

Actualité de la médecine traditionnelle musulmane

Les confréries soufies Naqshbandiyya et Tchichtiyya

Jean-Yves MOISSERON et Mouloud HADDAD¹

Notre but dans ce chapitre est de rendre compte de l'actualité de la médecine traditionnelle musulmane au sein des confréries soufies. Après avoir donné quelques éléments de définition tant du soufisme et des confréries que de la médecine traditionnelle musulmane, l'étude porte sur les pratiques médicales traditionnelles aujourd'hui au sein des confréries Naqshbandi et Tchichti, également originaires d'Asie centrale, mais qui ont diffusé dans une bonne partie du monde. La médecine traditionnelle musulmane revêt-elle au sein de ces confréries une signification particulière et différente de celle qu'elle peut avoir pour l'ensemble de la communauté. Enfin y a-t-il une spécificité des pratiques de cette médecine traditionnelle dans le soufisme contemporain ?

L'étude repose essentiellement sur des enquêtes de terrain, des entretiens et l'analyse du corpus que représentent les conférences (plusieurs centaines !) du cheikh naqshbandi, Mohammed Nazim Adil el-Haqqani. Une grande partie des conférences a été éditée par ses disciples ou a fait l'objet d'enregistrements sonores. Nous avons également examiné des publications émanant de la confrérie Tchichtiyya. Cette dernière comme la confrérie Naqshbandiyya a en effet publié des ouvrages spécifiquement consacrés à la médecine et directement adressés au public occidental².

1. Nous remercions Éric Geoffroy, Alexandre Popovic, Anne Marie Moulin, Anne Pellegrini pour les remarques et suggestions. Nous restons seuls responsables d'éventuelles erreurs ou imprécisions.

2. Cheikh Nazim Al-Haqqani, *Natural Medicines, Traditional Sufi Healing Methods*, London, Zero Production, 1995. Cheikh Hakim Moinuddin Chishti, *Le livre de la guérison soufie*, Guy Tredaniel, 1996. Cheikh Nazim, *Buch der Heilung*, Spohr Verlag, 2004. Le

Les confréries soufies

Le soufisme

Il est difficile de résumer en quelques lignes ce que signifie le soufisme. La littérature assez abondante sur le sujet³ ne concorde pas autour d'une définition unique. Le soufisme se présente de manière différente selon les époques et les lieux. Certains adeptes du soufisme et notamment ceux qui, en Occident, se rattachent au courant « traditionaliste » (pour employer le terme qu'utilise Mark Sedgwick pour désigner le courant de pensée rattaché à l'œuvre de René Guénon) considèrent que le soufisme constitue le cœur de l'islam et l'aspect ésotérique de la tradition musulmane⁴. Dans le même ordre d'idées, les Tchichtis affirment que « les soufis peuvent être considérés comme une classe spéciale de maîtres dans l'islam, dont la responsabilité est de maintenir et de transmettre le savoir caché, profond (*ilm*), contenu dans le Saint Coran »⁵.

Le mot soufi ou *tasawwuf* en arabe pourrait venir de *sûf*, la laine. Il aurait désigné la tenue de certains compagnons du Prophète, puis des mystiques qui, dans les premiers temps de l'Islam, se consacraient exclusivement à Dieu et revêtaient un manteau de laine en signe de pauvreté. Le soufisme a été ensuite à l'origine d'une production poétique et métaphysique extrêmement riche et érudite, avec des auteurs prolifiques comme Muhyi ad-din Ibn al-'Arabi, Ibn Ata'Allah, Djâlal ed-din Rumi, Al-Hallaj. Mais il a aussi correspondu à une réalité sociale vivante et festive. Dans certains cas, les confréries, tout en affirmant les dimensions mystiques et métaphysiques de leur quête, sont devenues des formes d'Islam populaire associées à des manifestations de piété collective comme les pèlerinages et les célébrations d'anniversaires de saints ou de membres de la famille du Prophète⁶.

Le soufisme a puisé ses racines dans l'enseignement prophétique et s'est illustré par l'existence de confréries qui se présentent comme des « écoles », à différencier des écoles juridiques. Leur vocation est un ensei-

fait de se cantonner aux conférences ou textes publiés essentiellement en anglais ou en français est incontestablement une limite de l'étude.

3. Martin Lings, *Un saint soufi du xx^e siècle: le cheikh Ahmad Al Alawi, héritage et testament spirituel*, Seuil, 1990; Alexandre Popovic, Gilles Veinstein, *Les voies d'Allah*, Paris, Fayard, 1996; Éric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, Paris, Fayard, 2004.

4. René Guénon, né en 1886 à Blois et mort en 1951 au Caire, a joué un rôle considérable, notamment en France. Il est à l'origine d'un renouveau du soufisme en Occident. M. Valsan, D. Gril, M. Chodkiewicz, F. Schuon, M. Lings, S. Hossein Nasr, L. Bakthiar, sont autant d'auteurs qui se rattachent à cette mouvance. M.J. Sedgwick qualifie ce courant de « traditionaliste » en référence à ce que R. Guénon entendait par Tradition, voir Mark J. Sedgwick, *Le soufisme*, Paris, Éditions du Cerf, 2001.

5. *Le livre de la guérison soufie*, p. 19.

6. Sur ce thème, Catherine Mayeur-Jaouen, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam. Le mouled de Tanta du xix^e siècle à nos jours*, Paris, Aubier, 2004.

gnement spirituel assuré par des « Maîtres ». Le but des disciples est de parvenir par étapes à une réalisation spirituelle complète qui peut être définie par l'annihilation totale dans la Présence divine (*el-Fana*).

Face au caractère absolu de ce type de quête, la recherche de la santé, entendue comme recherche d'un équilibre du corps, pourrait paraître secondaire. En réalité, la santé est considérée comme une condition nécessaire pour la réalisation spirituelle. Cela tient tout d'abord au fait que pour les soufis le corps n'est pas une entité séparée du reste de l'être. Le corps physique est l'un des éléments de la « *nafs* » que l'on traduit parfois par l'ego. Les éléments qui constituent l'être humain, à savoir le corps, l'âme et l'esprit, sont liés les uns aux autres.

La seconde raison réside dans le fait que le corps est le véhicule même de la réalisation spirituelle. C'est par le corps que s'effectuent les actes rituels comme la prière ou le pèlerinage. « La vie terrestre est une des étapes du voyage vers Dieu, et le corps en est le véhicule. En tant que tel, il incombe au voyageur de maintenir le corps en un état optimum, pour que le malaise et la douleur ne détournent pas l'attention de la concentration vers le but »⁷. Le corps incarne pour le croyant le choix d'orienter sa vie en direction de Dieu.

Enfin, la purification de l'âme passe par celle du corps, par exemple dans les ablutions rituelles qui revêtent une importance primordiale pour les musulmans. La purification du corps est en effet l'une des conditions nécessaires à la prière. Il est d'ailleurs recommandé dans les traditions musulmanes de demeurer en état de pureté même en dehors de la prière, car les effets de cette purification corporelle ne se limitent pas au corps et se font sentir de manière subtile, ce que rendent de nombreux *hadiths* qui évoquent la lumière céleste émanant du corps des croyants lors de l'ablution rituelle⁸.

La confrérie Tchichtiyya

La confrérie Tchichtiyya tire son nom de l'un de ses fondateurs, originaire de Tchicht dans le Khorasan, aux confins de l'Afghanistan et de l'Iran. Mu'in ad-Din Tchichti (mort vers 1235) s'installe à Ajmer, dans le Rajasthan, dans le sillage de la dynastie turque des Ghorides, à l'origine du Sultanat de Delhi en 1193. Au bout de quelques dizaines d'années, ces nouveaux occupants venant de Ghor en Afghanistan parviennent à contrôler tout le sous-continent indien et y implantent une culture et des institutions perso-islamiques. Dans les récits hagiographiques qui lui sont

7. *Le livre de la guérison soufie*, p. 61.

8. D'après les recueils de *Hadith* de Muslim : « Abû Hurayra rapporte que l'envoyé de Dieu – sur Lui la Grâce et la Paix – a dit : « Les gens de ma communauté viendront au jour du Jugement et de leurs membres émanera une lumière témoignant de leurs ablutions. Je les précéderai devant la fontaine du Paradis », cité par Al-Nawawy, *Les jardins de la piété*, Lyon, Alif Éditions, traduction Abdallah Penot, 1991.

consacrés, Mu'in ed-din Tchichti est reconnu pour ses qualités spirituelles extraordinaires. Mais c'est au disciple de l'un de ses disciples, à savoir Nizâm ad-Din, qu'on doit le rayonnement et l'organisation de la confrérie sur l'ensemble du sous-continent, qui s'enrichit de l'éclat littéraire et musical du grand poète Amir Khusraw.

La confrérie Tchichtiyya nous intéresse car elle accorde une grande importance à la médecine. Les Tchichtis considèrent que la médecine est l'une des activités les plus nobles et les plus méritoires. En soulageant la souffrance des hommes et des femmes, les Tchichtis pensent remplir une obligation divine essentielle: être utile à la communauté des hommes. « De même que l'attribut le plus important d'Allah est Sa compassion envers l'humanité, de même les soufis s'évertuent à le (l'attribut) propager parmi les gens. La guérison du malade et de celui qui souffre est considérée comme le plus important des services rendus à l'humanité »⁹. L'ordre Tchichti a établi à Ajmer une clinique gratuite pratiquant la phytothérapie, qui accueillerait autour de 60 000 personnes par jour.

*La confrérie Naqshbandiyya*¹⁰

La confrérie Naqshbandiyya est aussi originaire d'Asie Centrale. Elle tient son nom de Shah Bahâ'ud-din Naqshband (1318-1389) de Boukhara mais s'inscrit dans une lignée de maîtres antérieure de deux siècles, clairement identifiée et connue sous le nom de *tarîqa-i khwâdjagân* ou confrérie des Maîtres de sagesse¹¹. Cette confrérie se distingue par le rattachement de sa chaîne initiatique au calife Abu Bakr alors que les autres confréries se rattachent au quatrième calife 'Ali.

Cette confrérie, très orthodoxe, à savoir très respectueuse de la *chari'a*, se caractérise par une certaine sobriété dans les chants extatiques, le *zîkr*¹² silencieux et l'importance accordée au contrôle de soi. Parmi les nombreuses branches de la confrérie Naqshbandiyya, nous nous sommes particulièrement intéressés à la Naqshbandiyya-Haqqaniyya, désignée ainsi en référence à son maître actuel: Cheikh Mohammed Nazim Adel El-Haqqani ou plus simplement Cheikh Nazim.

Cette branche de la Naqshbandiyya devint caucasienne au début du XIX^e siècle et se fit remarquer par son engagement contre l'occupant russe au Daghestan. Le maître de Cheikh Nazim, Cheikh Abdallah al-Faiz ad-Daghestani, quitta le Daghestan assez jeune et s'installa avec son

9. *Le livre de la guérison soufie*, op. cit., p. 21.

10. Voir notamment Marc Gaborieau, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone (éd.), *Naqshbandis: Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Istanbul, Isis, 1990, Cheikh Hisham Kabbani, *The Naqshbandi sufi way*, Kazi Publications, 1995.

11. Thierry Zarcone, *La Naqshbandiyya*, Marc Gaborieau et al. (éd.), op. cit., p. 452.

12. Le *zîkr* ou invocation divine est l'un des rituels essentiels du soufisme. Il consiste en la répétition de noms divins, de versets du Coran et de prières. Il se pratique collectivement ou individuellement, à haute voix ou silencieusement.

maître en Turquie. Après un détour par l'Égypte et Alep, il s'installa finalement à Damas. Cheikh Abdallah était connu pour son charisme et ses retraites spirituelles. Il désigna Cheikh Nazim comme son successeur et lui prédit que celui-ci ferait connaître la confrérie d'Est en Ouest¹³.

Cheikh Nazim est né à Chypre en 1922 dans une famille dont les branches remontent à deux grandes figures du soufisme : Abdel Qader el-Jilani et Jalal-ed-din Rumi. Un de ses grands-pères était un maître soufi de la confrérie Qadiriyya. Son enfance est marquée par un apprentissage à la fois laïque à l'école et islamique dans sa famille. Il apprend le Coran et les *hadiths* et montre des prédispositions spirituelles précoces. À 18 ans, il part pour Istanbul passer un diplôme universitaire de chimie et parfaire ses connaissances spirituelles. Il rencontre alors son premier maître Naqshbandi, Cheikh Suleiman Arzurumi qui, après quelques temps, le conduira à celui qu'il considère comme son « vrai » Maître, Cheikh Abdallah, à Damas, évoqué plus haut. Il passera ensuite plusieurs années entre Damas et Chypre, au service de la communauté musulmane de Chypre et de son maître à Damas. Il accomplit aussi des retraites spirituelles et organisa des pèlerinages. En 1974, à la mort de Cheikh Abdallah, il devient le Maître de cette branche Naqshbandiyya.

L'une des caractéristiques de Cheikh Nazim est sa volonté et sa capacité de diffuser la Naqshbandiyya en Occident, en Europe et aux États-Unis, et de s'adresser à des occidentaux non musulmans. Certains « traditionalistes », lecteurs de René Guénon, ont ainsi rejoint la Naqshbandiyya. Cheikh Nazim compte plusieurs milliers de disciples européens en Allemagne et attire à lui un public occidental, notamment grâce à ses conférences. Son abord est facile et il manie volontiers l'humour tout en manifestant une très grande liberté de parole. De surcroît, sa maîtrise de l'anglais facilite le contact.

Ce qui nous a intéressé dans cette branche, outre son caractère accessible, c'est que les disciples de Cheikh Nazim ont publié plusieurs ouvrages sur la médecine. Cheikh Nazim est lui-même connu pour donner des conseils médicaux et beaucoup de gens viennent le consulter sur ces questions. Il est possible par ailleurs de suivre des enseignements de médecine traditionnelle sous forme de stages, dans le centre américain de la Naqshbandiyya-Haqqaniyya à Washington. Celui-ci est dirigé par Cheikh Hicham Kabbani, un des successeurs de Cheikh Nazim, qui mène une intense activité de publication, appuyée sur l'organisation de la prédication aux États-Unis et en Europe. Cheikh Hicham a par exemple été reçu par la prestigieuse école de médecine de Harvard en 1997 pour une conférence sur la médecine prophétique¹⁴.

13. Pour les éléments biographiques de Cheikh Nazim, voir *The Naqshbandi Sufi Way*, *op. cit.*, p.375.

14. Cheikh Hicham Kabbani, « Spirituality and Healing in Medicine », Conférence à l'École de médecine de Harvard, 1997, éditée par l'Islamic Supreme Council of America, 2003.

Les frontières de la médecine traditionnelle musulmane et de la médecine prophétique

Nous entendons par médecine traditionnelle musulmane les pratiques et les savoirs médicaux présents dans la zone d'influence de l'islam et qui ne relèvent pas de la médecine moderne. Elle recouvre de très nombreuses pratiques et puise son origine à diverses sources. La première est l'ensemble des connaissances médicales propres à chaque région et antérieures à l'avènement de l'islam. La seconde source, qui peut recouper la première, est l'ensemble de l'héritage médical grec, byzantin et perse. La troisième est la médecine du Prophète (*Tibb en-Nabi*), à savoir les versets du Coran et les traditions prophétiques (*hadith*) relatifs à la santé, à l'hygiène, aux remèdes mais aussi aux actes de purification comme l'aumône, la prière et l'invocation divine (*zikr*)¹⁵.

Le terme qui s'impose assez tôt dans l'histoire de l'islam dans les traités médicaux qui veulent s'inscrire dans la tradition musulmane n'est pas « médecine du Prophète » (*tibb an-Nabi*) mais plutôt « médecine prophétique » (*tibb an-Nabawi*). Ainsi, le premier auteur qui aurait écrit un traité intitulé « médecine prophétique », serait Abu Hassan 'Ali Ibn Mousa (770-818), à une époque assez précoce dans l'histoire de l'islam. Malheureusement ce manuscrit est perdu et seulement mentionné dans des écrits postérieurs. Il serait cependant le premier d'une longue série d'ouvrages portant pour la plupart le même titre de « médecine prophétique ». Il semble donc que dès le II^e siècle de l'histoire de l'islam, la médecine prophétique ait constitué un corpus en tant que tel¹⁶. Par comparaison avec la médecine du Prophète, qui se réfère exclusivement aux *hadiths* et au Coran, la médecine prophétique intègre en partie l'héritage de la médecine grecque, perse et byzantine. Ainsi Ibn Qayyim Al-Jawziah, dans l'épilogue de son ouvrage *at-Tibb an-Nabawi* mentionne-t-il Hippocrate¹⁷. C'est le cas aussi du compilateur par excellence des traditions prophétiques relatives à la médecine, à savoir Jalâl ad-din As-Suyûti¹⁸ qui

15. Les *hadith* ou traditions prophétiques forment un corpus de récits relatifs à la vie du Prophète Mohammed, dont la validité est examinée avec soin par les juristes et les théologiens. Ils forment avec le Coran la base de l'islam (*Sunna*).

16. On peut par exemple se référer aux trois volumes de l'ouvrage de Mohammed Nazim en-Nassimi: *Tibb an-Nabawi*, Beyrouth, el Risalah, 1996. Cet auteur passe en revue les manuscrits disponibles traitant de la médecine prophétique afin d'établir des comparaisons. Il mentionne également les manuscrits perdus auxquels les auteurs antérieurs ont fait référence.

17. Ibn Qayyim al-Jawziah, *La Médecine Prophétique*, Beyrouth, Dar al-Kotob Al-Ilmiyah, 2005.

18. Jalâl ad-din as-Suyûti, *La Médecine du Prophète Muhammad*, Bordeaux, Éditions le Savoir, 2005. As-Suyuti, né en 1445 au Caire, est considéré comme un des grands savants de l'islam. Il aurait rédigé plusieurs centaines d'ouvrages dans de très nombreux domaines.

cite Avicenne et expose succinctement dans son introduction la théorie des humeurs, héritée de Galien.

Les recueils de médecine prophétique présentent habituellement les produits utilisés comme remèdes. Chez Suyuti, les remèdes, le plus souvent des produits de consommation courante, sont présentés accompagnés de leurs qualités relatives aux différentes humeurs. Ainsi par exemple, l'ail est dit chaud et sec au troisième degré tandis que le tamarin est froid et sec au second degré. Le degré, conformément à la tentative d'Avicenne de quantifier la force des remèdes, indique la force de l'influence du produit sur la transformation des humeurs. Ainsi le tamarin modifie-t-il légèrement les humeurs tandis que l'ail a une action plus importante. Un aliment chaud va « accélérer » la coction (cuisson) et augmenter la chaleur du corps. Un aliment froid « ralentira » au contraire la coction des humeurs¹⁹. L'héritage hellénistique, notamment de Galien, est clairement affirmé. La médecine prophétique déborde donc la médecine du Prophète *stricto sensu*.

À ce corpus déjà important en termes de remèdes, les recueils de médecine prophétique ont ajouté les différentes traditions thérapeutiques propres à chaque région où s'est propagé l'islam. La médecine prophétique s'inspire à l'évidence de la tradition bédouine, à savoir le fonds de connaissances disponibles dans la région du Hijaz au VI^e siècle. C'est du moins l'avis d'Ibn Khaldoun qui déclare : « La médecine du Prophète est de nature bédouine. Elle ne fait pas partie de la Révélation. Les questions médicales faisaient seulement partie de la coutume arabe et représentent des gestes et des habitudes du temps »²⁰. Dans le même paragraphe, Ibn Khaldoun indique plus loin que « (cette médecine) n'a rien à voir avec la théorie des humeurs et n'est que le résultat de la foi ».

Les maîtres soufis remarquent que les remèdes préconisés dans telle ou telle situation peuvent varier d'une région à l'autre, d'une époque à l'autre et même d'un individu à l'autre. L'une des caractéristiques de la médecine prophétique est de faire appel à des produits d'usage courant voire très courant : les ingrédients de la pharmacie peuvent se trouver pour la plupart dans la cuisine domestique. Les produits utilisés diffèrent évidemment selon les régions et les habitudes alimentaires. Ibn Khaldoun, citadin, vivant dans une région agricole irriguée et verte, a peu de considération pour des produits poussant en milieu aride et utilisés par une population nomade. L'extension de l'aire géographique de l'islam s'est traduite par l'intégration dans la médecine prophétique de nouvelles plantes et remèdes propres aux nouvelles régions conquises. Les compilateurs de médecine prophétique, notamment après le XIII^e siècle et la chute de Bagdad, ont tendu à y intégrer des éléments qui appartenaient au fonds de connaissances de la médecine traditionnelle arabe.

19. *Le livre de la guérison soufie*, *op.cit.*, p.74.

20. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, édition et traduction par le baron de Slane, Paris, Imprimerie impériale, 1863, t.III, p.164. Cité par Paul Mazliak, *Avicenne et Averroès*, Paris, Vuibert/Adapt, 2004, p. 27.

Les frontières de la médecine prophétique telle qu'elle apparaît dans les recueils qui portent ce titre sont donc mouvantes. Si la base est bien l'ensemble des *hadiths* et des versets du Coran relatifs à la médecine, elle intègre aussi des éléments de la médecine musulmane traditionnelle et des savoirs locaux. Elle étend même ses frontières en direction des soufis, au nom de ce que l'on peut appeler « l'actualisation de la connaissance prophétique ». Nous verrons un peu plus loin que la possibilité d'explorer de nouvelles connaissances transmises par le Prophète afin de répondre aux problèmes contemporains permet d'introduire de nouveaux remèdes et d'enrichir encore le corpus des connaissances médicales.

*La double nature, matérielle et spirituelle,
de la maladie et de la guérison*

La médecine prophétique est conforme à la conception musulmane de la double nature de l'homme, matérielle et spirituelle. D'après le Coran, l'homme est fait d'argile, mais ce qui lui donne la vie est le souffle divin²¹. Pour reprendre une image bien connue dans le corpus des *hadiths*, l'Homme a été créé de la lumière divine transmise tout d'abord au Prophète Mohammed. Dernier dans l'ordre d'apparition des Prophètes, il est dit premier dans l'ordre des principes. Pour les soufis, la nature humaine procède donc de la nature mohammadienne. Cette communauté de lumière donne toute sa dimension aux moyens spirituels de la guérison. Les produits courants qui ont la plupart du temps une action matérielle dans le processus de guérison, servent avant tout de véhicule au souffle divin. L'illustration la plus caractéristique d'une telle conception est le traitement par la lecture de versets coraniques sur de l'eau qui est ensuite bue ou utilisée par le malade. Ce n'est pas l'eau elle-même qui est censée guérir, mais elle est le support du souffle transmis par les bénédictions attachées à la récitation du Coran. C'est avant tout ce souffle qui importe pour les soufis.

Les maîtres soufis, qui se présentent comme les héritiers du Prophète et les dépositaires d'une connaissance divine toujours vivante, peuvent utiliser différents supports, l'important à leurs yeux étant moins le support que le souffle dont il permet la diffusion. Au cours des interviews réalisées auprès des disciples Naqshbandis, ceux-ci ont constaté que leur maître, Cheikh Nazim, avait souvent utilisé différents produits, très simples et très courants, pour traiter une même maladie chez différentes personnes. « Les effets de la guérison semblent avant tout spirituels. Ce qui guérit, c'est le souffle de la vie, c'est la lumière divine. La guérison se cache sous le produit utilisé. Elle opère dans l'invisible ».²²

Dès lors, les maîtres soufis, qui se présentent comme les héritiers des prophètes, peuvent indiquer à leurs disciples de nouveaux produits en

21. Coran, Sourate 15, versets 28-29.

22. Interview de Abu Nazim Farhat, représentant de Cheikh Adnan Kabbani et de Cheikh Nazim Haqqani el-Kubrusi, le 23 février 2007, Chypre.

fonction de l'époque, des habitudes culinaires locales ou du climat, même s'ils ne sont pas mentionnés initialement dans les recueils de *hadiths*. Le corpus de la médecine prophétique n'est pas clos. Il peut s'enrichir par de nouvelles « traditions » introduites par les maîtres soufis contemporains. C'est très clair dans le cas de Cheikh Nazim.

L'actualisation de la connaissance divine

D'après les conceptions soufies, la connaissance émanant de Dieu est sans limites tandis que la connaissance humaine est bornée. Le Prophète puise dans la réalité d'un des attributs divins, qui est aussi l'un de ses noms, l'Omniscient (*El 'Alim*), pour enseigner à ses compagnons, et il continue aujourd'hui à puiser dans cet océan pour illuminer le cœur des saints. Cette connaissance est considérée comme la seule réellement sans limites. Dans les confréries soufies, la transmission de cette connaissance repose sur le lien spirituel avec le saint ou le maître en question. Celui-ci est établi lors de l'initiation qui rattache le disciple à son maître et permet la transmission d'une influence spirituelle lors d'un rituel spécifique d'allégeance (la *bay'a*). Le maître lui-même est rattaché à son propre maître à travers la chaîne initiatique (*silsila*) des Maîtres successifs, qui remonte, de proche en proche, au Prophète Mohammed. Pour les soufis, c'est à travers cette chaîne que court l'influence spirituelle divine, vivante et constamment actualisée, qui garantit la réalité et la validité de la connaissance transmise. Elle garantit aussi le caractère opératoire du souffle divin permettant la guérison. Les membres de la *silsila* pratiquent un exercice spirituel, la mise en connexion (*rabita*), notamment en visualisant le Maître afin d'accéder à cette connaissance, et ils sont tous reliés les uns aux autres et reliés en même temps à la réalité prophétique. Un des représentants de Cheikh Nazim, Cheikh Hicham Kabbani, commente que tous les disciples sont dans un wagon tiré par une locomotive qui représente le maître spirituel. Lui seul peut voir tous les détails du voyage alors qu'il conduit ses disciples vers la présence prophétique et la présence divine. Mais leur accès à la connaissance dépend de leur rattachement au maître comme suggéré par la métaphore des différents wagons.

Les inspirations et les suggestions qui surviennent dans l'état de *rabita* peuvent être tout à fait inattendues et dépendent des circonstances. C'est le propre d'une révélation vivante qui n'est pas déterminée par une forme figée. Elle est « ici et maintenant ». Les soufis disposent d'un corpus de connaissances thérapeutiques, mais ils peuvent s'en affranchir en fonction de ce que leur dicte l'inspiration qui provient de l'exercice de *rabita*.

Cette conception trouve pour les maîtres soufis des applications très concrètes. Cheikh Hicham²³ raconte qu'un jour, il traitait une femme

23. Cheikh Hicham Kabbani, *In the Shadows of the Saints*, Conférences éditées par Dr. Hedieh Mirahmadi, World Organization Forum Development and Education, Washington, 2005, p. 73.

possédée par un djinn. Il indique qu'il s'agissait d'un cas très difficile et le djinn s'est mis à hurler de plus en plus fort, au point que l'issue du traitement ne pouvait être qu'une destruction du djinn ou de Cheikh Hicham lui-même. Cheikh Hicham raconte qu'il se trouvait dans une mauvaise posture jusqu'au moment où une inspiration de son maître Cheikh Nazim lui indiqua comment procéder. C'est alors qu'il put avoir raison du djinn. D'après les soufis, il s'agit d'un exemple typique d'accès à une connaissance permise par la connexion actualisée entre le disciple et son maître. Ce dernier révèle, dans l'instant, les connaissances spirituelles nécessaires à la situation vécue par le disciple.

La médecine dans les confréries

*Les désordres de l'ego et l'insoumission,
comme explications de la maladie*

Dans ses conférences, Cheikh Nazim indique que la maladie provient de l'incroyance, du doute, du rejet des actes d'adoration. « Les maladies spirituelles viennent de l'éloignement de la Présence Divine... Nous demandons toujours à demeurer dans la Présence Divine, c'est la seule façon d'être en bonne santé et protégé des maladies de l'ego »²⁴. Dans un autre recueil, Cheikh Nazim rappelle que le Prophète est le guérisseur des cœurs²⁵. « La santé vient de la sincérité, la maladie de l'hypocrisie. La santé vient de l'amour pour le Créateur, la maladie vient de l'amour pour ce bas monde. La santé vient du contentement, la maladie vient de l'envie. La santé vient de la douceur, la maladie de la colère. La santé vient de l'invocation divine, le *zikr*, la maladie vient de la négligence et de l'oubli de Dieu ».

Une des origines de la maladie, très souvent évoquée, provient de l'absence de contrôle de l'ego. Ce contrôle constitue dans le soufisme la première étape pour devenir un vrai serviteur de Dieu. Sans volonté de contrecarrer les penchants de l'ego à la satisfaction sans limite de ses désirs, l'être humain risque de perdre le contrôle de lui-même, ce qui ouvre, d'après les enseignements de la Naqshbandiyya, la porte à des maladies nouvelles. Là réside, pour Cheikh Nazim, une explication de

24. Cheikh Nazim, *Mercy Oceans, Teachings of Mevlana Cheikh Abdullah Ed-Daghestani*, Livre 2, Sebat, Turquie, 1980.

25. Cheikh Hicham Kabbani, *The Path to Spiritual Excellence*, Islamic Supreme Council of America, 2006: « Le Prophète est venu guérir les cœurs. Il n'y avait pas de maladies, physiques ou spirituelles, qu'il ne pouvait soigner... Ceux qui lui ont succédé, les hommes de bien (*tabi'in*), sont devenus des soignants également et ainsi de suite jusqu'à aujourd'hui », p.95.

l'apparition des maladies émergentes²⁶ contre lesquelles la médecine moderne n'a pas de solution : « Les maladies se répandent dans des corps non contrôlés... La prise de contrôle de vous-même est bénéfique pour vous, spirituellement et physiquement »²⁷.

Dans un de ses ouvrages²⁸, Cheikh Hicham présente les 17 caractéristiques de l'ego qui empêchent la descente de grâce : la colère, l'attachement au bas monde, la malice, la jalousie, la vanité, l'avarice, l'indolence... Au delà des aspects purement thérapeutiques, l'engagement dans une voie spirituelle vise précisément à combattre un à un tous ces aspects « égotiques » négatifs. Ainsi peut-on quitter la station du *Maqâm an-Nafs*, la station de l'ego, pour parcourir les différentes stations jusqu'à la station de la proximité et au-delà, pour atteindre celle de l'annihilation dans la Présence Divine. Ainsi, peut-on se prémunir, d'après les soufis Tchichtis, à l'égard de la cause de nombreuses maladies : « En dernière analyse, toutes les maladies émotionnelles et physiques, que nous appelons chroniques et dégénératives, sont le résultat d'un arrêt trop long dans cette station (*la station de l'ego*)²⁹ ».

La purification comme moyen de guérison

Les recommandations des maîtres soufis passent aussi par une purification du cœur qui s'obtient par des moyens spirituels. La purification (*ez-zakat*) est directement liée à la *zakat*, l'impôt religieux, qui constitue l'un des cinq piliers de l'islam. Les recommandations en cas de maladie consistent donc à multiplier les offrandes aux pauvres, selon des modalités qui peuvent aussi être directement inspirées.

Il en va de même des donations volontaires (*sadaqa*). Dans un petit livre intitulé *La médecine naturelle*, Cheikh Nazim indique que « même avant d'essayer n'importe quel médicament, les gens devraient tenter de se soigner eux-mêmes à travers des dons charitables »³⁰. Ces dons sont considérés comme le pilier de la guérison.

26. C'est nous qui employons ce terme actuel « de maladies émergentes », Cheikh Nazim parle seulement de maladies nouvelles qui se développent dans le monde moderne.

27. « Taking control of yourself », conférence de Cheikh Nazim, rapportée dans Cheikh Nazim Adil al-Haqqani, *Liberating the Soul, a Guide for Spiritual Growth*, Islamic Supreme Council of America, p.42.

28. Cheikh Hicham Kabbani, *The Sufi Science of Self-Realisation*, Fons Vitae, Louisville, Kentucky, 2006.

29. *Le livre de la guérison soufie, op.cit.*

30. Cheikh Nazim El Haqqani, *Natural Medicines*, Londres, Zero Production, août 1995, p.22. Voir aussi la version allemande beaucoup plus complète : Cheikh Nazim, *Buch der Heilung*, Spohr, mai 2004.

L'énergie spirituelle

Dans les explications adressées aux Occidentaux, Cheikh Hicham parle souvent d'énergie³¹. « Il s'agit d'énergie spirituelle, d'énergie cosmique. Cette énergie est la source de tout mouvement sur terre, du plus petit atome aux plus grandes galaxies³². Il reprend un thème commun à la vulgarisation de nombreuses traditions. « Dans différentes cultures, l'énergie divine est connue par différents noms : *Ki* en Japonais, *Chi* en Chinois, *Prana* en Hindi, *Qudra* en arabe »³³. Les Naqshbandis ont réintégré ces enseignements dans des stages ouverts aux non-musulmans avec un enseignement qui tend à être codifié. Certains disciples de Cheikh Nazim puisent dans le soufisme Naqshbandi des enseignements qui s'inscrivent dans la mouvance du *New Age* et dans la ligne de l'intérêt des Occidentaux pour les techniques de développement personnel. Ils poursuivent ce que d'autres cheikhs, notamment Idris Shah³⁴, ont fait auparavant avec un certain succès en direction des Occidentaux. Les Naqshbandis utilisent de façon assez intensive les moyens de diffusion modernes comme les sites web et les vidéos en ligne³⁵.

Du côté de la confrérie Tchichtiyya, on retrouve cette notion d'énergie, également présentée comme universelle et transcendant les religions particulières : « Les soufis considèrent que ce souffle de vie existe et se poursuit en vertu de l'*idn* ou permission de Dieu, Celui qui nous a tous créés. Les noms donnés au Créateur-Dieu, Allah, Yahve ou qui que ce soit, sont sans importance »³⁶.

Les Naqshbandis utilisent la thématique de la bonne et de la mauvaise énergie. La bonne est celle de Dieu, obtenue par « le désir de Lui plaire », par les actes de dévotion, de purification et la pratique de la méditation, par la compagnie du maître, et surtout par les bonnes intentions et l'espérance. La mauvaise énergie est celle de l'ego, du doute, de l'angoisse, de la médisance, du fait de ne pas se satisfaire des faveurs divines.

Il fait aussi référence aux éléments subtils du corps et à leur harmonisation. Nous retrouvons la théorie des humeurs de Galien et la recherche d'un équilibre comme fondement de la santé : « Il y a des exercices pour purifier les éléments principaux de notre nature : la terre, l'air, le feu, et l'eau. Nous avons besoin d'arranger ces éléments et de les mettre en harmonie les uns avec les autres. Ces exercices sont similaires dans toutes

31. Cheikh Hicham est l'un des successeurs de Cheikh Nazim. Il s'est installé aux États-Unis depuis une quinzaine d'années et s'adresse tout particulièrement aux Américains et aux Occidentaux.

32. Cheikh Hicham Kabbani, « *Spirituality and Healing in Medicine* », *op. cit.*, 2003.

33. As-Sayyid Nurjan Mirahmadi and Dr. Hedieh Mirahmandi, *The Healing Power of Sufi Meditation*, Naqshbandi Haqqani Sufi Order of America, 2005, p. 70.

34. Né en Inde, mort en 1996.

35. <http://nurmuhammad.com/Meditation/Healingpowersufimeditationivideolectures.htm>

36. *Le livre de la guérison soufie*, *op. cit.*, p.32.

les religions. Les Prophètes et les saints forment leurs disciples pour atteindre cette harmonie »³⁷.

On le voit, maladie et santé sont clairement articulées autour de l'intention de suivre ou non les commandements divins³⁸.

Les lata'ifs ou les points subtils du corps

Une autre façon d'illustrer les interactions entre le corps et la spiritualité est de voir comment les confréries utilisent les points subtils du corps (*lata'if*) dans la méditation mais aussi pour des objectifs thérapeutiques. D'après Henri Corbin, cette notion de centres subtils de l'être humain fut exposée tout d'abord par le soufi iranien Alâoddawleh Semnânî au xiv^e siècle³⁹. Mais l'utilisation de ces points est avérée depuis longtemps dans la Naqshbandiyya. Ces considérations sont à relier à ce qui a été dit précédemment de l'énergie. « Les guérisseurs spirituels symbolisent le flux de l'énergie divine au sein du corps comme des "vortex" (tourbillons) faits d'un nombre de petite spirales d'énergie »⁴⁰. Ces points subtils (similaires aux *chakra* dans la tradition hindoue ou aux nœuds de l'Arbre de vie dans la Cabale), sont au nombre de neuf. D'après les enseignements naqshbandis, ces points se situent par paires sur la poitrine, le front et la tête. Ceux qui concernent plus spécifiquement les thérapies sont situés sur la poitrine et sur le front. « La maladie apparaît si l'un ou plusieurs de ces points sont en déséquilibre »⁴¹. Le rôle du soignant spirituel est de rééquilibrer ces énergies et d'harmoniser ces centres subtils. Il utilise pour cela sa propre énergie en activant l'un de ces points par contact et par massage. La cure est ensuite complétée par la récitation de certains noms divins ou la méditation sur l'un de ces points. Ces invocations et ces répétitions ont des vertus opératoires sur l'état de santé général du patient : « En fin de compte, l'esprit du patient et sa santé spirituelle s'améliorent avec sa santé physique »⁴². Ces techniques qui faisaient l'objet d'enseignements réservés au sein de la confrérie naqshbandiyya sont à présent accessibles à un public plus large. Il y a des correspondances intéressantes avec les techniques de Reiki et de Shiatsu⁴³, qui, dans la tradition japonaise, reposent sur l'harmonisation des énergies (le Ki) en différents points du corps.

37. Cheikh Nazim, *Mercy Oceans*, livre 2, Sebat, Konya, Turquie, p. 86.

38. Il faut cependant noter que les disciples ou même les maîtres tombent parfois très malades. Pour les soufis, la maladie n'a pas pour seule explication la non-conformité avec l'ordre divin.

39. *En Islam Iranien*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1972, p. 275.

40. *The Healing Power of Sufi Meditation*, *op. cit.*, p. 107.

41. *Ibid.*, p. 108.

42. *Ibid.*, p. 110.

43. Le Reiki se concentre sur les chakras tandis que le Shiatsu utilise les points d'acupuncture. Dans les deux cas, le soignant transmet l'énergie au patient en certains points pour obtenir un rééquilibrage global.

Les points subtils du corps sont considérés aussi comme en rapport avec les différents prophètes et ont différentes couleurs⁴⁴. Ainsi le corps du croyant (microcosme) est-il mis en relation avec l'histoire universelle. Par la méditation sur ces différents points, le croyant parcourt à nouveau en lui l'histoire des prophètes qui symbolise son propre développement spirituel, de la station Adamique à la station Mohammadienne.

Abordons aussi les enseignements Naqshbandis relatifs à la figure de l'ennéagramme⁴⁵. Cette figure géométrique à 9 côtés et les secrets qui lui sont attachés, ont été révélés, d'après les textes de la Naqshbandiyya, par le Cheikh Abdallah Faiza Daghestani à G.I. Gurdjieff, lors d'une visite que celui-ci lui fit à Damas⁴⁶. L'ennéagramme a des rapports avec les points subtils du corps⁴⁷.

Les pratiques thérapeutiques s'inscrivent dans une « science de la progression spirituelle » extrêmement élaborée. Les Tchichtis font le lien entre les différentes positions de la prière musulmane et la science des lettres. En effet, lors de la prière canonique, de par les positions qu'elle impose, le corps forme successivement les trois lettres *alif-dal-mim* de l'alphabet arabe dans la position verticale, la flexion et la prosternation. Ces trois positions se succèdent dans les cycles (*raka'ât*) de la prière. Or les trois lettres sont précisément celles qui composent le nom Adam. Comme la prière mentionne Abraham et Mohammed, le cycle même de la prière représente en résumé les étapes de la réalisation spirituelle et, encore une fois, l'histoire prophétique. La prière, loin d'être un simple exercice corporel, correspond à une mise en relation du croyant avec l'univers tout entier, orienté spatialement vers la Mecque et lié temporellement au déroulement de l'histoire. Il est « relié » dans le temps et l'espace à l'ensemble de l'humanité et en harmonie avec le monde. De cette harmonie découle la santé. Cette forme de « liaison » entre le croyant considéré comme un microcosme et l'univers exprime pleinement le sens du mot religion (*religere*) qui signifie étymologiquement le lien.

Ces quelques éléments montrent la richesse de ce que l'on pourrait appeler une « science de l'ego » ou encore une psychologie spirituelle. Les questions relatives à la santé sont insérées dans des sciences traditionnelles plus vastes dont l'objectif est la connaissance de l'âme humaine.

44. H. Corbin, *En islam iranien*, vol. 3, p. 276 et sq.

45. Georges I. Gurdjieff dans son école a tenté une synthèse entre différentes traditions. Ses disciples, notamment Piotr D. Ouspensky et à sa suite Oscar Ichazo, ont développé des aspects de ce symbolisme, si bien que l'ennéagramme est une figure qui fait l'objet d'applications dans les méthodes de développement personnel, la psychologie et même la gestion des ressources humaines. Il existe en France un Institut de l'ennéagramme et un Centre d'Études de l'ennéagramme.

46. Cheikh Mohammed Hisham Kabbani, *Mercy Oceans, Pearls and Coral*, Islamic Supreme Council of America, 2005, p. 15.

47. voir Fabien Chabreuil, Patricia Chabreuil, *L'Ennéagramme, dynamique de connaissance et d'évolution*, Eguzon-Chantôme, Éditions Carthame, 1994; Dr. Laleh Bakhtiar, *God's Will Be Done*, vol. 1, 2, 3, Chicago, Kazi Publications, 1993 ou, Philippe de Vos, *L'ennéagramme dans la pratique soufie*, Paris, Éditions l'Original, 2005.

Cette connaissance est parfois considérée comme un préalable indispensable à l'expérimentation des stations spirituelles menant à la réalisation selon la tradition prophétique: « Celui qui se connaît, connaît son Seigneur ».

*Une pratique répandue :
l'exemple de la hijama (ventouses)*

Les confréries utilisent la *hijama*, pratique médicale traditionnelle. Il s'agit de l'application de ventouses, utilisées seules ou le plus souvent avec de petites scarifications permettant d'extraire un peu de sang. Cette pratique est bien codifiée dans les traditions prophétiques comme dans les ouvrages de médecine. Il s'agit d'une pratique populaire ancienne très répandue en Occident aussi bien que dans le monde musulman où elle est exercée par les barbiers mais aussi par les médecins et par tout un chacun. Elle a eu tendance à disparaître au cours du xx^e siècle, même s'il existe encore, notamment en Tunisie, au Maroc, au Yémen, des officines où se pratique la *hijama*.

Celle-ci fait l'objet actuellement d'un regain d'intérêt, notamment en Égypte et en Algérie. Elle est remise au goût du jour au sein d'instituts nouveaux, utilisant des méthodes d'asepsie modernes. De tels instituts ont été créés récemment, en Algérie, en Égypte et dans les pays du Golfe. Elle répond à une demande croissante de médecine « alternative » qui se répand dans le monde arabe et correspond à des formes de réislamisation des pratiques quotidiennes dont le port du voile est un exemple. Des ouvrages portant sur la *hijama* ont été traduits récemment dans la plupart des langues occidentales et notamment en français⁴⁸.

Nous avons vu les liens possibles entre la médecine prophétique et la réalisation spirituelle dans l'islam. Pour les soufis, la réalisation spirituelle suppose une guérison des maladies de l'ego et la maladie est comprise comme l'ensemble des obstacles qui précisément s'opposent à cette réalisation. De ce point de vue, il est intéressant de noter que la *hijama* entretiendrait un rapport direct avec le voyage nocturne du Prophète, considéré comme l'archétype de la réalisation spirituelle :

« ... Anas Ibn Malik rapporte que l'Envoyé de Dieu, que la paix soit sur lui, a dit : "Pendant mon voyage nocturne, je ne suis pas passé devant un groupe d'anges sans qu'ils me disent : Oh ! Mohammed, ordonne aux gens de ta communauté d'appliquer la *hijama*" »⁴⁹.

48. Voir par exemple Mohammed Nabîh, *Traitement par la Hijâma, entre la Médecine et la Religion*, Le Caire, La fondation Al-Falah, Librairie el-Azhar, 2006.

49. « Précis sur l'incisiothérapie ou la hijama », Association des jeunes praticiens libres pour la santé, 2006, <http://jplus.nuxit.net/uploads/File/precis.doc>. On peut se référer à ce document pour l'exposé des effets de la hijama avec des renvois à des études médicales modernes.

La saignée dans les cultures musulmanes se relie donc à des textes sacrés, même si, comme en Occident, il est possible d'identifier un ensemble de représentations du corps et du sang, c'est-à-dire un imaginaire qui fonde cette pratique⁵⁰.

Dans mes enquêtes auprès des Naqshbandis, je n'ai repéré aucune particularité dans la pratique, si ce n'est que l'autorisation de pratiquer la *hijama* au sein de la confrérie doit être obtenue auprès du maître ou de ses représentants. Mais une telle demande fait partie des requêtes que par politesse les disciples doivent adresser à leur maître pour toutes les activités qui engagent une responsabilité envers autrui.

La pratique de la *hijama* s'est donc maintenue en milieu soufi, alors que jusqu'à une période récente elle déclinait plutôt, même si elle refait des timides apparitions dans les sociétés musulmanes aujourd'hui.

Les liens avec les djinns et les anges

Dans les ordres Tchichtis et Naqshbandis et conformément à la tradition islamique, les djinns peuvent avoir un lien avec la maladie. Rappelons que les djinns comme les hommes ou les anges sont, dans la tradition musulmane, des êtres créés. Ce qui les distingue est l'élément dominant dans leur constitution : la terre pour les êtres humains, l'air pour les anges et le feu pour les djinns. Ils sont invisibles mais vivent dans le même espace que l'humanité. Ils ont une capacité de déplacement rapide et peuvent voir les hommes tandis que les hommes ne les voient pas, sauf exception. Des interférences sont donc toujours possibles avec les hommes. Ils peuvent notamment envoûter ou posséder des êtres humains.

« Les djinns sont en général inoffensifs ou bien disposés à l'égard des êtres humains mais peuvent aussi être malveillants. Ils ont beaucoup d'influence sur les affaires humaines et provoquent fréquemment des déséquilibres que nous assimilons à la maladie »⁵¹.

Dans la tradition musulmane, les traitements contre les maladies occasionnées par les djinns comportent une activité appelée *rouqiya*, (*de raqa'a*, lire), que tout musulman ou musulmane peut exercer, y compris à l'égard des non musulmans et dans certains cas, des animaux. La *rouqiya* consiste en la répétition de certains versets du Coran ou d'invocations spécifiques. Elle peut être opérée sur le patient directement ou en utilisant de l'eau ou même du miel. Une des pratiques communes de la *rouqiya* dans le soufisme, consiste par exemple à placer de l'eau là où ont lieu les séances

50. Des parallèles intéressants pourraient être dressés avec Chantal Beauchamp, *Le sang et l'imaginaire médical. Histoire de la saignée aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

51. *Le livre de la guérison soufie*, op.cit., p.42.

de *zīkr* et à l'utiliser ensuite pour soigner ou même pour la consommation courante.

A été évoqué plus haut le traitement appliqué par Cheikh Hicham à une femme considérée comme habitée par un djinn⁵². Dans mes entretiens avec les responsables de la confrérie, il était souvent question d'hommes et de femmes possédés par des djinns qui trouvaient refuge dans le corps de certains êtres. Dans le monde musulman, le mot « *majnun* », possédé par un djinn, est passé dans le langage courant comme équivalent de fou. Le traitement dans ce cas consiste en des invocations spécifiques qui visent à expulser le djinn du corps.

D'après les enseignements de la confrérie Naqshbandiyya, les disciples seraient protégés des djinns par le pouvoir spirituel du maître. Il peut arriver cependant que des disciples, et même des disciples très avancés, soient affectés par un djinn. D'après nos entretiens⁵³, ils le seraient par la volonté du maître dans le cadre d'exercices et de tests spirituels spécifiques. La visite dans la *zaouia* de Cheikh Nazim à Chypre constate la présence de personnes qui souffrent d'affections psychologiques. D'après de nombreux témoignages, les guérisons ne sont pas rares. Cheikh Nazim, avec humour, qualifie sa *zaouia* d'« hôpital psychiatrique ». La *zaouia* se trouve dans le village de Lefke dans la partie nord de Chypre. C'est un bâtiment modeste qui jouxte la demeure de Cheikh Nazim. Les femmes disposent d'une maison autonome, à quelques centaines de mètres plus au nord du village. En dehors des heures consacrées aux rituels ou aux conférences, les disciples qui sont accueillis gratuitement, y compris pour une longue période, se reposent ou participent aux tâches d'intérêt commun. Il y règne une atmosphère très détendue et ouverte. La *zaouia* compte de nombreux disciples occidentaux, allemands, français, britanniques, le plus souvent de passage, ainsi que des turcs chypriotes. Selon les périodes, elle accueille d'une cinquantaine à une centaine de personnes par jour. De nombreux disciples se sont aussi installés dans les environs immédiats.

Pour les Naqshbandis, les anges interviennent aussi dans la santé et dans le fonctionnement de l'organisme. La santé peut être affectée si les interventions humaines perturbent l'activité des anges. C'est la raison pour laquelle Cheikh Nazim est très réticent envers toute opération chirurgicale, car elle perturberait les équilibres physiologiques subtils et les mécanismes angéliques. Un autre exemple de l'attention qu'il accorde à l'économie subtile du corps est représenté par ses réserves à l'encontre des échographies prénatales. D'après Cheikh Nazim, les ultrasons seraient susceptibles d'endommager ou de détruire les cellules souches. Il utilise l'image suivante : tout se passe comme si l'on venait perturber des techniciens mettant au point le réglage d'une fusée avant son décollage. Arguant que le développement du fœtus est beaucoup plus complexe que la plus sophistiquée des fusées, Cheikh Nazim met en garde contre la perturba-

52. *In the Shadows of Saints, op. cit.*, p. 73.

53. Entretiens avec Abu Nazim Fahrat, février 2007, Lefke.

tion des mécanismes angéliques que la médecine moderne n'a pas vocation à appréhender.

Le jeûne et la nourriture dans la santé

L'islam et plus encore les soufis accordent la plus grande importance à la nourriture. Il s'agit d'un point de rencontre avec la plupart des religions et particulièrement avec la médecine hippocratique : « Que votre nourriture soit votre remède, et que votre remède soit votre nourriture »⁵⁴. Les *hadiths* sont parfois très précis sur la question. D'après les recueils de Muslim, né en 820, l'un des compilateurs de *hadiths* les plus reconnus, le Prophète a déclaré : « l'estomac est la demeure de la maladie, le régime en est le principal médicament ». La santé dépend de la nature des aliments consommés qui doivent être sains et purs, mais aussi de la manière de les préparer et de les consommer. Les ablutions préliminaires au repas et surtout les invocations prononcées au moment du repas sont considérées comme essentielles à la santé. La nourriture permet certes de nourrir le corps, mais représente aussi par elle-même une bénédiction et l'occasion de l'expression d'une gratitude.

Les Tchichtis et les Naqshbandis sont très réticents à l'égard de la prise de repas dans des restaurants, notamment en Occident, pour des motifs d'ailleurs différents. Les Tchichtis insistent sur le fait que l'intention de la personne qui prépare la cuisine dans un restaurant n'a rien à voir avec celle d'un hôte qui invite à un repas, notamment quand il s'agit de la nourriture qu'un maître offre à ses disciples. Dans le premier cas, l'intention est le profit et le travail de préparation de la nourriture est le plus souvent mécanique. Le cuisinier, s'il n'est pas vraiment motivé pour son travail, peut même transmettre cette « énergie négative » à la nourriture. « En fait, beaucoup de personnes travaillant dans les restaurants sont contrariés d'être obligés d'y travailler. Les vibrations mentales de telles personnes sont invariablement transférées à la nourriture »⁵⁵.

Les Naqshbandis insistent sur un autre point. La vue des plats servis dans le restaurant peut provoquer une jalousie ou une envie de la part des passants, qui finalement affecte les consommateurs au point de détruire

54. Sur les liens entre nourriture et santé dans d'autres traditions, citons cet extrait des Upanishad : « Dans la nourriture pure et sattvique est une pure nature. Dans la pure nature se fixe fermement la mémoire. Dans une mémoire stable et ferme se trouvent déliés tous les nœuds du cœur », *Upanishad*, VII, 26, 2. La nourriture « sattvique » est légère et équilibrée (fruit, légumes, céréales). Elle se distingue de la nourriture tamasique (viande, alcool, tabac) et de la nourriture « rajasique » (salé, amer, acide, produits fermentés). Ces pratiques sont conformes à la théorie hindouïste des trois « gunas » ou qualités principales contenues dans toutes les formes de la création.

55. *Le livre de la guérison soufie*, *op. cit.*, p.66. Le terme de « vibrations mentales », qui ne fait pas partie du vocabulaire islamique habituel, est utilisé par le maître soufi Tchichti auteur de la citation.

leur énergie spirituelle⁵⁶. Rien ne vaut finalement le repas préparé avec une intention pure et qui permet la convivialité et le partage.

Ces réserves vis-à-vis des restaurants indiquent l'importance que les soufis accordent à la nourriture. La fille de Cheikh Nazim, Hajja Nazihe Kabbani, qui est aussi l'épouse de Cheikh Hicham Kabbani, a publié récemment un livre de cuisine intitulé *Heavenly Foods*, qui insiste précisément sur l'importance de l'intention dans la préparation du repas⁵⁷. Cela rejoint une tradition prophétique signalée par Cheikh Hicham : « la nourriture offerte par un homme généreux est un médicament »⁵⁸.

Les Tchichtis recommandent de ne consommer que les fruits et légumes de saison, produits si possible à proximité de l'endroit où l'on habite⁵⁹, la raison étant l'harmonie supposée avec les besoins spécifiques du corps à différentes époques de l'année, satisfaits au mieux par les produits locaux. Cheikh Moinuddin Tchichti donne ce conseil : « Achetez toujours les oignons et les pommes de terre cultivés sur place (pas plus d'une journée de voyage), car ils contiennent l'antidote contre tous les virus et les bactéries particulières de votre région ».

Les Naqshbandis de la branche Haqqani respectent scrupuleusement l'usage du prophète Mohammed qui consommait une pincée de sel avant et après le repas. Il est dit dans les *hadith* que cela protège de 72 maladies. Les Tchichtis fournissent le commentaire suivant à ce sujet :

« Les chlorures présents dans le sel constituent la seule source de chlore vraiment disponible à partir de laquelle le corps peut fabriquer de l'acide chlorhydrique indispensable à une digestion correcte⁶⁰ ».

À cela, Cheikh Nazim ajoute que le sel est une bénédiction divine sans laquelle les aliments seraient fades. Dieu a créé le sel afin que ses serviteurs lui soient reconnaissants !

Le jeûne constitue un autre volet thérapeutique. Dans la tradition musulmane et le soufisme, « L'estomac est la demeure de la maladie et le jeûne est la guérison ». D'après un autre *hadith*, le Prophète aurait dit : « Nous sommes de ceux qui ne mangent que lorsqu'ils ont faim et qui, lorsque nous mangeons, nous arrêtons avant d'être rassasiés ». Nombreuses sont les traditions prophétiques concernant le jeûne, qui exhortent à manger moins. Cheikh Hicham va même jusqu'à reprendre la déclaration de Valère dans Molière qui distingue ceux qui « vivent pour manger » et ceux qui « mangent pour vivre »⁶¹, évidemment pour des raisons très

56. *In the Shadows of Saints, op. cit.*, p. 3.

57. Hajja Nazihe Kabbani, *Heavenly Foods*, Institute for Spiritual and Cultural Advancement, Burton, Minnesota, 2006.

58. *In the Shadows of Saints, op. cit.*, p. 33.

59. On retrouve d'ailleurs la même recommandation chez Cheikh Nazim : *Natural Medicine, op. cit.*, p. 25.

60. *Le livre de la guérison soufie, op. cit.*, p. 79.

61. Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, *Keys to the Divine Kingdom, Lessons on Mystical Aspects of Man and Science*, Islamic Supreme Council of America, 2005, p. 74.

différentes de celles invoquées par le créateur du personnage d'Harpagon. Il s'agit non pas de faire des économies, mais de contrôler son ego. Le jeûne est le moyen par excellence de ce contrôle.

Si les confréries reprennent les prescriptions propres à la tradition islamique en matière de jeûne, elle les amplifient et sont particulièrement rigoureuses sur le respect de la *Sunna* sur ce chapitre⁶². Ainsi, les Maîtres de la confrérie Naqshbandiyya donnent-ils pour consigne de commencer le jeûne du mois de Ramadan avec les premiers jeûneurs et de terminer avec les derniers. Le mois lunaire de Ramadan peut en effet ne pas commencer le même jour dans tous les pays musulmans. Les six jours de jeûne du mois de Shawal succédant au mois de Ramadan sont strictement observés : « Quiconque jeûne le mois de Ramadan et le fait suivre des six jours du mois de *Shawal* est comme quelqu'un qui a jeûné tout le temps »⁶³. Par ailleurs, toutes les occasions sont bonnes pour jeûner parce que le jeûne joue un rôle important dans l'éducation spirituelle des disciples. La pratique de la retraite spirituelle qui ne comprend qu'un repas frugal par jour correspond aussi à une période de jeûne prolongé.

Le jeûne entretient donc une relation directe avec la santé mais, comme on le voit, le but ultime du jeûne est plus large puisqu'il concerne l'éducation spirituelle du croyant.

Conclusion

La médecine prophétique reste vivante au sein des confréries soufies. C'est tout particulièrement vrai au sein des confréries Tchichtiyya et Naqshbandiyya. Si dans l'Islam, la maladie est généralement perçue comme une épreuve, elle fait l'objet dans le soufisme d'une interprétation particulière et concourt à l'objectif même des confréries soufies, à savoir la réalisation spirituelle des disciples. Les soufis insistent sur une conception de l'homme qui en fait un être avant tout spirituel, particulièrement illustrée par la conception du « corps subtil » et des *latâ'if*, développée par les Naqshbandis dans leurs méthodes de méditation.

Pour les musulmans, c'est toujours Dieu qui guérit en dernier recours, mais les soufis s'accordent sur le fait que le remède ou le médicament n'est pas si important que le souffle, l'intention ou l'influence spirituelle dont il est le véhicule. Tandis que la médecine prophétique s'attache au remède en tant que tel, les soufis affirment l'importance du diagnostic des « maladies du cœur » qui sont autant d'obstacles à la réalisation spirituelle.

62. Voir notamment : Dr. Hébré Bousserouel, *Le jeûne du mois de Ramadan et la médecine*, Barcelone, La plume universelle, 2000.

63. *Hadith* rapporté par Muslim.

Les soufis insistent sur la dimension spirituelle de la médecine prophétique. La recherche de la santé n'est pas un but en soi, mais l'une des modalités de la quête fondamentale poursuivie par les soufis, à savoir la réalisation spirituelle. Pour les soufis, le médecin doit être non seulement un savant en matière de physiologie mais en matière d'âme humaine. Il doit surtout être relié au Prophète par la chaîne ininterrompue des initiations, pour avoir accès aux connaissances célestes et puiser dans un « Océan de connaissances sans limite ». Ce trait propre aux confréries explique que les maîtres soient aussi considérés comme des médecins.

Pour les soufis, la maladie n'est pas seulement un mal qu'il faut combattre. Elle constitue une épreuve susceptible d'apporter à la fois connaissance et purification à celui qui la subit. Elle est l'expression d'un déséquilibre résultant d'une absence de conformité avec l'ordre divin. En cela la maladie est l'expression de Dieu dans son aspect majestueux (*Al-Jalîl*). Elle peut être un test pour raffermir la foi et la confiance du croyant et en même temps pour le pousser à méditer sur le sens de sa vie. Il est dit que la santé est une couronne sur la tête du bien portant, que seul le malade peut apercevoir. La maladie elle-même et ses symptômes désagréables sont l'occasion d'une forme de repentance qui ouvre sur le pardon divin. Dieu se manifeste sous plusieurs aspects, rappelés par ses noms comme Celui qui pardonne (*El-Ghafour*). La maladie suppose d'être patient et de connaître Dieu sous cet aspect (*Es-Sabour*). Elle invite à l'espoir et à la foi (*El-Mu'min*). Le remède est l'expression d'une miséricorde qui constitue une des modalités de l'économie divine (*Ar-Rahman*). Le retour à la santé ouvre le sentiment d'une reconnaissance qui est aussi un attribut de Dieu (*El-Shakour*).

Selon les soufis des deux confréries, maladie et guérison concourent ainsi à une purification du corps et de l'âme. La maladie est, en dernier lieu, une occasion de connaître Dieu dans certains de ses attributs. Elle est, à ce titre, une bénédiction qui peut concourir à la réalisation spirituelle, but ultime du soufisme.

Anne Marie Moulin (éd.)

Islam

et révolutions médicales

Le labyrinthe du corps



IRD sur internet : www.ird.fr
KARTHALA sur internet : www.karthala.com
(paiement sécurisé)

Couverture : Quand révolution politique et révolution médicale se conjuguent. Une salle d'opération moderne à Alexandrie. Image tirée d'*Égypte*, ouvrage édité par l'administration du tourisme et de la propagande de l'État égyptien, Maison Al Hilal, Le Caire, 1946.

© IRD et Karthala, 2013
© ISBN (IRD) : 978-2-7099-1721-6
ISBN (Karthala) : 978-2-8111-0850-2

Anne Marie Moulin (éd.)

Islam et révolutions médicales

Le labyrinthe du corps

**IRD
44, bd de Dunkerque
13000 Marseille**

**KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris**

Achévé d'imprimer en avril 2013
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : avril 2013
Numéro d'impression : 303304

Imprimé en France

La Nouvelle Imprimerie Laballery est titulaire de la marque Imprim'Vert®

À l'heure où les révolutions politiques concentrent l'attention, aborder l'islam par le biais de la santé, c'est découvrir les sociétés sous un autre angle, plonger dans le labyrinthe du corps et écouter les revendications intimes des individus. Si le corps humain appartient à Dieu, l'islam tient le plus grand compte de son bon fonctionnement dans ses prescriptions, et la médecine a toujours joui d'un statut privilégié en pays musulman.

Anne Marie Moulin propose une relecture de l'histoire des deux siècles derniers en liant fortement la tradition savante médiévale et la médecine contemporaine. Autour d'elle, historiens, sociologues, anthropologues et juristes explorent un islam aux multiples facettes. Comment le corps est-il protégé, interprété, transformé et guéri en terres d'islam, du Maghreb au Golfe persique ?

Aujourd'hui, la tradition religieuse qui fonde le soin du corps et de l'âme est revisitée, et l'innovation venue d'ailleurs acclimatée. L'imagerie médicale se développe à grande vitesse dans des sociétés pourtant connues pour leurs réticences à la représentation de la forme humaine. L'engouement est grand pour les techniques de pointe, y compris dans des domaines sensibles comme la procréation assistée, la greffe d'organes, la chirurgie plastique, lors même que subsistent de graves problèmes de santé publique et des inégalités sociales considérables dans l'accès aux soins.

Les révolutions médicales ont-elles un lien avec les changements qui s'opèrent actuellement en terres d'islam. Quels sont les maux et quels sont les remèdes disponibles ? Bref, quels diagnostics et quels pronostics nous inspire la lecture de cette histoire ? C'est à ces questions que le présent ouvrage entend répondre.

Directrice de recherche au CNRS, Anne Marie Moulin est médecin et philosophe. Spécialisée en médecine tropicale et parasitologie, elle a enseigné et soigné dans plusieurs pays du Maghreb et du Moyen-Orient. Elle a été directeur du département Santé Sciences Sociales de l'IRD et a travaillé au CEDEJ du Caire. Elle poursuit actuellement ses recherches sur la pratique de la médecine du sud au nord, à l'intersection de l'histoire et de l'anthropologie.



9 782811 108502

ISBN : 978-2-8111-0850-2