# *Fiqh* et *Taṣawwuf*
## Influence réciproque

Mohyedine HAJJAR
Chaire CENF de l'Université Paris I ; Laboratoire HTL Université Paris III

**Résumé :** La relation entre *fiqh* et *taṣawwuf* demeure extrêmement sensible en raison de la potentielle altération des règles juridiques à l'aune de l'influence des dispositions spirituelles et inversement. L'analyse croisée de leurs définitions respectives nous montre que les deux disciplines ont des objets distincts : le *fiqh* se limite aux actes « pratiques » tandis que le *taṣawwuf* se limite aux actes ésotériques. Cependant, elles disposent d'une finalité identique et concordante : la recherche de la satisfaction divine. L'indépendance des objets ne signifie pas une indépendance des thèmes, l'influence entre les deux disciplines est une relation de complémentarité. Le *taṣawwuf* concerne les actes ésotériques (intérieurs) constituant le début de la validité des actes exotériques, et le *fiqh* permet d'encadrer et de déterminer les actes ésotériques en concordance avec les dispositions juridiques établies par la Législation divine dans sa dimension exotérique. Cette analyse est corroborée par des exemples de l'influence réciproque entre les deux disciplines.

**Mots-clés :** Fiqh ; Droit Musulman ; Taṣawwuf ; Fondements de Droit ; normativité.

## 1 Introduction

La relation entre *fiqh* et *taṣawwuf* mérite une attention particulière. Elle demeure extrêmement sensible en raison de la potentielle altération des règles juridiques à l'aune de l'influence du *taṣawwuf*, et inversement, c'est-à-dire de la possible modification des dispositions spirituelles à l'aune des règles légales. Evidemment, cette thématique inspire un certain fantasme, voir même une certaine « hérésie », résidant dans la possibilité d'une production juridique hasardeuse dépendante du maître spirituel [1].

1. Ce genre de critique remonte à l'apparition du soufisme, voir : ᶜAbd Allāh bin ᶜAlī al-Ṭūsī (M.378H/988), *al-Lumaᶜ*, édition de ᶜAbd al-Ḥalīm Maḥmūd et Ṭāha Surūr, Dār al-Kutub al-ḥadīṯa / Maktabat al-Muṯannā, Le Caire/Baghdad, 1380H/1960, p. 43 et s. et p. 520 et s.
Dans ce sens, voir : Eric Geoffroy, *Le soufisme, voie intérieure de l'islam*, Paris : Points, 2009 ; Frederick De Jong & Bernd Radtke (éd.) (1999) *Islamic Mysticism Contested, Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde : E. J. Brill, notamment la contribution de Joseph Van Ess, « Sufism and its Opponents. Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations », p. 22-44, celle de Gerhard Bowering

Dans ce papier, nous ne visons pas à reproduire un argumentaire discursif en faveur ou au détriment du *taṣawwuf*, à l'aune de la doctrine d'un juriste ou d'un maître spirituel [2], ni présenter une vue historique sur l'évolution des positions des jurisconsultes et des maîtres soufis sur ce sujet [3]. Cependant, nous essayerons de présenter cette influence réciproque à l'aune de la réglementation stricte de la science des fondements du droit musulman (*uṣūl al-fiqh*). Cette réflexion devra donc passer *via* les sciences interconnectées au taṣawwuf, au droit musulman et à ses fondements où l'aspect terminologique aura une grande importance. C'est pourquoi le recours vers la science de la logique – comme conçue par les logiciens et philosophes musulmans – semblera indispensable afin d'exposer un essai de théorisation et de normativité de cette relation.

La notion de *fiqh* a connu plusieurs évolutions et son domaine d'action s'en est par la même trouvé modifié d'après ses différentes acceptions [4] que nous nous abstenons d'exposer dans la présente étude. Le sens linguistique du mot *fiqh* signifie *« la compréhension d'une chose »* [5]. Ce qui nous permet de relever le lien étroit entre le sens linguistique du terme et ses définitions terminologiques, qui tournent toutes autour de la compréhension des règles légales. Cependant, l'une de ces définitions attire particulièrement notre attention, d'une part pour sa valeur historique et d'autre part pour sa notoriété car elle est attribuée à Abū Ḥanīfa. Elle stipule : *« [le fiqh désigne] la connaissance de l'âme, de ce qu'elle détient et de ce qu'elle doit »* [6]. Ainsi, il [Abū Ḥanīfa] a intitulé son ouvrage portant sur le credo *al-Fiqh al-akbar* ce qui nous montre la large étendue de cette notion. Les rédactions ḥanafites de *uṣūl al-fiqh* reprendront cette définition en y ajoutant des critères qui furent ultérieurement adoptés [7].

---

« Early Sufism between Persecution and Heresy », p. 45-67, et celle de Vincent Cornell « Faqih Versus Faqir in Marinid Morocco : Epistemological Dimensions of a Polemic », p. 207-224.
Cette critique représente un axe central de la prédication wahhābite. Leur littérature sur ce sujet est abondante, voir par exemple :
[c]Abd al-Raḥmān al-Yūsuf, *Faḍā'iḥ al-ṣūfiyya* [*Les scandales des soufis*], Maktabat Ibn Taymiya, Koweït, 1404H/1984, notamment la 2[e] section du premier chapitre p. 11-21. Voir également : George Rentz, *The Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*, Arabian publishing, London, 2005 ; Ester Peskes (1999) « The Wahhābiyya and Sufism in the Eighteenth Century », in De Jong, Frederick & Radtke, Bernd (éd.), *Islamic Mysticism Contested, Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, E. J. Brill, Leyde, p. 145-161.

2. Les travaux basés sur la pensée d'un juriste ou d'un maître soufi sont nombreux, focalisés généralement sur des grandes figures. Voir par exemple : Paul Nwia, *Ibn 'Abbād de Ronda, Lettres de direction spirituelle, al-rasā'il al-ṣuġrā*, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth. T. VII. Édition : Beyrouth, Impr. catholique, 1957-8. Gr. in-8° , VIII-144-15 p. [Acq. 21222] -IIf- ; Jacques Berque : *Al-Yūsī, Problèmes de la culture marocaine au XVII[e] siècle*, Mouton, Paris,1958 ; Michel Chodkiewicz (1999) « Le procès posthume d'Ibn [c]Arabī », in Frederick De Jong & Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics, op. cit.* p. 93-123 ; Samuela Pagani (2010) « Défendre le soufisme par des temps difficiles, Abd al-Ghanî al-Nâbulsî, polémiste antipuritain », *in* Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen, *Le soufisme à l'époque ottomane XI[e]–XIII[e] siècle*, IFAO, Le Caire, 2010, p. 309-335 ; Tarik Bengarai : Le soufi et le juriste Muḥammad al-Ḥarrāq (M.1845), son œuvre spirituelle et juridique, Thèse EPHE, 2019 ; Aḥmad Būzīdī (1431H./2010) « al-Fiqh wa-l-taṣawwuf wifāqun lā šiqāq : qirā'āt fī ru'yat al-šayḫ Zarrūq », *Maǧallat da'wat al-aqq*, N° 395.

3. Voir notamment : Frederick De Jong & Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics, op. cit.*

4. Voir par exemple : Ministère des affaires religieuses koweïtenne : *L'Encyclopédie juridique Koweïtienne*, 2[e] éd. Koweït, 2007, vol. 1, p. 14.

5. - Al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Al-Maktaba al-[c]ilmiyya, vol. 2, p. 479.

6. Al-Maḥbūbī, *at-Tawḍīḥ fī ḥal ġawāmiḍ, at-Tanqīḥ*, Maktabat Ṣubayḥ, Égypte, vol. 1, p. 16.

7. - Voir par exemple : Al-Taftāzānī : *al-Talwīḥ'ilā kašf ḥaqā'iq al-Tanqīḥ*, Maktabat Ṣubayḥ, Égypte, vol. 1, p. 16-17.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

Dans cette définition, nous remarquons l'inclusion de plusieurs types d'actes, apparents et internes. Ce qui englobe à la fois « les actes des cœurs » et « les actes des corps ». La relation entre ces deux catégories d'actes est une relation dite de *dalāla* [indication] et d'influence. En effet, la connaissance des actes exotériques nous éclaire de manière présomptive quant aux actes ésotériques. Cela est prouvé par le *ḥadīṯ* prophétique stipulant : *« Si vous voyez l'homme fréquenter [habituellement] les mosquées, témoignez pour lui de la foi »* [8]. D'après ce texte, nous comprenons que la perception d'un fait matériel – ici la fréquentation des mosquées – se fait de manière évidemment sensorielle. Ajoutons à cela, la connaissance des actes apparents présentés comme une preuve des actes internes.

Ainsi, ce qui est réalisé par le corps constitue un argument indiquant le contenu dissimulé des cœurs. L'acte apparent est donc comparable à la mention d'une lettre close et l'intérieur dissimulé est semblable à un catalyseur impactant et influençant les actes apparents. L'invisible dissimulé est donc couvert par le visible apparent [9].

Notons que ces deux types d'actes sont inclus dans les sciences de la *Šarīᶜa*. En effet, Dieu a soumis les cœurs à des actions relevant du dogme, ce qui correspond à la nature des actes du cœur [10] et ce, en partant du postulat que le cœur est le socle de la vérité regroupant les affaires divines et les affaires mondaines, à la fois spirituelles et naturelles [11].

Ainsi, la réalisation des ordres relevant des actes exotériques et des actes ésotériques constitue l'essence de ce qui est demandé par Dieu. En cela réside le perfectionnement de la servitude.

## 2 Enraciner le lien et la distinction entre *fiqh* et *taṣawwuf*

D'après la définition attribuée à Abū Ḥanīfa, le *fiqh* dans son sens large est de deux types [12] :

Le premier : le *fiqh* des actes exotériques : C'est la connaissance des règles légales concernant les actes corporels des responsables, quant à leurs adorations, leurs coutumes et autres actes apparents. Cela est nommé *fiqh* [13] dans la nomenclature classique et son porteur est nommé *faqīh*.

Le second : le *fiqh* des actes ésotériques : C'est la connaissance des règles concernant les actes des cœurs ainsi que ce qui concerne le responsable quant à son âme comme les actes intérieurs essentiels et indispensables pour ses adorations et ses actes corporels. Cela se nomme le *fiqh* des cœurs, le *fiqh* interne, le *fiqh* du scrupule, la science de l'au-delà et le *taṣawwuf* [14].

8. Rapporté par Ibn Māğah, *Sunan Ibn Māğah*, Dār al-Risāla al-ᶜĀlamiyya, n° 802.
9. Ibn Sīnā (Avicenne), *al-Išārāt wa-al-tanbīhāt*, Dār al-Maᶜārif, 3ᵉ édition, 1994, vol. 4, p. 126.
10. Ibn Ḫaldūn, *Šifā' al-Sā'il wa-tahḏīb al-masā'il*, Dār al-Fikr, Damas, 1996, p. 37.
11. Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, *al-Tawağğuh al-'Atamm al-'Awlā naḥwa al-Ḥaqq ğalla wa-ᶜalā*, connu sous le nom d'*al-Risāla al-Muršidiyya*, Dār al-Iḥsān, Le Caire, 2016, p. 35.
12. Abū al-Qāsim al-Qušayrī, *al-Risāla al-Qušayriyya*, Dār al-Minhāğ, Djedda, 2017, p. 261.
13. Voir sa définition détaillée infra.
14. Voir sa définition détaillée infra.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

La première catégorie citée a fait l'objet d'une grande attention vu sa nécessité. Les autorités et l'ensemble des gens avaient besoin de *muftī* afin qu'il leur corrige leurs actes apparents. Aussi, les transmetteurs de ce *fiqh* furent nombreux dans chaque époque et les objets de leurs travaux furent divers et détaillés [15].

Quant à la seconde catégorie, qui est la plus importante dans un prisme individuel, n'a été que rarement abordée par rapport à la première. Ainsi, les gens ignorent les statuts légaux concernant les actes des cœurs et les comportements ésotériques bien qu'ils soient plus importants pour le responsable et les meilleurs pour sa réussite. Les érudits de cette science ont rédigé des ouvrages considérés comme les « mères des adorations ». Ils se sont ainsi focalisés sur l'éducation des disciples afin que ce type de *fiqh* se développe et se perfectionne dans les cœurs [16].

Dans cette relation complémentaire, nous y remarquons une influence réciproque. Et ceci ne peut être décelé que par l'analyse des définitions de ces termes de manière à séparer leurs essences de leurs caractéristiques fondamentales. Cet effort aboutissant à l'élaboration des fondements régissant l'interaction entre le *fiqh* et le *taṣawwuf*.

## 2.1 À la rencontre des normes

### *2.1.1 Définition du fiqh*

La définition probante du *fiqh* et adoptée par la majorité des jurisconsultes musulmans est : *« La connaissance des statuts juridiques, légaux, dérivés, pratiques et déduits de leurs arguments détaillés »* [17]. Cette définition mérite une analyse afin d'exposer les limites de son étendue et d'expliciter l'objet du *fiqh*, son domaine et sa finalité.

Cette définition trace donc les limites du *fiqh* et met en exergue les restrictions qui le distinguent des autres disciplines scientifiques pouvant lui ressembler d'une manière ou d'une autre. Ce qui nous concerne ici est plutôt la délimitation restrictive du terme « pratique » mentionné dans la définition.

En fait, cette réserve exclut du champ de la définition les statuts légaux dogmatiques, aussi nommés *aṣliyya* [fondamentaux] ou *kalāmiyya* [théologiques]. De même, cela exclut les statuts légaux d'un autre type comme ceux relevant de l'éthique ou de la spiritualité.

Sur ce niveau, la distinction entre les actes exotériques et les actes ésotériques s'opère au regard de la différence entre leurs *madlūlāt*. En effet, le sens de la restriction « pratique » ne comprend que ce qui est lié au *kasb* [la réalisation] du responsable qui peut être objet de *mubāšara* [se prêter à réaliser] tandis que les actes ésotériques ne dépendent pas de la *mubāšara* [18].

Cette définition avec l'ensemble des restrictions qu'elle contient, notamment la restriction « pratique », assure ainsi la détermination du sens du terme *fiqh* [19] et sa

15. Ibn Ḫaldūn, *Šifā' al-sā'il*, *op. cit.* p. 44.

16. *Ibidem.*

17. Tāǧ al-Dīn al-Subkī, *Ǧamᶜal-ǧawāmiᶜ*, avec le commentaire d'al-Maḥallī et la glose [Ḥāšiya] d'alᶜAṭṭār, Dār al-Kutub alᶜilmiyya, vol. 1, p. 57.

18. Al-Fannārī, *Fuṣūl al-badā'iᶜfī'uṣūl al-šarā'iᶜ*, Dār al-Kutub alᶜilmiyya, Beyrouth, 2006, vol. 1, p. 12.

19. Voir l'ensemble des restrictions de la définition du *fiqh* et les critiques qu'elles subissent : ᶜUbaydullāh (Ṣadr al-Šarīᶜa) al-Buḫārī, *Al-Tawḍīḥ fī ḥall ġawāmiḍ al-tanqīḥ*, Dār al-Kutub alᶜilmiyya, 2ᵉ edition,

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

distinction des autres disciplines comme le *taṣawwuf*. Cela nous mène à l'étude de la définition du *taṣawwuf* et ce, afin d'établir la distinction de l'autre point de vue.

### *2.1.2 Définition du taṣawwuf*

Le *taṣawwuf* est définit comme étant : *« le fait de dépouiller son cœur pour Dieu et mépriser tout ce qui est autre que Lui »* [20]. Nous pouvons diviser cette définition en deux parties.

La première, *« dépouiller le cœur pour Dieu »*, signifie que le *taṣawwuf* est basé sur une correction des convictions enracinées dans le cœur. Ainsi, il incombe de croire que tout ce qui est autre que Dieu ne peut assurer ni bienfait ni malheur. L'homme ne peut donc compter que sur Dieu [21].

La seconde, *« mépriser tout ce qui est autre que Lui »*, signifie le fait d'être exempté du besoin de tout ce qui est extérieur à l'Essence Divine en croyant que ce qui en est étranger n'accorde ni bienfait ni malheur [22]. Le mépris cité dans la définition ne désigne pas le rabaissement ou l'indignité d'estime.

L'intérêt de la distinction entre les deux éléments apparaît dans la différence entre *al-taǧrīd* [dépouiller] et *al-istiġnā'* [être exempté du besoin]. Le second élément constitutif du *taṣawwuf* est conditionné par la réalisation préalable du premier. Ainsi, *al-taǧrīd* [dépouiller] relève de la *taḫliya* [vidange du cœur] et *al-istiġnā'* [être exempté du besoin] relève de la *taḥliya* [embellissement du cœur] [23]. Ainsi, le *taṣawwuf* s'inspire du terme *ṣafā'* [pureté] car il vise à purifier le cœur.

Nous remarquons que les auteurs traditionnels ne se sont pas arrêtés sur la détermination des limites de la définition du *taṣawwuf*. La définition précitée n'est pas considérée comme un *ḥadd* [une définition] à l'aune de la science de la logique mais représente une des facettes de détermination du taṣawwuf. En effet, les soufis ne s'intéressaient pas assez aux formalités apparentes (ẓawāhir), mais se focalisaient plus sur le cumul des sens au détriment de la séparation des sens par les limites terminologiques. C'est pourquoi les définitions du taṣawwuf furent nombreuses jusqu'à ce que Zarrūq en mentionne environ deux milles [24]. Ces dernières revenant toutes à la sincérité de l'orientation vers Dieu. Ces acceptions se sont vues multipliées car elles constituent les multiples facettes du *taṣawwuf*.

Au niveau de cette définition et de l'objet des différentes définitions proposées, le *taṣawwuf* se distingue du *fiqh* de par son objet, à savoir les actes ésotériques.

---

Beyrouth, 2014, p. 47 et s. ; al-Faḫr al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl*, Mu'assasat al-Risāla, 3e édition, 1997, vol. 1, p. 10 ; al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyya, Beyrouth, 1993, vol. 1, p. 4 ; al-Taftāzānī, *al-Talwīḥ'ilā kašf ḥaqā'iq al-Tanqīḥ*, *op. cit.* vol. 1, p. 10.

20. Al-Suyūṭī, *'Itmām al-dirāya li-qurrā' al-niqāya*, Dār al-Ḍiyā', Koweït, 2017, vol. 2, p. 405.

21. Voir par exemple : Ibn Ḫaldūn, *Šifā' al-sā'il*, *op. cit.* p. 44 ; Al-Dardīr, *Minhāǧ al-ṣādiqīn wa-tibyān al-sālikīn ᶜalā al-ṣirāṭ al-Mustaqīm*, Dār al-Iḥsān, Le Caire, 2016, p. 14 ; al-Suyūṭī, *'Itmām al-dirāya*, *op. cit.* vol. 2, p. 405 ; Aḥmad Zarrūq, *Qawāᶜid al-taṣawwuf*, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyya, 2e éd, Beyrouth, 2005, p. 22.

22. *Ibidem.*

23. Les deux notions *taḫliya* et *taḥliya* sont citées par al-Ġazālī dans l'*Iḥyā'* mais deviennent ultérieurement visées en soi en tant que dichotomies. Cet usage est principalement dû à leur *saǧaᶜ* [prose rimée]. Pour Taḫliya : Al-Ġazālī, *Iḥyā' ᶜulūm al-dīn* (4 vol. ), Dār al-Maᶜrifa, Beyrouth, vol. 1, p. 53. Pour Taḥliya : *Ibidem*, vol. 4, p. 316.

24. Aḥmad Zarrūq, *Qawāᶜid al-taṣawwuf*, règle n° 2, *op. cit.* p. 21.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

### 2.2 Distinction entre le *fiqh* et le *taṣawwuf* au niveau de leurs objets

L'objet du *fiqh* concerne « l'acte du responsable du fait de sa responsabilité [juridique] » car il contient ce qui concerne le statut de ces actes en tant qu'obligation, de recommandation, d'interdiction etc.[25]. Cependant, l'objet du *taṣawwuf* réside, quant à lui, dans « les actes du cœurs ».

Voici ce qui relève donc de la distinction entre *fiqh* et *taṣawwuf*. La définition du *fiqh* est sujette, par son essence, à un attachement aux actes du responsable qui sont objets du statut légal par ses cinq types[26]. C'est une relation directe contrairement au *taṣawwuf* qui a comme objet « les actes ésotériques », ces derniers ne faisant pas partie des actes pratiques.

Cependant, la mention d'une distinction entre les objets des deux notions ne nie absolument pas l'indépendance entre ces deux matières. « Les actes des cœurs » au regard de la sincérité du cheminement, permettent le perfectionnement (kamāl) de « la richesse du serviteur par Dieu ». Le serviteur ne visera alors, par son comportement, que Dieu et ses actes exotériques demeureront sous la surveillance et le contrôle de ses propres actes ésotériques. Ainsi, la maîtrise des actes ésotériques assure l'emprise sur les actes exotériques et vice-versa[27].

### 2.3 La liaison entre *fiqh* et *taṣawwuf* au regard de leurs finalités

La finalité désigne l'élément découlant de l'acte. Elle est le motif de la réalisation d'un acte du fait que ce dernier fut accompli pour la réaliser[28]. La finalité d'une science correspond donc à l'objectif de sa compilation et de sa mise en pratique[29].

La finalité du *fiqh* réside dans l'obtention du bonheur dans ce bas monde et dans l'au-delà[30]. Quant à l'ici-bas, il s'agit de transporter son âme des gouffres de l'ignorance jusqu'aux plus hautes cimes du savoir ainsi que d'expliciter les droits et les obligations des gens. Pour l'au-delà, la finalité visée est l'acquisition des bienfaits somptueux[31].

La finalité du *taṣawwuf* est de se diriger parfaitement et sincèrement vers Dieu en cheminant par son cœur[32].

Ainsi, le lien entre les deux termes est mis en évidence par l'existence d'une finalité identique et concordante. Il découle de l'établissement du *fiqh*, à savoir de son application pratique, la recherche de la satisfaction divine. Tout comme il découle de l'établissement de la connaissance du *fiqh*, à savoir de son apprentissage et de sa quête, la recherche de la satisfaction divine et ce, par la correction des actes exotériques. De

25. Ibn ᶜĀbidīn, *Radd al-Muḥtār*, Būlāq, Le Caire, 1272H., vol. 1, p. 26 ; ᶜAlī Rağab al-Ṣāliḥī, *Taḥqīq mabādi' al-ᶜulūm*, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyya, Beyrouth, 2009, p. 93.

26. Rappelons que la classification des statuts légaux en cinq statuts est l'avis de l'école des mutakallimīn (mālikite, šāfiᶜite, ḥanbalite) dans uṣūl al-fiqh. Cependant, l'école des fuqahā' (ḥanafites) classe les statuts légaux en sept.

27. Ibn Ḫaldūn, *Šifā' al-Sā'il wa-tahḏīb al-masā'il*, *op. cit.* p. 44.

28. Muḥammad Amīn bin Ṣadr al-Dīn al-Šarwānī, *Šarḥ ğihat al-waḥda*, Maṭbaᶜat al-Ḥāğğ Muḥarram Afandī al-Būsnawī, 1288H, p. 7.

29. *Ibidem.*

30. Ibn ᶜĀbidīn, *Radd al-Muḥtār*, *op. cit.* vol. 1, p. 26.

31. *Ibidem.*

32. Aḥmad Zarrūq, *Qawāᶜid al-taṣawwuf*, *op. cit.* p. 22 ; Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, *al-Tawağğuh al-atamm al-awlā naḥwa al-Ḥaqq ğalla wa-ᶜalā*, connu sous le nom d'al-Risāla al-Muršidiyya, *op. cit.* p. 44.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

même, il découle de l'établissement du *taṣawwuf* la satisfaction divine et ce, par la sincérité de la direction vers Lui en ce qui concerne les actes ésotériques [33].

Ainsi, la profonde connexion existante entre ces deux matières quant à leurs finalités montre leurs liens communs notamment en ce qui concerne le *taḥaqquq* [réalisation parfaite et effective].

Il est rapporté d'après les maîtres soufis que le *fiqh* est la combinaison entre la science et la pratique [34]. Il est même certain chez les soufis et les jurisconsultes à la fois que « la science se perfectionne par sa mise en pratique » [35]. Ainsi, cela prouve que la relation entre les deux matières est complémentaire et caractérisée par une influence réciproque.

## 3 De l'interconnexion entre le *fiqh* et le *taṣawwuf*

La présence de traits communs entre *fiqh* et *taṣawwuf* nous mène à l'exposition du lien entre les deux disciplines de par leurs finalités. Cette connexion se remarque de manière explicite chez les auteurs qui ont atteint l'éminence dans les deux spécialités. Ainsi, par la même, nous essayerons ci-dessous d'exposer les fondements de la liaison entre les deux disciplines.

### 3.1 L'effet du *taṣawwuf* sur le *fiqh*

Les actes ésotériques et exotériques doivent être examinés par la présence de leurs conditions de validité et de leurs piliers afin d'assurer l'effectivité de leurs finalités.

Nous avons déjà dit que l'objet du *taṣawwuf* réside dans les actes du cœur et dans leur maîtrise afin de les diriger parfaitement vers Dieu. Ceci comprend également les actes exotériques, ces derniers étant soumis au libre arbitre et sous l'empreinte de la capacité humaine, tandis que les actes ésotériques sont, quant à eux, dans leur majorité, indépendants du libre arbitre et de la capacité humaine. Ce libre choix n'a donc aucune prise sur les actes ésotériques [36] mais les actes exotériques dépendent bien de lui. Voici pourquoi l'intention constitue le fondement des adorations dans leur commencement, et si l'acte s'en trouve dépourvu, il devient caduc et ne pourra pas être pris en considération. En effet, le Prophète a dit : « Les actes valent par leurs intentions [...] » [37].

Ainsi, les actes ésotériques constituent un prélude pour le perfectionnement des actes exotériques du fait du contrôle de leur perfectionnement. Ceci comptant parmi les plus importantes exigences que le responsable doit maîtriser.

### 3.2 La nature de cet effet

Nous voyons ainsi que la relation entre *fiqh* et *taṣawwuf* est donc caractérisée par la complémentarité. Cette complémentarité apparait au niveau du contrôle, par le

33. Cela découle de l'application des principes déduits d'après Muḥammad Amīn al-Šarwānī, *Šarḥ ğihat al-waḥda*, *op. cit.* p. 7
34. Ibn Ḫaldūn, *Šifā' al-Sā'il wa-tahḏīb al-masā'il*, *op. cit.* p. 48.
35. Al-Fannārī, *Fuṣūl al-Badā'iᶜ*, *op. cit.* p. 13.
36. Ibn Ḫaldūn, *Šifā' al-Sā'il wa-tahḏīb al-masā'il*, *op. cit.* p. 43.
37. Al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, Ṭawq al-Naǧāt, 1422H, n° 1.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

*taṣawwuf*, des actes ésotériques constituant le début de la validité des actes exotériques. De même, cette relation se manifeste par le fait que l'exotérique permet de penser les actes ésotériques et de désigner l'attachement de la responsabilité juridique car le responsable est le destinataire du discours divin. Ainsi, chacun de ces domaines a besoin de l'autre pour aboutir à ce perfectionnement.

Nous avions déjà cité le fait que la science se perfectionne par son application pratique. Ceci étant une autre forme de besoin et d'influence de l'exotérique sur l'ésotérique.

### 3.3 Exemples de l'influence

Après la présentation de la relation d'influence réciproque entre *fiqh* et *taṣawwuf*, et de la nature de cet effet, nous évoquerons quelques exemples illustrant cette réciprocité. Cela permettra d'éclaircir cette relation

Dans le soixante-neuvième chapitre d'*al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Ibn ᶜArabī dit :

> *« Le raccourcissement des prières pour le voyageur est une obligation inévitable ; et le raccourcissement est autorisé dans tout voyage licite*[38]*, qu'il soit proche ou lointain, dans le but d'accomplir une adoration, un acte licite ou même un péché »*[39].

Au début, cet exemple montre un fort attachement au statut légal apparent qui découle des textes juridiques. L'obligation de raccourcissement des prières pour le voyageur correspond à l'avis de l'école ḥanafite. Il en découle aussi la détermination des types de voyages par un seul avis juridique en cohérence avec l'avis de l'école juridique admettant ce même avis.

Puis, il [Ibn ᶜArabī] a complété cette section en justifiant le fondement de cette parole en y exposant le critère distinguant les divers types de voyages. Il dit :

> « [...] *Le voyage absolu, qu'il soit légalement autorisé ou effectué pour accomplir un péché, est prioritaire par rapport à [l'avis] l'ayant restreint au voyage visant une adoration ou un acte autorisé. En effet, le péché est compté comme tel auprès du voyageur que du fait qu'il croit que c'est un péché. Il aura ainsi mélangé un acte vertueux et un autre mauvais. Comme il est voyageur, pourquoi prendre en considération le statut légal du péché et dire qu'il ne peut pas raccourcir car il [voyage afin d'accomplir] un péché ? L'auteur de ce dernier avis n'a pas remarqué le statut de la croyance [quant à la nature de] ce péché ; il est ainsi [voyageur dans] ce qui satisfait à Dieu du fait qu'il est croyant et la croyance est plus forte, de par son statut, que des actes particuliers nommés péchés. Qu'est ce qui interdit [à l'auteur de ce dernier avis] donc de statuer pour [ce voyageur] par l'autorisation du*

38. Dans le sens large du licite, à savoir ce qui est recommandé (*mandūb*), déconseillé (*makrūh*) ou autorisé (*mubāḥ*). Voir l'avis des quatre écoles juridiques sunnites sur les classifications juridiques du voyage : Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytiyya, *Al-Mawsūᶜa al-kuwaytiyya, op. cit.*, vol.25, p.27-28. Les auteurs de *taṣawwuf* citent également le voyage permis et rapportent les *adāb* que le cheminant doit respecter. Voir par exemple : Ibn Qudāma al-Maqdisī, *Muḫtaṣar minhāǧ al-qāṣidīn*, Dār al-Bayān, Damas, 1398H/1978, p.120.

39. 69ᵉ Chapitre d'al-Futūḥāt al-Makkiyya d'Ibn ᶜArabī, rapporté par al-Šaᶜrānī, *Résumé d'al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Dār al-Iḥsān, Le Caire, 2016, vol. 1, p. 342.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

> *raccourcissement [des prières], car il est voyageur dans le but [d'accomplir] une adoration aussi* ».

Dans ce passage, il [Ibn ᶜArabī] expose le critère de contrôle de cette diversité de types de voyage par un seul avis juridique. Cela constitue la direction (*tawağğuh*) dans le cheminement ésotérique et exotérique vers Dieu et ce, à cause de l'apparition d'une autre facette du *safar maᶜṣiya* [voyage en guise d'accomplissement d'un péché] tout en évitant d'ignorer ou de nier son aspect constituant le motif d'interdiction de raccourcissement. Cette facette, mise en relief par l'auteur d'*al-Futūḥāt*, le mène à un avis juridique différent mais déjà connu par des écoles juridiques. Il considère ainsi la prise en compte de cette facette ésotérique, et priorise par conséquent, cet avis.

Ainsi, l'origine de l'effet sur la règle juridique est le « regard ésotérique » en attirant l'attention du jurisconsulte sur cette situation ésotérique chez le voyageur dans un voyage illicite, en évoquant sa croyance en la nature illicite du péché qu'il vise à commettre. Ainsi, il est récompensé pour cette conviction dans l'interdiction divine malgré la faute provoquée par l'accomplissement de ce péché. Le statut de celui qui est dans cette situation est une forme d'aveu et marque le début du repentir comme l'indique le verset : *« Il en est d'autres qui ont reconnu leurs fautes, mêlant ainsi œuvres pies et œuvres coupables ; sans doute Dieu leur pardonnera-t-Il car Il est Tout de Pardon et de Miséricorde »* [40].

Dans le même chapitre, Ibn ᶜArabī présente une autre image de l'interconnexion entre *fiqh* et *taṣawwuf*. Il ajoute :

> « *Les surérogations sont légiférées avant les obligations comme la ṣadaqa [donation charitable] avant de s'adresser intimement [au Prophète]. Les gens de Dieu doivent conserver sa pratique même s'ils prient continuellement, et les premiers compagnons préservaient cela. La cause de cela est que la surérogation est une servitude facultative [de Dieu] et l'obligation est une servitude par nécessité. La servitude par nécessité a besoin d'une présence parfaite [du cœur] en connaissant ce que Le Maître mérite comme Majesté et Exaltation. Pour cette station [spirituelle], la servitude facultative joue le rôle d'un exercice pour l'âme. Ainsi, la servitude facultative avertie l'âme, avant la servitude par nécessité, à ce que doit être l'état du prieur lors de la contemplation de son Seigneur durant son adoration obligatoire. Entre l'obligation et la surérogation, existe une grande différence quant à la présence [du cœur] comme cela est connu chez les gens des cœurs* » [41].

Ce texte est exposé afin de normaliser la conservation des prières surérogatoires antérieures aux prières obligatoires. Ce qui incite à cela est le fait qu'elles ont, légalement, la valeur de la *ṣadaqa* [donation charitable] qui est une *qurba* [dévotion de rapprochement de Dieu]. Ainsi, il a compté la prière surérogatoire comme faisant partie de la catégorie générique des *qurubāt* [dévotions de rapprochement de Dieu]. Ces deux

40. Le Coran S9, V.102.
41. Al-Šaᶜrānī, *Résumé d'al-Futūḥāt al-Makkiyya*, *op. cit.* vol. 1, p. 347.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

actes inspirent donc la réalisation de la présence (*ḥuḍūr*) complète dans l'exotérisme tout comme dans l'ésotérisme afin d'arriver à la finalité recherchée. Cela justifie donc la nécessité de contrôler l'exotérique qui est, ici, l'accomplissement continue de la prière surérogatoire en compagnie des prières obligatoires. Malgré le rôle de la prière surérogatoire, à savoir l'éducation de l'âme et son réveil avant les obligations, l'objectif recherché par les prières surérogatoires est inégal à celui recherché par les prières obligatoires. Le premier étant la recherche de la présence (*ḥuḍūr*) tandis que le second est la présence parfaite.

## 4 Conclusion

Le *taṣawwuf* et le *fiqh* sont inséparables et liés par une relation d'influence mutuelle. Nous essayerons de normaliser les formes de cette influence réciproque comme suit :

Afin d'arriver au perfectionnement des actes exotériques, il faut avertir les membres du corps des limites de leurs actes. De même, il faut, pour arriver au perfectionnement des actes ésotériques, avertir le cœur des limites de ses actes et le rendre habilité à être objet de ces mêmes actes ;

Le perfectionnement des actes est atteint par l'ajout entre l'accomplissement exotérique et la réalisation ésotérique ;

La nécessité pour le serviteur de combiner le *fiqh* au *taṣawwuf* ;

Le contrôle de l'ésotérique sur l'exotérique afin de trouver la pureté dans l'exotérisme et sa sincérité pour Dieu.

## Bibliographie :

En arabe :

Ibn Ḫaldūn, ᶜAbd al-Raḥmān bin Muḥammad, *Šifā' al-Sā'il wa-tahḏīb al-masā'il*, Dār al-Fikr, Damas, 1996.

Ibn Sīnā (Avicenne), al-Ḥusayn bin ᶜAbd Allāh, *al-Išārāt wa-al-tanbīhāt*, Dār al-Maᶜārif, 3e éd, 1994.

Ibn ᶜĀbidīn, Muḥammad Amīn, *Radd al-Muḥtār*, Būlāq, Le Caire, 1272H.

Ibn Qudāma al-Maqdisī, *Muḫtaṣar minhāǧ al-qāṣidīn*, Dār al-Bayān, Damas, 1398H/1978.

Ibn Māǧah, Muḥammad bin Yazīd, *Sunan Ibn Māǧah*, Dār al-Risāla al-ᶜĀlamiyya, 2009.

Al-Buḫārī, ᶜUbaydullāh, [surnommé Ṣadr al-Šarīᶜa], *Al-Tawḍīḥ fī ḥall ġawāmiḍ al-tanqīḥ*, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyya, 2e éd, Beyrouth, 2014.

Al-Buḫārī, Muḥammad bin Ismāᶜīl, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, Ṭawq al-Naǧāt, Beyrouth, 1422H.

Būzīdī, Aḥmad (1431H./2010) « al-Fiqh wa-l-taṣawwuf wifāqun lā šiqāq : qirā'āt fī ru'yat al-šayḫ Zarrūq », *Maǧallat da'wat al-aqq*, N° 395.

Al-Taftāzānī, Masᶜūd bin ᶜUmar [surnommé Saᶜd al-Dīn], *al-Talwīḥ'ilā kašf ḥaqā'iq al-Tanqīḥ*, Maktabat Ṣubayḥ, Égypte.

Al-Dardīr, Aḥmad, *Minhāǧ al-ṣādiqīn wa-tibyān al-sālikīn ᶜalā al-ṣirāṭ al-Mustaqīm*, Dār al-Iḥsān, Le Caire, 2016.

Al-Rāzī, Muḥammad bin Zakariyyā, [surnommé Faḫr al-Dīn], *Al-Maḥṣūl*, Mu'assasat al-Risāla, 3e éd, Beyrouth, 1997.

Zarrūq, Aḥmad, *Qawāᶜid al-taṣawwuf*, Dār al-kutub al-ᶜilmiyya, 2e éd, Beyrouth, 2005.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

Al-Subkī, ᶜAbd al-Wahhāb, [surnommé Tāǧ al-Dīn], *Ǧamᶜ al-ǧawāmiᶜ*, avec le commentaire d'al-Maḥallī et la glose [ḥāšiya] d'al-ᶜAṭṭār, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyya, Beyrouth.

Al-Suyūṭī, ᶜAbd al-Raḥmān, [surnommé Ǧalāl al-Dīn], *'Itmām al-dirāya li-qurrā' al-niqāya*, Dār al-Ḍiyā', Koweït, 2017.

Al-Šarwānī, Muḥammad Amīn bin Ṣadr al-Dīn, *Šarḥ ǧihat al-waḥda*, Maṭbaᶜat al-Ḥāǧǧ Muḥarram Afandī al-Būsnawī, 1288H.

Al-Šaᶜrānī, ᶜAbd al-Wahhāb, *Résumé d'al-Futūḥāt al-Makkiyya*, intitulé *Lawāqiḥ al-Anwār al-Qudsiyya al-muntaqāt min al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Dār al-Iḥsān, Le Caire, 2016.

Al-Ṣāliḥī, ᶜAlī Rağab, *Taḥqīq mabādi' al-ᶜulūm al-aḥad ᶜašar*, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyya, Beyrouth, 2009.

Al-Ṭūsī, ᶜAbd Allāh bin ᶜAlī, *al-Lumaᶜ*, édition critique de ᶜAbd al-Ḥalīm Maḥmūd et Ṭāha Surūr, Dār al-Kutub al-ḥadīṯa / Maktabat al-Muṯannā, Le Caire/Baghdad, 1380H/1960.

Al-Ġazālī, Muḥammad, *al-Mustaṣfā*, éd. Dār al-Kutub al-ᶜilmiyya, Beyrouth, 1993.

Al-Ġazālī, Muḥammad, *Iḥyā' ᶜulūm al-dīn* (4 vol), Dār al-Maᶜrifa, Beyrouth.

Al-Fannārī, Muḥammad bin Ḥamza, *Fuṣūl al-badā'iᶜ fī uṣūl al-šarā'iᶜ*, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyya, Beyrouth, 2006.

Al-Fayyūmī, Aḥmad bin Miḥammad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Al-Maktaba al-ᶜilmiyya.

Al-Qušayrī, ᶜAbd al-Karīm, *al-Risāla al-Qušayriyya*, Dār al-Minhāǧ, Djedda, 2017.

Al-Qūnawī, Muḥammad bin Isḥāq [surnommé Ṣadr al-Dīn], *al-Tawaǧǧuh al-atamm al-awlā naḥwa al-Ḥaqq ǧalla wa-ᶜalā*, connu sous le nom d'*al-Risāla al-Muršidiyya*, Dār al-Iḥsān, Le Caire, 2016.

Al-Maḥbūbī, ᶜUbayd Allāh bin Masᶜūd, *at-Tawḍīḥ fī ḥal ġawāmiḍ at-Tanqīḥ*, Maktabat Ṣubayḥ, Égypte.

Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytiyya [Ministère des affaires religieuses koweïtenne], *al-Mawsūᶜa al-fiqhiyya al-Kuwaytiyya* [*L'Encyclopédie juridique Koweïtienne*] (45 vol), 2ᵉ éd., Koweït, 2007.

Al-Yūsuf, Abd al-Raḥmān, *Faḍā'iḥ al-ṣūfiyya* [*Les scandales des soufis*], Maktabat Ibn Taymiya, Koweït, 1404H/1984.

D'autres langues :

Bengarai, Tarik, *Le soufi et le juriste Muḥammad al-Ḥarrāq (M.1845), son œuvre spirituelle et juridique*, Thèse EPHE, Paris, 2019.

Berque, Jacques, *Al-Yûsî, Problèmes de la culture marocaine au XVII*ᵉ *siècle*, Mouton, Paris, 1958.

Bowering, Gerhard (1999) « Early Sufism between Persecution and Heresy », *in* De Jong, Frederick & Radtke, Bernd (éd.), *Islamic Mysticism Contested, Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, E. J. Brill, Leyde, p. 45-67.

Chodkiewicz, Michel (1999) « Le procès posthume d'Ibn ᶜArabī », *in* De Jong, Frederick & Radtke, Bernd (éd.), *Islamic Mysticism Contested, Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, E. J. Brill, Leyde, p. 93-123.

Cornell, Vincent (1999) « Faqih Versus Faqir in Marinid Morocco : Epistemological Dimensions of a Polemic », *in* De Jong, Frederick & Radtke, Bernd (éd.), *Islamic Mysticism Contested, Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, E. J. Brill, Leyde, p. 207-224.

De Jong, Frederick & Radtke, Bernd (éd.) (1999), *Islamic Mysticism Contested, Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, E. J. Brill, Leyde.

Geoffroy, Eric, *Le soufisme, voie intérieure de l'islam*, Paris : Points, 2009.

Nwia, Paul, *Ibn 'Abbâd de Ronda, Lettres de direction spirituelle, al-rasāil al-uġrā*, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth. T. VII. Édition : Beyrouth, Impr. catholique, 1957-8. Gr. in-8° , VIII-144-15 p. [Acq. 21222] -IIf.

Van Ess, Joseph (1999) « Sufism and its Opponents. Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations », *in* De Jong, Frederick & Radtke, Bernd (éd.), *Islamic Mysticism Contested, Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, E. J. Brill, Leyde, p. 22-44.

Pagani, Samuela (2010) « Défendre le soufisme par des temps difficiles, Abd al-Ghanî al-Nâbulsî, polémiste anti-puritain », *in* Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen, *Le soufisme à l'époque ottomane XI*ᵉ*–XIII*ᵉ *siècle*, IFAO, Le Caire, 2010, p. 309-335.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

Peskes, Ester (1999) « The Wahhābiyya and Sufism in the Eighteenth Century », in De Jong, Frederick & Radtke, Bernd (éd.), *Islamic Mysticism Contested, Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, E. J. Brill, Leyde, p. 145-161.

Rentz, George, *The Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*, Arabian publishing, London, 2005.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768