir KĀNDHALAWĪ, Muḥammad Zakariyyā, *The Inseparability of Shari'a and Tariqa : Islamic Law and Purification of the Heart*, New-York, Madania Publications, 2011, p. 64.

⁴⁴ Sur ces différents mouvements, voir LIA, Brynjar, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt : The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942*, Reading, Ithaca, 1998, en particulier la première partie.

⁴⁵ Le terme « *da'wa* » vient de la racine *d-ʿ-w* qui signifie appeler ou inviter. Dans son sens religieux, le terme signifie l'invitation de Dieu aux hommes à croire en la vraie religion. L'invitation est liée à la prétention de détenir la vérité. De manière générale, la *da'wa* doit aboutir à la conversion. Ce n'est pas le cas du terme « *tablīgh* » qui désigne simplement l'acte de transmettre le message divin, la conversion étant laissée au jugement du destinataire. En ce sens, le terme *tablīgh* fait plutôt référence au devoir du missionnaire qu'au contenu de son message. Voir MASUD, Muhammad



Khalid, « Introduction », dans MASUD, Muhammad Khalid (dir.), *Travellers in Faith : Studies of the Tablighi Jamā'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Leiden, Boston et Cologne, Brill, 2000, p. xx-xxii. L'auteur note toutefois que la Tablighi Jamā'at utilise ces deux termes dans le même sens.

⁴⁶ LIA, Brynjar, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt*, *op.cit.*, p. 37.

⁴⁷ TRIMINGHAM, John Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 251 ; COMMINS, David, « Hasan al-Banna (1906-1949) », dans RAHNEMA, Ali (dir.), *Pioneers of Islamic Revival*, Londres, Zed Books, 1994, p. 129.

⁴⁸ MITCHELL, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford et New-York, Oxford University Press, 1993 [1969], p. 2.

⁴⁹ LIA, Brynjar, *The Society of the Muslim Brothers*, *op.cit.*, p. 26, pp. 37-38.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁵¹ SIKAND, Yoginder, *op.cit.*, p. 27 ; MASUD, Muhammad Khalid, « Introduction », dans *op.cit.*, p. li.

⁵² MASUD, Muhammad Khalid, « Introduction », *op.cit.*, p. lii.

⁵³ SIKAND, Yoginder, *op.cit.*, p. 35.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 36 ; MASUD, Muhammad Khalid, « Introduction », dans *op.cit.*, pp. lii-liv.

⁵⁵ SIKAND, Yoginder, *Ibid.*, p. 41.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 51-54.

⁵⁸ MASUD, Muhammad Khalid, « Introduction », dans *op.cit.*, p. lvi.

⁵⁹ *Ibid.*, p. lv ; Pour un aperçu de la vie d'Ashraf 'Alī Thanawī, voir ZAMAN, Muhammad Qasim, *Ashraf 'Alī Thanawī : Islam in Modern South Asia*, Oxford, Oneworld, 2008.

⁶⁰ *Ibid.*, p. lvi.

⁶¹ SIKAND, Yoginder, *op.cit.*, p. 50.

⁶² MASUD, Muhammad Khalid, « The Growth and Development of the Tablighi Jamā'at in India », dans MASUD, Muhammad Khalid (dir.), *op.cit.*, p. 7.

⁶³ NADWĪ, Abu al-Ḥasan 'Alī, *Life and Mission of Maulana Mohammad Ilyas*, Lucknow, Academy of Islamic Research and Publications, 2012 [1979], pp. 1-7.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁵ *Ibid.* A la mort de Rashid Ahmad Gangohi en 1905, Muḥammad Ilyās est en effet très jeune puisqu'il a seulement 20 ans.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 13 ; MASUD, Muhammad Khalid, « The Growth and Development of the Tablighi Jamā'at in India », dans *op.cit.*, p. 6.

⁶⁷ NADWĪ, Abu al-Ḥasan 'Alī, *Life and Mission of Maulana Mohammad Ilyas*, *op.cit.*, pp. 14-15.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁹ Abū al-Ḥasan 'Alī Nadwī note que les écoles religieuses « n'avaient que peu d'influence sur le mode de vie [des Mewātis] », dans *Ibid.*, p. 40.

⁷⁰ MASUD, Muhammad Khalid, « The Growth and Development of the Tablighi Jamā'at in India », dans

op.cit., pp. 7-8.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² PLATTS, John Thompson, « گشت *gasht* », dans *A Dictionary of Urdu, Classical Hindi, and English*, Londres, 1884, accessible à la page : <http://dsalsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.7:1:1035.platts> [consulté le 14 avril 2018].

⁷³ MASUD, Muhammad Khalid, « The Growth and Development of the Tablighi Jamā'at in India », dans

op.cit., pp. 8-9

⁷⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁵ KĀNDHALAWĪ, Muḥammad Zakariyyā, *Aap Beeti : Autobiography*, volume second, New-Delhi, Idara Isha'at-e-Diniyat, 1996, pp. 177-178.

⁷⁶ GABORIEAU, Marc, « The Transformation of Tablighi Jamā'at into a Transnational Movement », dans MASUD, Muhammad Khalid (dir.), *op.cit.*, pp. 121-138.

⁷⁷ NASR, Seyyed Vali Reza, *Mawduḍi and the Making of Islamic Revivalism*, New-York et Oxford, Oxford University Press, 1996, en particulier le cinquième chapitre. Notons que le premier ouvrage d'al-Mawdūdī, intitulé *La guerre sainte en islam (al-Jihād fi-l-islām)*, est publié en 1927, c'est-à-dire la date généralement retenue pour la fondation de la Tablighi Jamā'at.

⁷⁸ Cela ne signifie toutefois pas que les *tablighīs* sont apolitiques ni qu'ils ne désirent pas d'État islamique, mais cette question reste absente de leur programme. Voir TROLL, Christian W., « Two Conceptions of *Da'wa* in India : Jama'at- Islami and Tablighi Jama'at », dans TROLL, Christian W., *Aspects of Religious Thought in Modern Muslim India*, compilé par M. Ikram Chaghtai, Lahore, Sang-e-Meel Publications, 2015, pp. 295-321.

⁷⁹ Sur Nadwī, l'étude de référence en langue occidentale est HARTUNG, Jan-Peter, *Viele Wege und ein Ziel : Leben und Wirken von Sayyid Abu l-Ḥasan 'Alī al-Ḥasani Nadwi (1914-1999)*, Würzburg, Ergon, 2004 ; Voir également ZAMAN, Muhammad Qasim, « Sayyid Abu'l-Hasan 'Alī Nadwi », dans EUBEN, Roxanne L., ZAMAN, Muhammad Qasim (dir.), *Princeton Readings in Islamist Thought : Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2009, pp. 107-128.

⁸⁰ HAQ, Anwarul, *The Faith Movement of Mawlānā Muḥammad Ilyās*, Londres, George Allen & Unwin, 1972.

⁸¹ *Ibid.*, p. 56.



⁸² Bien qu'ayant dominé politiquement le sous-continent pendant plus de six siècles, l'islam n'a jamais converti plus de 20% de la population indienne avant le XIX^e siècle. Avant cette date, la religion musulmane brille en effet par l'absence de réels mécanismes missionnaires, et cela se vérifie également dans les territoires conquis par les Arabes à partir du VII^e siècle. Les conversions à l'islam ont longtemps été perçues comme un processus rapide qui s'est étalé sur moins d'un siècle, impulsé par une coercition militaire ou par une volonté d'échapper aux taxes. Or, il apparaît que ce processus a été bien plus long et impulsé par des raisons bien plus complexes, en tout cas nullement par des activités missionnaires. Ainsi, à titre d'exemple, après plus de deux cent ans de domination arabe, « seulement » la moitié approximativement de la population du plateau iranien est convertie à l'islam. Voir MORONY, Michael G., « The Age of Conversions : A Reassessment », dans GERVERS, Michael, BIKHAZI, Ramzi J. (dir.), *Conversion and Continuity : Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990, pp. 135-150; CLÉMENTIN-OJHA, Catherine, GABORIEAU, Marc, « La montée du prosélytisme dans le sous-continent indien, introduction », dans *Archive de sciences sociales des religions*, volume 87, 1994, pp. 13-33. Dans ce dernier article, Marc Gaborieau montre comment les musulmans, comme Haq, se réapproprient la vision orientaliste de l'histoire musulmane en appliquant aux soufis le terme de *missionaries*. Il est vrai qu'il a toujours existé une forme de prosélytisme actif dans le shīisme ismaʿīlien, mais il s'agit d'une exception. Carl Ernst note que dans le contexte soufi, le terme *daʿwa* signifie « invitation » à se conformer à un modèle spécifique d'autorité (du maître, du Prophète), et est toujours dirigé vers des disciples déjà musulmans. Bien qu'elles aient été importantes, rares sont les sources soufies évoquant des conversions à l'islam. Voir ERNST, Carl W., *Eternal Garden*, *op.cit.*, pp. 159-160.

⁸³ HAQ, Anwarul, *The Faith Movement of Mawlānā Muḥammad Ilyās*, *op.cit.*, p. 46.

⁸⁴ GABORIEAU, Marc, « Renouveau de l'islam ou stratégie occulte ? La Tablighī Jamāʿat dans le sous-continent indien et dans le monde », dans CLÉMENTIN-OJHA, Catherine (dir.), *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1997, p. 213. Je remercie Marc Gaborieau de m'avoir communiqué cet article.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.* ; TROLL, Christian W., « Five Letters of Maulana Ilyas (1885-1944), the Founder of the Tablighī Jamāʿat, Translated, Annotated, and Introduced », dans TROLL, Christian W., *Aspects of*

Religious Thought in Modern Muslim India, compilé par M. Ikram Chaghtai, Lahore, Sang-e-Meel Publications, 2015, pp. 322-360.

⁸⁷ TROLL, Christian W., « Five Letters of Maulana Ilyas », dans *op.cit.*, p. 327.

⁸⁸ LIA, Brynjar, *The Society of Muslim Brothers in Egypt*, *op.cit.*, p. 161. Cela est également à mettre en rapport avec les organisations des parties idéologiques européens de l'époque.

⁸⁹ GABORIEAU, Marc, « What is left of Sufism in Tablighī Jamaʿat ? », dans *Archives de sciences sociales des religions*, volume 135, 2006, p. 64.

⁹⁰ LIA, Brynjar, *The Society of Muslim Brothers in Egypt*, *op.cit.*, p. 104.

⁹¹ *Ibid.*, p. 105.

⁹² Cité dans MITCHELL, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, *op.cit.*, p. 165.

⁹³ LIA, Brynjar, *The Society of Muslim Brothers in Egypt*, *op.cit.*, p. 114.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁹⁵ Cité dans MITCHELL, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, *op.cit.*, p. 14. Il convient ici de brièvement commenter l'usage du terme *salafī*. Ḥasan al-Bannā fréquente, dans sa jeunesse, une librairie cairete nommée *Maktabat al-salafīyya*, fondée en 1909 par Muhibb al-Dīn al-Khatīb (m. 1969). Mais à quoi renvoie à cette époque le terme *salafīyya* ? En arabe, il renvoie alors à la théologie ḥanbalīte, et plus généralement, à un modèle vague et idéalisé de l'âge d'or de l'islam. En ce sens, ce terme ne renvoie pas nécessairement à une doctrine précise, mais plutôt à un idéal religieux représenté par les trois premières générations de l'islam. Nous trouvons ainsi à cette époque certains auteurs « *salafī* » qui, au nom de leur adhésion au modèle des pieux ancêtres, réfutent explicitement le wahhabisme, comme Abū al-Thanaʿ al-Ālūsī (m. 1854). Le fondateur de la librairie, en lui donnant ce nom, ne revendique ainsi que son attachement aux pieux ancêtres, et non au « salafisme ». La librairie n'est d'ailleurs pas spécialisée dans la vente d'ouvrages religieux. Il est donc inexact de voir en Ḥasan al-Bannā un « salafiste » sur cette seule base. Ce serait également faire preuve d'anachronisme, car aujourd'hui, le terme salafiste renvoie essentiellement au wahhabisme, lequel est venu monopoliser le terme *salafī* à partir des années 1930 et puis surtout 1970, lui donnant ainsi un nouveau sens doctrinal. Voir LAUZIERE, Henri, *The Making of Salafism : Islamic Reform in the Twentieth Century*, New-York, Columbia University Press, 2016, p. 15-16, p. 42, p. 49.

⁹⁶ MITCHELL, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, *op.cit.*, p. 214.

⁹⁷ LIA, Brynjar, *The Society of Muslim Brothers in Egypt*, *op.cit.*, p. 117.

⁹⁸ GABORIEAU, Marc, « Renouveau de l'islam ou stratégie occulte ? », dans *op.cit.*, p. 213.



⁹⁹ *Ibid.* ; MASUD, Muhammad Khalid, « The Growth and Development of the Tablighī Jamā'at in India », dans *op.cit.*, p. 29.

¹⁰⁰ MASUD, Muhammad Khalid, « The Growth and Development of the Tablighī Jamā'at in India », dans *op.cit.*, p. 29.

¹⁰¹ HAQ, Anwarul, *The Faith Movement of Mawlānā Muḥammad Ilyās*, *op.cit.*, p. 46.

¹⁰² NADWĪ, Abū al-Ḥasan 'Alī , *Life and Mission of Maulana Mohammad Ilyas*, *op.cit.*, p. 196.

¹⁰³ GABORIEAU, Marc, « What is left of Sufism in Tablighī Jamā'at ? », dans *op.cit.*, p. 64.

¹⁰⁴ METCALF, Barbara D., « Travelers' Tales in the Tablighī Jamā'at », dans *The Annals of the American Academy of Political Science*, volume 588, 2003, pp. 136-148. Voir également METCALF, Barbara D., « Jihad in the way of God : A Tablighī Jamā'at Account of a Mission in India », dans METCALF, Barbara D. (dir.), *Islam in South Asia in Practice*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2009, pp. 240-249.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 145-146.

¹⁰⁶ GABORIEAU, Marc, « A Peaceful *Jihād* ? South Asian Muslim Proselytism as Seen by Aḥmadiyya, Tablighī Jamā'at and Jamā'at-i Islāmī », dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, volume 33, 2007, pp. 467-486 ; GABORIEAU, Marc, « South Asian Muslim Diasporas and Transnational Movements : Tablighī Jamā'at and Jamā'at-i Islāmī », dans *South African Historical Journal*, volume 61, 2009, pp. 8-20.

¹⁰⁷ METCALF, Barbara D., « Travelers' Tales in the Tablighī Jamā'at », dans *op.cit.*, p. 141.

¹⁰⁸ METCALF, Barbara D., « New Medinas : The Tablighī Jamā'at in America and Europe », dans METCALF, Barbara D. (dir.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1996, p. 122.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ METCALF, Barbara D., « Travelers' Tales in the Tablighī Jamā'at », dans *op.cit.*, p. 141.

¹¹¹ GABORIEAU, Marc, « What is left of Sufism in Tablighī Jamā'at ? », dans *op.cit.*, p. 64.