HAL
open science

Sémiotique de la mystique populaire au Maroc : le cas de la “ Tuhfat al Ikhwane bi ba’di manaqib chorafa Ouazzane ”

Larbi Tahri

▶ **To cite this version:**

Larbi Tahri. Sémiotique de la mystique populaire au Maroc : le cas de la “ Tuhfat al Ikhwane bi ba’di manaqib chorafa Ouazzane ”. Linguistique. Université de Lorraine, 2019. Français. NNT : 2019LORR0340 . tel-02944218

HAL Id: tel-02944218

https://hal.univ-lorraine.fr/tel-02944218

Submitted on 21 Sep 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE LORRAINE

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4
Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10
http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php
http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm

3873

THÈSE PRÉSENTÉE POUR OBTENIR LE GRADE

DE DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE LORRAINE

PAR

Larbi TAHRI

Discipline : Sciences du langage

Sémiotique de la mystique populaire au Maroc.

Le cas de la « Tuhfat al Ikhwane bi ba'di manaqib chorafa Ouazzane »

MEMBRES DU JURY :

M. Driss Ablali, Professeur, Université de Lorraine, directeur

Mme Andrée Chauvin Vileno, Professeure, Université Bourgogne Franche-Comté, rapporteure

M. Francesco Chiabotti, Maître de conférences, Inalco Paris, examinateur

M. Nicolas Couégnas, Maître de conférences HDR, Université de Limoges, rapporteur

Mme Saloua El Oufir, Professeure habilitée, Université Mohamed V, Rabat, examinatrice

Date de soutenance 20/12/2020

Remerciements

Je voudrais remercier mon directeur de thèse monsieur Driss Ablali, pour sa patience, ses encouragements et ses conseils qui m'ont permis non seulement de réaliser ce travail mais aussi de renouer avec la recherche et connaitre les nouveaux visages de la sémiotique.

Qu'il trouve ici l'expression de ma sincère reconnaissance.

Je tiens également à remerciertoute l'équipe pédagogique et administrative de l'université de Lorraine pour sa compréhension et sa disponibilité.

Dédicace

A ma chère épouse Touria , pour son soutien infaillible et sa tendresse infinie à mon égard.

A mes enfants Omar et Yasmina qui ont meublé mon existence d’espoir et de bonheur.

Introduction générale :

Le sujet de cette thèse s'inscrit dans deux dimensions n'ayant, apparemment, rien en commun : la sémiotique et le soufisme. La sémiotique se veut une théorie de la signification dont l'objectif est de décrire les objets et les systèmes signifiants. Le soufisme présente un ensemble de significations relatives au monde sous le prisme de la transcendance, mais différemment des thèses de la théologie traditionaliste. La sémiotique est contemporaine, elle esquisse les contours des conditions de la signification et les modes d'existence des objets et des discours du monde. Le soufisme serait l'enfant rebelle mais sage de la religion, qui tout en reconnaissant sa paternité, paraît insatisfait de son traditionalisme et son manque de spiritualisme.

Avec les autres disciplines voisines, la sémiotique et le soufisme se partagent l'objet de la quête et divergent sur les moyens et la visée.

Le soufisme et les autres disciplines relevant de la théologie musulmane orthodoxe, se fixent comme objectif le fait religieux. Ils reconnaissent l'existence d'un Dieu unique mais selon des procédés distincts. Elles ne se contredisent pas au sujet de la nécessité de conserver le caractère sacré de «l'espace social dans lequel sont mis en œuvre les rituels et les pratiques de communication qui portent sur le sacré, et qui mettent en scène, finalement, ce qui est considéré comme irreprésentable.»(Lamizet 2011:54).

L'expérience personnelle est capitale pour le soufisme alors que les rituels collectifs et autres pratiques sociales représentent l'essentiel pour les traditionalistes[1]. Ce caractère subjectif voire intime prouve que le soufisme est une pratique religieuse en elle-même, l'éthique qu'il prêche « est caractérisée par sa perspective téléologique»(Ricœur 1990:1)

La sémiotique, à l'instar d'autres disciplines, étudie les objets et les phénomènes mais sa visée est d'établir les lois de la signification immanente sans pour autant s'interdire d'intégrer des éléments contextuels utiles à l'interprétation du sens. Elle vise la signification

1 - Nous maintiendrons la dichotomie tarditionaliste/sipiritualiste ou soufi dans une dimension opérationnelle et nous/ ne prétendons pas qu'elle soit absolue .Nous la considérons comme simple criète de distinction et non pas d' opposition. Le mysticisme est une dimension de l'Islam qu'il faut envisager et analyser en fonction d'une orthodoxie conçue en tant qu'ensemble de valeurs religieues adoptées ou du moins dominantes voire visible : « une simple mesure de croyance propre » sans devenir pour autant « synonyme de l'autorité de la religion institutionnalisée »(Richard Mcgregor 2009)

en elle-même.Certains de ses outils clef esquissent une téléologie. Un concept comme le schéma narratif «relève précisément de son orientation finalisée vers l'accomplissement, vers la réalisation du sujet au terme de son parcours, mais il révèle en même temps la prégnance du fait téléologique»(Denis Bertrand 2015:6).

Ces deux traits semblables méritent d'être signalés. Ils déterminent en quelque sorte la sémiotique et le soufisme.

Par ailleurs, la sémiotique et le soufisme paraissent occuper des positions inconfortables dans leur domaine. La première s'efforce de déterminer son rôle dans l'espace des sciences humaines et sociales, tandis que la seconde éprouve, depuis toujours, des difficultés pour cohabiter avec l'orthodoxie religieuse. Cependant, la science de laquelle se réclame la sémiotique est accueillante et vaste, elle tend même vers une globalisation. Ce qui est susceptible de lui offrir une véritable identité et une honorable position surtout qu'elle dispose d'un arsenal théorique transversal à même d'encadrer et de guider le processus d'expérimentation permanente.

Au contraire, le soufisme, aux prises avec l'islam politique, est toujours incapable d'imposer sa vision spirituelle et les significations religieuses qui en découlent. Son souci est de trouver les moyens de survivre au milieu d'un espace religieux où le sacré est manipulé pour « contribuer à fonder une géographie politique de l'espace public ; de la communication et de la représentation. » (Ibid.).

Un tel rapprochement de la sémiotique et de la religion même représentée par son volet « suspect» qui est le soufisme configurerait ce qu'on pourrait appeler une sémiotique du religieux, ou la religion serait considérée comme une sémiotique. Il s'agit de cerner les conditions de la production des significations religieuses soufies.

Il n'en demeure pas moins qu'ainsi considéré le soufisme est susceptible de servir de clef pour s'introduire dans la sphère de la religion islamique. Un discours sur la mystique musulmane nous donnerait l'occasion d'approcher la religion islamique à travers l'une de ses conceptions /interprétations les plus controversées et les plus marginalisées par l'orthodoxie dominante.

Une telle alliance ne pose pas de problème en Occident. L'approche sémiotique a été appliquée depuis longtemps aux textes bibliques. Cependant dans la culture islamique, l'étude du fait religieux et du sacré est plus ou moins accaparée par les théologiens. Toute

investigation scientifique dans ce domaine est ouvertement condamnée, marginalisée et discréditée. En témoigne le sort malheureux d'un livre intitulé *Al Boukhari la fin d'un mythe é*crit par un auteur marocain qui a remis en question la véracité de la majorité des dires prophétiques apportés par Al Boukhari(Jules Crétois 2019). Il faut reconnaitre que le champ soufi, stigmatisé depuis toujours, est paradoxalement ouvert à tous les types d'approches.

Notre projet est l'étude d'un discours d'adepte qui expose sa compréhension du soufisme qu'il compte nous expliquer ; «l'explication, conçue comme une combinatoire de signes, donc comme une sémiotique, s'édifie sur la base d'une compréhension de premier degré qui porte sur le discours comme acte indivisible et capable d'innovation»(Panier 2008:28). Cette compréhension primaire est l'objet d'une autre compréhension qui représente l'objet de notre thèse. Nous faisons nôtre la conception de l'approche sémiotique en tant que « simulation rationnelle de ce que nous avons pré-compris, d'une certaine façon, par notre culture.» (Ibid.). Une rationalisation élémentaire de la signification soufie discursive par un sujet supposé être humain, lecteur et énonciateur de sa compréhension et son interprétation.

Ce sujet de la parole fixée par l'écriture fonde un univers discursif où une multitude d'interactions a lieu : entre le faux et le vrai soufisme, entre les adeptes soufis et l'espace-temps, entre la culture savante et populaire, entre le soufisme et le traditionalisme etc. C'est un discours extrait d'une œuvre considérée par les anthropologues comme étant un document important sur la pratique soufie, les procédés de sanctification et les interactions sociopolitiques liés à la zaouïa d'Ouezzane.Elle est intitulé «tuhfat al-ikhwan bi ba'di manâqib chorafâ Ouazzane» (littéralement : la merveille des confrères à propos de quelques vertus des Nobles d'Ouazzane). Elle a été écrite par Abou Hamdoun Tahiri Al Fassi au XVIIIème siècle. Nous en avons tiré des extraits pour former un corpus relativement représentatif de la structure de l'œuvre et pertinent par rapport à une approche sémiotique du discours.

Nous mobiliserons les outils de la sémiotique standard tout en nous ouvrant sur les innovations notamment la sémiotique du corps. Toutefois, une ouverture sur d'autres disciplines comme l'analyse du discours, la sémantique, l'Histoire, l'anthropologie, la psychologie et autres sera pratiquée avec le souci de tout intégrer dans une dimension sémiotique dynamique.

Choisir un tel sujet est pour nous une réaction à une culture qui nous avait profondément marqué. Elle était massivement reproduite et consommée dans notre ville natale lors des

fêtes, des veillées religieuses et mondaines et même lors des funérailles. C'était une culture qui déterminait incontestablement l'identité de cette ville. Les habitants mémorisaient ce patrimoine sous forme de poésie, de maximes ou de récits hagiographiques. Et pourtant ces manifestations ont demeuré pour ceux qui les avaient connues une énigme du fait qu'elles donnaient l'impression d'être à la fois sacrées et profanes. Où commence le sacré et où se termine-t-il ? Une question qui n'a pas cessé de tarauder notre esprit. Une première réponse serait que cette culture populaire empreinte de religiosité fournissait des significations servant éventuellement à combler certains besoins culturels, spirituels voire politiques.

Cependant il fallait attendre l'émergence, le renforcement de l'islam politique et la diffusion de ses thèses pour comprendre que c'était là une autre manière de concevoir la religion.

Cette divergence au sujet de l'essence de l'Islam et l'hégémonie d'une conception au détriment de l'autre est une autre raison qui nous a interpellé pour approfondir notre compréhension du soufisme. L'islam politique lié à un activisme accru nourrit l'actualité des médias occidentaux et donne lieu à des amalgames et des erreurs qu'il faut rectifier en partant du postulat selon lequel cette religion est plurielle. Ce dont parlent ces médias serait une conception parmi d'autres.

C'est ainsi que nous avons repensé au soufisme comme étant une autre conception de l'Islam. Ce qui nous a encouragé davantage ce sont les circonstances objectives qui avaient marqué sa naissance. Que le soufisme soit partie prenante dans un conflit d'interprétations du texte sacré nous a projeté dans la sphère des problématiques liées aux significations du discours. Nous retenons cette origine qui est aussi un horizon. Il s'agit d'une lecture ésotérique voire spirituelle du texte coranique qui se positionne au cœur de l'herméneutique.

Cette appartenance place le discours soufi aux confins des sciences du langage. Il est en même temps un métalangage par rapport au coran et une forme de contenu signifiant qui exige une explicitation.Notre réflexion s'est développée suite à la lecture des écrits de Mohamed Arkoun, de Mohamed Abed Jabiri, de Jacques Berque et quelques autres.

Ces penseurs, entre autres, appellent à une prise de distance vis-à-vis du rationalisme superficiel des traditionalistes, du réductionnisme et de l'européocentrisme des orientalistes.

Nous nous sommes fixé comme objectif de reconstituer le parcours du soufisme et de la sainteté à partir de la praxis énonciative puisée dans quelques écrits soufis, dans la mémoire collective des marocains de cette époque dont certains éléments ont été recueillis par

l'auteur, dans la nature de la langue utilisée et tout ce qui participe de la culture arabo – musulmane soufie marocaine populaire. Nous nous intéresserons à cerner le rapport du soufi avec le monde supposé être une théophanie où la présence divine est potentialisée à travers le discours des attributs divins faisant état d'un absolu descriptif significatif. Une présence qui devrait être actualisée voire incarnée dans le comportent éthique de l'adepte soufi. Le saint actant principal du récit hagiographique en serait le modèle. Ce fond éthique et spirituel nous a apparu comme l'arrière-plan du discours construit le long de l'œuvre. La dimension humaine et humaniste du soufisme est fortement liée à une réflexion métaphysique débridée voire spéculative.

Pour le soufi ordinaire comme pour l'aspirant à la sainteté, l'itinéraire spirituel exige un apprentissage et une éducation éthiquefondée sur l'absolu descriptif des attributs divins. L'itinéraire soufi est emprunté par un corps appelé à gérer ses interactions avec le « monde naturel » et les autres corps en vue de libérer son champ de vision et devenir capable de percevoir la magnificence du monde et se présentifier Dieu.Il faut reconnaitre qu'entre la programmation et la déprogrammation narratives, la sainteté couronnant l'itinéraire des vrais soufis demeure insaisissable.

Nous allons essayer de suivre le parcours labyrinthique menant à la sainteté en s'accrochant au discours de l'auteur jalonné de récits, de poésie, de maximes, de versets, d'implicite, d'ironie, d'emphase, d'ellipse etc. Une hétérogénéité générique qui rappelle celle du coran.

Il faudra interroger le discours de ce marocain du XVIIIème siècle censé exprimer un point de vue sur les multiples interactions qu'avait connu son milieu et qu'il a essayé de comprendre en adaptant une culture savante à sa réalité locale. Notre souci majeur sera de circonscrire le fonctionnement des formes signifiantes de ce discours et la stratégie qu'il vise pour faire sens. Nous sommes convaincu que le devoir de tout chercheur dans un tel domaine est de démontrer comment les sujets exerçaient leur liberté que ce soit dans un cadre métaphysique, éthique ou rationnel. La liberté dans notre cas serait justement cet effort d'adaptation «culturelle» pour s'ouvrir à l'autre tout en gardant son identité et satisfaire ses besoins spirituels. Nous empruntons l'idée selon laquelle c'est surtout de ce qui se présente comme irrationnel qu'on a le plus de chance de découvrir les voies de l'explication rationnelle. (Cazaneuve 1971 : 9)

Le corpus que nous soumettrons à l'analyse contient un paratexte, des formes narratives et discursives.

La première partie de notre travail sera consacrée à l'établissement du cadre général de l'étude. Nous exposerons notre conception du sujet, sa pertinence et son intérêt. Nous essayerons de donner un exemple d'amalgames et d'erreurs médiatique à rectifier.

Un volet théorique mariant la sémiotique et le soufisme nous permettra de dessiner le cadre de ce que nous comptons faire de notre corpus : cerner les mécanismes et les conditions de ses significations et souligner les éléments structurant le soufisme compris, expliqué et illustré. Nous évoquerons certains faits et contenus de la littérature soufie centrés sur le corps, et nous essayerons chemin faisant de les expliciter à l'aide de la sémiotique du corps. Ce seront pour nous des éléments théoriques qui nous faciliteront l'accès au discours de notre corpus. Autrement dit, le soufisme fera aussi partie du cadre théorique de notre étude. Nous nous arrêterons sur les mécanismes de la discursivation et notamment sur le concept de l'énonciation, son évolution et son apport capital dans la théorie sémiotique pour dévoiler les modalités et les stratégies du discours en acte.Ce cadre sera l'espace d'un va-et-vient entre le soufisme et la sémiotique du corps. On verra comment le corps actant soufi tisse ses significations en procédant à une sémiotisation compliquée et non phénoménale que seules la langue et l'empreinte permettent de percer. Des significations du monde naturel reliées au monde mystérieux par le biais d'un discours où il devient difficile de saisir les signifiés. Un discours qui fonctionne comme un vrai «procès sémiotique» où il est difficile de faire la part de ce qui est expérience spirituelle et ce qui est discours l'énonçant.

Nous présenterons le corpus d'étude, nous délimiterons la problématique qui nous semble pertinente à la lumière de la sémiotique et nous esquisserons une hypothèse de la recherche. Il y aura un parcours historique et culturel où seront mentionnées quelques données indispensables à la situation du corpus de référence et envisagées sous l'angle d'une certaine dynamique sémiotique génératrice de la signification que pourrait atteindre un lecteur moyen et non pas un spécialiste de l'Histoire ou de la théologie. Au cours de l'analyse, les grandes articulations de l'œuvre seront respectées.

La deuxième partie de la thèse sera consacrée au paratexte : le titre, le genre et la préface. Dès le titre, la manipulation subie par l'énonciateur et celle projetée sur le lecteur potentiel est accentuée face à une faible portée informative. Ces éléments paratextuels seront réduits à la manipulation telle qu'elle est conçue par la théorie sémiotique.

Une manipulation qui nait d'abord de l'absence des verbes dans le titre qui implique une volonté d'absolutiser en fondant une équivocité qui n'est relevée que vers la fin. Nous

procéderons à une exploration sémantique de l'élément du titre pour appréhender le mode de leur actualisation par le discours. Nous tenterons d'explorer sémantiquement les éléments du titre à partir des configurations lexicales contenues dans les anciens dictionnaires arabes. Nous établirons les parcours figuratifs de ces lexèmes et leur actualisation éventuelle par le discours de la «tuhfat ».Nous analyserons également leur mode d'existence. Leur portée rhétorique sera conçue comme une stratégie de séduction et de persuasion.

Le genre sera envisagé selon son hétérogénéité étant donné qu'il fait partie de trois paradigmes : l'Histoire, le soufisme et l'hagiographie. Il sera traité selon la portée axiologique qu'il exprime en tant que point de départ de la discursivation. L'émerveillement que connote le terme «tuhfat » présuppose la stratégie de l'œuvre et le mode du déploiement de son parcours génératif. Ce qui nous permettra d'émettre des hypothèses de lecture : émerveiller et plaire qui sont les principaux objectifs de la rhétorique arabe seraient des programmes narratifs d'usage au service d'un autre de base qui cherche à convaincre et persuader. C'est l'une des entrées possibles de l'œuvre.

Le fragment autobiographique qui est une sorte de préface a été conservé dans sa totalité. Il sera envisagé en tant que macro-séquence faisant partie de la fonction sémiotique de la manipulation déjà entamée avec le titre. Il s'agit d'une mise en scène d'un faire-faire et d'un faire de l'état de l'énonciataire, adepte potentiel du soufisme.

L'énonciateur narrateur évoque les motifs qui l'ont poussé à adopter le soufisme puis à composer la «tuhfat», suite à une communication mystérieuse qu'il avait reçue alors qu'il se sentait malheureux. Cette séquence narrative condense le programme narratifd'un adepte qui a pu joindre la voie soufie et connaitre la sainteté de près.

Pour analyser ce fragment autobiographique,nous aurons recours aux concepts de la sémiotique standard et celle du corps ainsi qu'une exploration lexico-sémantique. L'analyse consistera en quelque sorte à« authentifier » son énonciation pour pouvoir mieux cerner les aspects de sa discursivation du soufisme et de la sainteté. Nous verrons comment l'intégration de la voie soufie de la zaouïa d'Ouezzane et le projet d'écriture représentent pour lui une résolution d'une tension qui risquait de le mettre dans un état de dépression aigue. Nous tenterons de voir comment par ses gestes, ses rencontres et ses déplacements, il énonçait l'univers des significations soufies avant de l'écrire. A moins qu'il soit imaginé, ce fragment sera considéré comme une illustration du pouvoir de produire les significations en interprétant les empreintes reçues suites à une pression de forces opposées que le contexte

de l'époque nous fournira. L'ethos comme valorisation de soi sera de même évoqué pour tenter de mieux comprendre la stratégie discursive.

Ce discours est aussi un prélude au soufisme comme discours et pratique. C'est par la même occasion une introduction à l'univers des significations soufies et aux arguments les justifiant et les licifiant. L'énonciateur pénètre dans la sphère du soufisme et arrive à côtoyer des soufis et mêmes des saints déjà actifs. Il met en discours sa réaction intersubjective en tant que corps-actant avec d'autres corps. Une interaction née de sa compréhension du phénomène soufi tel qu'il est conçu et exposé dans d'autres discours.

La troisième partie contiendra la composante proprement discursive. Elle correspondrait aux compétences indispensables à la transformation éventuelle que subit le soufi aspirant ou non à la sainteté. Nous nous arrêterons devant les aspects rhétoriques qui seront envisagés à la lumière des théories arabes et occidentales et du clivage convaincre/plaire et séduire. De même les citations, la polyphonie énonciative, la construction des thèses et des antithèses, l'interreligieux et autres faits du texte seront pris en considération. Les enjeux de l'énonciation seront analysés. Nous mettrons l'accent plus particulièrement sur les stratégies argumentatives basées sur une simple dialectique exposant les thèses, les antithèses et les synthèses.Il sera important de constater comment les soufis se démarquent relativement des traditionalistes au sujet de certaines pratiques que le coran n'avait point évoquées telles la musique,le chant,la danse,la poésie etc. On saura comment les soufis insistent sur cette neutralité et se fient à l'éthique universelle au lieu de se hâter de licifier ou de prohiber. On verra aussi comment le sujet du discours manipule les catégories de la véridiction, le paraître et l'être, pour critiquer implicitement les traditionalistes. Cette analyse du soufisme, de son statut religieux et de son essence servirait à munir l'éventuel adepte soufi des compétences nécessaires pour juger le soufisme. L'alternance entre les récits et les discours proprement dit esquisse une sorte de mise en abyme que nous analyserons comme un effort de marier le logique et le pathique pour s'adresser en même temps aux passions et à la raison tout en mettant en scène une praxis énonciative,une mémoire religieuse et sociale.

Pour ce qui est des récits hagiographiques qui constituent la quatrième partie dénommée la composante narrative, on procèdera à les délimiter génériquement, les segmenter en fonction de ce que présuppose le genre hagiographique. On évoquera des genres comme le mythe, la légende, la saga et d'autres, des domaines comme le folklore et l'Histoire, et nous démontrerons que l'aspect hagiographique des récits de la « tuhfat »entretiennent des

relations étroites beaucoup plus avec l'Histoire et la politique qu'avec le mythe et le folklore.

La sanctification sera sémiotiquement examinée en deux moments: selon les outils de la sémiotique standard et ceux de la sémiotique du corps. Il y aura recours au schéma narratif et à la structure actantielle. Ce sera l'occasion de voir les limites de l'opérationnalité des concepts standards et la compléter par les outils de la sémiotique du corps où l'actant sera saisi dans sa dimension humaine dans laquelle il marque sa présence au monde par son corps. S'il cherche le propriétaire du temps ce n'est pas seulement pour s'initier aux secrets du soufisme et acquérir les secrets et l'éducation adéquats mais c'est pour atteindre un certain seuil d'inertie en vue de se débarrasser d'une tension qui le presse et que le discours narratif n'évoque pas. On poursuivra le processus de l'actantialisation du corps au fur et à mesure de sa figurativation au cours des états d'équilibre produits par des seuils d'inertie dynamique. Sa perception du monde est sujette à son interaction avec ce qu'il contacte et ce qui l'entoure, ce sera le moment pour appréhender les mouvements du corps actant conçus comme une énonciation débouchant sur la constitution d'une mémoire figurative faite d'empreintes reçues sur le corps.

Nous nous attarderons sur les aspects de la structure sémio-narrative en vue de délimiter la configuration de la sainteté dans ses dimension énonciative, narrative, sémantique et contextuelle.

L'énonciation sera abordée dans sa dimension discursive verbale et non verbale. Les déplacements et le silence de l'actant principal de la sainteté seront considérés comme des actes énonciatifs.Sa quête sera envisagée comme un vouloir s'unir avec un instant ponctuel qu'il devrait s'approprier de chez le maître du temps. Une telle énonciation fera table rase des déictiques et plaquera le temps à l'espace.

La dimension temporelle de la sainteté sera appréhendée selon sa multiplicité et sa variété : temps physique, succession ; exemplarité, hérédité, socio-politique etc.

Le temps sera conçu selon la thèse de Paul Ricoeur en tant que mise en intrigue à même de revitaliser le mythe, l'Histoire et la sainteté qui semble être un instant de transposition du futur et du présent au passé. Nous essayerons de démontrer comment cette mise en intrigue« incorpore au passé l'imprévisibilité qui est la marque futur». (Ricœur 1983 : 263).

Pour aborder l'étude de la spatialité dans le récit hagiographique, on examinera quelques notions relatives à l'espace : le lieu, le territoire, les topos, l'étendu tels que le récit les actualise et les articule.Puis il sera important de mettre au clair comment l'homme et son espace se signifient l'un à l'autre. Il sera question des niveaux de l'énonciation spatiale et de la possibilité d'interpréter les différents faits spatiaux signifiants.

Considérée comme une composante de la discursivité, la spatialisation sera traitée en fonction de son aptitude à interagir avec la temporalité pour encadrer les programmes conflictuels et contractuels entre les corps-actants. Nous poursuivrons l'actant corps dans ses déplacements et sa volonté de réorganiser et d'interroger les objets aménageant ces espaces. La sainteté dans notre récit est à la base d'un ensemble d'interactions culturelle, politique et éthique qu'il faudra reconstruire.

Première partie :

Cadre général d’étude

1-Introduction

Explorer un écrit issu de la mystique vécue dans un cadre spatial et temporel local, en faire un objet-sémiotique, en étudier l'organisation discursive, les dimensions narrative et passionnelle, tenter identifier le corps et ses modes de production de la signification dans son contexte textuel, sociohistorique et culturel nous donnerait la possibilité d'appréhender l'islam à travers l'une de ses perspectives les plus pratiques et les plus controversées à savoir le soufisme dans ses multiples facettes.

1-1 Islam et soufisme

Se poser la question sur la relation qui lie l'Islam au soufisme ne serait pas un arrêt inutile et insensé devant un sujet qui n'était –et n'est - pas exempt de malentendus, de suspicion et de rejet. Une telle relation qui serait, elle-même, révélatrice de la nature de la religion, ici islamique, est souvent interactive avec le contexte général où elle est adoptée et pratiquée. Les prescriptions et arguments qui corroborent l'islam et le soufisme et qui sont proposés ou imposés actuellement aux musulmans sont établis par des docteurs de la foi. Des théologiens qui prétendent défendre la vérité religieuse selon une certaine interprétation des textes sacrés. En fait, chez ces «intellectuels organiques»[1] qui se prétendent indépendants et au service de la vérité divine, il y a une volonté de monopoliser la lecture du texte supposé sacré et par là la vérité religieuse dans ses dimensions socio-psychologiques.

Dans la réalité de l'Islam actuel, le coran n'est pas le seul texte sacré mais il y a les dires et traditions prophétiques, tous degrés de véracité confondus, contenus dans des recueils [2] ainsi que d'autres ouvrages exclusivement consacrés à l'exégète coranique[3]. Il s'avère donc que le champ du sacré est tellement vaste qu'il est difficile de le cerner.

1Attilio Monasta, L'«intellectuel organique selon Gramsci» in Encycopédie de l'Agora en ligne sur le site de l'Association Homo Vivens: http://homovivens.org.Gramsci fait la différence entre l'intellectuel organique et l'intellectuel traditionnel. Le premier c'est l'«entrepreneur capitaliste» qui engendre «en même temps que lui-même le technicien d'industrie, le savant en économie politique, l'organisateur d'une culture nouvelle, d'un droit nouveau, etc. [...]. L'entrepreneur lui-même représente une élaboration sociale supérieure, déjà caractérisée par une certaine capacité dirigeante et technique (c'est-à-dire intellectuelle)» « Les traditionnels»se posent comme autonomes et indépendants du groupe dominant » et croient constituer un corps autonome.

2[2] « Saheh » c'est-à-dire l'Authentifié dont l'établissement est attribué aux grands Imam comme Al Boukhari, Muslim…

3 Les recueils d'exégèse ou «tafsir» comme ceux Tafsîr At Tabarî, Tafsîr As- Samarqandî,Tafsîr Al Qurtubî,Tafsîr Ul Kabîr,Tafsîr Ibn Kathîr,Tafsîr Al Zamakhcha.

L'islam, en tant que foi mais aussi en tant que pratique est rigoureusement et étroitement contrecarré à l'intérieur d'un champ de sacré trop vaste pour être cerné convenablement .L'absence officielle d'un clergé est pourtant un paradoxe à expliciter pour comprendre les différents aspects de la problématique de l'Islam actuel.

1-1-1 Islam et actualité

Que ce soit dans les médias, en société, dans les espaces publics ou à travers les discours et les programmes politiques, l'Islam est devenu un thème incontournable aussi bien dans le monde arabo-musulman qu'ailleurs. Cet intérêt est souvent réduit à son attitude vis-à-vis des valeurs de la modernité. On conclut hâtivement qu'il est générateur de fanatisme, de despotisme, de violence sans pour autant comprendre le contexte de la construction de ces significations et leur interaction avec la réalité socio-historique. Or c'est dans le champ de ces significations qu'il est important d'agir pour décloisonner cette religion et lui restituer son caractère pluriel, éthique et humaniste.

1-1-1-1 Dans les médias occidentaux

L'agence web Skoli, en collaboration avec le chercheur Moussa Bourekba, a réalisé une étude sur le thème de l'Islam dans l'actualité médiatique à partir de l'analyse d'un corpus comportant l'ensemble des articles de presse contenant les termes « islam » ou « musulman » entre le 01.01.1997 et le 31.12.2015. Ces articles ont été publiés par les rédactions de *Libération*, du *Monde* et du *Figaro*. L'objectif était de cerner l'impact des attentats du 11 septembre 2001 sur l'évolution de ce thème. Le choix des trois grands quotidiens français, de sensibilités politiques différentes, répondait à un souci d'objectivité : «Le Monde, considéré comme « le journal de référence », Le Figaro marqué à droite de l'échiquier politique et Libération plutôt situé à gauche».(Skoli et Bourekba 2016).

Partant du constat selon lequel l'islam occupe une place de choix sur la scène médiatique en France, les enquêteurs ont voulu mesurer et évaluer objectivement cette présence au moyen de données chiffrées loin de tout préjugé. Ils ont constaté que l'Islam en tant que sujet médiatique est extrêmement «volatile qui évolue au rythme des faits d'actualité auxquels la presse veut bien le rattacher.» (Ibid.). Leur conclusion était que les medias présentent des conceptions quasi uniformes des sujets liés à l'Islam. Ils ont également souligné le traitement culturel et non politique de l'islam avec l'emploi constant d'adjectifs émotionnels négatifs et anxiogènes pour le qualifier surtout dans les rubriques société –française- et politique concernant le conflit du Proche-Orient. Ainsi soulignent-ils que le « prisme

religieux prévaut sur les approches sociales ou géopolitiques.» (Ibid.) Une attitude qui n'est point neutre. Les élaborateurs de l'enquête préconisent ceci : «une démarche pédagogique vis à vis des acteurs médiatiques et politiques, notamment en ouvrant des espaces de discussion avec des universitaires et des théologiens pour mener un travail de définition (voire de redéfinition) et de conceptualisation des termes habituellement associés à l'islam.»(Ibid.).

En quoi peut consister donc une telle démarche pédagogique ?

Jacques Berque(1980) esquisse les contours d'une telle démarche en insistant sur la prudence conceptuelle condition *sine quoi non* d'une réelle compréhension d'une religion comme l'Islam. Ainsi dresse-t-il une sorte de parallélisme entre les sociétés industrielles et les autres, telles les sociétés islamiques. Il démontre qu'en Occident, toute substance « sémantique» est expurgée au profit d'une sorte de logique manipulant les causalités et établissant des lois de la «nature des choses» dont les invariances sont réductibles à des régularités tandis qu'en Orient elles sont partie prenante d'une ancienne discipline qui s'appelle la signalétique(Ibid. :259). Une telle invariance est souvent mobilisée au service des revendications socio-politiques des masses. J. Berque tenait mêmes des propos prémonitoires qui auguraient alors le renforcement et l'hégémonie de l'islamisme sur les autres mouvements de contestation du monde. Ainsi dit-il :

> «Seulement cette structure que j'appellerai, faute de terme plus commode, orientale, va de plus en plus s'aligner, n'en doutons pas, sur le mouvement du reste du monde. Il lui arrivera même de l'éprouver plus violemment que les foyers d'origine. La force de mutation y sera d'autant plus brutale, que certaines des procédures susceptibles de la moduler, l'invention industrielle et l'analyse objective, entre autres, y sont encore insuffisamment maitrisées.»(Ibid.).

Une démarche pédagogique doit, selon ce connaisseur de l'Islam et de ses sociétés, munir les concernés de la compétence susceptible de leur permettre de savoir et de pouvoir cerner des valeurs latentes, autres que le sacrifice qu'elles exigent, «les ferveurs qu'elles soulèvent, la force qu'elles donnent à la vie.» (Ibid.). Un tel travail doit être effectué en aval pour évaluer les modalités profondes aptes à expliquer tels ou tels actes réels ou virtuels mais aussi en amont pour acquérir une solide base culturelle sans laquelle tout traitement médiatique ferait preuve d'ignorance et d'aveuglement. Nous pensons qu'il serait édifiant de partir de l'espace religieux et culturel –source- pour tenter de cerner les grands traits de cette

forme de configuration idéologique ainsi que son mode de fonctionnement et ses présuppositions politiques. Les musulmans sont censés appartenir à une et une seule communauté selon les islamistes, c'est dire un objet bien déterminé pour un sujet décidé à s'en approprier après avoir évincé l'autre qui est dominant.Il s'agit de tentatives de coercition et d'hégémonie politique et sociale.

I-1-1-2 L'Islam comme élément majeur d'une crise multidimensionnelle des sociétés arabo-musulmanes

A l'intérieur des sociétés islamiques, il faut pouvoir faire face à un double marasme découlant à la fois des politiques officielles et des réactions violentes des islamistes, les plus actifs et les plus redoutables. Autrement dit, les musulmans sont coincés dans «un désir triangulaire» aux allures métaphysiques incontestables. Ils représentent un objet qui n'est qu'«un moyen d'atteindre le médiateur. C'est l'être de ce médiateur que vise le désir.» (Girard 1977:6). Un type de désir qui était tout le temps à l'origine des crises et des conflits. Les islamistes désirent supplanter des régimes en place et reconsidérer les acquis de la civilisation contemporaine tout en promettant le bonheur à la communauté ici-bas et dans l'au-delà. Le sort des musulmans serait l'objet, l'intermédiaire serait les régimes et l'Occident et le sujet est bien entendu les islamistes. Ce sujet déclare que son désir est singulier, voire sincère émanant de la volonté divine laquelle est appelée à vaincre un médiateur aux proportions sataniques illimitées et innomées incarnées plus particulièrement par l'Occident et sa civilisation.

Ainsi, partir du culturalisme pour dire que les organisations sociales en crise sur tous les plans, car elles sont exclusivement régies par une culture rigide, induirait en erreur.Il faut d'abord définir cette culture stigmatisée en reconnaissant que l'Islam est omniprésent en tant que force indomptable mais vitale. Le problème existe car cette religion est «détournée», elle fonctionne dans une seule dimension: défendre une soi-disant identité religieuse présentée comme menacée par l'autre religieusement parlant. Les horizons sont, parait-il, tellement étroits que toute autre thèse réfractaire, aussi islamique soit-elle, est étranglée. On se demande comment user des outils de la raison universelle pour vaincre less odeurs de la passion identitaire en vue de se réapproprier les significations de cette religion ;une mission qui s'avère d'autant plus difficile qu'indispensable. Au niveau politique, c'est un islam simple voire naïf fait de passions et de mythes qui remporte facilement et «démocratiquement» une kyrielle de victoires politiques.

A l'origine de l'irruption actuelle du religieux qui prend le plus souvent des formes violentes et contestataires, il y a le processus trébuchant de la modernisation locale parallèle à sa transmutation ailleurs, vers une postmodernité où des significations se détruisent et d'autres se bâtissent. Au niveau local, il n'y a point de stratégie politique, culturelle ou économique en mesure de discréditer les forces politico-religieuses qui travaillent, pour le moment, d'arrache-pied en vue de récuser puis abolir toutes les formes de sécularisme entamées depuis une centaine d'années par les leaders et les forces nationalistes qui avaient mené les combats de libération. Au niveau du discours, la logomachie règne ; la liberté d'expression, celle de la femme, des mots comme le progrès ou la civilisation sont souvent utilisés par les uns et les autres avec des contenus contradictoires qui traduisent parfois un «renversement dans le contraire»[1] symptomatique d'une réaction pathique.

Toutes les luttes entreprises jadis pour la démocratie, la liberté, la justice et la modernité sont tombées en désuétude et ont cédé la place à des discours et des pratiques qui plaident pour un retour au passé prétendument meilleur et capable de mettre fin au malaise que vivent ces sociétés. Il faut reconnaitre que les injustices et les inégalités socio-économiques, le dictat politique et surtout le sabotage de l'école en tant que vecteur générateur de valeurs positives ont déblayé le chemin à pareilles thèses irrationnelles, anhistoriques, liberticides, intolérantes, xénophobes et surtout belliqueuses.

Au-delà de la volonté d'achever un modeste projet personnel, la réalisation de cette thèse au sujet de la mystique marocaine dépasse ce cadre et va à la rencontre d'une réalité d'autant plus complexe que redoutable qu'il faut comprendre et essayer de faire comprendre. Comme il a été souligné par Jacques Berque, en plus de la curiosité scientifique qui doit motiver un chercheur «du dedans», il faut aussi qu'il soit en quelque sorte engagé à sa façon dans le processus de modernisation, son respect du droit à la différence, de la raison et de l'identité. Il ne serait pas inutile de rappeler que nous avons exercé le métier d'enseignant de FLE dans plusieurs régions du Maroc plus d'une trentaine d'années. Le besoin de plaider les valeurs de l'humanisme est pour nous une obligation pour la simple raison que nous sommes quotidiennement confronté au processus inéluctable de la dénégation des valeurs culturelles de la modernité au nom d'une certaine authenticité liée à une compréhension discutable de la religion. Si les traditions et les mœurs évoluent sous l'effet de la modernité, ceux qu'on peut vivre dans le Maroc profond, se sclérosent et se désarticulent sous l'effet médiatique entrepris par les acteurs de l'orthodoxie théologique. Notre souci majeur est de faire partie

1Renversement dans le contraire Mécanisme où une pulsion conflictuelle est, non seulement refoulée, mais aussi remplacée par la pulsion opposée. In http://www.serpsy.org/formation_debat/defense.

de ceux qui ne cessent de fournir des efforts pour faire face au dogmatisme qui est en train de conquérir les mentalités. Un dogmatisme qui s'apparente à l'intégrisme résultant, à notre avis, de l'ignorance profonde de la vérité religieuse en dehors du champ de la jurisprudence «la chari'a» vantée, banalisée et de l'islamisme activiste à la chasse des régimes en place. Ce n'est pas seulement dans le champ social et politique que l'intégrisme fait cavalier seul mais c'est aussi à l'école où il est malheureux de constater qu'il est devenu généralement difficile voire même risqué de promouvoir les valeurs de la modernité et de l'humanisme malgré la volonté manifestement officielle de l'Etat. C'est l'un des aspects de la crise de l'école au Maroc où les valeurs universelles liées à la raison et à l'humanisme sont de plus en plus rivalisées par la mythologie, le fanatisme et la diabolisation de l'autre. A. Khatibi explique une telle défaillance par «la faiblesse de la société civile, la nature rigide du pouvoir, le manque de savoir-faire technique, le poids théocratique qui empêche la distinction entre l'Etat et la religion, la faiblesse de l'image que le Maghrébin a de lui-même.» (Hirech,Kamel 2010:7)

Cependant, la problématique s'accentue chez le clan supposé être opposé qui n'essaye que rarement de mettre en valeur d'autres conceptions et pratiques de l'Islam en symbiose avec les spécificités de l'espace-temps et de la mentalité locale incarnées plus particulièrement dans une culture populaire jugée irrationnelle. A côté de ces approches rationnelle et irrationnelle, on peut ajouter une autre qui est pseudo-rationnelle.

1-1-1-3 L'islam, le mythe et le pseudo-rationalisme

L'islamologue Mohammed Arkoun tente de mettre de la lumière sur les graves erreurs nées des préjugés des orientalistes et des spéculations des salafistes ; ainsi souligne-t-il que des notions comme l'Occident et l'Islam fonctionnent comme des mythes sans référence ni à l'Histoire ni à la géographie :

> « Les salafistes réformistes développent une vision mythologique de l'islam primitif et de la civilisation classique qu'il a inspirée. Mythologie, nostalgie d'une gloire perdue ne laisserait guère de la place à la démarche scientifique, critique, constructive. L'idéologie nationaliste qui guidera les combats de libération au XXème siècle ne fera qu'accentuer la rupture sémantique tout en maintenant la revendication d'un passé glorieux sur le plan scientifique ».(Arkoun1980:10).

Pour les salafistes activistes qui sont en contact permanent avec les musulmans dans les mosquées ou à travers les chaines de télévision et d'internet, le sens de l'époque est

complètement perdu. L'essentiel de leur prêche se réduit comme l'avait constaté Jacques Berque à se cramponner :

> «aux legs du siècle dernier et les siècles précédents et non certes au meilleur de ces legs, mais au pire. Ils restent des tenants du «conformisme» ou « taqlid ». Leur mentalité les incline à mettre en doute chaque initiative de la foi dès qu'elle sort des sentiers battus. Ils attaquent, selon eux, tout ce qui contrarie la religion.» (Berque1980 :76)

Il est malheureux de constater que cette conception mythologique chez les musulmans est plus opérationnelle actuellement plus que jamais car elle est vulgarisée et divulguée au moyen des mass-média. Elle sert, bien entendu, à cautionner une idéologie politique dogmatique qui vise la transformation du monde par le fanatisme. Le pire est que ces propos trouvent de l'écho au sein des musulmans vivant en Occident, lesquels finissent par se désintégrer des valeurs de la civilisation occidentale qu'ils se mettent à contester parfois violemment. Du coup, c'est un malaise qui affecte les contours de ce qu'ils croient être leur réelle identité abstraite et décolletée de la réalité vécue, mais rassurée par des certitudes eschatologiques et des promesses péremptoires de réformes terrestres au moyen du fanatisme religieux. Egalement, au nom d'un certain pseudo rationalisme et au cours de l'enthousiasme pour construire des Etats modernes et libres, certains opérateurs culturels et politiques ont affiché le même comportement vis-à-vis de l'Islam « officiel», populaire et surtout de sa composante soufie pratiquée dans des zaouïa– confréries- et selon des turuq-voies mystiques-. Ils oublient comme le souligne P. Cazaneuve que «c'est surtout de ce qui se présente comme irrationnel qu'on a le plus de chance de découvrir les voies de l'explication rationnelle qui, dans d'autres contextes, est voilée par la banalité.» (Casaneuve 1971:9)

Un rationalisme superficiel qui , selon Jacques Berque «imposait un peu partout ses schémas». (Berque 1980: 27) car selon lui «l'histoire, qui entendait affranchir ces peuples de l'Occident, s'occidentalisait sans le savoir. Elle réduirait ainsi leur raison profonde à l'imitation, au compromis, parfois même à la clandestinité.» (Ibid.). Berque fait l'amer constat selon lequel «le passéiste et le réactionnaire, déshonoraient l'authentique en prenant sa défense.» (Ibid.). Il critique aussi les orientalismes en ces termes : «je sentais que la théocratie, le mysticisme, la sacralité à quoi l'on entendait ramener la destinée des Arabes, tout trempée d'originel et d'universel, n'était que réduction et que diversion d'une énergie qui entendait se redéployer et ce, malgré l'histoire du monde.» (Ibid.).

Edward Saïd universitaire américain, d'origine palestinienne, a publié en 1978 un ouvrage intitulé *L'Orientalisme - L'Orient créé par l'Occident* qui a suscité beaucoup d'émoi dans les milieux orientalistes, car il a réussi à démonter presque tous les clichés et toutes les constructions idéologiques de leur discipline partant du constat selon lequel « l'Occident a fondamentalement mal représenté l'islam.» (Saïd 1994). Face à certaines thématiques de l'Islam, les salafistes doublés de pseudo rationalistes et d'orientalistes adoptent parfois des attitudes tout à fait contradictoires. En témoigne par exemple le soufisme, la voie mystique en Islam, que la majorité des théologiens discrétisent (la suspension de la réédition d'Ibn Arabi par Al Azhar) que les orientalistes, au contraire, rehaussent au stade du cœur de l'islam). L. Massignon (Massignon 1975), par exemple avait prêté toute son attention à Al Hallaj représentant des cimes spirituelles même s'il avait dit « la force durable de la mystique musulmane n'est pas dans l'isolement hautain et morose [...], elle est dans le désir surhumain du sacrifice pour les frères, dans l'extase transcendante du martyre .» (Massignon 1999 :17-18).

Un sujet qui a donc soulevé beaucoup de controverses accentuées plus que jamais à notre époque. Objectivement, on peut se demander sur l'importance de traiter un tel sujet dans la conjoncture actuelle, étant donné que le soufisme, qui est une tendance de l'Islam, peine à trouver sa position et son influence de jadis à cause de ses interactions parfois positives, parfois neutres avec la présence colonisatrice et surtout des coups qu'il continue d'encaisser de la part de l'islam politique, notamment du wahhabisme. Néanmoins ce qui a de l'importance à nos yeux c'est de montrer et de démontrer qu'il représente sinon une alternance à l'islam politique, du moins une conception et une pratique qui sont beaucoup plus personnelles et spirituelles.

1-1-2 Naissance et développement du courant soufi

En réalité, le soufisme et l'Islam ne s'inscrivent pas dans un ordre successif. Pour les soufis, l'un se réduit à l'autre. Au niveau historique, le courant soufi s'est confirmé en se distinguant au sunnisme et au chiisme qui était d'abord des positions politiques enrobées de la religion. Autrement dit, dès le départ, le soufisme s'est écarté, relativement, de toute prise de position politique et par là de toute exploitation de la religion par la politique. De toute façon, cette attitude a toujours gardé sa pertinence. Nous présentons la conception du soufisme selon un auteur marocain du XVIII e siècle , Ibn al Zayyât, :

« J'ai intitulé ce livre *Regard sur le temps des Soufi*s , même s'il comprend toutes siortes d'éminents savants,juristes,dévots, ascètes,délicats de conscience ,et autres sortes de gens vertueux.Car le nom de soufi est attesté pour tous , par le fait que les enqueteurs leur ont donné ? c'est un fait que beaucoup de gens ne connaissent pas sa dérivation .Ce qui fait plus d'autorité est que le soufi est celui qui se consacre à Dieu avec zèle , qui est soufi par obéissance . »(Inn al Zayyât 1994 :33).

Nous faisons nôtre cette identification qu'Ibn Khaldoun a explicitée dans son ouvrage intitulé *Shifâ' al-sâ'il li-tahdhîb al-masâ'il* où il souligne la dichotomie des actes humains en externes et internes . Seuls les externes peuvent etre soumis à la loi et au pouvoir humain tandis que les internes en échappent. Bien que « l'intention (niyya), nous dit Ibn Khaldoun , qui est le principe des actes, soit, au regard de la Loi, fondamentale dans les actes cultuels; elle en est l'esprit. » (E.Chaumont 1989/282).Les pratqiues religieuses et ethiques de l ensemble des muslmans des premiers temps de l'Islam étaient régies par l'exemplarité des compagnanons du prophète puis de leus « suivants » et des « suivants des suivants ». Ensuite,

« Les gens divergèrent, des rangs se distinguèrent [parmi eux] et l'écartement par rapport à la voie juste, la sortie de la rectitude se répandirent. Les gens oublièrent les actes des cœurs et les négligèrent. Le commun des croyants se soucia de la bonté (salâh) des actes corporels et fit attention aux cérémonies (marâsim) religieuses, sans considération pour l'intériorité et sans accorder d'importance à sa bonté »(ibid.)

Ibn Khaldoun souligne que l'essentiel du travail des juristes portent essentiellement sur l promulgation de lois et de reglements concernant les problèmes sociaux , commerciaux et cultuels des croyants . La naissance du soufisme date de ce moment là :

« C'est alors que les seigneurs des cœurs (arbâb al-qulûb) prirent en propre les noms d'« ascètes» (zâhid), de serviteurs Çâbid), de quêteurs de l'au-delà (tâlib al-âkhird), retranchés qu'ils étaient en Dieu et tenant à leurs croyances religieuses74 «comme l'on tient un tison ardent75», ainsi qu'il est mentionné [dans la Tradition »(Ibid. : 283)

A ce point de vue basé sur une analyse logique , les orientalistes du VXIIIème siècle et du XIX ème siècle

« malgré leur fascination évidente pour la beauté de la littérature soufie et la piété exemplaire des mystiques musulmans individuels, les auteurs ,avaient dénié à la

religion islamique toute propension mystique intrinsèques . Intentionnellement ou inconsciemment , ils considéraient l'islam comme étant inférieur au christianisme et donc incapable de produire la spiritualité voûtée et la théologie sophistiquée qu'ils observaient dans les textes soufis » (A.Knysch 2005 :7)

Pour Josef Garcin de Tassy (1794-1878) par exemple,

« l'islam n'était qu'une « version grossièrement déformée du christianisme »,dont les disciples étaient semblables aux « hérétiques chrétiens » à l'instar de la secte gnostique des Adamites .Les enseignements soufis étaient une variante musulmane du « panthéisme » qui, cependant, devrait être distinguée des « erreurs » de son homologue hindou. »(Ibid. : 8)

Nous tenterons de mettre au clair ce qui confère ,à notre avis de l'importance à la thématique soufie actuellment ,nous reverrons un peu en détail l'état de la question du point de vue académique aussi bien en Occident que dans les pays arabes

1-1-2-1 Pourquoi choisir le soufisme comme sujet de thèse ?

Comprendre les problèmes liés à l'Islam actuel ne peut se faire sans la dissection de la culture qu'il avait produite. Une vaste culture qui s'est épanouie dans le sillage de la religion à partir du texte coranique fondateur. Lire ce Livre est une prescription explicite. Il s'agit de déchiffrer un message divin en vue d'ouvrir la contingence sur la transcendance sans pour autant en tracer les limites, définir l'angle de vue ou même l'objectif à atteindre hormis celui de répondre à des questions urgentes liées au cadre spatio-temporel. Il en a résulté une multitude de lectures puisant leurs significations des dires prophétiques qui ont été, par la suite, classés selon leur degré de véracité évalué selon la chaine de transmission.

Dès la disparition du prophète, les divergences autour de sa succession ont secoué la Oumma[1]fraichement constituée. L'univers des significations était grand-ouvert, chacun pouvait y puiser selon ses besoins et ses compétences voire ses intérêts ou ceux de son clan. Pour se faire prévaloir, les différents protagonistes voulaient souvent se réclamer d'une transcendance, elle-même présente à travers un texte, même au détriment de la raison censée soutenir et guider tout processus de lecture, laquelle s'est souvent transformée en une instrumentalisation du sacré au service du profane. Une telle situation avait donné naissance à une volonté d'accaparer la vérité transcendante

1La « umma » désigne la communauté des croyants musulmans, la communauté islamique mondiale. Son histoire commence avec l'hégire, l'ère islamique, en 622.in Dictionnaire des religions +-Oumma par EricTimmermansinatheisme.free.fr/Contributions/Y_oumma.htm.

en limitant la liberté de produire des significations théoriques et souvent pratiques. Des disciplines ont été élaborées ad-hoc mais qu'on avait voulu établir éternellement ; elles s'étaient fixées l'objectif de définir les procédés de lecture du texte sacré, c'est dire définir le mode d'institutionnaliser l'aménagement de la contingence par la transcendance. Pour monopoliser la légitimité et défendre le pouvoir en place, une orthodoxie rigide prenait le dessus et finit par restreindre les libertés, jeter même l'anathème sur toute autre lecture productrice de significations autres et prônant des pratiques sociales voulant se distancier d'une manière ou d' une autre des manœuvres politiques. Cette phase fondatrice de la culture islamique «orthodoxe» autour du texte révélé avait suivi un processus interactif avec les aléas politiques qui ont débouché sur la fondation du véritable Etat islamique par les Omeyades[1]. Cependant il y avait des réfractaires contestataires du cours que prenaient les événements politiques et surtout de la culture qui les cautionnait. C'étaient notamment les soufis dont le précurseur selon les historiens est un certain Hassan AL Basri[2] qui avait vécu sous le règne des Omeyades. Le cadre où s'est développé le soufisme n'était pas toujours aisé. Les pouvoirs aussi bien omeyyade qu'abbasside détenaient leur force et fondaient leur légitimité à partir de l'orthodoxie sunnite. Le soufisme qui ne cadrait pas toujours avec ce sunnisme s'assimilait parfois au chiisme et était souvent mal vu : «du point de vue sunnite, le soufisme présente des similitudes avec le shiisme, et il a même assimilé des aspects du shiisme.(Seyyed Hossein Nasr2009 :3)

Les relations entre le chisme et le soufisme ne sont pas essez claires bien que l'enchainement initiatique confrérique soufi remonte souvent à Ali qui représantait une figure incontournable de la communauté isalmique .Au moins trois atouts faisaient de lui un sérieux protagoniste du pouvoir et une source « spirituelle » incontestable : sa parenté monosanguine et spirituelle avec le prophète , sa connaissance profonde des mécanismes et des phases de la fondation , de l'évolution ainsui que de la consolidation et de l'expansion de la communauté /nation musulmane, sa culture et son éthique impeccable selon ce que l'on racontait .Ajouées à sa jeunesse , ces atouts auraient fait de lui l'acteur d'une alternative musulamane.Ali n'est pas le fondateur du chiisme ; ce sont les chiites qui ont fait de luipostérieurement l' idole et le chef de fil. Pour cerner les relations spiritualuelles entres les chiites et les confréries soufies, il faut voir du côté des productions culturelles esquissant la doctrine chez les chiites et le soufis ,

1 Les Ommeyades sont une Dynastie de califes arabes qui a régné sur l'ensemble de l'Empire musulman (califat omeyyade, 661-750), depuis sa capitale Damas (aujourd'hui en Syrie), puis dans la seule péninsule Ibérique avec l'émirat de Cordoue (756-1031), érigé en califat rival des Abbassides en 929 in http://www.larousse.fr.

2 Hassane AL Basri l'Imâm de Bassora, l'emblème de la piété, le modèle des soufis, naquit en 21 A.H. à Médine, in Islamophilie. Ressources Islamiques en langue française www.islamdefrance.fr

« On sait que les notions de walāya (sainteté, autorité spirituelle) et de quṭ b (pôle ou axe spirituel du monde) sont partagées par le soufisme et le chiisme, au prix parfois de vives polémiques ; que la généalogie initiatique (silsila) des principales confréries soufies, même déclarées sunnites, remonte presque toujours à l'un des imams historiques du chiisme ; et que l'instauration du chiisme comme religion d'Etat en Iran, au tout début du XVIe siècle, fut l'œuvre d'une confrérie soufie passée du sunnisme au chiisme, la Safawiyya »[1]

Au Maroc où le clivage chiite/sunnite n'a apparemment jamais eu lieu ,le soufisme alimenté notamment par l'amour et le respects profond voués à la famille du prophète laisse entendre que les liens , si liens il y ait, sont spontanée et sans fond doctrinal. Le sunnisme était toujours la doctrine officielle au Maroc sans pour autant tirer sa force et sa pertinence par opposition au chiisme . Puis, le soufsme a du s'enrober dans le sunnisme pour être finalement qualifier de soufisme sunnite sous peine d'être rejeté par les orthodoxes traditionalistes . Peut-être c'était la même réalité avec des reliefs différents dans les autres pays arabes jusqu'au Xème siècle où le chiisme est devenu la doctrine officielle de l'Iran l'opposant aux autres états musulmans sunnites . En fait , les contardictions se sont accentuées notamment sur le plan politique d'une part entre le chiisme et le sunnisme , et d'autre part entre ces derniers et les Autres. Le soufisme enraciné dans l'Islam et ayant inexorablement des liens avec les uns et les autres ,a eu l'occasion de confirmer sa vocation unioniste , humaniste ,transcultuelle,interreligieuse etc .

L'identité religieuse et l'essence humaniste esquissent les grands traits du cadre de cette recherche inscrite dans une double perspective sémiotique et religieuse donnat lieu à une configuration que l'on pourrait appeler une sémiotique du religieux, où la religion serait considérée comme une sémiotique. Une alliance qui ne semble point étrange en Occident. Appliquée à presque tous les domaines, l'approche sémiotique n'a pas, bien entendu, épargné le champ religieux. Cependant dans l'aire de la culture islamique, l'étude du texte sacré est plus ou moins accaparée par les théologiens. Opter pour des textes issus de la mystique musulmane nous donnerait l'occasion d'approcher la religion islamique à travers le soufisme, l'une de ses conceptions /interprétations les plus controversées et les plus marginalisées par l'orthodoxie dominante. C'est dire qu'on serait face à une compréhension et une interprétation de l'Islam qui contiendrait implicitement des éléments intuitifs linguistiques et autres qui ont servi à construire de nouveaux univers du sens à partir du

1 15th of April 2014 Ca' Foscari University of Venice Sala Baratto / Sala Berengo, Ca' Foscari, Dorsoduro 3246, Venezia. Conference convenors : Denis Hermann (CNRS, Mondes iranien et indien, Paris), Marco Salati (Ca' Foscari University of Venice) and Mathieu Terrier (EPHE, Paris)

texte sacré .L'univers mystique construit par Hallaj, Ibn Arabi, Al Attar et autres représente l'une des lecture /interprétation du texte sacré. Selon Genévrière Gabillot ce sont des productions qui contiendraient certaines «innovations» rejeté notamment par les traditionalistes non pas à cause de « leur éloignement des principes de l'islam orthodoxe, mais simplement du primat qu'ils ont accordé, selon les cas considérés, aux orientations du *Coran* ou bien à celles de la *Sunna*, par des choix allant parfois à contre-courant des options de ceux qui ont été, au cours de l'histoire, présentés comme les figures emblématiques de l'orthodoxie.»(Gabillot 2005:48).

Pour nous, l'essentiel c'est que ces figures emblématiques de la mystique avaient développé une compréhension et une interprétation autre du fait coranique. En témoignent les grandes orientations de cette lecture mystique illustrée notamment par la mise en valeur de certaines thématiques ayant trait à l'imagination et à l'abstrait comme la lumière mohammadienne, l'amour divin, la sainteté mystique, ou la gnose qui se présente comme moyen de la connaissance divine. Le lexique technique de la mystique musulmane (Massignon 1999) ainsi que toute la rhétorique arabe[1] mise au service de l'expression soufie renforcent cette intuition qui consiste à fonder d'autres significations et d'autres sens liés au texte fondateur. Sur le plan culturel, la quête de la vérité religieuse se réduisait à la lecture du coran et son interprétation. Deux grandes tendances ont vu le jour: l'une est exotérique, l'autre est ésotérique. L'une se suffit du sens apparent, l'autre allait au-delà de ce qui est explicitement exprimé pour construire une signification plus profonde. Dans une large mesure, nous pouvons dire que la position des soufis se faisait selon un prisme éthique et non politique, éducatif et non légiférant, spirituel et non exclusivement rituel. L'individu est privilégié non pas au détriment de la communauté et de Dieu mais au profit d'une liberté d'action et d'expression. Certains mystiques ont fait même sauter les verrous de l'orthodoxie régnante en détruisant l'enchevêtrement, parfois maladroit, parfois abusif et incommode du sacré et du profane, du transcendant et du contingent. Al Hallaj, accusé d'hérésie, fut torturé et exécuté en public. Son crime était d'avoir exprimé sa passion amoureuse pour Dieu en usant d'une rhétorique jugée irréligieuse selon les théologiens orthodoxes.

Cette condamnation péremptoire avait imposé au soufisme la nécessité de repenser son essence sinon en conformité totale et déclarée du moins selon un accommodement apparent avec l'orthodoxie dominante. En se dotant d'une référence et d'une méthode, le soufisme a

1La rhétorique couvre deux domaines arabes : «khataba» et «balagha» mais elle s'assimile souvent au second terme elle coïncide avec la pragmatique et la poétique du discours La rhétorique au cœur des enjeux in *Encyclopédie Universalis* –La littérature du monde arabe.

pu réaliser son intégration au sein de la culture islamique et de la société grâce notamment à des soufis comme AL Junayd[1] qui a fini par offrir au soufisme ses lettres de noblesse.

Le soufi est donc un musulman qui décide librement de consolider sa foi en s'engageant dans une voie mystique où il doit entamer un long parcours initiatique sous l'égide d'un cheikh-initié- qui lui dispense en même temps un savoir pratique, une éducation à base d'amour et d'éthique.

Ce mouvement spiritualiste s'est épanoui grâce à de grands écrivains, témoins soufis, qui ont su manier la langue, créer des univers de significations où l'imagination, la symbolique, la rhétorique, la sensibilité esthétique et éthique ont créé et continuent de créer un engouement chez les lecteurs partout dans le monde.

Des soufis comme Ibn Arabi ou Al Hallaj sont passés pour des figures emblématiques des prêcheurs de l'unité des religions et du dialogue des civilisations.

Malgré la position agressive des théologiens orthodoxes qui brandissaient l'arme de l'hérésie et de l'impiété, le soufisme a survécu et s'est enraciné dans la société lui assurant ainsi un certain équilibre, à l'intérieur d l'espace- même de la religion islamique, entre le spirituel et le temporel.

Pour cerner la place de la mystique comme objet d'étude chez les arabes et les occidentaux, nous nous suffisons de souligner les faits marquants de la fin du XIXème siècle et du début du XXème siècle.

Disons qu'au niveau intellectuel, les soucis, voire les besoins et les objectifs n'étaient pas les mêmes chez les occidentaux et chez les orientaux.

1-1-2-2 L'Etat de la question soufie en Occident

Soufisme et mystique sont dans un rapport sémantique unissant un hyponyme à son hypéronyme. Le soufisme est la voie mystique de l'Islam du fait que toute religion est supposée avoir une dimension mystique spirituelle. Mais le terme mysticisme possède une connotation assez vague, il qualifie « un problème où se rejoignent des exemples empruntés à des religions différentes, ou même à des sources étrangères à une religion déterminée, et

1Al Jounayd est né à Nihawand et mourut en 298 H. /910 à Baghdad. Théologien mais surtout élaborateur des règles de la voie mystique en islam. Ce fut leshaykh de Al Hallaj.

que l'on peut à bon droit dire " mystique ". »[2] .Des supports divers pour un contenu d'autant plus ample qu'obscure :

> « Car le mysticisme au premier abord est un monde ou plutôt un chaos. On y distingue, inextricablement mêlés, les faits les plus extravagants et les plus hautes vertus, de vifs élans intellectuels et des hallucinations morbides, des mystiques qui souffrent d'attaques hystériques et des hystériques qui souffrent de délires mystiques »(Ibid.).

Le mysticisme n'est pas seulement une dimension religieuse mais aussi l'expression d'une pathologie psychologique .Cependant, il serait pertinent de relever le paradoxe selon lequel les premiers orientalistes avaient presque tous renié tout carcatère mystique authentique à la religion musulmane .

Les études orientalistes au sujet du soufisme ont commencé au XVIII siècle avec notamment Sir William Jones (décédé en 1794) et Sir John Malcolm (décédé en 1833), associés à l'époque à la British East India Company . (Khalil.A &Scheikh.S 2014 : 3).Ils connaissaient le persan . Ils avaient ainsi accédé à des textes de certains soufis persans comme C Hafiz (mort en 1389) et Rumi (mort en 1273), mais leur compréhension ne dépassait pas les limites d'une lecture littérale . Ce qui les avait empêché d'assimiler la portée symbolique , passionnelle, rhétorique , et imaginaire du soufisme . Ils avaient vite conclu que le soufisme est diamétralement opposée à l'orthodoxie islamique ; « des interprétations similaires erronées des textes soufis ont également conduit à croire qu'ils étaient libres penseurs qui avaient plus en commun avec le christianisme, la philosophie grecque et La métaphysique hindoue que tout ce qui est islamique. »(ibid. :5)

Après , il y a eu la première étude traitant exclusivement du soufisme dans l'érudition occidentale de l'islam , son auteur était le lieutenant James William Graham qui l'avait présentée en tant que conférence en 1811 (Ibid .).James William avait rédigé cette étude à la demande du son chef Sir Malcolm, général de brigade dans l'armée coloniale (Ibid . :4). Toutefois , les mêmes conclusions précipitées et peu fondées étaient établies , le soufisme était compris comme une négation de la « chari'a » ; un culte spirituel qui s'exclut avec le culte pratique ritualiste.

2 Jean Lacroix Le Monde du 01-05-1952

Graham est allé jusqu'à le relier au véritable esprit du christianisme .Personnalité rayonnate dans le domaine théologique , Graham avait eu recours à « l'argument théologique qui semblait sous-tendre tout son traitement et qu'il a résumé dans sa conclusion selon laquelle le soufisme se rapportait à l'islam d'une manière qui était quelque peu analogue à celle qui liait le christianisme au judaïsme ».(Ibid .:5)

Leyden , un autre anglais précurseur des études soufies en Europe a publié en 1810 dans *Asiatic Researches* en 1810 un article intitulé « Pir Roshan» ou «Père de lumière») qui a été consacré au soufi Bayazid Ansari et son mouvement en Afghanistan. Leyden exprimait son admiration pour le soufisme dont l'essence ,serait à ses yeux, incompatible avec la pratique religieuse rituelle . elle serait « le nouveau testament de l'Islam (ibidem).Il s'agit d'une approche comparative qui postule la position prioritaire et référencielle du christianisme .

Dix ans après l'étude de James William Graham , l'allemand Friedrich August Tholuck (mort en 1877) a publié une première étude approfondie du soufisme, *intitulé Sufismus, sive Theosophia Persarum Pantheistica (*soufisme, ou théosophie panthéiste des Perses).

Selon Khalil, A., & Sheikh, S., Tholuck avait pu déceler « les graines d'une tendance «mystique» au début de l'Islam »(ibidem) , une certaine esquisse d'une doctrine panthéiste qui embrasse l'orthodoxie sans s'y réduire . Cependant cette étude basée sur des données antérieures et centrée sur un corpus plus ou moins disparates manquait de profondeur et d'exhaustivité du fait que son intérêt porte essentiellement sur le sufisme persan. La description du soufisme selon cette étude fait état d'une distiction entre le soufisme et l'Islam conformément à l'esprit qui régit la thèse de Graham .Loin d'être le fruit d'une authentique expérience de révélation,l'islam était considérée comme un ensemble d' idées empruntées au christienisme , au judaisme et mal interprétés par-dessus le marché . Envisagé selon le prisme de l'indo-européenisme et de l'areynisme,l'Islam ne pourrait cadrer avec le soufisme .

Des théories raciales voire racistes qui avaient déterminé les travaux de l'agent impérial britannique et orientaliste, Edward H. Palmer qui dans son livre *A Treatise on Sufiistic and Unitarian Theosophy of the Persans*, édité en 1867, c'est-à-dire 50 ans après les travaux de Tholuck, est allé jusqu'à déduire que « le soufisme dans ses formulations philosophiques n'était finalement guère plus qu' un «développement de la religion primitive de la race aryenne»(Ibid .:6), qui se présente comme un cours intermédiaire entre le panthéisme total des hindous et le «déisme» du Coran(Ibid .).

Le soufisme pris en compte était donc celui qui s'était épanoui suite au contact avec la philosophie grecque et hindouisme .C'est dire qu'il était en déphasage avec celui auquel certaines valeurs éthiques contenues dans le coran et les dires prophétiques pourraient donner naissance

Cette théorie raciale des origines indo-européennes du soufisme a été adoptée aussi par Reinhardt Dozy (mort en 1883), dans son *Essai sur l'histoire de l'origne de l'Islam.* Publié en1897.

Des théories raciales et linguistiques qui ont représenté la charpente de la thèse d'Ernest Renan, le célèbre orientaliste français (mort en 1892) qui était catégorique à propos d' une prétendue supériorité des indo-européens face aux sémites incapables, à ses yeux, de « posséder l'imagination ou de raisonnement sophistiquées et développées. »(Ibid :7).Les sémites sont enchainés par leur langue et leur structure psychologique, « des monothéistes enragés « incapables de produire la mythologie, l'art, le commerce voire la civilisation à cause de «leur conscience étroite et rigide» (Ibid:8) .Des propos racistes qui se omprenaient dans leur contexte historique.

Le soufisme a tellement épaté les premiers orientalistes qui s'étaient forcés de séparer l' Islam ritualiste du soufisme . L'erreur résidait dans la conception qu'on avait de la religion islamique : une entité culturelle uniformisée, uniformisante , transcendante et abstraite. Et d'ailleurs les spéculations raciales et l'européocentrisme se dressent souvent comme des obstacles à une meilleure compréhension de l'Islam .En effet, chez ces orientalistes, la prétendue défaillance de l'islam en matière du soufisme en donne une image négative. C'est dire que le soufisme en tant que composante théologique empreinte d'imagination , de sensibilité ,d'éthique et d'une sorte d'engagement socio-religieux représnte une valeur qui lui fait défaut et qu'il est allé puiser dans d'autres religions . Un aspect poistif qui n'est pas conçu ainsi en dehors de la religion.

En Occident même, la théologie n'est pas la seule spécialité qui s'intéresse aux études sur la mystique, la psychanalyse, la sociologie et les sciences du langage lui prêtent également beaucoup d'importance. S'il y a dans la culture occidentale un domaine où la présence de la mystique est la plus visible, c'est la psychanalyse. Une présence qui détient sa valeur de sa relation avec le concept clef de la psychanalyse: l'inconscient. Même si Freud se présentait comme un prêcheur des Lumières qui prônait la raison et récusait l'obscurantisme, l'occultisme, voire le mysticisme qu'il qualifie d'«auto perception obscure du règne au-delà

du moi» (Demangeat 2003:63),son approche thérapeutique surtout avec l'association libre et l'objectif à atteindre qui est l'inconscient apparaissent semblables à celles du mysticisme. Pour atteindre l'inconscient, il faut détecter les lapsus, les actes manqués et surtout interpréter les rêves. Ce sont des phénomènes humains qui acquièrent leur signification en marge voire même en contradiction avec l'usage communicatif du langage.

Pour forger sa théorie psychanalytique, il s'est décalé de la science neuropsychologique et s'est intéressé à l'anthropologie religieuse, à la mythologie et à la littérature. Il a donné par exemple une nouvelle interprétation du mythe d'Œdipe et a conclu que les mythes doivent être revisités car ils sont fondateurs de l'histoire humaine. Il s'est intéressé aussi à la littérature comme dans son œuvre *Le Délire et les rêves dans la Gradiva*(Freud 1931),ou dans *Dostoïevski et le parricide(Freud 1928)*où il a révélé la nature pulsionnelle, c'est-à-dire inconsciente du désir du meurtre.

Dans *Totem et tabou*, Freud reprend le récit du parricide qui avait entrainé un péché originel chez l'homme. Pour échapper à cette culpabilité, l'homme s'est créé l'illusion de la religion, selon Freud, pour réaliser une certaine assomption. L'avènement des prophètes, en l'occurrence le Messie, était un moment décisif pour remédier à cette faute des origines. Jésus est perçu par la psychanalyse comme «l'idéal du moi»désignant «les valeurs positives auxquelles aspire le sujet .Un idéal du moi qui serait pour Freud :

> « l'instance de la personnalité résultant de la convergence du narcissisme (idéalisation du moi) et des identifications aux parents, à leurs substituts et aux idéaux collectifs. En tant qu'instance différenciée, l'idéal du moi constitue un modèle auquel le sujet cherche à se conformer » (J. Laplanche et J.-B. Pontalis :1967).

Le rapport avec la mystique et le soufisme est évident. La voie mystique permet d'aller à la rencontre de Dieu. L'Union avec Dieu c'est l'atteinte de l'état d'avant la séparation, c'est dire de l union Le saint adopte souvent un comportement identique à celui de Jésus, il représente l'idéal pour la communauté.

Michel De Certeau pense qu'il y a là une convergence entre la psychanalyse et la mystique, il souligne qu'il s'agit d'un effort qui aide à «ressaisir la relation du langage avec cet au-delà autour duquel semble se déployer en un mouvement parabolique le «conversar»». De Certeau s'intéresse même au parcours de la psychanalyse et de son fondateur Freud qui, miné par le désir d'aller au-delà du visible et du rationnel, n'a pu avancer et faire avancer sa discipline qu'en menant une quête parsemée de moments «étincelants» qui scandent les

moments de son invention. C'est «un esprit de dépassement, séduit par une imprenable origine »(Michel Beaudin 2002 :119). Ceci ressemble aux moments éclairs que connaissent les mystiques lors de leur parcours initiatique vers l'unification avec l'instance divine.

Par ailleurs et au niveau de la contextualisation générale de cette relation, nous pouvons dire que l'élaboration de la seconde topique établie après la première guerre mondiale et qui se constitue du Moi, du Surmoi et du Ca était révélatrice d'un pessimisme vis-à-vis de l'humanité qui demeure, aux yeux de Freud, soumise au pouvoir de l'inconscient, le monde des ténèbres et du chaos dominé par la pulsion de la mort.

Dans son texte intitulé «*Inquiétante étrangeté*» rédigé en 1919, Freud dit que ce «concept est apparenté à ceux d'effroi, de peur, d'angoisse» saisissable ou bien à travers l'étymologie ou bien chez les personnes, dans les choses, les impressions sensorielles, les événements ou les situations, qui éveillent «en nous le sentiment de l'inquiétante étrangeté» (Menés 2004 :21).

Au-delà de la littérature ou des études sur la sensibilité esthétique, un tel concept explique la crise psychologique de l'occident meurtri par une guerre mondiale atroce. La guerre, tellement de retour, est l'expression de cet inconscient qui exerce un pouvoir sur l'homme.

En un mot, nous pouvons dire que la psychanalyse se fixe comme objectif de cerner l' inconscient pour mieux connaitre l'homme. De même la mystique est un parcours pour aller au-delà de la réalité en vue de résoudre les contradictions de la raison.

Serait-il étonnant de constater que certains intellectuels du début du XXème siècle ont fait le même constat effroyable et se sont tournés vers la culture arabo-islamique pour chercher des solutions ?

Bien que l'orientalisme ait commencé vers la fin du XVIIIème et même si elle a été au service de l'expansion colonialiste, des poètes et des romanciers français, en l'occurrence, évoquaient l'Orient et l'Islam avec beaucoup de passion, de nostalgie et de véhémence.

Mais c'était Louis Massignon qui était le premier à étudier, dans son immanence, la mystique musulmane comme étant l'une des composantes de la culture arabo-musulmane. Il est le précurseur qui a mis en valeur ce champ de la culture musulmane que beaucoup d'intellectuels occidentaux ont investi par la suite.

Cependant quand nous nous approchons un peu de la manière selon laquelle Louis Massignon considère le soufisme, nous constatons qu'il y a des similitudes avec la psychanalyse de Freud ne serait-ce que par les raisons qui l'avaient conduit à la mystique. En 1919, dans un article *de la Revue du Monde Musulman* consacré aux études islamiques à l'étranger, en analysant son propre parcours méthodologique, il s'était attribué ce terme de « mystique»:«c'est une espèce d'expérimentation morale à refaire en soi-même, une « histoire personnelle» à revivre en la rejouant sur notre théâtre intérieur, au fond de la conscience(...).C'est une pratique personnelle, une « mystique » incommunicable directement ».(Rocalve 1989: 169)

Et en 1954, dans son étude sur *Avicenne et la mystique*, il décrivait son propre itinéraire spirituel, tel qu'il le vivait alors et allait le vivre de plus en plus en disant que la mystique «a amené bien des hommes à «trouver» leur personnalité définitive, et à participer par une compassion puissante à la misère, aux détresses de l'humanité»(Ibid.).

Massignon, en se référant à Ghazali, pense que c'est le soufisme qui a vivifié l'Islam (ibid.). Il lui confère même une «valeur thérapeutique» (Ibid.:202), car dit-il: «il est non pas une science spéculative mais une règle de vie. Son importance sociale vient de là : il guérit le corps social malade, la douleur des cœurs. C'est une thérapie pour une communauté en état de crise » (Ibid.). Il ajoute: «la force durable de la mystique musulmane n'est pas dans l'isolement hautain et morose, elle est dans le désir surhumain du sacrifice pour les frères, dans l'extase transcendante du martyre chantée par Halladj» (Ibid.).

Un discours qui s'entrecroise avec celui de Freud, la souffrance est certes individuelle mais le mal est collectif. La psychanalyse Freudienne se fixe comme objectif d'atteindre l'inconscient pour pouvoir se débarrasser de la douleur psychique tandis que le soufisme musulman est une thérapie pour toute une communauté en crise.

Dans son livre la *Passion d'Al Hallâj* édité en 1922, Louis Massisgnon a livré ses sources relatives au soufisme puis dans, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, il était content du sort extraordinaire des études soufies dont il était le précurseur maitre incontesté. Il s'était mis à l'étude de la langue arabe et avait constaté que celle-ci est tout à fait différente des langues aryennes, elle «différenciait la révélation religieuse de l'inspiration poétique, la prière de la poésie, la mystique de la littérature» (Ibid.:197). Une fascination extrême par l'œuvre et la vie d'Al Hallâj qui incarnait à ses yeux le sommet du soufisme. Toutefois Massignon voulait inscrire le mysticisme d'Al

Hallaj, exprimé par ses écrits, dans une perspective littéraire et tenter de « savoir quelle crédibilité il convenait de donner aux textes de littérature mystique» (ibid.). Comment le «je» hallajien s'assimile au «je» divin? Comment authentifier la grande passion d'Al-Hallaj pour Dieu? Al Hallaj avait mené son expérience mystique dans une dimension ontologiquement humaine. Cette conviction de Massignon est le résultat de la méthodologie qu'il avait adoptée pour lire et comprendre Al Hallaj, où toutes les distances ont été estompées. Il dit dans la préface à la *Passion*- : «J'ai renoncé, écrit-il notamment, à tout concept descriptif qui ne fasse pas expressément partie de l'expérience mentale que j'ai voulu assimiler, reproduire en moi-même et transposer en français» (ibid.). Une telle méthodologie appliquée au soufisme puis à l'Islam tout entier consistait à pénétrer «de bonne foi» à l'intérieur du phénomène étudié puis se mettre en position de pratiquant et non pas seulement de chercheur. Il dit explicitement: «pour comprendre la mystique, il faut avoir expérimenté, et de bon gré, les épreuves, les souffrances de la vie la plus humble.» (Ibid.) Et d'ajouter : «Junayd avait dit fortement: « nous n'avons pas appris cette science «la mystique» au moyen d'«on dit» « qîl wa qâl» mais par les privations, les séparations d'êtres chers: l'ascèse expérimentale.» (Ibid. :200).

Il est clair que c'est la jonction de sa crise ontologique et de ses travaux sur la mystique musulmane qui l'ont amené à adopter une telle attitude dès le début de ses recherches et à s'y tenir. «C'est grâce à sa mystique, explique-t- il, que l'Islam est une religion internationale et universelle.»(Ibid.) Le soufisme occupe ainsi, pour Massignon, une place capitale dans l'histoire de l'Islam - et dans l'histoire des religions -. Il pense que l'insertion de l'Islam dans l'histoire de la Révélation et dans l'économie du salut ne s'est pas accomplie seulement sur le plan prophétique (rôles de Mohammad, du Coran), mais aussi par le témoignage de ses mystiques sur les forces spirituelles dont l'Islam est porteur.

En Occident, actuellement, la mystique islamique est souvent étudiée au sein des départements consacrés aux études de la langue et de la civilisation arabes. En témoignent les travaux de Pierre Lory ou de Genévrière Gabillot par exemple qui considèrent la mystique comme une composante essentielle de la pensée, de l'histoire et la civilisation islamiques à même de servir d'espace pour envisager l'interculturel des religions en général et les monothéistes en particulier. Géneviève Gabillot travaille sur les lectures intertextuelles et interculturelles du Coran dans la perspective du rapprochement entre tous les monothéismes : «revenir aux plénitudes cosmiques en même temps qu'aux disponibilités rationnelles du message, ce serait pour l'islam moderne, redéployer l'éventail de potentiels

que l'histoire malheureuse a rompu»(Berque 1984, cité par Cédric Baylock2019:1). Cependant, dans un pays musulman comme le Maroc où la religion continue de jouer un rôle prépondérant, le soufisme, en dehors des zaouïas, est actuellemnt perçu avec beaucoup de réserves et de suspicion.Il contredit souvent les thèses de l'Islam politique ou même du riualiste En témoigne le corps des théologiens influents qui ne lui accorde aucun crédit. Il n'est pas étudié dans les nombreuses facultés de «Chari'a» -théologie du Maroc .

1-1-2-3 Le soufisme comme objet d'étude dans les pays arabes actuels

Le soufisme en Islam, à l'image des voies mystiques du christianisme et du judaïsme, n'était pas en bon terme avec la religion dans son volet orthodoxe au moins. L'Histoire nous informe qu'au début c'était là l'expression d'un refus des politiques de l'époque et des assises religieuses qui les soutiennent.pour

Il est curieux de constater que les premiers orientalistes et les théologiens traditionalistes disent que l'Islam ne dispose pas de perspective spiritualiste ,voire du mystique. Cependant leurs ojectifs n'est pas le même , pour les premiers , il s'agit de dévaluer et de critiquer la religion islamique tandis que les seconds veulent s'arroger le droit de gérer seuls les significations religieuses en vue de dominer les croyants et abuser de leur foi pour réaliser des buts politiques .

Sans évoquer de nouveau les nombreuses polémiques liées à l'authenticité de ce mouvement au sein de l'Islam, nous nous contentons de dire que le «tasawwuf» a suffisamment de références dans le Coran, la tradition et les dires prophétiques

Les soufis et leurs adeptes ainsi que nombres de spécialistes objectifs , trouvent les origines de la doctrines dans la Révélation elle-même.Il y est dit que l'homme a reçu le souffle divin ;Nous lui avons soufflé de notre Esprit »(Les prophètes 91), qu'il a été crée selon la meilleure forme : « Oui nous avons crée l'homme dans la forme la plus parfaite »(le figuier4) que le retour à cet état premier de pureté suprême est possible par une volonté bénie ,un effort de dévotion qui rencontre une heureuse destinée ,ou encore par une disposition exceptionnaelle à recevoir les lumières dévoilantes des Noms divins » (Zouanat 1998 : 15)

Le renoncement est un thème récurrent dans le coran .Nous pouvons dire qu'il représente une passerelle entre ce qui représente une éthique sociale régularisée selon une conscience métaphysique. Le soufisme se serait développé à partir de cette tradition connue sous le nom

de « zuhd ».Les « zouhhad » seraient l'une des classes des soufis reconnus socialement d'après leur mode de vie très simple et même difficile fait de piété, de crainte (de Dieu), de renonciation ; « s'abstenir, renoncer ou exercer la discipline ascétique, c'est montrer un certain niveau d'attachement, mais le but idéal du « zuhd » était de pouvoir être dans le monde sans y être attaché sans effort »(Harith Bin Ramli2010 :5).

Une référence directe au texte coranique qui a été consolidé par une conduite jugée irréprochable du prophète Mohammed

> « sa nature était comme le Coran » ,d'abord son aura , ses miracle et son extrême imprégnation de la Révélation ; ses grand exploits dans la dévotion et l'adoration, sa longue retraite à la grotte « hirâ », symbole de l 'initiation ;son voyage au Ciel qui rappelle la proximité d'Allah offerte au croyant. »(Z.Zoanat1998 :16)

Pour Louis Massignon (1883-1962) et Marshall Hodgson (1922–1922)1968) il s'agit de « modes de piété caractéristique des premiers musulamns » »(Harith Bin Ramli2010 :6).

Cependant nier les influences chrétienne, juive ou hindouisme sur le soufisme musulman présuppose l'existance d'une rupture culturelle , chronologique ou spatiale entre les religions .Or le coran lui-même s'auto-proclame un Livre Saint révélé à l'image de la Bible et de l' Evangile qui l'avaient précédé. Ils évoque leur contenu souvent d'une manière éclectique .Il dénonce l' apocriphie qui les a affextés et les conduites amorales et parfois déraisonnées des mécroyants à l'égard des prophètes et messagers . Une étude inertextuelle montrerait et démontrerait leurs liens solides et l'Esprit commun qui les régit.

Mettre l'accent sur l'originalité ou non du soufisme est un fait dénué de pertinence du moment que le point de vue fondateur de cette thèse postule à la lumière des propos des soufis , que les religions forme une unité .

Le soufisme serait , comme le souligne M. Hodgson un aspect essentiel de la «civilisation islamique » à côté de la théocratie comme régime politique qu'on cherche même maintenant à établir et de la loi d'inspiration coranique : la « chari'a » que les uns considèrent comme une création humaine tandis que d'autres la prenne pour une loi divine sacrée. (M. Hodgson 1934 cité par Harith Bin Ramli2010 :7)

Et pourtant le soufisme n'est pas reconnu comme une discipline à enseigner aux étudiants musulamans .Au Maroc par exemple, la mystique n'est pas étudiée à la faculté de théologie mais à la faculté des lettres et sciences humaines. L'Etat veut actualiser le soufisme en tant

que compréhension / Interprétation et pratique de l'Islam détenant sa légitimité de l'Histoire particulière du pays tandis que les forces de l'Islam politique veulent le supplanter par la conception islamiste transnationale d'essence wahhabite[1].Il serait important de rappeler le cas un peu spécial d'«Adl Wa lIhsane» (Justice et Bienfaisance), un mouvement politico religieux d'opposition qui a su instrumentaliser toute l'héritage du soufisme marocain dans son volet social, organisationnel et éthique pour faire de l'opposition politique au régime en place.

Sur le plan académique notamment, il y a une ouverture accompagnée de beaucoup de réserves. D'ailleurs que le soufisme soit évacué de la faculté de la théologie à la faculté des lettres est une manière de le discrétiser en tant que composante religieuse.

Pour mettre en œuvre sa politique de mise en valeur du soufisme, l'Etat a fondé l'Institut Al Junayd pour chapeauter les études à ce sujet. Il s'agit d'une institution qui est mise sous la tutelle de « la Ligue Mohamadienne des Oulémas»[2] et ouverte sur l'espace universitaire.

Pour mieux cerner cet enjeu, nous tenterons de faire un compte rendu des principaux propos tenus lors d'un colloque organisé dans cet établissement le 21 mai 2014[3].

Une première remarque se dégage de l'intitulé de ces journées censées concerner des études formatrices au sujet de la mystique comme thème de la recherche universitaire. Cela présuppose que le soufisme est ou bien un champ d'études complètement inconnu ou bien un espace labyrinthique qui exige un guide et des bornes.

L'objectif général selon le directeur de l'institut est de traiter le soufisme comme un rempart qui «protège notre richesse spirituelle». Pour ce faire, selon lui, il faut faire connaitre les grands soufis ainsi que les précurseurs des recherches dans ce domaine. Il faut aussi activer le patrimoine soufi surtout sur le plan éthique et cerner les problématiques pragmatiques et épistémologiques qui lui sont inhérentes. Nous tenons à souligner ici l'omission du caractère fondamentalement religieux du soufisme.

1Le wahhabisme est un mouvement politico-religieux de l'islam sunnite né au XVIIIème dans la région du Nadjd, la partie centrale de l'Arabie saoudite actuelle. Fondé par le prédicateur Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703 – 1792), le wahhabisme est un fondamentalisme qui prône un retour aux sources de l'islam (Coran et Hadith) et qui insiste avant tout sur l'unicité absolue de Dieu iQu'est-ce que le wahhabisme ? | La culture générale *www.laculturegenerale.com/wahhabisme-definition-arabie-saoudite*

2L'institut AL Jounaid est mis sous tutelle de la Ligue mohammadienne des oulémas du Maroc qui est l'instance officielle qui s'occupe de la gestion religieuse au Maroc.

3« Journée à propos des études soufie dans la recherche universitaire au Maroc» tenue le 11- 1 -2014 à l'institut Ajounaid d'Oujda- Maroc consulté sur le site www.aljounaid.ma.

L'identité marocaine est constituée, selon les conférenciers lors de ce colloque, de trois éléments: le «fiqh» (jurisprudence), le soufisme et la littérature. Toute la connaissance à produire devrait être liée à ces éléments.

Pour ce faire, le cadre religieux normatif est délimité ouvertement où le soufisme doit être traité comme partie intégrante de la foi. Aussi le corpus soufi doit-il être «arraché» de sa poétique. Il est impératif de s'attacher au contenu au détriment du contenant. Tout ce qui n'est pas conforme à la «chari'a» n'est que parasitage. Le recours aux références étrangères n'est pas nécessaire.

Au niveau méthodologique, certains intervenants ont souligné que le soufisme est une voie éthique et une conception du monde où il est difficile de séparer le texte de son auteur, le contenu du contenant. Les recherches devraient traiter, dans leur intégralité les grandes productions soufies comme celles d'Al Junayd. D'autres ont préconisé les mobilisations de toutes les sciences du langage pour l'étude du soufisme sans pour autant en évoquer les perspectives.

Il y avait même un chercheur qui a appelé à ce que l'approche méthodologique soit menée de l'intérieur, une méthode cultivée par des anciens et qui s'appelle«kachf al bassira» - le dévoilement de la vue interne -. C'est que l'expérience soufie acquiert sa légitimité de la lutte intérieure que vit le soufi censé être quelqu'un d'anormal ; c'est un créateur qui subit la tension et l'angoisse et s'exprime ainsi comme un artiste. Le fiqh –la jurisprudence -est une loi tandis que le soufisme est une passion ,une éthique et une esthétique. Du point de vue historique, les études au sujet du soufisme au Maroc ont connu plusieurs phases .La phase coloniale où ce patrimoine était objet de lectures idéologiques, celle de l'Indépendance où les recherches à ce sujet étaient marginalisées voire honnies, sous prétexte que le soufisme lui-même est plus ou moins illégal et irrationnel dans l'optique du mouvement nationaliste qui s'apparentait d'une manière ou d'une autre au réformiste orientaliste.[1] Actuellement, ces études sont de plus en plus fréquentes, mais loin de connaitre un grand essor.

Globalement, deux tendances sont visibles: celle qui instrumentalise la recherche dans le domaine soufi au service de la « chari'a » et celle qui préconise le recours aux sciences de langage pour en cerner les modes de production de la signification.

1 Des nationalistes cinsuidérés comme des fondateurs comme AllAL al Fassi ou Mohammed Bel Larbi Alaoui se reclamaient du salifisame réformateur de la lignée de Mohammed Abdou et Jamal Dine Al Afghaniequi avait vécu en Egypte en Orient au XIXème siècle.

Apparemment ; l'essentiel de ces propositions seraient négatrices du soufisme en tant que conception spiritualiste de l'Islam se rattachant à «al Haqîqa» -Vérité- qui fait de la religion une expérience qui n'aurait pas droit de cité. En suggérant aux étudiants de se passer de ce que «les étrangers» avaient écrit au sujet du soufisme, on porterait atteinte à la qualité de la recherche et à la vocation universelle de l'Islam.

Nous pensons que le soufisme ne pourrait être cerné que dans le champ religieux islamique en tant que conception du fait religieux qui n'acquiert sa pertinence que par rapport à d'autres conceptions notamment le traditionalisme.

1-1-2-4 Synthèse et zones d'ombre

Le cadre général de cette recherche est celui des études analytique et descriptive qui ont comme objet les écrits mystiques islamiques. Si le style rhétorique, la sensibilité esthétique, l'imagination débridée et autres aspects de la production mystique avaient souvent soulevé la suspicion des exégètes orthodoxes, cette production avait cependant servi d'objet d'études aux chercheurs de diverses disciplines en sciences humaines.

En Occident, la mystique a tout le temps entretenu un rapport difficile avec la théologie orthodoxe. Etait qualifié de mystique tout ce qui se rapporte à l'itinéraire mystérieux qu'emprunte l'âme pour réaliser son ascension spirituelle vers son Créateur. Le moyen âge a vu la spiritualité, la réflexion, l'affectivité et la métaphysique s'influencer réciproquement. Une science et un discours explicitement mystiques s'était constitués au cours de l'ère de la Réforme et de la Contre-réforme. Ensuite, la mystique avait perdu son importance jusqu'aux temps modernes où certaines sciences ont essayé de la récupérer. Michel De Certeau s'est interrogé sur ce que «nos sciences font de la mystique» (De Certeau 1985:336). Il pensait aux sciences sociales qui sont marquées notamment par des luttes interminables entre deux géantes «institutions du sens» (Ibid.): la société civile et le clergé. Les faits religieux ont été reclassés en tant que faits historiques, sociaux et psychologiques susceptibles d'être traités comme des objets de savoir. En occident, le cours du développement de la conception de la mystique parait linéaire. En tant que champ d'intérêt scientifique, elle s'est éloignée progressivement de la religion pour devenir enfin une pure spiritualité que la psychologie et autres disciplines voisines se permettent d'étudier comme pratique signifiante. Elle a ainsi suivi le même cours que celui de la religion chrétienne, Contrairement à ce qui se passe en Islam où la pratique de la mystique a suivi un parcours cyclique dans la mesure où la religion en général et le soufisme en particulier ont toujours détenu leur force et leur

légitimité suivant les circonstances politiques et sociales. C'est dire que son intérêt capital demeure dans sa qualité de facteurs para-politiques[1], ce serait une idée politique fallacieuse ou même un contournement de la politique. Cela ne la nie point en tant qu'expérience spirituelle semblable à celle du christianisme. Une expérience, à l'image du christianisme, était révélée à travers le langage. Elle allait s'imposer religieusement et socialement avec Al Ghazali qui l'a malheureusement instrumentalisée pour faire la guerre à la raison philosophique prêchée par Averroès. (Maurice-Ruben Hayoun 1991). Puis, lbnTaymyya, l'une des références de l'Islam rigoriste sunnite, avait adopté une attitude totalement hostile à la mystique sur tous les niveaux.

Que la mystique soit contestée du point de vue de l'orthodoxie religieuse ou qu'elle soit taxée d'irrationnelle par les pseudo-modernistes ne lui ôte point sa valeur de production signifiante multidimensionnelle.

Nous serons intéressé par le texte à la fois dans son immanence et sa contextualisation. Nous chercherons à cerner le parcours du soufi tel qu'il est narré, les modalités de sa réelle présence et la vérité de sa volonté à travers l'énonciation inscrite et présupposée, l'univers culturel auquel il cherche à appartenir ou qu'il veut modifier. Jusqu'à quelle limite l'énonciateur est réellement présent dans son texte ?

Ce n'est ni l'histoire générale ni celle des idéologies qui nous intéressent en priorité. Et d'ailleurs, notre corpus de référence est tiré d'un ouvrage «mineur» qui serait un obstacle pour ces disciplines: «ce que l'historien des idéologies antiques ressent comme un obstacle,- une documentation littéraire souvent déconnectée de ses situations précises de production-, le sémioticien le considère comme une des conditions de son analyse»(Leone 2013:11)précise Massimo Leone.

1-2 Cadre théorique

Dans ce cadre théorique, nous esquisserons la problématique de notre recherche à l'intérieur de l'espace évolutif de la théorie sémiotique. C'est dire que notre travail sur le texte partira de la théorie sémiotique classique ouverte sur d'autres disciplines de l'analyse du discours tout en passant par le corps soufi sentant et percevant le monde. Le contexte culturel, c'est-à-dire la littérature mystique nous permettrait de localiser le contenu de notre corpus, tandis que l'Histoire nous servirait à corroborer les résultats de l'analyse immanente.

1Le para-politique désigne la pratique de la politique par des moyens autres que les partis politiques, les élections et le parlementarisme.

Bien entendu, le choix du présent corpus n'est pas fortuit. L'ouvrage dont il est extrait qui est «tuhfat al ikhwân bi ba'di manaqib Chorafae Ouazzane» (La merveille des confrères à propos de quelques vertus des Nobles d'Ouazzane) se présente comme un écrit qui fait le tour du soufisme, le défend et l'illustre par les actes d'allure miraculeuse et l'éthique des saints d'Ouazzane. On en a retenu ce qui est censé être considéré comme étant pertinent et représentatif du discours contenu dans l'ouvrage.La notion du discours dans son acception générale permet de le constituer et de lui conférer une certaine cohérence. Le présenter et le définir du point de vue sémiotique consiste à expliciter lesquels des aspects de la théorie sémiotique seraient mis en œuvre pour aboutir aux résultats escomptés. Cerner le contenu du corpus en fonction de l'hypothèse de l'existence d'un discours persuasif ne pourrait se faire avec rigueur sans avoir une conscience nette du degré d'efficacité des outils théoriques et conceptuels à mobiliser. Une théorie qui doit avoir droit de cité au département où est inscrit le projet de thèse. Bien évidemment, l'approche sémiotique choisie sied confortablement au milieu de la filière des sciences du langage qui chapeaute le présent travail.

1-2-1 L'approche choisie

Deux raisons au moins nous ont dicté ce choix, l'alliance du dit projet avec l'islamologie et l'évolution de la sémiotique post-Greimassienne.

1-2-1-1 L'alliance avec l'islamologie

Pour mieux comprendre l'Islam et sa culture, Mohammed Arkoun préconise une triple prise de distance face à la pensée de consommation médiatique courante, aux écrits apologiques orthodoxes et à l'islamologie classique.

«Comment une Vérité religieuse permet-elle de justifier que l'on aille au combat, que l'on se sacrifie, que l'on tue d'autres hommes ?» (Abinar 2010) se demande Arkoun au cours d'une interview accordée au journal L'Orient Littéraire.

En fait c'est le monde tout entier qui se pose cette question face au terrorisme qui le secoue et qui n'épargne personnel.

La réponse serait formulée normalement selon une pensée de consommation immédiate offerte par les médias. Un «immense désordre sémantique a gagné les régions les plus intimes, les plus délicates, les plus essentielles de la conceptualisation dans les langues d'expression de l'islam »(Arkoun 2005 :44)constate amèrement Mohammed Arkoun. Le dérèglement du langage est à la base de l'anarchie qui sévit dans la pensée contemporaine au

sujet de l'Islam considéré comme un «mot-sac» (Ibid. : 34), «un refuge identitaire pour beaucoup de peuples et d'individus déracinés». (Ibid.) Un refuge construit par les autres et où les musulmans se reposent confortablement.

La transhumance des idées sous-jacentes à l'émigration humaine est négligée au profit de la sociologie et de la politologie en quête d'un sens immédiat susceptible d'apporter des solutions aux problèmes pressants.

D'abord, il ne faut pas perdre de mémoire que le monde musulman actuel vient à peine de se défaire du joug de la colonisation occidentale.L'indépendance est réglée politiquement, mais les séquelles sur d'autres plans persistent toujours. En témoigne le marasme de ces sociétés où l'individu est encore loin de jouir de ses droits. La vraie citoyenneté tarde de se concrétiser.sur le plan culturel ; le musulman contemporain se recroqueville sur ce qu'il considère comme étant son identité, se cantonne dans ses traditions archaïques rigides, se nourrit intellectuellement d'une pensée religieuse figée par l'orthodoxie depuis des siècles.

Chez les musulmans contemporains comme chez leurs coreligionnaires des siècles passés, «il n'y a pas, selon Arkoun, de divorce entre le discours de la croyance et celui de l'intelligibilité critique ; le second prend totalement en charge le premier Celui-ci demeure dans l'impossibilité intellectuelle, culturelle et psycholinguistique d'assumer adéquatement le second.» (Ibid.:6)

Il en découle que la religion devient impassible à toute communication du fait que ce discours de la croyance s'assimile à celui de « la représentation mytho idéologique de soi, de son histoire, des instances de validation et de la légitimation» (Arkoun 1973:59)un tout hermétique grâce à «un soutien officiel et à une assise sociologique» (Arkoun 2005 :6) infaillible.

En fait, Arkoun signale que l'épistémè médiévale est toujours d'actualité chez les musulmans. Cet épistémè se caractérise par une confusion où l'historique est considéré comme

> «une catégorisation dogmatique des valeurs ethniques et religieuses, une affirmation théologique sur la supériorité du croyant sur le non croyant, du musulman sur le non-musulman, sacralisation du langage, intangibilité et univocité sens communiqué par Dieu, explicité, sauvegardé, transmis par les docteurs une raison éternelle, transhistorique parce qu'enracinée» (ibid.)

En Occident, la conception réservée à l'Islam est assimilable à une «pensée jetable» et à un cliché régnant en société et dans les esprits qui épargnent aux gens tout effort de réfléchir.

Aux intellectuels occidentaux, Arkoun suggère d'assumer une certaine part de cette anarchie sémantique nourrie et nourrissant la mésentente religieuse et culturelle en la considérant comme legs du colonialisme: «la domination coloniale a figé la vie intellectuelle, rigidifié la tradition, favorisé le repli sur les identités locales»(Bizien 2013). Une même réflexion a été faite par Abdallah Laroui lors d'une interview accordée à une chaine de télévision[1]. « Pour être équitable aujourd'hui, il est urgent de sortir du couple infernal Islam versus Occident» préconise Arkoun (Nayla Abinar :2010**).**

Cet appel s'avère urgent pour qu'il y ait une meilleure compréhension des phénomènes violents et archaïques liés à l'Islam. En effet, la violence qui est présentée comme étant un phénomène exclusivement islamique est, en réalité, universelle. Il suffit, selon Arkoun, de jeter un coup d'œil sur les travaux de certains anthropologues occidentaux pour s'en assurer. Il évoque ainsi René Girard et s'en inspire pour souligner que «le danger c'est quand la Vérité religieuse est présentée comme une vérité absolue, intangible, immuable, parce qu'elle serait la Vérité de la Parole de Dieu qui a révélé aux hommes la loi et la connaissance justes.»(Ibid.). Il en découle une exclusion des autres, ceux qui contestent cette vérité proclamée ou n'y croient pas. L'exclusion devient intolérance puis fanatisme. C'est ce qu'Arkoun reproche à la théologie traditionaliste musulmane qui s'est monopolisée le droit d'extirper les significations du texte coranique par exemple et les imposer au public des croyants alors que ceux-ci pourraient y accéder sans intermédiaire.

1-2-1-2 La théologie orthodoxe musulmane

Arkoun accuse la théologie orthodoxe en islam d'avoir battu en brèche toute liberté de réflexion et d'expression. Il souligne que l'Islam est «théologiquement protestant, puisque le musulman est libre dans son rapport à Dieu, et politiquement catholique, dans la mesure où, depuis les Omeyyades, l'Etat (c'est-à-dire le pouvoir politique) a confisqué cette liberté propre à l'Islam de se constituer en sphère autonome du spirituel». (Arkoun 2005 :282).

Ailleurs, il mentionne que «la pensée islamique s'est toujours préoccupée de construire et de protéger des orthodoxies en se contentant d'apologie défensive ou de «vérités» proclamées.»(Ibid.). Malheureusement, constate-t-il, cette orthodoxie religieuse n'est en réalité qu'une « religion officielle» susceptible d'être démontée par les détails de l'Histoire

1 Abdallah Laroui lors d'une interview accordée à Sky News arabe en mai 2017 « Hadith Al-Arabe »

et la logique des circonstances qui l'explicitent clairement. Il rappelle que malgré les efforts des Mou'tazilites[1] et des falasifa-les philosophes- en vue de fonder une sorte d'«humanisme laïcisant» au IXème siècle et les apports culturels et philosophiques d'illustres écrivains postérieurs tels Miskawayh[2], Abou Hayyane[3]ou Al Jahiz, ou encore Averroès et Ibn Khaldoun[4], le dogme islamique a continué de se rétrécir et de s'appauvrir jusqu'à devenir des «idées-slogans»qui marient le religieux avec le patriotisme et les luttes sociales. Cette perspective pragmatique teintée du sacré dans laquelle est acculé l'Islam dissimule la portée spirituelle pérenne et universelle de ses significations ainsi que la contextualisation souvent indispensable à la compréhension. C'est ce que l'islamologie classique a tenté de faire notamment par le biais de publications critiques de beaucoup de productions sinon négligées du moins ignorées par les théologiens traditionalistes.

I-2-1-3 Islamologie traditionnelle

Pour ce qui est de l'islamologie classique pratiquée par la plupart des orientalistes, Arkoun lui reconnait le mérite d'avoir contribué activement à l'établissement et la publication de beaucoup de texte: «son apport le plus durable et le moins discutable est l'édition critique d'un certain nombre de grands textes oubliés pendant des siècles par la tradition musulmane elle-même» (Arkoun1973:9). L'accumulation des connaissances était tellement dense qu'elle a donné l'impression de constituer une science autonome sans même mettre en évidence les liens épistémologiques, il dit dans ce sens: « les schèmes de l'islamologie classique continuent de commander les exposés les plus récents, cela se vérifie même dans les découpages des disciplines dont les liens profonds, au niveau épistémologique, ne sont encore guère perçus.» (Arkoun 1981 :203). De même, leur approche basée essentiellement sur la philologie et l'historicisme rendait le fruit de leurs études inaccessible pour les consciences ; il faut selon lui chercher un sens pratique qui consiste à rompre à la fois «avec la perspective historiciste et de faire prévaloir l'analyse synchronique de systèmes de pensées concurrents». (Ibid. :28-29).

---

1 - Voir par exemple Fabrice Descamps, Les « *mu'tazilites* » in Tribune libre unitarienne, vol.6, no.1, 2010

2-« Ibn Miskawayh (933-1030) philosophe et politicien voir *EncyclopédiaUniversalis*,voir aussi *Humanisme arabe .... »(in wikipédia).*

3« Abou Hayyane -Tawḥ îdí est un philosophe et essayiste musulman d'origine iranienne ayant vécu au Xe et au début du XIe siècle, de l'expression majoritairement arabe considéré comme l'un des grands prosateurs de l'arabe»(in *Wikipédia).*

4 «Ibn Khaldoude son nom complet Abū Zayd 'Abdar-Raḥ mān ibn Muḥ ammad ibn Khaldūn al-Ḥaḍ ramī, est un historien, philosophe, diplomate et homme politique ifriqiyen, issu d'une famille andalouse d'origine arabe». (n *Wikipédia)* .

Aussi reproche-t-il à l'érudition orientaliste d'avoir négligé certains domaines importants de la pensée islamique telle la pensée linguistique, les débuts du Kalam, les traitements sémiotiques des contes et d'avoir été trop respectueuse voire trop attachée aux sources anciennes de façon à reproduire leurs contenus. Concernant par exemple le cas de la lecture du coran, il dit: «on reste ainsi à l'extérieur et à la superficie du texte même lorsqu'on enquête sur le vocabulaire, la morphologie, la syntaxe, le style.»(Ibid.:10).

De même, il regrette que l'Islam et sa culture soient exclus des sphères des sciences sociales et humaines comme la linguistique, la psychanalyse, l'histoire des idées et autres qui ont été mobilisées pour repenser le fait religieux du judaïsme et du christianisme.

C'est ainsi qu'il a écrit: «les récits coraniques, le Hadith , la « Sira » sont toujours décrits par l'islamologie classique comme des fondations discursives rationnelles, alors qu'elles doivent beaucoup à l'activité de l'imaginaire travaillant les mythes d'origine, de fondation.»(Ibid.:11).

Il faut enfin dépasser les discours conformistes et mythologistes, et maintenir son esprit dans une interrogation permanente. D'où la question suivante : c'est quoi l'islamologie appliquée ?

1-2-2 L'islamologie appliquée et les approches textuelles

L'islamologie appliquée définie par Arkoun préconise explicitement le recours à une approche comme la sémiotique apte à servir de cadre d'analyse à des textes se rapportant à la culture islamique.

Nous l'adoptons donc pour approcher le fait mystique en tant qu'objet d'étude dont les significations sont à reconstruire d'abord suivant un parcours génératif qui prenne en charge la mise au clair de l'organisation textuelle tout en lui intégrant un certain apport contextuel puis en le réempruntant en quête d'empreintes marquées sur les corps des actants. C'est ce qui nous permettrait de cerner le mode et les conditions d'émergence de la signification et nous ouvrir une certaine perspective contextuelle.Peut-on donc prétendre à l'objectivité en adoptant la sémiotique comme approche principale allant de l'action, passant par la passion et débouchant sur le corps ? Comment veiller à ce que le fait mystique soit envisagé comme un univers de significations sans être déraciné de son espace épistémologiquement légitime qui est le champ religieux ?

Nous nous fixons comme objectif d'abord de dévoiler les mécanismes selon lesquels se génère la signification au sein de la mystique en général puis du corpus que nous avons choisi. Notre lecture se fera dans le cadre de la sémiotique de l'action, des passions et dans les nouveaux horizons telle que la sémiotique du corps, dans le sillage, entre autres, des travaux de J. Fontanille. Nous essayerons d'intégrer, dans la mesure du possible, dans cette esquisse théorique puis lors de l'analyse tous les ajouts, les réajustements, voire les nouvelles perspectives ouvertes à la pratique sémiotique telle qu'elle pourrait se faire à travers l'objet de notre étude.

1-2-2-1 Sémiotique: immanence, pertinence et contexte

En principe, l'approche sémiotique conçoit le texte en tant qu'objet de connaissance suffisant. Elle se fixe comme objectif l'exploration des conditions de la signification qui est la caractéristique fondamentale «de l'univers humain du fait qu'elle est omniprésente, et multiforme» (Greimas 1966:60). Une telle approche doit viser la mise en place des mécanismes du fonctionnement textuel en présupposant «l'existence de la relation, c'est la relation entre les termes qui est la condition nécessaire de la signification» (ibid.: 61). C'est aussi celle qui relie des corps actants sensibles, les met en interaction ou face au monde sensible recevant des perceptions et les transformant en signification. Malgré les apports théoriques denses mais disparates, l'analyse sémiotique conserve des principes comme l'immanence, la pertinence et les intègre dans un cadre d'intersémiocité qui n'exclut ni contexte ni corps.

L'immanence, souligne Jacques Fontanille, a donné lieu à l'ensemble des concepts et des théories liées à l'approche sémiotique comme la théorie narrative, la théorie des passions, la sémiotique du sensible et bien d'autres:«derrière le principe d'immanence, se profile une hypothèse forte et productive, selon laquelle la praxis sémiotique (l'énonciation «en acte») développe elle-même une activité de schématisation, une «méta-sémiotique interne», à travers laquelle nous pouvons «saisir» le sens, et que l'analyse a pour tâche de recueillir et de reformuler en métalangage.» (Fontanille 2006:2).

Toute description faite du contenu doit nécessairement déboucher sur la construction d'un langage pouvant rendre compte des modes d'existence et de manifestation de sa structure.

Or l'immanence et la pertinence que présupposait le fameux mot d'ordre «hors du texte point de salut !»(Ibid.) qui est, selon Fontanille, «un slogan qui a fait son temps, et ce temps était celui où il fallait résister aux sirènes du contexte et aux tentations de pratiques

herméneutiques, notamment dans le domaine littéraire, qui recherchaient (ibid.:3) des « explications» dans un ensemble de données extratextuelles et extralinguistiques». (Ibid.)

Et pourtant Fontanille avertit qu' « il s'agirait non pas de plonger l'objet de l'analyse dans son contexte, mais au contraire d'intégrer le contexte à l'objet d'analyse.»(Fontanille 2006 : 14). Il propose un autre slogan pour la sémiotique qu'il exprime ainsi : «hors des sémiotiques-objets, point de salut !»(Ibid.). Le soufisme serait une sémiotique-objet, une énonciation, un discours l'actualisant et la problématisant pour l'approche sémiotique.

Adopter l'approche sémiotique c'est confronter les grands contenus de la mystique à la théorie sémiotique. C'est aussi démanteler l'univers des significations du discours mystique tel qu'il est reconnu et tel qu'il est véhiculé par ce corpus pour le reconstruire après en objets repérables et analysables. Quelles sont les caractéristiques de cet univers mystique perçu ou reconfiguré selon une subjectivité par le biais de l'écriture ? Comment, l'aspirant mystique perçoit-il le monde sensible ou imaginé et comment lui confère-t-il de la signification ? Comment le sujet énonciateur élabore-t-il ses stratégies pour déjouer la rigidité des théologiens rigoristes au profit des mystiques ? S'agit-il vraiment de l'exercice d'une liberté d'expression, d'une subjectivité authentique ou ce n'est qu'une prétention fallacieuse voire une simple illusion ?

Rendre compte de l'identité du sujet de l'énonciation et de son attitude épistémologique, thymique et éthique, proposer une lecture autre que celle des théologiens ou des politiciens seraient toujours un pari à gagner. La réouverture du champ de l'herméneutique religieuse islamique s'avère une condition sinon indispensable du moins fondamentale pour une réelle intégration des valeurs de la modernité. Il faut donc tenter de relire certaines significations liées à l'islam au moyen des approches textuelles contemporaines. L'objectif sera de démontrer comment un musulman ordinaire –disciple mystique - comprenait ce qu'il concevait être une religion. Est-il donc possible de mener une telle investigation à l'aide de l'approche sémiotique ?

Par ailleurs, l'espace théorique de l'islamologie appliquée développée par Mohammed Arkoun s'impose comme le cadre général de pareille problématique. Arkoun a préconisé l'usage des méthodes contemporaines pour approcher les aspects de la culture islamique qu'il appelle la raison islamique.Il parle par exemple d'«un traitement sémiotique» (Arkoun1981 :117) des manifestations de l'imaginaire musulman. Pour lui, celui-ci est présent à travers toutes les productions narratives : les paroles du prophète, les ouvrages

nombreux relatant sa biographie, les gestes etc. imaginaires structurés par les mythes de l'origine, ceux qui traversent les religions monothéistes. Il importe de les mettre en évidence et de démontrer comment tel ou tel groupe social en a fait partie de son identité. Arkoun explicite davantage son point de vue en disant : «en France, on constate que la brillante école des Annales, et plus récemment, l'Ecole de Paris en sémiotique dont le rayonnement mondial est bien connu, n'ont jusqu'à maintenant touché que peu d'arabisants et d'islamisants.»(Ibid.).

Greimas parait approuver de tels projets, il fait l'éloge de l'ethnologie au moins pour deux vertus, la rigueur méthodologique et la conscience du relativisme culturel. L'ethno-sémiotique a largement contribué au développement de la sémiotique par ses descriptions paradigmatiques (ethno-taxinomies) et ses analyses syntagmatiques. Il rappelle :

«Si de telles recherches ont permis à la sémiotique générale de progresser rapidement, il est normal que celle-ci veuille rendre maintenant, au moins en partie, la dette qu'elle a contractée, en suggérant la possibilité de nouvelles approches des discours ethno-littéraires.» (Greimas et Courtès 1979) En projetant d'explorer le domaine de l'ethnologie, la sémiotique se fixe comme objectif primordial de déceler les particularités sémantiques. Le sémiotique d'un discours quelconque réside dans «les modes spécifiques de sa manifestation, sur les conditions de ses productions et sur les critères qui le distinguent des autres formes du savoir» (Greimas 1976:134-135). Pour ce faire, il faut joindre la taxinomie et la description paradigmatique aux analyses syntagmatiques.

Par son ancrage dans la religion conçue comme un fait anthropologique ou ethnologique générateur d'une multitude de formes signifiantes, l'objet de notre étude peut-être inscrit dans l'ethnologie.

Face à un tel texte hétérogène faisant partie d'une culture populaire, il serait impératif de mettre en évidence ce qui pourrait faire de la lecture une pratique socialisante au milieu d'un contexte déterminé. La signification est produite par un auteur disciple soufi et s'adresse à un lecteur disciple soufi potentiel. Des relations intersubjectives se tissent autour de la parole /écrit tout en mettant en œuvre des objets de valeur culturels et des actants en quête d'une certaine culture inscrite sur la dimension discursive où le niveau figuratif doit être interrogé non seulement dans sa structure interne mais aussi dans ses prolongements référentiel symbolique et surtout pragmatique. Le discours mystique actualisé dans notre corpus fait état d'une configuration linguistique de thèmes et de passions qui s'enracinent

dans la culture islamique ainsi que des propos relatifs à la genèse, à l'apocalypse, à l'eschatologieetc.

Le soufisme serait ainsi une double interprétation ; d'une part d'un texte de référence qui est le coran censé être révélé et d'autre part d'une réalité en quête de sens. A l'image de tout discours s'apparentant à la religion, il ne peut que représenter une occasion d'appréhender, voire d'amplifier la vérité et la véracité des symboles et des sens au moyen du langage en vue de réorganiser la relation entre des temps différents.

En tant que discours non littéraire et en tant que forme de production sociale de sens s'apparentant à l'ethnologie, ne serait-ce que par son intégration de l'oralité, le discours soufi contenu dans notre corpus dispose d'un certain code sémantique, «code dont l'absence rend si difficile l'analyse» (A.J.Greimas1976 :209).Un tel code est susceptible de nous permettre de les appréhender sur des isotopies très réduites, «en ne les considérant que du point de vue de leur signifiant» (Ibid.:177). C'est dire qu'il faut aller chercher le signifié ainsi que le caractère du discours du côté du lecteur : ce sont «les attitudes du lecteur inscrit lui-même dans un contexte culturel donné» (Ibid.:78) qui sont déterminantes selon Y.Lotman. Le discours soufi se présente comme pratique signifiante et comme une sémiotique-objet. C'est l'existence d'un corps énonciateur et d'un corps actant qui structure et révèle les passions et les actions.

1-2-3-Le soufisme comme sémiotique-objet et énonciation de la passion et du corps

Au-delà de son essence spirituelle, le soufisme se présente comme une conception du fait religieux en procès, c'est dire sous forme d'une méthodologie expérimentale personnalisée susceptible d'amener vers le sacré en tant que sainteté et bénédiction. Une exploration singulière de l'intérieur du corps, de l'univers invisible et une reconfiguration des significations du monde. A travers le discours, il est un objet sémiotique censé être manipulé par un sujet énonciateur.

1-2-3-1 Sémiotique et soufisme en tant que sémiotique-objet

Le rapport de la sémiotique et de la mystique pourrait être saisi en deux moments, la mystique est une sémiotique-objet et une forme d'une sémiotique de la culture religieuse.

Dans le dictionnaire raisonné de la théorie sémiotique, A.J. Greimas et J.Courtès définissent «la sémiotique comme un ensemble signifiant que l'on soupçonne à titre d'hypothèse de posséder une organisation, une articulation interne autonome» (A.J.Greimas & J.Courtés 1979 :339).C'est la même définition de la sémiotique-objet mais celle-ci est

susceptible d'être soumise à l'analyse dans le cadre d'un «projet de description» ; «un méta sémiotique] est[censée le prendre en charge». (Ibid.).

Pour mieux présenter la sémiotique, les auteurs du DRTS opposent d'abord une sémiotique naturelle à celle qui est construite. La langue naturelle et le contexte extralinguistique antérieurs à l'existence de l'homme, sont de ce fait considérés comme naturels tandis que la littérature, la religion, la mystique ou autres sont considérés comme des sémiotiques construites. Cependant il n'est pas toujours facile de les différencier nettement, elles s'interpénètrent et Greimas de conclure qu'ils sont pour lui «de vastes réservoirs de signes, comme les lieux de manifestation de nombreuses sémiotiques» (ibid.). Une telle distinction apparait moins pertinente et Greimas propose le clivage de la scientificité : la sémiotique scientifique est « au sens large de ce qualificatif-une sémiotique-objet traitée dans le cadre d'une théorie sémiotique explicite ou implicite». (Ibid.).

Pour pouvoir parler d'une sémiotique, Greimas pense que ce n'est possible que «s'il y a rencontre entre sémiotique objet et la théorie sémiotique qui l'appréhende, l'informe et l'articule» (ibid.) ;autrement dit, selon la reformulation des auteurs du DRTS, «la sémiotique est à percevoir comme la superposition adéquate d'un sémiotique objet et d'un langage de description. Lieu de l'élaboration de procédure, de construction des modèles et des choix des systèmes de représentation régissant le niveau descriptif». (Ibid.).

Pour J.Fontanille, les sémiotiques-objets sont des

> «ensembles observables supposés exprimer des contenus signifiants, que ce soient des objets construits et achevés ou des pratiques signifiantes en cours de réalisation. A la limite, ces objets sémiotiques peuvent être de simples expériences, mais il s'agit bien alors de lanière dont l'expérience est configurée comme un objet de sens» (Fontanille 2011:53).

Nous pouvons dire que le soufisme est à la foi une sémiotique et une sémiotique-objet. Un ensemble signifiant projeté sur le monde pour le comprendre ou plus précisément décrypter les significations de ses divers éléments et du mode de leur organisation. Pour mieux developper un tel propos ,nous allons nous inspirer de De Certeau pour approcher le soufisme « en tant que structure du discours et non pas tellement comme contenu spirituel ou doctrinal». (Causse 2014:3). La forme du discours serait prioritaire. Nous essayerons de comprendre les significations textuelles cachées de ce que De Certeau appelle un «nouvel art de parler» (ibid.).

Cependant une telle conception gène les sciences humaines foncièrement cognitives évoluant toujours dans le giron des grandes théories scientifiques et scientistes du XIXème siècle. L'anthropologie et la psychologie, en l'occurrence, considèrent le phénomène religieux, sa vocation universelle et sa position centrale chez la majorité des hommes du XXème siècle, comme un vrai handicap qui empêche ces sciences de progresser en s'attaquant à d'autres problèmes de l'homme. On dénie à la religion toute valeur cognitive à même d'apporter des connaissances fiables.

Des jugements hâtifs et non pertinents car finalement ce n'est pas en méprisant un phénomène ou en s'en débarrassant qu'on pourrait le comprendre. En outre, même la science n'a apporté que des solutions relatives aux grands problèmes de l'humanité.

Le cas de l'Islam est révélateur de la puissance de la religion non seulement pour influencer les sciences humaines mais aussi pour transcender les théories et les pratiques politiques contemporaines. C'est d'abord parce que le coran, livre censé être révélé de l'Islam, est une sémiotique de la vie de l'homme dans le monde, en interaction avec les autres et avec Dieu censé être le Créateur ; c'est une sémiotique dans la mesure où il en fait une lecture descriptive et signifiante. Et le plus souvent, il apporte des « réponses» sous forme de significations cohérentes à des questions sociales, politiques, métaphysiques, philosophiques et autres. Le zèle de la croyance et le poids de la foi ont souvent empêché les chercheurs d'«historiciser» les contenus «humains» de ce texte et surtout de postuler les niveaux de compréhension que requièrent les formes du contenu. Mais rien ne lui dénie sa vocation de culture interactive avec son environnement. Elle l'explicite et l'interprète en fonction d'autres significations et d'autres pratiques.

I-2-3-2 La mystique comme interprétation. Les tâches d'une sémiotique de la culture religieuse Perspectives d'analyse

Massimo Leone démembre les tâches et les débouchées d'une analyse sémiotique de la religion. Ainsi dit-il que l'interprétation générale en serait l'une des retombées : «la possibilité d'élaborer des charpentes interprétatives complexes, qui évitent la trivialité du sens commun». (Massimo Leone 2009 :10). Il y aurait aussi possibilité de cerner les liens intertextuels, de comparer les textes qui utilisent des moyens d'expression différents et le mode de leur argumentation. Une fois observable, tout ce qui est lié à l'homme est rapporté par et à travers des procédés interprétatifs. En effet, tout texte ne signifie que pour celui qui le lit, le comprend et l'interprète selon un ensemble de facteurs. L'immanence du sens ne dépasse pas les limites textuelles ; or le texte même est aussi un message qui se déploie

selon le schéma de la communication. Pour le corpus d'étude, il faut essayer de voir comment il se présente comme une interprétation du texte original fondateur de la religion islamique. Ce qui exige une mise au clair des formes de sens, des typologies des discours, de leur structure argumentative et de leur stratégie persuasive ;une perspective interprétative qui pourrait être reliée notamment à «la tradition rhétorique et herméneutique » **(**Rastier2001 :1)qui est axée, selon François Rastier, sur les textes et les discours dans leur production et leur interprétation en tant qu'objet de la communication. Du point de vue de la sémiotique, l'interprétation pourrait être dans son degré minimal une signification que Greimas appelle une compréhension standard d'un lecteur ordinaire. Ce lecteur pourrait être un contemporain de l'auteur comme il pourrait être un autre vivant dans un autre temps mais cohabitant le même espace culturel qui est le Maroc religieux mystique : les questions relatives à la contextualisation du discours soufi s'avèrent pertinentes non parce qu'elles impliquent une sorte d'hétérogénéité mais par ce qu'elles révèlent un certain relativisme culturel qui est, dans l'espace religieux islamique, d'une importance capitale surtout s'il révèle une sorte de marquage personnel. Un texte catégorisé comme soufi est d'abord un énoncé qui présuppose un énonciateur et une énonciation qui ne pouvait pas ne pas référer au contexte. Les conditions légitimant une opération de référencement interprétatif du point de vue sémiotique restent à souligner de même que le rapport d'intersubjectivité entre le texte et le métatexte.

Pour Paul Ricoeur, le projet d'« une herméneutique générale rencontre inévitablement le projet d'une sémiotique fédérant voire unifiant toutes les sciences humaines».(Ricœur 1990 :9). C'est que la sémiotique apparait comme «une des mises en œuvre du rapport expliquer-comprendre, où le comprendre garde la primauté et maintient l'explication au plan de la médiation requise mais secondaire» (ibid.). Comprendre est donc une ambition légitime pour laquelle il faut mobiliser tous les moyens.

Concernant le texte coranique, l'appréhension et l'interprétation de son sens ésotérique n'est pas catégoriquement systématique. Elle est sujette à une multitude de facteurs tels l'état d'âme intérieur de l'adepte, son mode d'être alors qu'il évoluait sur le parcours soufi, le degré de profondeur de son imprégnation spirituelle, le grade qu'il a atteint dans la sphère hiérarchique de l'éducation soufie et sa certification par le maître. Au fur et à mesure qu'il avance dans son itinéraire mené par les maîtres, Il embrasse de nouvelles perspectives spirituelles.

L'exemple explicite de la pratique interprétative est donné dans la «sourate» de « Joseph », ce prophète qui aurait pu impressionner même son bourreau en ayant la capacité d'interpréter les rêves Donc il faut être vraiment fort imprégné de forces spirituelles pour pouvoir ouvrir l'esprit et le cœur sur la vérité. D'ailleurs, la prophétie est l'incarnation suprême de la spiritualité. Se mettre dans la voie mystique c'est aspirer à l'acquisition de cette force spirituelle en y étant initié par un guide. Outre le récit de Joseph, il y a d'autres passages du coran qui incitent à l'interprétation : le verset 7 de la sourate 3 : «il se trouve des versets sans équivoque, qui sont la base du Livre, et d'autres versets qui peuvent se prêter à des interprétations diverses». Dans le même sens, le célèbre mystique Al Ghazali rapporte un dire prophétique qui explicite la voie à suivre pour acquérir la spiritualité ;c'est Dieu qui parle :

> «Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par des prières surérogatoires jusqu'à ce que je l'aime. Et lorsque je l'aime, je deviens son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main par laquelle il saisit et son pied par lequel il marche ; s'il Me sollicite Je lui cherche refuge en Moi. Je lui accorde certainement ma Protection». (al-Bokhari : dire numéro 6502).

Le renoncement aux joies du monde, la résistance aux tentations, la lutte contre le désir d'y demeurer éternellement puis l'abandon de son être même qui est «le degré le plus élevé qui consiste à renoncer au renoncement et par conséquent avoir abandonné tout. C'est l'état dénommé «fanâe», soit l'état où l'individu perd tout contact avec son environnement matériel tout en restant éveillé et en pleine possession de ses sens pour concevoir le divin.»(www.freemasons-freemasonry.com2008).

Notre objectif n'est pas de faire un exposé exhaustif au sujet du soufisme mais tout simplement tenter de cerner les zones où le fonctionnement sémiotique est en œuvre et où il est possible de le saisir à travers des discours, des univers de signification aux modes de constructions et de fonctionnement divers.

En effet le soufisme en tant que partie intégrante de la culture islamique épanouie dans les parages du texte révélé s'inscrit bien évidemment dans une perspective interprétative. Tenter de revisiter cette production culturelle à la lumière de la sémiotique de la culture nous donnerait l'occasion de saisir son aspect foncièrement humain et humaniste.

Il est temps, nous dit Rastier, de sortir du carcan de la biologie et de la théologie pour penser autrement l'humanité dans un cadre réellement humain construit par le biais des sciences

humaines et sociales. C'est la sémiotique des cultures qui serait cet horizon selon lui, « nous avons pris le parti d'une sémiotique des cultures, mais ne serait-elle pas une science des sciences ?» (Rastier 2001 :150) se demande –t-il. Tout dépend de notre conception de la culture et les difficultés à vaincre : «les cultures, dit-il, embrassent la totalité des faits humains, jusqu'à la formation des sujets. Elles restent cependant difficiles à concevoir, faute précisément d'un point de vue sémiotique sur la culture.»(Ibid.) Mais il postule que cette entreprise ne serait possible qu'à travers et par le biais de la sémiotique. Cependant on ne peut savoir dans une telle culture où commencent et où se terminent le culturel et le sémiotique par exemple chez les soufis pratiquant et agissant dans le cadre d'une lecture ésotérique. Si on délimite la sphère de ce qui est sémiotique, on pourra identifier ce qui est culturel comme étant seul apte à fédérer toutes les sciences humaines y compris celles émanant d'une lecture exotérique : théologie, jurisprudence, exégète etc. Du coup, une culture est le produit de son histoire où au moins de deux cultures différentes qui «cohabitaient et s'influençaient mutuellement» (ibid.). Peut-on considérer que la culture ésotérique et exotérique est ces deux cultures qui avaient cohabité pacifiquement selon un compromis tacite ? Si les soufis n'avaient pas révélé au grand public les significations étranges qu'ils avaient élaborées suite à leurs expériences spirituelles, les théologiens orthodoxes les auraient épargnés. Paradoxalement, des circonstances historiques, politiques et sociologiques ont escamoté l'entreprise spirituelle des soufis au profit de la lecture pragmatique exotérique dictée par les exigences de gérer les affaires de la cité des musulmans. Rastier précise qu'«une culture ne peut être comprise que d'un point de vue cosmopolitique ou interculturel» (ibid.), il s'agit d'une perspective interreligieuse que seuls les soufismes puissent prétendre détenir. Car en plus des facteurs textuels ou ceux relevés de la tradition prophétique, l'influence des autres religions est évidente surtout dans le soufisme. Le Coran reconnait clairement le caractère divin des missions prophétiques antérieures. C'est ce qui permet d'imaginer une multitude de passerelles entre cette religion et les autres. D'ailleurs, la lecture ésotérique est l'une des voies sûres pour atteindre un pareil objectif. Saisir le soufisme comme horizon culturel et spirituel de l'islam consiste à esquisser une sorte de sémiotique de la culture considérée comme « une activité globale de production, un champ dynamique réglé par des lois générales et par les propriétés syntagmatiques d'une praxis, qui définissent ce qu'est une culture indépendamment des objets et pratiques qui la constituent» (Lotman 2005 :1).

Une culture, selon Lotman, est régie par des règles assurant la dynamique de ses structures et permettant de discerner le culturel dans les productions et les pratiques. Pour ce qui est de

la culture islamique en général et du soufisme en particulier, nous pouvons dire que ce qui surdétermine ses règles et confère à ses structures une dynamique ce sont surtout des attitudes émotionnelles vis-à-vis de Dieu. Nous avons des passions qui varient de la grande peur au grand amour tout en passant par les diverses figures de servitude et de soumission. Pour Lotman, les mêmes pratiques sont «tantôt réflexives et inventives, tantôt purement rituelles et répétitives, peuvent ou non être qualifiées de «culturelles» » (ibid. :2). C'est dire que l'ensemble des pratiques rituelles en Islam ne sont pas monosémiques, leur portée significative varie en fonction de l'actant exécutant et des circonstances. Autrement dit, c'est ce qui explique la volonté des soufis de ne pas rompre avec l'usage de rites. Au contraire. pour ce qui relève du sémiotique ou non, Fontanille rapporte que «le sémiotique se définit à la fois par ses règles internes (les relations entre les aspects statiques et les aspects dynamiques) et par ses relations avec ce qui n'est pas «sémiotique.» (Ibid.) Il montrera plus loin que ces relations sont subtiles et complexes ; entre ce qui est sémiotique et ce qui ne l'est pas, ne l'est plus ou en passe de le devenir, il y a souvent des allers retours et des conversions. Il précise dans ce sens que la sémiotique de la culture se distingue de la sémiotique du culturel. (Ibid.) Le premier est plus large que le second. Il est partagé par les animaux et l'humain du fait que la signification est omniprésente et le plus souvent elle est soumise, comme le signale Y.Lotman, à une « ritualisation figée, un mouvement clos et cyclique» (Ibid.:3) où le culturel s'anéantit sans qu'il ne soit, pour autant, irrécupérable par l'homme. La pratique soufie illustre magistralement ce propos, malgré l'apparence figée du rituel religieux exécuté par les soufis se positionnant dans une voie quelconque. Il y aurait ainsi autant de religions que de pratiquants, de sémiotiques que de rituels. Le culturel, qui se réduit dans notre cas au religieux ou plutôt à l'une de ses variantes qui est le soufisme, devient un espace, voire un arrière-plan, pour le sémiotique. On conclut que tout projet assimilant le sémiotique au culturel serait voué à l'échec. Par ailleurs, mettre l'accent sur le sémiotique c'est opter pour la dynamique de la réalité qui est, bien évidemment, de nature complexe.

Mais en fait que peut-on obtenir d'une analyse de la religion ou du soufisme étant donné qu'il s'agit là d'un vieux sujet qui avait toujours soulevé de vives controverses ? L'analyse pourra éventuellement montrer et démontrer une certaine pertinence lors de sa re-visitation et sa relecture en tant que produit discursif.

Bien entendu, le choix même d'une approche de lecture comporte en elle-même une part de subjectivité, d'arbitraire, de réductionnisme et d'interprétation. L'objectivité serait liée à

cette pertinence et aux efforts liés à l'homogénéité méthodologique. Un mouvement constant du texte à la théorie et aux résultats repensés dans les limites des données socio -historico - théologiques tout en gardant le souci majeur de l'équilibre nécessaire entre la signification primaire et secondaire . Il s'agit d'une mise en évidence et en perspective des principales articulations structurant la pensée islamique dans une version soufie modelée et actualisée selon un imaginaire collectif. Ce sera l'occasion de mobiliser l'outillage de la théorie sémiotique en vue de rendre compte d'une réalité socio-historique érigée autour du soufisme. Pour ce faire, nous tenterons d'y appréhender le parcours génératif et ses divers mécanismes d'intégration de tous les espaces signifiants.

1-3 Parcours génératif, mécanismes intégratifs, contexte, énonciation et corps

Dans leur ouvrage commun *Sémiotique des passions*, A.J. Greimas et J. Fontanille précisent que la sémiotique dans sa globalité pourrait être assimilée au parcours (génératif) qui doit être conçu

> «comme un cheminement marqué de jalons, certes, mais surtout comme un écoulement coagulant du sens, comme son épanouissement continuel, partant du flou originel et «potentiel», pour aboutir, à travers sa «virtualisation» et son «actualisation», jusqu'au stade de la «réalisation», en passant par des préconditions épistémologiques aux manifestations discursives» (Greimas & Fontanille 1991 :11).

Il ne serait pas inutile de rappeler que le parcours génératif rend compte des différents niveaux issus des caractéristiques censées être communes à tous les types de discours. Ces niveaux «permettent de situer, les uns par rapport aux autres, les différents champs d'exercice de l'activité sémiotique» (A.J.Greimas et J.Courtés 1979 :159**).** En essayant de faire le point sur l'évolution théorique et pratique de ce concept, Greimas et Fontanille soulignent que le parcours génératif n'a été exploité efficacement qu'au niveau de «l'espace médian situé entre ses composantes discursive et épistémologique : il s'agit notamment de la modélisation de la narrativité et de son organisation actantielle ».(Greimas et Fontanille : 1991:8) en a résulté le développement de la sémiotique de l'action au détriment de celle de la passion car disent-ils, l'actant du faire était conçu comme étant «débarrassé de sa gangue psychologique» (ibid.) et concevant le monde comme une discontinuité.

Mais ce parcours génératif se limitant à l'action s'avère partiel, voire incomplet du fait qu'il privilégie le contenu au détriment de l'expression comme le rappelle Fontanille qui souligne que cette dernière doit être en priorité pris en charge par le discours génératif qui sert

d'espace d'accumulation et d'«intégration des différents niveaux de pertinence» (Fontanille:2000:1). Pour ce faire, il en explicite les étapes ainsi : « en partant d'une situation d'amalgame, constituant un «fond» substantiel dont se détachent seulement des «figures-signes» élémentaires, on voit progressivement se former de nouvelles dimensions pertinentes, qui vont acquérir peu à peu leur autonomie.» (Ibid.) Il remarque que le parcours génératif de l'expression dépasse les limites du texte, contient implicitement celui du contenu à différents niveaux de la pertinence. L'aspect intégratif de ce discours a un caractère progressif : les pratiques intègrent les objets qui intègrent les textes eux-mêmes intègrent les figures selon l'exemple qu'il donne. L'intégration du parcours génératif peut emprunter soit une voie ascendante ou descendante. Il est souvent difficile, selon lui, de distinguer une préfiguration et une représentation, «ce qui peut passer pour une représentation à posteriori pour les uns ne sera qu'une préfiguration à priori pour les autres.» (Ibid.) précise-t-il. Deux parcours qui ne s'opposent guère. Selon son analyse, l'ajout ou l'élimination de dimensions débouchent sur la simplification ou la complexification. C'est ce qui permet de distinguer les deux types d'intégration.

Dans tous les cas, le discours soufi contenu dans notre corpus ne pourrait livrer l'orientation de ses significations sans l'évocation du contexte socio-historique.

1-3-1 Texte et contexte

Apparemment, un corpus ancré dans la culture arabo musulmane mais porteur de l'empreinte de son compositeur ne peut être cerné que dans une perspective contextuelle susceptible d'être conceptualisée et modélisée selon la théorie sémiotique.

Pendant longtemps, l'approche sémiotique a conçu le texte en tant qu'objet de connaissance suffisant .Elle s'est toujours fixée comme objectif l'exploration des conditions de la signification omniprésente et multiforme qui est la caractéristique fondamentale de l'univers humain.

Méthodologiquement, la prise en considération du cadre historique n'atteindrait point l'intention première inscrite dans l'approche textuelle sémiotique ; envisager le sujet producteur et consommateur des significations liées à l'expérience mystique à travers l'intérieur et à l'extérieur du corpus. Autrement dit, il s'agirait de mettre en évidence l'existence d'un moi réel producteur, promoteur et modalisateur d'un discours en tant que sujet interagissant face à une théologie omniprésente et omnipotente qui a tout le temps privilégié la théologie orthodoxe légalitaire et la jurisprudence déjà closes à cette époque-là.

C'est dire que tout nouvel effort de relire le texte coranique était devenu impossible. Donc il n'est plus interdit d'aller à la quête de la signification dans Le monde sensible. Pour E. Landowski, c'est l'une des exigences d'une sémiotique renouvelée ouverte sur les vrais problèmes de la signification humaine. Il préconise d'abord de sortir du cadre langagier et textuel naguère tenu pour indépassable,

> « puis d'élargir la portée du modèle narratif classique (…) enfin de situer l'ensemble de la démarche au point de rencontre de l'intelligible et du sensible, du discret et du continu, du système et du procès, en cherchant à exploiter ce qui se joue dans l'intervalle entre les termes de ces dichotomies plutôt que de les envisager comme des pôles qui ne pourraient être explorés que séparément». **(**Eric Landowski 2017 :2)

Il s'agit des catégories et des niveaux à articuler ensemble pour rendre compte du fonctionnement de la signification. D'ailleurs la relation entre le texte et le réel est d'ordre discontinu, mais elle se mue en continu avec l'usage par exemple du carré sémiotique en tant qu'instance épistémologique postulant la structure sémantique et le parcours de la signification actualisé, ce concept de carré sémiotique «s'est même autonomisé de la théorie sémiotique et vit sa propre vie» (François Rastier 2017 :4) constate Rastier. Pour aller vers le monde sensible, c'est surtout l'énonciation en tant que lieu de médiation entre le discours et l'extra-discours qu'il faut recomposer en établissant les mécanismes du débrayage et d'embrayage et en évaluant l'authenticité énonciative des déictiques. L'énonciation assure ce que Fontanille et Greimas appellent un «passage obligé de la fiducie intersubjective à la véridiction discursive» (A.J.Greimas et J.Fontanille1991 :19). Cette instance permet le transfert de la problématique du niveau épistémologique profond à celui qui pourra être inscrit à l'horizon ontique comme un «simulacre phorique» régissant le parcours génératif». (Ibid.). C'est dire que l'approche sémiotique ne peut se passer de l'appréhension de l'univers énonciatif qui va de l'appareil formel de l'énonciation élaboré par Emile Benveniste jusqu'à l'analyse discursive qui exige la saisie de certains concepts comme la tensivité, la tension, la distance, la modalisation, la phorie, etc. Un bref retour sur l'origine et l'évolution de ce concept serait important pour une appréhension immanente du texte en un premier temps. L'essentiel serait d'expliciter une compréhension standard du texte.

1-3-1-1 L'énonciation : de Benveniste à Greimas

En linguistique mais surtout en sémiotique, le concept d'énonciation ne cesse d'acquérir de l'importance, elle esquisse une certaine frontière du vrai espace sémiotique. C'est un

concept qui a connu un enrichissement progressif depuis le texte de Benveniste intitulé *L'appareil formel de l'énonciation* jusqu'aux études sémiotiques post-greimassiennes.

Pour Benveniste, l'énonciation est une «mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation» (Benveniste 1970 :12). C'est «une instance de mise en discours» (Ibid. : 13) qui n'est autre qu'une intersection entre une présence et un présent susceptible de supplanter la langue par la parole et d'actualiser le discours encore dans un état potentiel. Il s'agit, dit-il, d' « un mécanisme total et constant qui, d'une manière ou d'une autre, affecte la langue entière» (Ibid.). Il n'est pas facile, selon lui, de saisir ce phénomène «si banal qu'il semble se confondre avec la langue même, si nécessaire qu'il échappe à la vue» (Ibid.).

Benveniste a présenté ce qu'il appelle un appareil formel de l'énonciation faisant corréler les déictiques personnels, spatiaux, temporels et autres. La temporalité pourrait être exprimée par les différentes formes verbales dans leur rapport avec l'égo et son présent –de l'énonciation- qui coïncide avec le moment de l'action. Cet appareil énonciatif formel contient également des modalités formelles tels les modes de conjugaison (optatif, subjonctif indicatif...) énonçant «des attitudes de l'énonciateur à l'égard de ce qu'il énonce (attente, souhait, appréhension)» (ibid. :16). D'autres modalités logiques indiquant «incertitude, possibilité, indécision, etc., ou, délibérément, refus d'assertion.» (Ibid.) ou appréciatives. «C'est cette présence au monde, dit-il, que l'acte d'énonciation rend seul possible.» (Ibid.) De quelle présence s'agit-il ?

La langue en action prend place exclusivement dans la phrase, elle s'exprime dans le discours qui devient lui-même un discours en acte, porteur d'une modalité émanant des phrases qui le constituent, des modalités linguistiques qui sont, selon Benveniste, de trois types :assertive, interrogative et impérative (ibid.).

Dans le Dictionnaire raisonné, A.J. Greimas et J.Courtes partent des principes et des conclusions élaborés par Benveniste pour définir la notion d'énonciation dans le champ sémiotique. Ils présentent deux conceptions différentes de l'énonciation : «soit comme la structure non linguistique (référentielle) sous-entendue à la communication linguistiques, soit comme une instance linguistique, logiquement présupposée par l'existence même de l'énoncé» (A.J.Greimas &J.Courtés 1979 :126). C'est la seconde conception qui a été investie par la théorie sémiotique. L'énonciation s'y est intégrée en tant qu'instance faisant partie de la conception d'ensemble de la sémiotique. Pour A. J. Greimas, l 'énonciation est une présupposition logique «repérable» au moyen d'un ensemble d' « éléments absents

dont la présence est néanmoins présupposée par le discours grâce à des marques qui aident le locuteur compétent à les rassembler afin de donner un sens à l'énoncé» (ibid.) en cernant et en analysant les marques énonciatives : la subjectivité, la connotation des mots, la traduction, la rhétorique et surtout les états d'âme.

L'analyse sémiotique des passions et surtout le discours en acte ont donné à l'énonciation l'ampleur suffisante pour assurer le lien entre le monde sensible et celui des significations.

1-3-1-2 L'énonciation et le discours en acte

Cerner l'univers énonciatif consiste aussi à cerner le mode de relation qu'entretiennent les actes de perception en même temps avec les états de choses et avec les instances sensibles. Il faudrait mettre au clair les modalités de transformation donnant lieu aux passions qui pourraient être aussi des émotions plus près de la présence : «l'énonciation serait aussi l'espace ou l'émotion du cœur ou n'importe quelle «forme de réalité » sera non pas représentée mais aussi mise en perspective subjective en fonction du point de vue d'une instance-corps qui prend position et transforme l'état de fait en événement sensible.»(Colas-Blaise 2010:30). les limites tracées par la sémiotique pour laquelle il s'agit comme d'aller vers les origines anté-énonciatives génératrices de la signification demeurant dans le monde sensible. Avec la perspective du discours en acte, l'énonciation est prioritaire et son sujet est à la fois énonciateur et percepteur de ce qui provient du monde sensible.il s'agit d'accéder à une «instance antérieure, plus originaire, plus « génitive », se tenant au plus près de l'engendrement, au plus près de la présence corporelle à partir de l'impression sensible » (Bertrant2005, cité par Blaise2010:26).C'est le sujet de la praxis énonciative qui a remplacé le texte, selon Waldir Beividas, et qui est susceptible de

> «remonter vers la source, par le corps-propre en tant qu'instance première des pré-conditions de l'émergence de la perception et donc du sens, en tant que lieu de la médiation nécessaire dans le passage des «états de choses» aux «états d'âme» dans un monde signifiant. En somme, il s'agit de l'entrée (définitive ?) d'un corps de chair dans le corpus du discours (ou s'y substituant ?)» (Waldir Beividas 2016 :2).

Pour l'homogénéisation de l'univers de sens, l'approche sémiotique doit considérer l'énonciation comme phénomène sémiotique. Du statut de présupposé textuel, l'énonciation est passée à celui d'outil indispensable prenant en charge l'éclaircissement du fonctionnement et de l'intégration «des discours particuliers, et notamment sous l'égide de la dimension rhétorique, de doter le discours d'une «épaisseur» de couches d'existence en

compétition, sorte de «mémoire» en attente, nourrie par les énonciations antérieures et réglée globalement par un principe d'intertextualité» (Dorra, et all. 2012 :25). Celle-ci est, à son tour, indispensable à la compréhension des textes notamment religieux. Les chercheurs de SES pensent que l'énonciation est une sorte de «dentelle discursive» (ibid.) qui permet par exemple de comprendre le déploiement syntagmatique du langage non pas dans ses dimensions d'énoncé mais celles d'un espace aménagé de distances et de proximité traductibles en attente et en anticipation moyennant la perte et l'acquisition d'identité actorielle. (Ibid.). L'énonciation devient une praxis énonciative qui assure un continuum reliant l'homme au monde, celui-ci au langage.

1-3-1-3 L'énonciation et le continuum reliant l'homme au monde et au langage. De l'énonciation à la praxis énonciative

Lors d'un colloque organisé au Luxembourg autour de la notion d'énonciation, beaucoup de recherches embrassant ce sujet ont été présentées .Dans un compte rendu de ces travaux (Ibid.), Marion Colas-Blaise a passé en revue les différents aspects de l'énonciation tout en mettant au clair les développements qui ont marqué la recherche au cours de ces quinze dernières années. Sa remarque générale est que les investigations actuelles au sujet de l'énonciation concernent plus particulièrement des modes du continuum qui relient l'homme au monde, le monde au langage à travers ce qu'on appelle une praxis énonciative où l'énonciation contrôle les différentes dimensions du discours. Il rapporte que lors de ce colloque, la question de la prise en charge du sujet de l'énonciation a acquis de l'importance du fait qu'elle «est étroitement liée à celle de l'hétérogénéité énonciative, constitutive ou montrée, au dialogisme au sens large, à la polyphonie et au discours rapporté ou représenté » (Ibid. :6). Il a détaillé ensuite la multitude de catégories, de thèmes voire même de disciplines qui prennent en charge l'énonciation. Les déictiques personnels et spatio-temporels évoqués par Benveniste comme des traces énonciatives sûres sont conçus sinon à l'envers du moins en marge, car ils pourraient aussi bien se rapporter à une «expérience sensible de la présence, une expérience perceptive et affective» (ibid.), qu'à une «représentation simulée» (ibid.) Un champ déictique pourrait être supposé et exploré même s'il y a une absence totale des déictiques ; un «effacement énonciatif» (ibid.) selon R. Vion. Le plus souvent, l'énonciation –rapportée-est liée aux différents types de discours rapportés (ibid.). M. C-Blaise note que par exemple J. Authier-Revuz appelle à ce qu'il y ait une distinction nette entre « faire mention ou rapporter le contenu sans le modaliser et faire usage.»(Ibid.). Au-delà d'une mise en scène énonciative usant de la marque typographique introduisant un discours autre, il s'agit d'une présence énonciative munie d'une intention de

limiter par exemple un discours –rapporté- de crainte qu'il ne se propage dans tout le texte. Apparemment, ce discours rapporté est actualisé partiellement au détriment de celui de l'énonciateur premier qui devient provisoirement potentiel. Il en découle une concurrence entre des énonciations en scène qui s'échangent les statuts d'actualisation, de potentialisation ou de réalisation. Latour fait une petite et simple synthèse de ce que c'est l'énonciation : «l'ensemble des actes de médiation dont la présence est nécessaire au sens ; bien qu'absents des énoncés» (Bruno Latour : 2006 :2). Cette présence nécessaire «marquée ou inscrite» devrait être induite ou déduite d'après le mouvement des énoncés. L'énonciation sera considérée comme geste qui a «le statut sémiotique de symptôme : sa valeur signifiée s'exhibe sans se dire, sans s'auto désigner» (Colas-Blaise :2010 :7).

Pour une sémiotique du corps comme elle est conçue par Fontanille, il est primordial de déterminer le rôle du corps dans l'énonciation. Les sémiotiques-objets sont constituées de ce qu'offre la contribution de la sensorialité en tant que topique somatique embrassant un champ sensible qu'il faut caractériser. C'« est un corps sensible qui y est en œuvre sous différentes figures » (Jacques Fontanille 2011 : 55). Par le biais de l'instance de l'énonciation, le corps en question prend position dans un domaine spatio-temporel, Fontanille dit que cette instance circonscrit «ce qui relève du monde pour soi et plus précisément de ce qui relève de la présence en soi» (Ibid. : 57). Un domaine spatio-temporel qui a pour point central l'instance de l'énonciation ;un champ sensible saisi par l'énonciation et dont la caractéristique principale est la profondeur qui offre la possibilité de saisir les flux et les tensions qui le traversent et la position des «horizons d'apparition et de disparition (c'est-à-dire la frontière entre présence et absence». (Ibid.). Même en voulant s'en débarrasser, le soufi interagit avec l'espace spatio-temporel, son absence désirée se transforme en une présence, la sainteté elle-même est l'aboutissement voire l'incarnation d'un processus énonciatif permanent où les actions sont souvent surdéterminées par des passions.

I-3-2 L'énonciation soufie

Greimas et Fontanille précisent que ce n'est pas le monde naturel qui va vers le sujet, mais c'est le sujet qui s'en proclame maitre, il lui confère une signification, le « réorganise figurativement à sa façon» (A. J. Greimas et J. Fontanille1989 :18). La sémiotique de l'action a pu élaborer une syntaxe par le biais de la formalisation des concepts d'actants et de transformation entre autres. Puis, elle a tenté de traiter la passion de la même façon ; elle aussi devrait se formaliser en tant qu'organisation syntagmatique d'états d'âme «en

entendant par-là, écrit Greimas, l'habillage discursif de l'être modalisé des segments narratifs». (Ibid.) Ajoutées aux actions, les passions participent à mettre en valeur les rôles de l'acteur. Leur analyse ne pourrait que toucher directement à la question des valeurs «qui prend place aux niveaux les plus profonds de la théorie» (Ibid. : 69). Fontanille et Greimas ont souligné que « l'état dans la perspective agissant, est soit l'aboutissement de l'action, soit son point de départ» (Ibid. : 13). L'état a deux acceptions : c'est un «état de chose» du monde transformable par un sujet lui-même muni d'un «état d'âme» qui fait partie de toute une structure modale d'une compétence lui permettant de réaliser une performance. Cette compétence indispensable à la performance subit elle-même un faire transformationnel. Modalisées, les passions sont prises en charge par le sujet discursif, les typologiser serait un objectif qu'il faut atteindre.

1-3-2-1 Action et passion soufies discursivées

Si nous arrivons à cerner à travers le texte le mode de modalisation exercé par les passions sur les actions, nous serons en mesure d'établir une certaine typologie des passions capable de révéler l'organisation affective de l'univers mystique à partir d'une manifestation textuelle. Mais il parait obligatoire de se méfier de ce qui est affiché ouvertement sous peine de reproduire les contenus des traités mystiques-théoriques- consacrés au parcours passionnel que doit traverser le soufi avant d'atteindre l'ultime station qui est l'unification avec la divinité, c'est l'anéantissement de son être.

En somme c'est la structure modale qui s'enrichit davantage avec «la prise en compte du devenir de la phorie, donc de l'aspect, au point que la sémiotique a été soupçonnée de céder au « tout aspectuel » (Zilberberg 2009 :3), c'est l'achèvement de tout le processus tensif. Le croire en tant que modalité a pris de l'ampleur ainsi que les valences qui «ont été admises comme les marques propres du sentir dans le cadre de l'espace tensif.» (Ibid.). Outre la doxa, comme instance extradiscursive, qui est convoquée pour exercer une moralisation sanctionnant positivement ou négativement, la sensibilisation est aussi dynamisée pour permettre de poser le sujet comme un «interactant » qui a pour vocation d'opérer, « grâce à » son corps sensible, la médiation entre « l'intéroceptivité et l'extéroceptivité». (Fontanille2000: 21). De par son interaction avec l'espace et le temps, le soufi énonce sa présence passionnée et passionnante au monde. La modalité du croire surdétermine les diverses interactions.

1-3-2-2 Le soufisme est l'énonciation d'une passion

Dans Les récits hagiographiques, il est question de la foi, en tant qu'investissement extrême du croire, autour de laquelle se mobilise l'imaginaire, s'articulent les transformations narratives et se figurativisent les passions. Cette foi finit par s'assimiler à des passions qui minent tout le corps voir l'être du soufi. Ce serait une obsession qui donnerait lieu au niveau de l'expression au merveilleux et au fantastique. Il s'ensuit que la passion est le sujet manipulateur, modalisateur des compétences et des performances. Elle est également l'objet de valeur en fonction duquel s'opèrent les transformations narratives. En effet ,l'expérience mystique, selon Petitimbert, se présente

> «comme un cas exemplaire d'interaction mettant deux actants en rapport direct selon le principe même du rapport d'«union», par opposition à la syntaxe de la «jonction» traditionnellement reconnue en grammaire narrative, où la relation entre actants-sujets ne s'établit que par la médiation d'un actant-objet, l'«objet de valeur», c'est-à-dire d'un tiers circulant entre eux». (Mortesa Babak Moein 2015:1)

L'ascétisme, la piété, les prières subrogatoires, la psalmodie, «le dhikr», «le samâ'» (l'oratorio spirituel), la musique, la danse devraient déboucher sur la transe qui est «un état cérébral propice à la relaxation psychosomatique» (Ibid. :12) susceptible de rendre la conscience plus transparente et les sens plus réceptifs des signes provenant du monde sensible et de l'extrasensible. Bien entendu, ce sont là des programmes narratifs d'usage du soufisme qui les conçoit manifestement comme des activités collectives présupposant une interaction et une intersubjectivité. L'espace et le temps communs où doivent y avoir lieu simultanément ces «échanges» sensationnels entre les participants devient l'espace d'une contagion passionnelle(Landowski 2017:26) selon Landowski qui mentionne que le premier sentir qui provient d'autrui se fait selon un mode qu'il appelle «contagion». Quand un actant éprouve l'autre, «sa dynamique corporelle, sa tension, son rythme, son mouvement, son hexis, et d'une certaine manière, sans le vouloir», il «l'épouse» (ibid.). Il y a, poursuit Landowski, une transmission des états psychosomatiques dynamiques tels que L'hilarité, le désir, la peur d'un actant à l'autre. L'un devient capable de «saisir ces motions quand elles agitent autrui» (ibid. :27). Toute présence peut s'avérer contagieuse. Entre les actants, les autres actants, les choses, la nature, autrui, Dieu ou autres naissent des «régimes de sens» traduisible ensuite dans «des régimes d'interaction» (ibid.).

Ce rapport d'interaction «n'est fondé ni sur un principe de régularité (comme la «programmation») ni sur son contraire, le principe d'aléa (comme le régime du pur

«accident») mais sur un principe de sensibilité». (Ibid. :9). Ces régimes sont perceptibles et saisissables «à travers des façons de faire et des manières d'être, des genres de vie, individuels ou collectifs, des axiologies et des idéologies perceptibles, des projets existentiels profondément différents les uns des autres».(Ibid.)

Analyser les comportements des soufis en tant que sujets de la pratique ou du discours ou en tant que personnages de récits hagiographiques, c'est rendre compte des aspects de la vie de l'homme marocain du XIXème siècle en train d'accomplir des rites ou interagir avec autrui.C'est dire travailler dans le cadre d'une socio sémiotique ou d'une anthroposémiotique.

Petitimbert a emprunté à Landowski les concepts se rapportant à la logique de l'union et du régime de l'ajustement tels qu'ils sont définis dans le cadre de la «socio-sémiotique», ainsi dit-il :

> «l'expérience mystique se présente «comme un cas exemplaire d'interaction mettant deux actants en rapport direct selon le principe même du rapport d'«union», par opposition à la syntaxe de la «jonction» traditionnellement reconnue en grammaire narrative, où la relation entre actants-sujets ne s'établit que par la médiation d'un actant-objet, l'«objet de valeur», c'est-à-dire d'un tiers circulant entre eux». (Petitimbert 2015:7).

Le croire, le ressenti et le sensible, l'éthique et l'affectif sont des éléments qui fondent l'essence même de l'être soufi. L'authentique passion religieuse ne pourrait être que mystique.

Sur le niveau du discours proprement dit, Fontanille souligne que dans la perspective des pratiques sémiotiques et de l'expérience sensible, « le champ de l'énonciation est à la fois un champ de présence et un champ de positionnel : toute présence repérée dans le champ est dotée d'une position par rapport à la position de référence (le Moi)». (J.Fontanille 2011 : 59). D'ailleurs les personnages évoqués dans notre corpus ont toujours le rôle actantiel d'agir par leur puissance spirituelle sur le monde parfois indépendamment du temps et du lieu, l'objet de valeur qu'ils transmettent est d'ordre culturel et passionnel. L'œuvre la plus célèbre de Massignon, s'intitule *La passion d'Al Hallaj (*Louis Massignon : 1975*)*.Une passion qui s'exprime à travers l'état d'extase des soufis, c'est dire tous les sens sont exprimés par cet état psychophysique appelé aussi transe déclenchée par l'oratorio spirituel,

«samâ'», qui est souvent accompagné de la musique. Chez les Touhama[1] d'Ouazzane, la danse extatique est déclenchée dès que le soufi entend son rythme ou son chant préféré appeler «Lghrâm» (passion). Pour les tourneurs derviches, ils doivent aussi être en extase avant de «se lever, de saluer le cheikh et d'entamer leur danse giratoire. Si tel n'est pas le cas, ils doivent quand même saluer le cheikh, prononcer la «Bismillah» et se mettre à tourner sur eux-mêmes.» (Mortesa Babak Moen 2015:4). Le Cheikh Anqaravî qualifie cet état d'«Assimilation», où les corps ne sont pas considérés comme des «corps-objets» mais comme des «sujets-corps» qui font sens». (Ibid.) Chez les Touhama d'Ouezzane comme chez les derviches, l'extase offre deux aspects interne et externe, latent et manifeste. La passion est éprouvée individuellement au départ, le corps y réagi indépendamment des autres mais quand la danse devient collective, plus dynamique plus «assimilatrice», la transe extatique finit par se propager dans tous les corps telle une contagion(T.Larbi 1985). Il s'agit effectivement d'une ivresse spirituelle communicative, de la transmission d'une expérience extatique produite par les mouvements giratoires des corps. La transe est individualisée bien que ritualisée et exécutée par les adeptes de l'ordre soufi. On assiste aux mêmes pratiques chez les musulmans de l'Inde : « la transe est initialement induite, elle est progressivement conduite jusqu'au changement d'identité, voire l'annihilation transfigurante.» (Assayag Jackie 1992 :281) .La mystique mise en acte conformément à la conception des maîtres justifie tous ses aspects : «Celui qui ne fait pas l'expérience de l'agitation « hazza » durant le samâ' 'n'éprouvera jamais le plaisir de contempler la face divine.» dit Mas'ud Bakk, un Chishtî indien (In ibid.) Le soufisme ne se présente pas uniquement comme expérience personnelle mais aussi comme théorie formulée, raisonnée et justifiée en principe à partir d'une interprétation du texte sacré. Il est donc une reconstruction sémiotique du monde selon une herméneutique ésotérique, une éthique et même un mode de vie.

I-3-2-3 Soufisme, sémiotique, cognition, éthique et amour

Un grand amour et une profonde vénération sont voués au guide soufi en guise de respect et de reconnaissance de son savoir, de sa piété, de sa distinction et de sa position spirituelle élevée. Il n'est pas considéré seulement comme un enseignant et un maitre, mais aussi comme une source de bénédiction (baraka) héritée de son propre guide selon une chaine de transmission bien connue. En effet, «les shaykh du soufisme forment une unique généalogie spirituelle dans la mesure où chacun a lui-même un shaykh ; ses antécédents spirituels

1 Les Touhama, ce sont les adeptes de la zaouïa d'Ouazzane qui animent régulièrement les veillées de l'oratorio spirituel. Leur nom est dérivé de celui du troisième chef de la zaouia.

constituent une chaîne remontant éventuellement au Prophète par l'intermédiaire de son beau-fils, le calife 'Ali.» (Frishkopf 2019:6).

Le premier verset coranique appelle l'homme à lire, c'est dire à la production de la signification. Le monde se déploierait comme une infinité de signes divins qui cacheraient des significations que l'homme doit reconnaitre «Lis, au nom de Ton Seigneur qui a créé, Il a créé l'homme à partir d'une adhérence. Lis ! Ton Seigneur est le Très Noble, qui a enseigné par la plume «le calame», a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas. Prenez-garde ! Dès qu'il estime qu'il peut se suffire à lui-même (à cause de sa richesse). L'homme devient rebelle » (la sourate 96, Al 'Alaq (L'adhérence).

Sur le plan exotérique, «lis» c'est psalmodier le Coran considéré en tant que parole divine servant à s'informer et à fortifier la foi. Pour les significations ésotériques, «lis» est une invitation à contempler ce monde ici-bas considéré comme créature divine. Dieu a muni l'homme de la faculté de connaitre. C'est parce qu'Il est extrêmement Généreux et Noble qu'Il a offert à l'homme qui est Sa créature une compétence cognitive qui est en quelque sorte sémiotique. C'est dire que c'est par devoir éthique qu'Il lui a cédé une part de son savoir. Dans l'espoir de s'en servir à bon escient en s'inscrivant dans une perspective éthique qui présuppose une gratitude et une modestie. La procréation comme la morale et la cognition sont des compétences divines déléguées en partie à l'homme. Or cet homme se comporte immoralement en oubliant son origine et son bienfaiteur. Amnésique, il se berce d'illusions pour satisfaire son égoïsme. La quête du sens est sinon obligatoire du moins nécessaire pour comprendre les signes du monde tout en respectant l'éthique dont la gratitude, la modestie et la reconnaissance sont des bases fondamentales :

> «C'est Lui qui, du ciel, fait descendre une eau que vous buvez et grâce à laquelle pousse une végétation servant de pâturage à votre bétail. «De cette eau», Il vous fait pousser des herbages, des oliviers, des palmiers, des vignes et toutes sortes d'arbres fruitiers. Voilà bien là un signe pour les gens qui ré fléchissent. Il vous a soumis la nuit et le jour, le soleil et la lune. Et les étoiles sont soumises à Son ordre. Voilà bien là des signes pour les gens qui raisonnent. Et les choses qu'Il a créées pour vous, sur cette terre, possèdent différentes nuances de couleurs » (Sourate Les Abeilles, versets : 10 et 11).

Ces signes sont manifestes dans le monde mais aussi à l'intérieur de l'être, des vérités projetées dans le monde et à l'intérieur de l'être même : «Nous leur montrerons Nos signes

dans l'univers et en eux-mêmes, afin qu'il leur devienne évident que c'est cela (le Coran) la Vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ?». (La sourate 41, Fusillât (Les versets détaillés), verset 5.

L'homme est appelé à découvrir les lois de la nature supposée être une créature divine par le biais de la raison, de la passion et de l'éthique. Une pratique sémiotique qui serait soumise au moins à trois codes : l'épistémologique, le pathétique et l'éthique. L'éthique comme devoir de connaissance et de reconnaissance à l'égard du grand Manipulateur /judicateur, Donateur, qui est Dieu, implique le Vouloir recelant le grand Amour pour la Vérité qui est Dieu. Autrement dit, le premier rapport que l'homme doit établir avec Dieu est à la fois de type cognitif voire sémiotique mais surtout passionnel. Le monde est présenté comme une sémiotique-objet. Cette lecture préconisée est un méta sémiotique qui doit établir les lois en œuvre dans les processus significatifs et signifiants de ce monde sensible. L'actant lecteur doit aller au-delà du monde créé pour reconnaitre l'actant Créateur. Une connaissance immédiate qui est aussi amour transformée aussitôt en une dissolution ou plutôt en une survivance du sujet et de l'objet de la connaissance. Mais cette créature qui est l'homme ne dispose que de son corps pour signifier cette relation passionnelle. C'est à travers la perception de Dieu épiphanisé dans le monde, et la signification qu'il lui donne que ce fonde l'univers du soufi.

1-4 Sémiotique du corps et soufisme

Au moins deux raisons expliquent pourquoi la sémiotique s'intéresse de plus en plus au corps : l'évolution de la théorie sémiotique et la place accrue qu'occupe actuellement le corps dans les disciplines humaines, sociales même scientifiques et technologiques.

D'après Kim Sung Sunddo, la sémiotique «est considérée comme une activité intellectuelle parasitaire ou nomade malgré un nombre croissant d'ancrages institutionnels de diverses formes» (Kim Songo 1992:1).Pour expliciter ce point de vue, il fait appel à Buissac qui dit : « la sémiotique se heurte aussi à la résistance du corporatisme disciplinaire ; sa situation interstitielle la rend vulnérable à la fois au rejet et à l'annexion . »(Ibid.) C'est dû surtout à l'immensité de son projet qui est à la fois en symbiose et en conflit avec les autres disciplines.

Le débat porte également sur les fondements épistémologiques de la sémiotique. Foisonnante, la pratique sémiotique s'est déployée dans des voies diverses offrant une multitude de méthodes et d'objets d'études hétéroclites.

Le signe est souvent conçu sans liaison avec son référent. Lors du processus de la sémiotisation qui peut lui conférer une multitude de significations, il se révèle à la fin comme objet herméneutique à expliquer, à comprendre voire même à interpréter.

Mais, il sera insensé de minimiser l'apport de certains concepts comme le programme narratif ou le parcours génératif ou encore les formes presque achevées de certaines théories aux concepts tellement opératoires qu'ils sont devenues indispensables à toute les approches sémiotiques telles les modalités et les passions entre autres. Le passage de l'univers de l'action à celui des passions et le mode de leur articulation a rendu nécessaire l'évocation du corps, c'est dire du monde sensible. Et c'est un témoignage de l'évolution certaine de la théorie sémiotique et son ambition d'aller à la rencontre des problèmes de l'homme sans pour autant sortir du cadre de ses principes fondamentaux qui lui imposent de cerner la signification partout en s'ouvrant sur d'autres disciplines tout en gardant son autonomie ; «Il y a des passions en sémiotique, il y a donc un corps sémiotique »(Fontanille2011 :3) souligne Fontanille qui ajoute que «si une réflexion sémiotique sur le corps est souhaitable, ce n'est donc pas pour confronter une sémiotique des passions, mais bien pour ouvrir un nouveau domaine d'investigation, et ce nouveau domaine sera pour nous celui de la sémiotique de l'empreinte. Le corps est devenu, et cela n'est pas sans risque évidemment, un objet incontournable voire nécessaire des sciences de l'homme, ainsi qu'un paramètre indispensable dans l'observation des comportements humains quel que soit l'angle disciplinaire.» (Ibid.)

Marzano rappelle le statut fondamental du corps : «c'est dans et avec son corps que chacun de nous est né, vit, meurt ; c'est dans et par son corps qu'on s'inscrit dans le monde et qu'on rencontre autrui» (2009).Dans l'antiquité gréco-romaine, Il y avait eu toujours une différence entre l'humain et le corps. La tradition philosophique grecque a privilégié le savoir, et « ce savoir implique une relation directe avec le monde des idées».(Freiss 2017:2).

Dans la tradition musulmane, le corps est soumis aux catégories du pur et de l'impur. C'est aussi l'outil du culte, voire de la relation avec Dieu. C'est l'actant responsable de tous les actes et il subirait leurs conséquences dans l'au-delà. En islam, on pourrait dire que tout l'humain est réduit au corps. La première sourate «lis au nom de ton Dieu…» mentionne que dès le départ, la problématique du corps est posée dans ses dimensions physiologiques ontologique, épistémologique et axiologique.Des problématiques qui n'ont été malheureusement développées et vulgarisées que sous forme de spéculations métaphysiques plaidant en faveur des thèses théologiennes orthodoxes.

En occident moderne, le corps était plus ou moins réduit à l'objet exclusif de la biologie et de la médecine.

Actuellement, le corps est conçu au-delà de ce réductionnisme surtout avec le courant phénoménologique de Merleau-Ponty :

> «Le corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini (…). Mon corps est le pivot du monde : je sais que les objets ont plusieurs faces parce que je pourrais en faire le tour, et en ce sens j'ai conscience du monde par le moyen de mon corps.» (Vincent Coëffé, Christophe Guibert et Benjamin Tauna 2019:1).

Penser au statut du corps dans la théorie sémiotique implique évidemment une référence au monde sensible. *De l'imperfection* édité par Greimas en 1987(Greimas 1987) et *Sémiotique des passions*écrit par Greimas et Fontanille (1991) sont deux ouvrages qui marquent aux yeux des chercheurs sémioticiens un tournant dans l'évolution de la sémiotique qui s'intéresse pour le moment au corps humain évoluant dans le contexte réel. Une nette distinction a été établie par Fontanille entre le «discours en acte» et «l'énoncé conçu comme étant achevé ». C'est dire qu'il faut cesser de considérer les actants comme des sujets en papier au lieu d'actants en chair en construction permanente. Identifier ces actants consiste à dépasser le cadre de la sémiotique de l'action qui se suffit de leur conférer un rôle thématique et actantiel. Fontanille ouvre son livre intitulé *Corps et sens* en rappelant que «dans la plupart des sciences humaines, le corps est un thème omniprésent depuis une vingtaine d'années : l'histoire, la sociologie, la poétique, l'anthropologie et la philosophie, la communication et la mercatique, parmi d'autres, en ont fait un motif de renouvellement et d'actualisation.» (Jacques Fontanille 2011 : 2).

Pour lui, la sémiotisation du corps ne se réduit pas aux signes extérieurs inscrits sur le corps comme les mimes ou les tatouages ou tout autres marques susceptibles de s'insérer dans un schéma de communication, d'indices énonciatifs, Il y a une autre fonction que la communication, « une fonction directement connectée à la dimension «bio»: autobiographie, bio subjectivité, bioréférentialisme. En effet, il s'est avéré que toutes les significations produites par le cœur sont liées à l'affect, du biologique ou du corporel, il y a une «corporéité des expressions textuelles et langagières» (ibid.).

L'exemple du soufisme dans sa dimension ontologique montre comment une passion devient surdéterminante de l'univers non pas du sens mais de la vie elle-même. La quête de

la vérité divine est aussi celle du sens de la vie. Les reflets divins illustrés par les figures de beauté sont aussi les signes fondamentaux qui réfèrent sinon à la présence divine du moins à son intention et sa volonté. C'est une passion qui est tellement foudroyante qu'elle rend le sujet sentant insensible à toute autre chose. Le monde perçu est senti lors de la station suprême du parcours soufi qui est une vision «al mouchâhada» devient pour le soufi un univers d'amour absolu. La vérité du sens même semble être un amour absolu. La volonté de connaitre devient celle d'aimer.

1-4-1 Le sujet operateur soufi et son objet de valeur

A l'intérieur de l'Islam, le soufisme se présente comme une option au croyant désirant vivre sa religion comme une expérience personnelle en vue de mieux connaitre et sentir la présence divine dans le monde. La production de la connaissance et son acquisition en Islam s'est faite selon des procédés différents pour chaque discipline différente : l'exégète, la biographie, la tradition et les dires prophétique, la jurisprudence, la théologie spéculative, la philosophie, le soufisme etc.

Des disciplines que se partagent trois grands domaines : les croyances et les dogmes, les pratiques sociales, juridiques exotériques et les pratiques ésotériques. Le soufisme appartient à cette dernière catégorie, le procédé adopté pour produire et acquérir la connaissance est la gnose ou «'Irfân».Son objet consiste à traiter des questions théologiques et philosophiques relatives à l'homme, à l'existence et à Dieu. La méthode adoptée s'acquiert le long d'un itinéraire spirituel. Elle est saisissable selon deux niveaux : pratique et théorique. Cependant, les clivages ne sont pas toujours nets entre ces deux niveaux.

Avicenne résume l'essentiel du soufisme en soulignant que c'est une construction progressive du sens de la vie par le corps, le musulman peut être ascète, pieux ou connaissant gnostique. Il présente succinctement ce parcours :

> «Celui qui renonce aux biens et aux plaisirs de ce bas-monde est dénommé *Zahid* (ascète), celui qui s'applique assidûment à accomplir les actes de piété, tels que la prière rituelle, le jeûne etc. est appelé «'Abid», et celui qui concentre sa pensée exclusivement au Monde divin avec l'intention intime d'illuminer son âme par le rayonnement de la Lumière divine est désigné par le mot '*Arif*. Il est possible qu'on cumule dans certains cas deux ou trois de ces qualificatifs.» (Mottahary 2010:33)

L'expérience soufi est une tentative de reconstruire le sens de la vie dans un cadre sacré en faisant de la passion amoureuse le mode de vie essentiel des éléments du monde. Elle

est prise en charge par cette «science» appelée «'irfân» ou gnose musulmane recouvrant et mariant éthique et connaissance.

1-4-2 L'éthique

L'éthique est en quelque sorte une optimisation de la mise en pratique de la modalité appréciative positive par le biais d'une énonciation corporelle en interaction avec une altérité. Dans le domaine soufi, elle représente l'essentiel de ce qu'on doit connaitre et pratiquer.Mortadhâ Motahhary souligne que l'approche de cette composante essentielle de la gnose ne relève ni de l'esprit ni de la raison, mais «c'est une affaire de cœur, de combat intérieur, de conduite, de comportement, ainsi que de purification et de rééducation de l'âme. C'est plutôt l'engagement dans une voie jalonnée de plusieurs états et stations». (Ibid.) Le soufisme apparemment conscient des caprices de l'homme et des limites de l'impact de l'approche argumentative raisonnée sur sa conduite et son comportement, a élaboré et détaillé toute une démarche pratique pour atteindre cet objectif dont il a fait une condition sine quoi no pour connaitre Dieu et la Vérité de l'Unicité. Un parcours au vrai sens du terme qui a un début, une fin et il est mené sous l'égide d'un maitre expérimenté dans le domaine.

Pour démontrer le caractère indispensable de ce parcours, les maîtres théoriciens soufis ont décrit la structure psychophysique de l'homme et le fonctionnement de ses différents éléments en fonction des exigences de la voie spirituelle qui est aussi celle de la connaissance de Dieu. Dans un livre intitule «*L'Alchimie du bonheur» (Abou Hamid Al Ghazali 2007)*[1], Abou Hamid Al Ghazali trace aux gens le chemin du bonheur qui est en fin de compte celui des soufis. L'enjeu de cette connaissance consiste à se connaitre soi-même, à connaitre son corps pour pouvoir le maitriser en vue de connaitre le Créateur.

A travers une allégorie, Al Ghazali nous présente concrètement la structure du corps en le comparant à celle d'un royaume. Une analogie ayant une portée didactique et qui fonctionne comme «la figure de la médiation par excellence puisqu'elle permet de parcourir tout l'espace entre l'unité et la multiplicité» (Bordron 2003 : 21). Pour lui, le rapprochement entre le cœur et le roi est possible du moment qu'ils occupent le sommet de la hiérarchie de deux organismes différents : le corps et l'Etat. Deux entités dynamiques dont le fonctionnement est assuré par le concours de plusieurs instances censées être contrôlées et coordonnées en vue de rendre heureux le membre et la communauté. Le cœur est roi dans le

1 L'Alchimie du bonheur Connaissance de soi et connaissance de Dieu d'Al Ghazali l PDF Ebook internetbook.3d-game.com.

royaume de l'âme. Les mains, les pieds et tous les organes sont à sa solde. Le désir sexueloccupe la fonction d'un gouverneur, la force colérique celle de l'énergie, la raison celle du ministre.

La multiplicité des instances, leur concertation, leur interaction et leur hiérarchie est unie sous la bannière du pouvoir politique d'un roi appelé à gérer le tout dans l'objectif d'instaurer la paix et le calme dans le royaume.

Le mensonge unit «le gouverneur » et « le désir charnel». Ce sont des cas particuliers qui concrétisent, chacun à sa façon, la notion générale de l'hypocrisie, du voyeurisme qui est une perversion discrète. Le gouverneur, qui est le désir charnel est menteur et d'une curiosité maladive, nous dit Al Ghazali. L'énergie, qui est la colère, est méchante et destructible. Si le roi laisse faire les gouverneurs et les soldats, ils vont ruiner le royaume. Pour les maitriser et les mettre hors d'état de nuire, le roi doit consulter et demander conseil à son ministre. Une fois il agit de la sorte, la stabilité règne et la ville prospère. C'est ainsi que le cœur demande conseil à la raison et met son désir et sa colère sous son pouvoir jusqu'à ce que l'âme se calme. Et c'est ainsi qu'Il pourra atteindre le bonheur qui consiste à connaitre la majesté divine. Le cœur conseillé par la raison doit régner en tant que conscience éveillée qui dresse, éduque, surveille, dirige et oriente tous les autres membres dynamiques en perpétuelle action-interaction. L'établissement d'un régime moral sain est le résultat d'une lente et difficile transformation se déroulant dans les profondeurs de l'itinérant soufi ; une esthésie qui déclenche une autre, ce sont des états d'âme qui s'enchainent le long du parcours.

1-4-1-1 La morale est un savoir pratique

Le soufi doit entamer son expérience par des exercices de piété et de dévotion : «il faudrait renoncer aux habitudes qui émoussent la sensibilité, l'attention et la vigilance. Cela suppose une transformation profonde de l'être. Le travail ultime se situe alors au niveau de la psychologie des profondeurs, en quête d'un discernement des fausses pensées et des faux états intérieurs, les plus inconsciencisés.»(Tareq Oubrou 2011:175).Pour comprendre le processus de l'acquisition de la conduite et du comportement soufis, il importe de les distinguer de ce qui est communément connu sous le terme d'éthique. Motahhary souligne que «le cheminement et la conduite *'irfânites* sont -comme le laissent deviner ces deux termes – actifs et mouvants, contrairement à l'éthique qui est figée».(Motahhary 2010). L'aspirant soufi doit obligatoirement parcourir cent stations mystiques avant d'atteindre le degré suprême de l'unicité.

Le gnostique, selon Mortadhâ Motahhary, «considère l'âme humaine comme un plant ou un bébé qui croît et se développe progressivement selon un processus spécifique, alors que l'éthique traite d'une série de vertus tels que la véracité, la droiture, la justice, la chasteté, la bienfaisance, l'équité, l'altruisme et d'autres hautes qualités morales qui ornent l'âme et accentuent sa beauté et sa brillance». (Ibid.) La vertu acquise imprègne le sujet et devient une partie intégrante de son être, elle est nécessaire à la fois pour atteindre et véhiculer la connaissance divine. Autrement dit, c'est une illustration de ce que serait une relation édifiante entre la transcendance et l'immanence, «entre la connaissance des attributs divins et le développement d'une attitude – à la fois intérieure et extérieure, vers Dieu et vers les créatures – qui est le fruit ultime de cette connaissance». (Chiabotti 2016:160) F. Chiabotti a démontré comment le maitre soufi Quscheyri avait développé une thèse soufie où il a relié les contenus sémantiques de cette connaissance à la conduite et le comportement que doit adopter le soufi, c'est le «*takhalluq*» qui est l'effet d'un faire transformationnel.

Du point de vue gnostique, la conjonction avec la connaissance divine implique une disjonction avec soi ou une partie de soi :

> «Celui qui connaît le Nom de son Seigneur, oublie son propre nom, celui qui se tient en compagnie du Nom de son Seigneur, réalise l'esprit de Son intimité. [. . .] La juste attitude (*wu-min ādāb*) de celui qui mentionne Dieu à travers l'un de Ses Noms et qui Le loue par l'un de Ses attributs est d'exiger de soi-même ce que tel Nom implique et que telle invocation doit entraîner [. . .] » (F. Chiabotti 2016 :169)

L'un des aspects de cette connaissance divine atteinte par les soufis porte sur les attributs divins qui prennent la dimension du tout l'univers conçu et exprimé par la langue. C'est ainsi que la langue devient le reflet de la compétence-performance humaine dans sa perfection descriptive où le signifiant est aussi un signifié. Ibn Arabi dit dans ce sens : «il n'est pas composé de nom et de nommé, car le nom est Lui et le nommé est encore Lui. Il n'y a pas de nom sauf Lui.»(Ibn 'Arabi *Le Traité de l'Unité - Wikisource)* Le prophète mentionne cette relation entre la connaissance des noms divins et l'éthique, il dit : «je dispose de la parole absolue et je suis envoyé pour parfaire l'éthique humaine.» (Ibid.). Au prophète dont l'éthique est impeccable, se sont succédé les maîtres et les saints censés illustrer la transposition de cette connaissance divine dans le comportement. Outre les recueils de la biographie du prophète «sîra», c'est à travers les récits hagiographiques qu'on trouve les détails de cette éthique, leur rôle éducatif est bien évident.

Le soufi est appelé à magnifier son comportement dans la perspective de perfectionner sa conduite à la lumière et à l'image des figures de beauté et des reflets divins exprimés dans les noms divins. C'est une façon d'assimiler la perfection perçue tout en gardant le désir d'atteindre la sphère de la divinité, voire de s'unir à Dieu et de dépasser toutes les formes de séparation et des souffrances qui en découlent. Le principe à partir duquel les soufis développent leur conception du monde réside dans un dire prophétique qui souligne que Dieu a créé Adam à Son image (AL Boukhari dire n°6227). Al Ghazali explicite que cette image se rapporte en priorité à l'attribut divin selon lequel Dieu est miséricordieux puisqu'Il a offert à l'homme la possibilité de réaliser une ascension dans le monde spirituel à partir du monde sensible (Al Ghazali 1989:113-114). En effet, il existe entre ces deux mondes parallèles des ressemblances et des correspondances dont la perception serait à la base de la production de la signification soufie. Les attributs divins, contenus dans le coran, esquissent un absolu descriptif ; ils renferment une lumière du fait qu'ils permettent l'esquisse d'une figure divine selon les soufis. Cependant cette lumière se déploie sous un voile qui empêche le voyageur spirituel de voir Dieu. Sa source siégerait dans un monde invisible. Mais certains de ses signes et ses traces seraient visibles pour ces itinérants spirituels dans le monde sensible. La gnose se fixe l'objectif de rendre compte de la nature des voiles et du processus du dévoilement. Autrement dit à ce niveau-là, «la gnose s'occupe de l'étude de l'existence et de la connaissance d'Allah, de l'univers et de l'homme» à partir du monde sensible. (Mortadhâ Motahhary 2010.). Selon AlKachâni, les signes qui pourraient être considérés comme des objets sémiotiques sont des voiles des attributs divins qui eux-mêmes sont des voiles du corps divin. C'est aussi l'itinéraire à parcourir par le soufi qui, tout en se faisant, est appelé à mener une expérience personnelle qui va de la soumission passe par l'abandon débouche sur l'anéantissement ou l'extinction lors de l'instant de la « mouchâhada », une «vision de la Vérité par la vérité ».La connaissance soufie n'a «plus rien de spécifiquement humain, car elle s'identifie à son objet qu'est la Réalité divine» note Titus Burckhardt (Joris 2007:132). L'acquisition de cette connaissance est l'aboutissement d'un long processus éducateur purificateur sous la direction d'un maitre. L'éthique débouche sur la connaissance divine qui, à son tour, impose et surdétermine l'éthique. C'est le passage du monde sensible au monde invisible, celui de la vérité divine dont la connaissance d'essence gnostique est souvent réduite à une illumination expressive d'un dévoilement qui commence dans le monde sensible, demeure inaccompli même quand il continue dans le monde invisible. C'est l'autre volet de la gnose qui explicite les modalités de la connaissance.

1-4-1-2 La connaissance d'Allah

Dans le monde sensible, Al Ghazali donne l'exemple du soleil et de la lune comme signes porteurs d'une parcelle de lumière provenant du monde invisible où elle est l'essence des anges. Le soleil et la lune en sont des dérivés ou des relais voire des indices dont la méditation donne aux âmes éveillées la possibilité de passer à une connaissance supérieure qui est la source lumineuse originale. Le moyen permettant ce passage serait la spiritualité et l'intuition inhérentes à la connaissance gnostique à même d'appréhender la réalité divine tant évoquée par la religion.

En fait, dans toutes les doctrines issues des courants ou mouvements dits «spirituels», il y a «l'idée d'une essence divine de l'homme, ainsi que celle du caractère divin de la nature ou de l'univers, de manière systématique ». (Michel Joris 2012 :182).

C'est ainsi que les âmes élevées spirituellement reconnaissent l'existence d'un autre monde même s'il leur est invisible. Al Ghazali nous dit que Dieu a fait d'Adam une image réduite du monde contenant, lui-même, les signes et les reflets référant à la réalité divine. Sans cette miséricorde divine, qui est un agrément certain, souligne Al Ghazali, « l'essentiel est que tu saches qu'il se trouve en toi bien des mondes différents qui s'affairent tous à ton service. Alors que tu en es insouciant, eux ne se reposent point. Tu ne les connais pas et tu n'es pas reconnaissant envers Celui qui t'en a comblé. ». (Al Ghazali 2010: 84-86).

Cependant, «les secrets de l'être divin ne se montrent pas à l'homme qui est voilé» (in Clément Jean-François 1994 :133). Ses voiles sont faits, selon Al Ghazali, ou bien des ténèbres ou bien des lumières ou encore des deux à la fois. Les ténèbres sont les mauvais penchants de l'âme impérieuse telle la concupiscence, l'avidité, l'égoïsme et d'autres vices. De même, une conception erronée de la divinité comme l'anthropomorphisme serait préjudiciable à la foi du croyant et voilerait sa lucidité.

L'aspirant connaissant est l'itinérant soufi en quête de la connaissance de Dieu. Sa vue est voilée par des lumières qui seraient trop fortes pour être perceptibles. Une perception qui serait une extrême lucidité se dissolvant dans les lumières divines, le sujet se sentirait néant face à la majesté divine. Par le biais d'une énonciation corporelle, ce néant est mis en scène à travers un discours –état de transe et d'ivresse -qui mettrait l'itinérant soufi hors de lui-même, en disjonction avec ses sens e incompétent pour témoigner .Un néant potentiel en cours de réalisation. Ibn Arabi en dit «si tu peux concevoir que tu n'existes pas et, partant, que tu ne t'éteins pas, alors tu connais Allah.» (Ibn Arabi : Traité de l'Union)

Une sorte de sémiose d'un mode d'existence des choses et des faits où il n'y a pas de frontières entre le potentiel et le réel. Le signe perçu n'a pas d'objet faisant ainsi partie de la catégorie «des signes iconiques ne signalant la présence de rien» (Ion Vianu 1979:37) qui sont produits par les psychopathes ou encore les théologiens ou les simples croyants, y compris les soufi pour qui tout est création de Dieu. Un discours qui évoque des faits issus de « l'imagination religieuse et mythologique sans que rien de palpable ou de visible leur corresponde» (ibid.:38). Un tel rapprochement n'implique pas un jugement de valeur ou une critique mais plutôt une preuve de la diversité des modes d'existence des objets de valeur. Dans le domaine soufi, ces signes seraient des métaphores assurant une certaine représentation de l'Unicité de Dieu, des icônes au sens peircien qui, «peuvent exister en tant que signes même si leur objet n'a pas d'existence réelle » (C.S.Peirce, 1978 cité par ibid.). Ils existent en effet «dans le champ de la conscience d'images (auditives, visuelles, etc.) sans que pour autant l'objet représenté existe réellement» (ibid.:36). Ce serait comme des hallucinations qui se rapporteraient à une certaine expérience de la prééternité par exemple suivant la conviction des soufis. C'est que la métaphore en fin de compte, selon Paul Ricoeur «dit ce qui ne peut être dit, elle «ré-décrit une réalité inaccessible à la description directe» (Paul Ricœur 1983:13). Al Ghazali, tout en s'éloignant de toute explication psychologisante, tente de définir la perception autre du monde selon les soufis. Pour lui, le sujet s'acheminant dans l'itinéraire spirituel perçoit des vérités qui sont des significations prioritaires par rapport aux termes les exprimant contrairement à une perception normale qui déduit les significations des termes. Le mode de signification soufie est mis en discours selon une énonciation opaque et totale qui subsume énoncé et effectuation. Il n y a pas de distance entre l'énonciation et l'énoncé. Néanmoins, ce savoir soufi serait empreint de mythologie aux yeux des rationalistes et des scientifiques mais il demeure productif de significations cohérentes. Ce savoir englobé dans le croire n'est point orienté vers une dimension réelle, certaine ou visible. A l'intérieur de la religion islamique même, les autres, qu'ils soient des gens ordinaires ou des théologiens traditionalistes seraient incapables d'accéder à cette connaissance en dehors de l'itinéraire soufi : L'exemple de l'unicité de Dieu est révélateur de la portée relative de La connaissance généralement non scientifique et non rationnelle. Cette notion de l'Unicité de Dieu existe dans la mémoire discursive des musulmans qui, à l'instar de toute mémoire discursive, réfère selon Pêchues à «l'existence historique d'un énoncé au sein des pratiques discursives réglées par des appareils idéologiques» (Maldidier 1986:37). Elle est l'espace des discours concordants ou discordants, collectifs et partagés entre ses membres. Les discours soufis s'en nourrissent

tout en gardant leur singularité. Il n'en demeure pas moins que cette mémoire contribue, dans une large mesure, à la compréhension et l'interprétation de ce discours. En fait, tous les croyants ont la certitude de l'omniscience et de l'omniprésence de Dieu. Les traditionalistes prouvent spéculativement cette présence. Ils dénient l'expérience soufie prétendant, à leurs yeux, Le connaitre en dehors des rites légaux. Ils s'opposent ainsi aux gnostiques et considèrent leur conception de l'unicité divine comme «une sorte de mécréance et d'athéisme, alors même que les premiers le considèrent comme la vraie Unicité et que tout le reste n'est pas dépouillé de tache polythéiste.Évidemment,

> «il y a une grande différence entre l'Unicité que le gnostique voit comme le sommet inaccessible de l'humanité et l'extrême but final auquel il aboutit dans « son cheminement et sa conduite », et celle à laquelle croient les gens du commun ou les non-initiés, ou même le philosophe qui croit que l'Être nécessaire est Un et pas plus» (Mortadhâ Motahhary :2010).

L'itinérant soufi acquiert une seule connaissance : il est néant comme il l'était et le sera ; il n'y qu'une seule existence, celle de Dieu. Le corps qui doit témoigner est donc acculé au néant. Le Prophète a dit: «tu n'existes pas maintenant, comme tu n'existais pas avant la création du monde »(Aguél 2019 :104). Cependant, un contenu livré après coup, énoncé dans un discours actualise des significations sujettes aux mots et des signifiants sujets aux signifiés siégeant, eux aussi, dans le discours. La figure de beauté perçue parait comme un objet de valeur désiré mais elle est –en réalité- un sujet qui n'est ni autre ni soi-même. Cet objet de valeur s'inscrit au de-là des limites que présuppose l'acquisition d'un objet de valeur ordinaire par un sujet d'état subissant la manipulation d'un sujet hiérarchiquement supérieur. Un objet qui atteste de la présence divine ne pourrait être identifié ou singularisé en dehors de l'univers spirituel du sujet percevant. Il ne servirait pas à combler un manque mais dynamise le processus de la quête. L'axiologisation euphorique des Lumières est absolue. Elle ne pourrait être objet d'une action autre que celle de l'amour. Non plus, elle ne pourrait être ni manquée ni ratée, c'est une expérience totale où il n'y a aucun dualisme: la connaissance engendre l'ignorance et l'ignorance la connaissance, la compétence et la performance sont inextricables, l'objet «absorbe» le sujet et l'accule au néant, un mode d'existence avant et après l'existence comme le dit Ibn Arabi. Tout est régi par un procès d'unification qui abroge toutes les transformations. William James explicite que : «les attributions sujet et objet, représenté et représentatif, chose et pensée signifient une distinction pratique qui est de la dernière importance, mais qui est d'ordre fonctionnel

seulement, et nullement ontologique comme le dualisme classique se la représente.» (James 2005, cité par Gillot 2007:114)La divinité objet de la quête n'est pas l'objet de valeur mais plutôt le premier et l'unique sujet. Une telle conception unifiant l'univers où toutes les distances s'estompent est antérieure à notre mode d'existence actuel, c'est une unié qui rappelle les temps « où le monde n'a pas encore un complet statut d'objet ni l'homme un complet statut de sujet».(Latour 2010:11).

Il est donc difficile de cerner les modes d'existence du sujet et de l'objet dans la quête de la divinité. La gnose est basée sur «tadhawuq» la gustation et non pas sur les connaissances scientifiques. L'objet de la connaissance perçu devient lui-même un voile à enlever pour découvrir un autre objet, qui est lui-même un voile pour un autre. Une suite d'objets qui procurent des états et des stations d'âme qui se succèdent et s'enchaînent suivant un processus de dévoilement qui est l'itinéraire soufi. Au fur et à mesure que sa connaissance semble se profiler infiniment, le soufi s'étonne de son ignorance accrue, son amour pour la connaissance s'intensifie. Une tension qui ne serait apaisée finalement que par la grâce divine qui pourrait parvenir d'une manière imprévue comme une récompense pour tous les efforts déployés au niveau intellectuel, éthique, spirituel etc. Ce serait le dévoilement de tous les voiles du voile un dire du prophète informe qu': «Allah a soixante-dix voiles de lumière et de ténèbres : S'il retirait ces voiles, l'éclat de Sa face consumerait sans nul doute quiconque Le verrait.»(Clément 1994:132) Le dévoilement parait ainsi irréalisable.

Le soufisme est un choix délibéré à l'intérieur de la religion : c'est une volonté de connaitre Dieu, la Vérité et le bonheur absolus sans intermédiaire ni médiation autre que l'expérience personnelle. Cette volonté de connaitre présuppose apparemment des modalités déontiques : il faut pouvoir connaitre la vérité de Dieu et Sa relation avec la figure de la beauté qui aménage le monde sensible. Un niveau de virtualisation qui n'évolue vers l'actualisation qu'une fois soumis à la modalité du croire qui surdétermine le savoir et le pouvoir.

En tant qu'énonciation des «effets de sens» formant une sémiotique –objetà l'intérieur du discours soufi, elle pourrait être modalisée selon: un /vouloir communiquer /et/ un devoir ne pas communiquer/, /un ne pas savoir et d'un ne pas pouvoir communiquer la connaissance divine/. Une volonté, bien qu'affichée, est reniée suite à l'apparition d'un nouveau devoir qui a supplanté le premier. Le refus émerge brusquement et prend la forme d'un devoir contraignant le vouloir abolissant par là toute volonté en présence de la majesté divine. Implicitement, ce devoir de silence laisse imaginer une contrainte majeure provenant de la

nature de l'action projetée et de l'objet perçu. L'inaptitude et l'ignorance entrainent la non possibilité de l'actualisation de la communication prévue. Elle serait en fait l'expression d'une compétence réduite à la seule modalité volitive-désirative qui est fondamentalement subjective. C'est une submersion du cœur par l'amour divin :

«Quand l'aimé fut aussi près que possible de son Aimé, il fut saisi à l'extrême par sa majesté Il y eut ce qu'il y eut, et il advint ce qui advint, l'Aimé dit à son aimé ce qu'un aimé dit à son aimé, il lui témoigna la douceur qu'un aimé témoigne à son aimé et il lui confia ce qu'un aimé confie à son aimé. Ils gardèrent le secret et ne le communiquèrent à personne d'autre.» (Thibon 2012 :647).

Donc, ce qui subsisterait de cette performance secrète c'est l'amour, une passion qui serait marquée sur «le corps du témoin qui matérialise l'élément du fait d'avoir été une partie de l'événement. Il en est comme la «pièce à conviction» (Lewi 2018:199). En analysant l'œuvre d'At-Tirmidhî, G.Gabillot a mentionné que chez lui«le mystère unissant Dieu a l'homme et qui est à l'origine de la Prévenance envers la créature n'est autre que l'Amour.» (Gabillot 1996:60). Il est «la seule véritable modalité de rencontre entre l'homme et la divinité». (Ibid.: 61). L'anéantissement dont parlent certains illuminés serait une suspension sensorimotrice face à un objet existant mais imperceptible. L'état de l'anéantissement est discutable, car «l'être humain conserve la totalité de ses capacités physiques et intellectuelles. La présence divine ne chassant en aucun cas ce qui constitue l'être d'une créature conçue, précisément, pour cette rencontre.» (Ibid.)C'est ce qui explique que les saints de hauts rang, à l'image des prophètes, «après la rencontre avec la divinité, sortent et se mêlent aux gens» (Ibid.) pour leur prêcher l'amour comme chemin de la connaissance divine et comme garant de leur liberté sans pour autant divulguer les secrets de leur expérience. Le prophète lui-même, lors de son ascension céleste, n'a rien divulgué des secrets de sa rencontre et son entretien intime avec Dieu (ibid.). Exprimée en termes d'amour et non pas de connaissance, l'expérience spirituelle devient une affaire du cœur qui doit normalement rester intime. La discrétion et la parcimonie du caractère de l'expression de l'amour confère à l'expression une entière subjectivité que le destinataire peut approuver ou désapprouver. Cette connaissance/amour est une contestation de la théologie orthodoxe en Islam pour qui il n'y a pas de connaissance divine en dehors des rites du culte légale.Ce thème représente, selon L. Gardé, «le point précis où se noua le drame entre sûfisme et Islâm officiel » (Georges C. Anawati, Louis Gardet 1986:11).

Le corps réalise et vit son expérience selon une transparence interne et une opacité externe .Rien n'est divulgué en dehors d'un langage s'auto-référant où d'un acte d'allure miraculeuse faisant signe d'une irruption intempestive ou motivée du sacré. L'impossibilité de partager la vérité et la réalité de ses perceptions avec les autres prouve que la religion islamique dans son volet soufie est une affaire personnelle, individuelle et non collective. Il s'agit là d'un aspect fondamental de l'expérience mystique que la théologie traditionnelle rejette, elle considère la religion comme la destinée et l'institution commune de toute la communauté. Un tel aspect problématique est fondamental en tant qu'enjeu de l'exercice soufi. A travers l'étude du discours mystique actualisé dans notre corpus, on tentera de l'élucider.

L'amour né, en effet, d'une triple vision : «vision concrète des bienfaits divins, vision par le cœur de l'action providentielle et enfin perception de la guidance et de l'amour éternel de Dieu envers les créatures» (in Thibon 2011 :648). L'amour anime le voyageur spirituel empruntant l'itinéraire soufi, il est constant mais il change d'objet au fur et à mesure qu'il avance, des promesses divines, à la rencontre divine à lui-même ; c'est dire un désir qui se désire voire qui deviendrait absolu.

Dans des cas limites du soufisme populaire, l'énonciation de cet amour soufi se fait par le biais du corps qu'on mortifie et qu'on épuise en guise de sacrifice pour le bien-aimé. On peut se demander si vraiment il s'agit de le préparer aux exercices mystiques proprement dits ou bien c'est l'expression qui consiste en l'exécution d'un rituel archaïque et en l'actualisation d'un fait qui hante la mémoire collective. Dans tous les cas, l'expression corporelle est un trait spécifique pour chaque communauté soufie. Mais en général, ces zaouïas se partagent des pratiques qui sont en général : l'évocation répétitive des attributs divins «dhikr», les prières surérogatoires, l'oratorio spirituel, la retraite, la danse. Parfois, toute la pratique devient l'expression éclatante d'un corps débridé qui semble décidé à s'autodétruire ostentatoirement.

I-4-1-3 La liberté du corps soufi entre le rituel et la sémiotique

Sémiotiquement, on peut se demander si le soufisme ne représente pas une programmation narrative parallèle voire optionnelle à la l'intérieur de la religion islamique ou bien c'est un parcours incertain malgré les efforts de réglementation, il demeure accidentel.

Peut-être, la sémiotique pourrait apporter une réponse en faisant la part de ce qui est rituel et ce qui est «sémiotique», ce qui est reproduction artificielle de la signification et ce qui en est

une production authentique naissant d'une relation entre un monde sensible et un corps récepteur. Pour les traditionalistes, la religion dans sa totalité est une question qui ne devrait être abordée que sous l'angle de la légalité et de la licéité. Le faire du corps lui-même est soumis à cette dualité. Pour le soufisme il faudrait le «vider» de son essence instinctive, le mettre à l'abri des jouissances matérielles et l'ouvrir sur lui-même, sur ce qui est invisible de l'extérieur. L'énonciateur ne pourrait être que le sujet de l'expérience lui-même comme dans le cas du fragment autobiographique. La vérité est un fait énonciatif d'un néant phénoménologique. Un discours le rapportant après-coup sous forme de propos ontologiques, sans référence, ni cohérence autre que celle du corps agissant apparemment en dehors de toute programmation narrative. La connaissance que livre le corps serait «impénétrable en elle-même, mais non absolument inintelligible et partiellement rationnelle encore, comme cadre pour ainsi dire, malgré ce qu'il y a de supra-rationnel, d'imprévisible, d'inaccessible en son contenu» (Gondal 1986:675).

Nous supposons que pour exercer sa liberté, le soufi mobilise fortement son corps secoué par l'amour de Dieu. Des sentiments comme l'amour et la haine permettent de récupérer le propre corps et la liberté personnelle, qui serait selon Jean Paul Sartre absorbée par la liberté des autres. Quand on aime, selon Sartre, on existe par la liberté des autres et c'est à cause de cette liberté que l'autre-aimé est inaccessible. Dieu aimé serait cet Autre incarnant la liberté absolue. Cette liberté serait «épiée» par le soufi. Autrement dit, le soufi considère Dieu comme son libérateur. J.P.Sartre explicite aussi que «l'amant ne désire pas posséder l'aimé comme on possède une chose ; il réclame un type spécial d'appropriation. Il veut posséder une liberté comme liberté». (Sartre 1976:434-435). L'illumination serait dans ce sens l'irruption d'un sentiment de libération. Le soufi dérobe la vérité, celle qu'il entrevoit de l'intérieur de son corps, aux autres dont le regard détermine l'essence du corps jusqu'à sa nudité comme frontière de ce qu'ils peuvent entrevoir. Mais le soufi mène une existence au-delà de ce qui est perceptible par la raison et la liberté humaines. Sa liberté atteint parfois des proportions jugées scandaleuses quand les significations produites par le corps vont à l'encontre du sens commun et de ce qui est religieusement correct. Et pourtant «le vrai derviche, proclamait Hujwîrï, ne s'occupe pas de l'opinion des hommes : il est indifférent à leur blâme autant qu'à leur appréciation», (Assayag 1992:283) il devient un «majnoun» dont »la raison a été occultée par l'amour qu'il éprouve pour Dieu» (Clément Jean-François 1994 :134). Et son occultation l'emporte sur son nom, junûnu-hu ghalaba 'ala ismi-hi. Sa raison est occultée par des «voiles de lumières» (Ibid.). Il exerce sa liberté dans un intervalle limité d'un côté par l'ivresse et de l'autre par la lucidité. Celle-ci serait représentée

par une riche production intellectuelle encadrée par les principes d'une lecture ésotérique mobilisatrice des dimensions symbolique, imaginaire, psychologique. Quant à la mystique de l'ivresse et de l'extase une mystique de, elle est incarné plus particulièrement par des pratiques comme «le samâ', la séance de danse, par exemple des derviches tourneurs, accompagnée de musique» (ibid.).

Il n'en demeure pas moins que dans ce deuxième cas et malgré l'«abus corporel» l'extase atteinte représente un moment où le croyant se libère du joug de la conception religieuse traditionaliste sans quitter sa religion.

S'arrêter devant de telles pratiques soufies populaires au Maroc telles qu'elles ont été décrites par des anthropologues nous permettrait de mieux cerner la position du corps soufi et son aptitude à produire des significations. L'extase et l'ivresse sont des états corporels qui en soufisme sont des effets et des causes, on les provoque pour permettre au corps de signifier.

La maîtrise du corps est un passage obligé pour l'aspirant soufi. Dans le soufisme populaire, ce corps devient un moyen pour s'exprimer. C'est par le corps qu'on doit accomplir le culte et l'adoration, et c'est à l'intérieur de ce corps aguerri par l'initiation et l'éducation que naissent les nouvelles significations du texte révélé. L'interprétation ésotérique dessine l'horizon spirituel de la pratique mystique.

Au moyen de son corps, le soufi détermine son rapport aux autres corps, actants comme lui de la quête ou de la détention de la vérité. Le corps serait désobéissant à tous les discours, Il désire arriver à la vérité par des moyens autres que ceux préconisés par l'orthodoxie traditionaliste.Quand l'adepte soufi se déplace jusqu'au lieu de son maître, lorsqu'il se met sous sa direction pour entamer son expérience, lorsqu'il partage avec les autres le «dhikr» et la «Al-hal»(transe), il confirme sa volonté de se passer des intermédiaires religieux pour connaitre la vérité.

Il serait intéressant d'identifier les corps actants, le procès de leur constitution et leur interaction avec le monde sensible. Leur illustration par des exemples tirés du soufisme en général et du corpus en particulier serait l'occasion d'une authentification -sémiotique- du faire du corps et une validation relative des outils mobilisés. Toutefois, cette appréhension projetée d'un corpus à partir d'un discours soufi portant sur une des nombreuses sectes soufies qui se trouvent le long du monde musulman ne pourrait atteindre le minimum

d'exhaustivité. Une simple comparaison avec d'autres sectes parait utile surtout au niveau spectaculaire qui caractérise en général le soufisme populaire.

Fontanille souligne que le passage de la conception du monde sensibleà la signification représente un moment où « l'intelligible émerge du sensible (…) par la médiation entre les deux plans du langage» (J.Fontanille2011:11),le signifiant et le signifié qui ne sont pas des catégories sémiotiques stables et délimitées mais plutôt labiles et déplaçables. C'est là l'illustration du procès sémiotique minimal «par excellence» (ibid.) qui est assuré par une double perception ; celle que perçoit le corps de l'extérieur et celle qui le perçoit de l'intérieur.

Le corps s'érige ainsi comme une frontière qui marque le monde sensible laquelle est éphémère, «et pourtant parfaitement efficace puisqu'elle le rend signifiant» (ibid.).

Si on se réfère aux écrits soufis pour vérifier cette dernière proposition, nous pouvons identifier la pression ou l'excitation comme un désir ardent voire naturel du bonheur où corps et âmes voudraient se libérer et s'exprimer. La tension et l'inhibition seraient l'effet de l'orthodoxie qui exercer une domination et une coercition sur la société. Le corps aménage une zone d'équilibre d'abord pour bien organiser sa résistance face à ce qui est significations religieuses exotériques accordées au monde sensible ; puis pour générer d'autres significations qui n'ont pas de relation avec le monde sensible. Ce qui a été dit au sujet de ce qui est appelé «Vérité» est un ensemble de signes linguistiques formé en quelque sorte de signifiants sans signifiés. Ce sont des paroles calquées sur un néant phénoménologique. C'est dire perçues uniquement de l'intérieur. Parce que, en fait, la vérité de l'expérience soufie est indicible ; une absence de signification et une expérience négatrice de l'expérience. Le corps semble se détacher de l'être évoluant dans le monde sensible. Déboussolé ou déréglé chez ceux qui ne pourraient manier le verbe pour rapporter les détails de ce mode sensible, ce corps devient maître et va jusqu'au bout de sa liberté et de son énergie atrophiques. L'oratorio spirituel, le «dire», La danse, la transe et la perte de conscience, chez les soufis des sectes mystiques populaires au Maroc et ailleurs, témoignent de la perfection avec laquelle un corps déchainé transforme des perceptions invisibles en des formes bouillantes, évanescentes, hermétiques ; mécaniques etc. L'excitation est tellement forte qu'elle fait éclater la forme de l'expression et absorbe en elle l'inhibition: « certes, l'union transformante du saint annihile l'existence humaine en la sublimant dans la surexistence divine. Mais elle ne remonte pas jusqu'à Dieu lui-même.» (Jackie Assayag : 1992 :286). Ce sont «les seuils de l'excitation et de l'inhibition qui définissent les limites de

la forme» (ibid.) qui serait lors des pratiques soufies une pure mortification de corps. Une forme de contenu discursif qui ne devient possible que lorsque le corps accède au statut d'actant, c'est-à-dire quand l'énonciation est assurée par le mouvement du corps. Le plus souvent l'énonciataire interagit de la même manière, c'est-à-dire par une énonciation corporelle.

Sur un plan plus pratique, le «dhikr», la danse, la musique sont les techniques apparentes d'exercer le soufisme par les populations dont le corps est impliqué au maximum. Nous pouvons nous demander pourquoi l'auteur de « *la tuhfat* » avait passé sous silence cette ambiance qui devrait avoir lieu et à laquelle il aurait dû prendre parti. Il est clair selon la logique de son discours, qu'il aurait voulu contourner au maximum tout ce qui relève de l'intimité de la pratique de crainte d'être affronté aux traditionalistes «gardiens» de la rigueur de la tradition et de la pratique religieuse. Une omission qui serait signifiante. Toutefois, il serait insensé d'approcher le soufisme des sectes et des zaouïas sans décrire «leur mise en pratique du soufisme» où le corps agit en maitre.

Il est un peu curieux de constater que la tradition soufie liée à la zaouïa d'Ouazzane faisant partie de celles qui ont adopté le principe de la « colère» :« al Jalal» qui aurait était certainement «subjugué par le charisme supérieur des «cheikhs» aux attributs bienveillants (jamâl) » (ibid.: 87), avait conservé les limites raisonnables de l'expression corporelle contrairement à ses semblables comme les « 'isawa » qui laissaient faire le corps jusqu'à épuiser son énergie physique.

A Meknès, par exemple, René Brunel a noté que chez les «hmadcha» et les « 'issâwa », le corps prenait le dessus et parait jouir d'une liberté absolue. Il agit comme s'il voulait s'arroger le droit de produire des significations en usant parfois de la force et de la violence. De Certeau parle dans ce cas du « corps folié» pour indiquer cette façon dont un grand Autre, un Dieu, s'empare du corps et en fait l'objet de sa jouissance, c'est-à-dire que le sujet lui-même se trouve aux prises avec une exigence toute-puissante, transcendante, sans règles, sans limites : « le corps, bien loin d'obéir au discours, est lui-même un langage symbolique et que c'est lui qui répond d'une vérité»(M. De Certeau1982:17). Ce corps martyrisé s'identifierait à celui du Christ souffrant, à ses plaies, à sa crucitification. Une réalité qui serait interreligieuse et parait comme un effet important lié à la religiosité.

En décrivant la secte des « 'issâwa », Brunel dit que ses adeptes ne disposent plus que de leur corps pour chanter la Vérité : « la méconnaissance absolue des « wird », des « Ahzâb»

(sections coraniques choisies pour la psalmodie rituelle) et des « adhkârs» (pluri. De « dhikr »»), et par conséquent de la règle même, est le propre de la majorité des « ‘issâwa» (René Brunel 1988:110).On ne peut trancher que c’est par ignorance qu’on délègue au corps la mission d’atteindre la vérité. Mais, il s’agit apparemment d’une déprogrammation qui permet d’explorer l’univers soufi dans toutes ses dimensions. Cette énonciation par le corps serait révélatrice d’un complément de signification que le discours et le langage sont incapables d’exprimer. Ce serait une expression d’une liberté qui se révolte contre la programmation religieuse à l’intérieur de l’espace religieux. Ce sont d’autres limites, plus élargies du soufisme.Cet anthropologue ajoute que pour ces disciples, il ne s’agit pas seulement de confirmer une individualité mais de l’anéantir non pas à l’intérieur de la communauté mais aux confins de l’instance divine. C’est « anéantir l’individualité par l’absorption de l’essence de Dieu» (ibid. : 111) par le biais de «la danse extatique de jubilation, le «raqs» (danse) ou plutôt le « Tamayo » scandé par le «bendir»[1] et la « ghayta». Cet aspect spectaculaire met en avant le corps qui semble agir seul:

« Le « tahayyor» s’est substitué entièrement aux oraisons savamment dosées ; on vise à provoquer l’exaltation cérébrale non pas par des séances solennelles de «Dhikr» mais par des «hadra» ou des «lemma» au cours desquelles, par des mises en scènes concertées, les adeptes arrivent jusqu’à la secousse physique de l’extase et la perte de sensibilité. La poursuite obstinée de la danse mystique les conduit parfois aux pires excès.» (Ibid. : 112)

Il serait utile de dire que pareilles pratiques sont presque les mêmes que celles qu’on trouve par exemple en Inde : la mise en scène de l’extase résulte d’une excitation :

«Un conditionnement psychique qui utilise les (sur)stimulations sensorielles qui sont le chant, la danse et surtout les mortifications. Expérience hypersensible, mais qui doit toutefois être dominée, et sublimée ; effort qui, parce qu'il exige une grande «concentration» (tawajjuh), requiert d'abord l'autocontrôlé pour entreprendre le «voyage» (sâyr) vers l'extinction». (Jackie Assayag 1992 : 87).

Le point de concentration des soufis est Dieu évoqué et invoqué par Ses noms-attributs «asmae al husna».C’est une activité cérémoniale qui commence par une danse légère puis s’accélère. On en a la description suivante chez les «‘isawa»de Meknès:

1-Le « bendir » et la «ghayta » sont des instruments de musique traditionnnelle . Le premier est un « instrument à percussion, formé d’une fine bande de bois sur laquelle est tendue d’un côté une peau de chèvre. », tandis que la « gayta » est un type de haut-bois qu’utilisent souvent les charmeurs de serpents.

«la cadence s'accélère véritablement. Les hommes debout, les femmes assises marquent la mesure en battant les mains. Quand la fin du «dhikr» approche les «moualin tbol » (tambourineurs) font leur apparition et se glissent subrepticement parmi les «ahl dhikr» qui leur cèdent la place. L'enivrement gagne par contagion toute l'assistance et l'on voit des adolescents se lever comme mus par un ressort et danser gauchement sous l'œil bienveillant de leurs parents. Les «'aoun» qui n'avaient pas quitté le coin de la terrasse, s'égosillent pour assurer l'ordre.» (René Brunel 1988 :114).

Le tambour serait «une allusion au cercle des êtres. La peau dont il est couvert indique l'être absolu ; les coups frappés sur lui indiquent l'entrée des visitations divines (...), «les sauts (du derviche) indiquent qu'il est attiré du degré humain vers le degré de l'Unique» » (Jackie Assayag 1992 : 89).

Une autre secte mystique populaire marocaine nommée «haddawa» bafoue et meurtrit le corps autrement en le vouant à la pré- ambulation et à la mendicité, le «haddawi» peut adopter la transe de n'importe quelle autre secte soufie. La notion de transe réfère à «l'état psychique dans lequel l'adepte se plonge dans la danse ou «jadb» et au cours duquel il pratique des exercices spéciaux qu'il n'accomplit pas en temps normal». (Ibid. :141). La transe des «'isawa» consiste à «manger des scorpions ou serpents, à mastiquer des raquettes de cactus et à absorber du mouton cru (…). Celle des «hmadcha» (ibid.) «veut du sang et les francisques à double tranchant de cette secte sont faites pour entamer le cuir chevelu et provoquer des hémorragies ; moins dangereux» (ibid.). Celle des «'issawa» ou des «Gnawá» consiste à «jouer de castagnettes de fer ou de flutes et à communiquer avec des forces occultes qui nous entourent et qu'ils captent.»(Ibid.).

Les sections coraniques «Wird» et la transe «hal» sont deux composantes clefs de toute l'histoire du soufisme populaire opposant le spiritualisme pur à la mise en extase par le « raqs ».

Le sujet du discours actualisant la mystique dans notre corpus nous fait connaitre que la zaouia d'Ouazzane s'attache beaucoup plus au «wird» qu'à la transe. Celle-ci est «raisonnée», elle est manifestement l'apanage des saints. S'agit-il d'un état «soufi» que seuls les initiés pourraient connaitre ou bien c'est le signe d'une déprogrammation, une déviation de l'exécution du programme soufi?Sémiotiquement, c'est une disjonction avec son égo mais on ne peut pas dire que c'est une conjonction avec l'instance divine. On peut

se demander si les considérations politiques où la zaouia d'Ouazzane et ses saints étaient partie prenante lui auraient imposé une gestion «rationnelle» de la pratique soufie et pragmatique de la sainteté.

Cependant cette zaouïa ne se suffisait pas seulement du «Wird», du «dhikr» et du «samâ'», une tradition de chant était développée, on l'appelait «Náchod» (récitation) et elle avait apparu avec Moulay Touhami, le petit-fils du fondateur. Les pratiquants s'appelaient les Touhama, leur danse est individuelle, chacun l'entame quand son «morceau» préféré est interprété, onl'appelle « laghram» c'est-à-dire la passion[1]. Certainement, l'auteur de la « tuhfat» aurait jugé une telle tradition une forme dégradée de l'expression soufie ou préjudiciable à la sainteté et sa légitimité.

Par ailleurs, l'imam al Ghazâlî[2], grand spiritualiste et théologien de la seconde moitié du 11ème siècle, a très bien résumé les différents passages coraniques évoquant l'être humain, en indiquant que ce dernier, en définitive, est composé de trois éléments fondamentaux : une enveloppe corporelle le distinguant des autres éléments de la création, un intellect lui permettant de réfléchir et d'agir, et une âme, souffle vital insufflé par Dieu et siège de la purification. Le but du croyant est de trouver un équilibre entre ces trois composantes, en essayant de ne pas tomber dans l'excès, que ce soit en privilégiant les aspects matériels de son existence, ou que ce soit en se mortifiant par une ascèse portée à outrance.

Et c'est l'énonciation corporelle qui actualise cet équilibre. Le corps, en accédant au statut d'actant, perçoit et interprète le monde.

1-5 La sémiotique du corps

Nous exposerons les grands traits de la sémiotique du corps et nous tenterons de l'utiliser pour appréhender quelques concepts du soufisme musulman que nous intègrerons dans la cadre théorique puis nous l'appliquerons au corps soufi tel qu'il est évoqué dans le discours objet de notre étude. Notre objectif serait de dévoiler les mécanismes et les modes de l'authentification de l'énonciation corporelle soufie. C'est dire cerner le faire signifiant à travers le discours et aboutir à esquisser les dimensions humaines surdéterminant l'existence et le fonctionnement du sacré. Nous nous fixerons comme objectif d'établir l'essentiel des interactions du sujet opérateur de la sainteté avec un monde sensible qui est déjà établi

1L.Tahri,*Oralité et mysticisme. Etablissement d'un corpus des Touhama d'Ouazzane*. Mémoire de licence. Faculté des lettres de Fès.1984.

2Abou Hamid AlGhazali, *L'Alchimie du bonheur,*BroEdition bilingue français-arabe Tayeb Chouiref.

comme une sémiotique-objet pour mettre au clair le procès de la signification qui y est inhérent.

« Un corps peut être actant et un actant peut être un corps » (ibid.), nous dit Fontanille. Dans le premier cas, les transformations narratives sont réalisées par le biais du corps grâce à ses propriétés essentielles qui sont la matière et l'énergie dont l'interaction doit atteindre un équilibre réalisable en un seuil d'inertie et de résistance. Dans le cas du soufisme, la transformation narrative est disjonctive. On doit d'abord se débarrasser du monde sensible et de l'orthodoxie qui le gère mais d'une manière imperceptible ; une action qui débouche sur un déséquilibre au profit de l'impulsion. Dans le second cas, il faut voir du côté de l'énonciation et de l'énoncé, le corps devenant actant est soit : « une instance énonciative, ou un actant narratif de l'énoncé » (Ibid.:12). Cet actant –corps est «conçu comme corps est constitué d'une chair et d'une forme corporelle, est alors le siège et le vecteur des impulsions et des résistances qui contribuent aux actes transformateurs des états de choses et qui animent les parcours de l'action en général» (ibid.) précise Fontanille.

Le corps est réhabilité comme moteur et espace de tout le processus de la signification. Un égo qui est, à la fois, un Moi et un Soi liés par une relation de présupposition.

1-5-1 Instance actantielle et corps soufi

Trois axes corrélés par «trois schèmes régulateurs des actes incarnés» (ibid.) ; le «moi-chair», le «soi-corps» en tant que «soi-ibid.» ou «soi-ipse».

Un «moi-chair» qui est l'instance de référence, siège de la sensori-motricité et de la prise de position. C'est « cet individu de chair et d'os» qui «crie et profère» (…) qui est lieu de référence, responsable de l'énonciation, de la résistance, de l'impulsion(…) fondatrice de l'identité et noyau de l'expérience sémiotique»(Ibid.).

Du point de vue de l'aspirant-soufi, la pratique religieuse dominante était sans perspectives spirituelles. Les significations sont appréhendées littéralement. Le plus souvent, un sentiment de malaise dans une ambiance où une doxa domine et guide la société.

Et c'est à l'intérieur de cette doxa qu'il y a eu lieu une scission, une partie a opté pour le soufisme, adopté la gnose et a cessé de culpabiliser les autres :« pour la gnose, le malheur du monde relève de la fatalité, jamais d'une responsabilité ou d'une liberté ou d'une faute personnelle. Dès lors échapper à ce monde ne peut relever d'un effort ou d'une action sur ce monde et sur les structures de la société. Il n'y a de salut que par la connaissance qui seule

peut sauver. C'est donc une conception du monde et de l'homme qui ne comporte pas d'éthique ».(Delzant 1998cité par M.Redon 2013:2).

Que ce sujet déçu se mette dans la voie du soufisme est déjà l'expression d'une opposition à ce qui règne. Le corps soufi en tant que moi-chair est ainsi actant d'une anomalie expressive et victime d'une déprogrammation narrative.

Le soufisme s'érige loin de la religion orthodoxe, laquelle est une institution canalisant les croyances selon des normes socio-rituelles jalonnant la vie en société.

Comment s'inscrit ce rituel de l'Islam orthodoxe sur la chair du croyant ?

Nous pouvons dire que ce rituel finit par se mettre aux antipodes de la chair du croyant qui serait devenue insensible et imperméable face à des forces opposées ; un seuil d'inertie qui serait «un seuil de saturation qui exprime la capacité de résistance du système à l'application de chacune des forces, tout particulièrement à leurs variations d'intensité» (J.Fontanille 2011 : 16). Le soufi procède ainsi au remaniement de son interaction avec la religion. En fait, les forces qui le pressent ne s'opposent pas radicalement, elles pourraient coexister en lui mais selon de nouveaux rapports de forces et sans s'extérioriser. La chair «fondatrice de l'identité et noyau de l'expérience sémiotique» (Ibid.) se transforme en surface plate et blanche où il y a absence et suspension de tout signe d'identité ou de trace d'expérience. Autrement dit, toute perspective spirituelle est bannie. L'effondrement de l'identité résulte du fait qu'elle soit faite presque exclusivement d'un rituel collectif entrainant la confusion du sacré et du profane et l'hégémonie du premier sur le second, ce qui donnerait lieu à une uniformisation de la vie sociale et un rétrécissement de l'espace des libertés et de la créativité.

Frédérique Ildefonse écrit que la présence encombrante du rituel dans un espace lui enlève toute signification : «nous entrons en rapport avec ce qui exclut la question du sens, aux points de contact où le sens est impossible» (Frédérique Ildéfonse 2012 : 32). Sens et rituel s'excluent, «s'il y a rituel la question du sens ne se pose pas. Le rituel assure quelque chose qui fait que la question du sens ne se pose pas. Si elle se pose, elle n'est rien d'autre qu'un symptôme, le symptôme d'un problème psychologique, social, politique.»(Ibid.).

Le rituel est codé, reconnu, valorisé et socialement fonctionnel : «cette activité se répète, cette activité est vouée à être répétée. Le rituel draine quelque chose qui, lorsqu'elle n'est pas drainée, produit la question du sens comme un calvaire –de même la question de la foi et

ses dilemmes.» (Ibid. : 31-32) Le rituel serait dans ce sens le degré zéro de la sémiotique où le langage serait des signifiants sans signifiés. Le faire sémiotique démarre après la suspension ou la mise à l'écart du rituel surtout dans son aspect collectif. C'est dire que la perception interne serait en panne. L'actant en tant que corps n'arrive plus à réaliser ses transformations narratives ; il est en disjonction avec le bonheur et va y demeurer jusqu'au moment où la tension débouche sur un autre faire qui est, cette fois, sémiotique, au moins dans la dimension de la cohérence et de la cohésion d'un discours sémiotique des réalités invisibles.

Du moment que le croyant se met dans la voie mystique en tant que corps actant, soufi novice déterminé à se rapprocher de Dieu en se soumettant à l'autorité d'un guide spirituel, sentant son corps s'éveiller et s'ouvrir sur les profondeurs de son cœur centre de la gnose et générateur de connaissances, arrive, en tant que corps entièrement illuminé, à sentir la présence divine. Au bout de l'itinéraire, le soufi atteint le degré le plus haut et s'anéantit dans la présence divine. Une visée et une intention virtuelles que l'expérience inexprimable actualise même si ses signes sont des signifiés sans signifiants.

Le corps soufis suspend toute activité sensorimotrice et fait éclater la langue. Il pourrait aller jusqu'au bout de sa contestation de son sort d'homme condamné à la signification.

L'exemple d'Al Hallaj est révélateur à ce propos, c'est contre et à travers la langue qu'il avait vécu tout son drame faute d'une langue susceptible d'exprimer sa transe et son extase. Chez les soufis antérieurs, la langue utilisée pour traduire les expériences spirituelles se suffisait juste pour donner des définitions brèves des états du soufi sans oser avoir l'ambition de fonder un nouveau langage spécifiquement soufi. Les expressions ambigües ou choquantes des soufis étaient tolérées dans l'espoir d'être réinterprétées convenablement par les théologiens. En ce qui concerne les soufis contemporains d'Al Hallaj, comme Schibli[1], ils évoquaient leurs expériences avec beaucoup de retenue pour ne pas contrarier les croyances des masses ou exciter la colère des théologiens orthodoxes. Epris de l'extase, Al Hallaj pouvait s'adresser à Dieu en ces termes : « tu as mélangé ton âme et la mienne comme on mélange du vin et de l'eau fraiche» (cité par Pierre Lory: 2015) ou encore :«je suis la souveraine vérité (…) je suis Dieu que j'aime et Dieu que j'aime est moi.» (Ayouch 2010:138).

1Schbihi, soufi célèbre contemporain d'AlHallaj.

Au lieu d'exprimer convenablement les états du soufi, Un tel langage avait eu des effets jugés scandaleux au niveau social et politique. Il ne lui restait alors qu'aller jusqu'au bout de son étrangeté. Pour le public, de tels propos sont inacceptables et font état d'une spéculation frénétique à même de semer le trouble dans l'âme. Même quand il parlait du prophète, il effaçait toutes les distances et affirme s'assimiler à lui : «Dieu l'a préservé (lui, Muhammad) de sa création, car il est Lui, et moi (Halaj) je suis lui, et Lui est Lui.» (In ibid.).

Cet éclatement passionnel avait bien évidemment entrainé l'éclatement de la langue, de tous ses styles et ses rhétoriques. Pour le cerner et comprendre son dysfonctionnement sensori-moteur, nous allons tenter de présenter l'un des livres d'Al Hallaj intitulé Tawasin (Stéphane Ruspoli jadis édité par L.Massignon) où ce grand mystique calque son expérience mystique sur celle du prophète ;d'abord en tant que perfection à imiter dans le monde sensible puis comme voyageur en dehors de ce monde lors de l'ascension «Mi'raj» qui l'a amené vers l'âme de Dieu. Pour Al Hallaj, l'itinéraire soufi est semblable à l'ascension du prophète, les deux s'étaient permis de se débarrasser du monde sensible.

Dans ce livre *tawasin* ou*Tâ et Sîn*, Al Hallaj s'est attelé à faire exploser la langue et la réinventer à partir de son origine qui est fait des consonnes et des voyelles. A l'image du coran, censé être l'incarnation même de l'origine et de la perfection de la langue. Dont les lettres de base sont Tâ et Sîn, Al Hallaj envisage ces lettres et dévoile leur signification en les mettant en rapport avec des contenus exprimés dans le coran, conçus dans leur dimension spirituellesoufie. Pour lui la Vérité c'est l'origine à servir et à renforcer par l'ajout de significations en harmonie avec la majesté divine. Il y avait développé également les dimensions symboliques de la langue. Chaque lettre serait liée à un symbole : «Tâ Sîn » au flambeau « siraj » « de lumière surnaturelle »« Tâ Sîn »au point », « Tâ Sîn » au Cercle.

Le flambeau est la lumière parfaite et prééternelle qui scintillait depuis le temps où Adam évoluait encore entre eau et argile. Tous les prophètes ont obtenu leur lumière de la lumière mohammadienne. Une conception théophanique qui confère au prophète l'éternelle vie et la présence permanente, parfaitement active et assurément salvatrice. C'est l'origine de toute la création. Ibn Arabi, dans son livre : *ALfoutouhat almaqquiya* avait réexaminé et explicité le lexique créé par Al Hallaj et avait élaboré à partir du contenu de ce livre sa fameuse doctrine de l'Homme Parfait.

Détaché du monde et muni de l'amour et de la dévotion, c'est sa perfection qu'il vise en vue d'embrasser la Vérité de laquelle il est censé puiser ses valeurs qu'il ne peut exprimer

convenablement faute d'outils langagiers. Un imprévu langagier que Fontanille illustre par l'exemple du lapsus qui est un mot « qui se manifeste inopinément » (Fontanille2011 :29) à la place d'un autre.

Faute de moyens d'expression appropriés et au cours d'une errance interminable, les soufis ont recours à leur mémoire pour emprunter à la littérature profane les formes et les contenus de la poésie courtoise par exemple pour exprimer des contenus cachés qui ne peuvent jamais se dire tels qu'ils sont. La vérité divine ne serait point réductible ou concevable à l'image de la vérité sensible. La production littéraire soufie est très abondante, notamment la poésie qui permet la manipulation du langage dans toutes ses dimensions. Dans cette poésie, l'amour et la beauté sont des thèmes fondamentaux à l'image de la poésie courtoise mais en mystique le divin est tellement présent qu'il s'unit avec la langue. C'est le même langage utilisé par la poésie soufie mais dans une dimension symbolique. Le langage, incapable d'informer sur l'expérience soufie ou préférant ne pas le faire, manifeste un autre contenu, une autre vérité. Jusqu'à quelle limite pouvons-nous considérer cette expression supposée être métaphorique un « retour du refoulé » ? Autrement dit, si le refoulé est du côté de l'inconscient, ce serait là l'expression du corps réprimé. Une défaite déclarée du langage face au soufisme. « Le lapsus, explique Fontanille, serait le symptôme d'un conflit entre deux forces briguant l'accès à la manifestation, dont l'une soutient le développement du discours, tandis que l'autre supporte «l'expression accidentelle. »»(Ibid.) L'usage de la poésie courtoise est pour le soufisme l'expression de l'impossibilité de toute énonciation mystique, franche, assumée, substantielle et caractérisée.

D'après cette brève escapade avec l'un des sommets du soufisme musulman, nous pouvons dire que ce moi-chair est un musulman quelconque qui vit dans un contexte sociohistorique bien déterminé. Il pourrait être citadin ou paysan, instruit ou ignorant, officiellement «sunni» mais insatisfait spirituellement. C'est-à-dire orthodoxe jusqu'à ce qu'une certaine rupture se produise dans sa vie. La quête de la Vérité par l'exécution du rituel et de la croyance au sens exotérique du coran prôné par les théologiens, les juristes et les exégètes sont suspendus. En l'absence d'un programme narratif, on peut s'attendre à toutes les éventualités .C'est un autre parcours flou et plus ou moins aléatoire qui va être entamé. Autrement dit, un soufi est prêt à se débarrasser du monde où il se trouve car il se sent malheureux, il ressent un malaise existentiel. C'est une « affirmation d'une singularité référentielle, la zone du moi-chair équivaut, par la suppression des quêtes narratives, à un territoire d'errance et d'interrogation sur les systèmes de valeurs ». (Ibid. : 27). La volonté d'embrasser l'univers

soufi est une preuve de cette errance et cette incertitude qui s'excluent avec tout programme narratif : « L'errance se présente concrètement comme la suspension de la quête, et comme un renoncement aux programmes et aux visées préétablies » (Ibid.).

Une deuxième zone de ce corps –actant est appelée par Fontanille un « soi-corps ». Il définit le Soi comme le lieu où on peut cerner l'attention à travers une énonciation réelle ou actuelle. En tant qu'identité ou partie de l'identité, elle est façonnée et fondée par les actes du discours « c'est l'instance construite dans le devenir du cours d'action discursive(…) qui se construit dans le cours d'action de l'énonciation. » (Ibid.: 46). Quand Al Hallaj se promenait à Bagdad et clamait:«ô gens! Sachez que Dieu vous permet de me tuer ; tuez-moi, vous serez des (mojahidines) combattants d'Allah et moi je serai martyr.»C'est un discours en acte qui détermine sa nouvelle identité comme il la conçoit, il ne fait pas de concession «sémantique ». L'altérité qui est l'instance divine lui paraissait à porter de main, il suffisait de quitter physiquement ce monde pour l'embrasser. C'est son désir.

Cette zone du corps est « l'instance par laquelle le sujet d'énonciation se donne une identité dans le monde qu'il construit, en négociation permanente avec les infléchissements et les bifurcations que ce parcours le conduit d'affronter » (J.Fontanille2011: 47-48).

La divinité comme altérité, actant objet en qui il compte s'anéantir est intégrée au soi. En fait, cet actant objet «se construit dans et par l'activité de production des sémiotique-objet et tout le long de leur déploiement syntagmatique construit par répétition et recouvrement de similitude » (ibid.). L'identité de l'actant est à son tour définie par « la répétition et la similitude, par l'application de scripts qui en viennent à fixer une programmation de l'économie narrative » (Ibid.). Disons une nouvelle programmation aux contours incertains.

Nous ne connaissons l'expérience mystique qu'à travers le discours, c'est dire en tant que sémiotique-objet dont les grandes articulations structurent toutes les créations et les manuels soufis.

Cette zone de l'actant corps appelée « soi-ibid.»contient l'essentiel des rôles tels qu'ils sont établis en permanence. Dans le soufisme, le corps-actant serait à cette phase un aspirant soufi qui se trouve déjà dans le chemin de la mystique, lequel est transparent de l'intérieur mais opaque de l'extérieur. L'intention d'emprunter la voie mystique est une réponse dont le corps actant n'a pas suffisamment de détails, il n'en connait point l'itinéraire même si c'est une programmation préétablie par les maîtres initiateurs et les écrivains témoins Mais pour le soufi, c'est toujours une providence qui l'y traine.

Il y a aussi le « soi-corps» qui est « soi-Ipse» contenant l'identité des attitudes. Partant de, l'actant-corps subissant la conséquence troublante d'une attitude religieuse et ontologique conventionnelle et orthodoxe, il deviendrait proie à une angoisse profonde qui le trempe dans un malheur. Son attitude serait passive, voire négative jusqu'au moment où son être conçoit un chemin autre menant au bonheur. Des perspectives pour une nouvelle visée s'ouvrent devant lui, il désire emprunter une voie qu'il ne pourrait pas cependant identifier ou même connaitre bien qu'il soit guidé par un maître. Fontanille explique que « lorsque s'affirme la dominance du soi-ipse, enfin, c'est la construction d'une visée et d'une attitude qui l'emporte, l'actant se trouvant aux prises avec les problèmes de l'éthique narrative, tels que ceux-ci ressortent des récits d'apprentissage, de conversion, etc. » (Ibid.).

En s'y engageant, une sorte de conviction idéologique se dessine chez lui : atteindre la Vérité c'est atteindre le bonheur permanent et toute l'orthodoxie ne serait qu'un leurre pour dompter le monde sensible et s'y adapter. Justement c'est cette orientation qui sera adoptée par l'actant corps quand il avancera dans l'itinéraire soufi. Quand le soufi se met à écrire, un discours soufi ou «méta soufi», quand il développe une argumentation plaidant en faveur de l'oratorio spirituel, de la danse, de la musique, en mettant en scènes des actes d'allure miraculeuse, des saints, la visée est confirmée sans être clairement et ouvertement énoncée. C'est un acte fondateur d'une nouvelle conception de la religion. Une attitude autre s'affirme au détriment de l'ancienne.

Ces trois instances, nous signale Fontanille, peuvent « échanger leur poids de valence et peuvent échanger même les schémas qu'ils sont censés véhiculer (programmation par le soi-ibid ou émergence axiologique pour le moi-chair » (ibid.).

Le corps actant soufi est souvent dominé par le « moi-chair» où s'active lentement et péniblement, « le schéma d'émergence axiologique au sein du désordre des actes non programmés, d'un enchainement de maladresses, d'actes manqués ou de négligences» (Ibid). Et « le moi de reprendre l'initiative pour afficher sa singularité référentielle, à la fois contre les tensions de répétition du soi –ibid et contre les tensions idéologiques du soi-ipse, il y a une réinvention du système des valeurs avec l'opération du tri » (ibid.). Disons que ce qui est perçu, ce qui excède la langue, ce qui est maladroitement cité est un univers chaotique qui ne se calme qu'une fois on revient au départ et on reconnait que les Noms et les Attributs divins sont la manifestation de l'essence divine, leur science est la beauté de l'Attribut prééternel du Vrai. Doublée de la perfection, la beauté s'incarne chez l'homme

parfait qui se dissous en tant qu'amant dans le bien-aimé. La Lumière divine rayonnait sur le cœur du soufi et sur le monde. L'amour est la valeur absolue.

Si nous considérons le programme narratif de l'Islam orthodoxe supposé opposer au soufisme, le manipulateur et le judicateur sont dans une forme de syncrétisme actanciel, dont l'actant est Dieu ; mais la compétence et la performance, sous l'angle de cette orthodoxie régnante, sont déterminées en fonction du contexte sociohistorique et d'une idéologie appropriée érigée suite à des interprétations du texte fondateur. Elles sont relatives, voire contradictoires. En témoigne la grande polémique autour de certains thèmes métaphysiques tels le libre choix /Prédestination, les attributs divins et autres qui avaient eu des répercussions sur la vie des musulmans. C'est dire que les vérités métaphysiques restent toujours sujettes à caution.

Sémiotiquement, c'est une reprise de la quête de l'objet de valeur par un sujet initialement marqué par un méfait ressenti en tant qu'aliénation imposé par un pouvoir coercitif. Dans le même domaine musulman, un sujet et un anti-sujet sont présupposés mutuellement, leur quête vise le même objet de valeur : le rétablissement de la vraie religion. L'anti-sujet part du postulat selon lequel la religion est considérée comme un fait collectif exige l'homogénéité et l'uniformité du dogme. Toute l'individualité est déniée, elle est souvent proie au doute et à la dysphorie. Le méfait est perpétré à l'égard de cet individu aliéné. Le soufisme apparait dans de telles circonstance comme une réaction, il rétablit le croyant dans sa subjectivité, répare le méfait dont il a été victime et le récompense d'une liberté lui assurant le chemin du bonheur. Les contradictions meurtrières cautionnées par la religion de part et d'autre devraient disparaitre à ses yeux. Sans même faire table rase de ce que l'orthodoxie officielle lui offre, c'est dire qu'il rompt non pas le contrat de la foi mais celui de son instrumentalisation et sa pseudo-rationalisation par des intermédiaires. Dès lors c'est un nouveau contrat fiduciaire qu'il va établir avec lui-même. Il subira volontairement une suite d'épreuve dès qu'il se met dans l'itinéraire soufi. Le départ a pour espace soi-même, le combat est contre soi-même et l'objet de valeur final est soi-même et toute la quête a pour objet soi-même. Le passage de la compétence à la performance se fait d'une manière fluide, les compétences sont compatibles et la performance est sanctionnée subjectivement. Le sens est rétabli en fonction des modalités subjectives.Le croyant se fixe comme objet de valeur un bonheur absolu terrestre et eschatologique. La passion amoureuse pour la Vérité et le Vrai modalise sa quête du Bien-Aimé, source du bonheur.De nouvelles valeurs sont établies au nom de la loi de l'amour pour Dieu et le prochain, le confrère qui suit la même voie sans

contrainte exercée par la communauté où le pouvoir en place. C'est une liberté modalisée selon un/ vouloir faire /et/ un ne pas ne devoir ne pas faire/. Avant d'arriver à la haute position du Bien-Aimé, l'amant soufi doit consolider ses compétences actualisantes pour ne voir finalement dans l'existence que Beauté et Vérité, une beauté divine qui est la perfection même épiphanisée à travers l'univers. Dieu devient l'unique point d'orientation vers Qui se dirigent tous les sens en vue d'une rencontre éventuelle entre sujet censé se comporter en vrai actant et un sujet/objet considéré comme l'expression de l'absolu. La conjonction, qui est, en fait, une union, devrait se faire entre deux corps-actants. L'altérité s'estomperait dans le cas où le soufi atteindrait le rang d'un prototype d''homme parfait qui serait en mesure de se contempler soi-même en tant que corps réceptif de l'absolu.

Cependant le seul opposant à ce faire est une illusion que ce sujet porte en lui-même du fait de l'absence de la lumière divine seule capable de rendre ces corps actants sujets et objets visibles et proches les uns des autres Ibn 'Ata Allah dit dans ce sens : «le Vrai n'est pas voilé, c'est plutôt toi qui ne vois pas. Si une chose Le voilait, elle Le couvrirait, et si une chose pouvait Le couvrir, Son Existence pourrait être cernée, or tout ce qui cerne une chose exerce sur cette dernière une contrainte. » (Ibn 'attae 'Illah : 1999 :18*)* La compétence dépasse l'actualisation vers la réalisation. La performance s'assimile en fin de compte à la compétence quand la modalité du croire absorbe toutes les autres. C'est un univers spirituel et invisible, sensible autrement. Il est perceptible comme une sensation totale qui mobilise toutes les dimensions du corps.

1-5-2 Signification et champs sensori-moteurs

L'ambition d'une sémiotique du corps est de créer une éventuelle sémiotique de la sensation en élaborant un «schéma sensitif canonique» (Fontanille2011 :47-48) complétant ceux de l'action et de la passion.

Comment passer des ordres sensoriels aux modes sémiotiques du sensible ?

1-5-2-1 La sensorimotricité

Selon Fontanille, le monde sensible et le corps sont ainsi les principaux acteurs du processus de la signification. La syntaxe figurale est issue d'une polysensorialité transmise à travers des «faisceaux sensoriels » (ibid.). Cette syntaxe contribue à la constitution d'une sémiotique-objet, le faire sémiotique, envisagée selon la sensorimotricité, acquiert son homogénéité par le biais de la cohérence et de la cohésion du corps sensible qui s'y met en œuvre sous des figures différentes (ibid. :55).L'énonciation est une instance qui révèle la

présence de ce corps et sa prise de position dans l'espace spatio-temporel. Fontanille souligne que les deux types majeurs des sensations motrices sont « les motions intimes de la chair (mouvements respiratoires, gargouillis…) ; et les déplacements du corps propre ou de ses segments.»(Ibid. : 60-61-62).

La chair mouvante jouit de la capacité «d'assurer une intersubjectivité en accordant les gestes et les postures des partenaires de la conversation en cours. Elle contribue aussi à l'ajustement actantiel ou même les objets pourraient avoir le statut d'actant, réflexibilité» (ibid.).

Pour ce qui est de la figure de l'enveloppe, elle joue le rôle de surface d'inscription en gardant les traces des événements ayant eu lieu à l'intérieur ou à l'extérieur du corps chair. Pour l'approcher sémiotiquement, il faut selon Fontanillela considérer comme une empreinte. Comment se forme par le biais de ce corps une syntaxe figurale ? Les objectifs d'un projet d'une sémiotique du corps «participera directement à la constitution d'une syntaxe figurale» (ibid.).

Par le biais de la sensation et de la perception, «le corps, placé au cœur de la production du sens, est susceptible de nous fournir des modèles de schématisation, de la transformation et de la mise en séquence des figures.» (Ibid.:54). Des figures où l'actant sujet est syntaxiquement absent ou non différencié, la chair devient proie à un état tensif stable (ibid.). Une présence divine par exemple qui n'impliquerait pas une distinction entre le corps propre et le corps non propre : «la présence de l'autre et la distinction entre le propre et le non propre n'appartient exclusivement à aucune substance.» (Ibid.). Un mode d'interaction spécifique entre le propre et le non propre a lieu lors du sentir. Il consiste à assimiler les enveloppes olfactives du sujet autre, s'en faire pénétrer et en faire l'enveloppe de son propre corps.

Ce processus du fonctionnement de l'olfaction rend compte de ce qui se reproduit chez le soufi ayant atteint un niveau supérieur dans l'itinéraire spirituel. C'est une vue interne et sans débrayage qui fonctionne comme l'olfactif. Au niveau du discours, ce serait une métaphore.

I-5-2-2 Les champs sensoriels et la pratique soufie

Même si les ordres sensoriels n'y sont pas tellement nets, Fontanille démembre huit types de champs typiquement actualisés soit par un canal sensoriel soit par un domaine d'expérience corporelle.

Champ intransitif :

Selon Fontanille, c'est une motion intime, une sensation qui ne porte sur rien et n'indique aucune autre présence autre que celle du corps. Ce serait l'extase mystique, l'extase ; «al hal», où seul le moi est senti présent puis «al-jadb» qui est presque une forme de folie.

Champ transitif : qui pourrait être représenté par le mode sensoriel du «toucher» où «la pure présence du non moi à soi» est susceptible de provoquer une réaction «thymique attirante ou repoussante» (Ibid. : 58) débouchant sur l'esquisse d'une identité opposée à une altérité.

Le rapport entre l'actant mystique en tant que corps et Dieu n'est pas tactile mais spirituel. Cependant le corps du «cheikh» qui est le maitre spirituel, le tombeau du saint ou ses reliques sont censés porter et déployer le sacré ou tout simplement des empreintes. Le toucher n'est pas le constat de la présence du non moi au soi mais c'est plutôt la conjonction avec un objet de valeur qui est le sacré générateur de la bénédiction. Leur force d'attraction est certaine surtout dans l'islam et le soufisme populaire. C'est avec l'incarnation du sacré que ce champ apparait mais il n'est point reconnu par l'orthodoxie. La religion en tant que corps institutionnel et même ecclésiastique existe en pratique en Islam mais reniée officiellement. Ce corps fait de théologiens juristes et légataires voire prêcheurs et dirigeants de la prière était toujours méfiant vis-à-vis du corps soufi révolté en catimini contre la réduction de l'Islam à des normes rituelles, des formules langagières et un raisonnement pseudo logique. Entre les disciples soufis, le contact des corps est permis et favorise souvent la contagion de la transe et autres états spirituels.

-Champ sensoriel réfléchi qui invente le soi/Le moi. Quand le corps propre se meut, il se procure une sensation (ibid.).

Nous pouvons considérer les activités proprement soufis le « dhikr», les prières surégatoires et autres comme des mouvements procurant d'abord une connaissance puis elles se transforment en l'« expression la plus achevée, la connaissance illuminatrice» (Bakhtyar1977: 8).

Champ sensoriel récursif (Fontanille 2011 :63).

La Vérité cherchée par le soufi parait être voilée, enveloppée hermétiquement dans des couches sensorielles sédimentées et inextricables. Mais en fait, elle réside dans les profondeurs du corps propre de l'actant aspirant soufi, un « insane» qui est un être à la fois sublime et apte au perfectionnement mais aussi capables de toutes les turpitudes du fait qu'il

a oublié son origine sublime. Cette vérité s'y dévoile au fur et à mesure que ces couches sont enlevées au cours de l'itinéraire soufi aménagé d'étapes et d'états spirituels ascendants et enchainés.

Selon Laleh Bakhtyar, «le mystique aspire à devenir ce miroir réfléchissant. Le polissage de ce miroir, qui a pour but d'en faire un lieu où l'Etre divin verra le Soi.» (Laleh Bakhtyar 1977 : 15) Pour ce faire, le soufi en tant que corps est en effet prédisposé à recevoir ces sensations et les refaire naitre. Ou bien c'est la « capacité de réfléchir d'un des Noms divins» (ibid.).

Le soufi, actant et corps, se transforme en un outil divin servant à voir le soi sous une autre forme. Le mystique en état de vacuité, possède alors la capacité de réfléchir, le Divin dévoilerait et réfléchirait le Divin. Il a été dévoilé. La Lumière est à même de réfléchir la Lumière, La Présence de témoigner de la Présence, et le «désir» que le Nom soit connu est rendu manifeste.

Le champ sensoriel réciproque (Fontanille2011 :64) est illustré par l'olfaction. Le sujet sentant en permanence des odeurs émanant d'autres corps s'enpénètre et se les approprie même.

Etant donné que la connaissance soufie est poly sensorielle, la sensation perçue est inextricable, indicible et surtout provoquée par l'invocation, la litanie –le « dhikr»- et la danse extatique. En fait l'ambition du soufi est trop élevée : devenir le Prototype universel ou l'«homme parfait». Voici comment cette situation est présentée selon un dire prophétiques «adore Dieu comme si tu Le voyais, et si tu ne Le vois pas, Lui pourtant te voit». Quand le soufi atteint ce stade, il accède au niveau de l'Excellence «lIhsane» qui est supérieur à celui de l' « iman» la foi et celui de l' » islam» ou la simple conversion. Il acquiert le droit et la liberté d'imaginer.

Vers la fin de son itinéraire, le soufi sent que le moi et le soi deviennent une seule entité

-Le champ sensoriel interne :(Ibid. :66).

Selon Fontanille, le champ sensoriel interne est illustré par le goût qui en est le prototype. De prime abord, le goût se présente comme «un mode de contact, une sensation inanalysable.» (Ibid : 67) sur la première enveloppe du corps propre. Une sensation qui se présente comme une scène mobilisant des acteurs en acte, minés de tension et d'étendue dans un cadre spatio-temporel bien déterminé.

Des sensations perçues par le corps propre qui sont « converties en une représentation émotionnelle et cognitive » (ibid.). Le corps interne creusé et habité qui est un domaine spatio-temporel imaginaire différent de la chair qui «est une matière sensible dont le centre, est par exemple dans la dégustation, la zone du premier contact tactile» (ibid. :6).

La chair sensible du goût nous dit Fontanille, «se présente par conséquent comme le champ intérieur d'une scène figurative, et comme un diagramme de corrélations entre prédicats, espace, moments et acteurs» (Ibid.).Outre la substance sensorielle gustative, c'est un champ grand ouvert à l'intérieur du corps propre qui est en quelque sorte ordonné et mis en scène. Le corps se trouve dédoublé en explorateur et en iconisé, en source et en cible.

-Le champ sensoriel réversible et simultané la bulle sensorielle :

Ce champ a comme prototype l'ouïe. Cette sensation est suscitée par un corps autre et elle englobe le corps propre. A l'instar de l'olfaction, l'ouïe elle aussi «sollicite la chair» (ibid.) .Le son modifie la tension de la chair qui devient source et cible.

Souvent tout commence par l'ouïe chez le soufi, mais c'est un son qui est inaudible pour les autres ou bien il est métaphorique. Dans le premier cas, en guise de manipulation sublime, le soufi parlerait d'un appel divin qui l'invite alors à s'engager dans la voie mystique. Dans le second, il pourrait rappeler un verset coranique, le prendre pour un appel divin explicite que seuls certains seraient aptes à entendre. Il n'en demeure pas moins que l'Inspiration en tant que concept trop abstrait et toutes les problématiques qu'elle soulève au sujet de la nature du texte coranique, texte divin transmis par Gabriel au prophète par la dictée. Par ailleurs, les ordres du maitre reçus par l'adepte, le «sama' » et même tous les rythmes chantés au sein des sectes mystiques prouvent l'importance de l'oralité et de l'écoute chez les soufis. Contrairement à l'orthodoxie officielle qui, hors la voix du muezzin, proscrit celle des autres. Entendre la voix d'une femme serait la voir toute nue, celle de l'âne serait la pire, celles des chanteurs et de leurs instruments de musique seraient celles du Satan. Le soufisme est une réhabilitation de ce champ sensoriel. Il serait important de rappeler que Selon le coran, les sens de l'ouïe et de la vue sont les principaux privilèges dont jouit l'homme et pour lesquels il doit être reconnaissant envers son Dieu Qui a dit : « c'est Lui qui vous a créés et vous a muni de l'ouïe, des yeux et des cœurs. Mais vous êtes rarement reconnaissants ! Vous ne raisonnez pas» (De la sourate 23 verset 80).En effet, « Nous avons créé l'homme d'une goutte de sperme mélangée aux composantes diverses pour le mettre à l'épreuve. «C'est pourquoi» Nous l'avons fait entendant et voyant». (La sourate56 verset 57

et 58) : « Dis : Voyez-vous ? Si Allah prenait votre ouïe et votre vue, et scellait vos cœurs, quelle divinité autre qu'Allah vous les rendrait ? Regarde comment, à leur intention, Nous clarifions les preuves ! Pourtant ils s'en détournent.» (La sourate 6 versets 47 et48).

Nous constatons que l'ouïe vient toujours en premier lieu avant la vue, c'est dire que c'est le champ sensoriel le plus important. En fait, le corps peut recevoir les sensations auditives tout le temps et de partout. Le son peut même surmonter les obstacles et nous parvenir là où on est. Les oreilles sont toujours ouvertes et prêtes à percevoir les sons. L'ouïe est en effet le principal lien qui relie l'homme au monde.

-Le champ sensoriel et l'enchâssement (Fontanille 2011 : 71).

Selon Fontanille, ce champ a pour prototype la vue qui fonctionne de la même manière que les autres, son mode est haptique. Les visons se superposent, se masquent et se juxtaposent sans se mélanger.

La vision est issue d'un débrayage qui permet l'élaboration d'une syntaxe figurale autonome. Son aboutissement dépend d'autres débrayages avec l'intervention d'autres actants désignés actants de contrôle qui paraissent en conflit avec des actants-sources telle la lumière (ibid.) susceptible de vaincre les obstacles. En fait c'est la vue qui repère et donne à tous les acteurs une forme ou ce que Fontanille appelle une enveloppe débrayée.

La structure actantielle de la vision est beaucoup plus complexe que celle des autres champs. Elle présuppose des conversions et des changements de rôles entre actants positionnels (source/cible/contrôle). La vue a besoin de lumière tandis que l'olfactif n'a pas besoin d'intermédiaire, on peut sentir nuit et jour, dans l'obscurité ou la lumière. Ce sens procure une zone de sécurité que les autres ne pourraient garantir : odeur de gaz asphyxiant, nourriture avariée…

Ces cinq sens composent des systèmes compliqués sans lesquels l'homme ne pourrait sentir son existence parmi les autres.

L'ouïe est réversible et permet la simultanéité *(*ibid. : 69) qui est une variété de la coprésence.

En sémiotique la vue ou la vision est capitale. En fait ces différents champs sensoriels perçus à travers des canaux se transforment en significations qui revêtent un caractère plus ou moins «incarné». Il s'ensuit que les formes signifiantes sont totalement liées aux forces

(faire) qui les constituent et qui s'exercent sur l'enveloppe corporelle (être) .Le corps est en fin de compte l'opérateur garant de l'homogénéisation de l'existence sémiotique. (Ibid. :85).

Fontanille rappelle que l'intentionnalité est révélée par les mouvements. Il donne l'exemple des vêtements qui sont les aspects perceptibles du mouvement sans lesquels «nos intentions seraient de pures représentations intellectuelles inefficientes et insignifiantes incarnées de la chose» (Ibid. :84).

L'actant se construit suite à une interaction entre matière et énergie, c'est dire intensité et étendue ou entre les figures de l'enveloppe et de la «chair mouvante» (ibid. *:* 76). Le monde sensible et le corps sensible sont séparés par la frontière qui repose sur la dialectique du Soi et du corps propre, elle repose sur le moi chair ; tous deux sont confrontés au monde –autre. La chair du moi peut-être soit source soit cible des interactions sensibles. La chair mouvante est perceptible au cours d'une conversation où le souci d'accorder les gestes, les positions ou d'ajuster les corps des actants en coprésence qui se reconnaissent mutuellement ainsi que les objets de valeur en jeu.

Les deux corps de l'actant sujet et objet se constituent presque en même temps. Une chose pourrait être conçue comme un objet, cela présuppose la reconnaissance d'une figure comme corps saisie en tant que structure matérielle délimitée par une enveloppe et dotée d'un potentiel de mouvement.

Pour ce qui est de la Chair mouvante, son unité est garantie par la «synthèse polysensorielle unifiée par la senso-motricité» (ibid. :83). Tandis que celle du corps est assurée par une synthèse de sollicitations poly sensorielles de surface (ibid.).

Pour mieux nous expliciter sa sémiotique du corps, Fontanille a recours au concept de « Gound» qui est un angle donnant lieu à «un point de vue selon lequel quelque chose mérite notre attention et nous pousse à lui donner une signification»(Ibid. : 86). Une tension traverse notre corps et entreprend l'extraction du sens. Fontanille dit que «le Gound ce quelque chose qui inaugure le processus de la sémiose et qui extrait quelque chose de la substance a deux faces extéroceptive et intéroceptive» (Ibid.).

Fontanille précise que la sémiose est un effort incessant de l'ensemble des significations que nous éprouvons hic et nunc comme cohérentes, elle renvoit plus profondément à la perception latente ou patente d'une même tension sensorimotrice. C'est l'empreinte, à

laquelle reviendra l'auteur dans la conclusion du volume afin d'en tirer des perspectives pour les études à venir.

Chez le soufi, cette empreinte est d'abord la trace de la séparation d'origine avec l'instance divine et le basculement dans le monde ici-bas. Ce monde est aussi une empreinte qu'il faut interpréter.

1-5-2-3 La gnose, le goût et l'empreinte

Le soufi comme tout gnostique se considère comme une étincelle de divinité exilée dans le monde, «victime de son propre corps, véritable tombe et prison, il est jeté dans ce monde dont il doit se libérer»(Geoffroy 1998:9) souligne Geoffroy. Le mal est lié aux réactions de l'Ego saisi du délire, bercé d'illusion de puissance et miné de sentiments de haine, de revanche et de rancune. L'horizon donc de son exercice et de sa connaissance est au-delà de cette fracture ontologique qu'il cherche à soigner pour atteindre son origine : «bien que prisonnier d'un monde malade, il s'imagine investi d'un pouvoir surhumain, et seule sa collaboration permettra à la divinité de réduire sa fracture initiale. Ainsi l'homme gnostique devient Ubermench» .(Eco1994:59). Eco dit que cet Ubemench tient à «atteindre son salut par la connaissance (gnosis) du mystère du monde». (Ibid.).

La signification par le corps présuppose des scènes mobilisant des acteurs en acte minés de tension et d'étendue dans un cadre spatio-temporel bien déterminé. Des sensations perçues par le corps propre qui sont «converties en une représentation émotionnelle et cognitive» (Fontanille2011 :67).Les champs sensibles pourraient s'intervertir quand les sens fonctionnent autrement comme dans le cas du soufisme où le cœur devient le centre de la connaissance gnostique et où le monde se transforme en théophanie pour le soufi. En témoigne par exemple le devenir du terme «dhawq», qui est l'équivalent du «goût» ou «saveur» dans la langue arabe ordinaire, mais avec les soufis, il recouvre plusieurs significations sans relation avec son origine. Le «goût» est un instant d'inspiration divine, de dévoilement, d'illumination et non une connaissance acquise par le biais de la foi et de la transe. C'est le témoignage selon lequel le voyage mystique est en cours, un état spirituel émanant de la Vérité dévoilée au cours d'éclairs successifs instantanés. Ibn Arabi en dit: « Sache que le savoir acquis par les gens d'Allah(soufis) se diversifie en fonction des forces déployées même s'il émane d'une seule et même source divine »(Ibn Arabi (FH), s. d.).

D'après Souad Al Hakim dans son livre *al-mou'jam as-soufi*, (Le dictionnaire soufi) (Hakim 1981:492), ce mot «dhawq», aussi simple soit-il en apparence, est capital dans « la

construction de la gnose soufie ». Il revêt souvent diverses formes d'une trace chez le «dégustateur». Cette spécialiste du soufisme explicite son propos de cette manière : « la dégustation d'une herbe n'a rien de spécial ni de singulier mais elle est déterminée chez le dégustateur par des expériences, des expertises, des souvenirs » (Ibid.). Elle conclut qu'on ne peut comprendre ce qu'engendre le goût que par le goût ;c'est intraduisible, dit-elle, mais nous pouvons l'approcher en tant que distance séparant chez l'artiste, par exemple, les sensations et les moyens d'expression disponibles. Et c'est ainsi que la connaissance du goût par le goût dépend entièrement de la subjectivité et de la singularité de dégustateur. Il s'agit là de l'un des aspects de l'unicité de l'empreinte. Il s'ensuit que la nécessité d'établir un contraste entre les «sciences officielles» acquises de l'extérieur, par l'effort et par un enseignement humain ('ouloum hasbya rasmiya)et les «connaissance au sens vrai » reçues par héritage spirituel(Corbin 1986:112)« 'ouloum irthya haqiqiya», obtenues graduellement ou d'un seul coup par « un enseignement divin.»(Ibid.).Amélie. Neuve-Eglise présente le «sama'» et tout ce qui l'accompagne comme des états intérieurs. Une audition qui a «cependant une particularité : elle se réalise avec l'oreille du cœur et décèle dans certaines musiques ou sons particuliers un appel à la connaissance de soi et au retour en un lieu situé au-delà de nos frontières géographiques». (Neuve-Eglise 2007).Aussi bien au niveau des formes que des contenus, cette pratique use des symboles et de semi symboles pour évoquer et entretenir la divinité. La vue, la lumière et l'obstacle sont des éléments importants dans la mystique. L'objectif des soufis est d'arriver en fin du parcours à atteindre la Vérité, voir Dieu Qui est tout à fait proche mais inaccessible car voilé et Ses signes siègent dans le cœur. Pour espérer cette rencontre, le soufi doit lutter contre son Moi et se vouer à l'amour de Dieu. Au bout du parcours, le soufi, devenant lui-même une vérité divine, pourrait voir la vérité.

Kachani dans son interprétation ésotérique du corps décrit minutieusement la réaction du corps d'un soufi à la quête des significations spirituelles :

> «Appliqué de longue date à la récitation du coran et à la méditation de ses idées avec la puissance de la foi, je me trouvais, malgré ma constance dans les récitations quotidiennes, la poitrine «, sadr» toujours serrée et l'«intérieur» « fou'ad» trouble, mon «cœur» «qalb» n'y trouvant aucune dilatation. Cependant, mon seigneur ne m'en détournait pas : c'est ainsi que je me trouvai en fin de compte habitué à cette pratique et accroché à elle, et que j'accédai à la saveur de sa coupe et de son breuvage. Alors je me suis senti l'âme revigorée «nachit an-nafs»,la «poitrine» détendue« falj as-sadr»,la

«conscience» élargie «muttasi'al-bâl», le «cœur» étendu «munbasit al-qalb», le « secret» épanoui «fasîh as-sirr» ; je fus ainsi heureux en tout instant et en toute circonstance «tayyib al-waqt wa-l-hâl», l'«esprit» réjoui «masrûr ar-rûh » de cette ouverture de grâce « futûh », et comme abreuvé aux mulsions du soir et du matin. En cette condition d'esprit, de chaque verset du texte sacré se dévoilait à moi des significations que ma langue ne savait exprimer ; d'un côté aucune puissance ne pouvait les mettre par écrit ni les agencer, mais d'un autre, aucune force n'arrivait à en empêcher la divulgation et la publication. Alors je me suis rappelé l'enseignement du Prophète illettré et véridique.» (Michel Vâlsan 1979 :5)

Le coran ainsi conçu est une empreinte divine sur terre selon Kachani.

Fontanille soutient à cet égard que «la sémiotique de l'empreinte est généralisable en ce sens qu'elle concerne la fonction sémiotique dans son acceptation la plus large.» (Fontanille 2011 :102). Autrement dit ce nouveau tournant de la sémiotique doit viser plus particulièrement l'empreinte qu'il définit comme «effet figuratif particulier de ce processus d'interaction plus général entre des corps matériels et leurs enveloppes». (Ibid.).Les enveloppes des corps convertis en actant reçoivent l'inscription de l'empreinte. « Cette empreinte, nous dit Fontanille, est le résultat d'un contact entre deux corps en cours d'ajustement sur le plan mimétique et analogique en vue d'une meilleure interaction. En fait, c'est «un contact des deux enveloppes sous l'effet d'une force qui les applique l'une à l'autre ».(Ibid. :103). L'enveloppe recevant l'empreinte subit inéluctablement une déformation durable. Il en découle une jonction des corps dont l'un est potentialisé, l'autre est actualisé. Sur le plan spatio-temporel, ces deux corps sont débrayés l'un par rapport à l'autre mais ils sont dans des positions contigües.

En somme «l'empreinte devient de ce fait un témoignage, une preuve, une signature individuelle». (Ibid. :104-105). En tant que corps, le soufi est doublé à la fois de soi-même, c'est à dire de son propre corps, de celui de son confrère et de celui de Dieu. Dans les trois cas, l'empreinte reçue serait une paralysie sensorimotrice à même de suspendre ses liens avec le monde sensible. Cette rupture serait attestée par la déformation que subit son langage basculé entièrement du côté du symbolique où toute communication devient sinon impossible du moins difficile à établir. Dans ce cas c'est l'objet de connaissance qui fait exploser la langue qui veut le décrire. La danse extatique chez les sectateurs des «'issâwa» ou des «Hmadcha» assurent l'ajustement des corps présents insensibles par une empreinte collective qui est souvent visible sous forme de symptôme signifiant. Autrement dit

pratiquer le soufisme, en produire une signification du monde devrait nécessairement être sculpté sur le corps du soufi. En fait, l'empreinte finalement garde «la forme d'une chair disparue, l'actant interagissant se retire après avoir laissé sa marque, son empreinte sur l'autre corps». (Ibid. :105). Ce processus se manifeste clairement dans la pratique soufie où le corps raisonnable et sensible se retire ou retire son essence et cède le pas à un autre, son double subissant les éclats de l'illumination qui est parfois l'équivalent d'une action auto destructive symbolique ; «cette marque ou empreinte est emblématique d'un fonctionnement sémiotique élémentaire» (ibid.) souligne Fontanille. C'est aussi la conversion du programme narratif ritualiste orthodoxe en une déprogrammation marquée essentiellement par une empreinte sur le corps du soufi affirmé. Une empreinte qui prend les dimensions de tout le corps engagé dans un processus d'ajustement incertain. Potentiellement, la présence de l'actant de l'empreinte est sentie par le soufi sans qu'il n'y ait une possibilité de se manifester. C'est son absence, au contraire, qui s'actualise par le biais de l'empreinte. Pour décrypter celle-ci, c'est un processus de signification qui se déclenche et ouvre une percée interprétative surtout avec «le recours à une mémoire d'interactions et à une chaine de marquages» *(*ibid. :105).Celle-ci se profile en tant que syntaxe similaire aux modalités et aux passions (Ibid. :106) inscrites sur la surface de tous les types de corps actants. Les empreintes s'organisent en réseaux et constituent une dimension de la mémoire des sémiotiques-objets, «souvenirs d'un univers de stimulations, d'interactions et de tensions reçues par le corps-enveloppe» *(*ibid.) comme par les autres types. Ce serait le corps-actant primaire qui serait à l'origine d'un ensemble d'empreintes de sémiotiques-objets par le biais du débrayage et grâce «à une série d'opérations de projection, d'inversion et de pluralisation». (Ibid.).

Fontanille passe en revue les différents types de corps actants ; corps enveloppe, corps creux, corps chair et corps-point, ils pourraient se convertir l'un dans l'autre. Par exemple, le corps creux se voit inscrire sur son enveloppe des scènes événementielles traversées par l'intensité et l'émotion ; ce sont, selon Fontanille, des empreintes diégétiques. Pour ce qui est du corps-point, ses empreintes relèvent du type déictique qui naît des relations et du déplacement des corps.

En effet, la quête du soufi a pour objet de valeur l'empreinte de la présence divine qui ne pourrait se comprendre qu'en tant que potentialité. Toutes ses perceptions internes d'événements extraordinaires où il arrive à être partie prenante se traduisent par une suspension de ses sens dans leur relation avec le monde sensible.

Fontanille souligne que l'interaction entre matière et énergie prend l'aspect d'une interaction entre le mouvement des uns et l'enveloppe des autres.

Interpréter ces empreintes consiste à mettre au clair les propriétés énonciatives des figures corporelles. Ces propriétés permettent d'identifier le mode d'existence des empreintes et les conversions des corps actant et mettre en évidence les stratégies énonciatives et les constructions syntaxiques des sémiotiques-objet (Ibid. :117).

Quand AL Hallaj dit : « je suis Dieu, il n y a dans le froc que Dieu », il annonce une négation complète de son corps qui devient tout entier une empreinte. Il est présent en tant qu'énonciateur et c'est dans l'espace de la langue que se dessinent les contours d'une figure-empreinte qu'il porte sur sa chair en tant qu'actant-corps. Au niveau des pratiquants soufis moins illustres et moins audacieux, c'est un certain plaisir, une extase et une ivresse qui incarnent cette empreinte. L'oratorio spirituel notamment avec le «dhikr» et la musique témoignent de ce plaisir résultant de la répétition des noms divins ou des rythmes. Le principe de la répétition est une source de plaisir selon Freud. (Freud 1920).

Le soufisme est en fait un engagement personnel dans une voie spirituelle. On ne peut pas dire que l'oratorio spirituel est un rite codifié car la transe et l'extase sont l'expression d'un éclatement imprévisible ; une réelle sémiotisation d'une situation où des corps actants sont en interaction qui leur assure un ajustement tout en gardant leur liberté. Autrement dit, la coprésence des soufis lors de l'oratorio spirituel n'est ni rituelle ni collective au sens social, chacun garde sa sensibilité et son individualité marquées par l'énergie sollicitée. Et c'est ce qui confère au soufisme sa dimension humaniste où l'objet de la quête est en principe indicible ; mais manifestement, on en retient l'empreinte.

I-5-3La déprogrammation et la liberté de connaissance du soufi

Faire une synthèse de ce va-et-vient entre le soufisme et la sémiotique du corps est d'abord une redécouverte de l'importance du corps en sémiotique et le soufisme. Le soufi ne se débarrasse de son corps que pour acquérir davantage de liberté pour pouvoir appréhender l'essence de la religion au-delà du rituel et de la relation ritualisée entre l'individu et son Dieu comme la conçoivent les orthodoxes. Ces derniers considèrent le corps comme actant exécutant et agissant dans le cadre de ce qui est considéré comme prescriptions divines.

Au lieu d'une écoute à distance et médiatisée de la soi-disant parole de Dieu, le soufi la pratique immédiatement lors de l'oratorio spirituel et s'efforce de la percevoir. Elle doit

impérativement déboucher sur une Vision. La Vérité qu'il cherche exige la libération de son champ sensoriel, elle est trop majestueuse pour cohabiter avec celles du monde sensible.

Par ailleurs, la voie spirituelle du soufisme est trop mystérieuse pour être réellement et objectivement explicitée au moyen d'un programme narratif. C'est ce qui corrobore la mise en question de ce concept par Fontanille. En fait, une véritable sémiotisation est souvent déprogrammée. Le programme narratif rend compte d'une réalité après-coup. Mais quand le corps est réhabilité en tant qu'actant, il faut évidemment saisir ses vraies interactions avec le monde sensible ainsi que les autres corps. Le soufi bouscule ces interactions dans un champ hermétique, un monde invisible, c'est dire une volonté d'acquérir une superpuissance à même de lui permettre une sémiotisation compliquée et non phénoménale. Seule la langue et l'empreinte permettent de percer ce monde mystérieux.

Sans issue spirituelle, l'Islam orthodoxe met le monde du mystère au service du monde sensible sous prétexte que Dieu est Présent parmi les gens au moyen de sa parole, ses ordres et prescriptions. Mais il s'arroge le droit de dicter et surtout d'évaluer les actions des croyants. Or la parole ou plutôt le discours divin n'est pas toujours explicite ni exhaustif. Tout le soufisme n'est que la destruction de ce programme narratif dont le sujet manipulateur est le syncrétisme du pouvoir temporel et religieux. C'est une évasion à la quête de la Vérité ; c'est dire une fuite de l'erreur et de l'insensé.

Il reste à dire que la sémiotique du corps nous a permis d'appréhender le discours soufisme dans sa globalité en tant que « procès sémiotique». Il est difficile cependant de distinguer ces «pratiques vécues» et le discours qui les rapporte même s'il y a le langage pour les décrire. Le soufisme et son univers signifiant excèdent souvent le langage et imposent un symbolisme rigoureux. La sémiotique du corps secoue les postulats de la sémiotique classique en allant chercher la signification dans le monde sensible et les pratiques du corps. Le soufisme ne peut être réduit à son discours à moins de considérer celui-ci comme une expression corporelle signifiante.

Par ailleurs le recours à une sorte d'interdisciplinarité n'est pas exclu. Le langage véhicule une signification du soufisme qui est cependant plus qu'une culture ; son discours ne serait réduit à un interprétant sous peine d'éclater. Le principe de l'immanence s'avère non opératoire dans la mesure où le discours soufi ne manifeste pas souvent les structures signifiantes inhérentes à son univers mystérieux par essence.

Pour mettre à l'épreuve ces données théoriques et méthodologiques ainsi que le résultat de leurs applications au soufisme, nous allons isoler un cas et le décortiquer. Il s'agit de notre projet de thèse qui consiste à analyser un corpus extrait d'une œuvre faisant partie d'un genre mineur. Une contextualisation du soufisme loin des grands centres culturels.

Nous présenterons le corpus d'étude, nous délimiterons la problématique qui nous semble pertinente à la lumière de certains contenus opérationnels de l'approche sémiotique et nous esquisserons une hypothèse de recherche.

I-6- Corpus problématique, hypothèse et méthodologie

1-6-1 Corpus

Nous tenterons d'appliquer l'approche sémiotique à un corpus extrait d'un ouvrage qui vient juste d'être établi et publié chez un éditeur moderne même si certains anthropologues comme Michaux Bellaire[1], s'en étaient inspirés avant pour reconstituer l'Histoire et la position de la zaouïa d'Ouezzane et ses relations avec son contexte immédiat et face au pouvoir central du Maroc.

L'ouvrage d'où est tiré le corpus qui sera l'objet de notre étude s'intitule «*Tuhfat al-Ikhwan bi-Ba'di Manaqibi Chorafa Ouezzane*» (littéralement : la merveille des confrères au sujet de quelques vertus des nobles d'Ouazzane). Il s'agit, selon Arkoun, du type de productions littéraires propres à cette époque-là : «un genre particulier devient envahissant : les biographies édifiantes de pieux personnages. La multiplication des «manuels »et des abrégés est caractéristique du désir de se mettre à la portée des ententes simples, de renforcer l'obéissance à des règles indiscutables»(Arkoun 1973 :142).

C'est dire, un contenu qui pourrait être cerné dans une perspective pragmatique.

A travers notamment l'intitulé, l'auteur de «la tuhfat » offre suffisamment d'éléments paratextuels et métatextuels qui exigent une analyse en tant qu'espace signifiant. La matière de son ouvrage est puisée dans des références écrites et autres orales.Mais son apporte personnel est dominant Quand il raconte l'itinéraire qui l'a amené à intégrer le soufisme, la voie mystique de cette zaouïa, il nous fournit un fragment autobiographique susceptible de nous permettre de pénétrer la vérité et la véracité des passions religieuses suscitées et canalisées par le soufisme.

1Edouard Michaux Bellaire, (1857-1930) Sociologue français. Arabisant. Conseiller des Affaires indigènes au Maroc en 1930 https://www.idref.fr/033583021.

Quand il se présente en tant que musulman soucieux de ne pas contredire les prescriptions divines et quand il analyse certains aspects liés à la pratique mystique des zaouïas[1], il conclut en faveur de la tolérance et de la modération.

Dans une sorte de discours de type argumentatif, il présente aussi bien des savoirs de connaissance que des savoirs de croyance, il démontre que la pratique de la musique et de la danse extatique inhérente au phénomène de la transe n'est pas du tout prohibée par la religion islamique. Le vrai croyant est appelé, selon lui, à agir tout le temps en conformité aux exigences de la tolérance. Pour convaincre et persuader son lecteur, il fait appel au savoir des «fouqahas» théologiens et des soufis. Il évoque des récits où les mystiques passent leur temps à prier Dieu et L'implorer pour que les gens cessent de commettre des péchés au lieu de s'acharner contre eux et les mépriser. Un récit du grand mystique Egyptien Dhou Nnoun[2] révélateur à ce sujet est convoqué pour renforcer le témoignage. Selon lui, condamner un croyant non pratiquant est illégitime. Se hasarder dans ce sens c'est, selon l'auteur, aspirer à la divinisation laquelle est un attribut du Tout Puissant. De tels propos s'inscrivent dans une perspective polémique qui prépare le lecteur à consommer et interagir avec les récits hagiographiques censés être réels ;ils concernent les chefs de la zaouïa les plus célèbres .Des récits qui vont être relatés par la suite. L'intention de l'énonciateur est de créer l'ambiance propice pour une meilleure adhésion au soufisme. Le discours débouche sur la définition et la délimitation du concept de soufisme. Tous les grands mystiques sont évoqués. La synthèse de leur avis constitue le cadre dans lequel l'auteur- disciple veut inscrire son ouvrage tout en orientant son projet vers une dimension non seulement éthique et sociale mais aussi persuasive et propagandiste. Aussi importe-il de souligner chez l'auteur une volonté de mettre sur le même pied d'égalité, les théologiens du Maroc et ceux de l'Orient, les musulmans et les chrétiens. Cette composante discursive du corpus présente une trame argumentative où le faire-savoir, le faire-croire et même le faire-sentir de l'énonciateur sont inséparables. Sa compétence discursive est mise au service non seulement de la stratégie de persuasion mais aussi d'un témoignage passionnant et passionné.

1Les zaouïas sont selon Abdallah Laroui «avant tout les locaux où les adeptes d'une confrérie se réunissent à des heures pour réciter en commun des litanies(…).Elle prend incontestablement l'aspect d'un club religieux ou d'un club tout court (…) A une certaine époque de l'année, se forment de grandes processions où l'on assiste à des danses extatique(…).De même, l'enseignement de la théologie » fiqh] » y occupe une grande place non négligeable. Cependant l'essentiel de cet enseignement dépasse ce stade (…). pour rejoindre celui de la mystique musulmane appelée» at-tasawwouf] (Abdallah Laroui1979 : 132).

2Dhou Nnoun Al Misri est considéré comme l'un des saints principaux des débuts du soufisme in Wikipédia.

La partie narrative de l'ouvrage est constituée de récits hagiographiques des maîtres de la zaouïa. Celui du fondateur est relativement long. De son enfance jusqu'à sa consécration en tant que « cheikh » détendant la « baraka »[1]et ses secrets. Le lecteur assiste au déroulement des événements qui coïncident avec les fonctions narratives soulignées par V.Propp et développées par les sémioticiens et les poéticiens :

Ce récit ajouté à celui de l'auteur exposant son itinéraire autobiographique constitue les principales narrations.

En plus de la mise en scène d'une action qui mette aux prises des actants dans un cadre spatio-temporel qui est le Nord du Maroc.

Pour ce qui est des autres récits, ils sont relativement brefs et mettent l'accent plus particulièrement sur l'univers fantastique du surnaturel qui n'est autre que la vertu agissante incarnée par les maîtres de la «zaouïa» perpétuant la tradition tout en jouissant de l'héritage de la «baraka»-bénédiction divine-. Tout au cours de ces narrations, une moralité se profile dans l'horizon de la lecture. Le plus souvent, elle s'apparente à l'éthique universelle. La chronologie assure à l'ensemble des récits une cohérence significative, du fondateur à son fils et à ses deux petits-fils. C'est l'objectif que se fixe au début l'auteur. Or, il lui arrive souvent de faire des digressions sur des disciples qui avaient excellé dans la pratique et avaient pu arriver aux plus hautes stations de la mystique. L'Amour suprême serait à l'origine de leur ascension fulgurante dans la voie. Souvent les aspects mystique et mythique s'interpénètrent au point de fonctionner comme une entité compacte. Exhumer une certaine aire de liberté et de subjectivité de l'être musulman serait un objectif important et même ambitieux. Un corpus issu de la mystique musulmane serait dans ce sens un champ fertile pour une «pratique sémiotique» légitime qui aurait lieu dans un espace, qui bien que marginalisé, s'apparente entièrement à la religion.

A l'aide de l'approche sémiotique, notre objectif ne serait pas d'actualiser le message religieux ou prêcher les valeurs du soufisme mais plutôt mettre au clair les formes et l'organisation du sens, les typologies des discours et des modalités, leur structure argumentative et leur stratégie persuasive dans un contexte spatio-temporel bien localisé. Le point de vue (descendant, herméneutique) du texte va de l'expression au contenu, de la surface à la profondeur, du concret à l'abstrait, du complexe au simple. (Ibid.).

1 «La baraka» signifie l'abondance d'Allah. Dans le langage courant, elle signifie l'abondance dans l'argent, les biens, la famille et toutes autres in Wikipédia.

Certes notre corpus se compose de deux composantes distinctes : discursive et narrative mais elles sont souvent inextricablement entremêlées.

Nous les conserverons dans leur typologie mais nous les appréhenderons dans leur situation discursive au sein ou en marge de la religion conçue comme discours , «la lecture sémiotique s'est progressivement déplacée en direction d'une appréhension essentiellement discursive du texte» (Pénicaud 2001:14).C'est dire que le corpus sera considéré comme une manifestation du discours soufi produit par un disciple dans un espace-temps bien déterminé.Un discours extensif contenant des figures et des significations élaborées à partir du coran et d'un tri opéré sur les traditions et les dires prophétiques, contre l'approche littéraliste, dans des circonstances spatio-temporelles particulières. Tout un réseau de significations mobilisées en fonction des besoins discursifs de l'énonciateur. L'énonciation serait seule capable de permettre une telle traversée des significations en vue d'établir leur mode d'existence et de fonctionnement.

Il serait primordial pour nous de mettre au clair les mécanismes et les déterminations qui engendrent l'alternation ou la confusion de leurs formes génériques en fonction de la stratégie discursive Il y aurait ainsi pour nous la possibilité d'esquisser une structure énonciative globale qui prenne en charge les actions, les passions et le corps.

Même pour ce qui est de la composante narrative proprement dite, il importe de rappeler que Chez Greimas, le récit (ou le langage) est à la fois narrativité et discursivité, langue et discours, compétence et performance, profondeur et surface, la «mise en discours» consistant en la conversion de la surface par la profondeur ou en la convocation de la profondeur par la surface et l'énoncé (incluant l'énonciation énoncée) prenant le pas sur l'énonciation (énoncée ou présupposée) (Ibid.).

En pratique, l'intérêt portera sur l'organisation des récits, les aspects de leur véridiction, de leur énonciation, le système de valeurs construit à travers les différents paliers du texte, sans toutefois, omettre les liens intertextuels et leur fonctionnement, les structures et les stratégies argumentatives explicites et implicites. Les sens et les significations établis seront considérés comme une performance sémiotique réalisée au bout d'un parcours qui, Selon F.Rastier, ne pourrait avoir lieu sans « une contextualisation maximale aussi bien par la langue(le contexte c'est tout le texte) que par la situation (qui se définit par une histoire et une culture»(Rastier 2007:2).

Nous partons du postulat selon lequel le discours de la « tuhfat » est une reproduction du discours soufi islamique plus ou moins adapté à un temps et un espace bien déterminés. Comment expliquer les choix de certains thèmes, l'omission d'autres, le mode de leur compréhension, de leur reformulation, de leur illustration ? Comment sont-ils hiérarchisés et structurés ?

1-6-2-Problématique de recherche

Pour ce qui est de la non extensivité de la sémiotique et de l'ensemble signifiant, il nous semble que c'est même une évidence dans la mesure où le soufisme s'était adapté aux sociétés d'accueil et au niveau intellectuel des pratiquants ainsi qu'au contexte historique. D'ailleurs c'est l'un des aspects de la problématique sémiotique que pose notre corpus de référence. La question centrale serait : comment un marocain du XVIIème siècle s'engage dans une voie mystique ?comment réagit-il avec l'ensemble signifiant qui est le soufisme compilé dans les ouvrages des maitres ? Quels sont les éléments qu'il retient, ceux qu'il rejette, ceux qu'il développe et ceux qu'il invente ? A quel moment se disloque la programmation narrative issue des conventions culturelles et commencer la déprogrammation ? Quels en sont les effets sémiotiques ?

Si la sémiotique, en tant que boîte à outils qui rend possible la connaissance de l'objet tel qu'il apparaît au cours et à la suite de la description, se veut générale, il n'en demeure pas moins qu'elle doit configurer et modeler son appareil conceptuel en fonction de l'objet sémiotique qu'elle se fixe d'explorer. Le recouvre-t-elle dans sa totalité ? Présente-t-elle plus de supériorité que celle contenue dans l'ensemble signifiant en question ? Serait-elle en mesure d'esquisser l'essence d'un relativisme culturel sur lequel doit déboucher finalement l'analyse ?

Adopter l'approche sémiotique c'est avant tout aspirer à démanteler l'univers des significations du discours mystique véhiculé par ce corpus pour le reconstruire après en objets repérables et analysables. Quelles sont les caractéristiques de cet univers mystique reconfiguré selon une subjectivité par le biais de l'écriture ? Comment le sujet énonciateur /énonciataire élabore-t-il ses stratégies pour déjouer la rigidité des théologiens rigoristes ? S'agit-il vraiment de l'exercice d'une liberté d'expression, d'une expression subjective authentique ou ce n'est qu'une prétention fallacieuse voire une simple illusion ?

Comment se configurent les passions et comment participent –elle de l'univers sémiotique et son fonctionnement ? Comment se détermine le corps-actant soufi et comment se configure-t-il ?

Rendre compte de l'identité du sujet de l'énonciation et de son attitude épistémologique, thymique et éthique, proposer une analyse de sa conception de la religion et de la vie en tant qu'être vivant, en tant qu'actant–corps comme le mentionne Jacques Fontanille pour qui l'intégration du monde sensible en tant qu'espace signifiant dans les champs de l'analyse sémiotique serait possible.

En islamologie, une telle démarche qui se croit capable de se défaire de tout joug idéologique serait toujours un pari à gagner. Un pari s'inscrivant dans un horizon où l'ouverture est tant attendue ; une réouverture du champ de l'herméneutique religieuse islamique qui s'avère une condition sinon indispensable du moins fondamentale pour une réelle intégration des valeurs de la modernité. Il faut donc tenter de relire certaines significations liées à l'islam au moyen des approches textuelles contemporaines. L'objectif serait de démontrer comment un musulman ordinaire –disciple mystique - comprenait ce qu'il concevait comme étant une religion susceptible de lui apporter des réponses à ses préoccupations.

Par ailleurs, un tel recueil soufi offrant une hétérogénéité générique, une diversité thématique, une polyphonie narrative, une forte charpente intertextuelle, un horizon pragmatique multiple ne serait-il pas un simulacre du Coran ? Le compositeur de l'ouvrage aurait posé la question suivante : les musulmans, chercheraient-t-ils à revivre seulement l'instant inaugural de l'Etat-religion islamique ou voudraient-t-ils aller vers l'Union primordiale, source de spiritualité avant la fracture primordiale.

Apparemment, notre problématique ou plutôt la problématique que présuppose notre corpus est apparemment multidimensionnelle : sémiotique, comparative, interprétative, islamologique, interculturelle etc.

Une interdisciplinarité que nous essayerons d'homogénéiser dans le cadre de la théorie sémiotique. Celle-ci se veut une approche susceptible de rendre compte du mode de fonctionnement de tous les genres de discours. Elle se veut la théorie globale de l'analyse du discours humain, la mise en place des caractéristiques de chaque genre n'est qu'une étape qui vient par la suite. Comme le langage en général, «le sémiologique est saisissable à l'intérieur de la perception et ne doit à la réalité extérieure, qui s'y manifeste en tant que forme de

l'expression que des articulations distinctes de sens négatif.» (Greimas1966:56).Tout phénomène textuel, souligne Greimas «se dégage avec son articulation propre, de l'univers sémantique comprenant la totalité des significations recouvertes par un sens naturel » (Greimas 1970:271).En fait, ce sont «les formes du contenu] qui [définissent chaque domaine, c'est-à-dire les tropes et les genres naturels, ils font partie des propriétés structurelles générales de la langue». (Ibid. :272). Tout texte est narratif selon Greimas, il «manifeste une succession d'états et de transformations, il s'analyse en termes d'énoncés d'état et d'énoncés de faire». (Greimas 1986 : 73).

1-6-3 Hypothèse

Pour étudier un corpus de textes dans le cadre de la théorie sémiotique, il parait raisonnable d'annoncer la manière en précisant les différentes étapes du parcours à suivre. C'est déjà là une réponse élémentaire à la problématique, autrement dit, un premier jalon dans la construction de l'hypothèse du travail qui ne serait pas susceptible seulement de contenir une réponse même arbitraire et provisoire à la problématique mais aussi de conférer un sens dynamique à l'ensemble du travail à entreprendre . Concevoir les étapes de ce qui sera réalisé présuppose aussi une certaine perspicacité où il est apparemment facile d'aller droit à l'objectif. Mais parfois «c'est l'objet d'étude qui guide et contraint en quelque manière l'analyse, et alors il faut lui reconnaître une capacité de modélisation interne, et une réflexivité opératoire.»(Fontanille2000:1). Notre analyse consiste à considérer le présent corpus comme étant une actualisation contextualisée du discours mystique. C'est dire un discours qui fait part d'une rencontre entre la subjectivité du sujet énonciateur et l'objectivité d'un savoir préétabli ; un univers de significations systématiquement structuré.

C'est que le soufisme et la sémiotique sont des quêtes de sens. Elles construisent tous les deux des modèles se fixant comme objectif de rendre compte des significations du monde. Exception faite de la dimension pratique, le soufisme se manifeste comme des effets de sens à travers des discours. Il est aussi un métadiscours, un métalangage appliqué à un langage rapportant le fait religieux. En optant pour une signification ésotérique du discours coranique, le soufisme fonctionne comme une théorie voire une philosophie du langage privilégiant l'implicite et le présupposé. L'approche sémiotique prendrait en charge la mission d'expliciter le rapport du soufisme avec les diverses disciplines élaborées autour du texte censé être révélé dans la perspective de l'élucider. S'ouvrir sur l'interdisciplinarité ou opérer un va-et-vient entre la théorie sémiotique et le discours permettrait de saisir le mode de signification soufie. Sur le registre de la pratique, la quête du fait sémiotique consiste à

considérer tout ce qu'entreprend le corps comme une énonciation discursive aux antipodes ou dégagée de toute portée rituelle.

La perspective conceptuelle de ce travail consiste à saisir les modes d'actualisation présidant à la naissance des contenus du texte tels que la sémiotique pourrait les cerner. Ces contenus actualisés pourraient faire partie d'autres textes. Le texte de l'analyse se présente comme une lecture d'autres textes. Autrement dit, les niveaux de l'intertextualité seront évoqués mais davantage pour mettre au clair leur fonctionnement sémiotique que pour cerner leur apport extratextuel. Elle est double, porte sur le soufisme et sur la sémiotique. Concernant le soufisme, le corpus ferait état des principaux contenus du soufisme avec une volonté de les vulgariser.C'est dire une sorte de réorganisation des significations qui serait aussi une manière de pratiquer une certaine sémiotique. Nous aurions l'occasion d'assister au processus de l'importation du soufisme pour combler un manque quelconque chez une population soumise à l'orthodoxie.

Pour ce qui est de la sémiotique, ce corps offrirait l'opportunité de saisir la structuration et la destruction des programmes narratifs. Les corps-actants seraient en acte et en interaction. L'auteur est un aspirant –soufi, autrement dit il écrit avec son corps.

1-6-4 Méthodologie

Aborder un tel corpus qui est pour nous une sémiotique-objet exige une prise de conscience concernant le type de sémiotique à construire pour l'étudier ; serait elle «intense », concentrée et focalisée, ou «extense », «étendue et englobante» (Fontanille 2006 :15). Nous adopterons les deux démarches «intense» (l'objet comme support d'inscriptions ou d'empreintes)] et [«extense» (l'objet comme acteur parmi d'autres d'une pratique sémiotique)» (ibid.).Il faut donc rendre compte de ces deux niveaux «en identifiant et en articulant leurs niveaux de pertinence respectifs.» (Ibid.). En tant que texte énoncé encadré, de surcroit, dans un cadre générique et dans un espace culturel polémique, ce corpus nous permettra d'assouplir les frontières de son immanence pour pouvoir établir nettement la pertinence de ses significations.

Quoi qu'il en soit, l'approche sémiotique est une culture qui s'incarne à travers ce qu'on a pu comprendre, retenir et aussi en fonction d'une stratégie. Dans ce sens, la sémiotique qualifiée de classique nous semble indépassable dans la mesure où on cherche le minimum de rationalisation des significations liées à l'Islam. Il serait important de faire de ce discours un espace didactique potentiel de l'exercice sémiotique qui requiert une sorte de logique.

Il serait important pour nous, en premier lieu, de cerner l'univers de l'action des différents sujets en faisant usage de l'ensemble de concepts, notamment ceux de base (Narrativité, P.N, énoncé, figures, catégories sémantiques...), et leur déploiement à travers les réseaux de relations (présupposition, contradiction...).Un métalangage sémiotique à même de permettre d'aménager l'espace sémiotique à l'intérieur duquel sont réalisées les modalisations et les transformations mettant en scène les sujets et les objets (devaleur). On partira du plus simple au plus complexe et du plus abstrait au plus concret. Il s'agit d'appréhender l'organisation des structures profondes de la signification qui fournissent des valeurs élémentaires susceptibles de s'organiser dans un carré sémiotique puis aller vers les structures de surface pour étudier leur organisation apparente. Le carré sémiotique permet de rendre compte des relations logiques structurant un réseau sémantique d'entités contraires, contradictoires et complémentaires à même de mettre en évidence les différentes nuances que présuppose une signification.

Il ne serait pas inutile de rappeler que le parcours génératif rend compte des différents niveaux issus des caractéristiques censées être communes à tous les types de discours. Ces niveaux «permettent de situer, les uns par rapport aux autres, les différents champs d'exercice de l'activité sémiotique» (A.J.Greimas et J.courtes1979 :157).

En essayant de faire le point sur l'évolution théorique et pratique de ce concept, Greimas et Fontanille soulignent que le parcours génératif n'a été exploité efficacement qu'au niveau de «l'espace médian situé entre ses composantes discursive et épistémologique : il s'agit notamment de la modélisation de la narrativité et de son organisation actantielle» (Greimas § Fonatnille1991 :8). Il en a résulté le développement de la sémiotique de l'action au détriment de celle de la passion car disent-ils, l'actant du faire était conçu comme étant «débarrassé de sa gangue psychologique» (ibid.) et concevant le monde comme une discontinuité.

Mais ce parcours génératif se limitant à l'action s'avère partiel, voire incomplet du fait qu'il privilégie le contenu au détriment de l'expression comme le rappelle Fontanille, qui souligne que cette dernière doit être en priorité prise en charge par le parcours génératif qui sert d'espace d'accumulation et d'« intégration des différents niveaux de pertinence» (Fontanille 2004). Pour ce faire, il en explicite les étapes ainsi : « en partant d'une situation d'amalgame, constituant un «fond substantiel » dont se détachent seulement des «figures-signes »élémentaires, on voit progressivement se former de nouvelles dimensions pertinentes, et ces dimensions, acquérir peu à peu leur autonomie» (ibid.). Il remarque que le

parcours génératif de l'expression dépasse les limites du texte, contient implicitement celui du contenu à différents niveaux de la pertinence. L'aspect intégratif de ce discours a un caractère progressif : les pratiques intègrent les objets qui intègrent les textes, eux-mêmes, intègrent les figures selon l'exemple qu'il donne. L'intégration du parcours génératif peut emprunter soit une voie ascendante ou descendante.

Pour conclure cette partie nous rappelons que tout en envisageant le cadre historique, notre intention première s'inscrit dans l'approche textuelle sémiotique : envisager le sujet producteur et consommateur des significations liées à l'expérience mystique à travers ce qui a été écrit. Puis il importerait de mettre en évidence l'existence d'un moi réel producteur, promoteur et modalisateur d'un discours en tant que sujet interagissant face à une théologie foisonnante qui a tout le temps privilégié la jurisprudence déjà close à cette époque-là. C'est dire que tout nouvel effort de relire le texte coranique était devenu impossible. A l'aide de l'approche sémiotique, notre objectif serait de mettre au clair les formes de sens, la typologie des discours, leur structure argumentative et leur stratégie persuasive .Nous commencerons par les seuils du texte qui font état de certains aspects culturels susceptibles de permettre d'entrevoir le mode de construction de l'univers sémiotique par l'auteur – actant. Le paratexte et la préface nous offriraient l'occasion d'appréhender les interactions et les tensions. Puis nous nous arrêterons devant le discours argumentatif méta soufi dont nous reconstruirons les significations et les stratégies. Enfin nous attaquerons les récits hagiographiques qui représentent l'actualisation de ce discours.

Deuxième partie :

Paratexte

2- Introduction

Le paratexte est l'ensemble des unités significatives accompagnant le texte sans pour autant en faire partie. Gérard Genette le considère comme un ensemble de «seuils» par lesquels le lecteur potentiel est obligé de passer avant de pénétrer dans l'espace textuel ; ce sont, entre autres éléments, le titre, la préface, l'illustration. Paradoxalement Genette dit qu'il n'est pas facile de localiser et d'identifier avec exactitude ce paratexte .En fait, selon lui c'est une, «zone indécise entre le dedans et le dehors, elle-même sans limite rigoureuse, ni vers l'intérieur (le texte), ni vers l'extérieur (le discours du monde sur le texte), lisière» (Genette1987:8).

Genette emprunte à Philipe Lejeune la qualification de «frange de texte imprimé» qui oriente et commande la lecture. Un espace contenant le discours de l'auteur, c'est dire une limite entre l'intérieur et l'extérieur du texte:«une zone non seulement de transition, mais de transaction : lieu privilégié d'une pragmatique et d'une stratégie, d'une action sur le public au service d'un meilleur accueil du texte et d'une lecture plus pertinente, s'entend, aux yeux de l'auteur et de ses alliés». (Ibid.).

C'est un lieu qui fait part d'une certaine présence du lecteur censé être persuadé pour avoir la volonté de se procurer le texte en tant qu'espace signifiant dont les enjeux dépassent parfois l'auteur lui-même du fait que les liens qui relient ce texte au monde et hors-texte sont forts et autonomes.

Le premier rôle que joue le paratexte est selon Genette de «présenter, au sens habituel de ce verbe, mais aussi en son sens le plus fort : pour le rendre présent, pour assurer sa présence au monde, sa réception et sa consommation, sous la forme, aujourd'hui du moins, d'un livre» (ibid. :7) C'est l'un des lieu privilégiés de la dimension pragmatique où s'inscrit toute œuvre destinée bien évidemment au public, c'est là où s'exerce son action sur le lecteur (Ibid. :102).

Du point de vue du lecteur ,les éléments du paratexte constituent un «message intentionnel et persuasif» (Ibid. :363).Son principal enjeu, ajoute-t-il, consiste à «assurer au texte un sort conforme au dessein de l'auteur» (Ibid. :374).C'est l'illustration de son point de vue, censé être juste, vis-à-vis de son propre texte. A travers les différents éléments du paratexte, il essaye de valoriser son texte, de montrer et d'affirmer sa pertinence et son importance. Et pourtant il arrive qu'il y exprime les limites de son travail et essaye même de dissiper toutes les illusions plaidant pour une exhaustivité et une érudition qui se veulent parfaites.

Genette démontre qu'il s'agit justement là « credo implicite et l'idéologie spontanée du paratexte» (ibid. :375). Le lecteur est appelé à en subir l'action qui «est bien souvent de l'ordre de l'influence, voire de la manipulation, subie de manière inconsciente». (Ibid. :376).

Le caractère essentiellement transparent voire explicite du paratexte lui permet de mieux atteindre son objectif : «l'un des gages d'efficacité du paratexte est sans doute sa transparence ». (Ibid. : 291).

Nous nous suffirons de l'étude du titre, du genre et de la préface.

2-1 Le titre

Le titre comme objet d'étude n'a commencé à attirer l'attention des chercheurs que vers les années soixante-dix. Claude Duchet souligne qu'il représente l'élément indispensable à toute condition de communication «où se mêlent deux séries de codes : le code social, dans son aspect publicitaire, et les codes producteurs ou régulateurs du texte» (C.Duchet 1971:6). Il ajoute qu'il renseigne, sur certaines conditions de production du texte, sur la conception et la construction de la cohérence et surtout sur les enjeux politiques, sociaux et culturels de l'époque où il a été produit. Une série de textes appartenant à un espace géographique et historique déterminé forme ce que Hoec appelle une « intertitralité » à travers laquelle une interaction entre le titre et la société pourrait être décelée. Le titre, énoncé intitulant, serait une des voix de la société à assimiler pour une meilleure compréhension de son univers culturel. C'est dire un premier signe révélateur de l'intention de son auteur et de son interaction avec son contexte. Dans cette perspective, nous tenterons de cerner le concept du titre à travers les cultures arabe et occidentale.

2-1-1 Titre et texte

2-1-1-1 L'histoire du titre dans la culture arabe

A l'instar de l'ensemble de la culture arabo-islamique, l'instauration du titre en tant qu'aspect du scriptural -auquel devrait aboutir le donné censé être révélé - s'est faite donc dans le giron de ce même corpus sacré. Collecté et établi, il fallait le fixer sur un support au moyen de l'écriture. Selon la version rapportée par As-Ssouyouti (Rahim :2011).

Ce fut en ce moment-là qu'Abou Bakr, alors successeur du prophète, demanda à l'assistance de lui trouver un nom, un titre, les uns avaient proposé le mot «Livre» : «sifr», d'autres ont proposé le terme «moushaf» (ibid.) (littéralement tome ou volume que Jacques Berque traduit par le terme «foliaire» qui est devenu le synonyme du coran. Ce fut finalement ce dernier terme qui a été retenu vu sa fréquence, il est en effet cité dans plus de

soixante-dix versets. Quant aux titres des chapitres du coran, la majorité des musulmans de l'époque s'y avaient âprement opposés au début, ils avaient considéré cette mesure comme une innovation abhorrée étant donné que le texte s'auto qualifie comme étant un tout, un «kitab», un Livre ou le Livre. Mais par la suite ils l'avaient acceptée et même appréciée. Pour ce qui est des critères motivant tel ou tel titre, Az-Zamakhchari souligne le fait suivant : «les arabes ont l'habitude de choisir comme titre l'aspect inhérent le plus étrange et le plus rare. Les titres de leurs poèmes expriment les aspects les plus creux». (Ibid.). Il dit que c'est le même principe qui a régi le choix des titres des chapitres du coran. Par exemple, la sourate de la Vache était intitulée ainsi car elle contient le célèbre récit de la Vache narré dans les autres textes sacrés, celui des femmes car il évoquait beaucoup de problèmes spécifiques aux femmes, celui de la Table car il rapporte un incident extraordinaire emblématique des miracles des prophètes. Ce sont les grammairiens, les exégètes et les herméneutes qui avaient systématisé par la suite l'usage du titre.

Cependant, comprendre la signification du titre en arabe exige une analyse étymologique car même si l'on donne usuellement comme équivalent du mot «titre» celui de «'unwân», la correspondance n'est pas tout à fait absolue. La prudence conceptuelle doit être de mise quand on travaille sur des cultures différentes. Il faut signaler que la langue arabe renferme en elle l'essence de la raison arabe. Mohammed Abed Jabri dit dans ce sens :

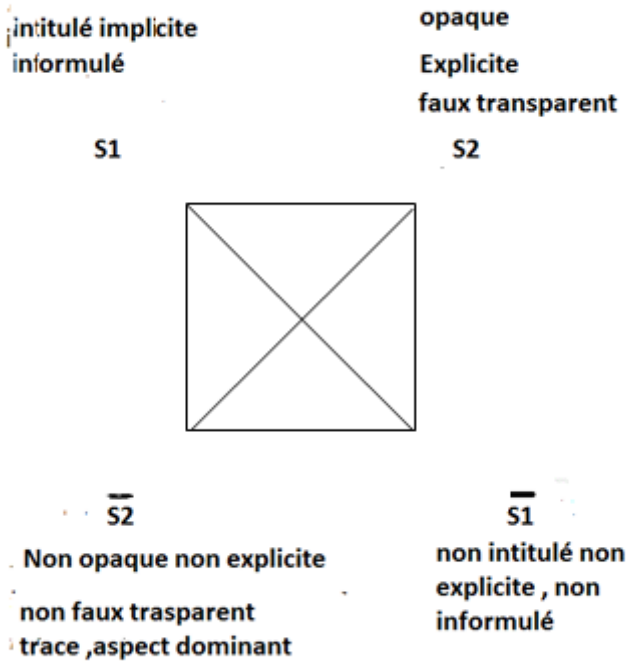
> «beaucoup de raisons et de données justifient la priorité accordée à la langue arabe lors de l'étude des constituants de la raison arabe. L'arabe glorifie tellement sa langue qu'il finit par la sacraliser, il considère que le pouvoir qu'elle exerce sur lui n'est pas seulement l'expression d'une force qui en émane mais elle est aussi la sienne. Seul l'arabe de souche pourrait interagir avec cette langue et l'utiliser pour exprimer l'éloquence la plus sublime. L'arabe est un animal éloquent» (M.A.Jabri1991:75).

Pour former des mots en arabe, il faut partir d'une racine abstraite signifiante formée de trois consonnes. Pour notre cas, la racine es «' N N» - Les verbes «'annana » un livre : l'exposer, «'anna» un livre ou «'anwana» sont tous les deux dérivés du mot « ma'na »» un sens, lui assigner une signification - le nom «'unwân» traduit usuellement par le mot titre ou intitulé, est expressément et volontairement implicite, c'est dire un mot ou une expression utilisés à la place d'une autre. Ce qui est déclaré ouvertement est un «'unwân», il est ou bien une expression implicite pour dire ce dont on a besoin ou explicite pouvant parfois présupposer une relation d'antonymie.

La « polysémie antonymique» se rapportant au champ morphosémantique , comme le souligne Moutawakil, donne lieu à un phénomène «qui consiste en ce qu'un même lexème recouvre deux sémèmes contradictoires»(Moutawakkil 1982:146). Ce chercheur a intégré l'étude de la polysémie dans l'étude de l' «opacité discursive» qui pourrait se «ramener à la notion Greimassienne de poly-isotopie» (Ibid. :150). La vraie signification serait donc délibérément dérobée. Elle pourrait être une métaphore ou une métonymie qui est l'expression de ce que les arabes appellent «majâz», c'est à dire un transfert sémantique. Etymologiquement, il signifie l'action autorisée de « déplacer une signification dérivée et non conventionnelle «majâz», dit Moutawakil, s'oppose à «haqiqa» qui désigne, quant à elle, la signification associée à l'item lexical conformément aux conventions initiales de la langue, il ne relève pas de l'opacité.»(Ibid.). Le paradigme rhétorique contenant ente autres termes trace, signe, insigne, allusion, aspect dominant ou résumé ne renvoie pas à une signification explicite et il est en rapport de complémentarité avec le concept du titre. En effet, une figure de style comme la métaphore, la métonymie ou même l'antiphrase pourraient introduire les réseaux isotopiques susceptibles de structurer le discours à analyser. J Courtés souligne que «la métaphorisation apparaîtra comme un jeu, comme une connexion de diverses isotopies» (Courtés 1978:7).

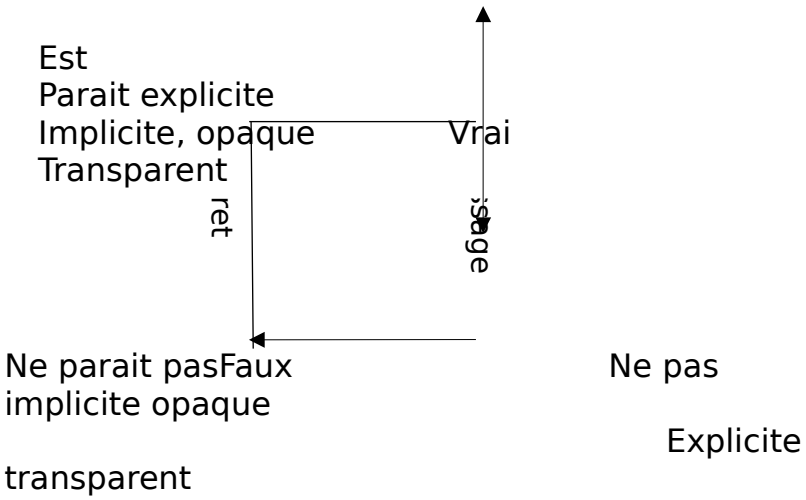
Il s'ensuit que le concept du titre selon la langue arabe classique s'inscrit dans une dimension totalement rhétorique .Il n'est pas transparent, il se positionne à un certain degré d'opacité par la volonté de l'énonciateur-destinateur qui «refuse» de dire explicitement ce qu'il veut dire. Seul le contexte est susceptible de «monosémiser » le titre donné comme polysémique. Ibn Al Anbari dit:«le discours des arabes s'auto-rectifie : sa cohérence présuppose que son début soit lié à sa fin, on ne peut saisir le sens d'un énoncé que si on l'envisage dans sa totalité. C'est ainsi qu'un mot désignant deux sens différents perd l' un de ses deux sens car ce qui le précède et ce qui le suit sélectionnent l'un des deux sens à l'exclusion de l'autre.»(Ibn Anbari1881:2)Le termes «ma'na» représente pour les significations que génère le mot titre «un noyau sémique» (ibid.) ; implicite ou explicite, il exprime une signification.

Nous essayerons de représenter la structure de la signification du terme «titre» en arabe sur le carré sémiotique qui est une représentation visuelle des catégories sémantiques :



Carré sémiotique numéro 1 : La structure significative du » titre » en arabe

Sur le plan de la véridiction nous avons ;



Carré sémiotique n° 2 : le plan de la véridiction

Le parcours du sens révélé par l'étymologie du mot «'unwân» dans la langue arabe part de l'explicite informulé volontairement, une négation primaire de l'intitulé se voulant implicite en S1.Mais cette négation primaire s'explicite ensuite par une double négation peu évidente S2 exprime l'idée de nier la négation de l'explicite, de l'abandonner au profit de

son contraire en relation de complémentarité apparente avec -S1 ; il est remplacé par une sorte d'alternative qui n'est autre qu'une alternation : c'est une trace, un signe, un aspect qui pourrait passer au statut de S1 et exprimer un contraire, le non implicite serait le contraire de ce qui est déclaré ouvertement.

S2, figurativé par les termes «trace», «signe», s'adapte bien au syllogisme qu'il implique : ce qui n'est pas titre n'est pas explicite, c'est-à-dire le titre doit être implicite. Or ce titre n'est pas formulé, à la rigueur il peut être une figure de rhétorique au service de l'éloquence, qui est, selon Al-Jahiz,«le propre des Arabes» qui possèdent tout ce qui est omniscient, intuitif, spontané, improvisé et oral : « l'écoulement spontané et intuitif de la parole qui sort sans artifice, sans trame de production, sans recours à la clausule, et, sans recherche de mesure»(S.Chennouda 2013:10).D'ailleurs, les arabes antéislamiques ne donnaient même pas de titres à leur poésie ; « la spontanéité, l'improvisation, l'intuition et l'absence d'artifice sont pour «eux» quatre conditions nécessaires pour aboutir à l'éloquence. On peut citer à titre d'exemple les poésies improvisées que les Anciens Arabes récitaient sans préparation ».(Ibid.).

Quand nous adoptons une approche étymologique pour comprendre la signification de certains concepts en usage dans des cultures différentes avec la même charge significative, nous découvrons qu'il y a des différences considérables qui réfèrent à des visions et des conceptions du monde différentes.

2-1-1-2 En occident

Genette définit le titre comme «l'ensemble des signes linguistiques qui peuvent figurer en tête d'un texte pour le désigner, pour en indiquer le contenu global et pour allécher le public visé»(G Genette1987 :55). Pour Grivel, c'est «une partie du texte dénotant tout le texte et s'y intégrant»(Grivel 1973 :166.173).Selon L.Hoek, il s'agit d'«une représentation très concrète (porter à la surface) de la structure profonde très abstraite du texte entier» (Hoek1973).

Genette considère le paratexte comme l'un des lieu privilégiés de la dimension pragmatique où s'inscrit toute œuvre destinée bien évidemmentau public, c'est là où s'exerce son action sur le lecteur (Genette 1982 :9). Il y occupe une place prioritaire de par sa position, sa portée et son rapport avec le texte. L. Hoek dit qu'«avant le texte, il y a le titre, après le texte demeure le titre» (In Genette: 1987 :72). Pour déceler ces fonctions, il faut tenter d'établir la relation qui lie le titre et le texte.

Pour ce qui est de la fonction nominative ou appellative, elle est selon Hoek «une représentation très concrète (porter à la surface) de la structure profonde très abstraite du texte entier» (Hoek 1981 :366). Le titre joue un rôle référencier quand il réfère à quelque chose considérée en soi dans sa relation avec le titre. La référencialité du titre peut fonctionner également comme une «indication générique»(Genette 1987:55). C'est au public qu'il est destiné, souligne Genette, tandis que le texte est pour les lecteurs. En tant qu'indication générique, le titre peut être soit rhématique «quand il propose une sorte de «contrat générique » (d'hypertexte à transposition) d'une parfaite exactitude(…).Il est thématique quand il exprime «une valeur symbolique» et en se proposant de parler ou du moins de faire une allusion directe au contenu de l'œuvre. Un titre peut être à la fois thématique et rhématique ; il est mixte, ses deux composantes participent ensemble à décrire le texte. Le titre et le texte sont dans un rapport d'interdépendance et de complémentarité. Claude Duchet dit dans ce sens :

«l'un annonce, l'autre explique, développe un énoncé pragmatique jusqu'à reproduire parfois en conclusion son titre, comme mot de la fin et clef de son texte. Cependant installé sur sa page ou inscrit dans un catalogue, le titre vise sa complétude, affiche son épistémè, s'érige en micro-texte autosuffisant générateur de son propre code et relevant beaucoup de l'intertexte des titres et de la commande sociale que du récit qu'il intitule» (De F. Hallyn1987 :204)

Pour Hoek, les titres qui désignent des objets, le texte lui-même, sont des titres objectaux. Ils entretiennent une relation aux titres subjectivaux à l'image de ce qui lie «la forme de l'expression à la substance de l'expression.» (Genette1987:60).

La fonction métalinguistique est celle qui met en jeu les trois pôles de l'acte de lecture:l'auteur, le lecteur et le texte. Le titre joue le rôle de médiateur entre le texte le lecteur et l'auteur. S'il fonctionne comme une anaphore, le titre devient un indicateur qui oriente le lecteur Il révèle en quelque sorte le contenu.

La fonction conative du titre vise comme objectif d'influencer le lecteur, de l'inciter, comme l'a souligné Furetière en1966 «un beau titre est le vrai proxénète d'un livre» (Ibid.). C'est une garantie du succès du livre, l'ambigüité, l'incomplétude, l'énigme, les figures de style sont autant de procédés mis en œuvre afin de séduire le lecteur et le convaincre de lire. C'est une fonction subjectivable car elle demeure sujette à caution. Pour Barthe, c'est une fonction apéritive pour le lecteur.

Au niveau de la forme, le titre se présente toujours comme une forme nominale, apparemment agrammaticale en opposition avec le texte qui ne pourrait être fait que de phrases grammaticalement correctes. C'est que, d'après M.Rifaterre, «le titre fonctionne comme un signe laissant soupçonner un sens caché, un sens réserve aux initiés ou un second qui vient s'ajouter au sens surfaciel» (Rifaterre 1985:131). On est là face à un signe de sémiosis fondant une signification oblique. M. Rifaterre dit que «l'absence fréquente des verbes dans le titre permet d'absolutiser la forme qui gagne en équivocité» (Ibid. :111), « si le titre fonctionne comme un signe double (ou polyvalent) en envoyant à un autre texte, le titre double dirige l'attention vers le lieu où s'explique la signifiance du texte qu'il introduit» (Ibid. : 130). Devant un titre, le public est appelé à concentrer son attention, à mobiliser sa culture pour pouvoir cerner le maximum d'éléments faisant partie du réseau de la signification mis en exergue. C'est que le litre est aussi «un phénomène psycho-social, une insertion dans la société et l'historicité» (Ibid.) comme le dit si justement Rifaterre. Hoek s'interroge sur la grammaticalité (style elliptique et nominal) et en conclut que «la description des titres doit (...) être comprise comme l'étude d'un type de déviation régularisée par la compétence discursive» (Hoek1981 :67), c'est-à- dire appropriée à une situation de communication. Notre étude se placera donc plutôt dans la deuxième catégorie, la titrologie descriptive.

Dès le titre, le processus de l'interprétation démarre chez le récepteur, c'est en quelque sorte la pierre angulaire de la structure des significations qui seraient produites par le lecteur à partir du texte.

2-1-1-3 Titre et manipulation

Nous retenons la fonction conative manipulatoire que nous essayerons de voir à la lumière de la théorie sémiotique. La manipulation est avant tout une action de l'homme sur l'homme ou d'autre homme visant « à leur faire exécuter un programme donnée» (Greimas&Courtés : 1979:40). Avec la phase de la sanction, elle s'inscrit sur la dimension cognitive, laquelle renvoie à «diverses formes d'articulation, production, manipulation organisation assomption du savoir»(Ibid.). Elle se présente aussi comme « une large structure d'échange entre deux actants pris dans une situation éventuellement de conflit» (Ibid.135). Le faire persuasif et le faire interprétatif sont les deux composantes du faire informatif ;tous les deux doivent déboucher soit sur le refus soit l'acceptation du destinataire. Exécutant et décidant sont des rôles actoriels qui correspondant à celui de manipulateur et de manipulé. Cependant, il arrive qu'un seul acteur assume en syncrétisme les deux rôles celui du décidant manipulateur et

celui d'exécutant manipulé ;dans ce cas on assiste à une opération d' «auto-manipulation» (Ibid.).

Les dimensions cognitive et pragmatique sont dans un rapport de présupposition. Un sujet cognitif peut-être également pragmatique du moment qu'il occupe un statut actoriel.Dans le cadre du schéma narratif, on pourra opposer le parcours du destinateur, qui se déroule sur la dimension cognitive, à celui du destinataire, sujet dont le faire se réalise sur une dimension pragmatique. En tant que structure du /faire-faire/, la manipulation, selon la théorie sémiotique donne lieu à quatre possibilités :

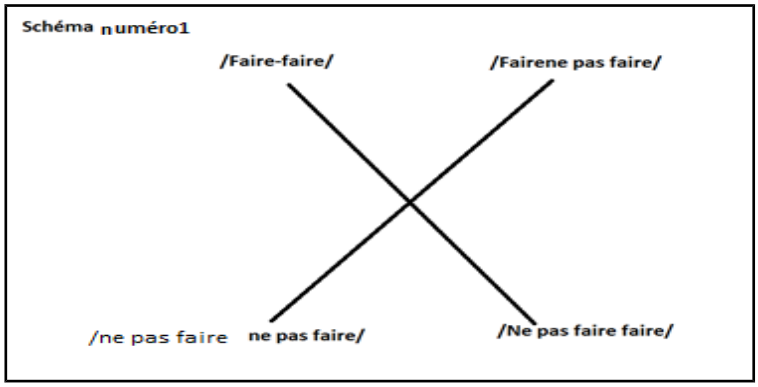


Schéma n°1 : Les figures de la manipulation

En tant que configuration discursive, la manipulation est sous- tendue par une structure contractuelle et une autre modale.Entre le sujet-destinateur manipulateur et le sujet manipulé destinataire, un contrat est instauré soit implicitement soit explicitement. Il est conçu sur le mode du possible :ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas accomplir et surtout ce à quoi il faut s'attendre.La manipulation est présupposée à la fois par la compétence et la sanction. Cependant distinguer le titre de l'œuvre qu'il intitule serait insensé. L'œuvre est l'espace où existe des «dispositifs de manipulation interactive»(Ibid.) ; un /faire-faire /y est inscrit et il faut «rendre compte de l'ensemble de la structure prédicative, poser l'existence d'une sémiotique-objet englobante,» (Ibid.) qui se rapporte, dans notre cas à un contexte socio-culturel caractérisé notamment par la multitudes des pratiques soufies qui rivalisaient entre elles et subissent les comportements hostiles de la part des théologiens orthodoxes, par une ignorance massive . Un tel livre offre certains éléments pour faire face à cette situation et faire jaillir à sa façon la vérité des choses. Le malheur, parait-il, frappait tout le monde, le chemin du bonheur serait l'offre d'une bonne occasion. Pour le titre, le faire factitif demeure dans les limites du potentiel et du virtuel ; un premier niveau du parcours génératif bien

quele fragment autobiographique fasse état d'une performance et d'une sanction de ce faire établi selon une énonciation énoncée.

C'est ainsi que du point de vue de l'auteur, le titre est programmé pour mettre d'emblée le lecteur potentiel du texte dans une situation de manque de liberté, une position où il ne peut pas ne pas lire le texte qu'on lui propose. Autrement dit, pour les lecteurs les plus impliqués, la lecture prend la forme d'un devoir. C'est ce qui présente un premier faire transformationnel : un transfert d'une compétence modale du sujet destinateur au sujet destinataire .

Programme narratif de S1

PN ftr de S1 [(S2 UOV) (S2 ∩

Quand le sujet subsume les deux rôles de manipulateur et de manipulé, la manipulation est produite par un état pathétique. Etant donné que le titre peut avoir une dimension énigmatique, il exige un effort d'imagination qui ne peut déboucher que sur un faire de l'être, c'est à dire sur une performance équivalente du processus de l'acquisition de la compétence cognitive. L'énigme est un procédé d'apprentissage mais elle peut aussi jouer le rôle d'un défi qui est une forme de provocation. Le défi selon Greimas est« spontanément et intuitivement, comme une «contrainte morale. »(Greimas 1983 :213)

Le faire persuasif vise à influencer l'attitude du destinataire et le pousser à produire un faire interprétatif correspondant: comment puis-je comprendre le titre? Quel objet. de valeur me propose-t- on ? Autrement dit, quelle compétence modale possède un destinataire, est-ce un /pouvoir faire/, un /pouvoir ne pas faire/, un / non pouvoir ne pas faire/ ou un /non pouvoir faire ? Selon la théorie sémiotique, cette modalité s'articule ainsi**:**

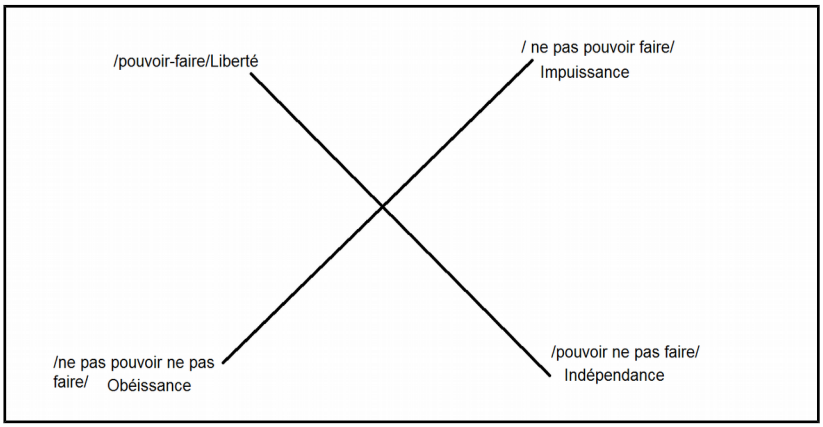


Schéma n°2 : La modalité

Le statut du destinataire se situe dans un /pouvoir-faire/. Le titre comme écriture ne peut avoir d'intérêt et de sens que pour un lettré. Ce dernier est donc dans une position libre. Mais si nous supposons que c'est un «intellectuel» qui s'intéresse aux «objets culturels», il ne peut pas ne pas lire, il doit obéir et lire pour augmenter ou vérifier son savoir. Il y a la proposition d'un contrat de la part d'une instance actorielle S1 à destination d'un récepteur S2.La manipulation se réalise quand le faire persuasif de S1 rencontre le faire interprétatif de S2 suite à une proposition initiale, « en cas de réussite de l'opération, S2 accepte de réaliser le programme de SI.» (Ibid.10). Il s'agit là du schéma général de la manipulation qui est tantôt explicite et simple tantôt implicite il est à reconstruire.

Dans notre cas, c'est un schéma narratif simple constitué d'un S1, d'un S2 et d'un OV présupposé par le titre.

2-1-2-Application

Des soucis auxquels nous ne pouvons pas échapper: travailler sur un texte â traduire pour être présenté au lecteur dans une autre langue impose la question de l'exactitude et de la fidélité qui restent malgré tout relative. Sur un autre niveau le fait de soumettre les éléments de ce titre, en tant que figures, à une analyse étymologique pourrait ne pas couvrir suffisamment le plan de l'expression car, comme le souligne Fontanille.«l'analyse des signes et des figures semblait être vouée à une taxinomie proliférante et stérile, alors que l'analyse des textes et des discours semblait pouvoir s'orienter vers les structures syntaxiques des processus signifiants, sans obsession classificatoire.»(Fontanille 2004:5)

Il faut donc tenter d'intégrer ces figures dans «des formes signifiantes stricto sensu» (Ibid) en vue de leur conférer la pertinence requise.

2-1-2-1-Niveau sémantique

Discuter le titre dans ses significations arabes et leur traduction nous donnera l'occasion d'explorer la portée sémantique de ses constituants , leurs interactions et l'effet qu'ils produisent.

«Tuhfat» : Chef d'œuvre, c'est un mot fréquent qu'on trouve dans les titres de pareils ouvrages à cette époque –là.

Le mot «tuhfat» connote une densité sémantique trop forte pour qu'une traduction puisse en rendre compte. Le dictionnaire bilingue(Jabbour Abdelnour 2004) organise cette densité en plusieurs entrées :

1-Un cadeau-un objet d'art rare. Une chose précieuse(bibelot).

2-Un objet décoratif.

3-Un chef d'œuvre.

On observe que toutes ces significations se complètent et peuvent être systématisées dans un énoncé assez large : « C'est un objet d'art rare et précieux, un bibelot, un chef d'œuvre qui peut servir au décor ou comme cadeau». C'est donc un objet de valeur qui peut faire l'objet d'un don. Comme cadeau, il présuppose une circonstance particulière, un donateur et un récepteur qui ne serait pas n'importe qui mais quelqu'un ayant un statut spécial et privilégié au moins du point de vue du donateur. De même, en tant qu'objet décoratif, c'est un don qui s'offre à notre regard (Jabbour Abdelnour 2004). C'est dire que dans ce cas, le même sujet joue le rôle du donateur et du récepteur. De par son statut d'objet d'art, sa portée esthétique est certaine. En tant que chef d'œuvre.

D'après Ibn Mandhour, (Ibn Mandhour 1988 :TI 313) le terme «tuhfat» a pour pluriel «tuhaf», il veut dire :

-Un fruit frais.

-Une manière d'émerveiller et de charmer quelqu'un, c'est à dire le combler de beauté et de bien par le biais de :

-«al birr». : (Charité, bienfaisance, bienveillance)- «al lotf»: (amabilité, affabilité, courtoisie, gentillesse, élégance, douceur)-« an-naghas» : ce qui est susceptible d'empoisonner sa vie, de troubler sa sérénité. Un malheur.

Ce sont donc trois procédés différents: les deux premiers sont du côté de l'euphorie tandis que le troisième est dysphorique.

Le premier procédé est un ensemble d'actes affectifs renvoyant à un état pathémique à transmettre. Le second semble être celui d'actes moraux et éthiques caractéristiques d'une conduite exemplaire ne pouvant avoir une autre perspective que celle de persuader et d'influencer. Quant au troisième procédé, il suscite la curiosité puisqu'il est négatif. Pourtant., il pourrait représenter un état de fait aux antipodes du projet du destinateur de la « tuhfat», Cette signification antonymique rappelle le pouvoir des mots arabes qui pouvaient signifier le sens et son contraire ou ce qu'appelle Rifaterre l'oblicité de la signification des titres en tant que signes. Ibn Mandhour explicite cette signification

contraire en la considérant comme une négation primaire qui serait par la suite objet d'une nouvelle négation : «la «tuhfat»de celui qui passe la journée à jeun est faite de graisse et de braise»(Ibid.). Ibn Mandhour commente ce dire de la façon suivante: la graisse et le brasier sont en mesure de lui faire oublier l'endurance et l'aigreur du jeun. Autrement dit, ce vocable exprime un état positif définitif successif à un autre négatif provisoire. Une opposition aspectuelle en résulte ; «tuhfat» du verbe «athafa» est surdéterminé par les aspects inchoatif et terminatif.Dès que le lecteur accepte le contrat implicite de lire le livre, cela sera le début de l'émerveillement, un processus qui n'est pas censé prendre fin car il est l'œuvre des confrères de la zaouïa qui veulent célébrer leur appartenance, rendre hommage aux chefs et surtout savourer le bonheur.

Ibn Mandhour conclut ainsi : « la meilleure «tuhfat» à offrir au croyant c'est la mort». (Ibid.), il l'explicite ainsi : la vie est pleine de maux et ce n'est que chez Dieu que le croyant pourrait jouir entièrement du véritable bien être. Ce serait l'expression d'une résignation postulée comme résolution de la tension ontologique, une mort avant la mort Le soufisme est une mort symbolique car le soufi est tenu de consacrer tout son amour à son Dieu. Prendre ses distances vis-à-vis de ce monde et maitriser les désirs du corps sont des pas indispensable pour emprunter la voie de la spiritualité.

De cette entité sémantique se dégagent trois champs isotopiques:

les aliments naturels: le fruit, la graisse.

2- Le bonheur absolu ici-bas et dans l'au-delà pour le croyant.

3-Le moyen de rendre heureux : bienfaisance, courtoisie mais aussi la correction, la menace et la braise.

En tant que figure lexématique, ce mot peut entrer dans beaucoup de constructions. Le texte, que nous avons entre les mains, en fait l'usage suivant :

- Noyau stable : grâce

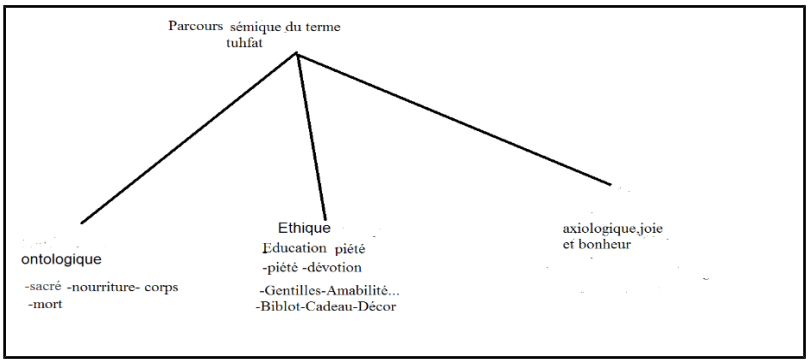


Schéma n° 3: Parcours sémique du terme « Tuhfa »

Toute « tuhfat » se présente donc comme un objet de valeur- rassemblant le bien et le beau. En tant qu'objet beau et bien, la «tuhfat » fait partie des titres de certains ouvrages qui ne sont pas toujours d'orientation soufie et aussi de leur contenu. La dimension éthico-esthétique est absorbée par la conscience linguistique: «ou si l'on veut l'une et l'autre coïncident intimement dans une connivence parfaite qui engage le sujet tout entier dans un univers esthético-éthique » (Arkoun1984 :256).

C'est dans cette dimension conjuguant. «l'éthique et l'esthétique, le beau et le bien que repose la force persuasive et envoûtante du coran»(Ibid) sans pour autant omettre les menaces et surtout la dévaluation voire le mépris de la vie terrestre au profit de celle de l'autre monde. Il serait pertinent d'émettre une hypothèse qui ne serait pas tout à fait fausse selon laquelle un tel écrits erait une imitation du coran ne serait-ce qu'au niveau des contenus et du mode de leur organisation. Pour récapituler, disons que le mot « tuhfat » renvoie à une multitude de codes:

- Un code référentiel faisant allusion à un contenu qui apparaît comme une énigme.

- Un code générique qui classe cet ouvrage parmi ses semblables.

Et c'est également un objet de valeur qui implique plusieurs isotopies dont notamment l'esthétique et l'éthique.

Qu'en est-il maintenant du deuxième terme, complément et déterminant du mot «tuhfat»?

b- «ikhwân» est le pluriel du « akh» : frère de sang ou de cœur, un confrère, un ami, un compagnon, un disciple, un condisciple. En arabe, d'habitude, on emploie ce pluriel pour désigner les frères par amitié, c'est à dire les amis. On réserve la forme «ikhwât» pour les frères de sang. «Ikhwân» est donc un doublet de «Ikhwât».C'est un mot dont la résonnance religieuse et plus particulièrement mystique est évidente. Par ailleurs, il entre dans un

paradigme appellatif assez fréquent dans le monde politico-culturel chez les arabes :on a «Ikhwân as-safa», une organisation shiite ismaélite, «une société de pensée qui eut son centre à Basra, les confrères au cœur pur et les fidèles à toute épreuve»(Corbin1986:193-194) ; des «amants» (« habîb, pl. ahbâb ou muhibbîn ») suggérant le thème de l'amour fraternel entre membres de la confrérie. Certains ordres soufis utilisent des salutations particulières, comme le baiser des mains, pour manifester l'affection et le respect entre les membres.

«Al Ikhwân al Muslimûn», le principal mouvement politico- religieux qui a vu le jour au début du vingtième siècle en Egypte puis dans les pays arabo-musulmans.

De même, ce mot fait penser au thème de «Okhouwa», «as-sohha », «al oulfa», l'amitié et la compagnie et la fréquentation chez les mystiques d'après Al Kochayri né en987(Al Kochayri: 251-252).

L'accompagnement «assohba» selon Al Kochayri(Ibid.) comprend trois types :

-L'accompagnement de ceux qui te sont supérieurs et que tu dois servir.

-Celui de ceux qui te sont inférieurs. Tout inférieur assujetti doit être traité avec pitié et tolérance tandis que le supérieur doit adopter une attitude d'entente et de respect.

-Celui de ceux qui te sont égaux. Elle est fondée sur la magnanimité et surtout l'honorifition constante de l'autre.

En ce qui concerne le premier type, Al Kochayri donne l'exemple d'un «cheikh» (chef religieux) qui ne doit en aucun cas être contredit. Animé par la foi profonde, l'assujetti ou le disciple doit considérer tout ce qui émane de lui comme étant un bien absolu. Il illustre ses propos par une anecdote du fameux mystique Dhou-N-noun qui, quand il fut sollicité à ce propos, il répondit que le meilleur qu'on puisse fréquenter est celui à qui on ne peut rien cacher de ce que Dieu connait.

Un autre propos de Bachar Ibn Harb dit dans ce sens « en fréquentant les malfaiteurs pervers, tout ce qu'on reçoit d'eux est constamment suspect» (Ibid.). Al Mawardi(Al Mawardi 2011) va un peu loin dans l'analyse d'«al oukhuwwa» ou «al mouâkhât» : la confraternité qui est un principe nécessaire à la «mawadda» affection exige la pureté, le mérite, la fidélité et représente le degré suprême de la sociabilité. Certains dictons du prophète et de ses compagnons en témoignent Omar, le troisième khalifat (successeur) a dit

que la rencontre des amis fait dissiper la tristesse. Selon Ali «l'étranger est celui qui n'a pas d'ami sincère». La confraternité ne peut naître que par deux voies: l'harmonie des caractères ou la force de la volonté. Les principes qui permettent à cette confraternité de se perpétuer sont l'entente harmonieuse et les affinités de caractères. Ce qui favorise et perfectionne l'inter- communicabilité entre les amis. Al Kindi, le philosophe arabe, dit dans ce sens : «l'ami est celui qui est toi mais il est un autre» En fait, il s'agit là du degré suprême de la sociabilité visée par l'emploi de ce concept chez les soufis. Et on sait que les soufis sont connus par leur vie collective dans les «zaouïas». «Ikhwân»: destinateur-destinataire « ikhwân» renvoie au narrateur tandis qu'Abou Hamdoun Tahiri est l'auteur de tout le texte y compris le titre. D'après cette première constatation, nous pouvons dire que l'auteur présente son identité en tant que confrère, c'est cet aspect qu'il veut explorer : inscrire un narrateur dans le titre en leurrant le lecteur par l'emploi du pluriel «lkhwân»qui ne peut en aucun cas référer à Abou Hamdoun Tahiri. La pluralité et la singularité sont distinctes. C'est un jeu qui permet au titre de fonctionner d'une manière autonome. La forme plurielle du narrateur «ikhwan» suggèrequ'il s'agit d'un sujet syncrétique qui rassemble en lui et le destinateur et le destinataire. C'est un processus de manipulation puisque le lecteur virtuel du titre/message se trouve déjà impliqué dans ce message même. Toutefois l'ambigüité demeure car nous pouvons supposer que tout le texte n'est qu'un manuel pratique destiné aux disciples nouvellement recrutés par la «zaouïa». Mais cela n'empêche pas que l'œuvre ait une véritable portée transhistorique. Que le destinateur soit le même ou un autre que le destinataire, nous avons une information première sur lui, c'est un «akh», un confrère mystique capable de jouir et de faire jouir d'un objet de valeur qui ne serait que le contenu beau et bon du texte à même de générer le bonheur. Dans l'espace textuel, le destinataire et le destinateur se comportent comme des actants de la communication/énoncé (qui les présuppose logiquement) et seront nommés énonciateur et énonciataire. L'existence du destinataire présuppose celle du destinateur- lequel se situe hiérarchiquement en position supérieure.

Le vocable «ikhwân» (confrères) implique une structure d'échange entre deux ou plusieurs personnes.

L'objet d'échange est d'ordre culturel .Il est toujours du côté de l'euphorie. C'est donc une propositionde contrat implicite que le destinateur fait au destinataire, » tu lis cet ouvrage je te promets l'émerveillement durable, le bonheur éternel».

Il reste à signaler que «Ikhwân» rime parfaitement avec Ouazzân .

. Cette paronomase reflète en plus un souci esthétique, un effort qui a débouché sur la mise en symétrie d'un concept (un actant) mystique avec un espace (une ville).

c- «ba'di» ce terme signifie «quelques-uns», un déterminant partitif .Même si en apparence il implique le relativisme, en réalité, il exprime ouvertement une litote qui fonctionne comme une anti phrase ; il réduit la quantité pour faire entendre beaucoup plus. Une sorte de fausse atténuation qui traduit la modestie de l'auteur –énonciateur qui voudrait attirer l'attention sur la non exhaustivité de son contenu mais suggère que ce qui n'est pas énoncé est beaucoup plus vaste.

d- « Manâqib» est un objet déterminant davantage la «tuhfat». Ibn Mandhour en rapporte les significations suivantes : «on dit de quelqu'un qu'il possède, de beaux «manâqib», c'est-à-dire une bonne conduite un «naqîb» par lequel on peut qualifier une personne connaissant mieux les affaires de son milieu et le chemin susceptible de réaliser l'intérêt général ; l'autre dérivé c'est «naqâba» qui traduit le mot français syndicat. C'est l'ensemble des qualités telles que la vertu, la bienfaisance et l'éthique. Le «naqib» est ainsi en même temps émérite et doyen de ses confrères et représentant intermédiaire de leur communauté spirituelle auprès de l'Instance divine. Ce terme oriente donc celui de la « tuhfat » dans la perspective catégoriquement qualitative. Il fonctionne comme son amplificateur et il renforce son caractère métaphorique voire énigmatique. La plupart des chercheurs retiennent beaucoup plus le vocable «manâqib» pour parler de pareils ouvrages, lesquels, selon T. Houari, sont au sens fort un genre rhétorique (H. Touati : 1992).Aussi ont-il eu recours aux actes de paroles perlocutoires dont on sait qu'ils se définissent par l'effet qu'ils produisent sur le lecteur ou structure socio-politico- religieuse du Maroc médiévale.

-chorafâe « chorafae» ou «chorfa» en arabe dialectal marocain, le pluriel «charif»qui signifie noble et respectable, descendant de Fatima, fille du prophète, épouse d'Ali, quatrième «Khalifat» et mère de Hassane et Hussayn considérés comme la source du chérifisme.La forme plurielle ; «achrâf» désigne notamment les nobles issus des grandes dynasties omeyyades et abbassides qui s'étaient arrogés le pouvoir politique aux pays islamiques pendant de longues siècles.

Le sens linguistique réfère donc à deux types de noblesse ; Celle de sang, celle de mérite ou les deux dans la société arabe avant l'Islam. Le chérifisme, qui est lié au lignage du Prophète à son prolongement dans l'histoire.

Au Maroc, le premier Etat islamique des Idrissides avait pour principe fondateur le chérifisme Après, c'était l'alliance tribale, «al âssabyya al kabalyya», qui, selon Ibn Khaldoun, était déterminante pour la création des Etats Al Moravide, Al Mohade, dans certaines mesures celui des Mérinides et des Wattassides. Le chérifisme a gagné son prestige d'antan avec les Sa 'adiens et les Alaouites.

Le chérifisme et le soufisme ont activement contribué à gérer voire à homogénéiser la diversité ethnique et culturelle du Maroc.Ces deux courants étaient souvent «une source de piété et de paix, de mobilisation et de sécurité»[1], a souligné l'actuel ministre des «Habouss» et des affaires islamiques du Maroc.Il a rappelé dans ce même ordre d'idées qu'il s'agit là de deux notions inextricablement liées qui surdéterminent les domaines du sacré et du politique en assurant trois importants rôles, celui de la proximité, de l'intercession et de l'arbitrage. On parle même d'« une doctrine chérifienne qui créa une identité distincte pour le Maroc et qui posa les fondations idéologiques de la monarchie contemporaine ».(Ruggero Vimercati Sanseverino 2014 :195). C'était sous l'influence de la Jazoulya et des mouvements soufis alliés.

Historiquement, la notion du chérifisme a acquis de l'importance accrue sous le règne des mérinides qui a duré de 1269 à 1465. Cette dynastie qui a beau voulu renforcer la légitimité de son pouvoir en s'alliant aux Oulémas et aux Chorafas, elle n'est pas arrivée à régler ses problèmes politiques internes et faire face aux attaques militaires et économiques de l'Occident chrétien. Pour ce faire l'action des oulémas s'est avérée insuffisante pour mobiliser les populations dans les guerres saintes.

Il fallut donc créer et mettre en valeur une nouvelle forme d'autorité spirituelle où les « 'ulémas» et leur savoir perdraient leur statut primordial au profit d'une certaine présence prophétique incarnée plus particulièrement par la sainteté renforcée par le lignage de sang. Du coup le vide socio-politique entrainant la crise et la faiblesse était comblé. Al Jazouli explicita ce moment en ces termes:

«L'homme puissant ne l'est pas par la considération dont il est l'objet ni par la tribu qui l'a vu grandir ; il l'est par la noblesse de son origine ;je suis « charīf», mon ancêtre est le

1 Allocution émise au Musée du Louvre dans le cadre de l'exposition «Le Maroc Médiéval».

Prophète de Dieu de qui je suis plus près qu'aucune autre créature. Ma gloire existait avant le temps ; elle est enveloppée d'argent et d'or. Ô vous qui désirez de l'argent et de l'or, qui que vous soyez, suivez-nous !»(Ibid.).

En bref, ce terme laisse dégager trois isotopies:anthropologique (croyances, sacré, sang…), éthique (engagement socio-politique en faveur du pays et ses populations et politique (changement du paradigme existant jusqu'alors).

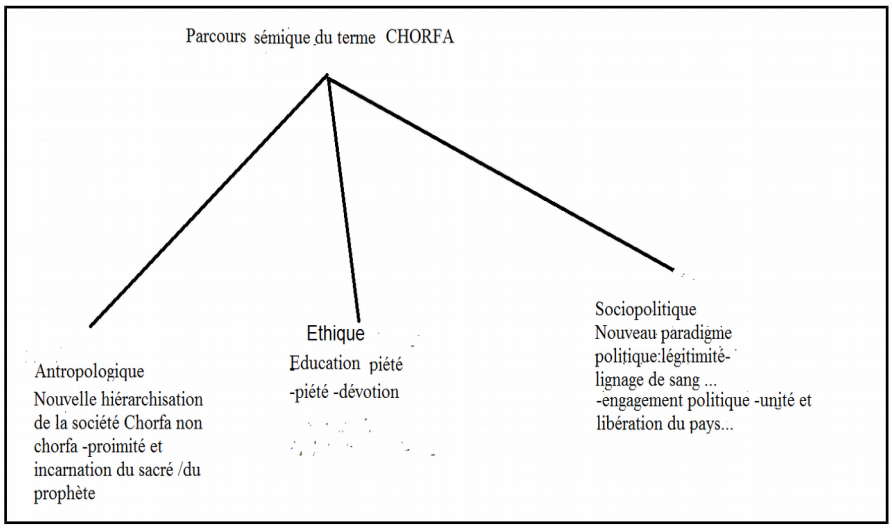


Schéma n°4 : Parcours sémique du terme « Chorafae »

Ouazzane est une petite ville qui se trouve au nord-ouest du Maroc. Sa renommée est liée essentiellement à sa «zaouia», berceau de la «tariqa Touhamyya -At-tayibya» connue au Maroc et au Maghreb. Si le nom propre est «prince des signifiants» comme dit Rolant Barthes, celui d'Ouazzane réfère à un ensemble de significations culturelles, religieuses, politiques, anthropologiques et autres. En effet cette ville a incontestablement pu acquérir de l'importance au cours du XVII siècle quand un saint du Nom de Moulay Abdallah Ach-Charif (MAC)s'y était installé. Sa situation dans le Prérif aux frontières séparant le pays des «Jbalas» (montagnards) et les plaines du Rharb lui a conféré par le passé une certaine importance stratégique. D'abord au niveau des guerres intertribales puis celles qu'il fallait mener contre les envahisseurs ibériques qui attaquaient et occupaient à l'époque les côtes marocaines. Ensuite par sa contribution à assurer l'équilibre géo-politique visant à maintenir l'unité du pays.Cette région, souligne El Boudrari, «constituait un enjeu important pour ensemble des forces politico-religieuses qui se disputaient la destinée du pays. La conduite et le contrôle du « jihad» d'un côté, la conquête du pouvoir politique vacant de l'autre.». (Ibid.)

Ce nom propre réfère à l'espace qui constitue le cadre des merveilles et des vertus qui seront relatées par l'auteur.

Sur le plan syntaxique, «tuhfat… » -*La merveille des confrères au sujet de quelques vertus des Nobles d'Ouazzane* - est un titre qui se présente sous une forme nominale qui est de nature en même temps réductrice et condensatrice. Selon Régine Atzenhoffer : «la réduction syntaxique garantie une augmentation de l'informativité du titre : l'information est le plus souvent condensée dans un seul syntagme. Les titres les plus longs amorcent la rêverie, laissent prévoir certains drames, ils installent le lecteur dans l'ambiguïté et l'incertitude, créent une attente.»(Atzenhoffer 2011 :30).

Un style elliptique qui se manifeste sous forme de phrases nominale ou les éléments verbaux sont absents. Il en résulte comme le souligne L. Hoek que cet énoncé nominal « est posé hors de portée de temps et du mode qu'impose à la prédication, une copule, et hors de la subjectivité du locuteur»(Hoek 1981 :62).Il précise que«le titre a une fonction prédicatrice, indépendamment de la catégorie morphologique des termes assumant cette fonction. Une fonction à laquelle il attribue deux traits fondamentaux elle constitue une assertion qui présente le fait comme vrai ; le deuxième trait est de la cohésion qui soude deux termes en un ensemble» (Ibid.).

2-1-2-2 Les sujets et l'objet de valeur

La « tuhfat » contenue dans le titre n'est qu'un prétexte, un lieu où plusieurs valeurs sont susceptibles d'être investies. Ce n'est qu'un lexème qui pourrait être, selon J. Courtés, porteur de plusieurs «virtualités dont les réalisations éventuelles ne se trouvent précisées que grâce à des parcours syntaxiques s'établissant lors de la manifestation discursive» (Courtés 1989 :22).La détermination de l'existence sémantique du sujet est relative, ajoute-t-il, à la valeur proposée : «il suffira donc, dans une étape ultérieure, de doter le sujet d'un vouloir-être, pour que la valeur du sujet, au sens sémiotique, se change en valeur pour le sujet au sens axiologique du terme»(Ibid. :23).

Niveau syntaxique: Actant ⟶ Objet

Niveau sémantique: Valeur culturelle
Mode de manifestation: tuhfat... Objet figuratif

Le mode de manifestation de cet objet est apparemment attributif.Un objet qui circule entre les «ikhwân»(les confrères) présuppose une relation de transitivité permanente où le destinataire est tenu de se transformer en destinateur dès qu'il se met en conjonction avec

l'objet de valeur. Bien entendu, l'attribution n'est pas corolaire d'une dépossession. C'est une communication participative ;l'objet de valeur est du côté des lieux thésaurisables. Un tel objet est susceptible de fournir d'autres biens. Ceux-ci formeront les objets de valeurs d'autres programmes narratifs dans le parcours général que présente l'ensemble de l'œuvre. Cependant cet objet de valeur de dimension rhétorique acquiert sa valeur «polémique» dans une sorte de schéma d'épreuve qui présuppose nécessairement la rencontre entre deux concurrents, deux sujet se disputant le statut de manipulateur d'un autre sujet d'état. Cet objet de valeur rhétorique est représenté par l'orthodoxie théologique chez l'un et par le soufisme chez l'autre. Les épreuves apparaissent «comme des situations dans lesquelles on redéfinit le sens des choses» (Tacyana Arce Tiago Salgado 2016) à partir de certains principes comme la symétrie qui permet de récuser «l'idée de grand partage et instaure une continuité et non une rupture entre différents mode de pensée»(Ibid.) qui serait dans notre cas le soufisme et la théologie orthodoxe. Un autre principe, qui est le pluralisme, donne la possibilité de contourner «une vision moniste, admettant l'existence de plusieurs ordres de réalités distincts.» (Ibid.).Le processus menant à l'épreuve peut être un «moment d'incertitude et d'indétermination au cours duquel se révèlent, dans le flux de l'action, les forces en présence » (Ibid.). Une confrontation d'abord avec un état de chose logiquement présupposée comme étant «malheureux». L'auteur se présente au lecteur comme une incarnation de ce malheur. Il expose même implicitement les forces qui le rendent ainsi. Puis, il déclare avoir réussi à soigner ses souffrances en intégrant le soufisme qu'il expose, défend, argumente et justifie le long du parcours génératif de de son discours sur le soufime.Celui-ci est structuré autour de deux PN ; celui de l'appropriation dont le sujet est le vainqueur et celui de la dépossession qui est celui du sujet tenu en défaite. La présence de deux sujets antagonistes dans un même champ est suffisante pour qu'il y ait une épreuve où le conflit peut ne pas donner lieu à aucun transfert d'objet.La concurrence peut se limiter à la seule présence au centre du champ de référence, c'est-à-dire celui des valeurs.

On présuppose donc deux programmes narratifsse situant au niveau préalable à la performance, l'un projette de mettre un sujet destinataire en conjonction avec une« merveille» et l'autre avec une «déception», l'un veut lui procurer le bonheur et l'autre lemalheur. L'un cherche à l'égayer, l'autre à l'angoisser.

En fait, la pratique culturelle islamique au Maroc et ailleurs était et est toujours un lieu de confrontation entre plusieurs systèmes de pensée qui se présentent à la fois comme des méthodes de déchiffrement du texte sacré et des constructions de significations prétendant

représenter la vérité de la parole divine. Le principal clivage dans ce sens porte sur le sens apparent et le sens profond.D'une part les soufis-mystiques- qui ont développé une lecture ésotérique et une pratique socioculturelle qui va au-delà du sens apparent et des rites du culte ; d'autres part des docteurs de la foi, des exégètes, des théologiens et des juristes qui ne reconnaissent que le sens apparent. La figure de rhétorique « tuhfat » est donc une résolution de ce conflit, «conséquence interprétative et émotionnelle de cette compétition» qui oppose ces deux actants du discours évoluant toutes les deux sur l'axe de l'islam qui se présente comme un axe syntagmatique même s'il est en apparence paradigmatique. En fait, ces deux actants historiques vont tout le temps cohabiter difficilement .Chacun d'eux a toujours assumé pleinement son discours. Des discours qui tantôt s'excluent, tantôt se complètent. Les mêmes destinataires qu'on cherche à mettre en conjonction avec un seul objet conçu différemment :

PN ftr de S1 [(S2 UOV) (S2 ∩

S1 : le sujet non soufi du faire transformationnnel
S2 : Le musulman ordinaire
OV : la loi divine «chari'a»

Nous sommes en présence de deux univers sémantiques configurés dans des « dimensions argumentatives opposées, deux degrés d'intensité ou d'étendue, deux degrés d'élaborations conceptuelles ou d'assomption énonciative» (Fontanille 2011 :31).La « tuhfat » fait part du discours mystique au détriment de celui du «fiqh», de l'exégète ou de la jurisprudence. Un tel ouvrage qui défend «théoriquement» le soufisme et l'illustre par les «, manaqib,», (vertus),c'est-à-dire des récits hagiographiques dont l'intention édifiante concerne un saint, un être humain donné historiquement comme réel et comme hautement vertueux : « il faut comprendre le vocable de «vertu» dans le sens de «force et de pouvoir» non uniquement dans le sens morale»(A. Zeggaf : 1992).Du fait de cette intention édifiante, il serait légitime de parler d'une sorte de manipulation car l'objectif final est d'inciter à « une conduite en société qui consiste à imiter pieusement le prophète»(Ibid.),c'est là le P.N de base alors que la lecture de l'ouvrage ne serait qu'un P.N d'usage. Il en résulte un intérêt excessif porté sur le destinataire-narrataire disciple virtuel de la zaouïa. C'est une explication parmi d'autres du mot «Ikhwân ».Toute l'œuvre est donc un essai de manipulation mais en tant que programme narratif, le titre y occupe le statut de la phase manipulatoire. Cette dernière se présente elle-même comme programme narratif d'usage articulé, à son tour, sur quatre phases. L'énonciateur qui est un soufi convaincu s'exprime plus modestement en parlant de «tuhfat al ikhwân» (la merveille des confrères). Il est appelé à confronter autre un

sujet destinateur présupposé beaucoup plus fort et plus compétent en matière religieuse parlant de sujets plus sérieux. Il s'agit d'une sorte de critique implicite adressée aux grands théologiens pour lesquels les faits les plus importants proviennent du bercail de l'islam, de l'Orient des grandes personnalités comme les compagnons des prophètes par exemple. Ces théologiens et ces exégètes qui qualifient leurs ouvrage d'«authentifiés» ou la «Sira» prophétique (biographie du prophète) ou encore de « parfaites éruditions».

L'émerveillement inscrit comme programme narratif aurait dû confronter un autre ayant pour objet de valeur pragmatique et cognitif la désillusion qui met l'accent sur le malheur et non pas le bonheur.Le recours au terme « tuhfat » est une résolution qui évite de se donner trop de consistance significative et axiologique, cette volonté de baisser l'attention est renforcé par son complément «confrères» ;les confrères doivent s'entraider pour du bon et du bien. On peut se hâter de conclure que le religieux proprement dit est une affaire personnelle tandis que le social est celle de la communauté ;les frères, les confrères, les gens simple-incognito-qui n'affichent aucune prétention de détenir les vérités.Une modestie qui est au service de l'assomption argumentative visant les autres discours construit autour de la même thématique. Du point de vue du récepteur, c'est une indication générique qui restreindrait le champ de ses hypothèses de lecture. C'est une orientation, voire une suggestion ou même faite à son égard. Nous pouvons même dire qu'il s'agit aussi d'une épreuve pour tester la compétence du lecteur concernant la construction d'une signification valable.

2-1-3-Rhétorique et manipulation

Aristote définit la rhétorique comme étant «la faculté de découvrir spéculativement sur toute donnée le persuasif».(Aristote2008*:* 22).Persuader c'est donc amener un public à éprouver des passions en recevant un discours «c'est le discours, ajoute-t-il, qui produit la persuasion quand nous faisons sortir le vrai et le vraisemblable de ce que chaque sujet comporte de persuasif».(Ibid.). La rhétorique se voulant normative (et non descriptive) et n'envisageant que la seule classe des discours persuasifs, à l'exclusion, par exemple des discours interprétatifs constitue comme une «théorie» préscientifique du discours, une sorte de métalangage «cohérent et structuré». (Pereleman et Olbrechts 1986:5). La rhétorique comme pratique discursive s'inscrit donc à la fois dans des dimensions pragmatique et cognitive. Son essence consiste à convaincre.

Tout procédé rhétorique est un moyen de persuader. D'après Pereleman&Olbrechts, l'objet de la rhétorique est l'ensemble « des techniques discursives permettant de provoquer ou

d'accroître l'adhésion qu'on présente à leur assentiment»(Pereleman et Olbrechts 1986 :5), il y a là une dimension manipulatoire qui assujettit le moyen au but. Le destinateur- narrateur veut faire passer son discours par tous les moyens. Grâce à ce terme « tuhfat » qui a un statut métasémiotique, il y a l'esquisse d'une première motivation dont la tendance est de «culturaliser le motivé en l'intellectualisant» (Greimas1966 : 2).La perspective rhétorique fonctionne comme une modalité de l'argumentation, qui consiste, selon Courtés, à«charmer, à convaincre, à faire acquiescer ; elle opère donc sur une hiérarchie de valeurs au sein de laquelle s'inscrivent les notions mises en relation dans l'argument». (J Courtés 1989:136).Pour ce qui concerne la métaphore, par exemple, l'épreuve de la négation est particulièrement révélatrice : ce livre est une merveille selon notre énonciateur destinateur manipulateur. Mais ce «n'est pas une merveille»selon la voix énonciative adverse.Cette négation serait «une litote ironique»(Todorov 1977 :59)mentionne l'assertion positive pour la réfuter. La polyphonie énonciative est donc sous-jacente à la construction métaphorique. (Ibid.).

Pour Etudier les figures de style selon l'approche sémiotique, Jacques Fontanille(Fontanille 1998a) propose de partir d'une double perspective :la «manipulation des valeurs»(Fontanille2003 :8)en discours et la praxis énonciative. Cette double détermination permet de dégager selon lui, une «dimension rhétorique du discours» (Ibid. :1)pour ce faire, il préconise « une soumission aux lois et aux conditions de l'énonciation» (Ibid. :1). Et retrouver « les traces d'une manipulation axiologique»(Ibid.) à l'intérieur de l'espace discursif. « La rhétorique serait ainsi le lieu d'une traduction des « valeurs » morales et juridiques en « valeurs » sémiotiques, en valeurs propres à l'activité de langage.»(Ibid.) ?

Le terme « tuhfat » fonde à lui seul un discours promettant de procurer du plaisir parallèlement au faire persuasif. Un conditionnement en quelque sorte. L'usage de la métaphore dans le titre avec le vocable « tuhfat » implique un acte illocutoire qui cherche à persuader en émerveillant et en épatant le destinataire par une promesse de plaisir. Cette figure rhétorique est le point de départ d'une expansion et d'une condensation sémantique très forte. Une telle stratégie énonciative met en jeu un ensemble de valeurs de différentes catégories (intensité, quantité, conflit, assomption) subissant les effets de cette figure. En tant que titre d'un ouvrage, la figure « tuhfat » offre des données relatives au contexte général .Puis ce même titre présente l'ouvrage qu'il intitule en tant qu'objet désirable,

merveilleux, utileetc.En fin c'est dans une dimension axiologique qui inscrit l'ouvrage du côté de ce qui est estimable.

Par sa position dans ce titre, le lexème « tuhfat » en tant que figure de style contribue à identifier cette œuvre comme une merveille et non pas une catastrophe par exemple, un objet désirable et non pas répulsif, sa visée est édifiante et divertissante. Investi par le bonheur, il devient l'objet de valeur avec lequel le sujet veut être joint dans le cadre d'une structure narrative de l'épreuve où le point de départ «consiste en une conception «actantielle» des grandeurs en compétition, qui s'affrontent pour accéder à la manifestation textuelle»(Fontanille2003:9) tandis que la première phase «est la confrontation entre deux ou plusieurs domaines, configurations ou grandeurs discursives quelconques»(Ibid.).

Une figure exprimée de cette manière parait ainsi comme la phase finale du schéma narratif de l'«épreuve»(Ibid.). En tant qu'expression de valeur, une figure rhétorique comme « tuhfat » est soumise au schéma sous-jacent de la tension rhétorique déployée sur l'axe sémantique. L'énonciateur- soufi convaincu assume son énonciation et y est même intensément engagé, en témoigne la référence spatio-temporelle incarnée par «chorafaes d'Ouazzane» qui dessine les contours et l'horizon de cette figure rhétorique. Le terme « tuhfat » est une configuration rhétorique très épaisse. Fontanille souligne que l'assomption énonciative et la configuration relèvent de ce qu'il appelle «les modalités de la médiation et du contrôle»(Ibid.). Conscient de la valeur rhétorique à laquelle il croit, le sujet énonciateur manipulateur se permet d'offrir une certaine quantité de sa croyance illustrée par son assomption énonciative et en même temps une part de la valeur contenue dans la configuration de la forme rhétorique- objet du transfert. Du point de vue argumentatif, la rhétorique est en même temps définie par son écart vis-à-vis de de l'évidence et par« son immanence à l'intérieur de la scène discursive. »(Fontanille&Bordron2000:5).

Un livre contenant les récits des vertus serait une vraie merveille que des confrères se partagent et s'échangent. Donc la « tuhfat » est une métaphore bien justifiée. Le discours où elle s'imbrique est modalisée suivant sa charge sémantique en tant que métaphore se substituant à un autre terme convenant à un autre livre condamné à l'absence : « la rhétorique est à bien des égards une culture de l'«absence»(ibid. :9) en discours, et, par conséquent, «un jeu incessant entre présence et absence»(Ibid.). L'élément absent engendre une tension «qui est le ressort de la dynamique créative et inventive propre à l'activité rhétorique» (Ibid.) que le discours met en tension .La culture de l'absence assure « le

fonctionnement de la dimension rhétorique, oblige à postuler une autre tension directrice, celle, inverse, qui conduit du mode réel au mode potentiel»: «Ouazzane»:réelle, «Chorafa» : actuel, «manaqib» : virtuel, «tuhfa» : Potentiel «ikhwane»:

Modes Lexèmes	Potentiel	Virtuel	Actuel	réel
Tuhfat	+			
Ikhwan		+		
Manaqib			+	
Ouezzane				+

Tableau n°1 : Les éléments du titre et le mode potentiel, virtuel, actuel et réel

La valeur rhétorique transmise déclenche une réaction interprétative déterminée par le degré et le mode de sa présence chez l'énonciataire.

Egalement, La valeur de la forme rhétorique est aussi déterminée par les modalités véridictoires .Par exemple face à la métaphore qui présuppose l'existence d'un certain aspect de la vérité, le destinateur –manipulateur ne peut assumer l'énonciation que de ce qu'il croit vrai surtout dans un univers qui s'apparente à la religion.

2-2 Du titre au genre

Si le titre fonctionne comme un appât dans la structure paratexteuelle, le genre, quant à lui, en représente en quelque sorte «la conscience même de l'écriture»(Gllowinski 1987 :89) . C'est une «classe de textes reconnaissables grâce à des critères sociolectaux» (Greimas&Courtés1979 :168)illustrant un relativisme culturel. Il pourrait être également une entité définissable selon des «critères pragmatico-structuraux»(Hamburger 1986.:23) de «formes fixes, et comme tels résistent finalement à toute herméneutique».(Ibid.)

Parler du genre consiste à pouvoir «saisir une forme à son point de réalisation véritable». (Jolles 1972 :27). C'est dire que l'identification générique n'apparait que suite à une analyse qui fasse état de ce qui est sociolectal et ce qui est idiolectal.

Nous tenterons de passer en revue quelques conceptions du genre chez M. Bakhtine et chez les sémioticiens, nous essayons d'esquisser les modes selon lesquels le genre tisse un horizon d'attente etdétermine l'interaction entre les composantes sociolectale et idiolectale dans une dimension sémiotique.

2-2-1 Genre primitifs et genres seconds

Pour M.Bakhtine, la problématique du genre eux énoncés qui représentent le moyen par lequel la langue est utilisée et qui recouvrent les domaines de l'activité humaine:

L'énoncé reflète les conditions spécifiques et les finalités de chacun de ces domaines, non seulement par son contenu (thématique) et son style de langue, autrement dit par la sélection opérée dans les moyens de la langue – moyens lexicaux, phraséologiques et grammaticaux –, mais aussi et surtout par sa construction compositionnelle. Ces trois éléments (contenu thématique, style et construction compositionnelle) fusionnent indissolublement dans le tout que constitue l'énoncé, et chacun d'eux est marqué par la spécificité d'une sphère d'échange. Tout énoncé pris isolément est, bien entendu, individuel, mais chaque sphère d'utilisation de la langue élabore ses types relativement stables d'énoncés, et c'est ce que nous appelons les genres du discours. (Bakhtine 1984 :265)

Ces énoncés assurant l'échange verbal s'articulent selon des genres premiers comme les dialogue, les récits de mœurs, les lettres, etc., ou selon des genres seconds relevant d'un échange culturel complexe calqués en quelque sorte sur les genres premiers. (Ibid. : 307). Ces genres seconds se réduisent selon Goethe à trois types : lyrique, épique et dramatique. Une telle conception est fondatrice, selon lui, de la poétique moderne. (Hamburger1986 :23) Emile Staiger avait fait des trois genres de Goethe «les cristallisations d'attitudes psychiques fondamentales: Le souvenir, la représentation et la tension». (Ibid.). Pour Robert Harlt, les genres sont réductibles «à des formes de l'expérience, à des «pouvoir de l'âme» ;pouvoir du sentiment, pouvoir de la connaissance et pouvoir du désir». (Ibid.).

Ces définitions présentent le genre comme un cadre esquissé par l'homme pour subvenir à ses besoins matériels et psychiques. Une sorte de logique inhérente au besoin de communiquer, de s'exprimer, de se faire comprendre, voire même de signifier de l'homme. Tout texte est une pratique de la langue, un discours ayant un but bien déterminé signalé par une identité générique qui présuppose un ensemble d'éléments plus ou moins stables au niveau thématique, structurel, cognitif et pragmatique.

La théorie sémiotique ne pourrait pas faire l'économie d'une réflexion sur les genres quand elle aborde la question de la signification. Aucun énoncé n'est exempt d'une pression générique, des contraintes qui exigent des efforts d'ajustement : «la sémiotique n'est ni une science du général, ni une science du particulier ; mais une science de la particularisation ; atteignable par déduction à partir du socle du genre» (Couégnas 2019 :17).

Sous l'angle de l'immanence le genre est perçu comme l'articulation du plan de l'expression et du plan du contenu(Ibid. :24)

En tant qu'objet d'analyse sémiotique, la «tuhfat», doit être en principe appréhendée dans son immanence, c'est à dire comme «texte –matière », «épistémologique» que l'analyse transforme en substance et en dégage les constituants qui deviennent ainsi ses formes. L'horizon générique d'un texte découle de sa réalisation.

Pour ce qui est de son rôle dans l'analyse sémiotique, Fontanille souligne que «le genre régule d'une manière globale et constante la rencontre entre un type textuel et un type discursif » (Ibid.).

Pour la sémiotique, «le genre n'est pas une catégorie parmi d'autres (…), ni même l'une des entrées principales pour une sémiotisation de la littérature mais bien la première voie d'accès, la première grandeur à analyser» (Ibid.)) souligneN.Couégnas qui parle de la généricité au lieu du genre : «la généricité est une dynamique dont on peut soit rechercher les mobiles extérieurs soit les effets textuels»(Ibid. :20). Elle résulte de la comparaison entre plusieurs textes, c'est ce qui permet d'appréhender ce qui relève des conformités génériques, de l'horizon générique et des spécificités du texte. La dynamique du fonctionnement énonciatif dans tous ses états devient appréhensible. Le traitement d'une telle problématique dans cette perspective exige le passage en revue de tout ce qui est censé s'apparenter au genre concerné par l'étude.

Dans le DRTS on lit que «l'importance de l'étude du genre, c'est de mettre en évidence l'axiologie sous-jacente à la classification».(Greimas&Courtes1979:157) Tout procès d'axiologisation implique la présence d'une subjectivité qui serait déterminante de l'ensemble des éléments compositionnels parmi lesquels il y a le style qui est en «étroite relation avec la structure de l'ensemble de l'œuvre comme il l'est pour les principaux protagonistes de la production et de la consommation du genre».Le genre fait «office d'horizon générique sur lequel le style signalerait sa présence textuelle.»(Couégnas 2019.24) C'est une interaction idiolectale mais aussi sociolecte entre les différentes composantes

d'une œuvre. Qualifier par exemple l'œuvre de «merveille», c'est se fixer comme objectif d'émerveiller son destinataire - confrère soufi potentiel- par le biais du style qui doit avoir «le caractère sublime, excessif, terrible»(Sangouard 2012),où «l'intensité l'emporte sur la mesure. L'emphase, l'hyperbole indiquent la grandeur épique du combat avec une force surhumaine». (Ibid.). C'est dire que l'auteur doit creuser dans le registre fantastique tel qu'il est reconnu, ou puiser dans son expérience en agençant le tout selon son style personnel.

Au cours de leur évolution, les genres seconds, longs et complexes, ont exercé une sorte d'hégémonie sur les premiers. Mais par rapport â ceux avec qui ils partagent le paradigme, ils représentent une réponse qui reprenne certains éléments communs tout en reflétant purement et simplement une certaine spécificité selon laquelle toute œuvre suppose son horizon d'attente, c'est-à-dire « un ensemble de règles préexistant pour orienter la compréhension du lecteur (dupublic) et lui permettre une réception appréciative.»(Hamburger 1986 :57) Les genres sont à appréhender non pas comme des formes logiques mais «comme groupes ou familles historiques»(Ibid. :147). Cette historicité met en évidence un ensemble de facteurs liés aux besoins de la communauté et aux caractéristiques de sa mentalité. A chaque époque, le public possède une certaine conception de l'œuvre qu'on lui présente. La réception se présente selon Jauss comme «l'expansion d'un système sémiologique qui s'accomplit entre les deux pôles du développement et de la correction du système» (H.R.Jauss1982:50 –51).C'est un processus permanent de création et de modification de l'horizon d'attente qui surdétermine le rapport entre « un texte isolé au paradigme, à la série des textes antérieures qui constituent le genre». (Ibid.).

2.2.2-La «tuhfat», un genre second hétérogène

Le titre comporte deux composantes: l'une publicitaire et l'autre référencielle. Le contexte nous a permis de cerner les principaux protagonistes qui participent à la pratique socioculturelle dans laquelle est ancré l'écrit. Les principaux protagonistes de cet échange sont les condisciples, les confrères des zaouïas en vogue à l'époque. Rappelons la forme au pluriel du mot «Ikhwân» que nous avons considéré comme un énonciateur (inscrit dans son discours). La « tuhfat » se présente comme un texte contenu dans un livre, le tout représente « un socle médiatico-générique qui en fait « une donation textuelle» : dans l'interaction avec le lecteur se donne comme page et comme volume». (Nicolas Couégnas 2019:65). Ce socle «fixe également des modèles possibles, qui seront source d'horizon d'attente spécifique»(Ibid.).Dans le cas présent, cette attente s'annonce résolutive d'une énigme où les surprises ne seraient pas exclues.

C’est un genre qui fait partie d'un triple paradigme, Histoire, soufisme et hagiographie.Elle est souvent convoquée avec les œuvres relatives à l'histoire sociale, politique et religieuse du Maroc et plus particulièrement la zaouïa de Ouazzane ; elle fait partie également des ouvrages mystiques[1]etdes hagiographies dénommées «manâqib»[2], la « tuhfat » devrait se distinguer, se démarquer, voire se singulariser par rapport à tous les autres genres, car « légère peut être conçu comme une spécification d’un degré nécessairement supérieur aux particularisations linguistiques» (Couégnas 2019 :17).

Il ne faut pas perdre de vue qu'à cette époque là, il y avait une concurrence entre les différentes zaouïas et entre celles -ci et le pouvoir central. C'est ce qui obligeait le disciple de la zaouïa, qui est un scribe, de recourir à tous les moyens susceptibles de doter son objet d'une certaine valeur. L'objectif stratégique est de mener le destinataire à croire à ce qu'on lui raconte et agir par la suite. Le texte de la « tuhfat » est donc mis en relation avec des catégories génériques ouvertes engendrant une généricité qui s’oppose à la clôture textuelle et à la définition littéraire classique d’un genre défini «en essence» comme le note Couégnas (Ibid.). L'énonciateur inscrit dans son énonciation correspond fidèlement au producteur du bien culturel. Le destinataire est présenté comme quelqu'un qui ne pourrait pas ne pas jouir de ce bien. La communauté des croyants est l'ensemble des confrères «ikhwân». Donc plus qu'un sujet virtuel, l'énonciataire destinataire occupe un statut plus actuel voire plus réel, un condisciple. Ce n'est ici qu'une sorte de spéculation hyperbolique car le parcours qui structure l'espace textuel de l'écrit présuppose une transformation d'un sujet non-confrère en sujet confrère. En ce qui concerne la réception de cet ouvrage, on peut noter deux attitudes contradictoires: celle des historiens qui en minimisent la portée et celle du milieu illettré à qui les contenus ont été transmis par des moyens qui ne sont pas forcément de l'ordre de l’écrit. Tandis que les premiers ne lui accordent qu'une importance relative, les seconds le considèrent comme une source d'arguments pour consolider et confirmer leur vision du monde. Autrement dit, l'enjeu de ce genre consiste à brouiller les frontières entre le réel et l'irréel, entre la réalité et la fiction. Il s'agit là d'une hypothèse qu'on peut émettre sans toutefois négliger la composante didactique existante surtout dans la partie discursive.Si la dénomination « tuhfat » est retenue au détriment de «manâqib», mise en tête du titre, c'est parce que le beau a été préféré au bien. Ce dernier ne peut être mis en

1155-Des ouvragess comme Rissalat Al Kochaïri (Al Kochaïri) - Al Fayd ar-rubaniAbdelkader Jilali, l hya'e « ouloum ad-dine »Al Ghazali.

2Voir la liste des ouvrages intitulés« tuhfat » dans *les Historiens des chorafaes*, Lévy Provençal Edition Afrique/Orient Collection Archives Casablanca 1991 p.457.

évidence que par le biais d'une argumentation. Il serait donc exact de qualifier ce genre d'hétéroclite du fait qu'il est historique et fictif, didactique et narratif et où les dimensions orale et écrite s'interpénètrent.En ce qui concerne les perspectives de notre analyse, il ne sera pas question de trancher à propos de la véracité des contenus mais de mettre à nu les soubassements de l'univers textuel ; «il n'existe pas de version vraie dont toutes les autres seraient des copies ou des échos déformés : Toutes les versions appartiennent au mythe»(Lévy Strauss 1958:242))ou plus exactement trouvent plus ou moins leur place sous la bannière de la légende.

2-2-3 La merveille sous genre littéraire

La «tuhfat »pourrait être considérée comme un genre littéraire, ne serait-ce que par l'émerveillement qu'elle cherche à créer chez le lecteur –potentiel-confrère soufi-Ce serait un sous genre : le genre merveilleux qui est à réhabiliter en tant que « proposition alternative au désenchantement des sociétés occidentales et aux traumatismes de ce siècle». (Sangourd 2012 :2) Selon Francis Dubost « «la merveille » procède avant tout du sujet, qui peut être dû à un être, un objet ou un événement tout à fait naturel. Et, à travers la question de la perception du sujet, c'est la notion de fantastique qui est abordée».(Ibid.).Ce qui est essentiel dans ce genre c'est «la substance de la merveille, sa chair vive, sa valeur signifiante] qui [sont à rechercher dans un réel d'autrefois bien difficile à saisir, dans le fond mythique et culturel où elle a pris naissance, peut-être dans quelques rituel oublié. L'émerveillement est surtout une prédispositionà interagir avec ce qui est merveilleux, «il n'y a rien de plus adulte ni de plus sérieux, écrit Edouards Michael que de s'émerveiller» (sitEColes-Formiris : 2017)

L'émerveillement est aussi un déclencheur du savoir notamment philosophique, d'après Socrate : «il est tout à fait d'un philosophe, ce sentiment, le s'émerveiller ; en effet il n'est d'autre commencement de la philosophie que celui-là.»(citations.webescence :s.d).

L'émerveillement provoqué par un récit semble être une réaction psycho- mentale face à l'exemplification de «la vertu de la fiction et confirme la nécessité anthropologique de croire»(Sangourd : 2012). Il réside donc dans les rapports qu'entretiennent les sujets avec l'objet:le lecteur avec le récit et le personnage avec l'objet de valeur ; il y a une tension, tension double, intellectuelle et affective. Et l'émotion elle-même est à double face: «l'émerveillement s'enracine dans l'étonnement qui associe en effet la stupeur et l'effroi, la satisfaction d'un désir tourné vers la vie et l'éveil de la peur de la mort». (Ibid.).

Faire la distinction entre merveille et merveilleux consiste selon Jean-René Valette à s'assurer de la présence ou non d'un élément surnaturel : «le merveilleux relève nécessairement d'une certaine forme de surnaturel, la merveille procède avant tout de l'émerveillement du sujet, qui peut être dû à un être, un objet ou un événement tout à fait naturel. Et, à travers la question de la perception du sujet, c'est la notion de fantastique qui est abordée». (Ibid.).

2-3 La préface : un discours narratif autobiographique

Ce discours préfacier représente un fragment autobiographique, nous avons, en effet, d'une part le «je» qui est narrateur, personnage/personne et d'autre part une narration qu'on présuppose vraie.

Retenir dans le corpus un texte censé être la préface de l'œuvre nous permettrait de cerner la conscience qui structure et organise l'espace discursive. Qu'il fonctionne comme un métadiscours ou comme phase du parcours génératif de la signification, il n'en demeure pas moins que c'est la pierre angulaire d'un espace subjectif où évolue un sujet opérateur sur le plan cognitif et pragmatique. Un sujet en interaction constante avec son contexte spatio-temporel et avec l'univers culturel et pathique du soufisme populaire des «turuq» (voies mystiques) qui est incontestablement l'une des versions «pratique et théorique» de l'Islam.

Analyser un texte dans le cadre de la théorie sémiotique permet le choix entre deux approche : fragmentaire ou globale ; enchainer des micro-analyses ou cerner sa totalité.

Nous pensons que dans notre cas, il serait préférable de concilier les deux approches.

Le «je» est supposé être l'auteur du texte mais nous le considérons dès le départ comme étant le sujet de l'énonciation et de l'énoncé dans la mesure où il assume son énonciation et gère la succession des évènements du récit contenant ce qu'il avait vécu avant son énonciation. C'est l'acte d'énonciation qui est ,selon Charaudeau, exprimé à l'aide de marqueurs tels «certains pronoms personnels, démonstratifs, temps et modes verbaux, etc., c'est-à-dire, dans un cadre lié aux systèmes formels ; (ii) par l'emploi de certains adverbes, adjectifs, substantifs ; (iii) dans l'organisation du discours en catégories : songeons donc aux Modes d'organisation du discours (Enonciatif, Descriptif, Narratif et Argumentatif) » (Charaudeau 1992 : 569-578).

Nous nous intéresserons à la manière selon laquelle l'énonciateur du discours soufi populaire dit ce qu'il dit. Nous pourrions écarter tout parasitage référentiel au moins à cette

étape de l'analyse. C'est donc une série d'énoncés relatant un moment décisif débouchant sur la transformation de l'état du destinateur-énonciateur du texte. Il s'agit du processus des faits relatifs à son adoption de la mystique issue de la zaouïa d'Ouazzane. Pour l'étude de ce fragment nous traiterons successivement les points suivants : la structure énonciative, la structure narrative, les mondes possibles, les catégories sémantiques, les passions et la présence du corps témoin.

2-3-1 Remarques préliminaires

C'est un récit autobiographique, c'est dire un discours figuratif structuré selon une logique narrative apparemment rédigé après avoir terminé la composition de l'ouvrage. Donc ce serait une préface ou une postface, révélant à la foisles intentions antérieures de l'auteur et les considérations finales relatives à ce qui a été réalisé. L'harmonie avec le titre est bien évidente.

Relativement court, sur le plan discursif ce fragment autobiographique pourrait être considéré comme une réponse à la question suivante : pourquoi et comment un simple musulman décide d'intégrer une voie mystique ? Autrement dit, comment et pourquoi décide-t-il de s'engager «corps et âme» dans le sacré- et d'abandonner «le profane» régi par le sacré ?Pourquoi décide-t-il par la suite d'enregistrer son expérience ainsi que ses convictions ?

Nous considérons que l'espace textuel est apte à nous révéler le mode de penser et de s'exprimer d'un sujet vivant en pleine transformation à l'intérieur même du champ religieux. Autrement dit comment se conçoit la religion islamique chez ses adeptes et comment y exercent-ils une certaine liberté d'expression ? Notre point de départ et d'arriver sera toujours le discours sans pour autant le décontextualiser.

Soumettre un texte à l'analyse présuppose une segmentation selon des critères pertinents. En fait, ce qui permet de segmenter ce texte ce sont des connecteurs chronologiques : «au nom de Dieu», «après», «quand», «alors», «et» qui organisent le récit. «Au nom de Dieu» est l'expression qui marque le début d'une action quelconque chez les musulmans.Nous pensons qu'il joue le rôle d'un connecteur qui serait l'équivalent de «d'abord». Ces connecteurs sont à la fois temporels et logiques, ils assurent la logique du récit.

Le texte

Un fragment autobiographique

Louange à Dieu Qui a fait des cœurs de Ses saints les lieux où Il est Reconnaissable. Il les a élus pour siéger au sein de Sa noble présence en vue de Le servir. Nous le louons infiniment pour ses faveurs et sa générosité. Qu'il prie sur notre maitre, prophète et seigneur Mohamed, El Mostafa l'élu, sur sa famille et ses compagnons, les lucides, les bienfaiteurs et les meilleurs. Que cette prière et cette paix nous procurent la bénédiction en ce monde- ci et dans l'au-delà.

Par ailleurs, le pauvre esclave ayant besoin de l'assistance de son Dieu à Qui il demande le pardon, la miséricorde, la pitié et la satisfaction, Hamdoun Ben Mohamed Ach-Charif Tahiri dit : Quand j'ai été interpelé par la voix du bonheur portant Sa parole incitant au profit, mon angoisse s'est intensifiée. Je voulais alors connaitre un maitre conseiller, connaissant et expert dans l'éducation des êtres, dont l'argument serait clair. Je m'étais mis à contempler les saints de l'époque, qui pouvais-je suivre ? Dans le pré de qui d'entre eux allais-je paître ? Troublé et indécis, j'avançais d'un pas et je reculais d'un autre. J'essayais de suivre le penchant de mon âme ; je me suis laissé aller vers le jardin du prophète El-Mostafa, la merveille du pacte des gens de la pureté et de la fidélité, le mausolée du pôles des pôles, le guid des connaisseurs et des âmes, notre maitre et seigneur Idriss ,fils de notre maitre et seigneur Idriss, que Dieu nous fasse profiter de leur bénédiction, confirme mon appartenance à leur famille et me fasse partie de leur généalogie , amen ô Dieu des mondes! Je me suis engagé alors à demeurer devant sa porte, je sollicitais Dieu, j'invoquais le prestige spirituel de ces maitres en vue de faire connaissance d'un maitre connaisseur dont la généalogie serait sûre et le secret bien fameux.

Enfin Dieu m'a admis grâce à la bénédiction de ce seigneur, mes prières avaient abouti et mes vœux étaient exhaussés. Mon chemin était facilité par la connaissance du pôle, le guide, le connaisseur de Dieu, le courageux, l'élu des élus, l'élixir du prestige dont le beau caractère, l'esprit, les vertus ainsi que la portée des allusions sont ineffables.

Il s'agit de notre maitre et notre intercesseur auprès de notre dieu, Moulay Tayeb fils du pôle parfait connaisseur fils de Moulay Abdallah Charif Al Alami Al Yamlahi. J'appris de lui par l'intermédiaire de son disciple, le noble connaissant de son Dieu en Qui sa confiance est illimitée, le dépositaire des secrets bien conservés, mon maître et seigneur Sidi Kacem Ben Mohamed Ben Rahmoun. C'était lui qui me fit apprendre la litanie du maitre Moulay Tayeb. Et mon cœur était comblé d'amour et de joie. Après, j'ai rencontré Moulay Tayeb, j'ai appris oralement de lui. Il m'a accepté comme disciple et m'a traité généreusement.

Louange à Dieu qui a exaucé mes vœux de faire connaissance de ses grands maîtres. Je fréquentais souvent maitre Sidi Kacem. J'entendais de sa bouche des allusions et des récits qu'il rapportait de nos seigneurs évoqués ci haut. J'apprenais aussi des allusions et des commandements du maître Moulay Tayeb qui me relatait souvent certains des actes d'allure miraculeuse de ses prédécesseurs, dont la trace est indélébile dans la religion.

J'ai voulu fixer de tout cela ce que ma conscience a pu retenir de peur qu'il se perde. J'ouvre cet enregistrement par une introduction dans laquelle je parlerai de ce qu'avaient dit les théologiens en ce qui concerne la connaissance du soufi sa vérité, ses attitudes, sa voie spirituelle, un peu de ce qu'on a dit à propos de l'oratorio spirituel et ce qui en est licite ou illicite :

le savoir est un gibier,l'écriture en est la chaine.

Enchaine ton gibier par des fils solides Je le terminerai, si Dieu le veut – par une conclusion dans laquelle j'évoquerai les fondements de la voie spirituelle de Moulay Abdallah Charif, sa fameuse litanie qu'on fait apprendre à l'élite et aux masses de ses compagnons (les savants, les lettrés et les analphabètes) et les sections qu'il incitait ses fils et ses amis à psalmodier matin et soir.

2-3-2-Fonctionnement et traces énonciatifs

La textualisation est avant tout une élaboration énonciative . En se fixant comme objectif la signification primaire, «l'énonciation serait l'instance proprement linguistique ou, plus largement, sémiotique, qui est logiquement présupposée par l'énoncé et dont les traces sont repérables dans les discours examinées»-(Greimas& Courtés1986 :246).

2-3-2-1 Débrayage

L'opération du débrayage canalise «l'ensemble des procédures susceptibles d'instituer le discours comme un espace et un temps, peuplé de sujets autres que l'énonciateur»(Greimas&Courtes1979:127).

«Louange à Dieu qui a fait des cœurs de ses «saints» le lieu où il est Reconnaissable. Il les a choisis pour qu'ils soient proches de Lui afin de le Servir.»

Dès l'incipit, nous assistons à un triple débrayage: actoriel (Dieu, Saints), spatial (les cœurs des saints), (près de lui) et temporel (implicitement différents de celui de l'énonciateur). La louange est un faire qui présuppose qu'au préalable l'énonciateur était en conjonction avec l'objet de valeur qui est le bonheur ; il s'avère par la suite que la vraie conjonction porte sur

la performance des saints qui sont arrivés à se mettre en conjonction avec la connaissance du Dieu.

Dès le début l'énonciateur semble posséder une compétence modale pathétique et épistémique. En fait, il éprouve une certaine satisfaction avec sa louange et il sait bien que la performance tant attendue a eu lieu.

C'est l'introduction du déictique «nous», les sollicitations et les prières à l'intérieur même de la formule protocolaire du début, l'énonciateur devient un sujet opérateur. Il révèle son identité ou du moins celle à laquelle il formule directement son vœu d'avoir une part de la «baraka» (bénédiction) détenue par Dieu et déléguée aux prophètes et aux saints. En ouvrant son discours par l'actant Dieu, l'énonciateur projette son texte loin de lui mais c'est un débrayage énonciatif rhétorique et même éphémère.La non explicitation du temps et du lieu montre que ce débrayage est incomplet. L'énonciateur semble pressé de récupérer la séquence projetée avec l'émergence de la première personne du singulier «je». Il ne projette cette séquence que pour mieux la récupérer ensuite. Le narrateur-énonciateur dévoile dès le début son jeu, il ne se dissimule que pour apparaître et n'apparaît que pour se dissimuler. Il y a une sorte de conflit entre un désir de s'affirmer et d'assumer une énonciation authentique et une contrainte imposant la prise de distance vis-à-vis de tout dire surtout personnel. Cet énonciateur procède par un débrayage qui, à peine s'amorce-t-il, qu'il se transforme en un embrayage où il assume entièrement son énonciation. Autrement dit, suite à son expérience ontologique, il est devenu capable de dérégler le système énonciatif dans tous les sens en vue d'exercer un faire manipulatoire sur l'énonciataire.

2-3-2-2 L'embrayage

Dans le discours narratif autobiographique, au lieu d'assumer sa parole, l'énonciateur s'estompe et fait appel de nouveau au débrayage actoriel et spatio-temporel en présentant sa parole par un intermédiaire qui n'est autre que lui- même : une sorte de dédoublement énonciatif qui peut être expliqué par un désir de donner à son texte toute son autonomie, il s'agit là d'un« procédés qui serve «sans doute» à compenser un manque de respect pour l'individualité du texte».(Zunthor 1975 :195) C'est une raison d'ordre éthico-esthétique qui n'explicite pas suffisamment ce qui se rapporte à l'énonciateur, a-t-il peur de prendre la parole ? A-t-il honte?

Nous avons l'impression qu'il a agi ainsi car peut-être le contrat fiduciaire n'a pas encore été accompli. A ses yeux, il doit le consolider davantage.

Pour un lecteur impliqué dans cet univers religieux, c'est une forme «d'auto-humiliation» ou «d'auto-glorificaion». Rappelons qu'en islam un terme peut signifier la même chose et son contraire. L'humiliation peut être l'équivalent de la glorification dans la mesure où la source du sens est unique, en admettant qu'un mot puisse signifier une chose et son contraire, on rendrait compte, de cette manière de l'unicité de la source divine du sens. Un dédoublement de ce sens est permis et compréhensible en islam car l'être est conçu comme l'espace d'une lutte constante entre le bien et le mal, c'est une auto-humiliation du fait que du statut du destinataire, il se transforme en destinateur de l'objet de valeur pour ses confrères «Ikhwan», destinataire de la part de 'Dieu qui l'a rappelé au bonheur, il sera, pour sa part, destinateur de cet appel sans jamais aspirer à s'élever au-dessus du statut d'intermédiaire. Bien qu'il soit censé appartenir aux sphères des biens émanant de l'instance divine, l'objet que l'énonciateur s'apprête à présenter à l'énonciataire reste relativement mineur. Le contingent (le relatif) ne peut en aucun cas fonctionner sans la volonté déterminante du transcendant et de l'absolu. C'est dire que les «manâqib» et même toute la « tuhfat » n'est pas en mesure d'être comparés au coran ou aux grands ouvrages rassemblant les dires et les pratiques prophétique quoique ces derniers leur servent de base et de modèle utopiques. La« tuhfat » pourrait être de même l'expression d'une auto-glorification, un adage arabe dit dans ce sens : «le serviteur des hommes est leur maître». Elle fait penser aux tournures par lesquelles on introduit les versets coraniques et les dires prophétiques : le prophète : « que la prière et le salut soient sur lui »etc. C'est donc une citation tapageuse car la citation est avant tout une répétition d'un déjà dit, une reproduction d'une énonciation de l'autre. Or c'est une forme énonciative authentique qu'on cherche à dissimule.

L'énonciateur est d'abord un sujet énonciataire d'une énonciation énoncée par Dieu.

En tant qu'énonciateur et énonciataire, il est doté de plusieurs compétences attribuables à tout énonciataire lui permettant d'exercer un faire informatif étant donné qu'il croit se trouver tout près de la source divine . C'est aussi une compétence interprétative et épistémique.

2-3-3 La structure narrative

Apparemment, le texte est tissé selon un schéma narratif canonique qui, cependant, contredit la norme religieuse et s'exclut en quelque sorte avec le programme narratif d'un musulman orthodoxe. On assiste donc à une déprogrammation.

2-3-3-1 Le schéma narratif

Il se présente de la manière suivante :

-Une situation initiale : un état de manque.

-Un appel mystérieux au bonheur -Le -Début de la quête.

-Le déplacement au mausolée Moulay Driss.

-La sollicitation de la force magique.

-La rencontre avec l'adjuvant Sidi Kacem Ben Rahmoun.

-L'adjuvant aide le héros à s'approprier un objet de valeur modal = la connaissance de Moulay Tayeb illustrant l'objet de valeur qui jouerait après celui de l'adjuvant.

-L'acquisition de l'objet de valeur : la connaissance mystique.

Ce schéma permet de dégager quelques remarques : il n'y a pas de retour à l'espace de départ car ce départ (spatial) n'a pas eu lieu. C'est à l'intérieur de la ville de Fès qu'il s'était effectué. Les objets de valeur et les adjuvants sont presque inséparables. Autrement dit, cet objet de valeur est un actant avec qui l'actant-sujet veut se joindre.

-Un état de manque ontologique consécutif au programme narratif de l'orthodoxie religieuse .Un échec. Une déprogrammation qui conduirait le narrateur au hasard des circonstances. Il va y avoir une substitution de la mosquée par le mausolée, l' « Imam »(prêcheur) par le « cheikh »(maître » de la «zaouïa», la «Sira» du prophète par les contes hagiographiques, l'écriture par l'oralité .Un vrai renversement dans la personnalité de ce musulmant héologien traditionaliste. Une quête hasardeuse du bonheur qui serait la connaissance de la Vérité. Mais apparemment sans programme narratif nettement déterminé.

Le narrateur-énonciateur-sujet opérateur dans son discours se qualifiant de pauvre et ayant besoin de son Dieu. Cet état d'indigence va être catalysé par un appel mystérieux mais qui incite à une vague quête du bonheur .Textuellement, la modalité selon laquelle il a été réalisé est pathétique exprimée par la louange mais il demeure sur l'axe du secret : il est mais il ne parait pas. Le mystère caractérise même ce qui est considéré comme révélation et inspiration divines fondatrices de l'islam. Cet appel émane de la volonté divine. C'est Sa voix même s'Il n'apparait pas. Selon ce même point de vue, cette volonté est inéluctable car elle découle d'une compétence absolue capable de transformer ce qu'elle veut en un laps de temps : quand Dieu veut quelque chose, il Lui suffit d'ordonner « en disant : Sois ! Et la chose es» (la SourateYassine, verset82).Elle présuppose donc une réponse qui ne pourrait avoir lieu sans qu'il n'y ait une compétence chez le sujet destinataire.

La quête de l'objet de valeur :

Pour être bien menée, cette quête doit partir d'un minimum de savoir. La source de ce savoir est, elle-même, de côté du secret ; un grand saint, une personnalité historique qui a joué un rôle décisif dans les transformations qu'avait subies l'espace marocain. Cependant, c'est un personnage mort depuis de longs siècles ; comment donc peut-il fournir quelque chose ? Ce n'est pas à un personnage vivant que le narrateur- énonciateur s'adresse mais à une force magique émanant de la sainteté supposée être toujours en activité. En tant qu'actant-sujet, le narrateur aspire à rencontrer d'autres actants-objets. Des actants –corps qui devraient se réajuster et s'interagir mais tout en gardant un certain équilibre. La «baraka» qui est un objet de valeur culturel participatif est sollicitée en tant que force comparable sur le plan narratif à l'objet magique transmis indirectement par «divers personnages qui le mettent eux-mêmes à la disposition du héros » (Propp, 1970 :156).Le sujet ne reçoit rien de matériel car la connaissance que lui cède le grand cheikh est la clef du secret mystique. La «baraka» est aussi inséparable du savoir qui s'acquiert graduellement et au fur et à mesure de ses rencontres avec les cheikhs.L'adjuvant, Sidi Ali Ben Ramûn est une personne en chair et en os, il a donné une première initiation à un sujet et en même temps il lui a fait connaître le Cheikh du Temps, le Pôle des Pôles : Moulay Tayeb détenteur supérieur du savoir et de la «baraka » qui sont des objets magiques de par leur portée transformationnelle. Le savoir et la connaissance fonctionnent comme des objets de valeur de base du discours (comme d'ailleurs de la quête de tout musulman) : c'est un objet si vaste et si élastique que Dieu seul détient dans son absolu. Le croyant ne devrait le viser que dans une perspective pragmatique.

Ayant eu l'honneur et le bonheur de connaitre Moulay Tayeb («l'intermédiaire auprès de Dieu») et la possibilité d'acquérir l'objet de valeur, le sujet du discours se transforme en un destinataire. De par la connaissance qu'il fait d'eux, le sujet opérateur se fait épargner plusieurs étapes. Le fait de les rencontrer est aussi une compétence en soi.

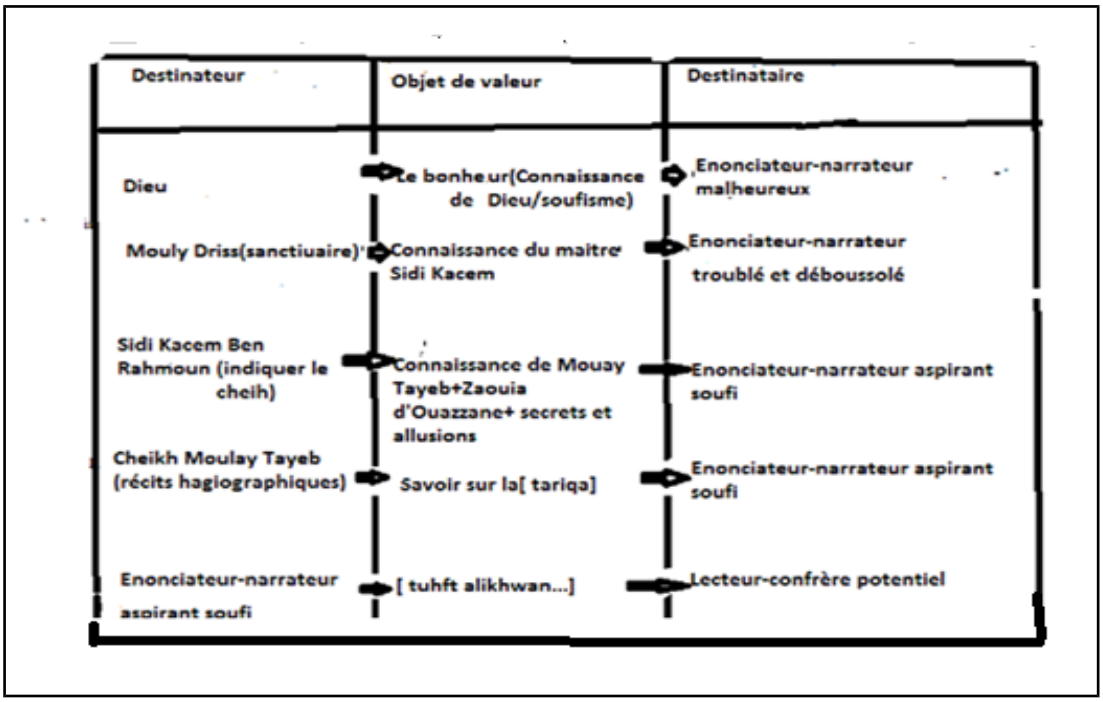


Tableau n° 2 : La hiérarchie des transformations

Ce schéma explicite la structure narrative sur l'axe verticale qui est aussi un espace chronologique et l'axe verticale qui rend compte de la syntaxe narrative.

2-3-3-2 <u>La structure actantielle</u>

Distinateur	Destinataire
Dieu	Dieu
Sujet	Objet
Marocain musulman(au VXIIs)	Gnose et soufisme
Adjuvant	Opposant
Les sains (morts)	La « baraka »
Les maitres soufis	Le savoir soufi- La Vérité
Les chefs de Zaouis	Le modèle la pratique

Le point de vue adopté ici est celui de l'énonciateur. Il déclare explicitement avoir reçu un message divin l'incitant à se mettre dans le chemin du bonheur qui est, pour lui, bien évidemment celui du soufisme. C'est le style religieux que préconisent les soufis contrairement aux théologiens orthodoxes qui seraient des opposants insistant plus particulièrement sur les rites.

2-3-3-3 La manipulation

En soi, une théorie de la manipulation est un mode de réalisation de la théorie de la performance. Selon ce même mode de fonctionnement, la compétence prend le dessus. Le lecteur destinataire est en possession d'une compétence cognitive selon laquelle un mode autobiographique ne pourrait qu'être aux antipodes de la fiction qui est véridiquement du côté du mensonge, c'est-à-dire il apparait mais il n'est pas. Le mode d'énonciation ainsi que le cadrage événementiel réconfortent cette méfiance. Vraie ou vraisemblable, la narration semble être ainsi pour un lecteur normal qui n'est ni disciple potentiel ni contemporain de l'auteur-énonciateur. Par conséquent, nous ne sommes pas obligé d'adopter le même point de vue déterminé par les faits socio-historiques de l'époque pour juger pareil texte : «certains textes reçus comme religieux comme vrais au moyen-âge, sont lus comme littéraires, c'est à dire des produits de fictions quelques siècles plus tard»(Glowinski1989:110).

Dans ce sens, la culture islamique apparaît. Comme un cadre socio-culturel pérenne et homogène à l'intérieur duquel s'opèrent différentes réactions pragmatique et cognitive. Un écrit pareil correspond exactement à l'horizon d'attente du marocain du XVIIème ou XVIIIème siècle. C'est une manipulation indissociable de la compétence fondée sur un croire/savoir vrai. C'est un discours qui pourrait être rangé parmi les types présentant un camouflage subjectivant qui pour «être acceptés comme vrais paraissent comme secret». (Courtés1989:13).D'où, l'on peut comprendre l'absence des modes de la première manipulation qui se transforme en modalités de compétence préparant le chemin de la performance au sujet. Les autres forces de la manipulation se présentent comme englobant la compétence -la «baraka», un rapport de manipulation mutuel existe entre cette force et le sujet : le sujet la provoque pour qu'il soit provoqué par elle, la sollicite pour qu'elle se soumette à son autorité.

-Le manque : il n'est jamais comblé que chez les grands mystique qui s'élèvent enfin au-dessus de ce monde, de sa langue et de ses contraintes.Un manque ressenti comme ontologique est une compétence en soi.

-Moulay Driss pôle mort, Sidi Kacem Ben Rahmoun initiateur intermédiaire et Moulay Tayeb cheikh et pôle du temps.

2- 3-3-4 La sanction

«La sanction est une figure discursive corrélative à la manipulation qui, inscrite dans le schéma narratif, prend place sur les deux dimensions pragmatiques et cognitif» (Greimas & Courtés1979 :320)

Le texte s'ouvre par une formule quasi protocolaire qui inscrit le discours dans une dimension religieuse. L'énonciateur exerce un faire interprétatif où il juge que le programme narratif ayant pour sujet destinateur Dieu et destinataire les «saints» a réussi. C'est une sanction qui est surtout cognitive. La louange est une forme de contrepartie à la rétribution acquise par le destinataire. La connaissance de Dieu existe bel et bien dans les cœurs des Saints. Ils sont tout proches de Dieu. Cette sanction porte sur le programme narratif de tout mystique désirant s'approcher de Dieu et Le Connaitre. Un programme de sanctification où le destinateur potentiel est un croyant voulant connaitre Dieu et Le sentir tout proche. Pour une raison ou une autre, il considère ce projet comme un devoir personnel. Pour ce faire, il doit parfaire sa compétence par l'acquisition du savoir et du pouvoir en intégrant une voie mystique. En fait c'est un préambule à l'expérience personnelle du narrateur et c'est aussi l'occasion d'esquisser un contrat fiduciaire entre le soufi potentiel qu'il est et Dieu en vue de se faire transformer d'état. Bien entendu, il est projeté dans l'avenir et présuppose un long chemin, une attente qui n'est pas exempte de tension. Ce contrat est donc bilatérale, le destinateur Dieu et le destinataire -soufi virtuelle dont le croire précède le savoir. Le contrat fiduciaire est antérieurà la communication divine. Puis dès le début de l'énonciation, il se trouve ancré dans un champ sacré qui est géré par la foi, laquelle existe graduellement chez les récepteurs. Elle est beaucoup plus quantitative que qualitative. Une fois converti, le musulman doit observer un ensemble de prescriptions ; il est toujours dans l'obligation d'approfondir davantage sa foi et de corriger constamment sa conduite. Le sentiment de culpabilité ne le quitte guère. Une culpabilité attisée davantage par la peur du châtiment divin. Le destinataire est certain de ce qu'il a entendu et sûr de ce qu'il va entreprendre, il est devant un dilemme qui est aussi un moment d'attente sous-tendu par une tensivité intense avant de choisir un maître parmi d'autres.Les questions qu'il se pose montrent qu'il est sûr de lui malgré l'angoisse, «qalaq» qu'il nomme ouvertement .La certitude et la probabilité –déterminant du choix-sont des modalités épistémiques graduelles et graduables qui offrent par là un « axe principal de la production discursive»selon Greimas qui évoque dans ce sens Claude Levy Strauss pour qui c'est un type particulier de la signification considérée comme caractéristique de la rationalité mythique, il s'agit de la préférence que le discours mythique manifeste pour la catégorisation, « la catégorie devient la mesure de

toute chose et que passant du quantitatif au qualitatif, elle sert de support à l'idéologie et à la morale».(Greimas &Courtés1986 :82). La foi fonctionne comme une parfaite catégorisation de certains croire et savoir remodelés par le musulman soufi.Le geste épistémique qui ouvre la communication «je voulus», c'est dire «je sais ce que dont j'ai besoin» va dans le sens d'une construction de cette foi par une sorte de socialisation qui exige une bonne volonté et des efforts. D'ailleurs c'est ce que le destinateur énonciateur signale vers la fin de ce texte : «la foi émane de la volonté divine, celui qui en possède une grande part est capable d'approfondir les idées exposées tout en opérant son choix». Il fait ainsi la part de ce qui revient à Dieu et ce qui relève de la volonté de l'individu.

Sur le plan strictement communicatif, cette séquence a à peu près une fonction phatique qui cherche à « établir, prolonger ou interrompre la communication»(Jakobson 1973 :21). Elle fait écho au sens divin premier qui est la source déterminante de l'existence de l'homme selon la religion. C'est la communication qui est apte à lui donner un sens en fonction de ce qu'elle se propose d'exprimer. Grâce à elle, le texte se trouve situé dans «le réseau intertextuel qui constitue le réquisit de son écriture et l'horizon de sa lecture» (Compagnon 1979 :2). Les prières, les glorifications, les souhaits et autres formes ayant pour destinataire l'instance divine consolident souvent l'objet de valeur à acquérir ou à attribuer. Malgré leur caractère de cliché, les louanges exprimés tout au début de ce texte possèdent une pertinence dans la mesure où ils introduisent les principaux actants de l'univers sacré de la sainteté Dieu, le prophète, les saints et le narrateur-destinateur de l'écrit. Même une indication spatiale est évoquée : les cœurs des saints sont les lieux de la reconnaissance de Dieu. Réelle ou symbolique, cette expression reste d'autant plus énigmatique qu'archétypique.

Le cœur est souvent conçu par les musulmans comme étant le lieu qui détermine l'ensemble de l'existence de l'être. C'est le lieu de la foi, souvent considéré par les musulmans comme étant le lieu sollicité sans cesse. Ce n'est pas donc un emploi gratuit ; il y aura par la suite une quête qui mène le musulman à acquérir la reconnaissance. La légitimité du discours et de la quête est marquée ici. Le cœur c'est aussi la source de la connaissance mystique, la gnose qui est «'irfan »en arabe

2-3- 3-5 Stratégie,éthos et compétence

Ce fragment autobiographique se fixe un double objectif perlocutoire et illocutoire. Implicitement, le narrateur cherche à persuader le narrataire de la supériorité du soufisme par rapport à la théologie en matière du bonheur, objet de toute quête humaine. Pour ce faire,

il procède à la construction d'un éthos fait de croyance sincère, de foi en Dieu, de respect du prophète et sa famille, de la volonté de quérir le savoir apte à mener à la vérité du droit au bonheur, du besoin de contacter les savants et les mystiques, de la nécessité de se défaire du joug de la conception religieuse dominante qui génère le malheur.

Dès la préface autobiographique, il exprime sa tension et les modes de sa résolution qui n'étaient autres qu'un double engagement : dans la voie soufie et dans le projet d'écriture.

Il entame ainsi son écrit par une préface qui contient une mise en scène de soi .Certainement, il veut faire passer ses dires pour authentiques. C'est l'ethos qui «renvoie à l'image de crédibilité que donne l'orateur de lui-même auprès de son public afin de susciter la confiance»(Amossy 2015 :44).

En effet, la discursivation de l'angoisse personnelle par le bais de l'énonciateur acquiert sa cohérence et sa logique à partir de sa conformité avec une certaine image stéréotypique qui réfèrent à une sorte de crise ontologique à l'image de grands soufis musulmans comme ALGhazali ou At-Tirmidhi dont la vie a connu un tournant lors de l'intégration du soufisme ; «en dehors de tout modèle, le comportement individuel parait incohérent» (Ibid.).

Sur le plan contextuel de l'époque, la multitude des zaouïas et leur rivalité nécessitaient des productions culturelles pour se «médiatiser», se faire valoir et acquérir davantage de crédit auprès des populations. C'est dire que l'auteur de la « tuhfat » faisait partie d'une catégorie sociale contenant des adeptes lettrés se ralliant à des zaouias.Ceux qui étaient les plus conscients des enjeux profonds de ces institutions. Il fallait se positionner par rapport à l'orthodoxie religieuse, au pouvoir politique, aux populations et aux autres zaouïas. Un positionnement qui était «indispensable aussi bien en terme de construction d'identité qu'en terme de communication efficace»(Ibid.). A travers son discours l'énonciateur esquisse d'abord un ethos personnel qu'il a tenu à refléter dans son discours .II déclare avoir décidé de devenir adepte soufi de la zaouïa suite à un «appel divin au bonheur». Autrement dit, il a été choisi par Dieu, il Lui est donc proche. C'est une « inspiration» divine qui l'a orientévers la voie spirituelle de la zaouïa d'Ouezzane dont il est capable de démontrer la validité. Il va sans dire que cet appel et cette inspiration fait écho aux circonstances de la Révélation et au tout début de la prophétie. Les ingrédients anecdotiques de ce fragment contribuent à fonder une dimension presque mythologique de l'énonciateur narrateur personnage

L'anecdote joue un rôle essentiel dans la construction de mythologies personnelles qui fondent la renommée de quelqu'un qui veut influencer les autres. La mise en narration

amplifie volontairement les traits de caractères valorisants de la personnalité du locuteur-narrateur. Sadowsky et Roche remarquent que : «les histoires qui deviennent plus grandes que la vie et qui prennent des proportions mythiques sont presque toujours exagérées»(Roche et Sadowsky 2010:145) car «le but d'une histoire mythique, écrit Peg Neuhaser, est d'envoyer un message pour mettre en valeur une caractéristique ou une valeur importante» (In Ibid.).Explicitement, l'existence de telles dispositions chez tout chacun donnerait sens à la volonté de partager une expérience personnelle illustratrice de la volonté d'atteindre le bonheur. La narration insiste plus particulièrement sur le devoir d'interagir avec la volonté divine sans l'intermédiaire de personne. Le narrateur se donne comme modèle à suivre par les autres. Alerté par la voix du bonheur qui est la voix divine, il se présente comme un proche de Dieu et ainsi investi de la mission d'informer les autres de la possibilité d'arriver à la Vérité et au bonheur à condition d'intégrer la voie soufie. Ce récit de soi relate un moment déterminant dans la vie de l'énonciateur, fondamentale à «la construction du personnage discursif projeté en termes d'idéalité sociale. Idéalité revendiquée par le subtil recours à l'ethos.»(Dorgelès 2015:6).C'est une narration discursive qui sert de prélude au discours proprement dit.

Le caractère merveilleux et anecdotique de cette narration personnelle ne nie pas sa mise en discours après coup, c'est dire reconstruite, réfléchie et raisonnée ; «les exigences de l'exactitude et de la vérité sont assouplies au profit des arguments. Les histoires sont des récits chargés d'émotions et de symboles, elles ne présentent pas des faits mais elles enrichissent, embellissent et donnent un sens, a posteriori, à des faits»(Ibid.).

Un récit qui est parole de soufi convaincu aspirant à fonder un ethos de sincérité, de proximité de Dieu et du prophète ,de grandeur d'âme sans laquelle il serait impossible au locuteur-narrateur de parler avec certitude et de convaincre.

L'exposition de l'expérience est aussi un éthos explicite d'humanité, de partage, de dévouement et d'attachement à la communauté des croyants voire de tous les hommes. En général, le narrateur personnage détenteur de pareilles valeurs cherche à se faire une image grandiose susceptible de séduire et de persuader. C'est une expérience psychosociale qu'il projette de présenter. Il déclare avoir été rongé par une angoisse profonde qui l'a rendu malheureux .Il laisse comprendre qu' « il aurait douté de sa pratique religieuse non soufie». Il cherchait alors la certitude de la vérité qui est la source du bonheur. Il a supplié Dieu pour l'avoir. Il devrait la provoquer par le biais d'un saint mort dont la bénédiction est toujours en acte. Il se montrait modeste, persévérant, indigent. Il se serait débarrassé de son savoir

théologique et de son prestige social pour aller s'assoir devant la porte du mausolée en espérant recevoir une allusion à une authentique voie spirituelle adéquate. Tout ce qu'il avait entrepris est en conformité avec l'éthique liée au soufisme. Le soufisme lui-même était un positionnement politico-religieux. Il s'agit ainsi d' une autre médiation religieuse qui est sollicitée et un autre pouvoir qui est reconnu. C'est là l'effet qu'il voulait suggérer à son lectorat au moyen d'un ethos, lequel « détermine en grande partie l'effet du discours auprès du public, davantage que la validité logique du raisonnement» (Reindert Dhondt and Beatrijs Vanacker 2013).

Un éthos personnel croisant un éthos social dans un cadre censé être légitime qui est l'Islam mais avec l'exigence d'explorer une perspective autre que celle imposée par les traditionnalistes, celle qui va à la rencontre de l'homme en quête de la vérité, de la certitude et du bonheur

L'énonciateur-narrateur se présente en tant que descendant d'Idriss II, il n'a pas jugé utile de rappeler son statut socioprofessionnel (théologien ayant exercé comme « adel »-notaire- et comme prêcheur) peut-être par modestie ou parce qu'il était trop connu de ses contemporains ou encore par pur reniement de son passé non soufi. La seule légitimité qu'il évoque se rapporte à l'appel divin. Il se permet d'intervenir dans le domaine du soufisme suite à cet appel. Il marque une rupture avec la théologie traditionaliste, son énonciataire est invité à l'accompagner dans l'univers du soufisme, à respecter les principes et les vérités propres à ce domaine, voire à partager avec lui son expérience et même son identité. Une ruptur entre le soufisme et la théologie traditionaliste sur le mode d'exercer la religion, sur la médiatisation et la conception du sacré. Mais la base est commune, il s'agit de prendre position vis-à-vis du pouvoir du sacré émanant d'une source absente. C'est tout l'être qui est engagé dans la voie d'atteindre les limites de ce pouvoir de l'absence et l'instant de sa transformation présentification grâce à la sainteté.C'est le programme qui sous-tend les autres et exige au préalable la réalisation d'un ensemble de programmes narratifs d'usage.

Un programme narratif consiste donc à offrir le bonheur interprété comme acquisition de la connaissance gnostique. Avant même la composition de la«tuhfat», l'auteur disposait de l'image d'un lettré citadin en interaction avec son contexte. A l'époque, une appartenance soufie visait apparemment plus qu'un perfectionnement ou l'obtention d'un prestige social, ce serait une certaine «visibilité» politique et religieuse notamment aux yeux des autorités politiques de l'époque, c'est dire l'annonce d'une identité politico-religieuse.

Le narrateur énonciateur se trouve ainsi provoqué mais il réagit positivement, il ne peut pas ne pas vouloir ce que Dieu veut et il doit exécuter cette volonté divine. A l'image de tout croyant, il n'a qu'à considérer l'appel divin comme une sorte d'injonction. Les modalités aléthique et déontique se combinent de la manière suivante :

/Ne pas Vouloir ne pas exécuter l'ordre divin/+/ devoir exécuter l'ordre divin/= obéissance passive.

Concernant les seules modalités virtuelles, il y a une complémentarité et une conformité : l'obéissance est passive et la volonté est active

Le sujet de l'énoncé et de l'énonciation possède également une compétence épistémique. Il adhère inconditionnellement aux propos qu'il croit fermement avoir entendus ; il est donc en possession de la certitude –il est sûr de ce qu'il veut-. Grâce à cette compétence, le sujet opérateur a pu réaliser la performance consistant à se mettre en conjonction avec des adjuvants, sujets opérateurs d'autres programmes narratifs d'usage. Cette compétence est un objet culturel dont le mode de transmission ne peut se faire que par attribution. Le sujet et son programme narratif demeurent dans la phase de la compétence. La logique est mise à l'écart au profit de la conception religieuse qui se présente comme un ensemble de compétences aléthique, épistémique, fictive et déontique. C'est un programme narratif qui pourrait présupposer au moins deux programmes –exclus- sanctionnés négativement par le narrateur- au début par l'énonciateur :celui de l'orthodoxie religieuse, un programme narratif pauvre et sans profondeur spirituelle. L'autre est régi par le contexte sociopolitique de l'époque. Il était basésur un contenu plus au moins authentique esquissant une vision binaire de l'action de l'homme jugéelicite ou illicite.

Les soufis concevant la religion autrement avaient entrepris des expériences personnelles pour atteindre l'essence spirituelle de la religion. Bien entendu, pour éviter tout affrontement direct avec la théologie traditionaliste, des règles et des principes étaient établis avec l'octroi d'une certaine liberté d'expression. Les écrits foisonnaient, parfois ils se ressemblaient, parfois ils faisaient état d'expériences authentiques. Le cas du compositeur de la « tuhfat » est révélateur à ce sujet.A travers son énonciation, nous sentons sa présence et sa souffrance.

2-3-4 Le faire persuasif, le rôle thématique, le sujet passionné

L'exclusion est aussi une sanction de deux autres programmes narratifs sous-jacent qui ont pour sujets manipulateurs «l'orthodoxie religieuse» qui conçoit la connaissance de Dieu comme effet inhérent à l'observance des rituels, l'acquisition des sciences telle que la

jurisprudence, la grammaire l'exégète etc Mais pour les aspirants soufis, ces sciences ne pourraient pas permettre au croyant de connaitre vraiment Dieu :

PN de S1 [Ptr de S1 (S2 U OVI)
(S2∩OV1)]
(S2UOV2)(S2UOV2)

Récit polemique1:

Où S1: l'orthodoxie religieuse et politique.

S2: le destinataire : marocain croyant.

OV1: la jurisprudence, l'exégète la grammaire

OV2: la connaissance de Dieu

C'est une sanction implicite qui devient manipulation pour l'autre programme narratif quia réussi à mettre ce croyant en conjonction avec la connaissance de Dieu.

Il s'agit évidemment d'une sanction d'un programme narratif antérieur, le sujet énonciateur exerce un faire interprétatif. Le faire factitif divin esquisse une sorte de contrat où le sujet opérateur doit répondre à cet appel divin incitant à une jonction avec le bonheur qui est la vérité et son discours. Le sujet manipulateur est Dieu, par son appel au bonheur :

Le malheur est decrit par des expressions commes«troublé et indécis», « Je voulais alors connaitre un cheikh-maitre-», « Je m'étais mis à contempler les saints de l'époque », «mon angoisse », «je ne pus avancer».

La dimension polémique du récit est établie ; déjà un programme narratif a échoué même si le destinataire n'en parle pas. Car en voulant acquérir le nouvel objet de valeur, le destinateur ne peut pas renoncer à l'autre au moins publiquement. Il n'en demeure pas moins que la conception qu'ont les musulmans de leur religion est la suivante : une pratique à optimiser, une quantité à augmenter, un espace à agrandir à l'écart de ce qui est considéré comme profane, plutôt non-sacré, peu convainquant ou insatisfaisant. Il faut, selon eux, penser Dieu à partir de la condition humaine et non pas penser la condition humaine à partir de Dieu.

Nous allons creuser dans le contexte historique non pas pour exposer des faits historiques mais tout simplement pour donner de la pertinence et de la cohérence à l'analyse. Pour être plus opérationnel sur ce plan ; nous citerons un discours extrait d'un décret promulgué à l'époque par les autorités compétentes au service du Sultan Mohammed Ben Abdallah pour interdire l'enseignement de beaucoup de disciplines y compris la mystique :

> «ceux qui veulent apprendre ou enseigner 'ilm al kalâm (la science de la rhétorique théologique), la philosophie, la logique, la mystique, les contes et les gestes, qu'ils le fassent chez eux en compagnie de leurs amis, ceux-c qui ne sont pas conscients de leur

vraie ignorance sous peine d'être sanctionnées par la loi, qu'ils assument les conséquences fâcheuses de leurs actes. En s'attachant à ces disciplines, que le dit décret interdit-, ces étudiants veulent seulement se distinguer, s'exhiber, acquérir une renomméeet surtout égarer les étudiants venant des campagnes lointaines pour apprendre »(Guennoun 1938 :238).

Il est donc clair que l'ambiance intellectuelle se caractérisait par une limitation rigoureuse de la liberté du savoir et d'expression. Les autorités encourageaient ce qu'ils considéraient comme des disciplines utiles religieusement, socialement et interdisaient tout le reste.

Malgré la déclaration officielle de cette dimension pragmatiquement faible, les maîtres soufis abondaient même à Fès la capitale et jouissaient d'un grand crédit auprès des populations. Quand un grand lettré de la valeur de l'auteur de la « tuhfat » décide d'emprunter la voie mystique, ce serait sûrement pour contester le régime en place et ses tendances répressives contre tout ce qui n'est pas jurisprudence et théologie. Une sorte de révolte contre la politique adaptée. Il parait que la désobéissance aux ordres du roi en islam se traduit par une soumission au Dieu, «une émigration vers Dieu» .Une quête qui ne pourrait point échapper à l'emprise des conditions sociopolitiques Du point de vue des autorités officielles, le sujet est un réfractaire à la loi en vigueur car il cherche à se mettre en conjonction avec un objet de valeur «prohibé». Le programme narratif de ces autorités consiste à mettre les lettrés en jonction avec un autre objet de valeur culturel qui exclut la mystique :

PN F tr S1 [(S2UOV1) ⟶ (S2 UOV1]

PN F tr S3[(S2UOV1) ⟶ (S2 ∩OV2)]

S1:les autorités S2:Le sujet soufi potentiel S3 :Dieu

OV1: le savoir religieux sans mystique OV2: la mystique.

Sa résistance aux ordres de l'état est passive, il va emprunter discrètement la voie mystique à la lumière de ce qu'il prétend avoir reçu de Dieu.

Le PN de S1 échoue. L'angoisse et la confusion du destinataire ne sont pas exclusivement une sanction à ce programme. S2 montre qu'il était inapte à se joindre à l'objet de valeur qui compte pour lui et qui est la connaissance de Dieu. Quant au PN de S3, dès le départ, il était qualifié de bonheur. Le PN de S1, S2 est modalisé selon le /NDNF+NVF/= Aboulie

active exprimée par l'angoisse et la confusion. Faire : enseigner et apprendre les disciplines à l'exception de la mystique, de la philosophie de l'astrologie etc.

2-3-4-1 Les mondes possibles -Monde réel et monde fictionnel

L'étude du fragment autobiographique préfacier présuppose que ce qui est raconté est vrai. En adoptant la sémiotique, nous ne pouvons ni considérer ce récit comme étant historique ni juger ce qui y est dit comme s'étant réellement passé. Nous essayons d'en déceler et de décrire les mécanismes de productions de la signification. Du moment qu'il a été médiatisé par le discours narratif, il a cessé pour nous d'être déterminé par sa dimension référencielle.D'ailleurs l'auteur ne donne pas suffisamment de détails pour renforcer son ancrage réel. La réalité à laquelle il présuppose référer n'est pour nous qu'un élément, qu'une catégorie du récit. L'incipit : « quand je fus rappelé par la voix du bonheur» montre que le texte est produit selon un débrayage énonciatif fictif et non pas réel du moment que pareille proposition ne peut pas être jugée de vrai ou de faux. Si nous le considérons comme texte autobiographique c'est surtout grâce par exemple au titre qui laisse deviner une sorte de pacte autobiographique proposé au lecteur .(*Lejeune 1975).*

D'habitude, les écrivains s'efforcent de faire appel à tous les procédés pour faire passer leur fiction comme réelle, c'est dire créer un effet réel ; le souci d'une vraisemblance est majeur chez eux surtout chez les romanciers et nouvellistes réalistes. Cet effet, le réel set souvent incarnée par la présence d'une illusion référentielle ou au moins d'une impression de la réalité faute d'autres moyens pour mieux appréhender le monde naturel et le transposer dans l'espace textuel. Mais comment peut-on concevoir le phénomène inverse, celui qui se fixe comme objectif de présenter la réalité comme fiction ?

Il faut l'avouer, rarement le texte fait réfèrence à la réalité historique de son auteur bien qu'il ne soit pas une fiction. C'est vrai qu'il est produit selon une énonciation énoncée mais la réalité sociohistorique y est presque absente. Donc il parait être à mi-chemin entre la réalité et la fiction, c'est une réalité qui veut se passer pour une fiction. Il est marqué par une oscillation qui s'apparente à un trajet répété entre un effet de réel et un effet de fiction.

Passer du rôle d'auteur à celui d'énonciateur, de la réalité à la fiction est une autre manière de manipuler le lecteur en le mettant dans le rôle de l'énonciataire qui ne recevrait pas cette fois des actes de langage comme dans le monde réel mais une fiction :

«l'auteur fictivise son rôle d'énonciateur, et se projette en tant qu'énonciateur dans le monde fictionnel qu'il va raconter ; autrement dit, il doit feindre de se trouver dans un autre monde, à savoir le monde fictionnel, et de considérer celui-ci comme son monde réel. Dès lors, cet acte de fictivisation n'a pas pour but uniquement de suspendre la valeur des actes de langage dans le monde réel, mais aussi d'instaurer un nouveau régime de vérité inhérent au texte de fiction, où les actes de langage acquièrent à nouveau leur validité.»(Freby s. d.).

Le lecteur transformé en énonciataire narrataire sera fictivisé : « la fictivisation du récepteur revient essentiellement à accepter le discours fictionnel comme discours vrai à l'intérieur du monde fictionnel construit par le texte » (Ibid.). C'est un phénomène qui aboutit en fin de compte au même résultat : neutraliser la référence comme source de l'opposition vrai/faux et conférer la primauté à l'espace de l'écriture.Par ailleurs c'est un effort fournipour l'établissement de la vérité inter discursive qui participe à l'ébauche d'une sorte d'esthétique. Celle-ci engendre un ensemble d'images rhétoriques : la métonymie, l'emphase, l'ellipse.

Dans cette même perspective, la fictivisation crée une sorte de distanciation où l'énonciateur se débarrasse de son temps réel, de son espace et même de son propre être peur embrasser une entité symbolique et spirituelle. Il ne désire garder de sa vraie identité que des éléments relatifs au statut du destinateur de l 'appel divin où il déclare se trouver et veut y demeurer. Parmi ces éléments qu'il a gardés il y a la généalogie qui est elle-même porteuse d'une part de force magique agissante, c'est—à-dire d'une compétence déjà acquise sans laquelle la performance qu'il relate n'aurait pas eu lieu d'une manière parfaite.

En passant du monde naturel au monde sémiotique (comme univers de signes linguistiques), l'énonciateur refonde son univers de façon à ce qu'il laisse dégager une illusion fictive débouchant sur la foi et déployée sur un discours narratif. La foi est donc liée à un discours qui «suppose la perception d'une voix fictive, garante de la présence d'un corps» comme le souligne D. Manigueneau.(Maingueneau 1984 :99).

2-3-4-2 Le monde fictionnel et le monde possible

L'auteur peut donner libre cours à son imagination et créer des mondes inspiré de sa réalité : «pour qu'un texte projette un monde, ce monde doit être accessible à partir du monde actuel, ce qui veut dire que nous devons être capables d'employer notre image de ce monde actuel –

notre encyclopédie privée dirait Umberto Eco – pour remplir les lacunes du texte.»(Ryan 2006).

Que sa réalité soit fictive ou réelle, ce texte autobiographique met en discours une expérience humaine contextualisée. Le lecteur peut le prendre pour une fiction dans la mesure où il le compare à son expérience réelle ou possible. La réalité et la fiction peuvent s'éclairer mutuellement :

« l'acte de raconter se produit effectivement dans ce monde ci, mais il est là-bas ce qu'il prétend faussement être ici : un récit vrai portant sur des choses dont celui qui raconte possède une connaissance. Notre monde ne peut pas être un tel monde, car si ce dont il s'agit est vraiment une fiction, alors l'acte de raconter dans notre monde n'était pas ce qu'il prétendait être. (...) Tout monde où l'histoire est racontée comme un fait connu plutôt que comme une fiction doit se trouver parmi les mondes où l'intrigue de l'histoire est actualisée. Autrement son actualisation ne pourrait pas être connue, et nous ne pourrions rien en dire de vrai.»(Murzilli 2012:334).

Qu'il soit auteur compositeur ou narrateur énonciateur, il s'est révélé d'après son récit comme un opposant à la politique adoptée par le sultan en désirant apprendre et pratiquer le soufisme publiquement. Un tel attachement à la pratique autre de la religion et de l'apprentissage aurait dû l'amener en dehors de Fès . Et au lieu de se diriger vers le mausolée de Moulay Driss disparu depuis des siècles, il aurait quitté Fès et aller ailleurs.

Ce seraient évidemment d'autres possibles programmes narratifs. D'autres mondes possibles, un autre programme narratif a pour sujet manipulateurl a condition socio-historique de l'époque ; «on entend par monde possible, un univers logiquement possible. Un monde possible correspond à une variante concevable du cours réel des choses.»(Ferrer 2010).

La religion devient un objet de valeur qui n'apporte pas seulement le bonheur personnel dans le cas du soufisme ou rendre des services rituels ou administratifs aux gens mais des solutions pour des populations laissées pour compte qui devaient affronter des envahisseurs. C'est un faire la guerre saint, le «jihad» contre l'égo. Le sujet destinataire énonciateur est assez modalisé pour pouvoir pénétrer ce monde possible, il est même possédé d'Allah/Dieu, la religion qui est un conglomérat de modalités est une vraie passion. Jacques Berque l'évoque en ces termes quand il parle du Maroc de cette époque-là «la passion religieuse, entre autres, bien entendu, mais aussi l'ardeur guerrière et charnelle, le goût de l'aventure»

(Berque 1983 : 165) déterminaient le comportement individuel et social. Une telle explosion du religieux a engendré un climat chaotique où la religion, dans son volet orthodoxe, bien qu'omniprésente, était incapable de régir des conditions de vie atroces et un pouvoir politique affaibli en même temps par l'insoumission interne et les menaces externes, «la souveraineté marocaine devait compter avec une pluralité de partenaires tant étrangers qu'internes, souligne Jacques Berque » (Ibid.). Mais la logique religieuse concevait les choses autrement : par désobéissance aux prescriptions divines, le mal avait fini par se propager, il faut le combattre pour s'approcher du Dieu. Un univers qui serait conçu par le destinataire énonciateur comme une modalité aléthique de type /devoir ne pas être/ et/ne pas pouvoir ne pas être/:«le jihad». La possibilité -comme modalités susceptible de permettre au sujet opérateur d'envisager son existence dans un autre monde, la nécessité-qui le modalise de manière à ce qu'il soit obligé de faire ce qu'il a fait -font partie des logiques aléthiques (logiques du «possible») «il est possible que»et indique la possibilité de vérifier la proposition dans certaines situations seulement. Mais il ne s'est traduit chez lui que par un/vouloir ne pas faire /et /devoir ne pas faire/.Un monde pensé qui aurait été l'espace d'un programme narratif alternatif à celui énoncé dans le décret du sultan. Ce monde établit ses frontières avec ce qui ne lui appartient pas, c'est un lieu par rapport à l'espace du monde possible. L'appel au bonheur aurait dû être l'appel à la guerre sainte au nom de l'Islam. Il s'ensuit que l'exercice de la politique est suspendu, tout réalisme politique est proscrit, l'autorité qui y appelle est stigmatisée, un désordre général régnait. Le «jihad» serait un facteur de mobilisation de grande envergure, beaucoup plus intense que ce que pourrait entretenir l'Etat au moyen de tous ses appareils. On est enrôlé, endoctriné mais on se sent libre tant qu'on est loin de l'Etat.Au lieu de se diriger au sanctuaire de Moulay Driss, l'énoncitauer narrateur aurait dû quitter Fès pour aller joindre ces contrées lointaines afin de mettre en œuvre sa conviction et en même temps s'opposer à la politique culturelle, éducative et diplomatique du sultan. Ces hypothèses donnent lieu à un «raisonnement contrefactuel, où est introduite une similarité relative» (Murzilli : 2012 :336) entre les mondes, afin de déterminer la valeur de vérité de phrases contrefactuelles. Effectivement, l'histoire montre que ces mondes possibles correspondent aux mondes réels. La force de cette correspondance devrait valider ou invalider les interprétations qu'on fait d'un récit. Les mondes possibles naissent de la croyance ou de l'Histoire collectives que se partagent la communauté où a vu le jour le récit. Nous pouvons imaginer des dizaines de personnes lettrés comme notre énonciateur qui s'étaient soumis avec une volonté assez active aux ordre du sultan, qui se seraient même mis à son service en composant des ouvrages où

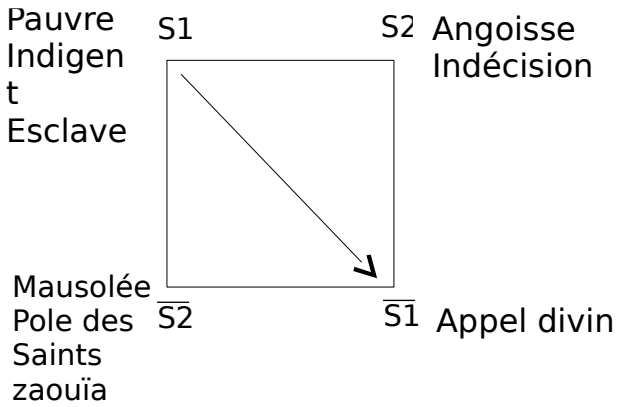
l'appel au bonheur qu'ils auraient reçu en tant qu'énonciataire consisterait à apprendre par cœur les règles de la grammaires, les lois du code de la famille, du commerce, les rites de la prière de la fête ou de l'absent etc. De même, il y aurait certainement ceux qui auraient reçu des appels divins incitant à la guerre sainte pour combattre les envahisseurs ,leurs compatriotes ou l'Etat. Il y aurait un destinataire de cet appel qui serait allé ailleurs. Puis se trouvant stressé par trop d'instances appelant à la guerre sainte, il aurait dit par exemple «je me mis à contempler les «leaders du jihad» de l'époque ; qui pourrais-je suivre?Sous quel étendard irais-je combattre ?Tourmenté et indécis(proie à la«hira»), j'avançais d'un pas et je reculais d'un autre. Alors j'ai décidé finalement de suivre le penchant de mon âme, d'aller vers celui qui l'avai le plus séduite.» Un «climat riche d'incertitudes pour le fidèle el pour le citoyen prenait le dessus.»(Berque 1980 :47) comme le dit Jacques Berque. Et après avoir terminé le «jihad», il aurait décidé d'écrire un livre sur cette «merveille» emballée dans la religion qu'il faut extirper, polir et utiliser pour servir Dieu et abattre ses ennemis.Mais le sujet destinataire opérateur n'a pas franchi les frontières de ces mondes possibles. Le destinateur manipulateur l'a empêché et lui a assigné de se mettre dans la voie soufie au détriment des recommandations du Sultan où du contexte historique chaotique. L'espace où devait se faire la confrontation était Fès, et plus particulièrement le Mausolée de Moulay Driss, le conflit existe dans l'univers du savoir et de l'Education entre le soufisme penchée vers la connaissance de Dieu par la gnose et l'exercice spirituel d'une part et celle de l'orthodoxie religieuse croyant connaitre Dieu et la vérité de ce qu'il veut dire par le moyen des rites et de ce que disent les traditionalistes, les juristes, les exégètes d'autre part.

2-3-5.L'universs sémantique

Pour appréhender l'univers sémantiques du texte, nous pouvons ou bien identifier la sémantique à «la forme du contenu» (comme signification primaire), ou bien la considérer comme une «sous-composante alliée à la syntaxe» (Greimas1983:78). C'est ainsi qu'un premier niveau peut être saisi dans les «structures actantielles modales» en nous situant sur l'ordre paradigmatique. Sur le plan syntagmatique, le récit autobiographique débouche sur un projet d'écriture qui correspond, bien entendu, au faire-faire performatif, implique une compétence déjà acquise et une manipulation qu'on démarre. Thématiquement, l'écriture est l'emblème de la culture, c'est à dire d'une catégorie sémantique de base s'opposant à la nature actualisée explicitement dans le texte par l'oralité. Or cette opposition est renversée par le parcours textuel, l'oralité est partie prenante du soufisme. Toutes les deux s'allient à la culture et au sacré. En témoigne le nombre élevé des saints analphabètes. Qu'un intellectuel de l'époque de la valeur de l'auteur de la «tuhfat», désobéit à l'ordre du

sultan pour aller chercher le savoir et l'Education mystique au mausolée de Moulay Driss prouve que les rapports entre ce qui est culturel et ce qui ne l'est pas, ce qui est mort et ce qui est vie sortent de l'ordinaire.

2-3- 5-1 La catégorie sémantique sacré/profane et vérité/ fausseé.

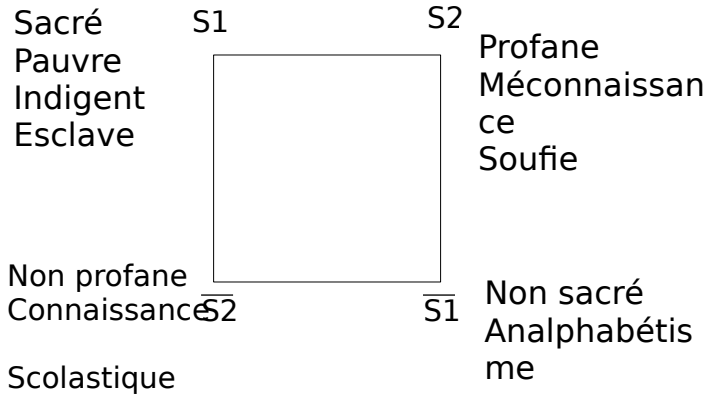


Carré sémiotique n° 3 : Le parcours figuratif

Le sujet énonciateur se considère toujours comme pauvre, esclave et indigent envers Dieu ; c'est un manque de savoir et de pouvoir connaitre la vérité. Une prise de conscience qui est le vrai point de départ de l'itinéraire soufi. Cet état est consécutif à ce qu'il a entrepris : aller solliciter la « Baraka »de Moulay Driss et s'installer devant la porte du mausolée à l'image des mendiants. Mais quand la porte s'est ouverte, la première vérité qu'il a reçue serait paraphrasée ainsi : tu es un homme, tu es condamné à la misère tant que tu méconnais Dieu en tant que nécessité absolue. Cet état lui-même était dicté par un malaise et un trouble ayant résulté de cet appel mystérieux reçu de Dieu qui « l'incita au bonheur» sans lui indiquer le chemin. Le malaise est exprimé en terme d'angoisse et d'indécision, il n'est pas facile de connaitre la vérité .Avec la soumission à la décision de l'âme, c'est-à-dire au pouvoir de la passion, le sujet arrive à se mettre en conjonction avec des intermédiaires qui vont lui permettre d'arriver à la phase finale où les louanges sont la sanction d'un parcours réussi.

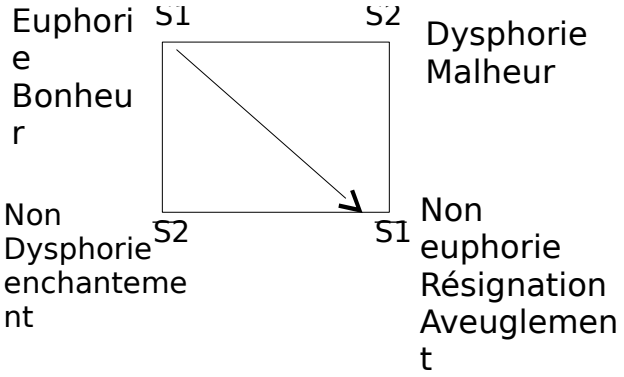
Le thématique se configure au tour de la notion du sacré non pas opposé au profane mais un sacré autre conçu par d'autres moyens.

Carré sémiotique n°4 : Le parcours thématique sacré/profane



Le parcours thématique des différentes significations explicitant les catégories sacré/profane comme point de départ de $\overline{S2}$, le Non profane qui est l'espace où on apprend la connaissance scolastique qui sert à s'occuper des besoins pratiques de la vie des gens, nous imaginons que dans cette position, il se peut que le musulmans se pose la question sur la finalité de cette connaissance puisée apparemment dans la religion- et finit par se rendre compte de son caractère non profane mais incapable d'ouvrir les voies de la spiritualité qui n'est autre que le sentiment de se sentir proche de la vérité de Dieu en apprenant autrement Tout chez lui sera suspendu, démuni du savoir et de l'éducation soufis, il est inapte à percevoir la vérité de Dieu. Il se met dans une situation semblable à celle d'analphabétisme avant de se diriger vers les sources du nouveau savoir gnostique qui exige des efforts du cœur et non pas du cerveau ou de mémoire

Axiologiquement nous avons le parcours suivant :



Carré sémiotique n°5 : Euphorie *vs* dysphorie

Ce parcours va de $\overline{S1}$ qualifié de résignation car, quand on exécute ce qu'un décret du sultan stipule sans la moindre réaction, on se résigne, on accepte. Quand une telle attitude passive débouche sur la douleur et la souffrance, c'est du pur malheur dont il faut se libérer. C'est l'accès à S1 qui clos le parcours atteignant le bonheur qui est la connaissance gnostique.

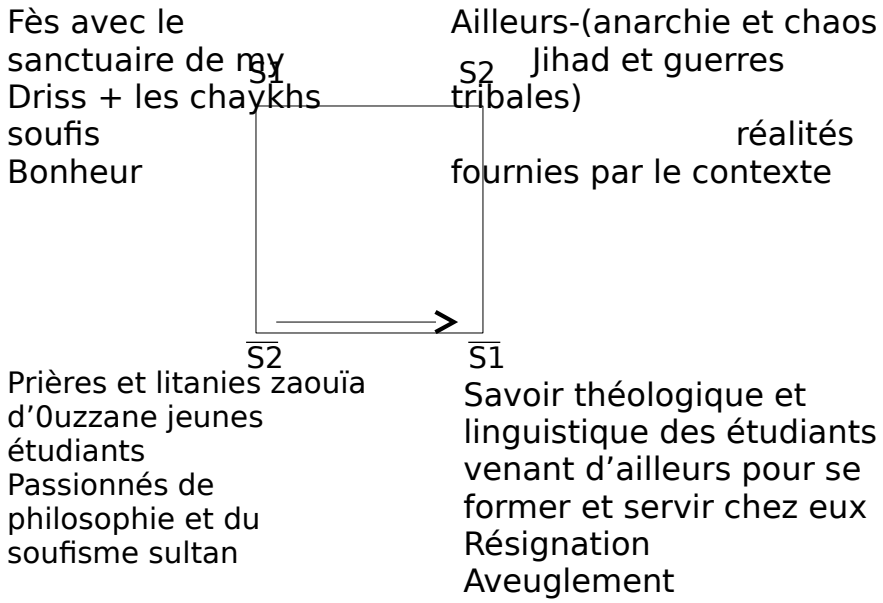
Ce qui est à retenir c'est que l'opposition sacré/profane implique deux conceptions différentes de l'Islam. Il importe de souligner que ces divergence de conception de ce qui est sacré est au cœur de ce qu'on peut considérer comme un aspect problématique de l'Islam.

2-3- 5 -2La catégories sémantiques Culture/ nature/savoir/ ignorance.

-Spatialité et catégories culture /nature.

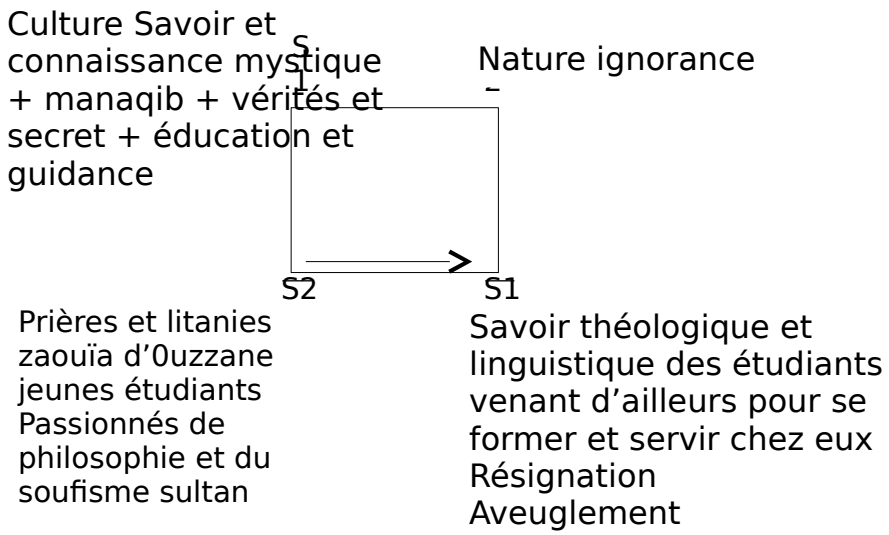
Culture	Nature
Sacré	Profane
Vrai	Faux
Utile	Inutile
Bonheur	Malheur
Euphorie	Dysphorie

En tant que figure spatiale, Ouazzane est dans un rapport hiérarchique avec le mausolée de Moulay Driss, celui-ci la précède dans le parcours sémantique et narratif mais vu que le narrateur énonciateur, sujet opérateur insiste sur la généalogie, la sienne et celle liant Ouezzane à Moulay Driss, nous pourrons dire que c'est un rapport d'implication mutuelle. Autrement dit, ce mausolée n'a de sens que par rapport au rayonnement des descendants d'Ouazzane.



Carré sémiotique n° 6 : smiotique de la spatialité

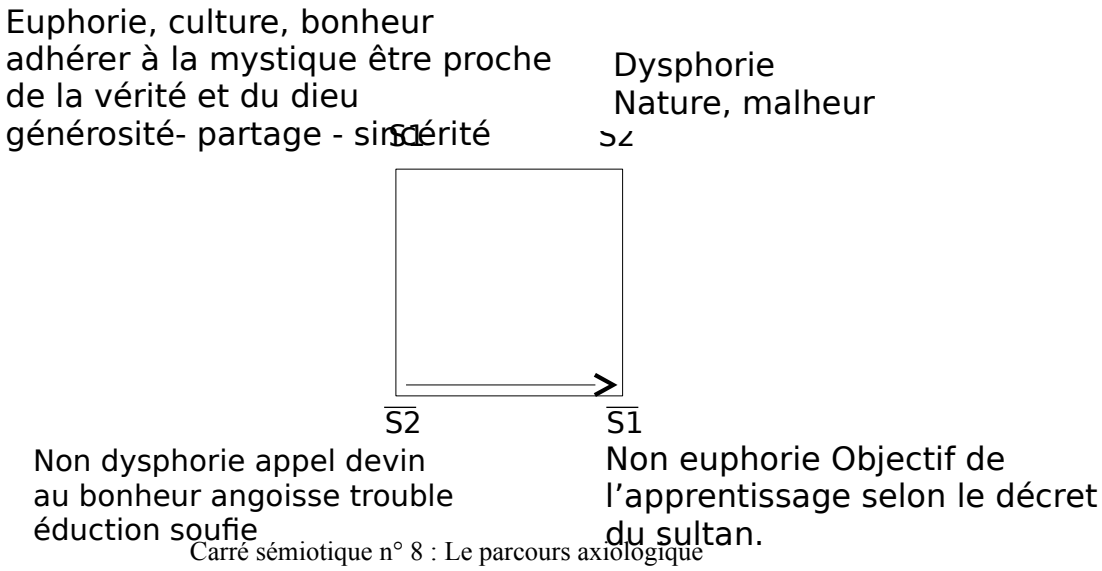
De même, ces derniers n'acquièrent davantage de prestige que grâce à leur appartenance à ce saint. La culture est une notion qui est beaucoup plus quantitative que qualitative, un parcours équivalent à une quête dont elle est l'objet.Elle ne progresse qu'au fur et à mesure de son acquisition graduelle et progressive.



Carré sémiotique n°7 : Le parcours thématique

Le parcours thématique part de S2 à $\overline{S1}$ puis $\overline{S2}$ et en fin S1. L'ignorance c'est la non-initiation à la mystique. L'Objet de valeur est donc le savoir mystique nécessitant la soumission à la volonté d'un cheikh. Cette deuxième position n'est que provisoire pour atteindre la suivante S2 qui est également un point de départ pour des performances cognitives et éducatives ultérieures. Il reste à noter dans ce sens que l'objet de savoir culturel est soumis à un échange dont l'enjeu fait du récepteur un émetteur potentiel. Ceci est marqué dans le désir d'enregistrer et d'écrire exprimé par le sujet-opérateur.

Le parcours axiologique :



Carré sémiotique n° 8 : Le parcours axiologique

Le parcours axiologique est également ouvert. De $\overline{S1}$ où les symptômes de la dysphorie sont notés, il y a passage à $\overline{S2}$ où le bonheur et l'euphorie émanent de la connaissance des cheikhs de la mystique Cette connaissance n'est que le début d'une situation où le sujet se transforme en un destinataire pourvu de toutes les modalités constituant une performance presque parfaite. C'est une euphorie partielle car elle ne se complétera qu'en poursuivant le parcours. Cependant ce dernier ne dépasse pas la déixis positive S1 et $\overline{S2}$.

Ceci est compréhensible du fait que dans la position de $\overline{S2}$, on cherche à reproduire S1. Mais on ne peut atteindre le bonheur et l'euphorie de S1 qu'après avoir parcouru un long chemin où l'acquisition de l'objet de valeur est aussi dure et indispensable que son attribution. Le bonheur consiste donc à faire du sujet un récepteur dont le statut ne sera parfait qu'après s'être transformé en émetteur. L'objet de valeur culturel détermine le parcours génératif.

De même, il faut mentionner que ce fragment élide plusieurs détails susceptibles d'éclairer le devenir du sujet. C'est parce que tout élan à l'individualisme est proscrit au-delà d'une objectivation par régie par la transcendance. Les catégories sémantiques structurant cette préface renvoient donc à des isotopies correspondantes aux axes classiques de la philosophie à savoir l'épistémologie où des modes de connaissances entre en conflit. Il s'agit bien entendu de la Connaissance de Dieu, serait-elle par le biais du culte rituel ou bien autrement par l'amour et la gnose. Les jugements de valeur concernant la mystique le mode de connaissance et la conception de l'univers, c'est dire l'axiologie et l'ontologie sontl'horizon où s'inscrit cette narration apparemment simple. Il sera question pour nous de détecter les marques et les significations de la subjectivité de l'énonciateur narrateur y compris l'usage qu'il fait du soufisme déjà «codifié».

2-3-6 La composante passionnelle

Les passions que l'on va analyser sont l'angoisse et l'indécision. Ellessont ouvertementrapportées par l'énonciateur sujet opérateur narrateur de l'extrait autobiographique. Traiter les passions en tant que composante passionnelle du récit implique l'examen des états d'âmes des sujets affectés par «les modalités investies dans l'objet (enviable, haïssable, redoutables…) qui définissent, en le bouleversant, » l'être « du sujet.»(Bertrand, s. d.).Ces modalités d'état sont sous-tendues par la thymie, «disposition affective de base «déterminante de la relation du corps sensible avec son environnement ».(Ibid.) explicite Denis Bertrand.Pour ce faire, on peut soit étudier les passions littéraires, soit leur description dans les articles de dictionnaires ou bien cerner le corps sentant et la saveur thymique.

Pendant longtemps, les passions littéraires ont été considérées comme étant suffisantes pour l'analyse des passions car l'auteur y imite la réalité « la littérature est toujours théâtrale en ce sens qu'elle fait de son mieux à rabattre sur l'écrit les signes de la nature et le produit inlassablement les mimesis » (Hénault1994 :4).

Une telle exploration a montré que la conception des passions varie selon le contexte spatio-temporel et reflète la spécificité culturelle du contexte où elle évolue. C'est aussi une révélation de ce que serait le corps sentant présent dans le discours :» pouvoir parler de passion, c'est surtout tenter de réduire cet hiatus entre le «connaitre» et le «sentir»(Greimas et Fontanille 1991 :22).C'est qu'il y a à travers le texte, ajoutent-ils, une saveur thymique (Ibid.). Certes travailler à partir d'article de dictionnaire sur les lexèmes qui se présentant «comme des condensations recouvrant, pour peu qu'on les explicite, des structures discursives et narratives fort complexes »(Greimas1983:225)peut être rentable, mais pour les appréhender, il faut les décrire à l'intérieur de l'aire de la culture à laquelle elles appartiennent selon une démarche «franchement syntagmatique et même souvent syntaxique»(Ibid.).

La relativité culturelle est aussi révélée par le comportement des sujets. L'angoisse du sujet énonciateur narrateur est ontologiquementancrée dans la religion. Il évolue dans l'espace religieux maisil se sent malheureux car il ne connait pas la voie du bonheur. L'appel divin est un appel au bonheurqui se traduit chez l'énonciateur par une prise de conscience de l'ampleur de son manqué du savoir et du savoir-faire alors qu'il s'apprête àexécuter le devoir de trouver ce bonheur.

2-3-6-1 Un Sujet angoissé et confus

Le sujet opérateur parle explicitement de son état d'âme où angoisse et confusion se sont emparées de lui alors qu'il était en train de chercher le chemin du bonheur. Ce sujet est censé être réel, c'est dire qu'il ne s'agit pas de passions en papier. Eprouvées et exprimées, ces passions n'auraient point cependant échappées aux exigences de la mise en discours. De même, une certaine censure exercée

notamment par l'orthodoxie religieuse ne serait pas absente de l'expression de ces passions. Nous sommes donc face à des passions authentiques qui n'imitent pas la réalité mais essayent de la dénuder. La configuration lexico-sémantique nous permettrait de saisir les contours de ces passions dans la culture arabe.

A.J.Greimas et J. Fontanille désignent par tensivité phorique «l'ensemble des préconditions de la signification» (A.J.Greimas&J. Fontanille1991:83) parmi lesquelles ils ont identifié, «d'une part, la protensivité en définissant un sujet tensif, ou «presque –sujet» et qui engendre une tension favorable à la scission, le devenir, et d'autre part la fiducie, sur laquelle se dessinent des ombres de valeur, destinées à engendrer des valences»(ibid.).

C'est un univers potentiel imaginé en dehors de l'univers textuel .C'est là où se conçoit l'existence de Dieu en tant que destinateur générateur de la tension que subit le destinataire sujet opérateur proie à un profond sentiment de scission. C'est manifestement le cas de notre sujet-énonciateur, qui, effectivement, avant même l'acte d'énonciation, donne l'impression d'être fracturé, scissionné et déchiré entre des effets polémiques émanant de programmes narratifs en conflit. Même quand il va trancher en faisant son choix et en établissant le contrat fiduciaire avec son destinateur, les structures polémiques ne seront pas exclues, c'est ce qui va créer et maintenir la composante passionnelle du sujet. Toute la déambulation passionnelle du sujet représentée par une succession de PN modaux n'est que l'expression d'une tension qui maintienne la passion.

L'énonciation exprime et résout son déchirement. Son discours narratif est un choix excluant d'autres sans les évacuer complètement. Une attraction vers l'objet de valeur bonheur et une répulsion à l 'égard de tous les autres qui seraient conçus sous le signe du malheur. Dieu, le sujet manipulateur pour le croyant en général et l'aspirant mystique en particulier, est une vérité qu'il faut absolument connaitre pour atteindre le bonheur incarnant l'objet de valeur de tout être humain. Ce sujet inaccessible est aussi non manipulable, son faire est réalisable sans se conformer à la syntaxe narrative. Non plus, ses performances ne peuvent être objet de sanction ou d'évaluation. Tout ce qu'Il produit doit être conçu sur l'axe du secret ; le plus souvent, ce qui apparait ce n'est pas ce qui est. Ce n'est pas un sujet habituel. C'est l'illustration absolue de la transformation d'un sujet en objet de valeur et vice versa.

L'objet de valeur devient sujet«parce qu'il résiste, se dérobe, se refuse au sujet de quête par une sorte de projection sur les objets,des obstacles rencontrés par le sujet» (ibid.).

Cet objet n'est pas défini clairement, c'est un «ombre de valeur» car le bonheur lui-même n'est qu'un pressentiment, voire une passion qui exige elle-même une configuration et une projection sur un carré sémiotique. C'est un effet une saveur ou une valeur.

C'est du bonheur, oui mais le destinataire y réplique en exprimant sa volonté de connaitre un maître connaisseur et éducateur. C'est un bonheur qui devient au fil du discours une connaissance, une éducation, des litanies, des récits hagiographiques. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit de véritables objets de valeur immatériels avec lesquels le destinataire va se mettre en conjonction lors d'une succession de faires transformateurs.

Le contrat fiduciaire est établi entre destinateur et destinataire du moment qu'il y a eu appel au bonheur et réaction positive de la part du destinataire .Une approbation spontanée du PN du bonheur et une exclusion des autres P. Les passions à analyser sont celles qui concernent l'état du sujet et non pas son faire. L'analyse doit déboucher sur une sorte de syntaxe passionnelle et de catégoriesprojetées sur le carré sémiotique.Le système modales «s'échafaudant sur la masse thymique ; cette dernière incarne le contenu de la catégorie modale» (ibid.:45).

Le sujet est modalisable selon deux voies : en fonction de la valeur investie dans l'objet de valeur et du faire nécessitant la compétence. Selon ses compétences, le sujet est modalisé ainsi

/vouloir-être+ ne pas devoir ne pas être/+/savoir-être+ne pas pouvoir être/

/ne pas devoir ne pas être+ne pas pouvoir être/= Possibilité +Impossibilité : une contradiction au niveau de l'homologation, «les termes confrontés sont en position taxique de contrariétés. Dans un cas comme dans l'autre, l'incompatibilité correspond à l'impossibilité de leur insertion dans le même programme modal et transforme la confrontation en affrontement» (A.J.Greimas:1983 :85).

Le sujet énonciateur veut accéder au bonheur, il ne peut ne pas le considérer comme devoir primordial exigé par son instinct de vie même. Bien qu'il le sache, il ne peut y arriver. Il sait que pour y arriver, il faut parcourir un long chemin sous l'égide d'un guide. Mais son savoir est plus ou moins général, en pratique, il va se trouver impuissant, d'où l'angoisse et la confusion qu'il va endurer et qui sont l'expression d'un véritable affrontement entre le désirable et l'impossible. En fait, la charge modale évolue en fonction des états successifs de la jonctio du sujet et des objets lors de l'exécution des programmes narratifs, le sujet modal apparait donc comme une suite d'identités modalesdifférentes (Ibis. :55) L'énonciateur- sujet opérateur est modalisé dès le début au moyen de son vouloir-être (connaisseur de la vérité, proche de Dieu) par lequel il avait répliqué à l'appel divin. Modalisé selon le vouloir être, le sujet passionné hanterait- le sujet du faire. (Ibid.:55).La modulation angoissante ne cesse de générer l'égarement et l'ignorance, entre autres aspects dysphoriques liés à cette passion. Elle

est inhérente à la syntaxe narrative, elle surdétermine les conjonctions opérées par le sujet lors de ses jonctionsavec des savoirs stériles, triviales et en disjonction avec un savoir transparent menant à la vérité de Dieu et par là au bonheur.

Les objets de valeurs deviennent des sujets modaux du fait qu'ils étaient préfigurés dans la dimension polémico-contarctuelle «lors de la scission et assistent au premier ébranlement du sens. Ils obéissent à la logique des approximations et celle des chevauchements» (Greimas& Fontanille1991:51). C'est ce qui explique le rapport conflictuel en réalité mais complémentaire entre le savoir que nous avons qualifié de scolastique et l'autre qui relève de la mystique. Le terme de «vérité», par sa charge axiologique, est révélateur d'une sorte de prédilection voire de rupture entre ces deux types qui sont syntaxiquement des objets de valeurs de PN d'usages.

2-3-6-2 Le corps actant et l'actant corps

Une énonciation incarnée d'un corps actant rend compte des traces et des empreintes issues de ses interactions avec d'autres corps. Ce sont des éléments de la mémoire figurative qui fonctionnent comme des témoins de l'histoire et du passé. Tout énonciation détient sa légitimité et sa crédibilité d'une «expérience antérieure» (Fontanille2011 :120) qui est bien entendu «absente et potentielle» de l'espace énonciatif. Elle n'est présente qu'à travers une empreinte qui fonctionne comme

> «une compétence de l'énonciation» ayant subi suffisamment d'interprétation pour pouvoir signifier en tant qu'ajustement d'ajustement » grâce auquel se trouve motivé et consolidée la relation entre l'expression et le contenu, l'empreinte manifeste le contenant et le support corporel de la sémiose, les deux faces qui assurent la médiation et la motivation entre les deux plans du langage en action» (ibid.).

Le corps témoigne donc de son expérience marquée dans l'empreinte manifestée par l'énonciation. Le récit autobiographique témoigne de l'expérience subie par le corps actant soufi mais il en est aussi le prolongement. Il rappelle la présence de ce corps par les déictiques, par les traces du malaise subies par le corps mais aussi par d'autres empreintes enfouies dans les pans des dentelles de l'énonciation.

En tant que témoignage, ce récitest à la fois une suite d'un autre sous tendu dont il en est une certaine conséquence, il est l'actualisation énonciative d'une sémiotique-objet, il détient sa légitimité du « contact sensoriel avec l'événement et par le relais des empreinte». (Ibid. :122). Il fonctionne comme une argumentation : « un ethos argumentaire et fiduciaire bien particulier, et pourtant généralisable à toute énonciation incarnée, cet ethos est procuré par les propriétés du corps-témoin et de ses empreintes» (ibid.).

En bon musulman, le narrateur personnage ne perçoit son existence que sur la dimension verticale, celle le liant à son Dieu. Sa confiance totale en Dieu lui aurait dicté d'omettre ce qui l'a réellement fait dégouter de sa vie antérieure et pourtant il veut témoigner.

Dans ce même ordre d'idée façonné par la religion, la question du témoignage est au centre de l'univers islamique. Le premier geste à entreprendre par un converti à l'islam consiste à prononcer la profession de foi : je témoigne qu'il n'y a nulle divinité qu'Allah. Le muezzin prononce aussi ce témoignage lors de son appel à la prière. «At-tachahhud»,la profession de foi, l'action de témoigner est un acte indispensable au cours de chaque prière après les prosternations.

Après avoir donné le sens premier du verbe «chahada» et du nom «chahid», (Ibn Mandhour «chahada» t 8)souligne que le témoignage n'a pas la même force, il va de la profession de foi aumartyr. Dans le second cas c'est par le corps tout entier qu'on témoigne de la foi. Selon ce même ordre d'idées, les martyrs seraient des témoins au même rang que les prophètes et les anges qui approuveraient lessentences émises par Dieu lors du Jour de du Jugement. Selon des dires prophétiques contenus dans l'article «chahid» du Dictionnaire d'Ibn Mandhour, ceux qui trouvent la mort éventrés, poignardés, moyés, brulés ou sous les décombres seraient aussi des témoins de la volonté de Dieu Qui leur avait assigné un tel sort, mourir accidentellement. Lecorps ou le cadavre serait ainsi l'enveloppe où s'inscrivent les témoignages de la foi et aussi de la volonté divine. Ibn Mandhour cite aussi des significations nonreligieuse des verbes «achhada» ou «chahida» témoigner ; pour l'arbre il veut dire verdir et fructifie, pour les abeilles c'est donner du miel.

Il rapporte un récit qui où s'interpénètrent le religieux et l'éthique. Omar, le deuxième Khalifat de l'Islam, était scandalisé par le comportement de certains musulmans restés passifs devant quelqu'un quiinsultait les gens. Ils le craignaient. Omar leur rappela alors une parole prophétique selon laquelle celui qui dénonce les tords perpétrés à l'égard de la justice prescrite par Dieu sans rien craindreserait parmi les témoins / martyrs. Et ce conformément au dire prophétique : «pourquoi n'agissez-vous pas devant quelqu'un qui souille l'honneur des gens. Vous dîtes : nous craignons sa mauvaise langue. Eh bien vous ne serez pas des témoins qu'on solliciterait le Jour de Jugement».

Ce récit montre jusqu'à quelle limite la religion absorbe l'éthique et lui enlève toute dimension humaineEt pourtant l'article d'Ibn Mandhour mentionne la relation entre le témoignage et le corps.

Le récit autobiographique actualise la plupart de ces significations, la présence du corps sur lequel sont marqués les effets attribués à l'appel divin est en soi conçu comme une empreinte divine. Dieu se reconnait dans le cœur des saints nous dit-il. La souffrance qu'il a endurée est liée à sa situation de corps témoin appelé à témoigner de la présence de Dieu. Un témoignage qui pourrait lui couter cher

face, d'une part, à des théologiens orthodoxes qui se prennent pour des intermédiaires entre les croyants et Dieu et face au régime politique où le sultan est considéré comme l'ombre de Dieu sur terre. Témoigner dans une telle situation de la présence de Dieu présuppose que la vérité est encore cachée. En témoigner serait un acte de bravoure voué au Dieu en dépit de tout ce qui pourrait advenir**.**

2-3-6-3 La configuration lexico-sémantique des passions : angoisse et confusion

L'angoisse est consolidée par l'agitation, la confusion et l'indétermination, c'est une longue et douloureuse sensation née de l'impossibilité de se mettre en conjonction avec l'objet de valeur du PN de base qui est la Connaissance de Dieu génératrice du grand bonheur.

L'angoisse «qalaq» et la confusion « hira» sont deux lexèmes qui gardent l'intégralité de leur portée significative, «il est notoire, dit Greimas, que les lexèmes se présentent souvent comme des condensations recouvrant, pour peu qu'on les explicite, des structures discursives et narratives fort complexes» (Greimas1983 :225).

Pour reconstruire ces significations, il faut opter pour une démarche «franchement syntagmatique et même souvent syntaxique» (ibid.) Une description à l'intérieur de l'aire culturelle arabe :

«Qalaq», c'est l'angoisse par opposition à la sérénité. Il signifie aussi : inquiétude, confusion, trouble, obsession soucis, agacement irritation. C'est une passion complexe.

C'est également «un état de déstabilisation dans l'espace, d'agitation comme s'il y a confusion lors de la marche, instabilité» (Ibn Mandhour). Cette séquence discursive contient des énoncés d'état (agacé, déstabilisé, irrité) et de faire (s'arrêter de marcher, s'égarer). Il faut la décomposer, pour y reconnaitre des unités : « syntagmatiques autonomes et de recomposer en une reconfiguration passionnelle que l'on pourra considérer comme sa définition». A.J. Greimas&J.Fontanille1991: 226) :

<u>Reconfiguration de la notion de « qalaq</u> » :

S'agite ⟶ ne pas connaitre le chemin ⟶ s'égarer
ou
Ne pas connaitre le chemin ⟶ s'égarer ⟶ s'agiter
ou
S'égarer ⟶ s'agiter ⟶ ne pas connaitre le chemin

Il parait que le sujet est épuisé par sa pratique religieuse restreinte à l'exécution des rites ; il a fini par tomber dans un cercle vicieux provoqué par l'excès de stress. A l'image d'un employé en déphasage avec son environnement. Selon une étude d'Alana Cunningham : «lorsqu'un employé se détache de sa

tâche, les niveaux d'engagement diminuent et cela conduit à l'épuisement professionnel ». . (Philippe Rodet 2017).[1]

C'est aussi une sorte d'aliénation où le sujet ne maitrise pas toutes ses forces mentales. Trois constructions syntaxiques différentes mais sont toutes susceptibles de rendre compte de la signification de «qalaq».C'est dire que les axessyntagmatique et paradigmatique, procès et système, fonctionnent de la même manière. Hjelmslev souligne dans ce sens que: « procès et système, c'est-à-dire texte et langue, ont beaucoup en commun ; ils comportent les mêmes éléments ; leurs inventaires sont identiques.»(In Alessandro 2013)Cela pourrait suggérer que le paradigme est lui-même un procès. (Ibid.).

On ne peut atteindre le bonheur et l'euphorie qu'après avoir parcouru un long chemin où l'acquisition de l'objet de valeur est aussi dure et indispensable que son attribution. Le bonheur consiste donc à faire du sujet un récepteur dont le statut ne sera parfait qu'après s'être transformé en émetteur. L'objet de valeur culturel détermine le parcours génératif.

<u>La triple disjonction du sujet soufi</u>

PN F Tr[S1 ⟶ (S1 UOV1)]
⟶ (S1UOV2)]
⟶ (S1UOV3)]

S1:Le narrateur-énonciateur-actant
OV1:Le chemin OV2 /Lui-même OV3:Le but

Une triple disjonction : avec le chemin, le but et soi-même. Elle montre l'échec de la performance et le prolongement de la tension . Les trois objets de valeurs peuvent être les composantes de ce qu'on peut appeler le sens de la vie. Cette rupture présuppose que le sujet était en conjonction avec un autre sens de la vie auquel il a renoncé pour un autre duquel il est en quête. Le sujet se positionne donc dans la non-conjonction. Il s'agit apparemment de se disjoindre d'un certain sens profane de la vie et de se joindre au sens sacré incarné par le soufisme.

Selon Greimas,la jonction, prise comme axe sémantique, se développe à son tour en catégories de :

1in https://www.focusrh.com

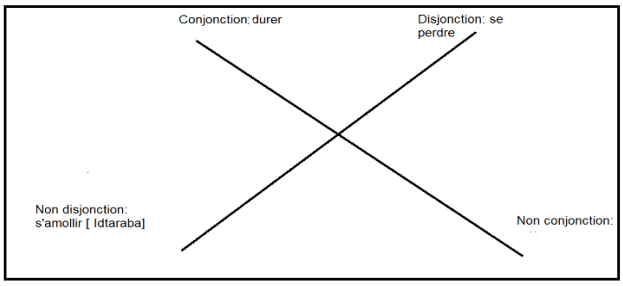


Schéma n° 5 : Le parcours disjonctif du soufi avec soi

L'état de la non conjonction est plus particulièrement illustré par le lexème » idtaraba» qui signifie s'agiter.

Au sens strictement propre, il signifie «durer, s'amollir puis se perdre» (Ibn Mandhour)

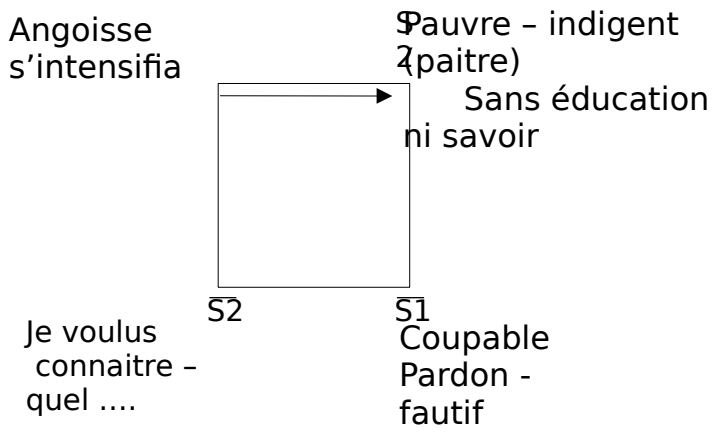
Durer ⟶ s'amollir ⟶ se perdre

L'agitation des vagues : leurentrechoquement, qui correspond chez l'homme au conflit intérieur, c'est une tension qui doit se résoudre.

Sur le plan de la syntaxe narratif ,la pratique religieuse antérieure qui manquait de spiritualité a tellement duré qu'elle a fini par s'amollir, un terme suggestif de l'ennui et du manque de consistance. Il s'ensuit une agitation et un égarement. Une parfaite séquence narrative qui met en exergue le parcours du sujet en état de fracture morale en quête du soufisme censé conférer à la religion une dimension spirituelle. Une transformation d'un état de plénitude au vide et de l'intégrité à la fragmentation.Progressivement, le sujet perd l'une de ses parties les plus importantes puis se perd entièrement. L'angoisse est due à la perte et à l'égarement. C'est dire que la pratique religieuse limitée au rituel risque l'éclatement. Cependant l'énonciateur passe sous silence cette réalité et tait ses raisons. Il use de l'ellipse pour raconter et décrire son expérience.

Sur le plan figuratif ces catégories fonctionnent dans le texte de la manière suivante :

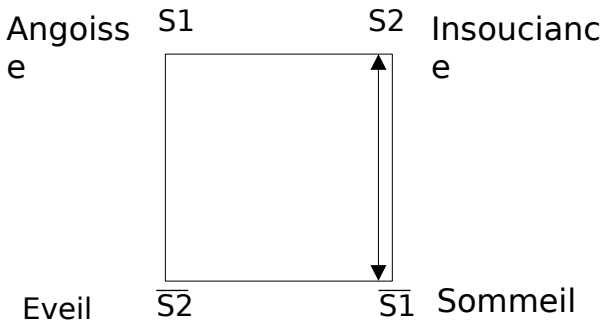
:



Carré sémiotique n° 9 : Le parcours figuratif de l'angoisse du musulman non soufi

Le sujet a au moins la conscience malheureuse, une sorte de culpabilité le taraude tant qu'il se sent loin de Dieu. Il sollicite le pardon, donc il se sent fautif voire coupable. On suppose qu'il est insatisfait et doute de ce que disent, prescrivent et légifèrent les théologiens. Il est donc dans une situation de manque, il l'exprime par le désir de trouver où «paitre» et acquérir l'éducation. L'appel au bonheur fait irruption et intensifia son angoisse-« qalaq» puis s'ouvre pour lui un moment bref de la «hira», le dilemme, la confusion qui ne va pas trop durer.

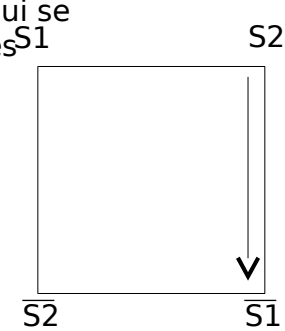
Carré sémiotique n° 10 : Le parcours thématique de l'angoisse du musulman non soufi



Thématiquement, la déxis négative est présupposée comme étant le parcours de l'insouciance et de la quiétude avec l'absence de toute perturbation où la conscience serait tranquille jusqu'au moment où nait en lui le sentiment du malheur incarné par de besoin de «paitre» autrement et de recevoir une autre éducation. Il débouche donc sur l'insatisfaction et la nécessité .La transition vers la déxis positive est engendrée par l'appel divin invitant au bonheur qui serait d'abord une angoisse et une confusion avant de se mettre en conjonction avec l'objet de valeur. Le bonheur est susceptible de faire dissiper le malheur mais il n'est pas facile à atteindre.

Visible
Une prière comme celle des anges, par dieu !
Vous priez beaucoup plus que nous
Le soufi est celui qui se soumet à toutes les prescriptions

Invisible
La vérité est tout à fait autre nous sommes meilleurs que vous le vrai pauvre est celui qui s'ouvre complétement à la volonté divine
Conformer son état ésotérique à l'exotérique- érudit du moment qu'il abandonne l'argent et la notoriété la richesse dans la pauvreté.



Non invisible – Vérité
Que le soufi est celui qui porte un habit de laine en haillons, qui s'efforce et exagéré dans l'exercice des rites d'obéissance une prière comme celle des anges, par dieu !
Vous priez beaucoup plus que nous

Non invisible – confusion
Arrive à avoir conscience de ce qui est véritablement indispensable, qui s'abandonne complétement à dieu, qui se soustrait à toutes les contraintes de son existence, qui agit de sorte que tous ses actes soient conformes à volonté divine.

Carré sémiotique numéro n°11: Le parcours axiologique du musulman soufi et non soufi

La déxis négative mise sous l'insigne du malheur est dysphorique du point de vue du soufi potentiel, le calme et la sérénité dans l'aveuglement et avec une conscience heureuse ne pourraient qu'escamoter les péchés et les fautes que commis le musulman par inadvertance ou par caprice, ce serait aussi l'expression de l'insatisfaction de cemusulman à l'égard de ce qu'il pratique, il doit augmenter et assainir ses actions pour mieux s'approcher de l'instance divine. Ce chemin est douloureux mais susceptible de permettre l'accès au bonheur absolu qui serait jalonné de moments de joie et d'enchantement au fur et à mesure qu'on avance dans la voie soufie.

Le parcours du bonheur dans le discours soufi ne peut pas contourner une angoisse et une confusion négatrices de toute conscience heureuse. On présuppose que c'est le cas de tout musulman devenant insatisfait de la pratique ritualiste. Purifier la foi et l'élever exprime une envie de s'approcher de l'instance divine. Pour ce faire, le soufi se détache du monde, se consacre au culte et aux bonnes œuvres. C'est un long chemin. D'autres désirent quitter le monde avec perte et fracas ; la résolution de leur crise ontologique se fait à un prix exorbitant ; ils se sacrifient réellement dans l'espoir de se mettre vite en jonction avec Dieu.

Quand le soufi potentiel fait la narration de son expérience, nous sentons qu'il passe sous silence beaucoup de détails, c'est l'ellipse. L'économie narrative est évidente.

2-3-7- L'ellipse, l'égarement et la structure tensive.

Le discours présente des lacunes et des ellipses, il parait qu'il s'agit là de certains symptômes de l'égarement énonciatif du sujet du discours épris de passion.

2-3-7-1 L'ellipse comme expression passionnelle

En fait, les expressions elliptiques comme «mon angoisse s'intensifia», « la voix du bonheur m'interpella» et d'autres expriment des catégories sémantiques «où la démarcation entre dit et non-dit n'est pas nette et se perd dans la zone encore obscure des implicites et présupposés divers : logico-sémantiques, culturels, pragmatiques, etc.» (Greimas&Courtés 1979 :118).

Ce sont donc des ellipses où «une partie de l'histoire événementielle est complètement escamotée dans le récit » (ibid.) ; un manque, «un raccourci dans l'expression de la pensée ; omission délibérée dans un récit qui n'en entrave pas la compréhension» (ibid.). Pourquoi donc avoir recours à l'ellipse ?

Est-ce par pudeur narrative ou par crainte de révéler sa nouvelle conviction qui fait état d'un difficile mariage entre une pratique rituelle et un besoin grandissante de spiritualité déplaisant aux théologiens gardiens de l'orthodoxie religieuse ?

Cette discrétion énonciative montre bien que son objectif et non pas de critiquer l'Islam tel qu'il est conçu et pratiqué mais de persuader son énonciataire du devoir vivre autrement la religion en intégrant le soufisme. A travers ce fragment autobiographique, le sujet du discours se donne en exemple et esquisse les contours de son image de croyant sincère ; ce sont les paroles d'un soufi convaincu. Ce fragment narratif est typiquement une narration discursive qui sert de prélude au discours proprement dit.

L'ellipse contribue à donner à cette narration de soi un caractère merveilleux qui excite l'imagination, le narrataire-lecteur normal- demeure intrigué et tendu par l'énigme engendrée par cette omission. Celle-ci comme le souligne Pierre Sadoulet :

> « qu'elle concerne une attente dramatique ou une intrigue policière, montre qu'il existe bien, dans notre culture, un sentiment qui fait que, chaque fois, qu'un segment de narration devient implicite, il appelle une résolution ou crée un questionnement.Nous avons le besoin –quasi-naturel de vouloir savoir, de le découvrir .C'est donc dans la construction des univers de discours qu'il faut chercherles réglages qui permettent lalevée des places vides» (Jean-Christophe Pitavy, Michèle Bigot : 2008 :137).

Le récepteur membre d'une communauté langagière et culturelle doit procéder à une reconstitution du sens qui « passerait par inférence fondée sur le savoir stéréotypique» (Izabela Pozierak-Trybisz : 2011 :171) soit disant acquis. Il s'agit d' « un sens plus complexe par rapport à ce qui est dit explicitement dans un énoncé, dévoilé et confirmé par une analyse de la structure prédicat-argument(s) complète». (Ibid.)

Dans le dictionnaire raisonné de la théorie sémiotique, l'ellipse est définie comme

> «une relation posée, dans un texte-occurrence, entre une unité de la structure profonde et celle dont la manifestation en structure de surface n'est pas réalisée : l'élément, absent en surface, est toutefois reconnaissables grâce au réseau relationnel dans lequel il s'inscrit et constitue son contexte. Dans un récit, l'accumulation de l'ellipse comme le remarque Rastier, crée souvent un effet d'accélération, il relève d'un processus plus général, celui de l'implication».»(Greimas& Courtés1979 :118).

La narration est trop accélérée pour offrir suffisamment de détails susceptibles d'aménager l'univers narratif où l'action du narrateur-personnage aurait dû être mise en valeur en interaction avec son contexte spatio-temporel où, parait-il, le sacré et le profane ou plutôt l'islam ritualiste et spirituel étaient en conflit. Une narration aussi rapide serait l'expression d'un désir ardent de se débarrasser d'un égo, de l'abandonner dans les confins mondains du profane déguisé et du rituel en vue de construire authentiquement un autre égo dans des dimensions spiritualistes. L'ellipse est ainsi le symptôme d'une tensivité presque pathologique.

En tant que modalité de faire, l'ellipse se définit entant que :/ne pas vouloir faire+ devoir faire/= c'est une résistance passive qui modalise le faire elliptique. Il parait que c'est l'expression stylistique qui corrobore le tiraillement de l'énonciateur entre le besoin de confirmer son égo et la crainte de susciter la colère des théologiens orthodoxes et les responsables hostiles au soufisme.

Au niveau de la modalisation de l'être, l'ellipse sera un / devoir ne pas être +pouvoir ne pas être/qui correspond à l'impossibilité jointe à la contingence. Ce sont deux modalités complémentaires.

Par ailleurs,Fontanille considèreque l'ellipse a plus de signification chez les malades psychologiques :

> «l'opérateur principalde l'ellips doit devenir progressivement le patient lui-même. Entièrement tourné vers le soigné, vers cet autre en souffrance, la thérapie vise à le faire changer :changer de discours, changer d'identité, changer de rôle, changer de symptôme ; mais le changement qui soigne et pour la psychiatrie de l'ellipse, une véritable activité de traduction-interprétation.»(Fontanille2017 :14).

L'ellipse est donc à la fois le symptôme et le remède d'une souffrance ; une activité signifiante qui est sinon une dénégationdu moins un voile d'une autre. Une telle activité signifiante usant del'ellipse concerne beaucoup plus le monde naturel que celui des significations : «l'ellipse phénomène sémantique qui fonctionne à partir de la sémiotique du monde naturel, conçu comme un réseau de savoir, de reconfiguration et de schémas qui s'appliquent sur le monde extérieur, tel que nous nous les présentons»(ibid.)L'accent est mis sur les vrais instances personnelles (ibid.).C'est dire qu'il est concevable sur le mode continu.

2--3-7-2Un sujet égaré et confus

«L'appel au bonheur »qui est un /faire-faire/ : «tu es appelé pour joindre le bonheur» est une manipulation. Le sujet opérateur y répond ainsi : « je voulus alors connaitre un cheikh-maitre-, conseilleur, connaisseur, expert dans l'éducation des êtres et disposant d'un argument claire». D'ordinaire, l'expression «répondre à l'appel de Dieu » est un euphémisme pour atténuer la portée dramatique du décès, la disparition de l'ici-bas à l'apparition dans l'au-delà et intégrer le sacré, le soufisme est une mort symbolique. C'est la résolution d'une immense tension exprimée notamment par deux termes angoisse «qalaq» et «hira»(confusion indécision). Pour ce qui est de la«hira» qui, en tant que passions, devraient, normalement, êtredéployées au sein de séquences prises en charge par le discours narratif. Mais elle a subi l'ellipse.

Sur le plan aspectuel, cette tension nait de la relation de « l'appel du bonheur» supposé être terminé dans le temps et l'angoisse à laquelle il a donné naissance et qui doit durer. L'angoisse est maintenue par une longue tension.

Un désordre intérieur, une opacité et une confusion qui empêchent les sens de fonctionner. Il s'ensuit une vacuité et une léthargie qui devrait avoir une issue. Le soufisme propose le chemin de l'harmonie et de la transparence de l'âme et de la conscience apte à permettre de bien écouter et comprendre l'appel divin. C'est le point de départ d'une confiance totale génératrice d'une transparence et d'une certitude qui serait prouvée par les moments du dévoilement au cours de l'itinéraire soufi. C'est tout un processus intensément passionnel.

2-3-7-3 Durée, devenir et modalités inhérentes aux passions de l'aspirant-soufi

«Je me mis à contempler les Saints de l'époque ; qui pourrais-je suivre ? Dans le pré de qui irais-je paître ? Tourmenté et indécis, je fis un pas en avant, un autre en arrière. Je me demandai qui d'entre eux diagnostiquait le mieux mes maux.»

Le terme «hira » signifie littéralement l'indécision résultant de la confusion. Il est soutenu et allégé par l'action exprimée par le terme «taammala» dont les significations sont : contempler, observer, méditer, espérer rendre compte.

Dans Lisan al 'arab «taammala» veut dire «s'assurer de ce qu'on regarde». Mais le narrateur n'est sûr que de son aveuglement, de son dilemme, de son indécision, de son insatisfaction et de la faim qu'il cherche à assouvir .Ce n'est pas le regard qui échoue c'est la confusion qui règne dans la raison et les sentiments. C'est une contrariété

/Devoir-Etre/+/ Ne pas pouvoir être/= indécision «hira»

Nécessité +impossibilité= indécision

/ne pas devoir ne pas être+ ne pas savoir ne pas être/ =Angoisse » qalaq»

Possibilité impossibilité=angoisse ; une contradiction des modalités

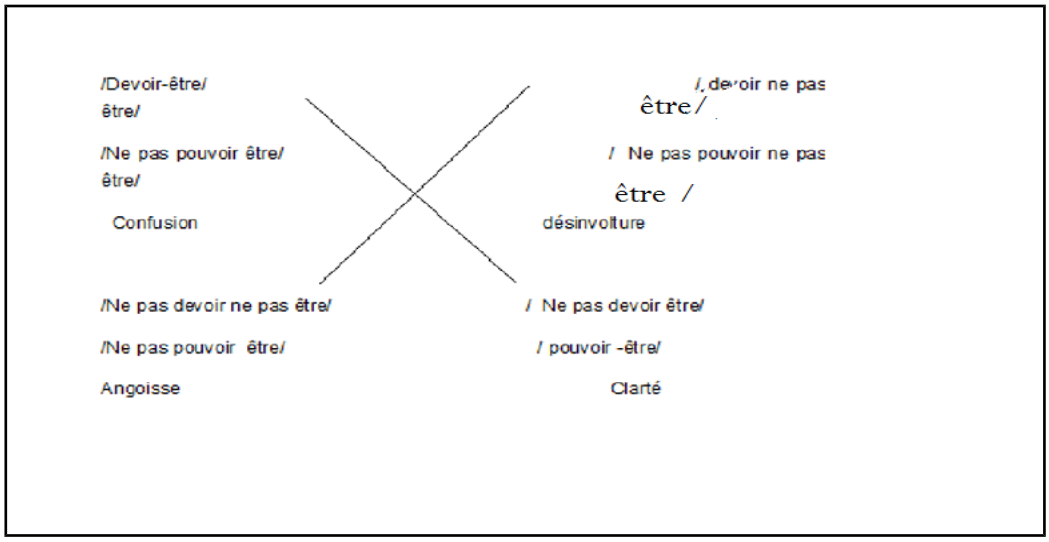


Schéma n° 6 : Combination des modalités à valeur épistémique chez les musulmans en voie de soufisme

Le schéma de confrontation des modalités virtuelles et actuelles (Greimas&Courtes1979 :90) rend compte d'un ordre cognitif ; il caractérise deux conceptions différentes de la pratique religieuse en islam.D'une part, l'état d'inaptitude qui caractérise le comportement du sujet au moment où il s'apprête à embrasser l'univers mystique et se trouve déchiré par une angoisse et une confusion. Il s'agit, bien entendu, du point du départ de l'acquisition du pouvoir et du pouvoir-faire soufis .C'est un choix personnel que le sujet doit assumer comme il assume son énonciation. D'autre part, les termes «désinvolture» et «clarté» caractérisent à notre avis la pratique de l'islam ritualiste traditionaliste où

les théologiens ne reconnaissent que le sens exotérique du coran. Ils disent agir conformément au texte sacré et prennent en charge tous les aspects de la vie du musulman. En témoigne la « chari'a» -loi musulmane- qu'ils veulent appliquer dans ces sociétés. Donc, le musulman devrait y obéir passivement car il y a les théologiens qui prétendent savoir tout mettre au clair.

Après l'angoisse, le soufi affronte l'embarras du choix, le dilemme. Il s'agit là d'une allusion à un fait historique caractéristique de la vie sociopolitique du Maroc de cette époque ; les ordres et les maitres mystiques foisonnaient, c'est dire qu'il y avait le faux et le vrai, l'authentique et le falsifié. C'est la «haïra» quiest, sémantiquement, un lexème très épais, nous en avons retenu ce qui convient à notre contexte.

La double question que se pose le narrateur montre que la distance entre le sujet modalisé selon le /vouloir-être /conjoint avec le bonheur et l'objet de valeur -qui est le bonheur-se rétrécit. L'attente ne va pas encore trop durer avec le faire «ta'ammala» qui recèle en même temps les sèmes de la stabilité, de la durativité (contempler et observer), de la vue pénétrante et surtout de l'espoir qui est sa racine étymologique «Al amal».

Cependant la tension, moins imposante qu'au début, remonte de nouveau avec le dilemme, l'indécision, et le désir refoulé (de paître dans le jardin du saint)

Etre dans la «hira» peut-être configuré de cette manière: c'est regarder sans rien voir, perdre son chemin, ne pas pouvoir avancer, ne pas savoir où aller, s'égarer, c'est l'attente tourmentée illustrée par une disjonction entre le sujet et lui-même dans la mesure où ses compétences refusent de l'aider dans sa quête de l'objet de valeur.

Autrement dit, c'est une négation de la détente, une hausse de tension. La vue est absente, le chemin est perdu, la destination est inatteignable. Trois transformations qui sont dans un rapportlogique. Un moment d'attente qui perdure.

2-3-7-4 Rhétorique, aspect, modalités et point de vue psychologique

«J'ai décidé de suivre le penchant de mon âme et aller chez celui qui l'avait séduite le plu ».

L'incompétence des sens –et de la raison – ont maintenu le sujet dans un état d'extrême tension. Il décide d'emprunter une autre voix interne -cette fois-ci- pour acquérir la compétence susceptible de lui permettre la réalisation de sa performance ; c'est l'espace de l'âme comme disent les soufis.

Sur le plan aspectuel, le point de vue de l'énonciateur est pertinent. Il nous permet d'examiner son état de très près. Il est proie à une tension qui s'exprime par l'investissement du duratif par le ponctuel. L'avancement impossible exprimé par«j'avançai d'un pas et je reculai d'un autre» et «je décidai alors

de suivre le penchant de mon âme et d'aller chez celui qui l'eut séduite le plus» implique des actions ponctuelles inchoatives, c'est le début d'unprocès à même de déclencher la détente. «L'eut séduite le plus» exprime l'aspect terminative.Il investit les prédicats et les actions précédents soumis à la durabilité en continu:«l'angoisse s'intensifia», «être confus, indécis». Ce point de vue interne sera par la suite mis en exergue avec le sujet opérateur «ana» –le soi –l'Ego

«An-nafs» signifiant ici le soi, sujet de mauvaises tendances se substituant au sujet, une métonymie en tant «figure de la contiguïté, correspond aux opérations d'enchaînement et d'hiérarchisation.» (Christian Vandendorpe1990) par rapport à la métaphore qui «est utilisée, comme figure de la similarité, pour rendre compte des phénomènes de sélection d'entités simultanées et concurrentes,» (ibid.).Il s'agit d'établir des rapports de contiguïté entre les mots à la lumière de ce que feraient des liens syntaxiques implicites.

Sur le plan de la psychanalyse, on peut les approcher des mécanismes du travail du rêve qui sont la condensation et le déplacement.

Le vocable «nafs» est aussi une métaphore de l'être mu par les désirs et les appétits.

Ce sont même des clichés que tout arabophone identifie facilement. Selon Freud, « les hystériques sont capables de redonner leur sens premier, primitif, à des expressions les plus usuelles et usées» (In Liliane Fainsilber 2012) métaphores et métonymies seraient elles des symptômes de l'état psychique du sujet, ?

L'expression ou le lexème «ruh», l'âme qui est l'essence lumineuse de l'homme, de sa vie, en quittant le corps et en s'envolant vers «al barzakh», l'isthme, annonce la fin d'une vie et le début d'une autre. Corps périssable, Ame éternelle, fantasme ou réalité, un tel terme est responsable de l'irruption de toute une obsession qui ne cesse de hanter les croyants se présentifiant tout l'espace eschatologique. Corps périssable, âme éternelle séduite et mise en conjonction avec unenouvelle forme de vie sociale et communautaire d'essence spirituelle.

La séduction qui est une manipulation agissant sur le sujet réduit à son âme laisse augurer une éventuelle conjonction avec l'objet de valeur qui est un sujet manipulateur hiérarchiquement supérieur au sujet opérateur narrateur-énonciateur mais inférieur par à l'instance divine destinatrice de l'appel initial.

2-3-7 -5 Début de la détente et espace spirituel

«je me dirigeai alors vers le jardin de l'Elu, la merveille du pacte des gens de la pureté et de la fidélité, le mausolée du pôle des pôles, le guide des connaisseurs et des âmes, notre maître et seigneur

Idriss, fils de notre maitre et seigneur Idris, que Dieu nous fasse profiter de leur bénédiction, confirme mon appartenance à leur généalogie ; amen oh Dieu des mondes! Je m'engageai à demeurer devant sa porte et à solliciter Dieu par l'intermédiaire de leur prestige auprès de Lui- en vue de me faire connaissance d'un maitre connaisseur dont la généalogie soit fameuse et le secret bien dévoilé».C'est le début de la détente. La tension diminue. Après la confusion et le trouble, l'égarement et la perte, le sujet se met sur le chemin spirituel où les âmes communiquent entre elles.

Selon l'approche sémiotique l'espace doit être considéré comme porteur de sens et non comme simple circonstant de l'action. (Greimas&Courtés1979:132-133).En tant qu'objet du monde, sa construction sémiotique doit passer par la description de son expression et son contenu en vue de déceler sa forme et son contenu.

En fait, ce sanctuaire en tant qu'espace sacré est semblable à d'autres qu'on peut trouver au Japon ou en Syrie par exemple, où

> «les comportements et interactions spatiales présupposent la présence d'entités transcendantes (Kami) que nos habitudes culturelles assimilent à des divinités. Elles cohabitent dans l'espace avec les hommes. Elles y ont des demeures, elles se déplacent, elles agissent. Il y a même plus : les morts sont des entités qui utilisent l'espace, en occupent une partie, et sont susceptibles de s'y déplacer pour agir. Plus tard, nous dûmes constater qu'une logique similaire régissait l'espace antique de Tadmor-Palmyre (Syrie). » (Sanders 2007).

C'est la signification octroyée par la communauté à de tels espaces. Le sujet opérateur énonciateur en est parfaitement conscient. En témoigne la description emphatique qu'il en fait : «pôle des pôles» hyperbole, l' « imâm» le guide des connaisseurs et des âmes, périphrase. C'est un faire interprétatif qui est soutenu par la forte intrusion de sa subjectivité .Une rhétorique qui mentionne la forte manipulation subie. La confusion et l'angoisse prennent fin suite à la réappropriation de compétence interprétative portant sur le sacré, plus active au moment où il s'est dirigé vers le sanctuaire de Moulay Driss, un espace richement symbolique. L'installation devant la porte, la profération des supplications et des prières illustrentaussi cettecompétence cognitive.

La porte en tant qu'objet du monde acquiert également un statut sémiotique : « quand elle s'ouvrira, le voile sera levé» et l'itinéraire soufi sera entamé. La religion est une structure symbolique déterminante de la conception et de l'interaction de l'homme avec l'univers.

Au niveau du parcours culturel proprement dit, la culture est inextricablement liée au sacré, l'un est au service de l'autre. Il faut signaler que le Maroc de cette époque-là était proie à l'anarchie politique et à la précarité sur tous les plans. Au moment où les Lumières et la Renaissance déterminaient du devenir

culturel et social en Europe, la religion et le soufisme étaient les seuls refuges des populations marocaines. Le phénomène avait tellement de l'ampleur qu'il touchait toutes les classes sociales. Quand on lit par exemple la «tuhfat», on a l'impression qu'on est devant une vraie intelligence, une énergie, une volonté engagée pour le soufisme en tant que remède pour des maux personnels et personnalisés. Les limites d'une culture repliée sur elle-même.

Parmi les enjeux du soufisme populaire au Maroc, il y a cette prise de conscience de la crise qui est souvent multidimensionnelle et généralisée. Le soufisme avait toujours la volonté de se mêler de la vie sociopolitique dans la perspective de contribuer aux réformes ou contester la politique en place. Mais il finit par confronter la religion telle qu'elle est gardée par les orthodoxies. La lutte devient ainsi au moins tripartite. Le paradigme de la Vérité est en mesure de révéler la nature de ces luttes qui sont souvent discrètes : Vérité en relation avec la réalité, la raison, la sincérité. C'est l'enjeu même de la religion satisfaite de son déploiement à travers les rouages énonciatifs qui présupposent produire des vérités et des contre-vérités. Il est rare qu'on trouve une parole personnalisée qui offre la possibilité d'évaluer le degré d'authenticité de l'énonciation, la configuration et le fonctionnement de la tensivité. L'actant principal demeure à sa place, parfois d'autres apparaissent comme ses adjoints dans d'autres espaces.

«Enfin Dieu m'a admis grâce à la bénédiction de ce seigneur, mes prières avaient abouti mes vœux étaient exhaussés. » : voici donc comment la tension prend fin. C'est la phase finale du programme narratif d'usage clef, c'est la rencontre virtuelle avec le grand maitre Moulay Tayeb par l'intermédiaire d'un autre maitre Sidi Kacem.

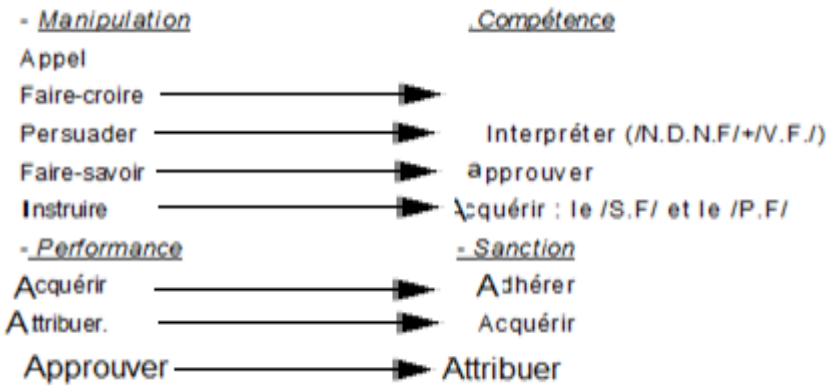
Ce saint l'accueillit et lui fournit oralement ce dont il avait besoin. L'oralité est un médium préconisé beaucoup plus par les soufis que par les théologiens et exégètes. L'acquisition du savoir et du savoir-faire commence donc après l'ouverture de la porte, la levée du voile et de la dissipation de l'angoisse et de la confusion.

C'est que l'initiation a, elle-même, oscillé entre deux voies : le primat de la relation individualisée de maître à disciple d'une part et la transformation de cette relation en soufisme confrérique «turuqiyya »La rencontre avec Moulay Tayeb et la transmission orale de l'enseignement est le premier pas de l'initiation qui a généralement «la forme d'un pacte «bay'ah» entre le candidat et le maître spirituel «al-murshid», qui représente le Prophète ; ce pacte implique la soumission parfaite du disciple au maître dans tout ce qui concerne la vie spirituelle...». (Titus Burckhardt2001: 22). Cette séquence marque la fin de la tension. Une rencontre virtuelle du grand maitre Moulay Tayeb par l'intermédiaire d'un autre maitre Sidi Kacem.

Pour parler de ses maitres, le narrateur use de l'emphase. Des termes comme «cheikh »-maitre-, connaisseur, pôle et autres appartiennent au champ lexico-sémantique du soufisme .Leur accumulation engendre une sorte d'amplification qui rappelle au lecteur qu'on est en présence du champ soufi et de soi-disant grandes personnalités éminentes au rayonnement spirituel éblouissant. C'est dire que ce qui est exprimé au moyen des mots est inférieur à ce qui existe dans la réalité. Les mots seraient trop impuissants pour exprimer ces réalités. Autrement dit, la condensationsémantique abusive est un effort pour dompter la réalité que le discours essaye de rapporter. Cediscours devient ainsi plus imposant, voire potentiellement convaincant. La figure de l'hyperbole est fréquente « pôle des pôles», «dont les beaux caractères, l'esprit, les vertus et la significations des allusions sont ineffable», l'hyperbole fonctionne dans ce sens comme l'expression d'une interaction brute avec le réel. Il n'en demeure pas moins que cette figure fréquente chez les arabes a une fonction indicative portant sur le rapport implicite contenu dans l'énoncé en tant que signification raisonnée et raisonnable à retenir. Pour la sémiotique, il s'agit d'un univers pathétique générateur de passions. Le retour au calme est exprimé par le retour à la raison, au devoir à l'écriture, à l'Histoire :

«Je voulus alors en fixer ce que ma mémoire eut pu retenir de peur qu'il ne soit perdu. J'ouvre cet enregistrement(…) sa fameuse litanie «wird» qu'on fait apprendre à l'élite et aux masses de ses disciples (les savants, les lettrés et les analphabètes) et les sections du coran« ahzâb» qu'il incite ses fils et disciples à psalmodier matin et soi. Acquérir le savoir et l'attribuer relèvent des devoirs les plus fondamentaux du musulman. Le plan qu'annonce l'énonciateur, les sujets qu'il décide de traiter représentent une compétence épistémique qui présuppose logiquement des modalités aléthique et déontique puisqu'il s'agit avant tout, dans cette œuvre, d'instruire en informant (en transmettant un savoir aux autres membres de la communauté des croyants), c'est Dieu qui est le détenteur de la compétence absolue. Son faire n'a pas besoin de modalités pour être réalisé. Du point de vue religieux, il est en principe du côté du bon et du bien malgré les apparences contraires. Les contradictions doivent être comprises comme l'expression de l'équilibre de l'univers. Dans cette perspective, le croire précède le savoir. L'acquisition du second n'a de sens dans l'optique islamique que dans la mesure où il permet de consolider le premier. C'est là la définition même de la foi chez certains théologiens. Avec la force magique de la «baraka» de Moulay ldriss et de Moulay Tayeb, le narrateur sujet de l'énoncé entretient un rapport de manipulations mutuelles. Il la sollicite pour qu'elle transforme son être. Sur l'axe syntagmatique, la «baraka» fonctionne comme un pouvoir, objet de valeur, qu'on peut attribuer aux autres sans qu'on ne le perde. Sur le plan paradigmatique, elle est substituable au savoir et au croire. Une fois cette compétence épistémique acquise, le sujet opérateur, à son tour, accède au statut du destinateur manipulateur selon le croire et le savoir. Le destinataire est un disciple potentiel qui doit

être mis en conjonction avec un savoir et un croire susceptibles de transformer son état en le munissant de cette compétence afin de devenir un sujet manipulateur potentiel.



2-3-7–6 Le schéma tensif

La sémiotique tensive présuppose l'existence d'«un sujet percevant, les choses perçues saisies par ce même sujet, l'expression des valences d'intensité et d'étendue associées aux choses perçues.» (Nicolas Couégnas, François Laurent : 2010)

Le sujet percevant est évidemment l'énonciateur narrateur personnage qui est le soufi potentiel, ce qu'il perçoit c'est l'Islam tel qu'il est pratiqué dans la société, il exprime ouvertement son état d'âme affecté par une profonde angoisse qu'il ressent seul sans qu'il n'y ait manifestement d'autres membres de la société qui la partagent avec lui.

Le concept clef de cette sémiotique est le schémaTensift où,

> «une valeur donnée est constituée par la combinaison de deux «valences» (ou dimensions), l'intensité et l'extensive (ou étendue). L'extensive est l'étendue à laquelle s'applique l'intensité ; elle correspond à la quantité, à la variété, à l'étendue spatiale ou temporelle des phénomènes. Intensité et extensivité connaissent chacune des variations dans leur force, sur une échelle continue allant de la force nulle à la force maximale (voire infinie)» (Louis Hébert «Le schéma Tensift»).

Nous considérons que les deux valences à mettre en corrélations dans notre cas sont l'angoisse (née du doute et du sentiment d'être induit en erreur) comme intensité et le dogmatisme (générant une conscience heureuse chez la communauté musulmane souvent soumise au pouvoir des théologiens traditionalistes) comme extensive. L'intensité de l'angoisse chez le sujet sentant ne peut qu'augmenter si l'étendue de ceux qui l'éprouvent se restreint. Cette corrélation est dite inverse ;il y a l'augmentation de l'une des deux valences et la diminution de l'autre. L'angoisse, née du doute négateur de la vérité chez un croyant comme notre narrateur, s'intensifie alors qu'au sein de la société l'étendue de ceux

qui en sont conscients est faible.Zilberberg et Fontanille, considèrent que «L'intensité est de l'ordre du sensible (c'est-à-dire du perceptible et/ou du ressenti affectif(…), l'extensité, de l'intelligible» (ibid.).

Une telle corrélation répond à notre avis aux exigences théoriques de la sémiotique tensive telles qu'elles ont été évoquées par louisHerbet au sujet notamment du schéma repris ci-haut. (Ibid.).

Plus l'angoisse et le doute s'intensifient chez le sujet sentant, plus ils diminuent au sein de la communauté musulmane. L'énonciateur-narrateur s'exprime à ce sujet ouvertement sans oser pour autant évoquer et critiquer sa communauté satisfaite de ce qu'elle reçoit des théologiens traditionalistes où le dogmatisme lui procure une sorte de vérité et de certitude . Mais chez lui, le sentiment d'être induit en erreur devient de plus en plus terrible. Son angoisse s'intensifie et la nécessité de mener la quête de la vérité devient indispensable pour résoudre sa tension. L'absence quasi totale de ce sentiment chez ceux qui l'entourent exaspère son malheur. Le soufisme sur lequel débouche ce sentiment n'est toléré ni comme contenu à étudier ni comme conception à révéler ou à pratiquer publiquement. Pour être discrétisé davantage, cette alternative au sein de la communauté musulmane est défigurée au point d'être réduite à l'une de ses «signifiants» les plus banals : l'augmentation exagérée du flux rituel et le port d'habits grossiers.

Relevant du sentiment, l'angoisse est une passion exprimée par le terme «qalaq», elle s'oppose à la sérénité et à la conscience heureuse ; c'est l'inquiétude, la confusion, le trouble, l'obsession, les soucis, l'agacement, l'irritation. C'est une passion complexe qui est visiblement un prélude à l'itinéraire soufi ; un état pré-soufi. C'est aussi «un état de déstabilisation dans l'espace, d'agitation comme s'il y a confusion lors de la marche…» (Ibn Mandhour : Lisan al 'arab).L'espace en tant qu'étendue s'avère trop étroit pour la contenir. C'est l'extensité qui est intelligible, c'est l'espace public que l'Etat même appuyé par les théologiens traditionalistes mis à sa solde accapare et «défend» quand il s'agit de chasser tout chacun révélant des significations à même d'«ébranler la foi d'un croyant»[1], ses convictions et ses dogmes tels qu'ils sont conçus et prodigués.

Cette réalité qui exprime une sorte de rupture entre une élite entreprenante sur le plan intellectuel et des masses plongées dans le conformisme et le traditionalisme est, parait-il, une caractéristique essentielle des communautés islamiques le long de l'Histoire. Le plus grand poète arabe Al Moutannabi avait dit :

Raisonner c'est souffrir au paradis

S'abrutir c'est jouir pleinement du misèrailisme.[2]

1Un délit selon le code civil marocain.

2Abou Ṭayeb Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Mutanabbī (arabe :) est un poète arabe appartenant à la tribu Kinda, né en 915 à Kufa, et mort assassiné en 965 près de Dayr al-Akul (au sud-est de Bagdad) .

Nous pouvons dire que le schéma tensif qui correspond à notre texte est ascendant, il « peut être trouvé, par exemple, en littérature dans le passage entre le corps d'une nouvelle et sa fin (chute), d'étendue plus faible mais d'intensité plus forte ; le même phénomène se produit, par exemple, entre le corps du sonnet et sa fin (ou pointe».[2](Jaques Fontanille 2000,113). D'ailleurs, il s'agit d'un récit qui a été auparavant analysé au moyen de schéma narratif et de structure actancielle.

Schéma ascendant (ibid.). Louis Hébert

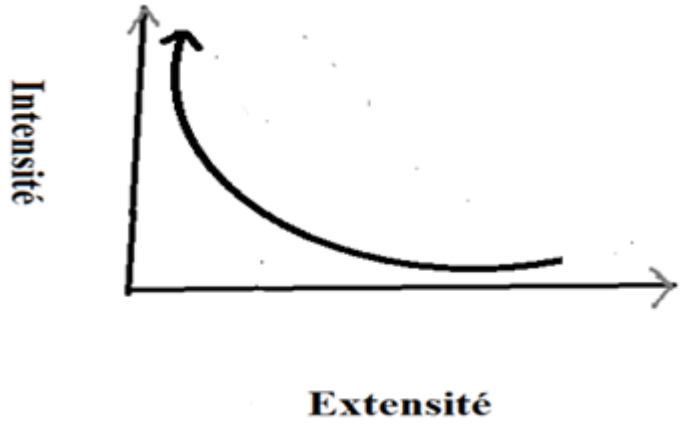


Schéma n° : Schéma tensif

Extensité / Intensité	Basse	Elevée
Elevée	Angoisse et sentiment de culpabilite pour être induit en erreur et n'avoir pas agit.Peur de musulans en ont conscience.Les refractaires sont les soufis rongés par d'atteindre la Vérité de l'Islam	C'est au sein de la communauté soufie que le besoin de connaitre et de vivre la Vérité divine est intense.
Basse	Des sociétés entièrement soumises au pouvoir des théologiens traditionalistes qui prétendent monopoliser la vérité , l'enseignent et l'impose aux autres. L'Etat monopolise l 'espace public n y compris les mosquée sous prétextes de défendre les dogmes...	Une société fort organisée où les différentes valeurs sont adoptées par conviction...La Vérité serait le fruit de la science par exemple.L'esprit critique est tolérée ainsi que le progrès et la science

Tableau n°4 : Schéma tensif de l'angoisse pré-soufi

Ce tableau nous permet d'évaluer un certain apport de la sémiotique tensive qui nous offre ici une possibilité d'articuler efficacement le contexte avec le texte.

2

Le contexte peut s'assimiler en quelques sorte à « l'espace tensif qui est situé «en dehors» du parcours génératif, dans un lieu où sont rassemblées les «pré-conditions» (sujet tensif, protensivité, valences, fiducie)» **(**Jacques Fontanille : 2001).L'œuvre dans son intégralité peut correspondre à « l'espace sémio-narratif, celui du parcours génératif (structures élémentaires, structures narratives)». Le passage du premier espace au second présuppose une «discrétisation» ou selon une autre schématisation de Fontanille, plus explicite :

Espace tensif Espace sémio-narrarif = Discrétisation

Espace sémio-narratif Espace discursif =Convocation

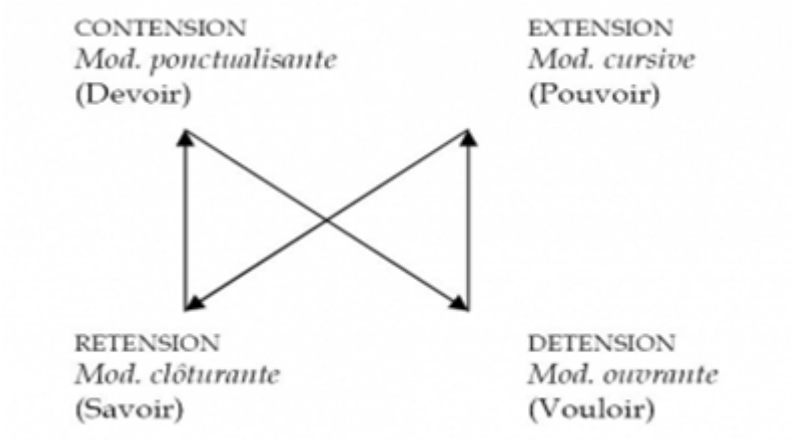
Espace tensif Espace discursif=Convocation(Fontanille: 1995 : 16).

Si on considère que le parcours génératif se déploie selon l'itinéraire soufi et il « est autant un parcours de transformation de la «vision du monde» qu'un parcours de transformation du statut de ce sujet épistémologique qui s'efforce d'en saisir la signification» (ibid.), nous pouvons considérer ce fragment comme étant à cheval entre l'espace tensif et l'espace sémio-narratif du soufisme.

Il retrace la tension pré-soufie mais il est écrit après coup ;c'est dire une recomposition du parcours génératif du soufisme en tant qu'actualisation de l'Islam, lui-même offrant une conception du monde.

Reconsidérer le texte dans sa dimension continue exige l'évocation de l'espace tensif qui est «le lieu même de la régulation des conversions, le lieu de résolution des phénomènes tensifs en valeurs et positions, le lieu de la transformation des sujets sensibles en sujets cognitifs, le lieu, enfin, de la corrélation entre force et énergie des affects et du sentir, d'une part, et nombre et étendue des articulations, d'autre part.» (Ibid.).

La narration personnelle qui est à dominance passionnelle cède l'espace au discours cognitif et persuasif sur le soufisme. Fontanille souligne aussi que le devenir des tensions subit au moins quatre types de «modulations» déterminantes de la «préfiguration tensive»: les modulations ouvrantes, clôturante, ponctualisante et cursive. Ces modulations elles-mêmes étaient fondées sur les différentes possibilités de régulation des tensions : les contentions, la rétension, la détension et l'extension. Le modèle obtenu avait la forme suivante :



Carré sémiotique n°12 : La modulation

Lors d'une modulation ponctualisante, la masse thymique subit une contension. L'angoisse est contenue dans le corps, s'intensifia et doit s'apaiser.Le corps est agité, l'énonciation serait à la fois le moment de s'auto-immobiliser pour pouvoir s'auto-diagnostiquer et le moyen apte à apporter la détente. Contenir cet état d'âme pour l'empêcher de franchir les limites imposées par l'éthique, la raison et surtout l'orthodoxie. Endiguer le malheur présuppose aussi des limites, le devoir de le dissiper ou du moins l'alléger s'avère urgent. Il faudrait chercher une solution efficace, une puissance à la hauteur du défi etc'est Dieu qui l'en pourvoit.

La modulation cursive serait l'œuvre de Dieu par le biais de son appel –éclair- furtif au bonheur adressé au sujet angoissé : « la voix du bonheur m'interpella». Une première extension de cette angoisse à travers un espace immatériel se traduit par la modalité du /pouvoir-faire/ qui est en fait un pas essentiel vers la résolution de la tension. Le sujet se sent capable de faire écouler cette masse thymique qui l'étouffe en étendant son espace psychologique pour pouvoir dissiper l'angoisse. Mais le/ pouvoir –faire/ qui est une modalité actualisante qui implique l'existence d'une /modalité virtualisante/ : le/ vouloir-faire/ apte à se moduler librement, c'est dire qu'il est ouvrante. Selon cette modulation, une passion comme l'angoisse (née du sentiment d'être induit en erreur et du doute) est détenue par la communauté des croyants qui veut en préserver ses membres et leur garantir une sérénité au moyen de l'inculcation d'un dogmatisme religieux et de faire des rituels un objets en soi suffisant.

Une détention qui implique un emprisonnement, seuls peuvent la subir des sujets de hautes sensibilités. En fait, l'angoisse nait de l'absence de vérité –religieuse dans notre cas- Si un sujet veut atteindre cette vérité, il faut qu'il soit apte à endurer, l'angoisse est l'expression d'une profonde souffrance. Le chemin à parcourir pour y arriver est long et épineux. Il traverse un autre espace fortement structuré et jalousement fermée mais qui débouche finalement sur la Vérité. Il s'agit bien entendu du soufisme.

C'est la modulation clôturante qui implique un /savoir-faire/ retenir son angoisse et la faire fendre au fur et à mesure qu'on avance dans la voie spirituelle, qu'on traverse les états et les stations. Se mettre dans cette voie, c'est acquérir un savoir pour venir à bout de cette angoisse par la connaissance de la Vérité : «je me suis engagé à demeurer devant sa porte et à solliciter Dieu par l'intermédiaire de son prestige auprès de Lui- en vue de mefaire connaissance d'un maître connaissant dont la généalogie soit fameuse et le secret bien dévoilé».

Une démarche narrative qui cache plus que ce qu'elle révèle et spécifie plus qu'elle généralise. Elle fait partie, d'après J. Fontanille « des régimes énonciatifs «subjectif», «connotatif», «traductif» et «tensivo-conflictuel» dont les traces sont décelables en immanence, à l'intérieur du texte». (Ibid.). Le texte est généré selon une instance d'énonciation indiquant, selon G. Molinié:«le mélange du monde et du mondain, c'est la sémiotisation en tant qu'inaboutie : nous remontons en quelque sorte vers du «pro-sémiotique» (Molinie 2005: 116.), C'est «le geste qu'il y a du monde» où persiste la tension en tant que « seule tentative, seul désir de sémiose, en vue d'apprivoiser l'inapprivoisable». *(*Ibid. : 121).Autrement ce prélude au soufisme instaure une assise où le discours proprement dit pourrait s'ériger dans des dimensions multiples qui mènent toutes à la résolution de la tension qui mine le croyant et qui nait de l'opacité de sa relation avec le monde et Dieu. Cette opacité serait provoquée par la médiation imposée par les théologiens orthodoxe. Une médiation qui refoule toute tentative de mettre en scène la subjectivité à travers la discursivation de l'expérience religieuse. C'est dire qu'ils avaient encouragé un pseudo logos qui n'était en réalité qu'un pathos. Tout est centré sur le pouvoir de l'absence.

D'après cet extrait biographique, l'enjeu majeur, à notre avis, consiste à actualiser et réaménager l'absence de la source du sacré représentée par Dieu. Il faut combler cette absence. La signification de la religion en dehors du soufisme est un code que le musulman doit assimiler par l'intermédiaire des théologiens orthodoxes. Ces théologiens s'astreignent à l'exégète, à la déduction du sens pratique sous forme de règles juridiques et rituelles. Ils se présentent comme des médiateurs chargés de transmettre la parole divine aux croyants en les assommant de s'y soumettre absolument. Le champ sensoriel de l'ouïe est privilégié au détriment de celui de la vision et des autres sens. Mais, il était aboli, à son tour, et remplacé par l'écrit qui l'avait fixé, voir figé. Aucun lien entre le monde sensible et le corps sensible. L'oral s'est mué en scriptural. Un ensemble de significations portant sur le monde, le monde et la création était supposé être transmis, en tant que mission, à Gabriel chargé lui-même de l'inspirer au prophète qui, lui-même, l'avait annoncé aux compagnons sous forme de paroles divines constituant un discours divin contenant des informations, des prescriptions, des propos explicatifs, des récits etc. Ce discours était devenu un corpus clos et sacré. Ensuite c'étaient les théologiens et autres juristes et exégètes qui s'étaient investis de la mission d'interpréter, de gérer, de transmettre et même

d'appliquer les lois et les règlements tirés et déduits de ce texte inspiré et révélé au sein de la communauté des musulmans. Cependant, le soufisme va abandonner la voie creusée par l'orthodoxie qui avait profité de cette absence pour s'accaparer de la production de la signification et fonder un clergé à l'encontre de la proximité et de l'immédiateté tant prêchées par Dieu et le prophète. C'est un clergé, malgré les réfutations officielles, qui, suite à l'évolution de la société, avait substitué l'oralité par l'écriture. C'était là l'établissement d'un registre sémiotique qui a discrédité l'autre. L'Ecoute ou l'oratorio spirituel ainsi que tout le procès gnostique seraient la voie royale pour atteindre la vision de la Vérité et de surcroit, par le biais d'une expérience personnelle.

2-3-8 Les enjeux de l'actant absence dans l'espace religieux

En fait, cet extrait autobiographique qui rapporte les contours de l'expérience mystique démontre comment l'orthodoxie religieuse n'arrive pas à gérer le rapport absence/présence. Ce qu'elle propose s'avère insuffisant pour actualiser la présence divine à travers une absence aménagée d'illusions. Devenir soufi c'est aspirer à une coprésence avec Dieu.

Nous passerons en revue les différents aspects du pouvoir de cette absence commune aux religions monothéistes qui servirait comme élément interreligieux de leur rapprochement .Tout en ce faisant, nous y opposerons le soufisme comme acte illustrant la volonté de la dépasser vers une présence potentielle notamment par et à travers le corps soufi. Les sens fonctionneraient de l'intérieur percevraient un monde foncièrement spirituel articulé autour non pas de l'absence mais de la présence de Dieu.

Nous voudrions démontrer que cet avatar, apparemment fruit de l'évolution de la société et des régimes, a pour enjeu la domination du rapport absence/présence.

Le rapport absence/présence serait une entrée possible pour l'exploration de l'univers religieux et son volet mystique. Elle est, à notre avis, pertinente au moins pour deux raisons. D'une part c'est un noyau commun à toutes les religions, l'absence matérielle de la puissance régnante est l'horizon des actions religieuses entreprises soit individuellement soit collectivement. Autrement dit tout le dire et tout le faire religieux s'inscrivent en dehors à la fois de l'expérience sensible visuelle et de la raison proprement dit. D'autre part, en tant qu'élément unificateur à la fois de tous les constituants d'une seule religion et d'un groupe de religions, l'absence est digne d'occuper une place prépondérante au sein de l'interculturel religieux au détriment de la présence qui demeure tout le temps une potentialité dont l'actualité se fait par l'intermédiaire des structures symboliques. Nous passerons en revue quelques versets bibliques et leurs correspondants coraniques qui évoquent la puissante Absence de Dieu et ses multiples conséquences notamment sur le devenir de l'exercice politico-religeux en Islam.

2-3-8-1 Le pouvoir de l'absence comme axe principal de la religion

Pour les monothéistes, l'aptitude de l'être humain est trop défaillante pour qu'il puisse percevoir par les sens le parfait et l'absolu. Cette absence pourrait être comprise comme une condition indispensable en vue de tester les hommes condamnés à attendre toute leur vie avant de rencontrer Dieu. Une épreuve nécessaire pour évaluer les limites de la foi et de la confiance en Dieu. Durant cette période qui équivaut à leur vie sur terre, les hommes éprouvent des sentiments divers vis-à-vis de Dieu physiquement Absent. La foi engendre une quiétude et une certitude tandis que sa négation donnerait lieu au malheur et à l'inquiétude. On a dans ce cas un énoncé simple où le sujet est satisfait de sa conjonction avec un objet qui est la foi soutenue par la volonté et l'espoir.

En islam, cette absence n'est pas toujours appréhendée en tant que telle par les croyants. Parfois, elle exaspère les passions et les plus zélés tentent de l'élargir et de la doubler d'une autre absence : donner et se donner la mort. Dans leur projet de faire parler le coran, ces théologiens traditionalistes retiennent le sens littéral du texte sacré et l'imposent à la communauté.

Dans un texte intitulé « L'absence», Roger Munier tente d définir «l'absence» de Dieu, sa signification et ses répercussions sur les gens, en disant : «Dieu est Absence. L'Absence même. Plus qu'Absence comme retrait du monde, Il est Absence pure – le plus haut des noms divins.»(Munier2015).

Dieu est trop puissant pour que les hommes puissent le côtoyer et le percevoir par leurs sens. Pour communiquer avec eux, Il délègue ses anges, eux-mêmes invisibles voire absents de la réalité sensible : «et l'Ange de l'Éternel lui apparut dans une flamme de feu, du milieu d'un buisson à épines ; et il regarda, et voici, le buisson était tout ardent» (Exode 3 :2). Avec les esprits, ils jouissent d'une existence absente. Apparemment, Les prophètes et les saints d'une part, les magiciens et autres sorciers d'autre part, pourraient les voir et persuader les autres de leur existence et de leur activité.

Chez beaucoup de gens, l'Absence de l'apparition de Dieu est vécue comme un retard qui exaspère et puise la patience : « qu'il hâte, qu'il accélère son œuvre, Afin que nous la voyions! Que le décret du Saint d'Israël arrive et s'exécute, Afin que nous le connaissions» (Essaie 5-19).La confiance, la foi risquent de disparaitre quand l'absence persiste sans aucun signe de présence. Certains abandonnent même leur foi et tournent en dérision cette présence absente de Dieu : « sachant avant tout que, dans les derniers jours, il viendra des moqueurs avec leurs railleries, marchant selon leurs propres convoitises, et disant: où est la promesse de son avènement». (Version Louis Segond 1910)

2-3-8-2 En Islam

En islam c'est le même phénomène qui se produit. Le récit de Moise est presque repris textuellement de la Bible : « et rappelez-vous, lorsque vous dites : «ô Moïse, nous ne te croirons qu'après avoir vu Allah clairement»!... Alors la foudre vous saisit tandis que vous regardiez. » (Sourate Al Baqara, verset 56).

Dieu et ses anges sont absents mais leur pouvoir est présent. Ils existent par et dans la foi du musulman. Dieu délègue L'Ange Gabriel pour transmettre la Révélation à Mohamed. Une fois, l'Ange avait tardé, et le prophète Mohammed de lui déclarer : « Ô frère Jibrîl (Gabriel), ton absence a été si longue que je me suis langui de te revoir» (Abd AL-Hamid Kishk : 2006). Dans la sourate al Baqara, Dieu parle des croyants «qui croient à l'invisible et accomplissent la Salat et dépensent «dans l'obéissance à Allah», de ce que Nous leur avons attribué. Ceux qui croient à ce qui t'a été descendu (révéler) et à ce qui a été descendu avant toi et qui croient fermement à la vie future.» (-De la sourate «al-baqarah», verset : 3).

Pour sentir la présence de Dieu Absent, il faut s'absenter du monde sensible ; autrement dit quitter ce monde ici-bas. En principe, en voulant faire la guerre sainte, le musulman désire sa propre mort, sa propre absence en vue de rencontrer Dieu et le voir. Une double négation où on cherche à endiguer l'absence par l'absence ;ce qui présupposerait du point de vue logique une conformité et une harmonie où l'absence serait présence.

Le musulman est tenu de se soumettre aux commandements divins contenus dans le texte coranique et prophétique notamment les dires où le prophète interprète directement les paroles de Dieu. Les dires appelés «qodsi». Où Dieu parle directement aux musulmans. Les théologiens orthodoxes ont fait croire au musulman ordinaire que s'il aime vraiment Dieu, il doit être disponible à se sacrifier pour Lui, à s'absenter de ce monde pour aller Le rejoindre :« Ô les croyants ! Quiconque parmi vous apostasie de sa religion... Allah va faire venir un peuple qu'Il aime et qui L'aime, modeste envers les croyants et fier et puissant envers les mécréants, qui lutte dans le sentier d'Allah, ne craignant le blâme d'aucun blâmeur. Telle est la grâce d'Allah. Il la donne à qui Il veut. Allah est Immense et Omniscient». (Lasourate al-Maida, verset 54).

Dieu, selon la lecture exotérique, est présent et gère en permanence les problèmes de la communauté. Selon cette logique, les musulmans doivent comprendre que Dieu demande par exemple de n'échanger leur amour qu'avec ceux qui n'abandonnent pas leur religion sous peine de les anéantir et de mettre d'autres à leur place. Ceux avec qui le Dieu des musulmans peut échanger le sentiment d'amour doivent posséder une forte foi en Lui ;«doivent être cléments et tolérants envers leurs coreligionnaires croyants ; durs, agressifs et égoïstes envers les mécréants», prêts à s'enrôler dans la guerre sainte et

combattre par tous les moyens, ne rien craindre pour appliquer la loi d'Allah, imiter le prophète dans tous les domaines. L'Absence est relayée par de pareilles paroles qui sont malheureusement souvent décontextualisées. Et c'est ce qui augmente la puissance du pouvoir de l'absence surdéterminant le schéma de la communication. La question du dogme et de la foi serait déterminante pour indiquer les amis et les ennemis.

Mais ailleurs, d'autres versets parlent des meilleurs serfs/serviteurs, sans que la foi islamique ne soit mentionnée : et « Nous avons certes écrit dans le Zabūr, après l'avoir mentionné (dans le Livre céleste), que la terre sera héritée par Mes bons-utiles- serviteurs» (De la sourate Zabour, verset 105). Il est clair que les serviteurs de Dieu ne sont pas exclusivement des musulmans. En fait «'ibâd » peut signifier aussi « les gens que Dieu considère toutes comme ses serfs et ses serviteurs. » sont « Bons.» et «.utiles.» ne pourraient s'expliquer que dans une perspective purement humaniste, les services sont censés être rendus aux indigents, c'est-à-dire à d'autres humains .Dieu n'en a pas besoin.

En bref, il parait que rester dans les limites du sens exotérique du texte présupposé sacré entrainerait une anarchie sémantique qui se répercuterait sur le réel. En plus de sa contradiction flagrante avec le contenu de l'autre verset qui ne valorise les gens qu'en fonction de leur vertu. Dans ce cas, la promesse divine selon laquelle seule survivront les vertueux et hériteront la terre épouse l'éthique universelle et serait l'essentiel à retenir du fait de sa conformité avec la logique éthique. Contrairement au comportement agressif et égoïste préconisé dans l'autre verset «officialisé» malheureusement par les intégristes en tant qu'ordre divin absolu. Pour les soufis la question de l'éthique est fondamentale, elle est même à la base de la connaissance de la vérité divine, laquelle connaissance est l'essence de tout savoir humain. Autrement dit Dieu est présent à travers les figures et les actions de la beauté et du bien.

Il n'en demeure pas moins que ce combat de significations au sujet de la présence et de l'absence divine a toujours représenté un clivage qui distingue les soufis des autres.

la conception historiciste des énoncés coraniques s'avère le chemin le plus sûr pour résoudre les contradictions apparentes dans le texte sacré. Deux disciplines étaient nées pour appréhender cette problématique. Malheureusement, elles étaient opposées et l'une a fini par discréditer l'autre. Il s'agit de «l'abrogé et de l'abrogeant» et celle «des causes de la descente».

Adorer Dieu selon ceux qui avaient privilégié la théorie de « l'abrogé et de l'abrogeant» consiste indépendamment du temps et du lieu à prendre pour ennemis ceux qui ont des convictions religieuses autres. Imposé sémantiquement, cette conviction s'est muée en dogme faisant partie intégrante de l'ethos du vrai croyant musulman selon les exégètes exotériques prétendant au fondamentalisme

réduisant les musulmans à une identité meurtrière. . Pour cet intégrisme, Dieu est présupposé être présent parmi les croyants, les guidant et les incitant à guerroyer.

Par contre les causes et les circonstances de la révélations des versets coraniques nous font rappeler que cette incitation à ne pas arrêter la guerre n'était qu'un discours pour débloquer la crise de la communauté musulmane mise en déroute alors qu'elle venait d'essuyer une défaite cuisante au cours de la bataille d'«Ouhoud»[1] laquelle sans un tel discours aurait dû être le début de la fin de l'Islam. Pour les théologiens traditionalistes, la présence divine serait actualisée en fonction de l'islam adopté et défendu par les musulmans. L'actualisation du sujet Dieu hiérarchiquement supérieur n'est possible que lorsqu'Il permet aux musulmans de gagner la bataille contre les autres. C'est le discours coranique qui réitère cet énoncé. Le croyant en prend la signification telle qu'elle est exprimée. Dieu est présentifié à travers son discours. Mais à «Ouhoud», les musulmans perdent la bataille, ce qui rend le contenu de l'énoncé faux. Autrement dit Dieu s'absentifie et laisse les non musulmans vaincre les musulmans. La présence divine apparaitrait aléatoire. Ce qui peut semer des doutes dans les convictions des croyants. Mais ces derniers résolvent le problème en disant que tout ce qui se produit est voulu par Dieu. Il y aurait une certaine signification qu'il faut rechercher et établir. Elle est implicite, Ce serait le message codé suivant : un appel à faire la guerre sans répit aux non musulmans au nom d'Allah. Ce serait une manière de se présentifier Dieu et d'harmoniser les volontés voire même les identités. Dieu ne serait pas absent car ce qu'on croit être sans faire est significatif. Il n'y a ni hasard ni désordre. Tout serait calculé. Il s'avère qu'une telle «présence de Dieu» est dangereuse surtout quand «Son énonciation» est conçue comme une actualisation absolue. L'absolu porté sur le discours donne l'illusion d'une imminente présence de Dieu faisant abstraction de toutes les circonstances et créant une identification chez l'énonciataire. Il s'ensuit que la modification de l'ethos du croyant doit passer impérativement par la démystification de l'amalgame sémantico-discursif du texte sacré. La mise à la disposition des jeunes écoliers musulmans d'un minimum de connaissances sur les mécanismes discursives serait un passage obligatoire.

Quant aux soufis, la guerre sainte est d'abord un combat à mener contre son égo en vue de s'élever au-dessus de sa condition d'homme ne pouvant échapper à la misère et au désespoir. Cela ne les a pas empêchés de s'enrôler dans des guerres contre les agresseurs et les envahisseurs. Les grands chefs des guerres anticoloniales étaient des adeptes soufis avant leur engagement patriotique.[2]

1La bataille de `Uhud ou de `Ohod (arabe *ġazwa ʾuḥud*) est un combat entre les musulmans yathribins et la tribu mecquoise des Quraychites sur le mont `Uhud près de Médine en 625. La victoire fut aux traditionalistes mecquois .

2Omar Al-Mukhtâr (de la Tariqa Sanousiyya) leader du Djihad contre les colons italiens en Lybie, ou encore le leaderr shaykh Abdelkarîm Al-khattâbî (de la voie Qadiriyyya) héros et leader de la libération du Rif marocain et avant lui Sidi Al-hajj Al-Mukhtâr Al-boutchichi leader avec sa résistance à Oujda et Berkan contre le général Lyeuteh, Shaykh Mâa Al-'aynayn (Qadiri) héros de la résistence au sahara marocain. » in *https://www.saveurs-soufies.com* . »

Cependant d'autres musulmans, les chiites notamment cultivent la puissance de l'absence autrement. Ils ont une autre lecture de ce verset «ô les croyants ! Quiconque parmi vous apostasie de sa religion. Allah va faire venir un peuple qu'Il aime et qui L'aime modeste envers les croyants et fier et puissant envers les mécréants. » Pour eux, ce verset fait nettement référence au Mahdi et son peuple qui rempliraient la terre après la disparition des autres, ceux qui ne croient pas. L'exégète chiite L'Imam Jaffar al-Sâdiq a commenté ce verset de cette manière : les gens qui hériteraient de la terre par l'aide de Dieu sont les partisans d'al Mahdi qui est absent et protégé par Dieu mais qui ferait son apparition au moment opportun pour appliquer la loi d'Allah. Le peuple triomphant auquel Dieu fait allusion ici est selon eux composé de ceux qui obéissent au Mahdi, L'Imam absent.(An-Nu'mani, s. d.)Même si elle est distincte des approches orthodoxes sunnites du fait qu'elle contourne la lecture littérale,

« l'interprétation chiite est assurée par un «imam» absent, seul détenteur des secrets d'une compétence herméneutique .Pour eux il faut distinguer le Coran silencieux et le Coran parlant. Le Coran silencieux est la lettre des Écritures saintes telles qu'elles nous sont parvenues sous la forme du Coran majoritairement adopté à travers le monde par les sunnites.» (Oumar Kane: 2013 :525)

Le Coran parlant serait «l'esprit du Coran, sa substance qui nécessite l'intervention d'une herméneutique pour en avoir une intelligence complète.»(Ibid.)

Les chiites consolident davantage le pouvoir de l'absence en Islam en affirmant que le justicier est encore absent mais il apparaitrait.

Autrement dit, les sunnites et les chiites ont en commun la volonté de monopoliser les significations du corpus sacré et à les gérer au gré des circonstances sociopolitiques en spéculant au sujet du pouvoir de l'absence. Manifestement, le cas des chiites prouve bien l'existence d'un clergé à l'affut du pouvoir politique. L'enjeu est donc le même : la légitimité «sémiotique» est une condition sine quoi non pour atteindre la légitimité politique. Une sémiotique et un sémiotique objet fonctionnant en marge de la réalité sensible.

Par contre, les soufis en tant qu'exégètes conservent la voie orale comme moyen de transmission du sacré qui est, pour eux, pertinemment du côté de l'individu et non pas de la collectivité. Cet individu jouit du droit de sentir la potentielle présence divine. La voie spirituelle serait susceptible de mener vers Dieu. Contrairement à tout pseudo rationalité «théorique» spéculative religieuse qui stipule que l'absence de Dieu dans le monde n'est qu'apparente, grâce à la foi du croyant plus ou moins ritualiste, Sa présence est actualisée et les connaisseurs d'Allah sont les théologiens.

2-3-8-3la figure de l'absence et la politique en Islam

L'absence détient sa force du fait que tout le monde s'y réfère. Un espace offert à toutes les consciences pour confirmer leur présence identitaire. On peut dire que l'enjeu de l'absence de Dieu est de donner de la consistance à la conscience des croyants non pas pour s'ériger en puissance absolument libre et indépendante mais pour épouser la foi en vue de fonder une signification harmonieuse du monde. Donc une référence collective qui fonderait une sorte d'unanimité qui, en société, ne pourrait être réalisée que si elle est enracinée dans le sacré qui finit par accomplir, sur le plan social, la tâche délicate d'homogénéiser tous les domaines de la vie.

L'absence devient, bien évidemment, la source de la puissance divine. Le sacré qu'elle génère exerce un pouvoir supérieur en dehors des limites de l'action et de la condition humaines. Et pourtant c'est avec ce pouvoir que l'homme désire entretenir en permanence une relation avec le sacré invisible en vue de donner un sens à son existence, se doter d'une identité et surtout se faire définir des règles de sa conduite.

La présence de Dieu, en tant qu'actant supérieur, s'actualise par la foi du croyant. G. Lafon souligne à ce propos que, «croire d'un côté et Dieu de l'autre constituent deux façons, l'une verbale l'autre substantivée de maintenir notre rapport à l'absence» (Lafon 1982:86-87).

Une absence maintenue et entretenue par le croire promu au rang du savoir. Le sacré insaisissable est souvent une synthèse du pur et de l'impur représentable au moyen de symboles. Dans cette optique, l'absence détermine l'aspect social de la religion en lui conférant la force d'une institution où se lient les individus entre eux car «le propos de toute institution consiste, comme dit Lafon, à lier les individus entre eux au nom de ce qui est absent» (Ibid. :54).

Telles des gardiennes de l'absence, les religions se fixent comme objectif ontologique de nous «préserver d'un rapport à l'origine qui nous en ferait oublier l'absence et d'un rapport à la fin qui nous la donnerait pour réaliser» (ibid. : 55) selon G.Lafon qui ajoute : « les religions maintiennent l'éloignement indépassable de l'origine et de la fin. Eloignement en quelques sorte, poussé, à bout, étendu indéfiniment» (Ibid. :56). En Islam, l'absence est le mode d'existence de tout ce qui est lié au sacré. Nous pouvons considérer l'iconoclasme comme une illustration du pouvoir sans limite de l'absence. Aussi bien chez les sunnites que chez les chiites toute représentation figurative du prophète est prohibée car illicite.

C'est vers la fin de l'ère des Umayyades et au début de celui des Abbassides que la prohibition était scellée. L'iconoclasme devenait alors une loi suprême et toutes les images sont depuis systématiquement supprimées de crainte qu'il y ait une tendance à l'idolâtrie. La culture musulmane

avait privilégié la calligraphie, les motifs géométriques et les édifices architecturaux qui sont moins chargés que ceux de l'Occident.

Chez les chiites, la victimisation pour susciter la solidarité des masses etla prémonition de l'espoir lié au retour du justicier absent comme contenue d'un discours politique constituent deux éléments d'une parfaite idéologie qui mette en scène un Espoir Absent. Le héros est Absent et sera de retour pour rétablir la justice et se venger des tyrans. La signification de l'absence en arabe est reliée à la religion ; c'est tout ce qu'on ne peut pas voir même si on le ressent dans le cœur. C'est tout ce dont le prophète a informé les croyants ; ressuscitation, enfer, paradis, anges etc. C'est une disjonction absolue avec l'objet de valeur qui n'est pas perçu sur le plan sensible par un corps sentant. Et pourtant on doit croire à sa présence. Dieu est présent mais absent. Les vétérans du soufisme comme Al Hallaj prétendaient qu'Il est Présent non pas seulement à travers sa parole mais Il est incarné dans leur corps. Al Hallaj avait énoncé ouvertement cette Vérité jugée scandaleuse et impie par l'ensemble des croyants. Il est présent dans le cœur auquel se réduit le corps, Il est donc présent dans le corps du soufi, cette théophanie exprimée par le langage a coûté la vie à son énonciateur. Car le pouvoir en terre d'Islam ne juge qu'à travers le prisme de la théologie traditionaliste étroitement liée à la politique.En occident«le langage poétique et l'expérience esthétique ont souvent été étroitement liés à des figures d'absence comme le silence, le blanc ou l'ineffable.»(François Rastier 2015, cité par Anke Grutschus et Peter Krilles2009 :1).Le langage, bien évidemment, s'avère incapable de l'exprimer. On aurait toléré Al Hallaj si on avait adopté une telle réflexion. En islam, le coran appelé aussi Le Livre, présupposant l'écrit, fonctionne comme une prothèse de cette absence, c'est elle qui a motivé sa révélation, sa «descente». Il est considéré comme la preuve de l'existence de Dieu et le médium de sa parole. En sémiotique, l'absence n'est pas l'équivalent d'un vide mais c'est plutôt une sorte de «présence virtuelle». Les relations paradigmatiques se présentent comme des relations in absentia tandis que les relations syntagmatiques sont considérées comme des relations in présentia. Mais François Rastier souligne que «ce qui est constitutif de la relation paradigmatique, c'est précisément l'incompatibilité.»(Rastier2005, cité par Rabatel2017 :180) qui pourrait aller jusqu'à l'antonymie. Ce qui explique le point de vue des théologiens traditionalistes qui avaient condamné à mort Al Hallaj. La langue ne pourrait tolérer de telles substitutions bouleversantes. Ni la logique ni la psychologie n'admettent un tel dérapage linguistique :

> «L'absence, comme présence niée (en termes logiques), ou inhibée (en termes psychologiques), reste au fondement de l'activité de langage, car toute énonciation suppose à chaque choix d'un signe l'exclusion des signes du même paradigme qui pourraient occuper la même place : l'inhibition globale conditionne et accompagne l'activation locale. Bref, la présence pourra être définie comme une sommation d'absences refusées.»(Ibid.).

Sur le plan du langage, la figure de l'absence /présence de Dieu a suscité une forte confrontation entre les traditionalistes et les soufis représentés par leur doyen Al Hallaj mais sur le plan politique, elle est souvent manipulée en fonction de l'idéologie politico-religieuse à défendre. Rachid Ghannouchi, le chef de file des Frères musulmans tunisiens dit :

«la plus haute légitimité de l'Etat et du pouvoir est celle de l'autorité d'Allah incarnée dans Sa volonté par le biais de la révélation du Livre et de la Tradition. La communauté des croyants est là pour mettre en œuvre la loi divine, le gouverneur est mandaté de cette mission, autrement il faut le destituer. Tandis que les démocraties occidentales laïques considèrent que les institutions disposentdu pouvoir suprême. Elles sont habilitées à définir les valeurs du bien, du mal, du légitime et de l'illégitime. Si ces institutions décident d'exterminer un peuple, de le détruire par la drogue, de le coloniser, ce sera un droit.»[1].

Ces propos simplistes montrent commentl'Absence est investie pour se transformer en une parfaite idéologie politique qui maintienne les mythes surtout ceux du peuple élu et du pouvoir sacré absolu prétendument inspiré de Dieu. Des propos qui font fi de l'éthique universelle, du progrès scientifique et technique et des «erreurs historiques» des uns et des autres. L'absence est comblée de mythes et de fantasmes, une présence vraisemblablement «actualisée» par des politiciens férus du pouvoir et qui prétendent s'abstenir de toute action légiférant car le pouvoir législatif relève de la compétence divine. Aussi sont-ils exempts de tout effort interprétatif et exégétique conférés aux théologiens traditionalistes. Le chef de l'Etat est un successeur du prophète lequel est l'envoyé de Dieu. L'absence devient » un fourre- tout» sacré ; une pure politisation de la religion.

Pour les chiites, l'absence de l'Imâm est la pierre angulaire de tout l'édifice théorique de l'exercice politique. Son absence suscite des efforts continus de la parts de ses adeptes en vue de garder un rapport sacré avec lui, c'est-à-dire avec Dieu qui l'aurait mandaté pour revenir et instaurer la justice sur la terre. C'est un rapport continu et ouvert avec l'absence qui contribue à la sacralisation complète de la politique. Leur chef politique désigné comme «imam» est supposé être désigné par Dieu Qui le soutient, le guide, il est infaillible.

En islam aussi bien la communauté que le chef du pouvoir exerce un dictat politique au nom de ce qui est absent. Pire était et est le dictat de la communauté représentée par les théologiens traditionalistes qui ont tout le temps monopolisé le droit d'expliquer le Texte ; ils avaient imposé un point de vue unique et menaçant à l'égard les opposants considérés comme apostats. Ce qui a entravé toute liberté d'expression dans les sociétés islamiques.

1Rachid Ghannouchi«*Les principes de l'exercice du pouvoir en Islam*» ('en arabe) http://www.aljazeera.net/specialfiles/pagesti.

Pour les soufis, ils partagent la conviction initiale des musulmans selon laquelle l'homme peut communiquer directement avec Dieu sans intermédiaire. Ils conçoivent la pratique religieuse au-delà des modalités rituelles qui en sont cependant reniées. Mais, ils investissent leur conviction à un niveau expérimental personnel selon un processus qui va de l' « islâm» comme simple conversion à «l'imân» qui estfoi et croyance ferme puis à «l'ihsân» qui est un état suprême où le croyant se sent en présence de Dieu. C'est ce dernier degré que vise le soufi après avoir acquis une compétence suffisante.

Passer d'un niveau à l'autre exigerait la mobilisation de tout l'être pour pouvoir braver les limites de la théologie traditionaliste et ouvrir l'Islam sur des espaces plus libres et plus humains . Un discours plaidant la cause du soufisme fonde par la même occasion ces vastes perspectives qui ne sont point une fissure de l Islam mais plutôt une exploration du volet spirituel souvent atteint par un effort personnel .

Troisième partie :

La composante discursive.
L’argumentation en faveur du soufisme

3 -Introduction

Le récit biographique analysé dans le chapitre précédent nous a permis d'appréhender quelques aspects d'une expérience personnelle qui a mené un marocain lettré et même bien versé dans la théologie et la jurisprudence, occupant, de surcroit, une position prestigieuse dans la société -il était notaire et dirigeait la prière dans l'une des grandes mosquées de Fès-(Omrani 2005) à embrasser le soufisme. En quelque sorte, c'est une justification ou une clarification d'un tel chemin qui mène au soufisme. En ce faisant, le narrateur avait fait part de sa crise psychologique générée par un sentiment d'insatisfaction spirituelle et un désir accru d'aller de l'avant pour atteindre les univers de l'élévation et des lumières soufies.

Nous avons pu souligner que ce sont des passions réelles qui témoignent de la présence d'un corps producteur des sens et des significations, traversé par une tension où deux univers sémiotiques étaient mises aux prises et s'affrontaient .D'une part une théologie pseudo rationaliste, pragmatique et utilitariste issue d'une lecture exotérique, aux services des besoins vitaux des populations. Et d'autre part des significations qui font fi de tout pragmatisme et se concentre sur la dimension spirituelle dont la personne a besoin pour dépasser sa crise ontologique.

Le corps se révolte contre son asservissement en tant qu'intermédiaire entre une instance extrêmement intelligente et une aspiration à une sorte de socialisation au nom de la religion. Le corps proteste et prend le chemin autre. Des significations qui en font une simple source pour aller s'approfondir ailleurs.

Dans le présent chapitre, le narrateur énonciateur va se transformer en un sujet épistémique qui plaide ouvertement la cause du soufisme en argumentant, en analysant, en polémiquant, en débattant, en déduisant etc. Extraite de l'ouvrage, c'est une partie argumentative, complémentaire de la précédente où il était question des méandres psychologiques ayant conduit l'auteur narrateur personnage du récit autobiographique à la rupture avec la conscience heureuse représentée notamment par les théologiens orthodoxes soucieux de reproduire et de manipuler certaines significations religieuses issues du coran dans une dimension pragmatique et utilitaire.

Pour se dessaisir volontairement de cette dimension utilitaire, le compositeur de la «tuhfat » cherche des arguments étayant «légalement» ce divorce et œuvrant de façon à ouvrir une autre perspective où les significations sont récupérées par le sujet en vue de combler le vide qu'il ressent dans ses profondeurs et soigner des maux qui le font souffrir.

Dans cette partie, l'énonciateur passe au raisonnement, du niveau passionnel, il passe au rationnel qui, en tant que contenu, existe dans le texte. Il va convoquer les procédés et les contenus traditionalistes pour justifier le choix mystique et raisonner ses différents thèmes et positions.

Nous tenterons de délimiter la portée de la démarche argumentative au niveau théorique aussi bien dans la culture arabe qu'occidentale. Puis nous envisagerons son fonctionnement au niveau de notre corpus. Nous essayerons de tirer les conclusions qui s'imposent.

3-1 De la rhétorique à l'argumentation

Argumenter c'est pouvoir construire une efficacité linguistique, sociale et rationnelle qui a pour but de convaincre un destinataire supposé opposant ou ignorant ; mais qui serai apte à approuver ou désapprouver les thèses que lui propose le destinataire au nom de la raison.L'argumentation représente un carrefour disciplinaire. Une diversité et une multiplicité de champs doivent être mobilisés pour l'appréhender : la philosophie, la logique, la linguistique, la théorie de la communication, le droit, la psychologie, la sociologie etc. Le plus souvent, le faire-savoir et le faire-croire de l'argumentateur sont inséparables. L'objectif est de modaliser le faire interprétatif du destinataire.Le sujet discursif est tenu de déployer de grands efforts pour persuader et convaincre.

En fait, la dimension argumentative est, selon R.Eluer,

« essentielle au langage en ce que tout discours cherche à persuader celui auquel il s'adresse (...). On la caractérise souvent comme un raisonnement non formel, contraignant, par rapport au raisonnement logique à la nécessité rigoureuse et sans appel. On n'argumente que parce que les raisons ne s'enchaînent pas avec l'absolue nécessité des mathématiques, et qu'il y a donc place pour un désaccord possible». ((Eluer .R 1985:136)

En d'autres termes, toute argumentation serait à la fois le reflet de la compétence discursive de l'énonciateur destinateur et le dévoilement progressif et implicite de sa stratégie. Il importerait de cerner cette dernière et les moyens adéquats mis à son service. Néanmoins, l'affirmation de cette conscience relative au rôle de l'argumentation était tout le temps déterminée par la nature de la culture où elle s'est développée.

3-1-1 Dans la culture arabe

A l'image de beaucoup de disciplines et de sciences, l'argumentation étroitement liée à la rhétorique est née dans le sillage du texte sacré. Celui-ci contient beaucoup de figures de style qui font partie des techniques de persuasion :

«Certes, Allah ne se gêne point de citer en exemple n'importe quoi : un moustique ou quoi que ce soit au-dessus ;quant aux croyants, ils savent bien qu'il s'agit de la vérité venant de la part de leur Seigneur ;quant aux infidèles, ils se demandent «Qu'a voulu dire Allah par un tel exemple?» Par cela, nombreux sont ceux qu'Il égare et nombreux sont ceux qu'Il guide ; mais Il n'égare par cela que les pervers.»(La sourate Albaqara, verset26)

3-1-1-1 «Hajaja», « aqna'a» Argumenter et convaincre

Pour déterminer le fonctionnement de ce processus dans un discours écrit en arabe, nous en appréhendons ses différents aspects tels qu'ils les laisse entendre l'étymologie arabe: Le verbes«hajaja» et «aqna'a» rendent compte de la signification d'argumenter et de convaincre . (IbnMandhour :T1 ,226) Néanmoins, il n y a pas de corrélation exacte entre les deux significations, la charge sémantique en arabe est explicitée de cette manière dans le dictionnaire de l'arabe classique Lisan al 'arab. Pour «aqna'a» (Ibid.), on a la configuration lexico-sémantique suivante : lever la main pour prier Dieu, fixer de son regard quelque chose, élever la voix. « Alqina'»(le masque) : ce avec quoi les femmes se couvraient. Ces significations dérivées du verbe «aqna'a» laissent entendre un noyau sémique relatif à une certaine passion qui serait une auto-humiliation, un sentiment qui pourrait englober même le fait d'élever la voix en tant que geste involontaire pour manifester sa petitesse et son indigence vis-à-vis de la majesté divine. Bien sûr, lever les bras en ouvrant vers le haut les paumes collées l'une à l'autre. Seulement, dans ce contexte, élever la voix pourrait être l'expression d'une passion probablement véritable mais qui pourrait aussi être fausse. Dans le même sens, concentrer son regard sur un point impliquerait une imprégnation passionnante par ce qu'on regarde. L'humiliation et la supplication sont des actes performatifs .Manifestement, il s'agit ici d'un discours à vocation persuasive fait de dénuement, d'indigence et de larmes. C'est dire une panoplie d'arguments susceptibles d'amener le destinataire, qui est Dieu, à agréer leurs doléances.

Pour le verbe «hajaja» (Ibid.), il signifie convaincre au moyen de preuves et d'arguments. Le nom dérivé de ce verbe est «al hujja» qui a, de par sa racine, à peu près le sens de «pélerinage » parce qu'il est visé en soi avant d'être adressé à quiconque. «Hajajtou-hou» veut dire «je l'ai vaincu par les arguments que j'ai présentés». Je l'ai vaincu par l'argument lors d'un litige (controverse). « Al hijaj» selon Ibn Mandhour veut dire opposer à l'argument un argument. D'après ces définissions, l'argumentation est un processus déclenché lors d'un débat, d'une controverse entre deux personnes. L'argument est un moyen utilisé par l'énonciateur pour vaincre l'énonciataire. Vaincre ou convaincre, la différence n'est pas fortuite c'est certainement une volonté négatrice de la diversité. Vaincre présuppose la logique de la dispute ou du combat où on peut soit remporter la victoire soit essuyer la défaite.

3-1-1-2 Chez les critiques arabes classiques

La rhétorique ne sert pas exclusivement l'argumentation, Aristote et Al Jurjani s'opposent à ce sujet : Pour le premier « la rhétorique sert essentiellement à l'argumentation et à la persuasion. Elle est utilisée à des fins oratoires et donc destinée à la parole publique pour laquelle le plaisir de «bien dire» a remplacé peu à peu le devoir de «dire vrai» »(Aristote 1998:107). Au contraire, Al Jurjani pense que « la rhétorique concerne le champ de la création littéraire et sert à communiquer une expérience artistique ainsi que le monde intérieur du poète.» (Boaziz-Aboulker 1988:60) Etymologiquement la racine, le verbe «ballagha» signifie atteindre, arriver. Dans le domaine linguistique et littéraire, «Al ballagha» relève de ce qui est manifeste, clair, transmissible, selon Al Jahiz , «est rhétorique tout énoncé dont la signification devance les paroles qui l'expriment, la signification arrive au cœur avant que le signifiant n'arrive à l'ouïe» (ALJahiz (775-868), c'est «faire parvenir le message par la plus belle image» (ibid.).La rhétorique peut donc être réduite à tout ce qui fait l'excellence du discours, elle s'allie à d'autres qualités tel « al bayân»qui est devenu par la suite l'étude presque exclusive des tropes et «al-fasâha», éloquence, liée plus particulièrement à l'excellence des mots et de leur énonciation. Qualité de l'excellence, la rhétorique est devenue aussi une discipline majeure qui est restée cependant un «projet principalement apologétique élaboré en vue de démontrer l'inimitabilité du texte sacré, et en l'occurrence le Coran»(Ahmed Ismaili :2003). Nous pouvons nous demander si l'effet de plaire exclut ou intègre celui de persuader.

A partir du VIIème siècle et du VIIIème siècle, les livres d'Aristote ont été traduits en arabe. Leurs contenus ont été exhaustivement expliqués par les logiciens et les philosophes musulmans notamment Al Farâbi, Averroès et Avicenne. L'argumentation n'était pas absente lors de la fondation, la formalisation et l'évolution de la plupart des disciplines islamiques telles la théologie, l'exégète, la morale. L'argumentation s'était instituée alors comme une justification se caractérisant par l'objectivité et la réaction suivant l'influence que l'énonciateur veut créer chez l'énonciataire.

3-1-1-3 Argumentation et religion

Les thèses sur la religion et celles développées à l'intérieur de son espace sont souvent dans un rapport de corrélation. La principale thèse est celle qui parle de l'existence d'un autre monde invisible.

La religion représente apparemment un aspect déterminant de l'identité des sociétés qui ne sont pas encore arrivées à instaurer la laïcité. En tant que loi surplombant toutes les autres, la religion délimite les zones de l'activité de l'esprit humain et définit les extensions de la foi esquissant une conception de l'homme selon laquelle le corps est périssable tandis que l'âme est immortelle. Toute une perspective eschatologique est bâtie dans ce sens pour persuader de l'existence d'une autre vie dans l'au-delà. Le devenir de l'homme conçu ainsi est strictement lié à la question des valeurs déterminées par ce que dit

la religion. Les zones de l'activité de la pensée de l'homme sont bien délimitées. La religion fonctionne comme un super code inviolable qui exemptent, voire interdit à l'homme de chercher des explications, des solutions ou des justifications pour des recommandations, des prescriptions censées émaner de la divinité.

La religion régularise la relation avec l'invisible, elle fonde la puissance de ce qui est physiquement Absent au moyen d'une structure symbolique dense et ouverte sur l'infini. L'absence est perçue comme une transcendance inéluctable, un pouvoir suprême auquel tous les hommes sont soumis. Son effet est le sacré incarné notamment dans les prophètes, les saints, parfois dans des objets, des espaces, des reliques. Le sacré gère en même temps le rapport à l'invisible et protège ce qui l'illustre dans le monde visible. Pour contourner l'influence néfaste que le monde de l'invisible est susceptible de provoquer, l'homme doit s'investir dans le sacré en faisant acte de soumission, de rituels et desacrifices. Selon l'optique religieuse, les humains entretiennent des relations avec les non-humains invisibles. De cette relation l'homme seul visiblement actif acquiert une vérité qu'il considère alors indiscutable. Quand il cherche à l'imposer sans succès aux autres, il se met en guerre contre eux, Une guerre contre l'autre. La thèse principale de la religion dans ce sens est que le monde visible dépend de l'invisible. Il n'en demeure pas moins que ce sacré en tant qu'essence religieuse n'est pas toujours invisible, il est tout proche de l'homme mais il vaut mieux ne pas le désacraliser en le soumettant à la pensée ; ce sont des zones que les théologiens veulent maintenir en dehors de tout examen logique. Il s'agit là de la guerre contre soi, cet autre qui est toi mais qui ose violer les frontières qui entourent ce qui est considéré comme sacré sur terre ou dans les cerveaux.

En fait, pour argumenter, les musulmans puisent leurs arguments du coran et des dires prophétiques. Le plus souvent, les assertions citées sont admises dogmatiquement. La question du niveau et des modalités de lecture n'a pas autant de poids que la volonté de mobiliser le sacré pour persuader. Le processus de sanctification et de sacralisation fonctionne efficacement tant qu'il s'écarte de la raison et du raisonnement. En témoigne par exemple la notion même du «sacré» dont l'expression ouverte et explicite est quasiment absente dans le coran. Du point de vue argumentatif, le coran aussi contient des Arguments «Bayyinah»: preuve, (6/ 157)«ibyân»: exposé, (16/ 89),«qawl»: Parole, (28/ 51),«tasdîq»: confirmation (de ce qui a été révélé avant le Coran), (12/ 111), « haqq »: Vérité, (4/170), (28/ 48), « haqq-ul-yaqîn»: la véritable certitude, la vérité absolue (69/ 51).

Par ailleurs, la religion prêche souvent des thèses antinomiques. Il y a une argumentation en faveur de la paix et une autre en faveur de la guerre. C'est ce qui explique la nature conjoncturelle de beaucoup de contenus religieux. Au moment des crises et des guéguerres qui avaient caractérisé les débuts des fondations de l'Etat islamique et ses combats avec ses ennemis, Dieu incitait et persuadait les croyants

à faire la guerre, la bravoure et même le martyr étaient loués voire préconisés. La thèse selon laquelle l'Islam prône plus la guerre que la paix s'explique par l'instrumentalisation du sacré par la politique dans des circonstances bien déterminées : « Allah ne vous défend pas d'être bienfaisants et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattus pour la religion et ne vous ont pas chassés de vos demeures. Car Allah aime les équitables.» (Sourate 8, verset 60). Aussi lisons-nous dans la Sourate 2, verset 208 : » Ô vous qui croyez ! Entrez tous dans la paix ; ne suivez pas les pas du démon car il est votre ennemi déclaré.» Dans celle d'Alkafiroune : «ô vous les infidèles! Je n'adore pas ce que vous adorez. Et vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore. Je ne suis pas adorateur de ce que vous adorez. Et vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore. A vous votre religion, et à moi ma religion» (Sourate Al kafiroune, verset 109.)Ou encore : «Quand on vous salue courtoisement «par un signe de paix», saluez d'une façon encore plus polie ou bien rendez simplement le salut.» (SourateAl Nissae, Verset 86).

Le coran se fait parler par les gens dont les attitudes et les intentions sont déterminées par le contexte où ils évoluent. Il enregistre une bonne partie de la biographie de Mohammed qui n'était pas exclusivement un missionnaire mais aussi un leader politique. Une discipline qui s'appelle «asbâb an-nuzûl», -les causes et les circonstances de la révélation des sourates-, présente suffisamment d'arguments puisés dans les réalités du temps du prophète.

Si on postule que dans l'évolution de l'homme, il y a des faits qui sont constants et d'autres qui sont variables, on peut comprendre l'essentiel des contenus coraniques. Le coran a été révélé au cours d'une période de vingt-trois ans, c'est dire au gré des circonstances qui ont marqué la fondation et l'évolution de la première communauté des croyants. Une communauté qui affrontait alors des problèmes, c'était la révélation qui apportait des réponses en vue de servir l'intérêt général de cette communauté. En témoignent par exemple les versets réglementant l'héritage dans la sourate de «nissae», - Les Femmes- :

> «Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de vos enfants : au fils, une part équivalente à celle de deux filles. S'il n'y a que des filles, même plus de deux, à elles alors deux tiers de ce que le défunt laisse. Et s'il n'y en a qu'une, à elle alors la moitié. Quant aux père et mère du défunt, à chacun d'eux le sixième de ce qu'il laisse, s'il a un enfant. S'il n'a pas d'enfant et que ses père et mère héritent de lui, à sa mère alors le tiers. Mais s'il a des frères, à la mère alors le sixième, après exécution du testament qu'il aurait fait ou paiement d'une dette. De vos ascendants ou descendants, vous ne savez pas qui est plus près de vous en utilité. Ceci est un ordre obligatoire de la part d'Allah, car Allah est, certes, Omniscient et Sage.»(Sourate 4, verset 11)

Jabir a rapporté les circonstances suivantes : « accompagnée de ses deux filles orphelines, l'épouse de Saad Ibn Rabi ' vint chez le prophète. Elle lui dit : « ce sont les filles de Saad ;leur père est tombé

martyr dans le champ de bataille d' « Ouhoud» ; leur oncle a mis la main sur tous les biens. Et elles ne pourraient pas trouver de mari sans disposer d'une dote.» Le prophète ne put rien dire, il répondit alors que Dieu allait trancher leur cas. Et ce fut ainsi que parvint le verset des règles de l'héritage. Puis le prophète convoqua l'oncle et lui demanda de donner aux deux filles les deux tiers, et à la veuve le huitième puis prendre tout le reste[1].

C'était là un argument qui plaide en faveur de la thèse du caractère innovateur et mélioratif de l'islam par rapport à l'ère préislamique où les femmes n'héritaient rien du tout.

Souvent ce sont des incidents qui ont été à l'origine de la révélation des sourates du coran. Des incidents rapportés selon des enchainements.

Si les théologiens musulmans avaient développé cette discipline, l'Islam aurait dû offrir à la raison sa place de choix dans son édifice culturel et législatif. Mais malheureusement, c'était une autre discipline qui s'appelle « nassikh wal mansûkh», l'abrogeant et l'abrogé, qui a été encouragée. Selon cette discipline, un verset révélé en dernier abroge un autre révélé en premier ; une mesure permettant de réfuter la thèse selon laquelle il y a des contradictions dans le texte coranique et d'absolutiser le sens exotérique. Cette conception du texte coranique confirme la thèse selon laquelle l'Islam est une religion de guerre et non pas de paix. Mais la guerre et la paix couronnent souvent des processus politiques et sociaux. Pour les justifier et légaliser les guerres par exemple, l'idéologie est souvent convoquée pour camoufler les véritables enjeux :«les circonstances de la révélation des versets» est une discipline qui est en mesure d'éclaircir et de relativiser la portée de telle ou de thèse.

Bien entendu, la religion façonne et subordonne la croyance et la foi en l'existence de Dieu Qui est capable de tout offrir même la victoire dans la guerre. Mais l'homme recevant ces dons doit rendre hommage à ce Dieu pour en recevoir davantage. C'est donc cette relation à l'invisible qui détermine en fin de compte ce qui s'allume dans les cerveaux puis descend sur terre.

3-1-2 Dans la culture occidentale

Chez les grecs, l'argumentation était essentiellement liée à l'art oratoire (discours prononcé devant une foule à persuader).Tôt, ils avaient pu découvrir la valeur de l'éloquence et du pouvoir de la parole au sein d'une communauté gérée démocratiquement. La parole n'était pas seulement un moyen de conquérir et de dominer les gens mais aussi une preuve de la relativité de la vérité. C'était là l'apport principal des sophistes qui pouvaient argumenter en faveur et contre une thèse en fonction des circonstances, c'est dire une argumentation pragmatique. Cependant Platon et Pythagore avaient

1 -.Un dire prophétique rapporté par tous les théologiens exégètes sauf An-Nassai

démontré les limites de ce relativisme. Pythagore avait développé des théorèmes mathématique et géométrique qui prouvaient le caractère absolu de la vérité basée sur des mesures et des calculs. Platon postulait que la rhétorique ne s'adressait qu'aux ignorants. Il avait critiqué la démarche des sophistes en élaborant de nouveaux concepts comme la dialectique qui « est la seule qui rejetant successivement les hypothèses, s'élève jusqu'au principe même pour assurer solidement ses conclusions, la seule dont il est vrai de dire qu'elle tire peu à peu l'oeil de l'âme du grossier bourbier où il est enfoui et l'élève en haut" (Platon La République[1]) ..C'est la dialectique qui permet de cerner l'essence des choses et des idées qui représentent sesréférences. Aristote, son élève, avait tenté une synthèse de la dialectique développée par son maitre et le relativisme de la vérité cher aux sophistes. Tout en finalisant la dialectique, il a démontré comment celle-ci peut emprunter une démarche inductive ou déductive.

Aristote était le fondateur de la thèse selon laquelle le champ de l'argumentation est limité par tout ce qui se rapporte à l'opinion qui est normalement génératrice de désaccords et de conflits entre les acteurs sociaux. La présence de l'auditoire est indispensable à l'existence et au fonctionnement de l'argumentation.

3-1-2-1Argumentation dans le discours occidental moderne

Pour Perelman, l'auditoire est universel bien qu'approprié à chaque culture. Il serait une représentation de ce qu'une communauté considère comme réel ou objectivement valable (Chaïm Perelman&Lucie Olbrechts-Tyteca 1970 :41-43).Il a élaboré une théorie de l'argumentation en tant que «logique des jugements de valeurparallèle à celle de la science ». (Ibid. :682).

Dans son fameux*Traité de l'argumentation*, Perelman innocente la rhétorique de tout caractère manipulateur, comme l'a jugée péjorativement Platon, et refuse le double discours des sophistes. Il part de l'héritage de la rhétorique d'Aristote .Il souligne la pertinence de sa démarche en rappelant que « l'étude des moyens de preuve utilisés pour obtenir l'adhésion, a été complètement négligée depuis trois siècles par les logiciens et les théoriciens de la connaissance.» (Ibid. :1 -2).

C'est parce que, dit-il, les arguments qui appuient une thèse sont de caractère non contraignant, délibérer et argumenter «s'oppose à la nécessité et à l'évidence car on ne délibère pas là où la solution est nécessaire et l'on n'argumente pas contre l'évidence » (Ibid.). Il conclut que « le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable, du plausible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul.»(Ibid.)Pour lui, tout texte se fixant comme objectif de convaincre peut faire l'objet de l'argumentation. Est argumentatif toute activité discursive orale ou écrite à finalité persuasive.Perelman était le précurseur de la réhabilitation de l'argumentation en ouvrant une voix alternative aux deux autres qui existaient alors : démontrer et persuader. C'est que

1 https://la-philosophie.com/dialectique-definition

«toute argumentation présuppose un problème, c'est-à-dire un dissensus, réel ou imaginaire, sur une question précise ; vu qu'il ne peut y avoir d'argumentation sans langage, toute question doit être formulée en forme de thèse. D'un point de vue pragmatique, tout argumentant vise à faire accepter sa thèse par un interlocuteur. Généralement parlant, toute argumentation vise à transformer un dissensus en consensus.» (Eggs, Ekkehard 1994:19).

Selon Perelman, le but du locuteur est d'obtenir l'assentiment de son interlocuteur non pas en lui imposant sa (du locuteur) conclusion au moyen d'une démonstration mathématique ou logique et lui exigeant par là son adhésion qui ne devrait concerner les esprits que dans une situation donnée. Même si l'argumentation est une logique informelle contrairement à la logique proprement dit, elle doit impérativement se développer en fonction d'un auditoire. Il apparait que l'usage des figures est une compétence du sujet discursif agissant en société. Une telle compétence qui pourrait être analysée sémiotiquement comme une sous-catégorie des modalités virtualisante et actualisante. En fait, loin de la réduire à la conception classique de la rhétorique où elle s'occupait pendant longtemps de l'étude des figures dans le discours littéraire, la rhétorique avait perdu le rapport avec la persuasion. Grâce aux études modernes dans des domaines comme la philosophie ou la linguistique, l'argumentation a renoué avec sa vocation originale comme étant une activité discursive. Il parait ainsi que l'appréhension de la structure et du fonctionnement de l'argumentation est tributaire d'une approche interdisciplinaire : psychologie, communication, énonciation, pragmatique et autres disciplines se la partageraient.

Malgré les passions et l'engagement qui pourraient l'accompagner, l'argumentation est négatrice de tout recours à la force, à la spéculation abusive ou même aux techniques de persuasion sophistiquées ayant comme objectif la manipulation et l'aliénation. L'argumentation est une invitation au dialogue où l'on doit sentir exercer sa liberté en optant pour telle ou telle thèse. Evidemment c'est une activité caractéristique des sociétés démocratiques reconnaissant le pluralisme culturel et politique et faisant de la tolérance un principe fondamental de la vie commune.

Pour que le processus de l'argumentation fonctionne convenablement, Perelman exige le respect de certains principes. D'abord, Le sujet du débat doit être nettement connu par toutes les parties qui doivent nécessairement exprimer leur volonté de débattre et de dialoguer à partir de certains prémisses et postulats permettant de valoriser telle ou telle caractéristique suivant une hiérarchie de valeurs référencielles.

3-1-2-2 Argumentation, énonciation et pragmatique

Qu'il y ait un orateur et un auditoire implique pour Perelman la nécessite d'analyser l'argumentation en tant qu'interaction. L'argumentation est normalement orientée vers l'auditoire, c'est-à-dire le

destinataire énonciataire .Autrement dit, c'est autour de la fonction conative de la langue que se pratique l'argumentation. Une énonciation énoncée qui porte les marques de la subjectivité de l'énonciateur notamment les déictiques et les modalisateurs. Une telle analyse énonciative dans ce sens nous donnera l'occasion de voir jusqu'à quelles limites l'énonciateur est adhérent aux thèses qu'il défend le fait de lier l'énonciation et l'argumentation inscrit l'ensemble de l'analyse dans une dimension pragmatique-sémiotique. Comme le souligne Fraisier :«les conditions pragmatiques, considérées en général sont pour l'essentiel en deçà de la structure sémiotique dans la mesure où elles sont constituantes pour les classes sémiotiques elles-mêmes ; et au-delà dans la mesure où, considérées en particulier, elles ont sur le contenu linguistique une incidence qui relève de la sémantique plutôt que d'une pragmatique autonome.» (Rastier1987:11)

L'argumentation se présente souvent comme un programme narratif d'ordre cognitif pragmatique. Elle peut même se présenter sous forme d'une déprogrammation au cas où les arguments plaident contre la thèse. L'argumentation s'apparente aussi aux actes de langage représentant l'essentiel de la théorie pragmatique notamment chez Austin quiconsidère que le langage sert surtout à réaliser des actes. Toute énonciation présuppose une suite et un effet dans la réalité. L'acte d'argumenter correspond en grande mesure à l'acte illocutoire selon Oswalt Ducrot qui définit plus spécialement le but de l'acte d'argumenter se fixant comme objectif d'«influencer sur autrui en demeurant à l'intérieur du discours ; grâce à ce qu'il appelle une » force argumentative» qui est «cette forme d'influence». Tout en attirant l'attention sur l' « orientation argumentative»où la conclusion devrait être favorablement conforme aux contenus des énoncés formulés le long de l'argumentation ».

Ducrot se rapproche de Perlman en éloignant l'argumentation de tout ce qui ressort de la logique mathématique, il formule des concepts comme l'implicite et le présupposé, il étudie également la valeur argumentaire des connecteurs logiques. Mais il parait que le concept le plus pertinent dans la théorie de Ducros est celui de la polyphonie énonciative pour qui le discours écrit parait comme «une discussion idéologique à grande échelle. Il répond à quelque chose, il réfute, il confirme, il anticipe les réponses et objections potentielles»(Darré 2006 :57), une multitude de voix parlent en même temps, un seul locuteur peut intégrer d'autres voix dans son discours.

En bref, débattre et discuter est une manière de régler les conflits qui n'ont jamais disparu du monde. Avec le pluralisme qui caractérise les sociétés modernes, des problèmes normatifs ont émergé que les modèles scientifiques en cours se sont montrés incapables de résoudre. Le besoin d'une philosophie pratique distincte de la pensée utilitariste et pragmatique se fait plus que jamais sentir. En témoigne, selon Habermas, un champ sensible comme le droit où l'appréhension des significations inhérentes au processus de justification et d'évaluation voire de rationalisation parait importante dans la perspective

d'élaborer un modèle de l'agir communicationnel qui « se détacher d'une conception absolutiste de la Raison ainsi que de la systématisation de l'Esprit en acte hégélien et passer à une rationalité communicationnelle, par laquelle les hommes déterminent intersubjectivementles conditions de leur existence basé sur l'action intersubjective».(Florent Boucharel 1998 :7)Habermas remplace le modèle scientifique de la connaissance des objets par celui de l'entente entre les sujets capables de parler et d'agir.

Ce modèle de l'agir communicationnel pourrait rendre compte de la controverse qui opposait soufis et théologiens au sujet des significations du texte sacré qui n'est présent chez les croyants que comme un ensemble de prescriptions constituant ce qu'on appelle communément la «charî'a» par opposition à la «haïra» des soufis.

3-1-2-3 Habermas, crise et éthique de l'argumentation

Nous essayerons de transposer la thèse d'Habermas dans le domaine islamique où un vrai dialogue entre les différents protagonistes n'a presque jamais eu lieu selon un modèle de l'agir communicationnel basé sur l'action intersubjective où « locuteur et auditeur, lorsqu'ils entrent dans un procès d'intercompréhension avec une attitude orientée vers elle, cherchent à éviter deux risques : le risque d'une intercompréhension ratée, donc de la dissension ou du malentendu, et celui que le plan d'action échoue, donc de l'échec ».(ibid. :43)

Dans le domaine islamique ;il importe de constater que la théologie traditionaliste dominante s'interdit de donner raison aux autres-soufis ou philosophes par exemple- même s'ils ont raison. La preuve c'est que la philosophie ou le soufisme sont encore exclus des facultés de théologie.

Bien entendu, le problème juridique est en étroite relation avec le politique mais en tant que champ de débats, il n'a jamais connu une réelle confrontation argumentative hormis la controverse qui a opposé Averroès et Al Ghazali et qui s'est soldée au profit de la théologie. Il est curieux qu'à ce niveau, les choses demeurent comme au premier siècle de l'Islam. Une problématique semblable à celle qu'a connu et connait l'Occident mais qui n'a pas évolué vers une issue satisfaisante. Nous tenterons de faire une sorte de parallélisme hypothétique.

Abstraction faite de l'Histoire, du contexte, du thème et des perspectives, la logique de la réflexion d'Habermas au sujet de la rationalité instrumentale considérée comme étant le cœur de la modernité pourrait correspondre dans le champ islamique à la théologie orthodoxe et surtout à la «chari'a», le canon musulman. Pourquoi un tel rapprochement ? C'est tout simplement dans la mesure où la «chari'a» et la rationalité constituent respectivement l'essence de la culture musulmane et celle de l'Occident. Le rationalisme surdétermine la culture occidentale , représente le fondement de la

modernité et régit tous les progrès. Tandis que la raison islamique est restée cantonnée au « fiqh», théologie et jurisprudence confondues. Son rôle consistait toujours à freiner toute « innovation »,autrement dit tout progrès. L'islam y est souvent réduit. Jabri dit que la raison musulmane est purement théologique et légaliste-(Jabri 1991 :105). Autrement dit, tout était mis au service de cette activité qui est, en grande partie, axée sur le droit, lui-même découlant d'une interprétation du texte sacré ; c'est dire une expression d'une signification discutable. En témoigne par exemple le statut du vin ou de l'adultère ; le coran n'explicite pas ouvertement l'interdiction ou la lapidation mais les théologiens juristes ont fini par imposer ces sentences au nom de la «chari'a».

Le soufisme aurait dû subir le même sort, sa survie est due surtout à la qualité intellectuelle de ses vétérans qui étaient souvent de grands théologiens qui connaissaient bien la «chari'a». Nous pouvons dire que les soufis étaient conscients des règles du dialogue inter islamique. C'est ainsi que leurs arguments plaidant en faveur du soufisme seraient une contribution au pouvoir de la discussion portant sur les limites de la validité et de la factualité immanente à la théologie orthodoxeutilitaire et pragmatique. Dans le champ de la rationalité, un tel débat sert à « apporter une réponse radicalement refondatrice de la question de la tension entre validité (légitimité) et factualité (positivité) inhérente à la nature du droit moderne»(Challe 1999 :175).

En islam, le débat serait foncièrement religieux au service du renforcement de la foi. Mais la tension était toujours là, ne serait-ce qu'à cause de la volonté d'imposer une et une seule interprétation du texte sacré, exclure toutes les autres et par là imposer des valeurs apparemment sacrées mais en fait profanes car coupées de toute spiritualité. La théologie orthodoxe a toujours cherché à maintenir ou à renverser les modes du politique en place en sacralisant son argumentation puisée du corpus sacré élargi à la tradition et aux dires prophétiques.Le soufisme a ainsi souvent joué de contestateur devant l'hégémonie traditionaliste et la conception ritualiste de la religion sans pour autant cesser de s'attacher au sacré conçu comme dimension spiritualiste mais aussi moyen d'aspirer à la pérennité. La différence avec l'Occident réside dans le sacré conçu comme moyen d'aspirer à la pérennité. En Occident, ce serait une position s'opposant à« –gonflée en esprit absolu –] et qui [neutralise les conditions qui avaientpermis à la modernité d'accéder à une conscience d'elle-même » Habermas 1982, cité par Arianne Robichaud 2015 :35);elle serait dans le domaine islamique une quête de la Vérité de la religion par opposition à ce qui est établi et censé lareprésenter. Autrementdit, une contestation de la «légalité émanant de la compétence décisionnaire» (ibid.).Evidemment le besoin d'historier le droit et le canon s'exclut avec toute prétention universalisante.

Sur un autre registre, l'Islam, dans son volet orthodoxe et traditionaliste, à l'image de la modernité, renferme en lui-même les graines de sa dégénérescence à l'encontre de sa vocation libératrice et

pacifiste du départ.La mise systématique du sacré au service du profane, son inflation avec l'établissement du caractère collectif et ritualiste duculte et l'interdiction de toute nouvelle interprétation sont d'autant plus des causes que des symptômes de la crise des sociétés musulmanes car c'est là où les choses semblent être claires.

Sur le plan politique, l'émergence du chauvinisme et des régimes totalitaires sont souventl'expression des limites de la modernité voire même de la rationalité. Tandis que dans l'aire islamique c'est le pur fanatisme, la volonté déclarée de retourner en arrière, la négation totale de la modernité et du progrès en dehors de la technique consommable, du droit à la différence etl'absence de tout spiritualisme au profit d'une politisation accrue.

Pour traiter la tension entre le devoir-être des idéaux modernes et l'être des sociétés modernes, Habermas avait élaboré la philosophie du droit en tant que «catégorie de la médiation sociale entre factualité et validité» *(*ibid.),en mesure de permettre de cerner les différentes strates de la crise de la rationalité et par là de la modernité.

La modernité politique et sociale implique un « pluralisme des valeurs (…), la nécessité et l'obligation de leur tolérance, deux directions essentielles qui se sont développées dans le débat éthique contemporain»(Ibid.).Ce pluralisme serait l'expression d'une vie bonne «en fonction de traditions diverses, locales et particulières»(Ibid.) ;c'est dire que la démocratie occidentale doit être reconsidérée et réhabilité.

Cependant la crise qui sévit depuis longtemps àl'intérieur de la société islamique se ressourçant du texte sacré pour gérer leurs rapports sociaux et métaphysiques réside dans la négation pratique du pluralisme des significations religieuses. Il en a résulté des cycles de violence et un fanatisme justifié de part et d'autre par une référence à la soi-disant légitimité de la vérité du discours divin.

Le soufisme aurait dû être une alternative s'il n'était pas souvent étouffé .C'est un discours fondant autrement les rapports au sein de la communauté et avec la Divinité.

3-1-3Le discours soufi en tant que thèse religieuse

Les soufis, aussi bien les écrivains, herméneutes ou poètes, que les simples pratiquants, considèrent le soufisme comme la thèse principale de l'Islam selon laquelle l'essentiel pour un croyant est de lutter contre son égo en y opérant une introspection permanente, en éduquant son être de façon à la débarrasser de mauvaises passions, de se combler d 'amour pour Dieu avec Qui il faut garder l'espoir d'une rencontre méritée qui serait possible avant l'au-delà. Sans renier les faits eschatologiques auxquels tous les musulmans croient, le soufitravaille parallèlement pour accéder dès ce monde, et sans attendre l'au-delà, au (re)connaissance de l'Eternel, l'Unique Réalité, en abolissant le temps et en

le réduisant à l'instant présent où sont concentré le passé et le future. C'est l'autre sens donné à l'assertion qui dit que le soufi est «fils de son temps» Pour ce faire, il faut se mettre dans l'itinéraire soufi qui exige un long parcours progressif jalonnéd'étapes, de stations et d'états (d'âme).Un parcours débouchant sur une transformation totale de l'être qui deviendrait alors capable de concevoir son égo, le monde et la divinité comme des miroirs où l'un n'est que le reflet de l'autre. C'est donc une thèse contradictoire aveccelle de l'islam «officiel» littéraliste élaborée et défendue par les théologiens orthodoxes qui réduisent ce rapport au divin, aux rites et à l'exécution de ce qui est censé être des prescriptions de la «chari'a», la loi sacrée inspirée de la révélation coranique et de la tradition prophétique. Par le biais du langage, elle présente toute une conception de l'existence, définit la structure de la foi, régularise, uniformise le comportement du croyant et s'implique fortement dans la vie sociale et politique.

La «chari'a»use du niveau rudimentaire de la raison pour prétendre connaitre la vérité de la religion. Or, les mystiques le jugent trop insuffisant pour mener à la Vérité.«Chari'a» et «haqiqa» sont deux horizons considérés comme étant homogènes par la majorité des soufis mais hétérogènes par les autres. Entre Dieu Le Transcendant le Créateur et Sa création, un vide émotionnel existe que le soufisme comble au moyen d'expériences basées sur une sorte d'intuition nourrie d'amour infini et de conviction inébranlable en la puissance et la dynamique du monde des esprits.

Cette conception soufie représente une dimension spirituelle qui est explorée par le cœur :» l'intellect, bien qu'intelligent, est voilé « mahjûb» et reste confiné au visible, au matériel, au logique, alors que le cœur transcende ces limites pour en arriver à percevoir des vérités plus élevées constituées de sentiment « ihsân» » (Frishkopf 1996 :13).

Deux perspectives embrassées par deux voies distinctes : le cœur et l'intellect, l'intuition et le langage, le thymique et l'épistémique. Deux voix qui ont un seul point de départ qui est le texte coranique ; l'ésotérisme et l'exotérisme correspondants successivement à «l'invariable milieu» et à la circonférence selon Ibn Arabi qui explicite davantage en ayant recours à la métaphore du fruit offrant une enveloppe à l'extérieur et une pulpe au milieu:

> « l'enveloppe ou l'écorce « el-qishr,» c'est la « chari'a,», c'est-à-dire la loi religieuse extérieure, qui s'adresse à tous et qui est faite pour être suivie par tous, comme l'indique d'ailleurs, le sens de «grande route» qui s'attache à la dérivation de son nom. Le noyau «el-lobb», c'est la « Haqîqa», c'est-à-dire la vérité ou la réalité essentielle, qui, au contraire de la «Chari'a» n'est pas à la portée de tous, mais est réservée à ceux qui savent la découvrir sous les apparences et l'atteindre à travers les formes extérieures qui la recouvrent, la protégeant et la dissimulant tout à la fois. (…)»(R.Ghenon 1931:145-150).

C'est là la thèse principale du soufisme. Il y a d'autres thèses qui la corroborent où qui en dérivent : croire c'est conformer son paraitre à son être, c'est aspirer à la perfection au niveau éthique, c'est avoir l'espoir de connaitre Dieu de près, c'est considérer le monde comme une théophanie Divine, c'est aimer son Dieu, c'est croire en l'amitié.

3-1-3-1 L'interculturel interreligieux

Que le soufisme soit une passerelle entre les religions et qu'il plaide pour un dialogue confessionnel est une thèse qui est plausible. D'ailleurs, un concept comme «wahdat al wujûd »-l'unité transcendante de l'existence- repris par Ibn Arabi, a scellé la conception de la complémentarité, l'harmonie et la véracité des religions et des croyances. Il faut revoir les quatre-vingt-dix-neuf noms divins pour comprendre comment chaque religion ne fait, en réalité, qu'actualiser l'un des aspects de la divinité. Nulle religion ne peut prétendre détenir tout le sacré et toute la vérité .Dieu se manifeste chaque fois différemment, c'est ce qui explique la diversité des religions. Pour Ibn Arabi comme pour Al Junayd, «les croyances sont comparables à des récipients de différentes couleurs : dans tous les cas, l'eau est à l'origine incolore, mais elle prend la couleur de chaque récipient.»(E. Geoffroy 2006).

Dans ce sens, le soufisme est l'esquisse d'une conception claire et nette de la religion comme une pure spiritualité. C'est dire une pensée stratégique qui se positionne aux antipodes de celle qui instrumentalise la transcendance pour servir la contingence même à travers des institutions et des disciplines diverses. Ce qui compte pour le soufisme c'est une autre science, une autre connaissance qui est la connaissance de Dieu. L'expérience individuelle est privilégiée au détriment de l'expérience collective et sociale Ce qui est pris en considération c'est l'apprentissage et l'éducation que doit subir cet individu en vue d'atteindre la compétence nécessaire à atteindre cette connaissance de la Vérité suprême .Donc une seule vérité implique une seule méthode et du coup une seule religion. Les religions se valent :

«Dites : Nous croyons en Dieu, à ce qui a été révélé à Abraham, à Isaac, à Jacob et aux tribus ; à ce qui a été donné à Moïse et à Jésus ; à ce qui a été donné aux prophètes, de la part de leur Seigneur. Nous n'avons de préférence pour aucun d'entre eux ; nous sommes soumis à Dieu» (Sourate 2, verset136).

Pour le croyant, tous les prophètes étaient envoyés pour accomplir la même mission : conduire l'humanité vers cette vérité suprême que le croyant soufi atteint vers la fin de son parcours. La reconnaissance d'une seule vérité implique l'arrêt de toute lutte dogmatique fanatique ; c'est dire l'émergence d'une société sans dissonance ni trouble, alors « nous aurons une société paisible et prospère. Le soufisme construit un pont au-dessus de l'abîme des séparations superficielles.» avait conclu Nader Shah Oveyssi Anghalors d'une conférence donnée à Hambourg le17 février 2000.

3-1-3-2 Education et éthique

Dans le coran, Dieu s'adresse au prophète en ces termes:«tu es d'un caractère magnifique »(Sourtae 68, verset 4), la magnificence de son caractère ou de sa forme intérieure «khuluq» vient de sa prédisposition à se qualifier de tous les caractères divins et vertus seigneuriales mentionnés dans le Coran.»(Geoffroy 2017:7). Cette moralité impeccable soulignée dans le coran est l'horizon de l'éducation soufie.

Dès que le soufi entame une carrière mystique, il doit adapter ses pratiques corporelles visibles aux normes éthiques, rituelles et culturelles prescrites par la «chari'a» C'est «at-takhalluq» or il ne reste pas à un niveau superficiel, il cherche à réaliser authentiquement et irréversiblement la transformation de son être. Pour acquérir une réelle bonne éducation, ilse soumet à la direction d'un «cheykh», un«wali» censé être tout proche de Dieu grâce à son assiduité ; à sa persévérance dans la voie mystique, à ses diverses vertus et à sa spiritualité. Dieu infiniment adoré consent à offrir au mystique amoureux ayant atteint des degrés très développés une vertu, une bénédiction et une illumination. Donc être proche des proches de Dieu c'est être proche de Dieu, ces proches sont les saints, les prophètes, leurs disciples et leurs descendants qu'il faut infiniment imiter et surtout aimer. Les confréries sont l'espace où des «turuq», des voies mystiques, sont empruntées avec l'exigence majeure de purifier les esprits et d'élever les âmes pour pouvoir se rapprocher du Dieu le Bien-Aimé. Un cœur comblé d'amour serait purifié de tous les vices et les défauts. Tout en ce faisant, le soufi est appelé à observer les rites du culte quotidiens tout en perfectionnant sa conduite: la politesse, la morale, la sincérité, la véridiction, le respect. Le soufi se met donc dans la voie spirituelle qui traverse son être de l'intérieur, passe par son âme et son cœur : «at-tahaqouq». Etant donné qu'il est dur de maitriser son égo et de le rééduque, cette phase est souvent qualifiée de «jihad» ou la guerre sacrée est menée contre les mauvais penchants du soi, de son corps jusqu'à l'arrivée à la vérité suprême où l'âme serait purifiée et apte à recevoir la félicité divine.

L'éthique est, parait-il, l'essentiel du soufisme. La religion a donc pour mission de parfaire l'éthique au sein de la communauté : une thèse que le soufisme défend en théorie et en pratique

Le soufisme est surtout conçu dans un cadre pratique contribuant à la structuration sociale par le biais de l'adoption et la transmission des valeurs morales qui paraissent prioritaires par rapport aux aspects métaphysiques inhérentes . L'éthique en est l'essenc , elle assure

une cohabitation entre des individualités ;une reconnaissance de l'altérité an quelque sorte .

Pour Ach-cheykh Zarroouk, la mystique est « une science qui vise la réforme des cœurs pour les consacrer exclusivement à Dieu le plus puissant tandis que le «fiqh», -la jurisprudence-, sert à réformer le travail, défendre l'ordre et promulguer les lois adéquates.»(cité par Ali Fahmi khachim 2001 :29) Le cœur, dit-il, est la source des actes externes, pour les magnifier, il faut le nettoyer de tous les maux cachés et les vices latents. Un autre soufi marocain Ibn 'ajiba a défini le soufisme comme «la science qui apprend à se comporter dans la cours du Roi des rois, à se débarrasser des vices et les transformer en vertus. Au début c'est un savoir à acquérir au milieu il devient une action à entreprendre et vers la fin c'est une illumination»(Michon 1973:103-104).

Pour Jalal Ed-dine Er-Roumi, les recommandations pratiques au sujet de la conduite sont censées correspondre bien à ce que l'islam prône en tant qu'attitude morale. Pour mieux expliciter cette thèse, il a composé beaucoup de récits et de poèmes à caractère allégorique à partir de contenus coraniques dans l'objectif est d'appeler le lecteur à purifier son âme et son cœur en vue de se donner une vraie valeur et aller au-delà des apparences :

Soit comme l'eau pour la générosité et l'assistance

Soit comme le soleil par l'affection et la miséricorde

Soit comme la nuit pour la couverture des défauts d'autrui

Soit comme la mort par la colère et la nervosité

Soit comme la terre pour la modestie et l'humilité

Soit comme la mer pour la tolérance

Ou bien parait tel que tu es ou bien sois tel que tu parais.(Rümi les 7 conseils de Mevlâna |)

Des vers et des fables basées sur des préceptes moraux et religieux.

L'âme élevée et la conscience limpide conduisent aux vertus bénéfiques à toute l'humanité, C'est le sens de l'éducation spirituelle qu'exprime le grand homme de lettres et philosophe arabe At.-Tawhidi :

«si vous vous étiez appliqués à suivre le chemin droit et si vous étiez restés attachés à la raison solide et évidente, si vous vous étiez protégés du mal en suivant la voie spirituelle, vous auriez été comme une seule âme en toute situation périlleuse ou difficile ; ce titre de noblesse, qu'est l'harmonie et l'union, serait allé d'ami à un autre ami, puis à un troisième. On l'aurait retrouvé

chez les jeunes et chez les vieux, chez celui qui guide comme chez celui qui est guidé, entre les deux voisins, entre les deux quartiers, entre deux pays»(in Al Jaber, s. d.).

Pour être plus concis et sans prétendre à l'exhaustivité, nous nous sommes inspiré du livre intitulé, *L'éthique musulmane (Al-Narâqi, s. d.),*pour brosser un tableau riche de l'éthique soufie. Ce philosophe soufi précise que les vices naissent d'une déficience ou d'un excès par rapport à la modération. Les vertus sont en nombre de quatre : la sagesse, le courage, la chasteté et la justice. Selon l'excès et le manque, ils donnent lieu à huit vices : la sournoiserie, la stupidité, la témérité, la lâcheté, la rapacité, la léthargie, la tyrannie et la soumission.

Déficience	Modération	Excès
Stupidité	Sagesse	Sournoisurie
Lâcheté	Courage	Témérité
Léthargie	chasteté	Rapacité
Soumission	Justice	Tyrannie

Tableau n°5 : La configuration de l'éthique musulmane entre la déficience et l'excès

Garder dans son cœur les mauvais penchants c'est avoir un corps couvert de saletés sur lequel on met de nouveaux habits avait dit un maitre soufi. Il s'agit du début du processus éducatif qui ne peut progresser sans évacuation des passions sournoises et de penchants pernicieux susceptibles d'empêcher toute rapprochement avec la majesté divine et par-là entraver la vision claire et nette de la vérité des choses. Les huit vices sont liés aux pouvoirs de l'âme : l'intellect et la passion. Ils se démembrent en plusieurs autres vices selon des degrés différents. La stupidité et la sournoiserie génèrent l'ignorance simple ou complexe, la perplexité, le doute, la tentation charnelle, la duperie, la tricherie, le polythéisme. La lâcheté et la témérité donnent lieu à la peur, la mollesse, l'autodépréciation, la timidité, le manque de sens de la dignité, la précipitation, la léthargie, le doute sur Allah et sur les croyants, la colère, l'esprit de vengeance, lesale caractère, l'envie, la malice, l'inimitié, l'hostilité, l'amour-propre, la vanité, l'arrogance, la vantardise, la rébellion, le fanatisme, l'injustice, le mensonge, la brutalité, le manque de compassion et de clémence lorsque celles-ci sont nécessaires.

Pour ce qui est de la léthargie et de la cupidité, il y a l'envie de ce bas-monde, des richesses, de l'abondance et de l'opulence, la cupidité, l'avidité, la convoitise, la tricherie, la débauche, l'adultère, la sodomie, l'alcoolisme et tout ce qui peut induire en erreur, la frivolité, le non-sens, la fanfaronnade

Néanmoins d'autres vices sont à évoquer, ils appartiennent en même temps à deux ou trois pouvoirs de l'âme : la jalousie, l'insulte et le mépris des autres, l'antipathie, la flatterie, la rupture des liens familiaux et sociaux, l'abandon des parents, leur désaveu, la curiosité maladive, la divulgation des secrets des gens, la provocation des frictions et des désaccords entre les gens, le blasphème, la futilité, la polémique verbale, l'animosité, la moquerie, la raillerie, la ridiculisation, la médisance, le mensonge, la convoitise, le désir de la célébrité, l'ambition illégitime, l'amour des louanges, la haine des critiques, la simulation, l'hypocrisie, la duperie, l'impudence, l'effronterie, l'illusionnisme, la persistance dans le péché, l'auto négligence, l'auto-éloignement de soi-même, l'apathie, l'indifférence à son bonheur et à son bien, la haine déplacée, l'inconstance, la déloyauté, l'isolement, le ressentiment, la hargne, le chagrin, le remords, le manque de confiance en Allah - l'ingratitude : - l'impiété : c'est-à-dire la désobéissance aux Commandements d'Allah et leur transgression.

Ces vices résultent ainsi par déviation par rapport à la modération et du milieu.

Il est clair que ces vices qui caractérisent une conduite amorale ou immorale font partie de l'éthique universelle. Autrement dit, c'est là un argument qui fait de la composante spirituelle de l'Islam, le soufisme, un aspect fondamentalement humaniste.

Pour ce qui est de cette modération tant préconisée, nous nous inspirons du même livre pour présenter l'essentiel des vertus constituant l'éthique musulmane.

La sagesse rattachée à l'intellect, c'est le savoir, la connaissance, la certitude de la conviction la contemplation de la beauté de la Création Divine, la sincérité et la fidélité, la croyance en l'Unité et l'Unicité d'Allah.

Le courage est lié à la colère et à la fermeté, la sérénité, l'endurance, la vertu de la force d'âme, «la bonne volonté d'entreprendre de grands efforts en vue d'atteindre la vraie félicité et la Perfection», la fierté, la temporisation, l'alacrité et l'empressement quand il le faut, la confiance totale en Allah et dans les Croyants, qui est un signe de courage et de confiance en soi-même, la patience, l'endurance, la clémence, l'esprit de conciliation, la compassion, le bon caractère, l'amitié, l'humilité, l'obéissance à quelqu'un à qui il est nécessaire d'obéir, la tolérance, la Justice, la fermeté dans la défense de la vérité.

La chasteté dépend du pouvoir de la passion : « zuhd» la sobriété, la pauvreté, l'indifférence aux biens des autres, le contentement de ce qu'on a, le «wara'», la piété, l'abstinence de ce qui est interdit, l'honnêteté, les vertus appartenant simultanément à deux ou trois pouvoirs de l'âme : le respect des autres, la sympathique, la serviabilité envers autrui, la franchise, les valeurs de la famille, la conservation des secrets, l'action pour la paix et l'harmonie entre les gens, l'autosatisfaction, l'acceptation des critiques, la sincérité, la modestie, la perspicacité, le savoir, l'humilité, l'obéissance,

la pudeur, le réalisme,le raisonnement, la repentance, l'intérêt à soi-même, la conscience de son but, l'amitié, l'amour, la loyauté, la sociabilité et l'amitié, le calme et la maîtrise de soi la gaieté et la joie, la gratitude et la reconnaissance, la piété et l'accomplissement des devoirs prescrits par Allah, ainsi que l'accomplissement des actes recommandés par Allah.

3-1-3- 3Amour, Bonheur, Optimisme

La base du soufisme est l'Amour, aimé sans répit, aimer avec son esprit « ruh»et non avec son soi » nafs» (siège de mauvais penchants).c²p))jhnjp ; n

Le soufisme serait aussi une thèse selon laquelle la religion est la source d'un amour infini et inconditionnel générateur de l'existence qui serait, à son tour, une beauté absolue incitant au bonheur et à l'espoir.Hârith Muhâsibî (781-857) définit l'amour en ces termes : «l'amour, c'est de tendre vers une chose avec ton être tout entier, ensuite de la préférer à ta propre âme, ton esprit ou ta propriété, puis d'être dans un accord harmonieux avec elle intérieurement et extérieurement, et enfin de savoir que, même après cela, tu es encore déficient dans ton amour pour elle.»(Zouanat 2012).

En arabe ce terme veut dire« hub» ou «mahaba». Il est exprimé par le soufi selon son état spirituel, la station où il est arrivé dans son parcours initiatique et sa propre culture. Cette expression emprunte souvent le style et la tonalité de la poésie courtoise où la langue est au service des sentiments éprouvés pour une bien-aimée hors portée). Le poète soufi évoque son amour dans tous ses états ; quand il est source d'une joie «widad», quand il frôle les limites de l'extase «hyam, 3ichq, walh, wajd)», quand il s'emmêle à l'anxiété et à la douleur engendrée par un désir inassouvi en l'absence du bien-aimé « shawq, law3a, huzn, kadar, shajaà)n».

Un amour conçu comme une valeur absolue éprouvée par un homme parfait à l'âme élevée qui serait le prototype de toute l'humanité. C'est par cette valeur des valeurs que le soufi complètement aguerri par la dévotion se met en route pour la Vérité en empruntant une «tariqa», c'est-à-dire une voix spirituelle qui le mènerait vers Dieu après avoir perfectionné sa morale. Amour ontologique voué exclusivement à la Vérité et à Dieu ; un sentiment unificateur de l'amant et du bien-aimé. En fait, toute personne serait en quête d'une unité originaire avec la majesté divine, une union perdue que seul l'amour à travers la voie spirituelle pourrait permettre de restituer.

Pour Al Hallaj aimer c'est s'anéantir en Dieu le Bien –aimé, Qui, Seul , existe car Il est l'Etre Absolu. Pour Ibn 3arabi, le passionné ne disparait pas mais il survit en Dieu à travers Son univers qui est Sa créature. « toutes les créatures, déclare l'auteur des Futûhât, sont des couches nuptiales où Dieu s'épiphanise.»(In Addas 2002).Ce qui est éprouvé comme sentiment d'amour indiquerait la présence de Dieu. L'amant et le bien aimé sont dépositaires d'une portion de l'amour divin. L'amour est

évidemment la source de la vie : «n'eût été l'amour, déclare Ibn Arabî, aucune chose ne serait désirée et rien «par conséquent» n'existerait: tel est le secret contenu dans «Sa parole» :«J'ai aimé à être connu» » (Ibid.). L'amour procure le bonheur à celui qui l'éprouve et détermine sa vision de l'existence qui lui parait d'une beauté splendide, tout ce qu'il contient témoigne de la présence de Dieu.

Le plus souvent, les soufis musulmans évoquent l'amour non pas comme des doctrinaires mais comme des témoins d'une expérience indicible: «Louange à Dieu qui a fait de l'amour «al- hawâ' », un sanctuaire vers lequel marchent les cœurs des hommes dont l'éducation spirituelle est parfaite et une «ka'ba» autour de laquelle tournoient les secrets des poitrines des hommes de raffinement spirituel.»(Ibid.).

En termes sémiotiques, concevoir un programme narratif d'un tel amour est un sujet à caution dans la mesure où l'amour authentique ne se décide pas, c'est presque accidentel, imprévu, foudroyant. Un «fadl», une grâce une récompense consécutive aux efforts fournis par l'aspirant soufi : «l'expérience de l'amour chez les soufis est une grande aventure. On peut à peine imaginer ce que l'humanité aurait pu manquer comme accomplissement sans cette expression extraordinaire»(Zouanat 2012). Mais Dieu ne pourrait être un objet d'un programme narratif à moins que ce ne soit un super-programme narratif: formellement structuré autour des quatre phases mais au fond chaotique même s'il est canalisé à travers une voie spirituelle imperceptible. Finalement, c'est le soufi en tant qu'énonciateur qui devient son propre judicateur : a-t-il atteint la vérité, a-t-il pu contacter Dieu ? Les formes abstraites et les concepts que l'esprit perçoit à travers l'âme sont beaux mais incontestablement immatérielles et indivises. Au niveau de la manipulation, c'est l'âme qui s'éveille et exprime ce besoin d'aimer, c'est une lumière qui s'allume dans le cœur puis c'est au maître d'initier l'aspirant à la voie spirituelle. Le croyant se sentit épris de Dieu ou plutôt de l'amour de Dieu, et donc il doit réagir en L'aimant : «Dieu fera venir des hommes, Il les aimera et ils L'aimeront.» (Sourate Al baqara, verset 54). C'est Lui qui aime le premier et sème la graine de l'amour dans le cœur du soufi qui ne ferait après qu'aimer Dieu et ses créatures.

La voix spirituelle menant à Dieu peut être jalonnée de certains éléments de la vie à même d'accentuer et d'intensifier l'expression, la musique pourrait en faire partie et Jalal Ed Dine Roumi en dit : « dans les cadences de la musique est caché un secret ; si je le révélais, il bouleverserait le monde.»(Rumi, s. d.)

At-Tawhidi va même jusqu'à raisonner socialement et psychologiquement la spiritualité ;purifier son éthique et son âme c'est pouvoir atteindre le vrai bonheur lequel serait une illumination divine.

3.2 L'argumentation comme agir communicationnel

Poser le soufisme comme un sujet de débat dans le cadre de l'Islam est l'expression d'une volonté de dialoguer. C'est aussi le symptôme d'une crise au sein du système de productions de significations

3-2-1 «L'agir communicationnel» devant la déficience de la rationalité et de la «chari'a»

Pour mieux approcher notre discours argumentatif en faveur du soufisme, nous pensons que l'apport de la théorie de «l'agir communicatif» d'Habermas ainsi que ses thèses récentes notamment son ouvrage intitulé *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie,* mérite d'être pris en considération. Habermas constate que «la rationalité, en tant que rationalité, conçue comme la maximisation de l'efficacité est trop insuffisante pour fournir à l'homme un «concept de la vie bonne» »(in Monod 2007 :164).Il interpelle la religion pour tenter de redéfinir le bonheur d'une humanité conçue à l'image de Dieu «transposée dans l'égale dignité et le respect inconditionnel dû à tous les hommes» Les «Écritures saintes et les traditions religieuses»(Ibid. : 165) axées presque exclusivement sur des «intuitions»(Ibid.) pourraient selon lui remédier au «défaitisme de la raison» (Ibid.). Une telle attitude est considérée comme un revirement mystérieux (Ibid. : 164) mais emblématique d'une crise irrésolue. Et pourtant, quand la religion est vidée de cette essence intuitive et soumise à la logique politique, la crise de l'humanité se trouve amplifiée. Aussi bien la raison que l'intuition seraient-elles absentes au profit des passions politiques aux apparences religieuses. Nous pensons que cette thèse d'Habermas rejoint le soufisme qui se présente comme alternative à l'intérieur de l'Islam même. Une alternative spirituelle à l'islam « Orthodoxe» dont la crise existe depuis très longtemps. Une crise incarnée plus particulièrement par l'absence de débat public et de discussion à l'intérieur de l'espace religieux qui continue d'occuper une place prépondérante dans la société et la mentalité des musulmans. Une crise qui s'est accentuée en contact avec la modernité occidentale dans son volet culturel et politique.

L'histoire des arabo-musulmans a été marquée par de grandes transformations souvent considérées à leur époque comme des nouveautés mais tout le temps rejetées. C'est dire des changements par rapport à ce qui les précédait. Mais cette évolution était souvent en quelque sorte superficielle et gérée par le souci des équilibres socio-culturaux religieux soumis au pouvoir des «fûqahas», les théologiens, eux même, occupés de préserver ce qu'ils prenaient pour des vérités transcendantes.

Au niveau politique, le règne omeyyade par exemple avait représenté une rupture avec l'ère de la » khilafat». Tout un système politique et administratif était emprunté aux puissances politiques de l'époque, notamment les perses et les byzantins. Au niveau de la culture épanouie autour du donné révélé, il y a eu l'hégémonie d'une tendance orthodoxe qui devait composer avec les régimes au pouvoir. En même temps, il y a eu des tendances réfractaires contestataires. Les chiites qui contestaient

ouvertement la légitimité du règne omeyade et les soufis refusant l'absence d'une réelle dimension éthique et spirituelle ainsi que l'instrumentalisation de la foi et du sacré au service du politique. C'est la crise qui, parait- il, se perpétue jusqu'à nos jours Avec les abbassides, il y a eu une sorte de modernité, du nouveau sans pour autant changer l'essence du régime théocratique où le pouvoir des théologiens traçait rigoureusement les limites de la modernisation qui avait pu toucher plus profondément le secteur culturel en contact avec la culture grecque.Cependant les effets de ce contact n'avaient pas eu d'impact sur la réalité politico sociale. C'était par exemple au niveau de la création poétique profane, suspecte aux yeux des théologiens orthodoxes[1], quelques innovations au niveau des formes et des contenus. L'immobilisme et leconservatisme rigoureux des théologiens avaient annulé toute évolution conséquente. Il s'avère donc que l'histoire des arabes se réduirait à la résistance à tout processus modernisateur. La modernité est une conscience fondatrice du droit à la différence par rapport au passé. Chaque génération doit vivre et assumer pleinement ses expériences sans être obligée de prendre les expériences des générations précédentes.

En Europe, la modernité telle qu'elle est conçue dans les champs du savoir date du siècle des Lumières. Elle marque une nette démarcation par rapport au Moyen Age dans le domaine de la religion, de la culture, de la politique, de la science, de la création, de la technologie. Les arabo-musulmansse montrent réticents face à cette modernité. Ils continuent de vivre ce que le poète Adonis appelle «le choc de la modernité» (Chehayed 1993:9) » le concept de modernité reste très contesté dans la conscience arabe à la fin du XXème siècle»(Ibid.). On assiste à la reproduction du mode de l'impossible réalisation du processus de la modernisation comme par le passé. Ce sont les artistes et les intellectuels qui interagissent avec la modernité en adoptant: « certaines attitude telles que le refus, la révision du passé, le laïcisme et la réévaluation de l'homme.» (Ibid.). Dans le domaine de la poésie, ils ont essayé d'emprunter à la culture occidentale par exemple « l'implicite, le mythique, l'anticonformisme et le néo soufisme. La langue poétique est ainsi devenue plus terre à terre, et aussi plus connotative». (Ibid.). Ces efforts restent trop marginaux pour agir sur les mentalités modelées, d'une part, selon un héritage culturel où la religion est dominante et, d'autre part, par des circonstances géopolitiques incitant à la méfiance vis-à-vis de la composantes politique et culturelle .Bref tout ce qui se rapporte à la modernité qui , dans sa version « tardive» n'a pas cessé de se contredire avec ses idéaux élaborés au siècle des Lumières. La crise qui affecte la modernité, comme le souligne Habermas est due surtout à l' «extension de la technique (Heidegger) et de la rationalité instrumentale (Ecole de Francfort)» qui «auraient conduit la modernité vers des formes dégénérées implicitement contenues en elle, prenant la forme du totalitarisme et de l'exploitation.» (Challe1999:175) Dans l'aire islamique, l'établissement de l'écrit comme mode sémiotique «moderne», à l'époque, servant à traiter

1-De la souratee Les Poètes, verset *: «les poètes sont suivis par ceux qui sont séduits»*

et à produire des significations dans des dimensions cognitive et pragmatique a contribué à rendre hermétique le champ culturel et social à toute nouveauté qualifiées systématiquement et dogmatiquement d'égarement. Le rôle négatif de l'écriture est emblématique de l'usage «opportuniste» du modernisme par des musulmans. Voici ce que répètent les «imams», chaque semainelors de prêche de vendredi: «les pireschoses sont celles nouvellement inventées, car toute chose nouvellement inventée est une innovation et toute innovation est un égarement et tout égarement est dans le Feu de l'enfer.»[1].

L'univers culturel est structuré autour d'un imaginaire sacralisé, d'une tradition prophétique reconstituée des siècles après la mort du prophète et surtout un sentiment de supériorité par rapport aux autres. Soutenus par cette culture mythique, les régimes en place en étaient devenus prisonniers. En témoigne par exemple l'adoption des thèses plus ou moins rationalistes des «mou3taziltes»[2] par le khalifat abbassideAl Mamoun[3] dont le successeur a vite abandonné ce choix et lui avait déclaré la guerre. Même AL Ghazali, l'un des grands théoriciens du soufisme avait mené une guerre atroce contre la raison philosophique et avait consacré tous ses efforts à faire du soufisme une partie de la théologie orthodoxe régnante Une tension permanente qui se résolvait souvent au détriment des thèses négationnistes des valeurs humaines. Apparemment une mécompréhension constante de l'essence, voire de la vérité de l'islam modelée dans une perspective politique et les déviations de la modernité tardive qui parait engendrer beaucoup plus de mal que de bien, selon Habermas «elle tend à sortir de ses rails»(Monod 2007:3),elle ne reconnait qu' «une conscience normative qui s'étiole de tous côtés» (in ibid.).Elle a un seul rythme déterminé par «la progression du naturalisme et de sa foi aveugle dans la science» (ibid.)Pour l'islam, on pourrait évoquer dans ce sens les fondement de tout l'arsenal juridique qui a fait de la«charî'a» au lieu de la «haqîqiya» l'essence de l'islam .Toute nouvelle tentative de lecture du corpus sacré est strictement interdite.La contradiction entre ce qui est et ce qui doit être est commune à l'Islam et à la Modernité tel qu'ils sont conçus et mises en œuvre actuellement.

Pour Habermas, il devrait y avoir une dialectique entre la foi et le savoir au lieu d'une dichotomie générée par le processus de sécularisation :

> « »l'instance politique-étatique et les instances religieuses-ecclésiales se sont transformées les unes et les autres à l'épreuve du pluralisme, de la tolérance et de la sécularisation, dont les effets se sont exercés à la fois sur les formes de vie religieuses (qui ont gagné la sphère privée et «sociale» et abandonné leur position hégémonique-coercitive appuyée par l'État) et sur les

1Deux dires prophétiques que répète l'imam avant la prêche de vendredi Docteur Mohamed Ratin An- Naboulsi Exégète du Noble dire - du prophète - Dire 95136 Leçon 127- du 1990-09.

2 Les mou3taziltes seraient les représentants du courant rationnel en herméneutique islamique.

3 Khalif abbassite 786-813.

formes de vie politiques (qui ont dû renoncer au monopole de la religion et/ou de l'interprétation du «sens» dernier de l'existence collective).» (Ibid. :1)

Les intégrismes et le retour au religieux sont à son avis des réactions fracassantes contre les valeurs de la sécularisation, leur recours aux moyens techniques produits par la modernité leur donne une grande ampleur. Selon lui, le processus dialectique de la sécurisation n'a pas été accompli de façon à ce qu'il y ait un réel pluralisme:«qui veut éviter une guerre des cultures doit se remettre en mémoire la dialectique inachevée du propre processus de sécularisation de l'Occident»(Ibid.).

Etre citoyen «laïc», «séculier» ne devrait point exclure une pratique ou du moins une compréhension et un respect vis-à-vis de la religion. (Ibid.). Il va même jusqu'à émettre le constat suivant «dans l'Occident européen, le temps des oppositions entre des compréhensions anthropocentrique et théocentrique est révolu. Nous avons plus intérêt désormais à tenter de récupérer les contenus bibliques dans une foi de raison qu'à combattre la soutane et l'obscurantisme »(Ibid.).

En islam, les choses se posent un peu différemment, I 'alternative doit être d'abord interreligieuse à la théologie pragmatique, ne ce serait que le spiritualisme illustré par le soufisme. Pour la modernité. L'alternance à «l'agir instrumental »est selon Habermas «l'agir communicationnel».

Pour ce faire, Habermas présente certains concepts comme la rationalité, l'intersubjectivité de la normativité fondatrice d'une rationalité issue d'une interaction communicative. Habermas préconise et adopte «une approche compréhensive du comportement individuel, qui puisse restituer la cohérence de la triade désir-croyance-action». (Habermas1987cité par Edouard Challe 1999 :176).

L'approche du discours argumentatif peut être normative ou/et descriptive .La théorie et l'analyse de l'argumentation est selon Izabela et Norman Fairclough, en parfaite cohérence avec la théorie de l'agir communicationnel de Habermas et en particulier avec la conception de la «constitution d'un horizon de sens», du potentiel d'«ouverture au monde» du langage et de sa «dialectique des lumières » (Fairclough 2012:2).

Et c'est la critique qui doit incorporer l'approche normative de l'argumentation en tant que discours. Toute description de la société doit déboucher sur une évaluation «par rapport à l'idéal de ce qu'elles devraient être afin de cultiver le bien-être de ses membres». (Ibid.). Du côté de l'Islam, nous nous trouvons devant l'éternelle question : qui est le bon et le vrai Islam eten quoi consiste le bien-être du musulman? Une question pratique à même découvrir la pensée sur l'alternative à adopter. La religiosité à travers les manifestations rituelles représente le prisme à travers lequel est évalué le bien-être individuel et social. L'idéal que devrait être le bien-être du musulman réside dans une soumission totale aux théologiens orthodoxes élaborateurs et défenseurs de la «charî'a».

Une dialectique serait indispensable entre la réalité sociale ou autre et les discours qui la médiatisent. Il s'ensuit que ces types et formes de discours existant doivent être expliqués socialement, et la vie sociale doit, de son côté, être en partie expliquée en termes d'effets de discours. C'est souvent cette dimension logique de l'existence sociale qui est évacuée du discours théologique orthodoxe qui ne s'intéresse qu'à la légitimation sacrée de ses contenus.

Autrement dit, on peut se demander si le contexte sociohistorique et les dimensions humaines auraient leur place dans ce discours autre, contestateur discret, ce soufisme abhorré par le discours régnant.

3-2-1-1 Discours argumentatif issu du corpus, organisation à la cohésion

Le discours argumentatif, objet de notre analyse, donne l'impression d'être un montage de citations prélevées de diverses références relevant de genres différents. Les marques typographiques telles que les guillemets et les deux points sont absentes. De même, les verbes qui introduisent les citations manquent de précision sémantique. Cependant, ni cette absence ni ce manque de précision n'entraînent une confusion énonciative. L'énonciateur destinateur du texte signale l'entrée en scène d'autres sujets assumant l'énonciation. La référence à laquelle appartient la citation est soit citée directement, soit d'après l'intermédiaire d'une autorité savante. Les thèmes analysés sont organisés selon une progression qui englobe vers la fin du corpus tous les aspects du discours et de la pratique mystiques.

Il importe de rappeler que le soufisme n'est pas seulement une conception religieuse en tant que lecture ésotérique du texte sacré mais aussi une construction sociale incarnée par la «tariqa» ou voie mystique. Le discours soufi serait aussi l'une de ses composantes principales dans la mesure où il la conceptualise, l'opérationnalise, tente d'illustrer son contenu ou même lui conférer sa légitimité dans l'espace de l'Islam.

Sur un autre plan, ce discours est un acte communicationnel car «les plans d'actions des acteurs participants ne sont pas coordonnés par des calculs de succès égocentriques, mais par des actes d'intercompréhension».(Challe1999 :178).En écrivant la «tuhfat», Hamdoun Tahiri voulait instaurer une sorte de communication avec ceux qui renient le soufisme ou le comprennent mal .Son but implicite et de contribuer à une compréhension autre de l'essence de l'Islam .Et puisque le but final est de le convaincre de la validité du soufisme et de la nécessité d'intégrer la voie, la « tariqa», l'auteur-acteur soufi confirme son engagement dans l'agir communicationnel, son but est d'arriver à «un assentiment rationnellement motivé » (Ibid.), un accord pour une adhésion, une conversion au soufisme. Un tel discours verbal est normalement le médium primordial de l'intercompréhension par l'argumentation». (Ibid.) inscrite dans des dimensions à la fois «sémantiques et pragmatiques qui caractérisent la mobilisation de la parole au service de la communication.»(Ibid.). L'évidence du départ implique qu'on peut être musulman tout en étant soufi ou bien on peut vivre l'Islam d'une manière

meilleure en s'intégrant dans une voie soufie. L'argumentation est établie à partir du corpus sacré mais elle est négatrice de tout ce qui astreint l'Islam et le soufisme dans les rites externes .Elle doit nier et réfuter ce qui délégitime le soufisme et ses contenus.

Sémiotiquement, le discours, servant d'objet à notre analyse, qui représente une dimension raisonnée du soufisme, esquisse pour le musulman une nouvelle voie jalonnée de mises en scène narratives, de mondes imaginaires ou réels, d'actants trainant des mystères au niveau de leurs actes et de leurs paroles, évoluant dans ou vers des états nouveaux. La voie à suivre est mise en perspective pour atteindre les stratégies tracées. Un imaginaire empreint de secrets qui naissent plus particulièrement de la structure de la véridiction surdéterminant les significations. Ce sont des modalités véridictoires qui encadrent l'ensemble de l'argumentation et qui se présentent sur l'axe du secret en tant que/Non être/ +/ non paraitre /. C'est dire une invitation pour procéder à une lecture ésotérique dans laquelle il faut déceler les aspects symboliques ou semi symboliques du texte sacré en vue d'atteindre la vérité. Sur le plan pratique, c'est un appel à s'embarquer dans l'expérience mystique au bout de laquelle les secrets seraient explicités. La structure globale de l'argumentation part de la thèse principale selon laquelle chaque musulman doit arriver à la vérité de la religion-qui est le bonheur absolu- par sa propre expérience qui ne pourrait avoir lieu que dans l'espace du soufisme.

Elle met l'accent sur le postulat majeur selon lequel, l'argumentation puisera ses outils d'abord dans le coran et la tradition prophétique puis dans la littérature soufie. C'est dire que la référence sacrée sera prioritaire mais étayée par des propos soufis.

Thème : le soufisme.

Ce qui n'est pas soufisme / Antithèse

Ce qui est soufisme /thèse

Les sources du soufisme dans le coran et la tradition prophétique. /Synthèse.

Tout en ce faisant, l'auteur –acteur soufi- s'adresse au lecteur –soufi potentiel- en mettant en valeur le besoin de connaitre la vérité, connaitre Dieu et atteindre le bonheur absolu. C'est l'objectif formulé. La modification apportée au plan dialectique vise la mise en valeur du caractère valable, licite et raisonné du soufisme.

En progressant dans son discours, ce sont les jalons de la voie qui sont explicités en tant qu'éléments légaux et légitimes. Le procédé préconisé pour obtenir le bonheur consiste à intégrer une voie mystique et rencontrer un « cheikh » connaisseur soufi. C'est une condition présentée comme

nécessaire et suffisante à la fois pour atteindre l'objectif à long terme qui est un bonheur réelle, inaltérable et permanant.

Une fois intégrant la voie mystique, le soufi-aspirant doit mobiliser son âme et son corps pour réaliser la performance escomptée. Il y a l'oratorio spirituel ou le «samâ '» (l'Ecoute), la transe, la danse, la musique, le jet du froc, et l'adoption d'une attitude douce et tolérante.

Thème. Oratorio spirituel.

Thèse : - Jugements favorables.

Antithèse :-Les jugements défavorables.

Synthèse :-Les jugements neutres.

Thème : Etat d'âme (transe et expression corporelle).

Thèse : Licite conditionné.

Antithèse : Illicite

Thème : La musique.

Thèse : Les jugements favorables.

Antithèse : Les jugements défavorables.

Synthèse : Les jugements neutres.

Synthèse sur l'oratorio spirituel, la musique et l'expression du corps.

Thèse : Non permis pour les débutants.

Antithèse : Non permis comme moyen de divertissement.

Thème : Le jet de la » haïra»- le froc - Thèse+antithèse+synthèse : Légitime quand il est sensé et raisonné.

Synthèse globale : les valeurs de la mystique :- La douceur, la tolérance, la clémence, la modestie...

Ces différentes parties acquièrent leur cohérence par le biais du mot récurrent «haqiqa», vérité, que le destinateur énonciateur exhorte le destinataire à adopter. La vérité, en plus de sa valeur cataphorique et anaphorique, possède une portée aussi bien tactique que stratégique dans ce corpus. Par ailleurs elle représente l'objet de valeur principal de la quête herméneutique. La mystique est l'un des procédés

d'appréhension de cette vérité. Le savoir-vrai est l'objet d'un ordre atténué accompagné d'un vœu pieux en faveur du destinataire. Il s'agit là d'un moyen de manipulation efficace pour amener le musulman à changer son attitude en vue de se mettre en conjonction avec un même objet conçu sous deux aspects : cognitif et ontologique. Acquérir un savoir-vrai est une manière de recevoir les bienfaits divins. C'est un discours qui actualise une forme de pratique mystique en vogue au Maroc du XVIIème siècle ; c'est dire qu'elle n'est pas dénuée d'une valorisation sociale.

L'organisation du discours nous livre une sorte de segmentation sémantique censée révéler également, comme le dit Greimas : «un savoir est un savoir-faire relatif à l'organisation syntagmatique des discours, qui sert de support à un faire interprétatif et qui se manifeste comme une compétence narrative générale.»(A.J.Greimas 1983:17).On assiste, selon Maingueneau, à «l'exploitation systématique des possibilités d'un noyau sémantique » (Maingueneau1984 :62) qui est, dans notre corpus, la Vérité du message divin de la religion et de la légitimité du soufisme. Autrement dit, ce ne sont pas des textes juxtaposés qui constituent une mosaïque incohérente, c'est un corpus qui se présente comme étant un véritable espace discursif qui mette en relation plusieurs discours s'échangeant des contenus ou s'affrontant. La multiplicité des citations reflète cette pluralité discursive qui fait de l'ensemble du discours une macrostructure dont la cohérence est plus ou moins assurée par l'indication générique. Cette dernière implique des présuppositions et un horizon d'attente qui dépassent la manifestation linguistique. Avec ses dimensions, esthétique, éthique et cognitive, le genre «Tuhfat» ou «manaqib» se présente comme l'expression d'une quête du savoir et du bonheur.

3--2-1-2 Raison et passion dans l'identification du soufi

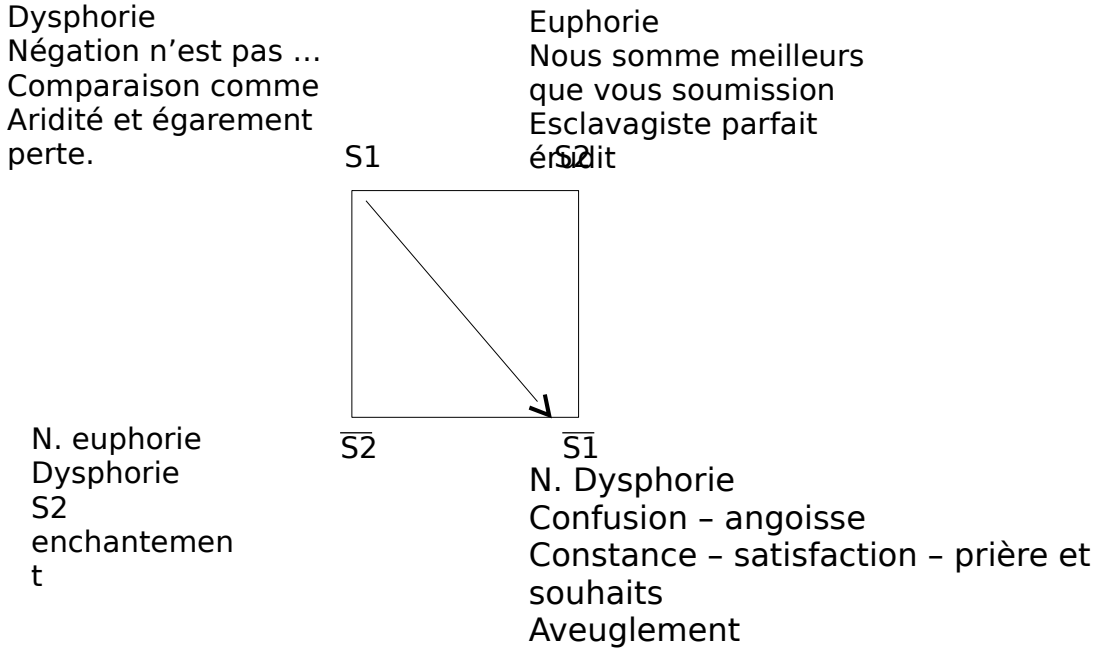
Déterminer la part du passionnel et du rationnel dans ce discours nous donnerait l'occasion d'esquisser les contours de la raison, du vrai et du faux, chez les marocains du XVIIème siècle, soufi, aspirant-soufi et non soufi. Aussi serait-il important de déceler la hiérarchisation du faire argumentatif par rapport au faire persuasif, démonstratif ou même explicatif. Il sera aussi important de dégager le fonctionnement discursif et la logique interne des discours en situation même s'ils sont latents ou virtuels pour expliciter les différents enjeux.

En fait, dans le premier chapitre de ce discours qui se présente en tant que définition du soufisme, la description est négatrice, c'est le non soufi qui en est l'objet. Elle fait partie cependant de l'enjeu explicatif basé sur des opérations de causalité implicite : Si les gens répugnent le soufisme c'est à cause de certaines pratiques déviées et d'un déficit de savoir. La mise en scène du pseudo soufi en exercice assure un minimum de clarté à l'explication. Dès le départ, on se trouve face à une rétorsion qui récuse la prémisse non pertinente selon laquelle le soufi est « celui qui porte un habit de laine en haillons, qui s'efforce et exagère dans l'exercice des rites d'obéissance», cette prémisse conduit à une

conclusion fallacieuse. C'est dire que la description en tant que catégorie du discours cède sa place à l'argumentation qui s'adresse à la raison et à la passion :«Sache, que Dieu t'aide à réussir, que le mot soufi a mis, de par son aspect ésotérique, beaucoup de gens dans la confusion. Or, la vérité est tout à fait autre.» : le mot «confusion» décrit une situation sémantique erronée où l'auteur reconnait implicitement que le fait d'identifier un soufi d'après son paraitre induirait en erreur car il se peut qu'il soit contradictoire avec l'être. L'auteur conteste le paraitre en tant qu'indice de la vérité du soufisme qui est tout à fait «autre». Pour construire son discours argumentatif sur le soufisme, l'auteur fait souvent état d'une interpénétration entre la passion et la raison. Au début, l'introduction annonce un certain caractère logique du discours soutenu par une explication plausible. Mais juste après, il présente un récit pour prendre ses distances vis-à-vis même des rituels forcés ostentatoires. C'est une percée en plein espace de l'orthodoxie religieuse qui privilégie le paraitre au détriment de l'être. Et, parait-il, se sentant démuni de tout pouvoir de se faire entendre, il suspend son discours argumentif censé véhiculer et déboucher sur un jugement personnel et propose une scène narrative à même de mobiliser l'imagination où la performance de l'actant est de nature langagière : une évaluation négative de la rigueur rituelle. L'objectif est de mettre le lecteur dans un état de disposition mentale et psychique lui ouvrant, en tant que soufi-potentiel, le chemin de la conversion. Il y a donc passage de la raison à la passion où «des inconnus » se forçant dans leur rituel sont jugés négativement par un éminent observateur ayant un pouvoir cognitif et éthique certain : « nous sommes meilleurs que vous». Il y a même une sorte d'ironie avec la comparaison «comme des anges» ; autrement dit, ils croient qu'en pratiquant leurs rites, ils seraient infaillibles. Le raisonnement est donc rompu, il est toujours dans la phase préliminaire qui consiste à détruire la conviction du lecteur non soufi. « Nous somme meilleurs que vous » est un prédicat isolé, une modalité appréciative non justifiée. L'absence de raison augmente la charge pathétique du lecteur notamment sa curiosité animée d'un agacement et d'un déplaisir. L'éminent personnage, énonciateur incarne lui-même le mystère en émettant une sentence catégorique inexpliquée ; Ce qui amplifie les passions des lecteurs et les pousse à émettre des hypothèses sur la signification des paroles de celui qui les a critiquées.Passer du déplaisir à la curiosité puis à l'émission d'hypothèses est en quelque sorte un passage de la passion à la raison. On a l'impression que le sujet du discours est beaucoup plus occupé à « provoquer» et à «harceler» ses lecteurs non soufis qu'à construire un raisonnement rigoureux et cohérent. Il ne leur fournit pas d'idées, il les pousse à les produire eux-mêmes pour se faire leur propre conviction et agir en fin de compte. Certainement au niveau rationnel, ces passions devraient préparer une remise en question de la conception du soufisme et de la religion chez ces musulmans, soufis potentiels. Le passionnel est au service du rationnel dans l'espace de l'argumentation qui est du côté du rationnel. Il est parfaitement intégré et y contribue.

Sémiotiquement la curiosité est un /vouloir faire /sans/ devoir faire/.

Cette mise en miroir est la phase préliminaire du processus de persuasion qui devrait se convertir plus tard en conviction. Celle-ci« relèverait du pur raisonnement, reposerait sur des facultés intellectuelles et serait tournée vers l'établissement de la vérité.»(Patrick Charaudeau2005p.per))Tandisque la persuasion «relèverait des sentiments (on dirait aujourd'hui de «l'affect»), reposerait sur des mouvements émotionnels et serait tournée vers l'auditoire». (Ibid.). Ce sont le «logos» et le «pathos» :



Carré sémiotique n°13 :Le parcours figuratif des catégories visible/invisible

Pour rester dans la sphère de la culture religieuse, le sujet du discours rappelle par le biais d'un discours que la réalisation des passions terrestres est liée aux passions célestes. Une assertion qui fonctionne comme un argument partagé par tous les musulmans, sa fonction est d'inscrire «officieusement» son discours dans la sphère de la théologie orthodoxe de crainte que les attaques antérieures adressées aux rites ne soulèvent des objections: «trois choses permettent à l'homme de réaliser ses vœux aussi bien en ce monde qu'à l'au-delà: la constance face aux malheurs, la satisfaction de tout ce qui provient de la prédestination, les prières et les souhaits même au moment du bonheur». La source de la citations n'est pas donnée, elle ne serait importante pour le soufi que dans la mesure où elle met l'accent sur les effets et les affects que les actes rituels pourraient produire d'utile chez lui en passant du visible à l'invisible, de l'exotérisme à l'ésotérisme. Juste après, le sujet du discours déballe une partie de la vérité éthique, celle qui déblaye le chemin au soufi : se détacher de ce monde, conformer son être et son paraitre et acquérir le savoir :

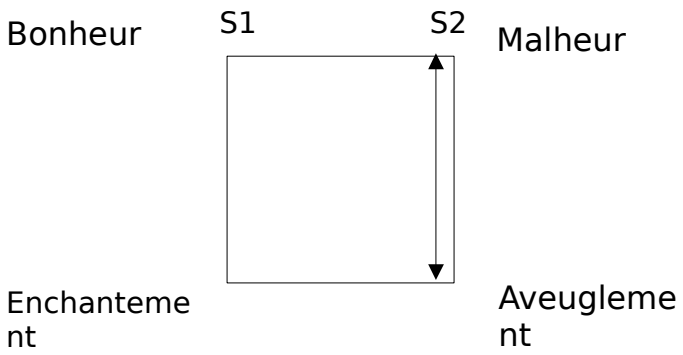
«Le soufi est celui qui se soumet à toutes les prescription, qui arrive à avoir conscience de ce qui est véritablement indispensable, qui s'abandonne complètement à Dieu, qui se soustrait à toutes les contraintes de son existence, qui agit de sorte que tous ses actes soient conformes à la volonté divine. J'ai entendu notre « cheikh », « l'Imam », le pôle du temps, Abou Abdellah Ben Mohamed As-Sahrawirdi dire que celui qui agit sans savoir est comme celui qui sème dans un champ aride, alors que celui qui sait et n'agit pas, son savoir est une pure perte.»

Une description argumentative du fait qu'elle est orientée : soumission, prise de conscience de l'essentiel, abandon à dieu, soustraction aux problèmes du monde, conformité de l'être et du paraitre. Cette description met en œuvre la nature de la relation que le soufi doit avoir avec Dieu et avec lui-même. Il y a superposition de deux axes : homme /Dieu et homme /homme qui faisait assumer à l'homme sa responsabilité envers lui-même avant d'aller à la rencontre des autres.

La comparaison nous entraine directement dans la rhétorique en tant qu'argumentation visant la transformation du dire en faire. En fait, personne ne voudrait cultiver et semer dans un champ aride, c'est illogique. L'agir devrait résulter d'une réelle prise de conscience qui n'est autre qu'un savoir lui donnant un sens. Autrement dit, le faire pragmatique ici est d'ordre sémiotique dans la mesure où il faut construire la signification des actes réalisés, actualisés ou même virtualisés.Avec l'introduction de ces deux assertions empruntes à As-Sahrawirdi et selon lesquelles l'agir sans savoir et le savoir sans l'agir ne sont que culture stérile, perte et égarement tandis que l'agir accompagné du savoir serait la fertilité et le succès, le sujet du discours pose le problème de la religion auquel le soufisme va apporter une solution par le biais d'un savoir même si sa nature reste mystérieuse et compacte. Il s'inscrit franchement dans le soufisme. Il s'agit donc d'embrasser une nouvelle sémiotique de la religion qui est le soufisme introduite comme une dimension pragmatique et sémantique. Un pragmatisme un peu spécial qui consiste à établir une communication avec soi-même et avec l'instance divine. Le rituel des prières serait submergé par d'autres activités essentiellement langagières qu'il ne pourrait pas encadrer. La langue même se montre trop étroite pour contenir et exprimer les significations soufies issues, le plus souvent, d'expériences personnelles appréhensibles uniquement par l'expérience. Le langage n'y serait qu'un code, un ensemble de significations symboliques ou semi symboliques, conçu beaucoup plus comme signifiant que comme signifié. Sa fonction n'est pas au service du rituel tel que les théologiens le conçoivent mais en tant qu'énonciation authentique du soufi aux prises avec un monde indescriptible. La définition va crescendo, la pauvreté est mise en scène, l'actant soufi énonce enfin la philosophie selon laquelle la pauvreté et la richesse n'existent que dans les cœurs et c'est dans les cœurs qu'il faut étouffer la première et élever la seconde. Et c'est ainsi que le cœur est déclaré centre de connaissance et de décision. Un résultat immédiat est atteint par l'adoption de cette conception de la richesse du cœur : une entente sociale avec autrui et une propreté sereine interne. La

citation de Chadhili entraine davantage les lecteurs vers la thèse mystique. En se déclarant comme adepte et élève potentiel du maitre As-Sahrawirdi, l'énonciateur se positionne du côté du soufisme, de la fertilité et du succès.

Dans le discours préfacier, le sujet du discours nous a raconté l'itinéraire et les circonstances qui l'ont conduit à s'engager dans un tel chemin. Les récits racontés fonctionnent comme des arguments validant sa prise de décision et les résultats de sa propre expérience, celle de certaines personnalités illustres, et avec les propos explicatifs des sommités du soufisme tels As-Sahrawadi et Chadhili. L'argumentation est bien ficelée avec des citations d'autorité.



Carré sémiotique n°14 : Le parcours sémantique

Au niveau sémantique, les catégories ésotériques /exotérique ne sont ni contraires ni contradictoires au sens strict du terme. Ce sont en effet deux aspects d'une même religion.

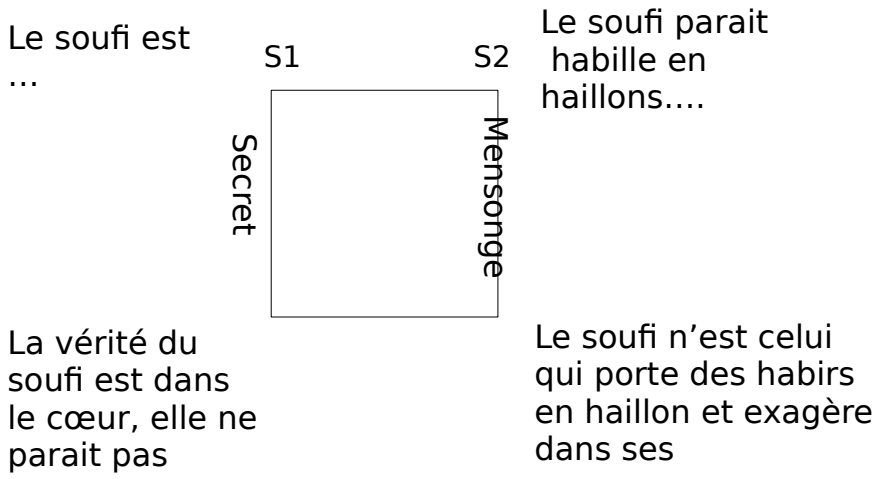
S1 :.Esotérisme, externe «facilement compréhensible, et par conséquent susceptible d'être mis plus largement à la portée de tous»..René Guénon1921 :Chap. IX)

S2 l'ésotérisme est «du côté métaphysique», il en «constitue le sens profond, et est d'ailleurs regardé comme la doctrine de l'élite»(Ibid.).

Pour passer d'une station à l'autre, le disciple doit passer par S1où confusion et angoisse témoignent d'un état d'âme affecté et prêt à se transformer. L'enseignement à acquérir du «cheikh» vise la consolidation des compétences intellectuelles et psychiques avant de passer à S2.

Pour ce qui concerne le modèle sémiotique élaboré autour de Greimas, la démarche est toute autre. Il s'agit cette fois de dégager, à partir de la manifestation textuelle, les modes d'organisation de la

signification à différents niveaux du «parcours génératif» et de sa mise en discours. Analyser un texte consiste alors à y reconnaître une conformité aux macrostructures dégagées par le modèle, «l'apport de l'analyste consistant à montrer la spécificité de leur mise en œuvre et la complexification à laquelle elles donnent lieu dans le cadre du texte considéré. La théorie du discours se ramène dans ce cas à une théorie du texte» (Bouacha1993 :



Carré sémiotique n° 15 : Le parcours thymique

L'euphorie est l'étape successive au non dysphorie et à la dysphorie. Pour le sujet destinateur du discours, le prés-soufisme est marqué du côté de l'euphorie. Le passage est médiatisé par le corps subissant un malaise, le corps souffre doublement : du malheur qui le ronge et de son incapacité à déchiffrer le message divin l'invitant au bonheur. C'est la prise de conscience conformément au soufisme qui met fin à sa souffrance ;c'est dire qui l'entraine vers l'euphorie.

3-2-2Enonciation et argumentation

Entre l'énonciation et l'argumentation, il y a un rapport de présupposition dans la mesure où l'on ne peut argumenter sans énoncer. Autrement dit, le sujet argumentateur est énonciateur, son énoncé est un discours censé être un acte d'influence quelconque. Un discours qui pourrait être du langage ou non mais sa visée est certain.

Au niveau textuel, l'énonciation énoncée permet d'approcher le discours, en tant qu'énoncé énoncé, dans sa totalité. L'intérêt porte d'abord sur tout ce qui se rapporte à la subjectivité de l'énonciateur puis sur les liens établis par l'énoncé et tout ce qui fait partie de l'univers énonciatif.

L'énonciation rapportée nous donnerait la possibilité de disséquer des voix énonciatives à travers des discours rapportés. L'énoncé énoncé, le mode de présence de l'énonciateur ainsi que celui de son énonciataire représentent l'essentiel de la structure énonciative.

Concernant les différents termes utilisés pour distinguer « le locuteur producteur physique de l'énoncé et l'énonciateur à l'origine d'un «point de vue» (cdv selon A. Rabatel) qui peut ne pas s'exprimer par des paroles.»(Ibid.), l'instance qui profère un énoncé est celle qui en assume la responsabilité. Maingueneau souligne que le locuteur est «présent dans l'énoncé comme responsable. Il s'agit d'une fiction discursive qui ne coïncide pas nécessairement avec le producteur physique de l'énoncé.»(D.Maingueneau1991: 128). «L'énonciateur est un peu au locuteur» ce que le personnage est à l'auteur»(Ibid.), «il peut déterminer les lieux d'énonciation d'une manière implicite. Il s'ensuit une polyphonie sous-tendue par une sorte d'hiérarchie d'autorités responsables des différentes citations.»(Ibid. : 137).

Nous utiliserons la dénomination d'énonciateur initial pour le sujet du discours et les énonciateurs seconds pour ceux des discours rapportés. Même si la sémiotique insiste sur la conception de l'énonciation comme «instance linguistique, logiquement présupposée par l'existence même de l'énoncé». (Greimas&Courtés1979:124-126) nous nous permettons d'adopter aussi l'autre conception qui la considère «comme la structure non linguistique (référentielle) sous-tendue à la communication linguistique». (Ibid.)

Eu égard à la nature de notre corpus et surtout notre objectif principal, il parait raisonnable d'emprunter les deux voix en vue de le cerner dans sa globalité. D'une part l'évocation du « contexte référentiel» permet d'actualiser les contenus par le biais de l'explicitation de «la situation de communication» et du «contexte psychosociologique», d'autre part en tant qu'énoncé résultant d'une énonciation qui «apparaitra comme instance de médiation, qui assure la mise en énoncé-discours des virtualités de la langue» (Ibid.).

En effet, l'énonciation permet au sujet de l'énoncé de réaliser au moins trois objectifs visibles à travers son énoncé :

a)instaurer son «ego hic et nunc» repérables notamment à travers les déictiques. Un pacte tacite est souvent établi entre l'énonciateur et l'énonciataire, il consiste à esquisser le mode d'exercice de l'énonciation et les rôles dévolus à l'un et à l'autre. La fiducie s'établit dans l'espace de l'énonciation qui est aussi le lieu des transformations entre les instances factorielles.

b) Orienter son discours par le biais des modalités. La modalité est située «à l'articulation du locuteur et de son énoncé». (J. Fontanille2011:231). La sémantique des verbes utilisés, leurs aspects sont entre

autres les signes de cette présence corolaire de la présence de l'énonciataire. Mettre en œuvre sa compétence sémiotique consiste à actualiser «des virtualités sémiotiques à même d'esquisser les contours des structures sémio-narratives»(Ibid.).

c)exprimer un savoir-faire qui est sa vraie compétence discursive Selon Ducrot, c'est à l'énonciataire que reviendrait le rôle d'interpréter les significations contenues dans l'énoncé comme un ensemble d' « instructions» et reconstruire par là le sens effectif : «décrire la signification d'un énoncé c'est décrire son énonciation, c'est-à-dire proposer une représentation du surgissement de cet énoncé dans un contexte donné.» (A.J. Greimas&J.Courtés1979: 124-126). Les contenus énoncés par les énonciateurs devraient être envisagés dans « des rapports intersubjectifs». (Ibid.)

Les éléments structurant l'énonciation et repérés dans l'énoncé peuvent être analysés en termes actantiels, j.-f. Bordron en a présenté une «définition protoactantielle». (Ibid.). A.Rabatel parle de «programmes narratifs énonciatifs» se positionnant sur le parcours génératif et aptes à s'articuler avec les programmes narratifs énoncifs :

> «en définitive, on retrouve ici, ce qui n'est pas étonnant, la solidarité des trois dimensions essentielles de l'argumentation aristotélicienne, une focalisation sur l'objet du discours (le logos) ; sur le destinataire (le pathos), en vue de trouver les arguments qui le convainquent et de s'adresser à lui dans des formes efficaces parce qu'elles répondent aux attentes que le discours construit partiellement (et satisfait) ; et, enfin, une mise en scène de la personne même de l'argumentateur, qui doit être crédible dans le rôle qu'il endosse (l'ethos).» (Rabatel 2010:10).

3-2-2-1 L'énonciateur

Le parcours conduisant au double but de purifier l'âme et d'élever l'esprit est accompli formellement à l'intérieur de la confrérie («tarîqa», pl. «turuq», littéralement : le chemin), qui est l'unité sociale, pratique et doctrinale du soufisme conduite par un « cheikh» ;guide spirituel. Un musulman souhaitant adhérer prononce un serment particulier «'ahd» devant le «cheikh» ou devant son délégué, à la suite de quoi il devient un disciple « murîd», pl. ; « murîdÏn ».Les membres de la confrérie sont désignés collectivement comme des «faqÏr», (pauvres ayant besoin de Dieu), des « ikhwân» confrères…

De prime abord, nous pouvons dire que l'énonciateur-initial- de notre discours énoncé est un locuteur second construit par un locuteur principal, réel absolument, quis'est séparé volontairement de sa véritable identité de responsable théologien traditionaliste ayant fini par constater les limites de son savoir vis-à-vis de la vérité et surtout son inaptitude à acquérir et à offrir le bonheur. Qu'il ait reçu un appel mystérieux et discret de la part de Dieu et qu'il ait évoqué l'angoisse qui s'était emparée de son d'âme sans détailler les causes dans son discours autobiographique laisse entendre qu'il a cédé à des

contraintes l'ayant empêché de s'exprimer plus ouvertement et plus franchement. Nous constatons que dès le départ, son discours autobiographique fonctionne comme une résolution de la tension qui le mine en tant que « désir de communiquer».Selon Guillaume qui considère aussi le texte, le discours introducteur dans notre cas, comme un médiateur, «cela revient à poser que le discours n'est qu'une tentative de saisie de l'autre ou du monde.» (Jean Dubois 1969 :106). La tension est inhérente à la perspective didactique, persuasive et polémique mais qui serait soulagée par la polyphonie énonciative.Le système des pronoms est spécifique parce que le rapport je, tu, il, on, est à expliquer dans cette perspective intersubjective. Mais le domaine privilégié de la tension est dans l'opposition des formes être et avoir d'une part et des auxiliaires du type vouloir, pouvoir, devoir, faire. Les premiers marquent un état, un accompli, une distance, une absence de tension, les autres, factitifs ou désidératifs indiquent une prise en charge, une tension plus ou moins grande du sujet en face de l'interlocuteur.

Sur la scène énonciative soufie, ce locuteur qu'on appellera énonciateur initial, se comporte en tant que véritable observateur du préjudice que subit le soufisme ;on pourrait imaginer la nouvelle tension qui s'empare de lui et suivre les moyens de la résoudre. L'angoisse et le doute ont cédé leur place à la force de la volonté marquée de nouveau par une nouvelle masse thymique. Etabli confortablement au sein de la communauté soufie, sa tension se réduit à un problème «de communication» qui est à la fois cognitif et pragmatique : réfuter ce qui n'est pas soufisme, définir ce que c'est le soufisme, révéler la vérité qu'il a pu acquérir. D'autres énonciateurs viennent à sa rescousse, leurs propos aménagent l'espace énonciatif et contribuent activement à l'aider à édifier son projet discursif.A travers son énonciation, c'est un faire sémiotique qu'il entreprend, il sélectionne ces propos «les lexicalise et les intègre dans un projet discursif modifiant ainsi leur orientation initiale et leur signification» (Claire Maury-Rouan**,** Robert Vion et Roxane Bertrand 2010 :134).

Au sein de cette communauté soufie largement étendue dans l'espace et le temps, la tension issue de l'angoisse diminue chez lui, s'étend au sein de la communauté, soumise aux mêmes soucis, et perd son intensité.

Appréhender ce locuteur-énonciateur consiste à repérer son point de vue et sa subjectivité à travers ce que Bally puis Ducrot disent de l'énoncé explicite qui se présente «comme l'association d'un modus et d'un dictum. Le modus exprime l'attitude (le point de vue) du locuteur vis-à-vis d'un contenu propositionnel, (le dictum), est censé représenter un état du monde». (Ibid.) Pour lui, aussi bien le modus que le dictum sont des lieux où s'inscrit la subjectivité du locuteur. Le dictum devient «une représentation du monde qu'il met à distance comme s'il s'agissait de «la réalité telle qu'elle est, représentation à laquelle il réagit par le modus»(Ibid.). En soi .tout acte de communication est une

prise de position par rapport à«une représentation construite dans le discours. Il convient dès lors de se prononcer sur le statut linguistique et cognitif de cette représentation qui fonctionnerait à la fois comme point de départ pour une réaction du sujet, comme élément subordonné à cette réaction (y compris sur le plan syntaxique) mais aussi comme facteur structurant de l'intervention du locuteur.»(Ibid.)

Selon Ducrot, ce qui est appelé idée, «dictum, contenu propositionnel n'est constitué par rien d'autre(…) que par une ou plusieurs prises de positions» (O. Ducrot1993 : 128).

Le locuteur initial du discours soufi se fixe comme objectif de corriger la fausse conception que les gens ont du soufisme. C'est un discours à double entente : l'une est explicite, l'autre est implicite. Implicitement, il s'adresse aux théologiens traditionalistes qui abhorrent le soufisme et le stigmatisent, ils seraient à l'origine de sa défiguration pour la discrétiser. C'est le sujet d'une énonciation rapportée récupérée par l'énonciation énoncée.

Sur le plan aspectuel, ces deux énonciations se distinguent : celle de «on» est déterminée par l'aspect duratif, son état est ininterrompu: on se trompait sur la vérité du soufisme et on continue de se tromper si on n'assimile pas le savoir, le savoir-être et le savoir-faire soufis. Explicitement, il parle au grand public censé être victime d'une fausse connaissance du soufisme qui paraitrait, selon le point de vue des traditionalistes comme une déviation de l'Islam. Sans l'énoncer ouvertement, il rompt avec la théologie orthodoxe prétendant détenir la vérité de l'Islam.

Autrement dit, son adhérence au soufisme est l'expression d'un subjectivisme profond.Dictus et modus seraient exposés dans une seule optique : rehausser la valeur du soufisme pour en faire l'essence de l'Islam. C'est dire que le processus de modalisation est en fonction dès le départ en tant que «phénomène de double énonciation dans lequel une des énonciations se présente comme un commentaire porté sur l'autre, les deux énonciations étant à la charge d'un même locuteur»(Michèle Monte 2013 :86).Le segment commenté pouvant être «un énoncé complet tout autant qu'un simple lexème». (Ibid.) Dans notre cas, il s'agit de la fausse conception du soufisme commenté par l'énoncé « la vérité est tout à fait autre» lequel serait le déclencheur de tout un long commentaire.

Nous prenons en considération ce point de vue qui nous permet d'avoir toujours sous l'œil le caractère argumentaire de notre discours qui s'inscrit dans le vaste dialogisme de la culture islamique.

Néanmoins le plan des détails relatifs à l'énonciation telle qu'elle est communément admise est aussi important. Il nous permettrait de pénétrer les compétences intellectuelles et modales tel le raisonnement, le traitement des divergences de pensées, le changement du registre de l'analyse.

Fontanille souligne que dès le départ l'énonciateur prend position : « le premier acte est donc celui de la prise de position : en énonçant, l'instance de discours énonce sa propre position ;elle est alors dotée d'une présence (entre autres, d'un présent), qui servira de repère à l'ensemble des autres opérations.» (J.Fontanille1998: 97).Une «prise de position» qui précède alors le débrayage, d'orientation disjonctive, et l'embrayage, d'orientation conjonctive, qui ne permet pas, toutefois, de retrouver la position originelle». (Ibid.). L'énoncé par ses règles et par la distribution de ses éléments constituants traduit cette distance : d'une autre manière, ce qui est communiqué à l'interlocuteur, ce n'est ni le sujet ni l'expérience, mais le fait que ce qui est transmis est plus ou moins pris en charge.

La prise de position élémentaire est seule sensible selon J Fontanille, elle est reliée à «des structures d'un système sous-jacent, d'une compétence formelle disponible au moment de la production du sens»(Ibid.). C'est le point de départ qui se transforme par le biais du débrayage en une prise de position marquée à travers l'énonciation. La présence de l'énonciateur s'affaiblit, elle n'est incarnée que par un «investissement affectif» et une « acuité perceptive»(Ibid.), elle constitue l'essentiel de la visée tandis que la saisie est déterminée par la position spatiale de l'énonciateur par rapport aux objets du monde. Le croisement des régimes de prise en charge et des modalités se fait, selon J Fontanille « à partir des modes d'existence (réalisé, actualisé, potentialisé, virtualisé) qui sont attribués aux énoncés dans le champ de présence du discours» (Ibid. 97). Trois modalités :le vouloir régit la relation entre le sujet et l'objet, le devoir celle du sujet d'un tiers actant tandis que le savoir et le pouvoir déterminent ce qu'il appelle la «pré-prise en charge»(Ibid.)impliquant un croire et un adhérer.

Ainsi importe-t-il de rappeler, au sujet de notre corpus, que dans le titre, le locuteur se présente à la fois comme un «confrère», un «frère» et un «condisciple» qui n'a comme objectif que de plaire et d'informer, d'épater et d'influencer. C'est dire qu'il y aurait déjà là une volonté de s'inscrire loin de tout pouvoir religieux hégémonique, coercitif et d'exprimer une sorte d'égalité et de fraternité entre les croyants soufis.

L'énonciateur est présent dans son énoncé par des déictiques qui marquent le lieu, le temps et le thème de l'énonciation. En effet, les éléments du paratexte nous ont permis d'identifier l'énonciateur à partir d'éléments référencies. Une étude historique portant sur l'établissement de l'ouvrage «tuhfat», nous a fourni suffisamment d'informations sur l'auteur qui est Abou Hamdoun Tahiri (A.Omrani 2005) l'espace Ouazzane et le temps : le XVIIème siècle.

En ce révélant un vrai disciple soufi, le locuteur prend en charge de transmettre ce qu'il a reçu. Selon Laurendeau qui se réclame de Culioli — prendre en charge, c'est «dire ce qu'on croit (être vrai). Toute assertion (affirmative ou négative) est une prise en charge par un énonciateur» **(**Coltier Danielle, DendalePatrick, De BrabanterPhilippe 2009 :9). L''énonciation est ainsi l'articulation entre l'assertion

et l'assomption qui, selon Coquet, se référant à Aristote, «consiste à ne pas séparer la vérité de la réalité, le dire de l'être» (MarionColas-Blaise 2010 :38).

En tant que quêteur de l'objet cognitif, l'énonciateur se montre scrupuleux quant à l'authenticité de ce qu'il énonce : « le savoir est comme un gibier, l'écriture est son enchaînement, enchaîne ton gibier par des fils solides». L'énonciateur est présent dans son discours par une sorte de déplacement sur une ligne continue, où toute distance est abolie : «j'ai vu un manuscrit du grand savant…», «j'ai également lu ce qu'il a rapporté...», « le récit d'Ibn Al Mou'taz m'a été également conté par un cheikh...» ,«j'ai vu de mes propres yeux un manuscrit écrit par Sidi Abdelkader Al Fassi», «le cheikh » (...) me l'a raconté également» Un embrayage énonciatif qui montre que l'énonciateur est en conjonction avec un savoir qu'il saurait bien modaliser et dispenser.

Des procédés d'authentification qui relèvent de deux voies : orale et écrite. Même si le destinateur dit qu'il a voulu enregistrer ce qu'il a pu retenir de crainte de le perdre, il semble avoir conçu l'oral et l'écrit comme s'ils avaient la même valeur. Peut-être le scriptural a complètement absorbé l'oral. A l'exception du verbe introducteur de la citation qui indique franchement la voie orale de la transmission, il n'y a pas d'autres marques allant dans ce sens

La défense du soufisme ne le met pas au ban de la théologie traditionnaliste, au contraire, il se réclame de la pure tradition religieuse islamique ; le combat qu'il mène est à l'intérieur de l'Islam : « parmi les savants théologiens réputés postérieurs qui l'ont condamné catégoriquement, il y a le cheikh Azzedine Ben Abdeslam et notre cheikh Tajiddine Ben Daqiq et d'autres. …»

Ce souci passe pour une nécessité voire un devoir de discuter à l'intérieur de l'univers religieux de l'Islam dominé par les traditionnalistes. Confirmer cette appartenance tout en pensant autrement prouve que l'énonciateur montre une compétence dialogique qui fonde une manipulation, octroie des compétences et permet la réalisation des performances. Tout un programme narratif. La déictisation avec la modalisation sont les principaux indices révélateurs de la présence active ou passive de l'énonciateur. Les déictiques dévoilent un certain cadre matériel de l'énonciation tandis que la modalisation fait souvent partie d'un processus un peu complexe car il exige le repérage des signes de la présence de l'énonciateur, leur compréhension, leur explicitation souvent leur interprétation et leur portée discursive. C'est que «la modalisation entraîne une complexification de la représentation construite par le locuteur ainsi qu'une opacification du sémantisme et un «brouillage» au niveau de ses positionnements.»(Monte 2013. 97.) Les modalités peuvent avoir une relation comme le dit R. Vion avec «certaines dispositions n'affectant que le sémantisme de l'énoncé.»(Ibid.) Le discours s'ouvre par une injonction accompagnée de souhaits et d'invocations. L'énonciateur interpelle l'énonciataire tout en lui souhaitant de bénéficier des bienfaits divins : « sache que…», «sache, que dieu t'aide à

réussir…». La modalisation portant sur l'allocutaire est très forte, l'intention de vaincre est claire et nette.

Sémiotiquement, Cet impératif présuppose un énonciateur modalisé par un/ ne pas devoir ne pas instruire /+/ un vouloir instruire/ qui donne lieu à une volonté active. Cet espace modal est le «domaine privilégié de la tension» (G. Guillaume1970: 106). Une telle attitude est déterminée par des raisons socio historiques et culturelles. La quête du savoir ainsi que son partage sont des devoirs de tout croyant. Dans la culture populaire , on dit que le savoir est comme la levure, si vous ne le partagez pas avec les autres, elle s'aigrira à devenir «rabique». C'est aussi l'expression de la volonté d'établir une réelle interaction à travers l'énonciation dans une perspective pragmatiqu.Ils dessinent les limites d'une autoréférentialité : «dans tous les cas où la parole établit, précise ou change un rapport entre les deux rôles de l'énonciateur et de l'énonciataire «…», on pourrait dire, en généralisant discrètement, que c'est dans la mesure où elle se réfère à elle-même, explicitement ou implicitement, que la parole — ou l'écriture- devient énonciation.» (Marion Colas-Blaise 2010:50).

Par ailleurs, cette formule d'ouverture fait partie de la praxis énonciative puisée dans le système de la langue, mais aussi dans «l'ensemble des genres et des types de discours, ou des répertoires et des encyclopédies de formes propres à une culture» (Fontanille1998:285), entreposées dans la mémoire collective et révélées au moyen d'«usages qui seraient des praxis antérieures, assumées par une collectivité et stockées en mémoire»(Ibid.). Selon la praxis, cette expression va au-delà de l'interpellation et du souhait, c'est un avertissement, une reproche, une émotion même qui exprime une exaspération et une critique adressées à l'interlocuteur afin qu'il prenne connaissance de ses erreurs et conscience du devoir de les corriger. Et c'est sérieux du moment qu'on fait intervenir Dieu comme un super actant capable de conférer des compétences pour réaliser de belles performances.

L'énonciateur part du constat d'un fait général observé qu'il doit remettre en question. Un prétexte qui justifie tout son discours. Quand il évoque le récit de Moubarik (…) qui est entré chez des soufis et les a priés (…)c'est l'illustration par l'exemple concret d'un cas particulier qui serait le départ d'une approche déductive. L'énonciation façonne donc l'énoncé et témoigne de l'activité et de la stratégie argumentative de l'énonciateur décidé à révéler «une vérité qui est tout à fait autre».

Le présent de vérité générale décontextualise l'énonciation et lui confère une portée absolue

En quelque sorte, il s'agit là d'une hypothèse à confirmer par une analyse argumentative qui doit cependant s'inscrire en même temps dans la sphère de la religion et dans la praxis énonciative.

Les théories des modalités couvrent un champ vaste qui va du simple repérage des déictiques contextuels à une conception large où tout énoncé est modalisé.

Dès le départ donc, le discours se révèle comme un véritable plaidoyer, il est orienté et modalisé, c'est que la modalisation, comme le souligne Galatanu, est essentiellement discursive, elle peut être une «inscription dans l'énoncé, par une marque (au sens habituel du mot : trace) linguistique (formes modales), de l'attitude (valeur modale) du sujet communiquant à l'égard du contenu propositionnel de son énoncé et de la fonction que cet énoncé est censé avoir dans l'interaction verbale dont il participe». (Verga 2013:31).A travers le processus énonciatif de la modalisation, ce sont les valeurs et leurs objets qu'on doit détecter, c'est l'esquisse rudimentaire de l'univers axiologique.

Nous passerons en revue quelques modalités susceptibles d'exprimer l'attitude de l'énonciateur face à l'énoncé et à l'énonciataire et qui peuvent en même temps fonctionner comme des indices isotopiques. Bien entendu, les classifications et les dénominations varient, nous essayerons d'en retenir la classification qui nous semble la plus pertinente et la plus convenable.

Nous faisons nôtre le postulat selon lequel «une assertion simple peut aussi véhiculer une modalité implicite, qu'on peut mettre en évidence par la possibilité d'équivalence avec un énoncé contenant un marqueur explicite de modalisation». (Le Querle 2004:646).

Nous reproduisons la classification qui nous semble apte à nous permettre de cerner les modalisations.

On utilise pour rendre compte de la valeur modale d'une proposition un énoncé comparable.

L'énonciateur est modalisé selon le type de relation qu'il entretient avec le contenu prépositionnel. C'est dire des modalités subjectives qui se subdivisent en «modalités épistémiques et modalités appréciatives ».

Les modalités épistémiques marquent le degré de certitude du locuteur sur le contenu propositionnel de son énoncé :

La supposition : je suppose «que le mot de soufi ait mis, de par son aspect ésotérique, beaucoup de gens dans la confusion. »

L'imagination : «ils ont cru que le soufisme est le port d'habits…»«ne pas imaginer », «la mystique ne transparait pas dans le port d'un habit de laine racolé, ce n'est pas non plus des pleurs quand les autres chantent, ni des danses, ni des cris, ni l'évanouissement qui rend furieux...»

La connaissance : « j'ai vu», «je connais un manuscrit du grand savant », « j'ai également lu ce qu'il a rapporté...».

La certitude«je suis certain et sûr de mes connaissances» ; « j'ai vu de mes propres yeux un manuscrit écrit par sidi Abdelkader Al Fassi ».

«Grâce à son savoir franc » ,« il devient certain de garder…», il est en mesure de garder le même caractère aussi bien en public qu'en privé. Il est un parfait érudit du moment qu'il «est certain», abandonne l'argent et la notoriété au profit de ce qui pourrait être atteint chez Dieu Ceci montre «sûrement» la richesse dans la pauvreté.

La possibilité : le vrai pauvre est celui qui s'ouvre complètement à la volonté divine, «pour qui il devient possible» d'acquérir une éducation qui lui «rend possible» de conformer son état ésotérique à l'exotérique », « il lui est possible »d' « arriver à cette deuxième catégorie de ne pas se maitriser.» / « Si tu contemples profondément ce qui a été dit, tu comprendras la signification de leurs allusions et de leur passion.». «On pourrait » ; «il est possible de faire de la poésie car le rythme caractérisant l'oratorio spirituel devient une parole susceptible de mieux toucher le cœur»,il «est possible» peut arriver à un disciple de ne jamais atteindre cet état où se mêlent le trouble et la volonté.» « Beaucoup d'entre eux laissent manifester un penchant vers le samâ' »qui a certainement «toujours représenté un sujet de débat entre les fûqahas et les mystiques. ».

C'est dans ce sens « il est possible de» comprendre le fait de jeter «la khirqa» au chanteur. «Il n'est possible de », «on ne peut agir de la sorte que si vraiment notre foi nous y incite»

La probabilité : « à propos de cette activité, les attitudes divergent au point qu'on en compte quarante ». « Il est probable qu'»elles varient entre la permission et l'interdiction, entre la tolérance et la condamnation, ce qui est permis aux normaux serait «probablement » interdit à ceux qui sont affectés par un état d'âme».

Suite au régime de la prise en charge explicité par Fontanille et qui inscrit l'énonciation dans une dimension constative et polémique, on peut dire que la modalité de la certitude et celle de la possibilité impliquent «l'appropriation d'un contenu validé, la réassertion». (Paul Laurendeau 2009 :55), qui en tant que mode d'existence selon Fontanille, est supposée comme actualisée par l'énonciateur initial et réalisée chez les autres énonciateurs secondaires car « la réassertion signifie alors une nouvelle montée vers la réalisation». (Ibid.). Ce que nous avons souligné comme étant de l'imagination et de la probabilité relèvent plus ou moins de «la désassertion, l'imputation d'un contenu invalidé» (Ibid. :67).Implicitement, on pourrait dire que les thèses du soufisme sont censées déterminer ce discours. Ce serait de la «préassertion». (Ibid.).

La deuxième catégorie des modalités marque l'appréciation du locuteur sur le contenu propositionnel de son énoncé, elles expriment un jugement de valeur ou un sentiment de la part de l'énonciateur :

«Quel savoir ! Quelle noblesse ! Comme il est précieux ! Comme il est généreux ! Comme il est glorieux ! Comme il est cher ! 'Est en cela que doit avoir concurrence entre les croyants. Heureux celui à qui Dieu cède une goutte de cette boisson, ébloui, en serait- il, par la beauté et la perfection de son maitre. Ce vin, contrairement à celui qu'on consomme en ce monde ici-bas, rend lucide la conscience au fur et à mesure qu'on l'avale. »

C'est l'objet des effusions panégyriques qui le valorisent : «C'est pourquoi on a comparé le mystique à une terre sur laquelle on peut déposer des choses malsaines mais elle ne fait sortir d'elle que des bontés. Les mystiques ne ripostent pas aux attaques des gens par les pierres qu'on leur a déjà jetés, mais ils agissent de sorte qu'ils les comblent de leurs lumières».

Des phrases exclamatives, une accumulation de termes marqués, de figures de style comme l'hyperbole, la comparaison, la métaphore etc. les modalités appréciatives pourraient traduire des émotions avec des modes sensoriels. Des émotions qui «peuvent engendrer des formes sémiotiques indépendantes de l'information qu'ils véhiculent». (M. Colas-Blais2011:55) selon Fontanille qui ajoute que «la tension entre « participation » et « perturbation » montre bien que l'émotion, au moins d'un point de vue phénoménal (mais déjà plus seulement biochimique), n'est pas entièrement (pré-)destinée à la régulation des comportements »»(Ibid.).

Ces modalités appréciatives sont l'expression d'une émotion du sujet de l'énonciation qui prend une distance vis-à-vis de son discours ou du discours qu'il rapporte: «ces procédés supposeraient un «décentrement» du sujet qui, pour s'énoncer et proférer l'émotion, est obligé de «s'écarter» de lui-même»(In Ibid.).Cette distance est, parait-il, une manière de valoriser les contenus du discours mystiques d'une manière aux yeux du récepteur en vue de l'engager dans le processus mystique. Une sorte de publicité.

Les modalités déontiques impliquent l'existence d'une institution qui stipule le faire. En Islam, c'est la lecture pour savoir et produire le savoir «lis au nom de ton Dieu…», le premier verset du coran «Sache que...»,«Médite…»

Cette institution pourrait être logico-éthique, le savoir et la connaissance doivent avoir un impact sur la conduite ; une incarnation du dicton pascalien «science sans conscience n'est que ruine de l'âme ». « Il faut que tu saches que ceux qui connaissent à fond les prescriptions énoncées et ordonnées par Dieu, ne doivent pas s'égarer, leur savoir doit leur permettre d'accéder à un état de sécurité et de tranquillité.»

Les modalités peuvent exprimer également le rapport que le sujet énonciateur établit entre le contenu propositionnel de son énoncé et la réalité objective : ce sont les modalités implicatives, qui marquent

une implication au sens large où il y a guidage discursif. Entre autres, il y a la modalité aléthique du nécessaire, l'énonciateur inscrit le soufisme dans l'Islam qui stipule que le croyant entretient une relation directe avec Dieu. Le soufi doit respecter les prescriptions divines non pas par crainte de châtiment mais par conviction car il lui permettrait d'atteindre le bonheur.

Une telle modalité implicative inscrit l'énoncé dans une dimension pragmatique car il sert une visée bien déterminée de l'énonciateur initial. Ouellet en dit: «cette stratégie énonciative — dont l'effacement des sujets anthropologiques de l'énonciation est le résultat — consiste à déporter la responsabilité énonciative du « je » vers le « nous » (…), puis vers le « on » (…), et enfin vers le « il » (qui objective et universalise l'instance d'énonciation en l'identifiant à l'univers des objets du discours ou des événements rapportés : les faits parlent)» (Le Querler1992:647).

«Le vrai pauvre est «nécessairement» celui qui s'ouvre complètement à la volonté divine, qui a pu acquérir une éducation. «Grâce à son savoir franc», il est en mesure de garder le même caractère aussi bien en public qu'en privé. Il est un parfait érudit du moment qu'il abandonne l'argent et la notoriété au profit de ce qui pourrait » être atteint chez Dieu comme compensation.», «Ceux qui connaissent à fond les prescriptions énoncées et ordonnées par Dieu, ne doivent pas s'égarer, leur savoir doit leur permettre d'accéder à un état de sécurité et de tranquillité» ; les gens de cet «art»(de la mystique) se divisent en (…). Il a été dit que les cheikhs de la mystique n'ont pas préconisé que les disciples débutants s'adonnent à l'oratorio spirituel avant qu'ils maitrisent leur volonté par l'ascétisme, les prières, l'observation stricte des prescriptions et surtout la connaissance des devoirs et des droits. Il a été raconté que le célèbre mystique Dhou An-Noun, quand il fut arrivé à Baghdâd rencontra un groupe de gens».

«Il a été dit également qu'il serait détestable que n'importe qui s'adonne à l'oratorio spirituel à l'exception des vrais dévots».

C'est dire si Dieu et le prophète n'ont pas interdit ceci et cela, les théologiens n'ont pas le faire.

«C'est pour permettre aux serviteurs de Dieu de mieux se reposer afin de reprendre après leurs travaux ».

Ces exemples montrent que l'énonciateur prend en charge l'exposition de la vérité du soufisme, joignant éthique et spiritualisme et considérant l'individu croyant comme actant potentiel de ce programme.

Sur le plan dialogique, ces exemples présupposent que la vérité est relative. L'énonciateur n'hésite pas à exposer les points de vue contraires aux siens. Concernant le parcours soufi, ce qui est permis et

ce qui est prohibé, il récuse toute uniformatisation des pratiques et tout jugement absolu, les nuances sont en fait liées aux degrés de conscience et de connaissance. Il énonce ses modalités en fonction du stade où se trouve celui dont on va juger la conduite. Ce qui est permis et possible pour les uns est interdit et impossible pour les autres. Autrement dit, cette sorte de relativisme est négatrice de la dichotomie instaurée par les théologiens traditionalistes pour qui il n'y a, en général, que le licite et l'illicite.

«Le soufisme est la vérité de l'islam» : la prémisse majeure de ce discours laquelle présuppose que si quelque chose mérite d'être connue, ce serait la vérité. Alors, il faut discuter de la manière susceptible d'amener à cette vérité. Au niveau du discours, le seul chemin est de condenser les dires qui vont dans le même sens bien que leur énonciateur ne soit pas le même.

C'est ainsi que l'énonciateur use des présuppositions, de l'implicite et des sous-entendus pour construire son argumentation.

Dans le discours préfacier, Le «je» qui est le personnage, énonciateur a présenté l'itinéraire qui l'a amené à intégrer le soufisme sous forme de récit.Une affaire personnelle où le sujet dans l'état de manque (de bonheur), entame une quête et réussit à se mettre en conjonction avec l'objet de valeur qui est un savoir et un savoir-faire. Vivre le grand bonheur consiste à intégrer une voie mystique selon la judication qu'il formule lui-même. Le sujet manipulateur qui est Dieu est lui-même un super-énonciateur : la voix divine appelant au bonheur. S'étant converti au soufisme, l'énonciateur principal et les autres énonciateurs qui aménagent son discours constituent une polyphonie harmonieuse de co-énonciateurs soufis savourant les charmes et les délices de la vérité dont la méconnaissance est sous entendue comme étant l'origine du malheur, la pratique courante de la religion serait imposée et ne pourrait jamais amener à la vérité. Les sous-entendus, les implicites et les présupposés montrent qu' «on a fréquemment besoin, à la fois de dire certaines choses et de pouvoir faire comme si on ne les avait pas dites, de les dire, mais de façon qu'on puisse en refuser la responsabilité». (Habert1982:210).

Il est rare que le sujet s'impose comme maître de son discours : «la signification de tout cela est...». Parfois. Il s'efforce de construire brièvement l'ordre logique pour mettre en exergue sa proposition. En fait, il paraît conscient que toute manifestation continue ou toute monopolisation de la parole porteront préjudice à la crédibilité du discours présenté et défendu. Il se met beaucoup plus du côté de la description avec des petits commentaires que du côté de la prescription et de l'explication détaillée. Ceci s'explique par le fait que l'auteur désire être fidèle à la tradition culturelle islamique qui est régie avant tout par le principe d'imitation et de répétition.

De même, la connaissance mystique ne procède pas de la raison mais du cœur et de la force du croire. Il n'en demeure pas moins que ceci explique même en partie le rôle limité mais pertinent de l'énonciateur. Il en découle une configuration énonciative à travers laquelle on a pu assister à une sorte d'actualisation - particulière- du discours mystique tel qu'il est établi dans l'espace culturel arabo-musulman, à travers les figures de l'évocation (d'autres sujets énonciateurs) de l'invocation (du sujet énonciateur divin), et de la convocation (de l'énonciataire). L'énonciateur veut valoriser beaucoup plus le bonheur qu'il a atteint grâce au soufisme que se montrer érudit. Ducrot explicite cette attitude ainsi : «certains actes de parole peuvent s'interpréter comme visant à faire admettre leur propre possibilité. Ce qu'ils sont censés alors faire entendre au destinataire, c'est que les conditions sont remplies qui les rendent eux-mêmes légitimes ou explicables.»(Habert Benoît1982:207). L'énonciateur initial présuppose que la cause qui empêche les musulmans d'intégrer le soufisme est d'ordre cognitif et légal. Ils ignorent la vérité du soufisme et croient qu'il est contradictoire avec l'islam. D'ailleurs la redondance du verbe «savoir», du devoir de le transmettre et de le recevoir illustrent ce présupposé. Ce locuteur initial se conçoit comme étant «la personne à qui est attribuée la responsabilité d'un acte illocutoire» (Oswalt Ducrot 1980 : 38) et l'interlocuteur énonciataire comme la personne destinataire (celle à qui cet acte est censé s'adresser).Bien que l'Islam insiste sur l'acquisition du savoir qui est en même temps un devoir et un droit, l'orthodoxie religieuse l'a arbitrairement réduit à ce qui est déduit de la lecture littérale du texte sacré. Là encore, c'est un autre présupposé qui est dénoncé. Il s'agit donc d'«attaquer les présupposés de l'adversaire, c'est, bien plus encore que lorsqu'on nie ce qu'il pose, attaquer l'adversaire lui-même ». (Oswalt Ducrot 1993 :92) .Pour plus d'efficacité et de renforcement du présupposé qui assure la cohérence de l'ensemble du discours, le destinataire s'esquive et fait semblant de prendre ses distances et de jouer le rôle d'un rapporteur d'informations. Or c'est justement sur l'information qu'«interviennent les lois de discours. Les présupposés apparaissent bien souvent moins comme le produit de l'activité linguistique consciente du locuteur que la présence, dans son discours, de l'idéologie qui le domine». (Ibid.)

Jusqu'à quelle limite ce discours argumentatif fonctionne comme un acte illocutoire ?

Ducrot définit les actes illocutoires comme «l'ensemble des actes qui s'accomplissent immédiatement et spécifiquement par l'exercice de la parole». (Ibid. : 3).

Du fait que l'énonciateur prêche le soufisme comme alternative à l'intérieur de l'islam alors que celui-ci est accaparé par les théologiens orthodoxes ayant la liberté et le pouvoir de légiférer, nous pouvons dire que ce discours est loin d'avoir la valeur d'un acte juridique une «fatwa» qui marque «la transformation des rapports légaux comme l'effet premier de l'activité, et non comme une conséquence d'un effet logiquement ou chronologiquement antérieur». (Ibid. :77).

Nous avons signalé auparavant que la mystique en islam comme en christianisme est contestée même en tant que domaine religieux. D'ailleurs les Injonctions émises par l'énonciateur sont des invitations à «briser la glace» pour savoir ce qu'il y a derrière le discours religieux traditionnaliste, des excitations qui éveillent la curiosité sans être pour autant contraignantes. D'ailleurs acquérir un savoir ne présuppose pas l'appliquer ou même y en faire une conviction sauf bien entendu chez les soufis. Cependant, l'histoire islamique montre que seuls les théologiens orthodoxes sont sortis vainqueurs des combats intellectuels contre les soufis et les philosophes. Personne n'a été capable de secouer ce pouvoir détenant sa légitimité d'une lecture littérale et anhistorique du texte sacré. Ce solide discours fonctionne souvent comme un refuge idéologique surtout lors des périodes de crises. Il s'adresse à la communauté ; plus l'intensité des passions politiques déguisées en passions religieuses augmentent plus l'étendue de leur auditoire s'élargit. Le discours traditionnaliste maintient apparemment en permanence les tensions sociales.

Les récits cités mettent en scène des faits et des personnages censés être réels, leurs performances sont souvent des sentences qui tranchent en faveur de la pratique soufie qui est une conception de la religion.

En tant que structure discursive et sémio-narrative ; une compétence énonciative intervient au niveau du cadre formel avec les procédures d'embrayage/débrayage et mettant en place un système de coordonnées spatio-temporelles en déblayant le champ énonciatif. Nous étions obligés d'envisager le sujet énonciateur sous différents angles. Son énonciation est affectée par les caractéristiques du champ cognitif et pragmatique où il était appelé à opérer. Les différents énoncés qui nous ont révélé un cadre déictique et modalisant est difficilement compréhensible sans le recours à l'interprétation. En outre, il est étroitement lié à un parcours narratif et à une perspective isotopique esquissant un univers sémantique. Même s'il est rare que le sujet s'impose comme maître de son discours : «la signification de tout cela est...», il s'efforce de construire brièvement l'ordre logique pour mettre en exergue sa proposition. Toutefois, l'auteur désire être fidèle à la tradition culturelle islamique qui est régie avant tout par le principe d'imitation et de répétition. De même, la connaissance mystique ne procède pas de la raison mais du cœur et de la force du croire, ce qui explique même en partie le rôle limité mais déterminant de l'énonciateur.

La prise en compte de l'ignorance et de la volonté de défigurer le soufisme par les «fûqahas» l'entraine à assumer la responsabilité de prendre en charge la mission d'expliquer l'essence du soufisme et de démontrer la Vérité.

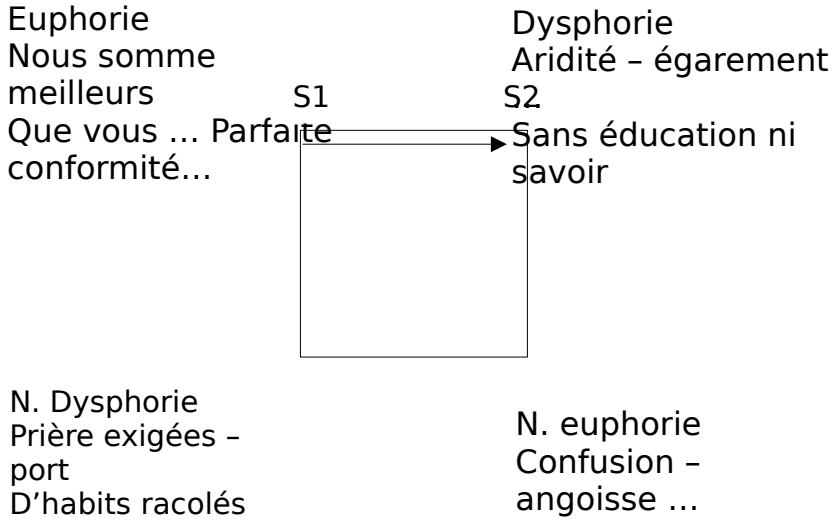
Globalement, le locuteur initial préfère laisser l'initiative à l'interlocuteur pour décider une adhésion commune aux propos rapportés au sujet des bienfaits du soufisme. L'expression de son engagement

demeure dans la forte modalisation par le bais d'une accumulation d'adjectifs marqués, de phrases exclamatives, de figures de discours…Il se positionne ainsi du côté de l'énonciataire, c'est dire illustrer sa vocation en tant que «confrère» qui ne prétend privilégier d'aucun pouvoir discursif face à son confrère. Son engagement personnel est le résultat de son interaction affective avec d'autres discours. Une interaction qu'il aimerait créer cher l'énonciataire. Il ne s'engage donc que pour obtenir des effets pathétiques conséquents aux parcours aléthique ou épistémique qui structurent son énonciation.

3--2-2-2 L énonciataire destinataire

A priori, nous pouvons dire que la transparence est relative, l'énonciateur serait un «frère» ou «confrère» de l'énonciataire, «on cherche à faire adhérer le lecteur au texte en identifiant le sujet d'énonciation à celui du récepteur.».(Dubois:1969 :5**)**. L'interpellation de l'énonciataire en vue d'acquérir le savoir détermine le faire contenu dans les énoncés comme une virtualité. Il est en disjonction avec le soufisme en tant qu'objet de valeur cognitif et pragmatique. L'énonciataire est présenté comme un sujet opérateur dans un programme narratif cognitif fallacieux dans lequel le paraître est valorisé au détriment de l'être. Pour le destinateur- énonciateur, la première tâche consiste à réfuter ce savoir régi par le paraître et énoncé par un sujet indéfini «on». La négation est catégorique ; elle implique en réalité un anti-sujet qui est activement en œuvre au sein de la communauté. Ce sujet n'est latent qu'au niveau de la manifestation discursive, il est, en revanche, apparent au niveau de la communauté.

:



Carré sémiotique n°16 : La véridiction

Il s'ensuit, comme le dit courtés, qu'une structure bipolaire de la manipulation où le destinateur et l'anti-destinateur modalisent chacun le sujet et l'anti-sujet. La polémitisation est ainsi liée, souligne-t-il, à la programmation du discours. Il y a «un dédoublement syntaxique du discours cognitif» (Courtés1989:115) : dissuasif et persuasive. L'appel au savoir apparaît comme l'écho au premier verser du coran incitant le prophète à «lire», par son itération et son lien avec la récompense du succès qui est un salut personnel, il est aussi l'appel à la prière énoncé par le muezzin cinq fois par jour : une convocation beaucoup plus qu'un ordre :«venez à la prière, venez au succès, (au salut personnel)».C'est même une énonciation qui conditionne la thèse qui sera proposée et à laquelle l'énonciataire sera invité à adhérer. Bien entendu, /savoir / et /savoir-faire/ sont modalisés instantanément par le /croire/, lequel est corollaire de la passion et de la foi. Il semble valable de dire qu'il s'agit là de différents paliers qui constituent le parcours général de l'énonciataire. De même, il paraît qu'ils relèvent d'une tactique adoptée par l'énonciateur en vue de donner de l'effet et de la consistance à son acte énonciatif. En témoigne la canonicité du schéma narratif où l'énonciataire est placé : le manque et la quête sont les éléments essentiels de ce schéma qui donne lieu, grâce â leurs présuppositions, considérées bien souvent comme rassurant, à une d'homogénéité sémio-narrative.

En faisant miroiter le succès d'un salut personnel comme récompense certaine du programme narratif de l'acquisition du savoir et de l'adhésion au soufisme, l'énonciateur considère l'énonciataire comme un lettré plus ou moins initié à la mystique et aux autres sciences religieuses qui représentaient à l'époque l'essentiel, voire même tout le savoir disponible. Il est en droit de contester, de refuser ou d'accepter. La «polémicité» qui soutient l'ensemble du discours implique que l'énonciataire est attentif et compétent.

Une telle interpellation est similaire à ce que Todorov nomme la parole-action qui confère à l'énonciation «une importance primordiale et devient le facteur essentiel de l'énoncé(…). La transparence va de pair avec le performatif, l'opacité, avec le constatif.» (Todorov : 1980) « Sache, que Dieu t'aide …» est une convocation d'une formule qui fait partie de la praxis énonciative, elle cache derrière un avertissement, un /devoir-faire / devoir connaitre la vérité (le savoir vrai) qui mettrait l'énonciateur dans un /ne pas devoir ne pas être soufi /, un /devoir être heureux/ qui serait avec la connaissance de la vérité soufi un / ne pas devoir ne pas être heureux/ définissant la syntaxe du discours, Fontanille note que la «profondeur du champ positionnel»(…) « permet de faire co-exister et de mettre en perspective plusieurs couches de signification» (Fontanille2008a:133).L'énoncé est produit par l'énonciateur et adressé à l'énonciataire qui doit l'interpréter , selon Ducrot, en tant que lecture d' « une description de son énonciation. Autrement dit, le sens d'un énoncé est une certaine image de son énonciation, image qui n'est pas l'objet d'un acte d'assertion, d'affirmation, mais qui «

est, selon l'expression des philosophes anglais du langage, «montrée »: l'énoncé est vu comme attestant que son énonciation a tel ou tel caractère» (O.Ducrot1981 :30)

Dans un texte donné, l'énonciataire est soit explicite, soit une instance présupposée. Il acquiert davantage de détermination par son interaction avec l'énonciateur.

Dans ce discours argumentatif, la présence du destinataire énonciataire est explicite avec le verbe «savoir» à la deuxième personne du singulier de l'impératif tandis que celle de l'énonciateur-destinateur est révélée par le biais des déictiques, des modalités, du mode de l'organisation et de la stratégie discursives. Le discours se déploie bien évidemment dans l'espace d'une intersubjectivité présupposant une sorte de contrat énonciatif où le «je» sujet de l'énonciation s'était déjà identifié dans son contexte spatiotemporel à travers son énonciation. Il est donc engagé dans son faire en tant que figure actantielle son degré d'adhésion aux contenus énoncée est élevée. D'ailleurs, le passage au code de l'écrit prouve sa volonté et son courage de défendre sa thèse à l'intérieur du champ de l'écriture qui a contribué à modeler l'épistémè islamique dans une dimension monolithique mais bichrome et dichotomique, le licite et l'illicite, produits de la raison théologico-légaliste, devraient surdéterminer toute production de significations liées au corpus sacré. L'écrit rehausse l'énonciataire à un rang abstrait ; c'est dire qu'il dépasse le contexte local, c'est tout musulman induit en erreur sur le compte du soufisme.

A priori, la compétence cognitive de l'énonciateur n'échappe pas à cette réalité imposée par les orthodoxes. Il cherche à la reconsidérer puis la réorienter dans une perspective pragmatiquement plus efficace mais manifestement occultée au profit de la cognitive. C'est dire que l'énonciateur veut légitimer le savoir qu'il veut exposer. Même l'oral qui est la voie privilégiée de l'apprentissage soufie est provisoirement abandonné au profit de l'écrit qui a contribué à l'instauration cette raison théologico-légale. Cependant, le caractère relativement «mineur», à notre avis, des références auxquelles appartiennent les citations argumentives laisse échapper son objectif implicite ; c'est un faire nouveau qui est sollicité de l'énonciataire : acquérir un savoir autre et adopter une conduite sincère. Tout en problématisant chez l'énonciataire les évidences, les paroles rapportées par l'énonciateur rendent plus évidentes les difficultés et les ambigüités. Le problème est avant tout d'ordre éthique. Le rituel est indiscutable mais la façon de l'exécuter et la signification qui lui est attribuée est à revoir. Avec la voie mystique c'est tout un processus de socialisation et d'éducation qui est mise à sa réalisation, un faire et un savoir-faire au lieu d'un dire et d'un savoir-dire. En réalité, selon le sujet du discours, les soufis sont des croyants et il se peut qu'ils soient manifestement mal habillés et s'efforcent dans la pratique des rites mais la vérité du soufisme est tout à fait autre. La réalité est un élément de la vérité. Il est vrai qu'il y a des gens qui sont ainsi et prétendent être soufis

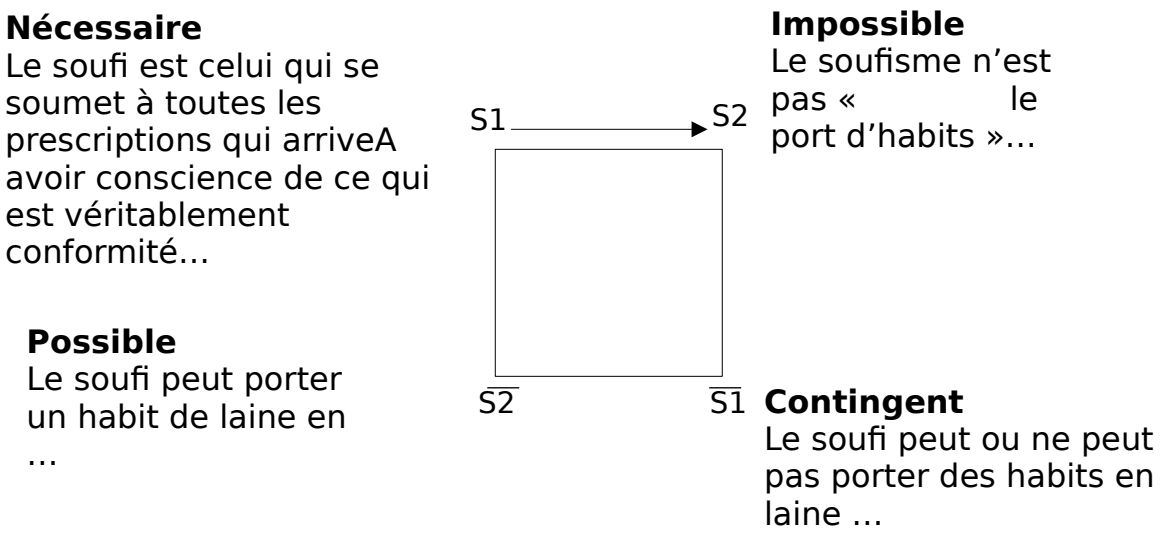
mais leur réalité ne correspond pas à la vérité du soufisme. L'énonciataire interpellé parait être le sujet de l'énoncé selon lequel le soufisme est le port de haillons que l'énonciateur initial réfute. Cette situation dialogique qui met en scène une assertion et une réfutation accentue la position erronée de l'énonciataire et le modalise négativement. L'énonciataire destinataire serait versé dans les sciences religieuses telles le «fiqh » et la « charî'a» (la théologie et le canon musulmans).Or débattre du soufisme à l'intérieur de ce vaste domaine bâti exclusivement sur le donné révélé tel qu'il est conçu par les herméneutes exotériques rendrait l'entreprise soufie délicate. De même, toute divergence dans cette espace supposé être clos serait difficilement perçue. Il fallait donc procéder au déplacement du centre et du cadre de l'analyse vers la marge laquelle serait un espace de méditation et d'ouverture sur d'autres perspectives plus vastes. Ce qui agirait sur le centre du savoir lui-même, Les «fûqahas» seraient alors appelés à se remettre en question en se situant par rapport à l'origine du savoir religieux monothéiste qui se situe au-delà de l'islam. Tout en apprenant qu'il n'y a pas de discontinuité de la pensée religieuse monothéiste, l'énonciataire est invité par l'énonciateur à approfondir son savoir. C'est en qualité de croyant apte à recevoir davantage de savoir pour consolider sa croyance que l'énonciateur s'adresse à lui. En un mot, l'énonciataire est incité à adopter un savoir nouveau et une éthique plus authentique tout en conservant ses acquis préalables. En l'écartant des textes sacrés les plus manipulés par les théologiens orthodoxes, l'énonciateur essaye d'inciter la raison – même rudimentaire- en vue de réaménager le champ de la réflexion chez l'énonciataire. Les arguments reconstituant souvent «la Parole même saisie à sa source. Comme l'explique Maingueneau (D.Maingueneau1985 :72), ils sont souvent puisés dans les textes révélés et chez les grandes figures du soufisme.

La compétence analytique ne pourrait s'affirmer telle que si elle est partagée par le destinateur et le destinataire.

Pour M. Meyer : «l'analyse est le processus logique par lequel on arrive à la réponse puisque celle-ci considère comme donnée la proposition à valider, transforme en «solution» ce qui fait problème par le rejet de la négation de la «solution», on arrive à dire que c'est bien celle-ci qui est vraie» (Meyer1982 :131). Les sciences religieuses qui représentaient à l'époque l'essentiel, voire même tout le savoir disponible se sont avérées incapables de fournir le bien être psychologique au narrateur énonciateur. Du coup, il se sent en droit de contester, de refuser ou d'accepter ce qu'on lui offre. La «polémicité» qui soutient l'ensemble du discours implique que l'énonciataire est attentif et compétent. L'invitation à réajuster le savoir religieux est le premier pas dans l'itinéraire soufi. Dans une dimension pragmatique, chaque acte de langage est selon M. Foucault «inséparable d'une institution, celle que cet acte présuppose par le seul fait qu'on l'accomplit, par son énonciation même, cet acte se donne comme pertinent»(Michel Foucault 1969 :74) .la pertinence nécessite au moins un raisonnement et une construction modale conséquente ainsi qu'une instance morale ou physique. L'énonciataire

lecteur est d'abord mis sous l'effet du doute, l'énonciateur auteur cherche à l'éloigner progressivement du centre d'attraction autour duquel s'organise son savoir religieux déraciné de toute spiritualité , c'est dire les significations issues de l'orthodoxie religieuse. Pour ce faire, ses premiers pas seraient sûrement incertains, car la quête de la légitimité dédouble la quête de l'absolu euphorique. Sans s'émanciper entièrement de ses acquis, le parcours énonciatif l'intègre au cours de toutes les étapes de l'analyse. Le long de ce parcours, le profil de l'énonciataire lecteur se dessine : un disciple potentiel de la Zaouia, un «instruit» capable de devenir, à son tour, un transmetteur du nouveau savoir qu'il reçoit. C'est un portrait implicite résultant de diverses situations de communication dans lesquelles les différents protagonistes de l'énonciation sont concevables dans une relation intersubjective. Dès le titre, nous avons pu appréhender le destinataire énonciataire : un confrère. Un condisciple de la Zaouïa de Ouazzane. Au cours du discours, cet énonciataire parait être l'objet d'une construction progressive qui débouche vers la fin sur une unification «fraternelle» de l'énonciateur et l'énonciataire. C'est aussi un vouloir vouloir être confrère qu'il veut susciter en lui puis c'est Le savoir et le savoir-faire donc qui seraient leur trait d'union. Ces derniers s'établissaient au fur et à mesure que la dimension cognitive s'accommodait à la pragmatique, c'est- à-dire à l'éthique et à la passion.

Dans les discours théoriques des sciences humaines par exemple, Greimas constate qu'il y a «une tendance à faire coïncider le problème de leurs producteurs et celui de leurs consommateurs : on « n'écrit que pour ses pairs, lesquels appartiennent à la communauté au fonctionnement rigoureux» (Greimas 1983 :211), or dans le discours argumentatif qu'on a entre les mains, cette rigueur fait défaut, les présupposés, les sous-entendus, la distanciation nulle de l'énonciateur ainsi qu'une polyphonie énonciative dense mais plus ou moins hétéroclite en témoignent. Sur le plan intellectuel, l'énonciataire destinataire à un double caractère, c'est un novice qui a besoin du savoir détenu par l'énonciataire même s'il est un théologien orthodoxe qui serait hostile au soufisme. Il est ainsi possible de parler d'une institution commune qui est la religion islamique inscrit dans une certaine structure polémique. L'énonciateur part d'un présupposé qui va structurer tout le discours. En fait ce n'est pas le soufisme qui est mis en questions mais c'est plutôt l'une de ses fausses versions. Le fidèle musulman n'est pas intégré dans une voie mystique car il méconnaitrait la vérité et le bonheur auxquels il a droit et que seul le savoir mystique ou métamystique pourrait lui fournir. C'est un état de manque réel que seule l'acquisition du / savoir / et du /savoir-faire/ peut combler. Il doit apprendre pour agir et agir pour apprendre. La mystique est indissociable de son énonciation.



Carré sémiotique n° 17 : Le parcours thymiques réalisé chez l'énonciateur initial et potentiel chez l'énonciataire

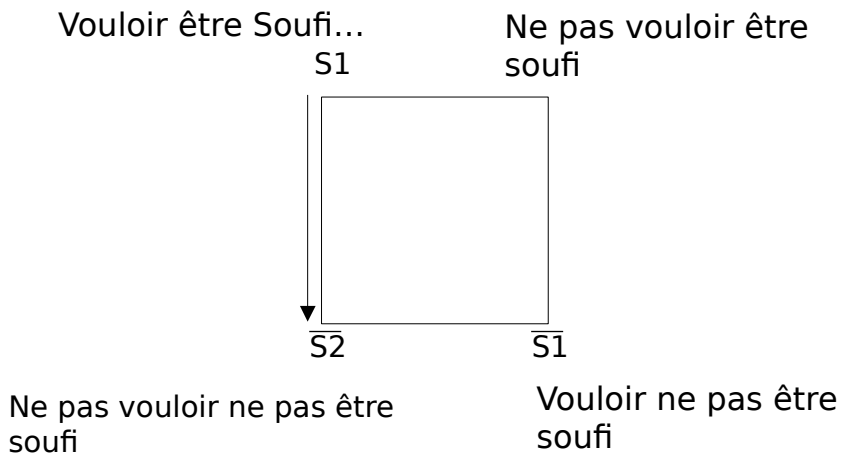
La modalisation déontique surdétermine l'attitude de l'énonciateur et de l'énonciataire sinon pourquoi il aurait eu la peine d'écrire. Il faudrait aider l'énonciataire à prendre conscience de son droit à la vérité, à la sérénité, au perfectionnement et au bonheur. C'est un manque qu'il faut lui faire sentir pour le mettre dans la voie de la quête des vraies valeurs de la religion qui sont supposées être le bonheur engendré par l'accès à la vérité absolue. Pour l'énonciateur, l'énonciataire doit être mis sur le vrai parcours épistémique mais aussi aléthique.

Il est nécessaire que le soufi soit celui qui se soumet à toutes les prescriptions، qui arrive à avoir conscience de ce qui est véritablement indispensable, qui s'abandonne complètement à Dieu، qui se soustrait à toutes les contraintes de son existence، qui agit de sorte que tous ses actes soient conformes à la volonté divine.

Il est possible que le soufi soit celui qui porte un habit de laine en haillons, qui s'efforce et exagéré dans l'exercice des rites d'obéissance

Il est impossible que le soufisme soit le port d'un habit de laine en haillons et une exagération dans l'exercice des rites d'obéissance Un soufi peut ou non porter un habit de laine en haillons. Le parcours aléthique et épistémique Elle porte sur le plus ou moins certain, les domaines du probable, du vraisemblable, du possible, de l'éventuel :

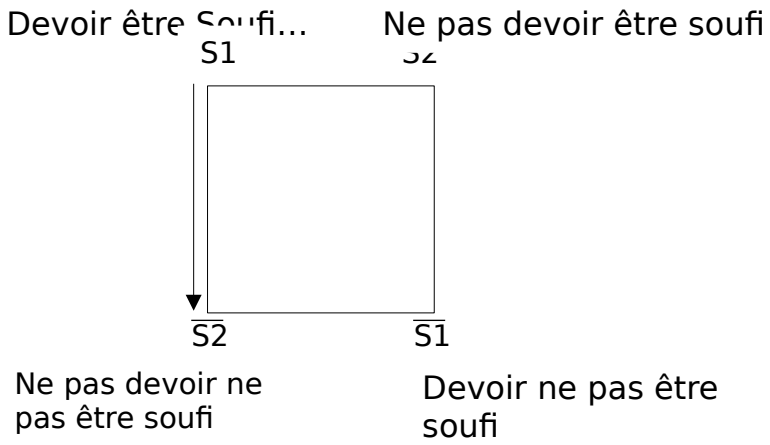
:



Carré sémiotique n°18 :Le parcours aléthique et épistémique du soufi

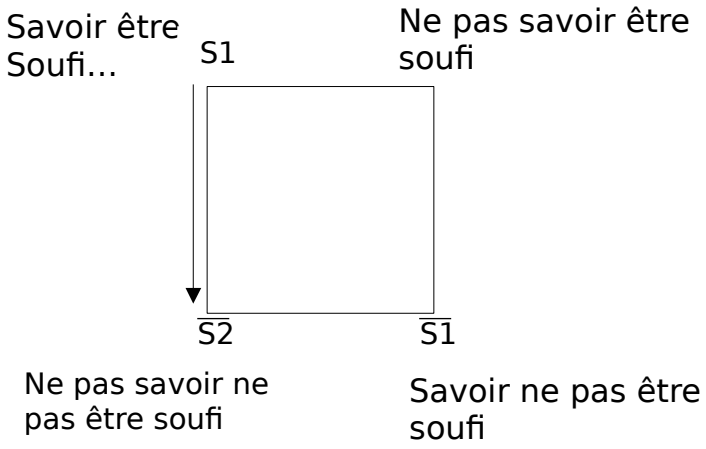
L'énonciateur part de la position de la contingence selon laquelle le soufi comme n'importe qui peut porter des habits en haillons ou d'autres convenables. Il est impossible de déduire que le soufisme est le port d'habits en haillons de laine. Le soufisme c'est autre chose en position S1 ; une double nécessité s'impose ; être soufi, c'est acquérir un savoir et un savoir-faire et c'est surtout fidéliser et moraliser sa conduite. Mais pouvoir répondre à cette nécessité présuppose des compétences virtuelles et actuelle, le vouloir et le devoir faire.

:



Carré sémiotique numéro 19 :La modalité volitive (désir et volonté) subjectif point de vue du l'énonciataire

Qu'il soit novice ou théologien orthodoxe, le destinataire est dans la position du / non vouloir ne pas être mystique/ et du/ non devoir être mystique/ à cause de l'apparence –des soufis-mais quand l'énonciateur expose la vérité du soufisme et démontre qu'il ne contredit point l'orthodoxie, cet énonciataire –destinataire ne pourrait pas de ne pas vouloir être un soufi ; il doit l'être avec davantage de description, de légitimation religieuse et de justifications axiologiques, il voudrait être mystique.

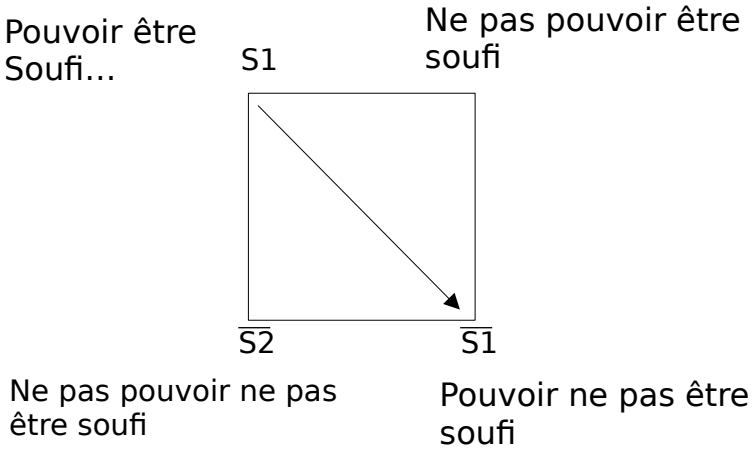


Carré sémiotique n° 20 :Le parcours des modalités déontique devoir moral

Le devoir moral de se joindre avec cette vérité s'impose en tant que parcours mélioratif de l'exercice rituel que tout croyant ne peut ni doit ignorer.

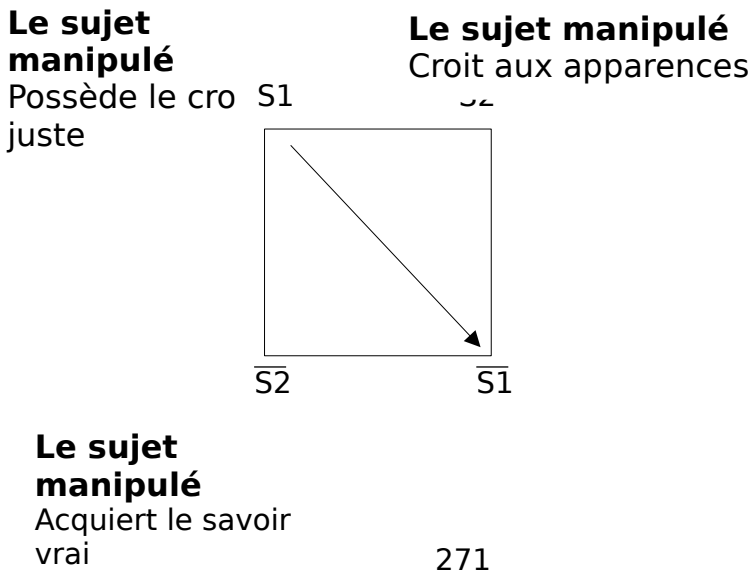
En partageant l'observation de l'énonciation selon laquelle le soufisme est défigurévoire répugnante, il doit ne pas être soufi. Mais quand il sera initié au savoir soufi et comprendra qu'il s'agit là de la vérité de l'Islam il ne peut pas ne pas être soufi puis il sent qu'il doit être soufi pour être un bon croyant certaine de la vérité divine. / Devoir être soufi/+ /pouvoir être soufi/= volonté active

Avec davantage de description, de légitimation religieuse et de justifications axiologiques, il voudrait être mystique



Carré sémiotique n°21 :Parcours des modalités actualisantes : le savoir

En tant que musulman croyant vivant en société, la vraie religion pour lui se réduit aux rites et au savoir dispensé dans les mosquées et les «medersa» (écoles coraniques).Il ne connait pas le soufisme ou il en a une mauvaise image. Ce qui ne le suscite guère à la connaitre. Quand un initié instruit comme notre énonciateur principal lui explique que le soufisme ne contredit pas l'Islam, et qu'il en est une version beaucoup plus pure , essentiellement spiritualiste , apte à lui fournir la paix de l'âme et dans la société, il ne peut pas ne pas savoir davantage les détails et le moyen de l'exercer. Il peut même acquérir le savoir mystique mais cela demeure insuffisant tant qu'il ne passe pas à la pratique. Etre mystique ne se réduit pas au savoir, il exige l'adhésion.



L'objet de ce désir et de ce vouloir est, bien entendu, modalisés axiologiquement sans être défini nettement. C'est l'invitation à vivre une expérience au bout de laquelle, le soufi arriverait à cet absolu qui n'est identifiable dans le discours que par ses charmes et ses effets. Pour actualiser ce désir il faut savoir faire et pouvoir faire. C'est l'objectif explicite du discours. Le verbe savoir est d'une grande occurrence, ce qui confère au savoir-soufi- une position prépondérante et un rôle déterminant. L'énonciataire destinataire est dans la position de /pouvoir ne pas savoir/et ce pour une raison ou autre. Il faut rappeler que la mystique, en tant que discipline, est souvent écartée au profit d'autres disciplines «pragmatiques» tels le «fiqh» théologie, l'exégète ect.Mais quand il y a des « zaouïas», des «turuq», des ouvrages et surtout de grands soufis –contemporains- en vie et en action, nul n'est censé ne pas pouvoir ne pas connaitre le soufisme. En tant que savoir acquis, c'est le premier pas dans l'itinéraire soufi. En d'autres termes, il est un sujet opérateur potentiel d'un programme d'action où il demeure encore en disjonction avec l'objet de valeur. C'est dire que la compétence cognitive dont il dispose est implicitement insuffisante ou utilisée de façon si maladroite qu'il l'emmène au malheur. C'est au niveau du/ vouloir- faire/ et du/ devoir- faire/ que le problème se pose. Il faut tout simplement la reconsidérer et l'orienter dans une perspective «pragmatique». En réalité, le pragmatique est disséminé dans le cognitif. Mais même le cognitif est remodelé de façon à ce que l'identification avec, par exemple, les personnages des récits, soit possible. Le caractère mineur des références auxquelles appartiennent les citations laisse dégager l'objectif implicite ; c'est un faire qui est sollicité. En d'autres termes, les citations valent beaucoup plus par leur rôle didactique et pragmatique que cognitif.

3-2-3De la citation à la manipulation : un aspect de la compétence argumentative

Les vois énonciatives multiples qui traversent le discours constituent une polyphonie qui serait inscrite dans le dialogisme. La polyphonie est selon Rosier, «une conception interactive du discours» (in MarionColas-Blaise2010:69) et une «conception théâtrale de l'énonciation»(Ibid.**)** tandis que le dialogisme fait état d'une «négociation» du sujet avec une hétérogénéité discursive à laquelle il ne saurait se soustraire. Le concept du dialogisme «concerne moins la coexistence de voix dans un énoncé que la relation entretenue entre un énoncé et un extérieur discursif sur lequel il prend appui.»(Maury-Rouan, Vion, et Bertrand 2007 :138).La polyphonie est aussi l'espace où des échos de voix traversant la société et pourraient se faire entendre.

Les discours rapportés sont organisés selon une «scénographie énonciative» (In Ibid.). Toute prise de parole est une authentique convocation, selon la signification contenue dans l'étymologie du «verbe latin citare»: mettre en mouvement, faire venir convoquer, appeler à comparaître pour donner sa parole, son témoignage.

Des paroles et des idées sont intégrées dans un discours autre mais sont toujours assumées par leurs énonciateurs ; elles acquièrent leur pertinence selon les exigences du contexte et l'intention de l'énonciateur initial décidé à «gagner son procès». Leur rôle essentiel est de contribuer à un dialogisme où «toute parole fonctionne comme une réponse à un nombre indéfini de formes discursives antérieures» **(**Ibid.)). Le dialogisme présuppose que l'énonciateurs erait beaucoup plus préoccupé à réfuter les thèses des adversaires que par le souci de développer sa propre thèse.

Pris dans son sens le plus large, ce concept nous permet de considérer, dans le domaine de la culture islamique, la mystique comme riposte au discours théologiqueorthodoxe traditionaliste. La «tuhfat», fait partie d'un dialogue qui ne s'est jamais interrompu le long de l'histoire de l'Islam. Des arguments et des contre-arguments qui se sont toujours confrontés car leurs soubassements épistémologiques, ontologiques, axiologiques et surtout idéologiques ne sont pas les mêmes.

Bien évidemment, c'est un soufi qui ne cesse d'argumenter son choix et plaider sa cause. Le récit autobiographique, le discours « théorique» et « le mode de sa réalisation» à travers des récits hagiographiques sont des énoncés qui justifient son choix et ancrent son discours dans la communauté des soufis à laquelle il appartient. Le choix des contenus de son discours prouve sa double appartenance : doctrinale et spatiale. Il se réclame des grands soufis qui se sont succédés dans l'Histoire des musulmans et ceux qui lui sont contemporains et proches tout en partant de sa réalité historique. La polyphonie est l'acte qui réalise son alliance avec ces deux dimensions. D'une part, il y a le contexte susceptible de fournir des données extratextuelles aptes à expliciter des contenus et d'autre part le cotexte, qui n'est pas «un extérieur, mais ce qui dans le texte renvoie à un extérieur ou joue à le faire ; l'ensemble de repères interprétatifs intratextuels» (Anthony Glinoer et Denis Saint-Amand (dir.) 2005). Les discours rapportés entretiennent des relations de complémentarité et d'interprétation mutuelles au niveau de la construction significative du discours où ils sont intégrés. Il en résulte la constitution d'une mémoire discursive, qui serait tout élément en mesure de susciter un faire interprétatif : le cotexte, le contexte, la situation de communication, le style, la modalisation. La notion de mémoire discursive «paraît sous-jacente à l'analyse des FD [Formation Discursive] qu'effectue l'Archéologie du savoir: toute formulation possède dans son «domaine associé» d'autres formulations, qu'elle répète, réfute, transforme, dénie »(Paveau 2010:6). Cette mémoire collective affecte les mémoires spécifiques à divers degrés et moments. Elle aurait comme enjeu l'articulation de

cette discipline aux formes contemporaines de la recherche historique qui « toutes insistent sur la valeur à accorder au temps long» (In Ibid.) La signification serait ainsi le résultat d'un processus où prennent part divers facteurs gérés par une communauté discursive et interprétative soudée autour de valeurs partagées. Ces voix énonciatives cohabitant dans le discours de l'énonciateur initial où l'on parle des mots des autres — dont relève notamment le discours direct — et celle où l'on parle avec les mots des autres - des discours indirectes, représentés ou des discours rapportés directement. Emprunter les paroles des autres, absents, est une forme d'argumentation qui n'admet que peu la réfutation en quelque sorte.

Entre autres raisons qui poussent un énonciateur à citer : s'inscrire dans la lignée des auteurs cités, leur attribuer un hommage, crédibiliser le point de vue contenu dans le discours, révéler quelques aspects de la méthodologie adoptée, décorer son discours pour mieux séduire, rendre son contenu présentable.D'ailleurs ,« l'analyse de citations est une des approches bibliométriques qui a été utilisée pour étudier le processus de la communication, l'évolution des domaines scientifiques, la diffusion des thèmes de recherche, l'influence que peuvent avoir des individus ou des institutions au sein de la communauté scientifique. »(Semra Halim 2001:1). En somme, elle joue «le rôle de chaînons explicites reliant des articles qui partagent des points communs». (Cressent1987).

La citation est un fait langagier. Selon Compagnon, «c'est la forme simple d'une relation inter discursivede répétition» (A Compagnon1977:5).Elle représente également «un signe d'idéalité par lequel se distingue et s'intègre en un champ d'expérience la manière d'être d'une absence» (Ibid. :59).Celle-ci bien entendu donne lieu à une autorité qui détermine, pour sa part, les propos énoncé. Toute citation est intégrée dans une stratégie discursive quelconque. Son rôle est aussi d'apporter autorité et variété au discours. (Ibid.)

Qu'elle provienne de l'extérieur lui confère une «valeur objective particulièrement convaincante» selon Bruno Latour qui explique comment dans une ambiance polémique, l'identification et l'authentification de la citation lui confère une valeur surtout dans les sociétés conformistes :

«C'est une vérité intérieure qui se communique par l'illumination de la lecture citée, dit-il. C'est le témoignage d'un double moment de grâce «historique», celui où l'auteur cité a spontanément découvert et formulé sa vérité et celui où l'auteur citant a reconnu dans la phrase lue une vérité qui lui était personnelle.»(Fournier 2002:11). En tant que signe d'interdiscursivité, la citation est régie par la volonté de l'auteur qui veut mettre en dialogue qui serait parfois une pure polémique des discours entretenant entre eux des liens logiques et sémantiques.

Cette interdiscursivié participe à l'esquisse d'une structure intertextuelle et «intersémiotique» issue des différentes références citées. Sur le plan énonciatif, la citation est une manifestation essentielle de l'hétérogénéité. On assiste à la mise en scène de plusieurs voix énonciatives, d'une polyphonie où il est nécessaire de faire une distinction entre le locuteur, l'énonciateur et le sujet parlant.

Une des stratégies fondamentales de l'énonciateur dans ce discours est de varier les citations et les types de discours auxquels elles appartiennent. Il instruit en cherchant à créer du plaisir surtout quand il investit le symbolisme des écrits soufis rédigés comme des textes de la littérature profane Une allusion à l'essence du sacré qui vise, entre autres objectifs, à symboliser le profane. Deux registres qui seraient gérés selon l'énonciateur par la sensibilité et le niveau d' « instruction» et d'«éducation» du soufi. Un tel mode d'écriture, qui suggère ce qu'il énonce franchement, accentue le caractère polémique du discours «où plusieurs appels de référence possibles vont se superposer et créer un conflit d'interprétations.» (Fournier Christian2002). En tout cas, le travail herméneutique qu'impose la dissémination des citations et des allusions, repérables au moins vaguement par un lecteur ordinaire grâce au lexique et aux noms cités, est possible à quiconque prenant la peine de feuilleter les ouvrages du soufisme.

La citation apparaît ainsi comme un élément faisant partie de la manipulation. En un premier temps, l'énonciateur donne l'impression de prendre des distances vis-à-vis de ce qu'il énonce : ce sont les autres qui ont dit par exemple : «une prière comme celle des anges, mais nous sommes meilleurs que vous …». Berendonner dit à ce propos que l'énonciateur, « au lieu de garantir lui-même, par une simple affirmation la vérité d'une proposition », (A.Berrendonner 1967 :136), il se contente de rapporter «les propos assertifs d'un tiers.»(Ibid.)

En un deuxième temps, on peut déceler chez celui qui cite un souci constant d'atteindre l'objectivité. Pour ce faire, il «fait constamment référence à d'autres discours censés le supporter, (Ibid. :136) souligne Berrendonner. Après l'acquisition relative de ces valeurs objectives, le discours devient dépendant du faire cognitif, il se charge de le décrire. «Les objets du savoir» (Ibid.) subissent des manipulations multiples dont notamment un faire taxinomique «offrant une sorte d'organisation selon le principe d'inclusion», (Ibid.) un faire pragmatique établissant «l'ordre syntagmatique des opérations cognitives» (Ibid. :18) et un faire comparatif «se chargeant des «objets» du savoir partiel, reconnus grâce au faire pragmatique, et vise à «préciser des rapports entre eux»» (Maingueneau1987:61)

Par conséquent, l'ensemble des citations se présente comme une tactique de persuasion dont l'usage est conçu en fonction d'un destinataire bien précis. C'est une argumentation qui «est toujours constituée pour quelqu'un» (Ibid.:81). Il s'agit dans tous les cas d'agir sur autrui en appuyant le discours sur l'implicite qui «n'est pas une lacune dans un propos qui, en droit devrait être explicitable, mais

constitue une dimension essentielle de l'activité discursive.». (Ibid.). L'implicite détermine totalement la signification, «c'est une intention de la part du locuteur.»(Ibid.)En rapportant une citation, il arrive que le destinateur du récit veuille amener le destinataire à tirer lui- même les conclusions qui s'imposent. Sur le plan sémiotique, en multipliant les citations, le destinataire se fixe comme objectif de parfaire la manipulation selon un savoir-croire corrélatif du va-et-vient entre l'implicite et l'explicite. Pour Berendonner, le rapport entre ces derniers constitue, entre autres, l'objet d'étude de l'argumentation qui couvre tout le champ du discours visant à convaincre et à persuader quel que soit l'auditoire auquel il s'adresse et quelle que soit la matière sur laquelle il porte (Ibid.: 93). La citation pourrait donc prendre largement sa place dans l'argumentation. N'est-ce-pas une technique discursive «permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion aux thèses qu'on présente»? (A. Compagnon1979:92) se demande dans ce sens Compagnon. Selon ce chercheur, le recours à la citation n'avait pas la même valeur dans toutes les époques. Dans l'antiquité, «ce procédé était presque inexistant» (Ibid.:93). Ce n'est qu'au moyen-âge que la citation a connu un grand essor: l'acte de citer l'autre, nous dit-il«constitue une procédure spécifiquement humaine qui, sous des modalités semblables, vaut pour les diverses formes de représentation et ainsi constitue la source de toutes les créations culturelles.»(Ibid.).

Ne pas contredire les traditionalistes nécessite l'adoption d'une attitude conformiste où la citation n'est pas uniquement expression d'une autorité mais aussi source de plaisir : «celui qui l'a dit avant n'est pas source d'anxiété mais de joie, car le partage de la vérité ne diminue aucunement la part respective de chacun dans ce fruit commun.»(Christian Fournier 2002:76). La citation est l'essentiel de la théologie traditionnaliste mais elle est souvent inscrite dans une perspective prescriptive. La vérité n'est pas un but à chercher par le destinataire, elle est réduite à l'exécution de ce qui est exigé. Et même quand ce type de citations évoque la joie, c'est toujours dans une dimension concupiscente où tous les besoins et les fantasmes du croyant seraient comblés au paradis. La joie et le bonheur soufis sont liés à une spiritualité qui incite à dépasser sa condition d'homme imparfait en disjonction avec la vérité suprême.

La polyphonie n'est pas assurée seulement par une multitude de voix énonciatives mais aussi par une interpénétration des genres et des types du discours. On peut se demander s'il ne s'agit pas là d'une sorte d'inter-sémioticien que G.Molinié définit ainsi: «l'inter-sémiotique, au sens restreint, ce qui veut dire au sens strict, désignerait l'étude des traces du traitement sémiotique d'un art dans la matérialité du traitement sémiotique d'un autre art.»(Molinié1994: 4). Bien entendu, les discours rapportés relèvent tous de l'écrit mais leur fonctionnement ainsi que leurs formes sont différents bien que leur objectif soit la même : persuader. Ce type d'intersémiocité fait penser au Coran, texte sacré des musulmans et pierre angulaire de tout leur édifice discursif. Cette intersémiotique apparemment

mineure par rapport à celui défini par Molinié, s'avère très efficace en tant que structure discursive. En témoigne l'importance accrue du coran pour les musulmans. Nous pouvons dire que la «tuhfat» est composée à l'image du coran qui instruit, prescrit, décrit dans une dimension argumentative où les genres s'interpénètrent constamment.

3-2-3-1 La citation des textes sacrés

« Il serait tentant de définir le moyen-âge comme la grande époque de la citation » (Compagnon 1979 : 93) souligne Compagnon. Avec les révélations des discours divins transcendants, tous les efforts étaient consacrés à les conserver ou à les expliciter. Dans ce sens « il n'y a eu d'écriture médiévale que dans la répétition de l'Ecriture.» (Ibid.). En somme, conclut-il, « le discours théologonal est une citation systématisée de l'acte de citer.»(Ibid.). Le texte sacré représente au même temps « un archétype de ce discours (source de sa matière) mais aussi un prototype (modèle de sa forme.» (Ibid.).

Devant un discours ayant trait à la théologie, il serait valable d'œuvrer en sorte qu'il y ait une investigation dans ce sens. Il importe donc de cerner le fonctionnement de la citation, de déterminer les types génériques au

xquels elle appartient, le mode d'intégration que lui réserve le discours d'accueil et la structure intertextuelle qu'elle fonde. Le Coran est considéré comme l'autorité discursive suprême et incontestable. Paradoxalement, dans ce corpus, les références directes à cette écriture révélée sont rares, on y note:

«Et si vous leur demandez : «Qui a créé la terre et les cieux?», ils diront : » c'est Dieu» (De la Sourate3, verset 38). « Oh mes esclaves, le Jour du Jugement vous n'aurez rien à craindre et rien ne pourrait vous attrister» (la Sourate 43, verset68). «Et quand Votre Dieu arrache des humains leur progéniture» (la Sourate 7, Verset 17).Le premier verset est cité pour être réinterprété de façon à ce qu'il ne contrarie point la pratique mystique que l'auteur défend. Les mystiques s'identifient aux destinataires de cette question. Leur approbation du monothéisme est une preuve qui indique leur appartenance à l'orthodoxie religieuse. Dans le second verset, la perspective de la croyance et de la foi est davantage élargie. Elle est appelée à déboucher sur la certitude, la sérénité et l'euphorie. Cette dernière catégorie constitue un espace auquel le mystique accédera inéluctablement. C'est même l'horizon de la pratique mystique. Aussi importe-t-il au mystique éventuel de s'identifier aux êtres dont parle Dieu. Dans le troisième verset, il s'agit, une fois de plus, de rappeler la puissance du faire divin et l'attitude constante que doit adopter le mystique. Constance, patience, confiance, certitude et autres qualités représentent l'essence de la dimension éthique du soufisme. Quant aux dires du prophète, ils

sont mitigés dans la mesure où leur contenu croise un contenu logique exprimé dans ces dires prophétiques : «les intentions régissent les œuvres, chacun réalisera son faire selon son intention», «l'être humain arrive au monde dans un état naturel, ce sont ses parents qui le rendent juif, chrétien ou musulman». Il n'en demeure pas moins que la rareté de ces citations sacrées n'est pas gratuite. C'est une caractéristique qui affirme le caractère mineur de cet ouvrage du point de vue de l'Islam officiel. Par extension, tout le genre auquel il appartient est plus ou moins mineur, la mystique en tant que lecture du corpus sacré, est souvent marginalisé, voire condamné. Par ailleurs cette rareté pourrait être significative d'une volonté de se démarquer par rapport aux ouvrages de la théologie, notamment ceux de l'herméneutique et dela jurisprudence. On en retient la pertinence des contenus, des formes, dialogue ou monologue présentent une parole divine adressée aux croyants dans la mesure où celle-ci s'articule suivant le cours du discours:«islâm», «Imân» et «insân». Egalement, il semble important de souligner en plus l'effort déployé par le sujet destinateur de l'ensemble du récit en vue de mettre au clair les présuppositions logiques et éthiques que cette parole implique. Même si on trouve parfois une sorte de paraphrase et de tautologie, l'ensemble confère à ces citations une pertinence aussi bien méthodologique qu'opérationnelle au niveau de la thématique. Il parait que la citation du texte sacré dans notre corpus, de référence est tributaire de la portée éthique. L'aspect gnomique des dires prophétiques est retenu au détriment de leur contenu légiférant : «celui qui dit que les gens doivent périr, c'est lui qui périras». «Un homme a juré que Dieu condamnera certaines personnes. Dieu lui a interdit l'accès au paradis à cause de ce qu'il avait dit».Ces deux dires prophétiques préconisent la modestie, la tolérance et l'optimisme. Des valeurs rarement évoquées par les traditionalistes. Il s'en dégage une sorte d'individualisme qui doit être cultivée avant de passer au mode de vie collective. De cette signification se rapprochent deux dires de Moïse et de Jésus en qui tout musulman doit croire. Ils convergent tous les deux vers une attitude dénonçant l'hypocrisie issue du décalage qui pourrait exister entre l'être et le paraître de l'être humain. Ils s'intègrent dans la proposition générale du destinateur qui appelle à des valeurs profondément humaines :

Jésus : «ne regardez pas les péchés des autres comme si vous étiez Dieu, regardez les vôtres comme si vous étiez des esclaves». Moïse : «déchirez vos cœurs au lieu de vos vêtements» .

Avec la citation de ces deux prophètes, le corpus confirme à sa façon l'ouverture de la mystique sur les autres cultures et religions, il laisse voir l'influence qu'elle en a subie.

Il importe de signaler à ce propos que le fait de considérer que ce discours a un caractère exclusivement orthodoxe du point de vue de l'islam s'avère discutable au moins au niveau de la conception des «fuqahas».

En tant qu'éléments de la structure modale, les citations des textes sacrés fonctionnent comme des virtualités joignant un / ne pas devoir ne pas faire / et / ne pas vouloir ne pas faire / débouchant sur une obéissance passive du point de vue islamique orthodoxe. C'est du moins ce qui apparaît en une première étape du parcours pragmatique du croyant- mystique éventuel. En d'autres termes, c'est une thèse pour plus d'ouverture religieuse -et culturelle-.

3-2-3-2 La citation de la poésie.

La poésie est l'art le plus cultivé chez les arabes. En plus de sa valeur esthétique inégalable, grâce à la rythmique, la métrique et autres spécificités, la poésie a servi à véhiculer des savoirs juridiques, grammaticaux et autres. Dans le domaine de la mystique, selon Bakhtiar, la poésie soufie est : «une combinaison harmonieuse de la religion, de la philosophie et de l'art, ainsi que l'expression la plus profonde et la plus riche des aspirations mystiques ; elle constitue une synthèse de la pensée, des émotions et de l'imagination, qui éveille et stimule les sens profonds» (Bakhtiar1976:265)La poésie se décale nettement du parler ordinaire: « la parole poétique est alignée sur l'harmonie des sphères, et donc sur le verbe des anges qui les peuplent» (Chouiref s. d:4.).

Geoffroy dit dans ce sens :

> « Poésie et mystique partagent un même rapport à l'indicible, une même fulgurance de l'inspiration, un même recours aux symboles et à la transmutation du sens. L'une et l'autre ouvrent la possibilité d'une perception globale et immédiate des réalités spirituelles, au-delà du mental humain. Dans son expression arabe, la poésie soufie joue de surcroît sur la polysémie de la langue, sur la profusion de sens qui éclot d'un seul terme. Elle est en cela la fille du Coran, pour qui sait lire le Livre.»(E. Geoffroy 2014:1).

La poésie est génératrice d'émotion chez les participants, elle prend en charge les effusions sentimentales qui secouent l'être mystique et créent des interactions entre les chanteurs et les auditeurs ponctuant ce qu'ils perçoivent souvent par des expressions corporelles. Une telle dynamique confère au groupe une homogénéité, voire même une identité qui est parfois passagère.

Il importe de souligner le caractère authentique de cette forme d'expression qui l'emporte sur le conventionnel. L'intensité du contenu exprimé est telle qu'elle évacue toute référence au temps et au lieu de l'énonciation. Elle prend l'aspect d'une explosion affective entraînant parfois des réactions violentes qui pourraient aller jusqu'à la mort des protagonistes. Elle est souvent introduite pour rappeler des thèmes purement mystiques : l'amour, le vin mystique, l'union, la séparation et l'anéantissement. Pour R.Khawam, « quoique ces vers adoptent des procédés de style semblables à

ceux de la poésie profane, cela ne représente pas une preuve suffisante pour accuser la mystique de parodie ou d'initiation sacrilège »(René Khawam1962 :7).

Toutefois , il importe de souligner que notre texte de référence fat partie de la tradition marocaine de l'écriture hagiographique où les auteurs se montrent modestes à l'image du pecurseur Ibn Al Zayyât al Tâdilimort en 728) qui dit que « son livre est dépouillé de soufisme (moujarrad min al tas'sawwuf) »(Ibn Al Zayyät al-Tâdilî1994 :24) et il renvoie ceux qui veulent étudier le terme au livre Ih 'yâ' 'ulûm al- dîn de Ghaz^lî,c'est ainsi que « la poésie qu'il cite « Pour refléter à la manière d'un miroir lisse ces sens profonds dans les notices des hommes , ne sont pas de celles danslesquelles on perçoit les locutions théophaniques ou les invocations unitaires mais ce soint des vers d'attendrissement , de plainte , d'ascèse et d'exortation »(Ibid).

Fidèle à la tradition mystique, l'auteur évoque le célèbre poème d'Ibn Al Fared dont il ne cite que les premiers vers et les derniers. C'est parce qu'il considère que ce poème est assez connu pour être cité intégralement :

«En souvenir du bien-aimé

Nous avons bu un vin qui nous a enivrés

Avant que le raisin ne soit né

Sa coupe est le soleil.

Je n'ai jamais cohabité avec le malheur (...)»

Il s'agit ici du poème le plus caractéristique de son genre : «c'est l'hymne du vin mystique. Il n'a pas cessé depuis sa composition de servir de préambule chanté aux séances de mystique et d'extase» (Ibid.: 13) La citation suivante a pour auteur un soufi marocain célèbre Sidi Ali Ben Wafa :

«Parle-moi de mes chers bien-aimés

Par leur évocation, tu vivifieras les morts

Vis et dis/Aucune vie n'est digne d'être vécue

Sans chant ni amour

Si le passionné parle et divulgue ses secrets

Rien ne lui sera reprochable

Personne ne pourra résister.

En écoutant les attributs et les œuvres des bons

La pluie est le symptôme de sa passion

C'est une coupe à laquelle j'invite tout le monde

Qu'on y goutte Oh assoiffé, pourquoi tu ne bois pas ?

Elle est de la source du fleuve paradisiaque

Où les cœurs des passionnés s'abreuvent.

Elle est de la source du fleuve paradisiaque

Où les cœurs des passionnés s'abreuvent.»

En tant qu'objet d'éloge, la boisson est chantée par les mystiques. Ces vers actualisent la passion, légitiment le chant, l'éloge des saints et des bienfaiteurs. Dans ce même sens, l'auteur cite le célèbre soufi maghrébin Ahou Médiane :

«Quand vous nous abandonnez

La vie s'astreint devant nos yeux

A force d'éprouver la nostalgie.

Nos amis s'en vont.

Loin de nous, nous nous trouvons dans les ténèbres

Près de nous, nous savourons les lumières...»

Ici l'accent est mis plus particulièrement sur la dualité séparation/ union. C'est là un thème clef de la mystique. II s'agit en effet de la séparation des origines qui a éloigné le mystique de la présence divine. Tout l'itinéraire soufi n'a d'autre visée que celle de recouvrer l'union des origines. L'emploi anarchique du genre, du nombre et des pronoms est une marque caractérisant l'énonciation poétique mystique.

Quant à l'identité des poètes cités, nous soulignons qu'ils appartiennent presque tous à l'Afrique du Nord. Il ne serait pas valable de dire qu'il s'agit là d'une coïncidence, c'est plutôt le signe de la volonté de l'auteur se souciant de donner plus d'authenticité «locale» à son écrit. Pour ce qui est de la place de cette poésie dans le discours, c'est vers le chapitre réservé à l'identification du mystique qu'elle est insérée. Elle représente de ce fait un supplément esthétique autoritaire et récapitulatif de l'analyse. Ce

sont autant d'arguments légitimant la pratique mystique. Le destinataire est appelé à méditer, à s'émouvoir, à agir et à apprendre. Les vers amplifient davantage les échos. Par conséquent, ce qui est cité devient une simple incitation engendrant «un désir dans l'écriture et la trace c'est la citation» (Eva de Vitray-Meyerovitch1972 :123). Par elle, le texte se trouve enraciné dans la mémoire et au sein de la communauté discursive.

Le chapitre qui suit détaille l'origine et les catégories des mystiques, il n'y a pas de vers poétiques cités. Ce sont des connaissances techniques et neutres que tout aspirant ou étudiant mystique doit appréhender. En effet, l'ordre de l'ensemble de l'écrit s'articule sur les phases du programme narratif ayant pour objectif de mettre le destinataire en conjonction avec un objet de valeur cognitif. Pour manipuler le destinataire, l'auteur a eu recours à la poésie pour émouvoir la sensibilité et inciter à l'initiation. Par la suite, ce sont des connaissances théoriques qui sont présentées. En d'autres termes, les modalités de compétence sont déjà installées pour avoir créé chez le destinataire le / vouloir-faire /, il faut qu'il acquière aussi un / devoir-faire /.

En l'amenant vers la source divine de la mystique, le destinateur bascule l'existence du destinataire en dehors de la sphère religieuse et culturelle où il se trouve. Ce sont les dimensions de ce dernier qui changent ; il devient situé en plein mouvement ontologique. Le sujet subissant la transformation ne doit pas ne pas connaître pour mieux saisir son identité. Il convient de rappeler au passage que l'acquisition du savoir - utile - représente l'un des devoirs les plus fondamentaux du musulman croyant selon des dires prophétiques :

«Quêtez le savoir du berceau jusqu'au tombeau» ,«Allez quêter le savoir même en Chine». C'est donc un devoir qui ne trouve de sens que dans le savoir. Après , il y a le chapitre sur l'oratorio spirituel où des vers poétiques ne valent que par le contexte poétique où ils sont cités. L'accent est mis plus particulièrement sur l'auditoire:

«Ses doigts ont noté dans le ventre d'un papier

Une lettre odorante mais sans souffle

Si tu visites cette zone

Tu perdras la pudeur même face ton père»

L'auteur signale qu'il s'agit ici de propos se rapportant à la poésie courtoise contenant même des allusions érotiques. Cependant, il souligne que l'auditoire composé d'autorités éminentes est resté muet. Cette citation et ce commentaire servent à empêcher le destinataire de soulever des objections.

C'est un non faire qui correspond à un empêchement. Un argument qui rejoint la fameuse sentence : « qui ne dit rien consent».

Dans la même perspective, il faut comprendre les vers récités en présence de Dhou N-Noun[1], une autorité religieuse et mystique en Islam :

« Ma passion pour toi me torture

Loin de toi

Mon angoisse va grandissante»…

Par la suite, c'est le célèbre récit dans lequel le grand poète Ka'b Ibn Zouhaïr[2] a été accueilli par le prophète et avait récité en sa présence son fameux poème :

«Je me suis séparé de Souad

Mon cœur s'est tant affligé…»

Il n'y a pas eu de réactions négatives ; ni de la part du prophète, ni de ses compagnons tous rassemblés à l'intérieur de la mosquée. Au contraire, le prophète l'a honoré en le couvrant de son froc. C'est ainsi que la poésie a été tolérée par la plus grande autorité de la religion islamique.

Selon l'ordre du discours, cette poésie sert aussi à assumer la transition à un autre thème soulevant beaucoup de controverses au sein des théologiens et soufis musulmans : la «khirqa» (le froc), un autre ingrédient du phénomène mystique.

C'était là un premier niveau du fonctionnement de la citation poétique dans le corpus, il reste un second dans lequel cette citation entraine la mort. On peut y voir une preuve éclatante de la force de l'énonciation poétique. Par conséquent, elle représente le chemin le plus court et le plus sûr qui mène à l'anéantissement- en Dieu-. En leur qualité de véritables ascètes, les mystiques souhaitent le martyr en faveur de Dieu :

«Demande aux étoiles, oh mine de lune !

Par des veillées, je désire m'unir à Toi.

Au nom de ta vie, que vas-tu faire de cette beauté

1

2-Ka3b Ibnou zouhayr est un poète convertie à l'Islam et avait mis ses talents au service du prophète et de la nouvelle religion

Alors que tu vis tes dernières journées. »

La poésie s'avère un moyen de séduction inéluctable. Dans une scène contenue dans le récit 15, on assiste à un «dialogue» poétique qui débouche sur la mort. Lors d'une séance d'oratorio spirituel, quelqu'un récitait les vers suivants :

Mon ami, le cœur, par Dieu, n'est pas sain

Même si quelques bontés apparaissent

Ô Dieu comment ne suis-je pas en guerre !

Alors que je passe la nuit

Et mes blessures ne s'arrêtent de saigner

Quelqu'un frappa à la porte, demanda la permission d'entrer et exhorta le récitant à répéter avec lui les vers suivants :

« Ô misérable, sans la mélodie du cheikh

Je n'aurais pas traversé le fleuve

Ni demandé d'entrer

Ni bu de l'eau là-bas

Répète-moi leurs dires, Ô récitant

Leurs dires éteignent les flammes du cœur

Répète-moi leurs dires

Pour que le fer s'adoucisse

S'il reçoit les coups du forgeron ».

Au fur et à mesure qu'il récitait, l'intrus enlevait ses vêtements jusqu'à la nudité totale.

La sensibilité esthétique est apparente, elle est au service de l'excitation des émotions mystiques. L'objectif de se rapprocher spirituellement de Dieu, du prophète et des saints est toujours présents chez les soufis avec bien entendu la négation de toute sensualité. D'ailleurs, le soufisme n'utilise pas le terme musique ou chant mais «nachd»ou «inchad».

3-2-3-3 La citation des récits

Les récits cités dans ce corpus se présentent comme des objets de valeur modale dont l'acquisition assure le passage d'un état de / non-savoir / à celui de / savoir /. C'est là un niveau profond qui fait partie de tout le programme d'acquisition de la compétence cognitive. Au niveau de surface, c'est -à-dire de l'organisation narrative proprement dit, ces récits n'offrent pas une grande richesse, ils présentent un cadre mettant souvent en relief une performance langagière émanant d'une autorité reconnue comme telle. Autrement dit, le tout est au service de la stratégie discursive qui se fixe comme objectif la légitimation de la pratique et du discours mystique.D'ailleurs , le précurseur des haguiographes marocain Ibn Al Zayyârt a dit dans ce sens :

Le but est de rapporter les merveilles ('ajaib) dont nous sommes informés, peit-être Dieu LES fera-t- il servir ?l'utilité qu'il y a à faire mémeoire des saints de Dieu est en effet de fortifier le cœur de qui est en route pour l'au-delà ».(Ibn Ziyyât 1994 : 36)

Sur le plan général du discours ,ces citations participent à établir un réseau argumentatif. Grâce à leur caractère figuratif et théâtral, ces récits s'intègrent largement à l'intérieur de la quête de la certitude. Leur point d'aboutissement est le «dire-vrai». Le sujet destinateur du discours est appelé à sanctionner la performance qui est aussi nécessaire pour lui en vue de « garantir, par avance Les fondements épistémiques d'un discours à venir» (Greimas & Courtés1979 :9). Ces interventions du sujet destinateur, ses interprétations, son organisation cognitive et méthodologique sont à saisir donc dans la perspective de la manipulation. A l'instar des autres fragments cités, les récits sont produits à partir d'un débrayage actoriel, spatial et temporel.

Nous les passerons en revue tout en mettant au clair l'action qu'ils présentent, la place qu'ils occupent par rapport à l'organisation générale du discours et enfin leur fonction, c'est à dire la moralité qui s'en dégage et qui représente l'essentiel à saisir parle destinataire.

Nous pouvons ainsi relever l'itération de la performance langagière. C'est dire que ce qui est mis en valeur c'est le dire prononcé à propos d'une situation. Nous pouvons noter trois attitudes :

Une performance langagière qui s'intègre dans la forme question/réponse.

-Le texte se présente comme une démonstration fondée sur une argumentation puisée dans des références et régie entièrement par un principe religio-éthique qui débouche sur une sorte d'humanisme. Celui-ci est incarné dans des valeurs éthiques comme la clémence, la tolérance et autres qui ne contrarient point l'orthodoxie régnante. Elle est aussi une sanction et un jugement.

-Une deuxième performance exprimée par le biais du silence, lequel est également considéré comme une forme de la rhétorique de la palabre. On en dit qu'il est le signe du consentement. C'est beaucoup plus un faire qu'un dire. Sa valeur augmente surtout quand il émane d'une autorité religieuse comme le grand imam, les compagnons du prophète ou le prophète lui-même.

Une troisième performance peut être considérée comme le comble de ce genre (de performance) : il s'agit du dire poétique entraînant la mort de l'énonciateur ou de l'énonciataire.

Récits	Action	Place	Moralité
1	Une performane langagière	À l'intérieur des commentaires de l'auteur et d'autres	Approbation de la thèse par une autorité théologique s'opposant à l'abus
2	Une performance langagière régie par le coupleQ/R	Au début du discours sur discours sur le détachement	Moralité : Ne rien demander aux autres
3	Une performance langagière régie par le cou Q/R	Répétition et explicitation du récit 2	Moralité : privilégier le faire au dire
4		Enchaîné sur les récits 1 et 2	Ne rien demander aux autres de crainte de perdre sa dignité
5	Se détacher des • biens de ce monde et aider les autres à s'en débarrasser	Après d'autres récits et avant et avant des commentaires et des vers poétiques	Ne jamais contester le faire et le dire du cheikh . Il est souhaitable se débarasser de ses biens
6	Une performance langagière figurativisée par le silence face aux activités soufies		Rendre non Fondée toute opposition aux activités soufies
7	l'expression par le corps(la danse) s'est pratiquée en présence du		L'écoute de la musique,l'assistance au pratiques expressives du corps est sinon souhaitable du moins non illicite.

Tableau n°6 : La disposition des récits dans la structure argumentative

D'après cette présentation, on peut relever l'itération de la performance langagière. C'est dire que ce qui est mis en valeur c'est le dire prononcé à propos d'une situation. Nous pouvons noter trois attitudes

Une performance langagière qui s'intègre dans la forme question/réponse. Qu'elles arrivent à susciter des réactions adéquates chez le premier destinataire –textuel- est certaine. Leur portée didactique, morale et surtout perlocutoire est ainsi esquissée, le destinataire narrataire s'identifierait au premier et l'imiterait : «c'est tout l'enjeu du mythe que d'avoir, tout au long des siècles, favorisé l'apprentissage du monde à travers la représentation narrée des faits fondateurs d'un habitus» (Dorgelès Houessou 2015 :2).Le meilleur enseignement religieux se fait par le biais des récits, dans la majorité des cas, les énoncés coraniques et les dires prophétiques contenant des prescriptions et des traditions à imiter sont énoncés au cours ou suite à une séquence narrative. La narration est ainsi le moyen le plus efficace pour inculquer aux gens les valeurs morales. Narrer serait un acte illocutoire et

même perlocutoire à même de structurer l'univers du savoir et du croire des auditeurs ou des lecteurs. Or la mise en situation narrative de l'énonciation coranique en islam faisant l'objet d'une discipline appelée «asbâb an-nuzûl» (les circonstances de la révélation) n'est pas systématisée.D'ailleurs cette discipline qui aurait pu conférer une sorte de relativité et de rationalité au corpus sacré a été évacuée du champ de la théologie au profit d'une autre appelé «an-nasekh wa al-mansoukh»(l'abrogé et l'abrogeant) où une grande partie de ces énoncé est considérée comme caduque voire non valide par les théoriciens en quête de significations favorisant la perspective utilitaire de leur lecture.

Les récits mystiques mettent en valeur le soufisme et le bonheur qu'il procure aux disciples ;une incarnation du devenir humain selon la voie mystique. Les soufis personnages de ce ces récits révèlent des «attitudes éthiques» distinctes mais se reliant toutes au processus soufi dont elles esquissent la configuration sémantique et narrative.

3-2-2-4 Synthèse

Il importe de rappeler que ces citations sont typiques en tant que formes discursives nettement distinctes et bien connues dans la culture islamique. Ce constat n'a de valeur que dans la mesure où ces genres se situent sur l'axe syntagmatique où ils servent d'espace cognitif à l'activité du sujet énonciateur régisseur du procès de production du savoir. De par leur position dans le discours, ils assurent le fonctionnement des processus de polémicisation et de programmation. La polémicité apparait quand un anti-sujet cognitif émerge et réfute d'une manière ou d'une autre les fondements de la thèse censée être soutenue. Cet anti-sujet peut être apparent ou présupposé dans un récit. De même, grâce à la valeur symbolique et l'autorité cognitive des actants qui sont en œuvre, ces récits prennent l'aspect d'un processus de programmation du fait qu'ils renferment certains programmes narratifs. L'exemple du récit 14 est révélateur à ce propos : y a-t-il un musulman qui puisse réfuter la légitimité du dire poétique du moment que le prophète même l'a toléré ? Pourrait-il contester alors que toutes les autorités religieuses de l'Irak se sont montrées bienveillantes vis-à-vis d'un dire poétique contenant même les allusions érotiques ? Que pourrait-on reprocher à des valeurs comme la modestie, la clémence, la purification des cœurs surtout quand elles sont confirmées et énoncées par des dires prophétiques ?

C'est ainsi que le destinataire est appelé lui aussi à sanctionner ce que le destinateur lui adresse. En d'autres termes, en suivant la logiques de ces récits, il ne pourrait que se trancherait et se situer du côté du sujet destinateur. La conviction serait née beaucoup plus du devoir d'imiter les autorités citées que du raisonnement qui se dégage des faits. La raison traditionaliste est nettement présente. Le destinataire, en bon musulman, serait ainsi amené à adopter les valeurs et les thèses soufies. Il serait un

lecteur –disciple- prêt à assimiler le contenu cognitif et à en faire une activité pragmatique. Le cognitif et le pragmatique sont indissociables.

En ce qui concerne les fragments poétiques cités, ils réalisent les différentes portées du dire poétique : exprimer un contenu gnomique, refléter une conception du monde en ayant recours aux figures du style, à la rhétorique, aux sentences, aux bribes philosophiques, exprimer de fortes effusions sentimentales au point d'entraîner la mort.

Il s'ensuit que les citations poétiques participent à l'établissement d'un réseau argumentatif de premier ordre plaidant, avant tout, en faveur d'une sorte d'énonciation authentique susceptible d'émouvoir l'imagination et la sensibilité du récepteur. Bien entendu, l'objectif final est d'amener ce dernier à vaincre toutes ses réticences en vue d'adhérer au soufisme de la Zaouïa dont l'auteur se présente comme le porte-parole.

En fait la poésie le coran et le récit mettent en valeur un discours au service du soufisme .Une sorte de mise en abyme surdétermine les modes d'argumentation. Le fait dramatique est présent dans les trois genres. La performance est souvent d'ordre discursive .Le discours lui-même pour fonctionner a besoin d'un autre récit dont la performance essentielle est un discours. Pour aborder tel ou tel thèse le sujet du discours part du général vers le particulier, il donne l'impression d'avoir une vraie préoccupation didactique. Mais le plus souvent, il développe son argumentation à partir d'un cas particulier. C'est cette voie inductive qui révèle la vraie stratégie du discours qui vise la persuasion et l'excitation à l'imitation. Même s'il y a une succession de faits, ils pourraient se substituer les uns aux autres : l'Islam, le soufisme, l'éthique, l'humanismes'intègre dans un seul et même paradigme.

L'énonciataire est mis sur le processus de la construction dialectique de la vérité et de la réalité du soufisme et par là de l'Islam. Apparemment, ce qui est en jeu c'est le soufisme, sa vérité est dénaturée. Il faut corriger l'erreur dans la foi des croyants en leur fournissant le savoir nécessaire. Ce qui est supposé être la réalité pour eux, c'est tout simplement une illusion née d'un croire sans savoir.

Pour que l'énonciataire cerne la réalité du soufisme, il faut qu'il accède à sa vérité. Cette réalité est normalement en interaction avec un certain nombre de facteurs. La source de ces facteurs et le mode de leur interaction pourraient permettre la réévaluation de cette réalité par rapport à la vérité. Celle-ci serait déterminée par une logique discursive issue d'une expérience intérieure et invisible ou se référer directement à la logique absolue. Après les erreurs de l'ouverture relevées par l'énonciateur, l'énonciataire va s'approprier progressivement la réalité du soufisme,découvrir que la vérité est relative et qu'elle n'acquiert sa valeur que loin de tout scepticisme ou dogmatisme : «il n'y a pas de vérité première, il n'y a que des erreurs première»nous dit G. Bachelard.

3-3 La structure narrativo-sémantique

La narration, représente un maillon de la chaine discursive globale du moment qu'elle est un élément de l'argumentation s'inscrivant, bien évidemment, dans la large perspective de la manipulation. Or la narrativité est selon Greimas immanente à tout genre du discours. Nous partons donc de ce principe greimassien selon lequel tout discours est narratif : «le concept de narrativité n'ayant d'ambition au départ que de s'occuper de la seule classes des discours narratifs, elle a cherché, naturellement, à se construire une syntaxe narrative ;on s'est aperçu alors que celle-ci pouvait être utilisée et rendait indifféremment compte de toutes sortes de discours : tout discours est donc «narratif» »(Greimas1983 :17-18).

Le discours argumentatif en faveur du soufisme fait état d'un ensemble d'énoncés modalisés et structurés esquissant une certaine représentation d'un monde réel. L'imaginaire, le symbolique, la logique et tout ce que le langage peut offrir pour assurer une interaction dynamique entre le destinateur et le destinataire y est mobilisé.

3-3-1 La structure narrative

Dans la composante narrative, nous traiterons de la structure narrative d'ensemble de ce discours. Nous identifierons les programmes narratifs du sujet, de l'anti-sujet et nous essayerons de les expliciter ou même de les interpréter en fonction du contexte socio-historique. Il sera question également de l'objet de valeur dans toutes ses positions. En ce qui concerne la composante sémantique, nous délimiterons les isotopies qui nous paraissent prédominantes. Nous retracerons le mode d'actualisation que le texte leur réserve.

Le programme narratif de base : il s'agit là du faire transformationnel principal que subit le sujet destinataire de la part du sujet destinateur. Ce dernier, grâce à sa compétence de mise en discours, a pu modifier une forme paradigmatique en une forme syntagmatique. En effet, le discours soufi appartient au paradigme des discours ayant pour objet l'appréhension et l'interprétation du texte sacré et par là l'élaboration d'une certaine conception de la religion islamique. A l'image des autres discours, son objectif consiste à cerner la vérité du dire et par là la justesse du faire. Avec toutefois une volonté de communiquer efficacement. La vérité et ses valeurs sont construites dans l'espace du discours véhiculant un savoir et un savoir-faire à son niveau logique mais aussi «monstratif».Elles représentent «des champs d'articulation modale», « une sémiotique modale du savoir logico-monstrative, remplirait alors la fonction de fournir du matériel modale approprié aux discours de la conviction.» (Ibid.).Pour ce faire, le sujet pragmatique et cognitif prend en charge ce discours et l'étend sur un axe syntagmatique, lequel est, bien entendu, l'espace logique de toute opération discursive. La compétence énonciative établit ou permet d'établir les différents protagonistes discursifs dans des positions modale,

narrative et sémantique. Grâce notamment aux opérations de sélection (des citations, des points de vue…) et à la compétence «d'organisation de contenus en voie d'actualisation par des articulations hypotaxiques et par des entraînements syntaxiques» (Ibid.: 243), le sujet du discours se révèle manipulateur et compétent. Evidemment, ces deux phases du programme narratif discursif condensent l'ensemble du parcours et font appel aux autres phases. Cependant, pour plus d'efficacité, ce programme s'inscrit dans une structure polémique. Il fonctionne comme une riposte à un anti programme cognitive et pragmatique agissant sur le sujet en quête du savoir-vrai et du faire juste.

3-3-1-1L'anti programme narratif et la modalisation du sujet du faire et d'état

Le sujet de cet anti-programme mystique n'est pas explicite. C'est l'indéfini«on» se rapportant à l'opinion régnante, c'est-à-dire celle du grand public qui croit aux apparences. Enfait l'expression arabe traduite littéralement est la suivante » les gens croient». Nous l'avons traduite par «on» car en effet le vocable «les gens» dans ce contexte est un emploi hyperbolique qui justifie l'intervention du sujet du discours en tant que membre quelconque de sa communauté investi du devoir de contribuer à son bien-être. Ainsi arrive-t-il à contourner les détails de la question qu'il compte traiter. Retenir l'indéfini «on» réfère au point de vue de l'énonciateur qui n'est autre qu'un soufi «convaincu» qui avait rompu auparavant avec l'orthodoxie et est passé selon son récit de vie du malheur au bonheur. Ce sujet énonciateur destinateur serait le percepteur focalisateur (Alain Rabatel 2001:28**)** qui a repéré ce sujet ayant comme premier rôle de présenter l'énoncé contenant un fait contraire à la vérité du point de vue explicité dans le fragment autobiographique et dans le discours argumentatif. Concernant la référenciation indispensable à l'interprétation de «on», elle est fournie par le sujet énonciateur, ne serait-ce que par le choix même du verbe «se tromper» dont la connotation négative est une modalité dépréciative. Le « on » est induit en erreur négatrice, bien évidemment, de la vérité. L'absence de l'identification de l'actant responsable de la déformation de la vérité du soufisme permet d'émettre des hypothèses. En fait comme dans la tradition rhétorique ancienne, le sujet du discours joue le rôle de l'orateur qui «choisit consciemment la forme d'énonciation qui dissimule le mieux son état intentionnel. »(Dorgelès Houessou 2015 :8).Mais Pour un lecteur initié, cet actant serait l'anti sujet-soufi représenté par un membre des milieux théologiens orthodoxes opposés farouchement au soufisme et voulant garder leur pouvoir symbolique et sociopolitique sur les gens en usant de la propagande, de l'intoxication et en déformant la vérité. Il se peut aussi que cet anti sujet soit une entité abstraite en l'occurrence l'ignorance qui empêche les populations d'accéder à la vérité car dénaturée tout le temps. C'est que la manipulation dans tous ses états « implique une faiblesse d'esprit de la part des manipulés. Ceux-ci manquent d'esprit critique et ne disposent pas des «connaissances spécifiques qui pourraient être utilisées pour résister à la manipulation». (Ibid.). Du moment que ce pronom «on» est placé au début du discours, son « anaphorisation serait l'avatar du narrateur anonyme » (Alain

Rabatel2001 :29). Dans notre discours, ce destinateur qui est aussi énonciataire implicite, est mis en perspective et serait évoqué au fur et à mesure que le discours argumentatif progresse ; il a ainsi une valeur cataphorique. Il n'en demeure pas moins que cet anti sujet n'est pas dépourvu de légalité énonciative, c'est «le sujet d'authentiques de perceptions représentées, en l'absence de tout focalisateur personnage saillant : dans cette situation, « on » est un indéfini coréférant au narrateur anonyme comme au lecteur, invité à partager la position d'un observateur anonyme.»(Ibid.). Il est donc témoin d'une fausse version du soufisme. L'énonciateur destinateur veut maintenir cette opacité d'abord pour éviter d'affronter les orthodoxes puis pour se consacrer entièrement à son objectif qui consiste à instruire, à convaincre et à persuader et surtout à «contre-manipuler», c'est à dire à défaire une manipulation et la remplacer par un autre. En effet, la manipulation, indépendamment de son statut sémiotique, se caractérise par une volonté dissimulatrice de la part du locuteur tandis que l'interlocuteur ne doit pas avoir conscience de son statut de manipulé: « la manipulation est réalisée lorsque l'auditeur ne peut pas voir les intentions cachées de l'orateur derrière ce qui est réellement dit»(Ibid.).Même quand il essaie d'arracher son destinataire de l'emprise de la manipulation des orthodoxes, l'énonciateur ne révèle pas ses intentions et sa réelle conviction. Tout en détruisant la conception des théologiens orthodoxes, il part des principes de base de la religion islamique ;il se penche plus exclusivement sur le soufisme et ce qui est censé la présenter comme une alternative potentielle. Du point de vue du sujet énonciateur, cet anti-programme est saisi dans sa phase finale, celle de la sanction. Il le juge comme étant fallacieux.

$$PN \longrightarrow F\ tr\ de\ S1\ [(S2 \cup OV) \longrightarrow (S2 \cap OV)\ ]$$

S1= on :- un théologien traditionaliste hostile au soufisme –L'ignorance

S2: le sujet socio-historique en position du destinataire.

OV: un objet de valeur manifestement cognitif mais profondément pragmatique.

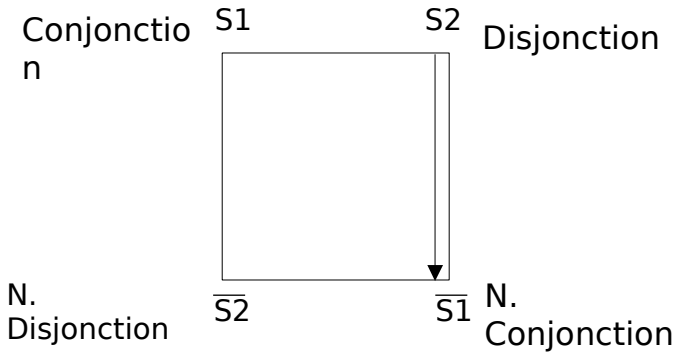
La compétence opératoire de cet anti-sujet résulte du fait qu'il soit ambigu mais occupant une position hiérarchiquement supérieure par rapport au sujet énonciateur destinateur du fait qu'il a déjà réalisé son programme narratif. Son efficacité transformatrice est incontestable sur le plan pragmatique. En fait, son objet de valeur cognitif est devenu un cliché tellement inculqué dans les esprits qu'il faut mobiliser toute la compétence intellectuelle d'un soufi érudit pour le réfuter. Le sujet manipulé est «en congruence avec cette accumulation de clichés, comme avec la construction du pacte fiduciaire» (Alain Rabatel 2001 :29).Autrement dit c'est une contre- vérité aux yeux du sujet destinateur qui est transmise avec succès grâce à une communication efficace qui, à force de circuler, est devenue une

évidence dans les esprits du public. Le sujet destinateur se fixe comme objectif de l'évincer et de le substituer par un autre dire établi. La stratégie du sujet du discours consiste à construire une communication aussi efficace que celle qui est déjà en œuvre dans le cerveau de S2. C'est ainsi que le vouloir et le devoir savoir du destinataire ne porte pas directement sur la vérité mais plutôt sur l'efficacité du savoir et du savoir-faire proposés. L'efficacité est représentée par les termes«falâh» et «najâh» correspondant en français aux termes « réussite» et «succès» mais référant au concept de salut personnel. C'est un faire de l'être qui correspond dans le domaine sémiotique selonGreimas à :

La communication» qui n'est pas un simple transfert du savoir, mais une entreprise de persuasion et d'interprétation située à l'intérieur d'une structure polémico-contractuelle, elle se fonde sur la relation fiduciaire dominée par les instances plus explicites du faire- faire-croire et du croire, où la confiance dans les hommes et dans leur dire compte certainement plus que les phrases «bien faites» ou leur vérité conçue comme une référence extérieure». (Greimas 1983 : 17).

L'évocation de cet anti-sujet est pour nous l'occasion de mettre l'accent sur le contexte socio-historique ; que le soufisme soit présentée sous une image dépréciative est le minimum de préjudice qu'il pourrait subir de la part des théologiens orthodoxes qui dominent la société. Un syllogisme soutient ce préambule : en religion, tout ce qui est apparent serait faux or l'orthodoxie religieuse réduit la religion aux rituels apparents, donc elle est dans l'erreur du moment qu'elle s'astreint au sens littéral exotérique du texte sacré. Cette déduction sous entendue est un prélude à une argumentation qui surdétermine l'information et l'explication du soufisme. A l'image du point de vue qu'il défend, l'anti-sujet principal qui serait membre de l'orthodoxie est négligé au profit d'un discours adressé aux croyants pour les persuader de la réalité du soufisme comme vérité de l'islam. Au niveau des structures sémiotiques, l'effort modalisateur est centré sur le sujet de l'être-musulman.

Progressivement, cet anti-sujet sera construit parallèlement au sujet discursif. Il sera présent le long du discours et assumera le rôle de l'objet du faire savoir et du faire faire du narrateur.



En position de S2, le sujet virtuel, objet du faire manipulateur, un marocain musulman était en disjonction avec le soufisme. Du point de vue social et historique, le Maroc connaissait une anarchie presque totale. Michaux Bellaire dit à ce sujet :

> «On arrive alors à cette période du milieu du XVII siècle où entre les derniers Sa'diens Ahmed Al Abbas qui régnait à peine à Marrakech. Ses oncles, les Chabanat qui finirent par le tuer, pour le remplacer par Kroum En Hadj, Abou Hassoun Essemalali dans le Souss, les Chorafae Filala, qui commençaient à apparaitre, les Dilaites au Nord du Moyen Atlas et jusqu'à Fès et Salé, Ghailane depuis Sebou jusqu'à Tanger, il devient impossible de retrouver quel était le véritable souverain du Maroc» (Michaux Bellaire 1923 :77).

L'anarchie régnait, les zaouïas se mêlaient aux intrigues politiques. Dans une telle ambiance, les gens ne connaissaient pas le soufisme où le connaissait mal. Pour y adhérer, il faut qu'ils soient initiés par des maîtres ayant une certaine crédibilité et surtout une légitimité voire même une attestation de bonne conduite. La zaouïa d'Ouezzane était fondée dans le Pré-Rif à la limite des plaines du Gharb avec, bien entendu, des profondeurs dans le pays des «Jbala»(les Montagnards). Pour présenter une alternative aux autres zaouïas réfractaires surtout les Raysûnis (ibid.) et les Harrakis (ibid.) qui dominaient la région du Nord et représentaient de véritables dangers pour la dynastie alaouite qui venait à peine de prendre les rênes du pouvoir au Maroc. Les zaouïas dominantes à cette époque, c'est-à-dire au XVIIème siècle, représentaient la quatrième génération de ce type d'institutions qui avaient contribué à esquisser une certaine particularité du Maroc. Leur multiplicité était révélatrice aussi bien d'une sorte de dynamisme social, politique et religieux que d'une diversité tout le temps à la recherche d'une unité négociée ou parfois imposée. Et bien sûr, elles confirmaient la réalité d'un pays musulman qui ne pourrait point vivre ses transformations en dehors de l'Islam.

Deux courants soufis bien distincts, malgré leur origine commune qui remonte à AL Jazouli et à Ahmed Zerrouk, se partageaient les zaouïas de l'époque: un soufisme de la «Beauté «(Jamal) et un soufisme de la «Majesté » (Jalal) dont le devenir ne fut pas le même : «les partisans de la Voie de la «Beauté «(Jamal) ont exagéré leurs pratiques à tous les niveaux : dans l'invocation, l'amour, la «hadra», le « jadhb» et les «danses»soufies qui ressemblaient à celles d' Al-Bastami et d'Al-Hallaj»(Abdelmoghite Bassir2015:56) ; les «'isawa» et les «hmadcha» en étaient le modèle type. La zaouïa d'Ouezzane fait partie du courant de la «majesté» qui était plus ou moins minoritaire. Michaux Bellaire lui-même décrit en déplorant le soi-disant soufisme d'une confrérie comme celle des « 'isawa» :

«tout le monde connait cette confrérie, et, en voyant les exercices assez répugnants de ses adeptes, on n'a évidemment pas l'impression d'être en présence d'une manifestation de mysticisme. Par quel phénomène, les doctrines de Junayd, transmise par une chaine de cheikhs, tels que Abou Médiane, Moulay Abdeslam, Ghazali, Chadhili et Jazouli, ont-elles poussé les gens à manger du mouton cru assaisonné de feuilles de cactus ?» (M.Bellaire1923:68)

Il parait ainsi que pareilles pratiques représentent une non conjonction avec le soufisme. En S1 le destinataire éventuel se met en conjonction avec le vrai soufisme selon le destinateur. C'est à dire avec une zaouïa faisant partie du courant «jalâla», celle d'Ouezzane L'éminent connaisseur des choses marocaines souligne que cette zaouïa était fondée pour contribuer aux efforts de la pacification, de l'unification et de la stabilité du pays:«la zaouïa ouazzania, dont l'histoire a été si souvent mêlée à celle de la dynastie actuelle, était pour ainsi dire une zaouïa makhzen et son rôle consistait à maintenir la souveraineté des sultans dans les Jbala et jusque dans le Rif ;»(ibid.).Dans cette région effervescente munie d'une mémoire qui se nourrissait encore des gloires de la bataille de Ouad Al Makhazin [1](Ibid. :79) et où de fortes zaouïas existaient dans une quasi indépendance de l'Etat, les craintes du Makhzen étaient bien réelles, et «pour éviter des expéditions difficiles et couteuses dans ces régions montagneuses et pauvres et que d'autres part, leur proximité du détroit de Gibraltar et de la Méditerranée exposait à des intrigues européennes» (ibid.: 70), Il fallait aider la zaouïa d'Ouazzane et lui déléguer certains pouvoirs pour qu'elle puisse jouer certains rôles.

Ainsi du point de vue d'un citadin issu de la ville de Fès, capitale du Maroc, le soufisme pratiquée dans la zaouïa d'Ouazzane serait le meilleur car il s'éloigne des exercices répugnants de certaines confréries, et politiquement il s'inscrit dans le giron de l'Etat et de ses centres à Fès ou à Meknès .C'est dire qu'elle était sans ambitions politiques réelles, ce qui lui conférait une sorte d'orthodoxie religieusement et politiquement correcte. Ce programme soufi développé au tour de la zaouïa d'Ouazzane se présente ainsi comme une valeur pragmatique et cognitive sûre. En fait de $\overline{S2}$ à S2, à S1, il n'y a pas de coupure, il y a des rectifications mais aussi une volonté de valoriser le soufisme en insistant sur sa complémentarité avec l'orthodoxie religieuse et le régime politique en place ; un compromis pur et simple. Le problème est celui du réajustement cognitif et pragmatique. L'anti sujet exerce la manipulation sur plusieurs niveaux. Il induit en erreur le «on», «les gens». Il serait utile de s'interroger sur les modalités de la manipulation dont il est lui-même objet. En d'autres termes. Comment et pourquoi il agit ainsi ? Rappelons son premier faire-faire qui est un faire croire que «le soufi est celui qui porte des habits en haillons, qui s'efforce et exagère dans l'exercice des rites d'obéissance… « Mais le soufisme ne consiste pas à porter des habits en haillons, à l'image d'un

1 Ou bataille des trois rois.Sébastien le portugais venant au secours du roi destitué Mohammed Schaykhet, Abdelamlik qui régnait à l'époque au Maroc.

corbeau, ce n'est pas le port de habits en haillons, ce n'est pas non plus des pleures quand les autres chantent ni des danses ni des cris, ni l'évanouissement qui rendent furieux» ; «rien n'est fondé au sujet du « samâ'» (oratorio spirituel).

Cet anti-sujet manipulateur se présente en un premier temps commeétant pragmatique. Il favorise le paraitre .Cognitivement, cet anti-sujet s'efforce, aux yeux du sujet énonciateur destinateur, d'émettre des jugements que la divinité n'ait jamais exprimés, parfois il nie catégoriquement un dire vrai exprimé par l'autorité suprême de l'islam. Ils ne justifient pas ses choix concernant le paraitre comme critère du jugement. Cet aspect double du faire manipulateur de l'anti-sujet a pour stratégie d'évacuer le phénomène soufi de l'espace religieux islamique et par là de l 'exclure du champ herméneutique développé au tour du texte coranique. C'est une stratégie qui présuppose l'existence d'une rupture entre le faire et le dire, l'élite et les masses, l'oralité et l'écriture et par là le soufisme et de l'Islam .Il serait incontestable de souligner que c'est là les procédures des théologiens orthodoxes qui ne reconnaissent que le savoir exotérique et réduisent de ce fait la religion à un ensemble de rites observables et évaluables par la société elle-même régie par leur autorité.

Pour récapituler ce Programme narratif de l'anti sujet soufi nous avons :

La manipulation : les théologiens orthodoxes hostiles au soufisme s'assimilaient à «on». Mais en réalité, il parait que ce » on » a subi leur faire-croire et est devenu, à son tour, un sujet manipulateur qui agit sur le sujet destinataire interpellé par le destinateur énonciateur.

La compétence : l'anti sujet en tant que bon musulman, croit à tort ou à raison, que le soufisme, surtout celui lié aux zaouïas de la quatrième génération, sinon contrarie du moins s'éloigne de l'Islam. Il veut et il doit agir au sein de la société. Il détient le pouvoir et le savoir requis pour influencer les gens. En fait les mosquées restent les premières institutions de la pratique religieuse où il aurait, par exemple, la possibilité de diffuser son savoir.

La performance: l'anti-sujet est en conjonction avec le savoir basé sur le croire au paraître. Il lui est facile de mettre le «on» en conjonction avec les aspects répugnants et dégoutants du soufisme, qui sont les plus saillants et les plus visibles en société. Par conséquence, il est en mesure d'amener son destinataire à refuser le soufisme en bloc.

La sanction est émise par le sujet du discours qui juge ce programme «fallacieux» ; c'est le point de départ de son programme narratif.

3-3-1-2 Le programme narratif du sujet énonciateur destinateur

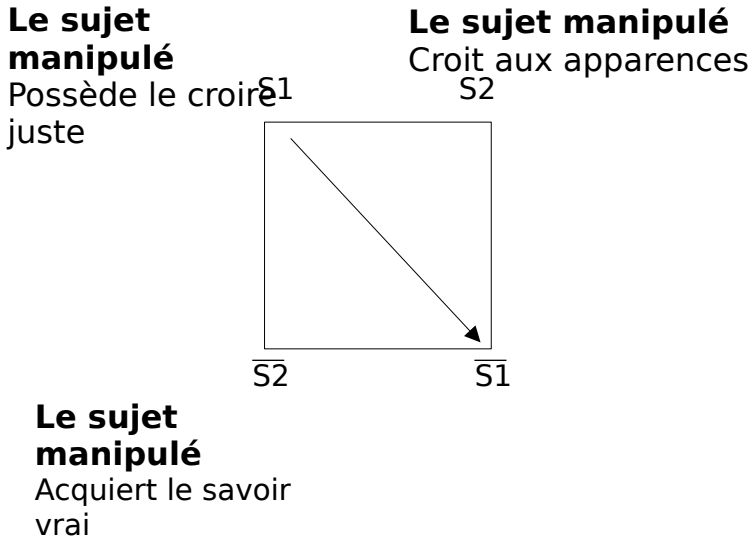
Dans un premier temps, ce sujet défait le contrat préétabli entre le destinatoire et l'anti-sujet. Défaire ce contrat suite à un faire interprétatif signifie une nouvelle phase de la manipulation qui, cette fois-ci, emprunte une voie contraire à la première. L'établissement du nouveau contrat comprend deux volets fiduciaires et véridictoire. Il est fiduciaire du moment qu'il fait appel au croire du destinataire. Le récit autobiographique est la pierre angulaire de ce contrat. Le narrateur a divulgué les différentes étapes de son propre itinéraire qui l'a amené à franchir l'univers soufi. Tous les ingrédients du sacré ont été mis en œuvre : appel divin, mausolée de Moulay Driss, rencontre avec le cheikh de la zaouïa ouazzania Moulay Tayeb. Face à cet univers jalonné de faits extraordinaires supposés être vrais, le destinataire ne pourrait résister.Les citations contenues dans le discours argumentatif servent largement cet objectif.

En fait la croyance comme le précise Courtés résulte d' « un consensus entre les deux partenaires de la communication intersubjective qui est de nature méta sémiotique dans le mesure où rien au plan proprement sémantique, ou, plus restrictivement linguistique ne permet d'en garantir le bien-fondé». (J. Courtés 1991 : 247)

La large perspective pragmatique qui s'ouvre aux sujets est celle du croire juste sans qu'il n'y ait une ligne de démarcation nette, la deuxième composante de ce contrat se présente comme «la véridiction ou le dire vrai auquel naturellement, le destinataire peut souscrire ou non» (Ibid. : 248)

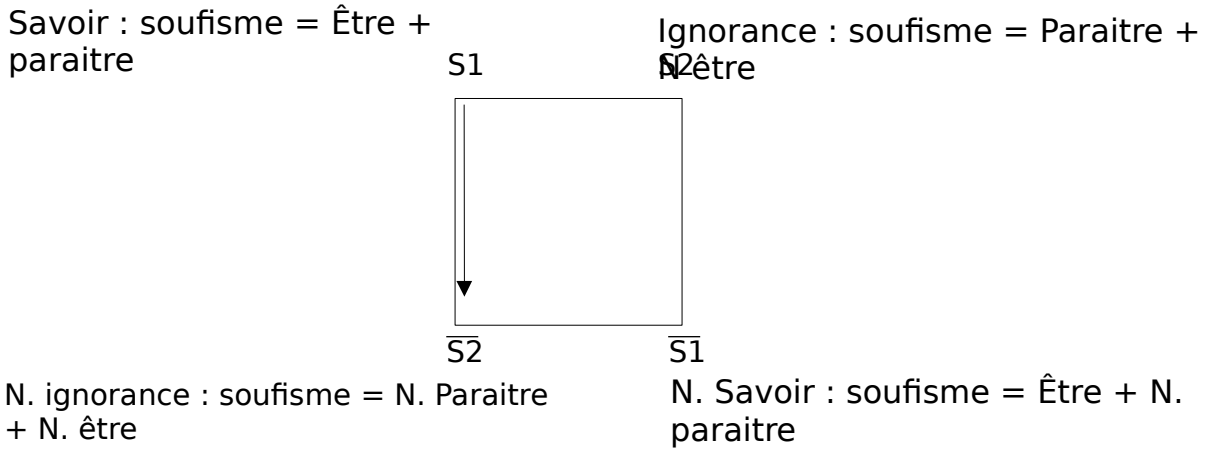
Ces deux composantes sont indissociables. Le parcours discursif use du véridictoire et du fiduciaire et va même au-delà jusqu'aux limites de la passion. En témoigne l'abondance des récits et leur portée archétypique. La présence de plusieurs actants dans un seul récit est programmée de façon à ce que le récepteur ait une prédilection pour l'un et non pas pour l'autre. Ils sont sous tendus par des dichotomies d'ordre universel tels le vrai et le faux, le bien et le mal.D'où le savoir ne peut être saisi qu'en s'appuyant sur le croire, lequel est corrélatif d'une passion. Le parcours narratif prendra en charge la réalisation de ces trois niveaux du contrat. Lors de ses rares commentaires, le sujet du discours réalise souvent ce qu'appelle Greimas «un passage d'un récit (discours figuratif) au discours non-figuratif qui prend ce discours pour objet.»(Ibid.) .En refusant les propos implicites de l'anti-programme et en tirant des conclusions, le sujet destinateur réalise des performances qualifiantes. C'est lui qui régit le parcours narratif étant donné que le sujet manipulé reste toujours à l'état virtuel :

Le parcours épistémique du sujet manipulé :



Carré sémiotique n° 24 : Le parcours épistémique du sujet manipulé

C'est en S1 que ce défait le contrat antérieur du sujet manipulé. Il accède par la suite à $\overline{S2}$ où il acquiert le savoir nécessaire à l'éviction du croire préétabli. Et c'est en S1 qu'il se met en conjonction avec le savoir et le croire justes. «le soufisme n'est pas…» : la manipulation se fait d'abord par l'introduction de la négation qui forme avec l'assertion, qui est selon Greimas«un des deux termes de la transformation(…) définie comme l'un des deux termes du faire. La négation régit les énoncés d'état en opération deconjonction entre sujets et objets»(Greimas&Courtés1979 :250). Le sujet destinateur construit son discours à partir de la négation du savoir et du croire de l'anti-sujet qui serait qualifié de de «fallacieux» et en étroite relation avec l'ignorance.



Carré sémiotique n°25 : Les catégories sémantiques savoir/ignorance

S2 est la position du sujet socio-historique qui n'avait aucune connaissance delà vérité du soufisme, il se suffisait du savoir exotérique enseigné par les théologiens orthodoxes dans la mosquée, l'ignorance serait une efficience en matière de savoir religieux islamique bâti à partir du donné supposé être révélé. Et cette ignorance est d'autant plus accentuée par l'usage extravagant que certaines confréries avaient fait du soufisme. L'ignorance serait ce savoir constitué sur le paraitre. En $\overline{S1}$, le savoir à propos du soufisme est gravement défaillant du moment que la conformité entre l'être et le paraitre fait défaut, le comportement et l'apparence étranges de certains prétendus soufis est une véritable ignorance du soufisme. En $\overline{S2}$, le savoir vrai sur le soufisme n'est pas toujours disponible, il se peut qu'un aspirant-soufi décide d'adhérer à une confrérie mais il n 'y acquérait pas des compétences susceptibles de l'arracher de l'ignorance, la balance bascule du côté du paraitre. Ce n'est qu'en S1 que ce savoir devient parfait en joignant l'être et le paraitre.

$$\text{PN d'usage de S1 [} (S2 \cap OV) \longrightarrow (S2 \cup OV)]$$

S1=sujet transformateur

S2 =Sujet manipulé

OV1=savoir fallacieux

$$\text{PN de base Ftr de S1[} (S2 \cup OV) \longrightarrow (S2 \cap OV) \text{]}$$

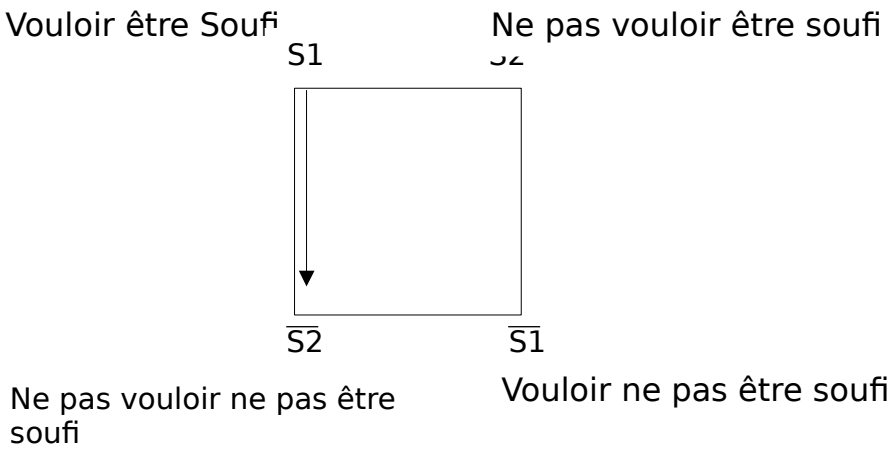
OV 2:savoir vrai sur le soufisme

La disposition de ces deux programmes esquissent une structure d'échange dans la mesure où le sujet manipulé est appelé à agir de façon à donner sa confiance et renoncer à l'OV 1 dans le but de se mettre en conjonction avec l'OV2. On assiste au passage d'une performance disjonctive à une performance conjonctive. Le sujet manipulé S2 acquiert l'objet de valeur grâce au sujet du faire transformateur, c'est donc une forme d'attribution, l'OV 2 est le savoir que S1 attribue à S2 sans le perdre.

$$\text{PN d'usage de S1 [} (S2 \cap OV) \longrightarrow (S2 \cup OV)]$$

S1 est le destinataire aussi bien de l'objet de valeur cognitif que modal. Suitel'établissement du contrat fiduciaire, véridictoire et passionnel, S2 se trouve muni d'un /vouloir-être/ et d'un /devoir- être/.

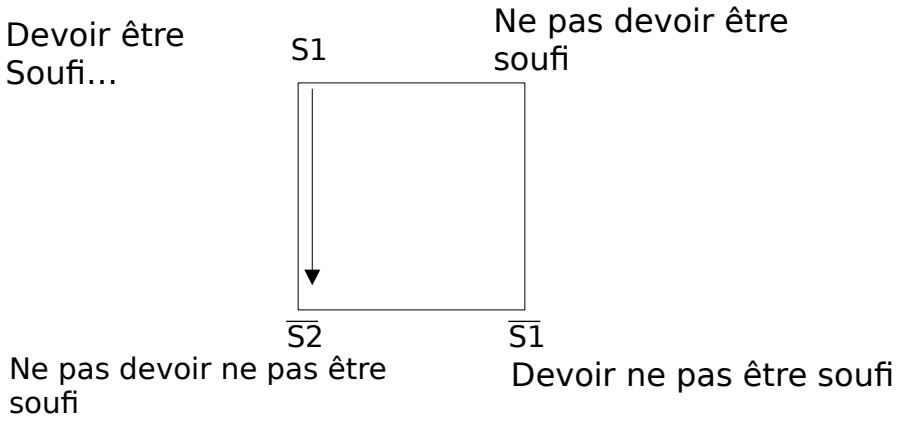
L



Carré sémiotique n°26 : Le parcours du /vouloir-être/ de l'éventuel soufi

Ce parcours part de la deixis $\overline{S1}$, c'est à dire d'un vouloir ne pas être soufi- à cause de l'ignorance de la vérité du soufisme-, il se suffit de du savoir ritualisme auquel est réduit l'Islam et il veut être un musulman et non pas un soufi comme ceux qu'il rencontre. Ensuite, quand il apprend le minimum sur cette vérité, notamment avec le récit emblématique et allusif au bonheur de l'énonciateur narrateur, il ne peut pas ne pas vouloir l'être. Et c'est dans la deixis S1, avec l'approfondissement du savoir sur la vérité contenu dans le discours «théorique» et argumentatif qu'il voudrait être bien un soufi. En racontant son expérience et en usant des techniques didactique et persuasives, l'énonciateur initial a rendu le destinataire sinon incapable du moins sans prétexte pour ne pas pouvoir et savoir être soufi. La stratégie du sujet transformateur est de mettre le sujet manipulé dans une position d'obéissance active ; c'est à dire le joignant avec /un vouloir savoir être soufi /.Il n'en demeure pas moins que ce parcours est présupposé car c'est à travers le large espace de la religion islamique que se déterminent aussi bien cette modalité que le contrat. D'ailleurs c'est en réponse à une injonction divine que tout musulman doit désirer davantage le savoir : « et dis : mon Dieu offre moi davantage de savoir»(la Sourate Taha, verset 114).En assumant le rôle d'intermédiaire, le sujet énonciateur destinateur établit l'énonciataire destinataire dans un parcours déontique de /devoir faire/: «la structure modale déontique apparait lorsque l'énoncé modal, ayant pour prédication le devoir, surdétermine et régit l'énoncé de faire»(Greimas&Courtés1979:41).

L



Carré sémiotique n°27 : Le parcours déontique de l'éventuel soufi :

Du point de vue de l'islam et du destinataire, cette modalité est un faire devoir faire. Tel ou tel faire ne pourrait être prescrit qu'une fois le contrat fiduciaire, véridictoire et passionnel établi « sache que …»«il faut que tu saches…», la compétence du sujet destinataire (que nous avons construit ailleurs comme un musulman «intellectuel» qui connait la théologie, sait lire et écrire) se définit au niveau virtuel par un /devoir faire/ +/ vouloir faire/= une obéissance active. Cette dernière est présupposée établie, la démonstration, la citation et l'analyse sont, entre autres, les éléments de l'espace discursif qui constituent le champ où ce destinataire est appelé à exercer. Cet exercice doit déboucher sur la conjonction avec les modalités actualisantes / le savoir-faire/ et / le pouvoir faire/.Il s'agit du parcours épistémique qui reste toujours virtuel. Ce parcours, faute de procédures de vérification, se satisfait du«principe de l'adéquation qui régit le rapport de la théorie à son application». (Ibid.:253).Cette adéquation est celle qui pourrait intéresser le sujet destinataire du fait qu'elle part de certains postulats dictés par la nature de la religion islamique. L'adéquation pourrait être aussi celle qui présuppose un destinataire en quête perpétuelle de l'harmonie entre le dire et le faire. C'est donc un souci réel. Les performances langagières des actants des récits rapportés par l'énonciateur initial en tant que commentaires ou discours figuratifs illustratifs en témoignent : « ceci témoigne de la richesse dans la pauvreté», « le soufi aime beaucoup plus donner que prendre ».Sur le plan actanciel, nous ne pouvons pas parler du faire performateur du sujet destinataire.

La manipulation : il doit se séparer du faux savoir et acquérir le vrai.Linguistiquement, les modalités déontiques sont présentes tandis que les autres sont présupposées.

La compétence/ devoir faire/ et /vouloir-faire/ s'impliquent mutuellement.

Le /Savoir-faire/ et le/ pouvoir faire / demeurent potentiels

La performance : cognitivement, le discours écrit n'a de sens que pour quelqu'un qui sait lire. Pragmatiquement, il s'agit de passer à l'acte. Et c'est là le niveau purement virtuel.

La sanction : elle n'est perceptible que dans la perspective de l'exemplarité. La communauté islamique est formée de confrères qui seraient tous exposés à la sanction divine s'ils n'aiment pas leurs confrères et leurs voisins. Avec le récit écrit en «je», il y a un «tu» implicite qui lui correspond. Ce sont là les rôles du narrateur et du narrataire « délégués directs de l'énonciateur et de l'énonciataire» (Ibid. :254).Ce dernier démuni de toute compétence linguistique ou narrative s'inscrit entièrement sur la dimension pragmatique virtuelle(Ibid.). Narrateur et narrataire subsument respectivement les rôles syntaxiques de destinateur et de destinataire d'un savoir. Ils acquièrent par-là les rôles thématiques d'informateur et d'informé. Courtés souligne à ce propos que «c'est la conjonction de cette structuration sémantique avec la forme syntaxique isomorphe qu'on appelle «le thématique –narratif».C 'est ce double système, de nature syntactique-sémantique qui a vocation de sous tendre «le matériau figuratif» du sujet destinataire» -(Ibid. :253)

Si la marge de réfléchir lui a été offerte, en revanche, celle de l'expression lui reste catégoriquement inaccessible dans l'espace discursif. En ce qui concerne le sujet destinataire, il a réalisé sa performance discursive en actualisant le discours mystique. Son / savoir-faire/ et son /pouvoir faire/ont été analysés dans les chapitres précédant. En effet, l'univers énonciatif est étroitement lié à celui de la narration et de la sémantique. La totalité du discours prescrit outre les connaissances et les informations déterminent les divers rôles

Pour récapituler, nous rappelons que les principales phases des programmes narratifs de S1 etS2 se présentent de cette manière : pour S1, nous avons :

la manipulation ; -la multiplicité des «turuq» à l'époque. Le sujet est désorienté. L'appel divin au bonheur. La rencontre avec Sidi Kacem.

La compétence / vouloir faire/+/ devoir faire/+ /savoir-faire + / détention du savoir et capacité d'organisation / pouvoir faire/=pouvoir d'énoncer et d'écrire.

La performance : comme toute performance cognitive en islam, l'acquisition du savoir ne pourrait être telle que si elle se transforme en attribution.

La sanction est fait d'abord au moyen des diverses composantes du phénomène soufi : l'oratorio spirituel, la musique, la danse, le soufi acquiert un état d'âme véridique qui l'aidera à s'approcher de Dieu et trouver le bonheur et la sérénité.

3-3 -1- 3 L'objet de valeur : motif et passion

Ce discours mystique argumentatif se présente comme une proposition de contrat de type : « si vous apprenez ce que c'est le soufisme,vous y adhérez, si vous connaissez sa vérité, vous atteindrez le bonheur absolu». Les modalités du /savoir-faire/ et du/ pouvoir-faire/ surdéterminent celle du /vouloir-faire/ et du /devoir faire/. Aimer le soufisme est une étape postérieure au fait de la connaitre.

C'est un programme actualisé antérieurement à sa réalisation est en tant qu'assomption du/savoir-faire/, il s'intègre dans un PN déjà élaboré suscité par un /vouloir faire/ et un/ devoir -faire/.

Le PN de base consiste à faire adhérer les musulmans au soufisme. L'adhésion présuppose la conviction «le /faire-savoir/ est aussi un /faire-croire/, à l'acte de persuasion du destinataire correspond l'acte interprétatif du destinataire » (Greimas 1983 :117) (…)Deux procédures cognitives qui s'achèvent, dans le premier cas, par un faire croire et dans le second, par l'acte de croire, autrement dit l'acte épistémique». (Ibid.)

PN de base Ftr de S1[(S2U OV) ⟶ (S2 ∩ OV)]

Ce programme implique d'autres programmes d'usages notamment ceux articulés autour des objets de valeur de la vérité et du bonheur susceptibles de mettre l'être dans un état de soufi.

Dans le fragment autobiographique, le destinateur avait explicité comment il a pu se procurer ces objets de valeurs qu'il veut transmettre à d'autres destinataires. Ces objets de valeurs immatériels sont des valeurs en eux même inscrits sur l'axe de l'euphorie. Ils ne peuvent que plaire et combler le besoin de connaitre /mieux connaitre sa religion.

L'ensemble de ces valeurs est contenu et investi dans un objet figuratif : un livre lui-même présenté comme un objet de valeur esthétique. Même si ces programmes d'usage aient une articulation logique, la durée ainsi que tout autre procès aspectuel sont passés sous silence. Ce sont des débrayages énonciatifs qui régissent leur production. Chaque récit est produit selon un triple débrayage : spatial, temporel et actoriel. Les commentaires modalisés du sujet du discours sont produits selon des embrayages où les objets de valeurs ne sont pas toujours mis en relief.

Le PN d'usage de la connaissance de la vérité par exemple a pour espace immédiat le livre, «l'existence d'un support (formel & matériel) est donc indispensable à l'intégration du texte-énoncé à une pratique, puisque c'est lui qui fait interface entre les deux»(Jacques Fontanille 2004 :6).Le livre de la « tuhfat » ferait partie «des structures matérielles, dotées d'une morphologie, d'une fonctionnalité et d'une forme extérieure identifiable, dont l'ensemble est destiné à un usage ou une pratique plus ou moins spécialisés.»(Ibid.).Son actualisation doit se faire par la lecture alors que sa réalisation se fait au moyen de l'adhésion au soufisme. Lors de la réalisation, l'espace devient le corps incarné plus

particulièrement par la métonymie de l'âme. Pour ce qui est du bonheur absolu, c'est un objet de valeur qui serait acquis et troqué contre les joies –éphémères – du monde d'ici-bas. Echanger la richesse et les passions mondaines contre la dévotion et la pauvreté.

D'autres actants sujets régissent d'autres programmes narratifs d'usage tels par exemple le «dhikr» qui met en conjonction l'aspirant soufi avec une concentration absolue sur Dieu ; la musique, la transe, le «wird» .Du livre à la pratique, l'objet de valeur se construit au fur et à mesure de la génération des significations et l'instauration des modalités. Le contrat énonciatif est établi dès le départ entre des «confrères», ses composantes fiduciaire, véridictoire et passionnelle sont aussi des espaces où s'investissent les valeurs des objets immatériels. Nous avons également souligné que cette dernière surdétermine en quelque sorte les deux premières. Une citation rapportée du prophète a explicité un commentaire énoncé par un soufi qui entra à la mosquée et vit des gens prier sans arrêt ; il leur dit : «une prière comme celle des anges mais nous sommes meilleurs que vous». Un énoncé qui révèle dès le début la valeur des valeurs: la suprématie du soufi sur les autres croyants et celle de l'être sur le paraître. L'acte d'exagérer les prières est dévalorisé, en fait ce sont les rituels et les formalités qui sont visés. La comparaison fonctionne comme une antiphrase et la satire exprimée par ce propos est évidente.

Du récit, le destinateur passe au commentaire explicatif même si c'est un discours rapporté : «d'après Amr Ibn Hussein, compagnon du prophète, ce dernier a dit :« trois choses permettent à l'homme de réaliser ses vœux aussi bien en ce monde qu'à l'au-delà: la constance face aux malheurs, la satisfaction face à tout ce qui provient de la prédestination, les prières et les souhaits même au moment du bonheur.Le soufi doit se soustraire de toutes les contraintes de son existence». En fait, la valeur suprême est, selon le prophète lui-même, le bonheur, qui est l'objet de valeur de toute créature, concerne aussi bien ce monde terrestre que l'au-delà maîtrise de soi face aux malheurs, c'est dire raisonner plus et se passionner moins, rester en conjonction avec son égo raisonnable ; la constance et la satisfaction face à ce qui est transcendant, ce qui ne peut pas ne pas se réaliser «par opposition à immanent, «le» transcendant «est» ce qui dépasse l'expérience (i'Erfahrung) entendue au sens kantien et positiviste du mot, l'expérience «empirique «et «expérimentale.» (Defever Joseph1953 :527). L'espace de la mosquée, le temps des prières et le rituel doivent tous être au service de la conjonction avec la valeur des valeurs qui est le bonheur absolu. La valeur est investie dans des objets et des gestes matériels. Aussi est-il nécessaire d'entretenir un rapport constant avec la divinité loin des passions superflues ; on devrait aimer Dieu pour Soi et non pas pour autre chose comme l'avait exprimé Rabi'a Al 'adawiyya.

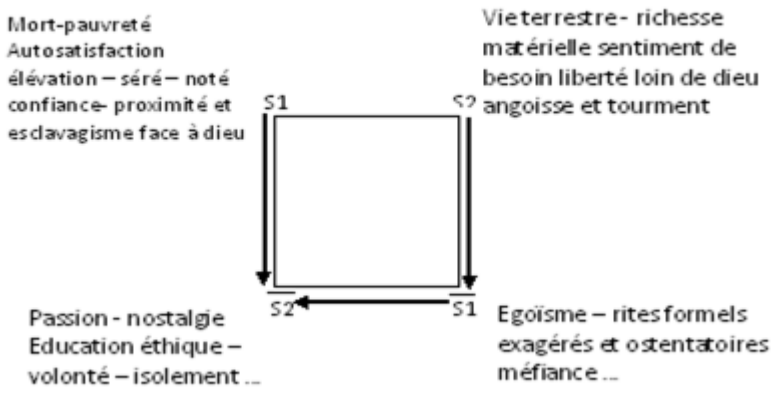
Ces exemples de citations démontrent que le destinataire est instauré dans un parcours beaucoup plus rationnel que passionnel. Le bonheur c'est aussi un certain usage de la raison. La constance, l'autosatisfaction ou la résignation et l'amour infini envers l'instance divine, entre autres valeurs, sont investies dans l'être en soi. Autrement dit, le plus grand objet de valeur c'est soi-même. L'adoption de ces valeurs débouche essentiellement sur un état de richesse morale et d'euphorie psychique :

> «D'autres ont dit que le soufi est celui dont le cœur se purifie, grâce au droit chemin, de tous les méfaits et troubles. Il se comble de passion pour Dieu, source des secrets qui font l'élever au-dessus des bassesses de ce monde. Dans son cœur, l'au-delà n'est plus redoutable ;il devient en effet capable de se passer de tout par la volonté du Tout Puissant. Au-delà du temps et du lieu, il devient en mesure de voir Dieu par un moyen autre que la vue».

Ce fragments confirme que l'homme devrait se mettre en conjonction avec soi mais après la purification du cœur, la fortification de la volonté d'aimer infiniment, le désir ardent de s'élever Ce serait devenir un être uni avec soi, avec sa nature primordiale exempte de tout vice Une euphorie qui serait comblée par la proximité avec Dieu. L'objet de valeur «bonheur» se construit progressivement avec l'acquisition d'autres objets de valeurs de programmes d'usage préconisés par la pratique soufie.

Ces exemples de citations contenus dans le corpus démontrent que le parcours essentiel que doit suivre le sujet pragmatique virtuel est aussi bien d'ordre passionnel que rationnel. Il est vrai qu'il s'agit ici d'une forte thématisation, mais elle est largement soutenue par une configuration lexico-sémantique qui ne pourrait être exprimée autrement.

Le parcours narratif essentiel qu'emprunte l'aspirant-soufi nait de la révision de la relation qu'entretient le croyant avec le monde terrestre :



Carré sémiotique n° 28 : Le parcours passionnel divin du soufi

Le mystique éventuel doit se mettre en conjonction avec S1 où la passion divine représente l'objet de valeur de la quête au moins au niveau du parcours discursif.

Syntaxiquement, cet objet de valeur est déterminé ainsi :

(S2 u 0V) (Passion) —>(S2 n 0V) passion

(S2 n OV) (Monde) -->(S2U0V) monde.

Le premier parcours présente l'appropriation tandis que le second la renonciation. Il n'en demeure pas moins que ces deux transformations ont pour espace le cœur, lequel est appelé à régir l'ensemble du comportement. C'est donc un objet de valeur passionnel qui se présente comme étant susceptible de recevoir des motifs qui ne sont pas tout à fait nouveaux mais qu'il importe d'intégrer et de remodeler. Le motif est d'abord «une unité qui garde sa spécificité quel que soit son contexte d'emploi» (Courtés 1991:36), il est situé au niveau de la «signification primaire ou naturelle»(Ibid.). Il correspond, en définitif, à ce que l'on pourrait appeler « le figuratif référentiel»(Ibid.), c'est-à-dire, à la «collection des objets (possibles ou imaginaires) du monde» (Ibid.41).

Nous avons à ce propos le motif du «livre» qui est figuratives par une structure lexicale : écrire, enregistrer, noter, fixer, organiser, démontrer (...) Le livre est continuellement transmissible. Ni lieu ni temps ne pourront mettre fin à sa circulation. Le savoir contenu à l'intérieur de son espace actualise comme il faut cette configuration sémantique. Un savoir immortel ne pourrait être porté que par un moyen immortel qui est ici le livre et l'écriture. Cette dernière occupe une large position à l'intérieur de la configuration précitée. Elle implique tout le temps une lecture éventuelle. L'écriture n'est écriture que si elle est soumise à la lecture. C'est un couple solidaire et complémentaire Par ailleurs, d'autres motifs sont intégrés dans l'espace discursif, ils existaient ailleurs. C'est -à- dire dans le champ herméneutique, qui échappe en quelque sorte aux traditionalistes, à savoir celui de l'éthique développée par les grandes figures du soufisme de l'Islam qui croisent ainsi le christianisme, ou le bouddhisme. Une autre source est à citer à ce sujet : la philosophie grecque qui a profondément marqué des théoriciens de l'éthique en islam tels Al Mawardi et Ibn Miskawayh. L'auteur exprime ouvertement que cet «art» mystique trouve ses racines dans la genèse.

Sans aborder la problématique de la source de la mystique, nous nous satisfaisons de dire que le niveau de l'«ihsân» (la bienfaisance) est un espace à travers lequel cette éthique peut s'affirmer et se confirmer. Aller de la religiosité à l'éthique signifie une ascension vers l'harmonie et le bonheur absolus.

3.3.2. L'univers sémantique

Le parcours génératif en tant que processus syntaxique et sémantique part du niveau de la structure profonde articulée sur le carré sémiotique et se manifeste au niveau de la texualisation .La composante sémantique est narrativisée ; c'est «l'instance de l'actualisation des valeurs» (Greimas&Courtés 1979 :333) nous dit le DRTS. Une actualisation qui se fait par la jonction des objets de valeur avec les sujets de la syntaxe narrative de surface. C'est un premier niveau qui fait appel à un autre plus fondamental qui « se présente comme un dispositif axiologique susceptible de servir de base à la génération d'un éventail de discours possibles »(Ibid.) lesquels sont formés d' «unités de substance sémiotiquement formée » (Greimas&Courtés1986 :115). Ce sont des «valeurs variable» qui constituent la composante sémantique.

Pour analyser celle-ci, nous appréhenderons en un premier temps les unités lexicales qui la constituent, «c'est à partir de ces données premières que le sémioticien retrouvera l'organisation sémantique d'ensemble, dégagera finalement la cohérence interne de l'objet qu'il étudie»(Ibid.). C'est le niveau figuratif qui «signifie tout contenu d'une langue naturelle et plus largement tout système de représentation (visuel par exemple) du monde naturel, de la réalité perceptible» (Ibid. : 163).

En un deuxième temps, il importe de passer au niveau thématique qui, par opposition au figuratif qui «est à concevoir comme n'ayant aucune attache avec l'univers du monde naturel. Il s'agit du contenu de signifiés des systèmes de représentation qui n'ont pas de correspondant dans le référent. Le thématique se caractérise par un aspect proprement conceptuel» (Ibid.).Le figuratif et le thématique s'opposent et se complètent : «le figuratif a trait au monde extérieur saisissable par les sens, le thématique concerne le monde intérieur, les constructions proprement mentales avec tout le jeu des catégories conceptuelles qui les constituent» (Ibid.:166).Le troisième niveau de la composante sémantique consiste à axiologiser les valeurs du niveau thématique déjà posées.C'est à dire les marquer soit positivement soit négativement en les surdéterminant par la catégorie thymique euphorie vs dysphorie. L'axiologie consiste tout simplement, en effet, face à une catégorie thématique(ou figurative), «à préférer spontanément si l'on peut dire, l'un de deux termes à l'autre : ce choix est en fonction de l'attraction et de la répulsion que suscite immédiatement telle ou telle figure» (Ibid. :173).

La composante sémantique telle qu'elle est contenue dans le soufisme est, en effet, sous-tendue par un réseau isotopique articulé apparemment autour de trois axes : ontologique, épistémologique et axiologique. Notre discours n'y échappe pas. En fait, chacun de ces trois axes fonctionnent comme une isotopie ayant pour rôle de garantir une certaine cohésion du discours. Chacune de ces isotopies est saisissable selon ces trois niveaux. Leur portée qualitative est si profonde au point de rendre compte de l'ensemble de l'univers sémantique en question.

On peut déterminer ces isotopie comme étant mixtes génériques et spécifiques selon la distinction établie par Rastier. Générique puisque chacune d'elles possède «des propriétés remarquables car elle est liée en règle générale aux paradigmes codifiés en langue ou socialement normés. Par-là, elle induit des impressions référentielles.»(Rastier1987:112). C'est là une raison qui nous a poussés à la désigner conformément aux découpages du champ de la philosophie classique. Cependant, en l'analysant, nous constaterons qu'elles fonctionnent dans l'espace textuel en opérant et en subissant une actualisation particulière. En d'autres termes, il y a une assimilation et une simulation mutuelles entre le discours et les isotopies relevant du paradigme de la réflexion philosophique classique. Cette double facette qui donne lieu à la mixité résulte selon Rastier, du fait que « comme aucun trait n'est pas par nature spécifique ou générique, tel trait dans un sémème peut parfaitement être récurrent, mais en qualité de sème générique dans un autre sémème.»(Ibid. :113).Quantitativement, chacun de ces trois isotopies est soutenu par un taux élevé de sémèmes s'apparentant par des sèmes connotant et dénotant une signification. Par ailleurs, les sémèmes appuyant ces trois isotopies, ne s'excluent point, ils sont compatibles et s'impliquent constituant par-là, comme le souligne Rastier « un faisceau d'isotopies ou un faisceau isotopique. A proprement parler, un faisceau d'isotopie est un type de poly-isotopie» (Ibid.:115).L'établissement d'une hiérarchie entre elles s'avéreraient d'un grand apport à l'analyse.

Dans cette perspective, nous commencerons par celle qui nous apparait supérieure : l'isotopie ontologique.

3.3.2.1 l'isotopie ontologique

Le postulat ontologique de base pour tout musulman est une servitude ontologique «'ubûdiyya» : «Je n'ai créé les djins et les hommes que pour qu'ils M'adorent.» (Sourate 51, verset 56) annonce Dieu dans le coran. Cette adoration est exécutée symboliquement par l'acte de se prosterner en signe de soumission à Dieu: s'abaisser et mettre sa face contre terre c'est renier toute son existence et expulser son être en dehors du monde sensible. C'est aussi un acte emblématique de ce que les soufis appellent «fanâe».Pour eux, c'est le moment où «disparaît ce qui n 'a jamais été «et» subsiste ce qui n 'a jamais cessé d 'être»-(AL Junayd cité par Geoffroy Éric 1998:396) ; une reprise du contenu du verset5 de la sourate 26 :«seule subsistera La Face «Wajh» de ton Seigneur, plein de majesté et de noblesse.». La dimension ontologique est ainsi inscrite sur la relation de l'homme et de la divinité. Comment donc l'actualise notre corpus soufi

Nous entendons par isotopie ontologique celle constituée de configurations lexico-sémantiques référant à la conception que les sujets destinateurs et destinataires se font de leur vie au sein de l'espace religieux de l'islam. Chez Aristote le terme «ontologie» veut dire: doctrine ou théorie de l'être conçu en tant que métaphysique générale «par rapport aux sciences philosophiques qui traitaient, non de l'être en général, mais de l'être du monde, de l'être de l'âme, de l'être de Dieu et que l'on appelait cosmologie rationnelle, psychologie rationnelle, théologie rationnelle»[1]

Le point de vue ontologique s'efforce donc de cerner les caractéristiques qui confèrent à l'existence humaine une valeur. Pour les soufis cette valeur peut atteindre la perfection à condition de pouvoir se débarrasser des illusions et cesser de se tromper sur sa propre nature. Autrement dit, le soufi doit s'éloigner de la bestialité et rejoindre la sublimité seule censée régir ses rapports avec soi-même, avec les autres, avec le monde où il évolue et avec la divinité. Chez les soufis, surtout chez les plus illustres comme Roumi, l'être humain est l'incarnation de l'univers entier : «l'homme est quelque chose d'immense. En lui tout est inscrit, mais ce sont les voiles et les ténèbres qui l'empêchent de lire en lui cette science» (…) « Tu vaux plus que les deux mondes. Que faire ? Tu ne connais pas ta valeur »[2].(Roumi 2015). Le discours de notre corpus essaye d'actualiser cette conception ontologique d'une manière un peu simpliste et polémique.

1Colloque 2019 Recherche ontologique du thème du colloque 2019 qui aura lieu en Bretagne, et plus particulièrement à l'abbaye de St-Jacut-de-la-Mer *Les apports spécifiques de la recherche ontologiqueen abandon corporel.*

2 :Eric. Geoffroy *Le paradoxe de la nature humaine, selon Rumi* Texte rédigé à l'occasion de la célébration du 800è anniversaire de la naissance de Mawlana Jalal ed-Din Rumi à l'UNESCO, 6 Septembre 2007

Du point de vue du sujet énonciateur narrateur de la préface, l'acheminement dans le parcours soufi et l'acquisition du savoir sont les solutions efficaces aux troubles et à l'angoisse susceptibles de s'emparer de l'être musulman malgré sa pratique régulière des rites du culte. Le malheur serait dû à l'insuffisance de ces pratiques à lui procurer le bonheur et la sérénité. Dans ce cas, passer du malheur au bonheur présuppose un changement de cap sous l'impulsion d'un corps sentant la douleur. Car

«C'est la douleur qui guide l'homme en toute chose. Tant que l'on ne souffre pas du désir et de l'amour d'une chose, on ne forme pas l'intention de l'accomplir. Et sans douleur, on ne peut rien accomplir, que ce soit dans le domaine matériel ou spirituel (...) Tant que Marie n'éprouva pas les douleurs de l'enfantement, elle ne se dirigea pas vers l'arbre du bonheur» (in ibid.).

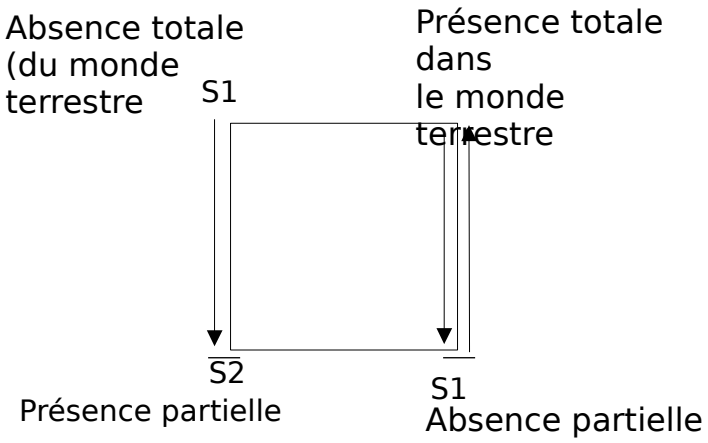
Cependant c'est à l'intérieur de l'espace islamique qu'il va entreprendre une ouverture sur la vie présupposée être marquée par la présence et la volonté divines loin des orthodoxes accaparant la vérité. Celle-ci est en même temps religieuse et humaine.il dépasse le niveau manifeste de la pratique religieuse vers un niveau plus profond où la foi serait adoptée délibérément. Et traduite dans les comportements des croyants. Un effort pour rapprocher les mots et les rites présentifiant des vérités supposées être sensibles. Le sujet est d'emblée impliqué dans une dimension pragmatique, il doit comprendre ce que c'est le bonheur et partir l'acquérir dans une troisième dimension qui n'est ni consciente ni inconsciente mais foncièrement métaphysique.

Figurativement,le discours qu'on a entre les mains est structuré par des dichotomies lexico-sémantiques qui, sinon reprennent de tels contenus du moins en font l'écho. La pauvreté par exemple cité dans le discours est selon Ibn Attae Allah une conscience d'impuissance et d'indigence : «si tu veux que te soient octroyées les grâces, réalises en toi l'état de besoin et de dénuement» (Ibn Attae Allah 1999 :chap18). Cette première vérité entraine une sorted'autosatisfaction où le pauvre en Dieu « doit être continuellement dans cet état de besoin de son Seigneur et de Lui Seul et ce, quel que soit sa condition matérielle riche ou pauvre.»(Ibid.). Cette pauvreté réduit la confiance en soi à celle qu'on a en Dieu. Ibn Attae Allah dit : «réalise quelle sont tes qualités, Il te secourra des Siennes, sois conscient de ton humble condition, Il t'aidera de Sa Puissance, sois conscient de ton impuissance, Il te secourra de Son Pouvoir, sois conscient de ta faiblesse, Il t'assistera de Sa Force et Sa Vigueur.» (Ibid.) Le soufisme actualise et réalise en fait la première signification du terme « islam» soumission mais volontaire et libre. C'est ainsi que le soufi conçoit son existence et exprime sa volonté de transcender les choses du monde, les réorganiser et leur conférer de nouvelles valeurs.

Ce sont là quelques entités figuratives à dominance abstraite. D'ailleurs, mêmes celles qui réfèrent par exemple à là spatialité comme prés vs loin ou haut vs bas ne se définissent que par rapport à l'instance

divine qui est, de nature abstraite. D'où le figuratif concret n'a pas de pertinence pour nous étant donné que la forme narrative que nous étudions est d'essence non- figurative.

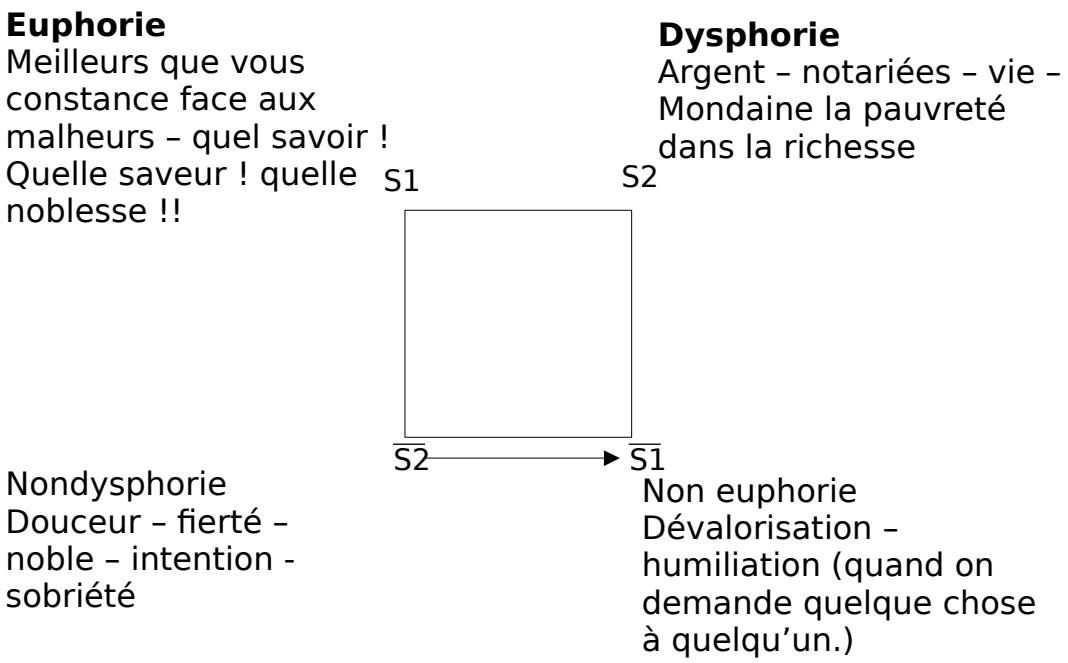
Les figures relatives à la mort et à la vie contenues dans le texte se disposent de la manière suivante sur le carré sémiotique :



Carré sémiotique n°29 : La configuration des catégories vie vs mort

Du point de vue du sujet discursif, qui est en effet un vulgarisateur et un défenseur du soufisme, le sujet destinataire-aspirant-soufi- doit suivre le parcours nonfiguratif qui consiste à passer de la déixis négative S2 et $\overline{S1}$ à la deixis positive S1 et $\overline{S2}$. C'est l'itinéraire du soufi. Entre $\overline{S1}$ et S2, il y a un va-et-vient. En effet, dans cette deixis négative, la pratique religieuse est conçue comme une corvée au service de la vie et de l'existence soumise aux contraintes du quotidien. En rejoignant la déixis positif-virtuel, il réserve cette pratique et consacre même toute son existence à l'élévation vers l'instance divine

Thématiquement, ces figures se disposent de la manière suivante :

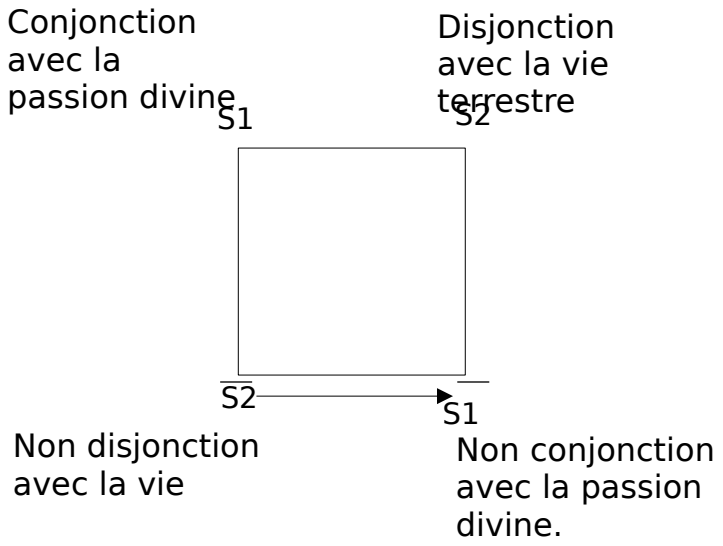


Carré sémiotique n°30 : Structure thématique des catégories présence /absence du monde

Le parcours thématique consiste à passer de la déixis négative S2 et $\overline{S1}$ à la deixis positive $\overline{S2}$ et S1. C'est l'itinéraire du soufi. Entre $\overline{S1}$ et S2, il y a un va-et-vient. En effet, dans cette deixis négative, la pratique religieuse est conçue comme une corvée au service de la vie et de l'existence soumise aux contraintes du quotidien. En rejoignant la déixis positif-virtuel, il réserve cette pratique et consacre même toute son existence à l'élévation vers l'instance divine.

En S2, le sujet destinataire, qui est un être humain, est totalement présent en ce monde ici-bas. Cette présence présuppose la soumission aux contraintes de la vie. En $\overline{S1}$, il lui arrive de pratiquer une absence partielle quand il se met à prier par exemple. Mais ce moment d'absence partielle est vite récupéré par la présence totale. C'est donc un va-et-vient qui ne pourrait être rompu qu'avec l'acquisition de la connaissance soufie et l'engagement dans la voie soufie «les soufis conçoivent le monde à l'envers». «La richesse dans la pauvreté vaut mieux pour nous que la pauvreté dans la richesse».

Axiologiquement, les catégories thymiques euphorie vs dysphorie surdéterminent le parcours sémantique de cette manière :



Carré sémiotique n°31 : Le parcours thymique des catégories richesse vs pauvreté

L'argent, la notoriété et la vie mondaine ne sont jamais parfaits. Bien qu'on soit riche, on n'est jamais satisfait de ce qu'on a. En demandant aux autres de nous rendre service, il se peut qu'on soit objet d'humiliation et de dévalorisation. Avec le passage à la déixis positive, d'abord en $\overline{S2}$, on a une prise de conscience qui pourrait s'approfondir avec l'éducation de l'âme et permettre de déceler les limites entre ce qui est nécessaire et ce qui est accessoire. Enfin, en S1, le musulman adoptant le soufisme se trouve en position d'acquérir le bonheur parfait grâce au savoir et à l'éducation de son Cheikh. La constance, la sobriété et d'autres valeurs sont du côté de l'euphorie

3.3.2.2 l'isotopie épistémologue

Nous entendons par isotopie épistémologique l'ensemble des figures de la signification actualisées dans le discours et qui se rapportent au savoir et la connaissance. Nous faisons une sorte de «miniaturisation» de cette discipline qui est chez les Anglo-Saxon une théorie de la connaissance et chez les francophones une étude critique des sciences et de la connaissance scientifique. Néanmoins, il ne serait pas faux de dire qu'une certaine épistémologie soufie existe. C'est vrai, elle n'a pas de grands rapports avec la raison mais elle parait beaucoupplus rationnelle que les autres disciplines de la théologie musulmane. E. Geoffroy qualifie la logique des théologiens de « jusqu'au-boutiste».Il compare ainsi les théologiens et les soufis :

«Les fuqahâ sont investigué tous les cas de figure pouvant se poser à l'être musulman dans la pratique de sa foi. Ils ont statué sur des situations juridiques souvent irréelles, et donc en dehors du champ

du réel (...) Or, les soufis considèrent qu'il ne faut pas «anticiper les dispositions de la Sagesse divine mais se conformer ace qu'elle exige dans l'instant» (Geoffroy 2007 :7)

Geoffroy émet une remarque très importante : «les soufis étaient généralement formés en droit musulman, alors que les juristes ne l'étaient pas en soufisme. Les spirituels de l'islam seraient donc, dans bien des instances, plus réalistes que les théologiens- juristes»(Ibid.). La connaissance soufie ou «Al ma'rifa»est définie par At-Tirmidhi comme l'essence de la gnose :

« le dévoilement de la réalité de ce qui est dit par la langue dans la foi ; ou encore, la gnose est cette découverte de la science et de la foi par le goût et par l'immédiateté du dévoilement. Son acte est de se contenter du «ma'rûf» (Le Connu) à l'exclusion de ce qui n'est pas Lui» (Saveurs mystiques : 2019)

Ce type de connaissance qui est bien entendu une déviation par rapport «à la norme rationaliste gréco-romaine»(Umberto Eco1992:58) comme l'écrit Umberto Eco, remonte au II ème siècle où l'homme élaborait

«uneconscience névrotique de sa propre rôle dans un monde incompréhensible. La vérité est secrète, aucune interrogation des symboles et des énigmes ne dit jamais la vérité ultime mais déplace le secret ailleurs. Si telle est la condition humaine, cela signifie que le monde est le fruit d'une erreur.L'expression culturelle de cette condition psychologique est la gnose»(Ibid.).

Un monde erroné et instable et pourtant c'est là où « vient échouer une parcelle de la divinité, captive et exilée»(Ibid.). C'est un monde crée par erreur, ce qui en fait, ajoute Eco «un univers avorté est l'un des premiers avortements, c'est le temps. Imitation difforme de l'éternité.»(Ibid.). Une telle ambivalence est explicitée par les musulmans d'après le verset coranique « tout bien qui t'atteint vient d'Allah, et tout mal qui t'atteint vient de toi-même.»(La Sourate « An-nissae » -les femmes -verset 79).Pour les soufis, avant la fracture initiale, les esprits étaient indistinctement soumise à Dieu mais dès leur descente sur terre. Certains se sont montrés ingrats et rebelles aux ordres divins. Ils sont victimes de leur égo, passionné par le pouvoir et les plaisirs. Dans ce cas, la liberté humaine faisant partie de la dignité accordée par Dieu à l'homme est détournée de la Vérité qui est Connaissance et Reconnaissance de Dieu. Les prophètes puis le saint ont pour rôle d'éradiquer l'ignorance et de rectifier les erreurs humaines. Du fait qu'Il soit omniscient, Dieu connait bien le sort des gens ; les malheureux comme les heureux. Le chemin de la grâce et de la miséricorde est bien montré par les saints et les prophètes, il permet d'atteindre la présence divine pour ceux qui ont pu garder leur nature primordiale «fitra». Le poète soufi Ibn-Banna dit : » cette vérité de l'âme est liée à la présence sacrée.Ce qui lui fait obstacle, ce sont les choses acquises (dans ce monde) et c'est à partir de ces choses aussi que commencent l'éveil et le réveil»(Saveurs Soufies) .Une telle conception de la relation

verticale homme/Diu parait un peu contradictoire car elle donne l'impression que tout dépend en fin de compte de la volonté divine, une prédestination qui porterait atteinte à la logique humaine qui impliqueque l'homme grâce à la raison, élément fondamental de la dignité qui lui a été accordée par Dieu, est largement responsable de ses actes. Comme en judaïsme et en christianisme, les théologiens musulmans, ont essayé d'apporter une explication pseudo rationalisme en élaborant le concept «de direction providentielle et rationnelle d l'Histoire»(Ibid.).Et pourtant «le gnostisme murit un syndrome de rejet à l'encontre du temps et de l'histoire.»(Ibid.)

Le soufi par le biais de la gnose veut échapper à l'emprise du monde et aller à la rencontre de Dieu ; seule une Connaissance gnostique serait en mesure de lui permettre d'atteindre cet objectif.

En fait, les soufis partent d'une conviction selon laquelle il n'y a qu'un seul Dieu. Toute leur démarche expérimentale, aussi opaque et asymptomatique soit elle, consiste à prouver cette évidente hypothèse selon eux. Une démarche inductive est bien suivie, elle est corolaire de l'avancement dans la voix mystique jalonnée par des instants de dévoilement«kachf» et d'inspiration «ilhâm» qui donne la possibilité d'arriver à la vérité/Vérité et à la réalité/Réalité.Apparemment c'est l'imaginaire et le merveilleux qui se met en œuvre mais les soufis le conçoivent comme des témoins du discernement et de la rectitude de la conscience.

C'est à l'intérieur de l'espace musulman que le soufisme bâtit ses principes fondamentaux pour acquérir la connaissance: « jihad » et «jihad».Le premier est une disposition totale à manier l'intelligence et l'intuition pour systématiser et mettre au clair les aspects de l'expérience vécue à travers le langage même si elle s'avère souvent impuissant.En témoigne la foisonnante et riche littérature soufie. Le second est un engagement total dans la voix de la pratique soufie inscrite au moins dans deux dimensions : morale et spirituelle. Tout musulman, selon la démarche soufie, doit en principe œuvrer pour atteindre le but de sa vie spirituelle : rencontrer Dieu ici et maintenant avant d'atteindre l'au-delà. Les modes de configuration et de réalisation, Cette Re-connaissance de Dieu exige un effort sémiotique soutenu en vue de capter les signes pertinents et les traces susceptibles de l'indiquer en partant du postulat selon lequel tout signe est polysémique et toute signification est saisissable selon deux niveaux : profond et superficiel, exotérique et ésotérique C'est une herméneutique du texte sacré et du monde .Le soufisme est un enseignement dispensé par des maître de la gnose mystique et de la vérité ésotérique destiné à ceux qui décident de se parfaire au niveau moral' en s'acheminant dans la voix avant de jouir du dévoilement et de l'inspiration.

Il entretient des rapports avec la psychanalyse dans la mesure où il s'agit d'explorer profondément l'inconscient pour arriver à une connaissance qui est en fait une réminiscence qui présentifie les temps

où les âmes jouissaient de l'union avec la Présence divine. La «ma'rifa» s'oppose à l'ignorance «jahl», la lumière de la connaissance«nûr al-ma'rifa » fait face aux ténèbres de l'ignorance.

Hakim Attirmidhî développe la notion de «nûr al-ma'rifa», la lumière de la connaissance, qui est aussi pour lui la «fitra» (prédisposition naturelle à la connaissance) qui serait composée de cinq attributs ou capacités : la science «'ilm», la mémoire «hifz», l'entendement «dhihn», la compréhension «fahm» et l'intelligence «dhakâ'»

Ceux qui possèdent la connaissance sont appelés «ahl al-ma'rifa» et forment une communauté spirituelle «qawm». (Ibid.)C'est en ce sens que Kalâbâdhî rapporte cette parole divine : «Ô peuple de Mon choix et de Ma connaissance ! Ô peuple de Ma proximité et de Ma contemplation !»(Ibid.).

Après ce bref rappel qui n'est n ni systématique ni exhaustive, nous tenterons d'analyser les aspects épistémologiques contenus dans le discours argumentatif sur le soufisme. Pour, elle est avant tout une isotopie, Plusieurs énoncés évoquent l'univers cognitif du soufisme. Nous relevons les figures suivantes

Savoir lié au faire, savoir séparé du faire, faire lié au savoir, faireséparer du savoir, cette conception du savoir et de l'action est une reprise fidèle des deux notions clefs du soufisme, «ijtihad»et «jihad». Nous pouvons souligner l'effort de simplification et de vulgarisation dudestinateur. En fait, nous pouvons saisir là une visée moralisatrice de la société. Et c'est ce qui nous permet de dire que l'option soufie s'inscrit dans une dimension réformatrice.

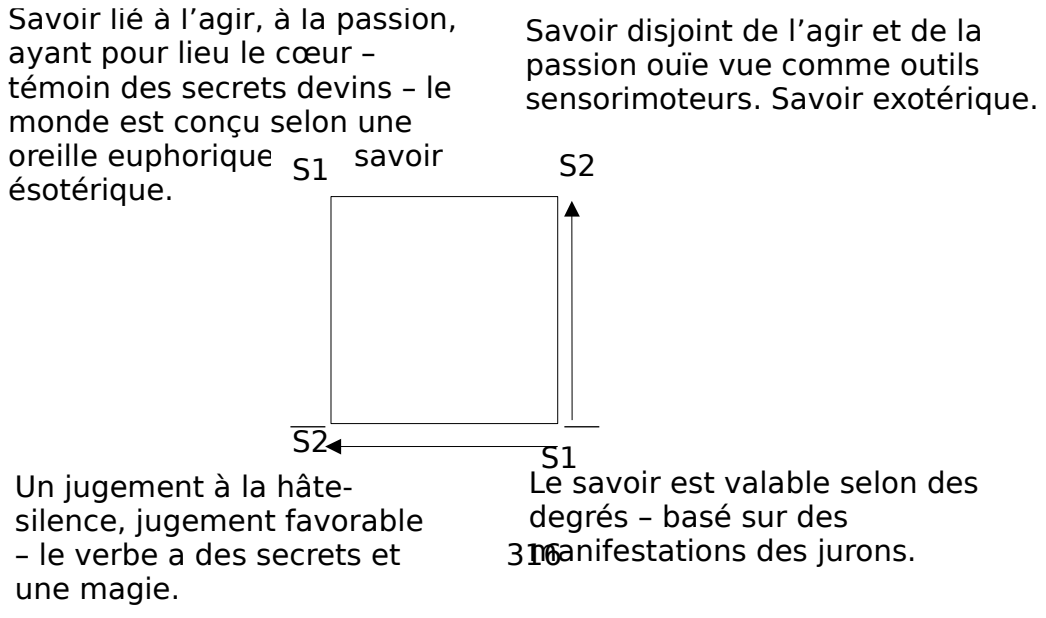
La Vision par le cœur opposée à la vue oculaire est l'écho au besoin de se débarrasser des maux et des vices pour pouvoir connaitre la vérité.

L'Education est un long processus d'apprentissage qui présuppose un effort personnelle et une guidance, une compréhension «fahm» et une intelligence «dhakâ' »entre autres exigences selon les soufis. Tandis que tout autre procédé visant le changement des gens ne pourrait être qu'abêtissement, endoctrinement, abrutissement, dressage où l'absence d'intelligence, de liberté et d'interaction aboutissent souvent à la rigidité d'esprit et au fanatisme. Cela pourrait être une critique des procédés des «fûqahas» qui formulent des lois, imposent des comportements, limitent la liberté et réduisent le savoir à la mémorisation et la répétition. La thèse traditionaliste affirme que l'exégèse du Coran se fait en étudiant à la fois le Coran et la « sounna» ; ces deux sources de loi islamique doivent être considérées comme une seule entité. Nous devons comprendre et interpréter le Coran et la «sounna» de la même façon qu'ils l'ont été par les premières générations de musulmans. c'est dire que tout effort de compréhension et d'interprétation serait invalide.

Les spirituels de l'islam seraient plus rationalistes, plus réalistes voire plus humanistes que les théologiens-juristes :

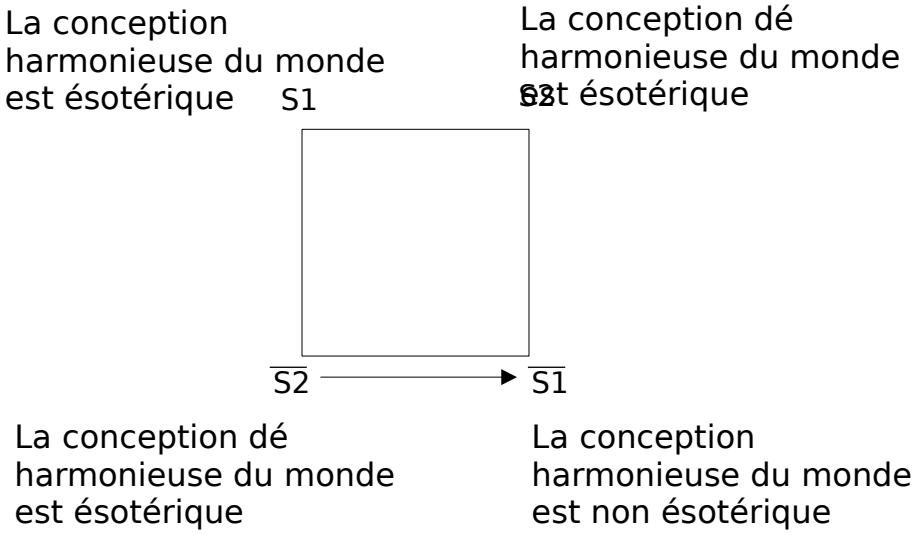
> « aussi paradoxal que cela puisse paraître au premier abord, notait l'islamologue Paul Nwyia, les mystiques ont conscience de représenter, en Islam, la seule pensée vraiment réaliste, puisque cette pensée est essentiellement un effort loyal pour accéder à l'intelligibilité d'une expérience : celle de l'existence en tant qu'elle est habitée par la présence du «Haqq», le Dieu vrai qui est aussi le vrai réel »(P. Nwyia1970 cité parGeoffroy 2017:1).

L'écoute passionnelle en opposition à l'écoute superficielle. L'écoute est le moyen le plus important de l'apprentissage soufi, elle implique plusieurs niveau qui vont du passionnel au distrait superficiel. L'écoute passionnée doit donner lieu au discernement et au sens de responsabilité face à ce qu'on perçoit. Le savoir assimilé doit inciter le destinataire pour avancer dans le chemin du soufisme, la voie de la Vérité. Les secrets divins dont parle le discours interpellent toute une sémiotique soufie que le sujet doit mobiliser pour comprendre lui-même et ce qui l'entoure en vue de déceler ces secrets et les interpréter. L'herméneutique coranique ésotérique en est le cadre, le point de départ et d'arrivée. La lucidité de la conscience est liée à la sincérité, le savoir se transforme en conviction , le cheminement dans la voie soufie permet aux soufis de se débarrasser des troubles, des doutes et de vivre des instants de dévoilement et d'inspiration lesquels représentent la source de la vraie connaissance soufie qui est Vérité devant régir la perception du monde. Cet élan soufi présuppose une concentration absolue sur Dieu, ce qui interdit au soufi d'émettre des jugements expéditif au nom de l'Islam.La méditation permet d'éviter l'aveuglement, l'égarement et le désarroi ; entraine la modération et l'indulgence. Projeté sur le carré sémantique, cet ensemble de figures s'articule ainsi :



Carré sémiotique n°32 : La configuration de la relation savoir/agir chez les soufis

Ce parcours figuratif s'explicite davantage avec la thématisation qui n'est pas exempte de l'axiologisation.



Carré sémiotique n°33 :Thématisation axiologisée de la relation savoir/agir chez les soufis

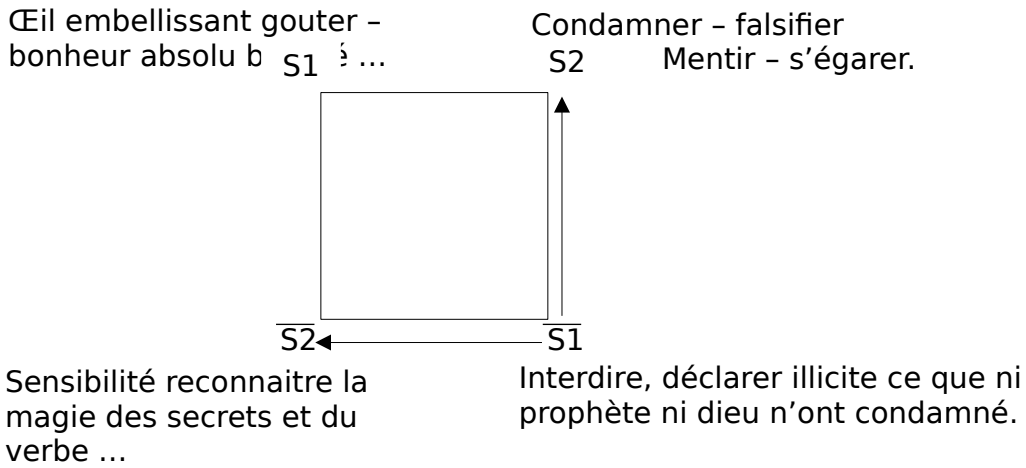
Syntaxiquement, c'est en S1 que le sujet destinataire peut prétendre à l'acquisition du savoir-vrai et du faire juste ; l'être l'emporte sur le paraître. En déixis négative, le va-et-vient entre S2 et $\overline{S1}$ pourrait provoquer chez le sujet musulman un déséquilibre entre l'être et le paraître. En rejoignant $\overline{S2}$, il se met dans l'itinéraire soufi susceptible de l'aider à réaliser l'harmonie nécessaire à la saisie de la vérité. Le monde est conçu selon ce point de vue comme une unité totale.

Cette dénomination condense en elle aussi bien le mode d'acquisition que celui de l'être de ce savoir. En Sl, on à une conception harmonieuse du monde, elle est ésotérique, c'est à dire latente. C'est Dieu qui devient le destinateur de ce savoir. Celui-ci s'acquiert par d'autres moyens que ceux utilisés par les théologiens traditionalistes tels que le sens apparent, l'enchaînement, La comparaison, la déduction. C'est le domaine de la vérité selon les mystiques, S2 est l'espace de la «charî'a» (la jurisprudence). Avec le passage à $\overline{S1}$, on assiste au début d'une hétérogénéité qui affecte ce savoir. En effet, nous pouvons trouver des jugements qui diffèrent d'un «faqîh» à un autre à propos d'un même fait. D'ailleurs la pluralité des rites et des écoles du «fiqh» (jurisprudence) résulte de ce niveau de conception. Il faut reconnaître que le savoir, tant qu'il demeure exogène est toujours relatif puisqu'il est objet d'interprétations contradictoires. En témoigne par exemple le silence du prophète face à des pratiques comme la musique ou le chant. Le fait de s'abstenir implique un jugement qui prouve l'insuffisance

des procédés exotériques pour trancher. D'où s'impose la nécessité d'opter pour le latent représenté principalement par les éléments de l'univers intérieur du musulman tels que l'intention, la foi, la passion. L'éducation est préférée à l'apprentissage et le savoir- faire est privilégié au savoir tout court. Il faut passer à Sal, là il y a une homogénéité complète car l'être animé par la passion, à son plus haut degré, est en mesure de se procurer un /savoir- faire/ vrai et absolu. Ayant l'intention de se diriger vers Dieu et muni d'une foi sans bornes, il devient son propre judicateur. Cette conception harmonieuse (que seul un vrai mystique, pourrait sentir) présuppose que la langue, aussi éloquente soit-elle, serait incapable de communiquer ce savoir.

Ces entités lexico-sémantiques fonctionnent selon plusieurs niveaux : le savoir, son acquisition, sa relation au faire et son statut juridique. En effet, l'acquisition et le statut juridique mettent en scène d'une part un sujet en conjonction avec un savoir et les présuppositions, nécessaires à l'acquisition (du savoir) ; d'autre part, un sujet judicateur et modalisateur selon le vrai lié au licite, En d'autres termes, à chacun de ces niveaux correspondent un sujet opérateur et un sujet modalisateur. Cependant, il arrive souvent que ce sujet revêt un caractère syncrétique. Bien entendu. C'est l'attitude pragmatique et cognitive du sujet de l'ensemble du discours qui régit le parcours génératif.

.



Carré sémiotique n°34 : Le parcours axiologique de l'éthique soufie

A ce troisième niveau de la composante sémantique, certains éléments de la configuration lexico-sémantique se distinguent par leur connotation axiologique. Un savoir dissocié de l'agir entraine l'égarement qui est significatif d'une mauvaise posture par rapport à l'instance divine. Interdire, condamner ce que le prophète et Dieu ont passé sous silence signifie que le sujet cognitif se positionne hors du champ de l'islam. Pour éviter ces risques, le sujet cognitif est appelé à manifester sa sensibilité face à la magie du verbe pour goûter et se laisser emporter par l'élan de son âme tout en se soumettant

aux prescriptions divines et prophétiques. Accéder à S1, c'est embrasser l'univers de la bienfaisance. En partant de la manifestation, on cherche à évaluer selon le vrai et le faux dire prophétique. Cependant, il se peut que ces dires fassent défaut alors qu'on cherchait à justifier un jugement. Dans ce cas-là, le sujet en S2 ou $\overline{S1}$ a recours au mensonge. Il convient de souligner ici un problème majeur qui porte sur l'authentification des dires prophétiques. Certes, la véridiction est un procédé modalisateur, mais en religion elle a une valeur axiologique, voire aléthique : «quelle beauté ! Quelle saveur ! Quelle noblesse ! ».C'est en ces termes que le sujet discursif s'est exprimé face au discours mystique.

3-3-2-3 L'isotopie axiologique

Certains pensent que le religieux en général ne peut pas offrir une valeur quelconque du fait qu'il use d'une multitude de critères :

« Le Religieux», je n'en crois rien : tes mille critères dissolvent la valeur, au lieu de la constituer. Tu veux te confronter à la complexité ? Nul mortel ne saura se relever de ce puits sans fond. Ce qui caractérise la valeur au contraire, c'est sa lumineuse simplicité. Celle de l'unité. Qu'il n'y ait qu'une seule et unique chose qui ait de la valeur, et que tout le reste n'acquiert la sienne qu'en participant à celle-ci.». (Cyril Arnaud s.d :4).

C'est justement là l'erreur que le soufisme veut réparer. Le principe de l'Unicité concerne l'être, l'univers et Dieu.L'univers serait un miroitr où tous les Attributs et noms divins se reflètent et se recentrent sur l'humanité.Certains individus pourraient incarner une portion de la lumière divine tout en faisant partie de la nature . L'Unicité présuppose une assimilation mutuelle entre Dieu et la Nature .Dieu naturalisé d'une part et la nature divinisée d'autre part se fait par le biais des attributs qui expriment l'exhaustivité de la langue humaines et recrée la globalité de l'univers . Il en découle finalement une divinisation de la nature , c'est ce qui fonde un point de vue personnel culturellement humain qui conçoit d'abord la substance en tant qu'Unité régie par Dieu . Une idée qui n'est pas loin des thèses de Spinoza pour qui Dieu est à la fois une Nature qui s'étend dans l'espace infini et survit à notre mort, et une Personne qui nous pense, nous aime et nous sauve. »(Alquié Ferdinand1998 ::2)

Dieu , pour Spinoza , se réduirait aux attributs, « lesquels le constituent, et, en même temps, que les attributs dépendent de Dieu, Substance unique. »(ibid.).Pour le soufisme , une telle conception des aattributs divins est la base de l'éthique préconsiée , enseignée et pratiquée par le soufisme . C'est la valeur la plus sûre du soufisme .

L'axiologie est une « étude ou théorie (en grec: logos) de ce qui est digne d'estime (en grec : axion), de ce qui vaut, de ce qui peut être objet d'un jugement de valeur.» Pour

> «Rickert, qui reprend une distinction de Kant, puis de Fichte, le devoir-être l'emporte sur l'être, la valeur l'emporte sur la réalité. Ce qui est se constate. Mais ce qui est valeur commande et prescrit (un jugement d'existence s'énonce à l'indicatif, un jugement de valeur s'énonce à l'impératif). L'interrogation se déplaçant de l'être au devoir-être, du réel à la valeur, on est passé tout naturellement de l'ontologie à l'axiologie.»(Henry Duméry E.U.).

Le problème s'est posé de l'origine des valeurs (ou de la relation du jugement d'évaluation à la valeur). Le sujet reçoit-il les valeurs ? Les crée-t-il ? S'il les reçoit, est-ce d'une source transcendante ? D'une source immanente ? S'il les crée, est-ce de façon subjective, arbitraire ? De façon objective, réglée, conforme à des normes ? Le devoir être comme modalité virtualisante à côté du vouloir être représentent la phase nécessaire pour passer à l'actualisation puis à la réalisation. L'aspirant soufi est mis en conjonction avec le programme narratif jugé fallacieux que nous avons détaillé auparavant. Il ne pourrait que valoriser le soufisme explicité par le sujet destinateur par le moyen d'un langage évaluatif qualitatif révélateur d'une subjectivité qui exprime parfois «à haute voix» des émotions (quelle beauté !quelle noblesse !).

C'est par le biais de figures lexicales que l'énonciateur-destinateur émet des jugements positifs ou négatifs face au faire-faire, au faire de l'état, à l'état de faire ou l'état de l'état.

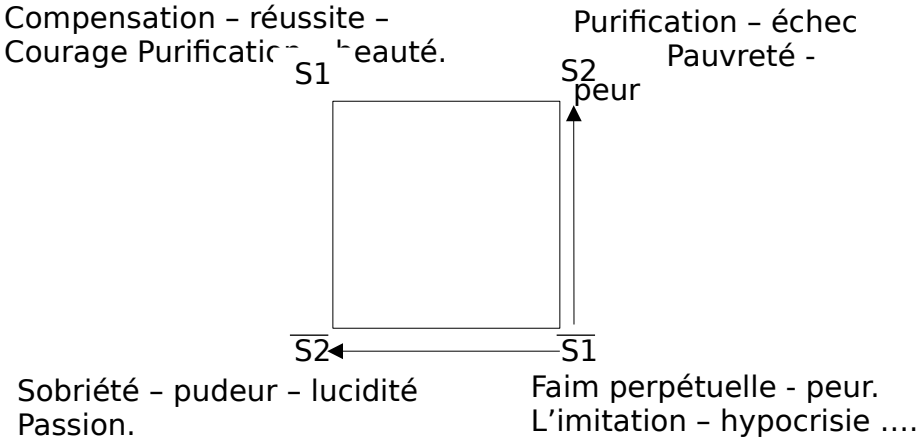
Nous procédons d'abord au prélèvement de quelques exemples des figures s'imbriquant dans le parcours thymique.

Euphorie	Dysphorie
compenser	punir
perfection	défaillance-vice
lucidité-sagesse -justesse	aveuglement-folie
louange	ironie-blême-égoisme
volonté	aliénation
élu	abandonné
constance	caprice
courage	lâcheté-peur
purification	trouble-souillure
douceur	rigidité -brutalité
pudeur	éffronterie
tolérance	intolérance
clémence	fanatisme
beauté ...	laideur ...

Tableau n° 7 : Quelques exemples des figures opposées imbriquées dans le parcours thymique

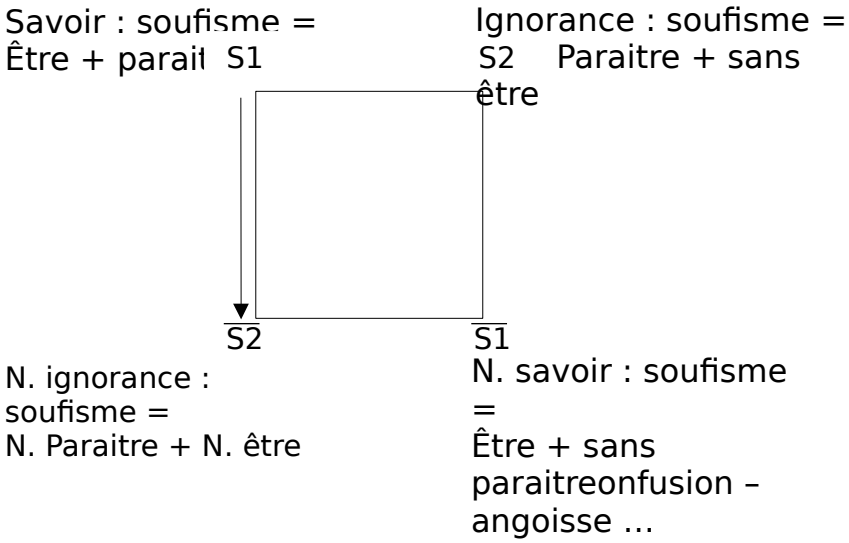
En projetant quelques éléments de cette configuration sur le carré sémiotique, nous aurons la configuration suivante :

L



Carré sémiotique n° 35 : Le parcours axiologique du soufisme

Ces éléments sont étroitement liés aux autres évoqués précédemment dans la composante argumentative. Le parcours emprunte la même direction que les autres. Ici le sujet judicateur opte ouvertement pour les propos des mystiques et de leur herméneutique. De la déixis négative à la déixis positive s'opère le grand passage du malheur au bonheur de l'être, de la laideur à la beauté, de l'imperfection à la perfection etc. Ces catégories sémantiques relèvent donc de l'être de l'état. Elles

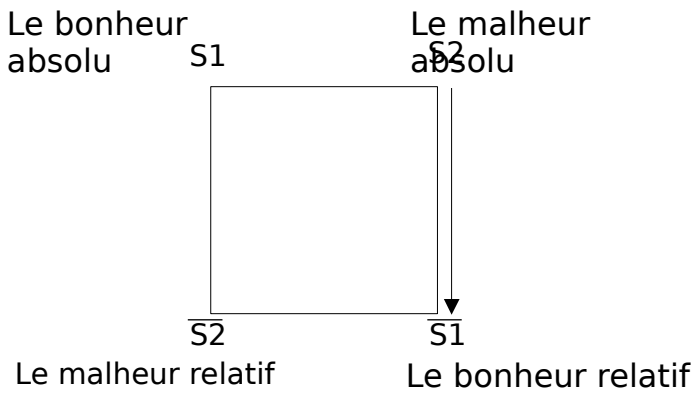


sont saisissables au niveau des énoncés d'état. Autrement dit, elles s'inscrivent dans une perspective cognitive du point de vue du sujet destinateur judicateur.

Carré sémiotique no36 :Le parcours thématique des valeurs axiologiques liées à l'être et au paraître

Pour se mettre en conjonction avec le bonheur absolu, le sujet virtuel du programme discursif de la mystique doit forcément se déplacer de la déixis négative à la déixis positive. Ce sujet doit d'abord rompre le cercle vicieux constitué par S1 et S2. Après, en se soumettant à la volonté du cheikh(le chef de la zaouïa), il se met dans l'itinéraire qui commence par l'éveil et se termine par l'unification (Bakhtiar1977 : 96).

Bien que ces trois isotopies s'interpénètrent, elles se disposent selon une hiérarchie. En effet, selon le parcours narratif, l'ontologique semble supérieure mais selon la structure profonde, c'est l'axiologique qui surdétermine les autres. Nous avons une existence plus un savoir vrai et un faire juste qui donnent lieu à un bonheur parfait :



Carré sémiotique n°37 : Le parcours axiologique profond du soufi

Le soufi ne doit pas se mettre au gré des circonstances, malheureux par essence et à la quête perpétuelle de la joie. Ici c'est la position de l'être converti à l'islam mais tout à fait absorbé par son attachement au monde. Etant éphémère et inconstant, le monde devient sujet manipulateur. Tandis qu'en passant à la déixis positive, cet être doit tout d'abord acquérir le savoir et l'éducation, lesquels se présentent comme des adjuvants pour se mettre en conjonction avec le véritable objet de valeur qui est le bonheur absolu dépendant non pas d'une instance contingente mais d'une autre qui est transcendante.

3-3-3 Interprétation, contexte perspectives d'analyse

Cerner les rapports du soufisme et de l'interprétation présuppose plusieurs niveaux : l'influence de l'hermétisme grec, l'apport du contexte, les aspects communicatifs et didactiques du discours, les dispositions du figuratif, du thématique et du thymique.

La conception soufie de la signification incarne clairement l'influence grecque subie par la culture islamique en général et le soufisme en particulier. Il serait ainsi important d'esquisser brièvement la conception de l'hermétisme grec.

Bien entendu, cette tendance se positionne aux antipodes du rationalisme et ses principes comme l'identité et la non-contradiction. Avec la civilisation grecque, ce rationalisme avait atteint l'infini «qui est ce qui n'a pas de MODUS. Ce qui échappe à la norme» (Umberto Eco 1993 :52) Cet infini était ainsi devenu un concept clef mais la culture grecque avait élaboré, en parallèle, d'après Umberto Eco

> «l'idée de la métamorphose continue, symbolisée par Hermès, un être évanescent ambigu père de tous les arts mais dieu des voleurs, invenis et senex à la fois. Dans le mythe d'Hermès les principes d'identité, de non-contradiction et de tiers exclu sont niés, les chaines causales s'enroulent sur elles-mêmes en spirale, l'après précède l'avant, le dieu ne connait pas de frontière spatiales et peut se trouver, sous des formes différentes, dans divers lieux au même moment» (Ibid. :53).

Le IIème siècle où Hermès avait triomphé était une période d'euphorie sur le plan politique et sociale : «c'est l'époque où naît le concept enkylios paideia, une éducation globale visant à produire une figure d'homme complet, versé dans toutes les disciplines. Or ce savoir décrit un monde parfait et cohérent, alors que le monde du II siècle est un creuset de races et de langues, un carrefour de peuples et de d'idées où l'on tolère tous les dieux»(Ibid.).

Par conséquent, cet esprit de tolérance religieuse et culturelle admet la diversité des interprétations et la relativité de la vérité.

Cependant chez les musulmans du VIIème siècle qui vivaient dans un empire en pleine expansion, la conviction en l'unicité de Dieu, la volonté de le défendre inconditionnellement et surtout la possession du coran censé contenir la Vérité Suprême les avaient amenés à refuser toute diversité religieuse ou culturelle(Ibid.). Mais ce qui a été un résultat d'une réalité militaro-politique allait devenir une règle jalousement conservée par les théologiens orthodoxes pour qui le coran n'a qu'un sens pragmatique légalitaire et légiférant contrairement à l'hermétisme pour laquelle la Vérité est éparpillée dans les livres et est relative et fragmentaire. Contrairement au tiers grec exclu, les vérités peuvent être contradictoires et pourtant cohabiter ensemble ; ce qui est exprimé peut-être autre que ce que les mots disent dans les livres : « chacune de leur parole et une allusion, une allégorie .Ils disent autre chose

que ce qu'ils semblent dire. Chacun d'eux contient un message qu'aucun d'eux, à lui seul, ne pourra jamais révéler» (Ibid. :54).Cependant le souci de cerner la vérité des messages ne disparait pas, il fallait donc aller la chercher au de-là des discours produits par l'homme ; dans

«une annonce que la divinité elle-même envoie à l'homme au moyen de visions, de songes ou d'oracles. Or une révélation inédite, inouïe, devra parler d'un dieu encore inconnu, d'une vérité encore secret. Une sapience secrète est une sapience profonde (carseul ce qui gît sous la surface peut rester longtemps ignoré).»(Ibid.)

La vérité serait ce qui est non-dit, ce qui est obscure, pour la dénicher, il faut s'entraîner dans la profondeur. Et Umberto Eco de conclure que«si, pour le rationalisme grec seul l'explicable est vrai, pour le II siècle, seul l'inexplicable est vrai»(Ibid.) Cette vérité irrationnel est l'essentiel des cultures des peuples autres qui pourraient connaitre : «les chaînes occultes unissant le monde spirituel au monde astral, ce dernier au monde sublunaire (…). Ce qui est en haut est comparable à ce qui est en bas et vice versa. L'univers devient une immense galerie des glaces où chaque chose reflète et signifie toutes les autres».

Une sympathie et une ressemblance universelles qui sont «l'effet d'une émanation de Dieu dans le monde» (Ibid. : 55) nous dit-il. L'ambigüité du langage et sa polyvalence nécessite l'usage des symboles et des métaphores, «il devient ainsi apte à nommer un UN où se réalise la coïncidence des opposés lesquelles abolissent le principe d'identité »(Ibid.)

C'est là, ajoute Umberto Eco, où se trouve «l'origine du caractère infini de l'interprétation qui était dès le départ liée à la problématique de la vérité métaphysique» (ibid.). Le langage obscur, la théophanie, l'unité et l'unification soufis, l'amour et autres ingrédients du discours soufi trouvent ici leur source.

Le discours argumentatif de notre corpus actualise le soufisme transpercé par l'hermétisme en tant qu'interprétation du monde, de l'être et de Dieu. Cette interprétation s'inscrit dans le cadre de l'Islam et se légitime par un postulat selon lequel le texte révélé à au moins deux sens: ésotérique et exotérique. Le souci de simplification et de vulgarisation est à l'origine d'un éclectisme où beaucoup de concepts controversants, métaphysiques et abstraits, sont passés sous silence au profit d'un arrière-plan éthique avec l'intention de faire du soufisme une continuité voire un complément nécessaire à l'islam orthodoxe légalitaire «charî'a» .Mais, la haute fréquence des termes comme «'ilm», «Ma'rifa» et surtout «Haqîqa » Vérité présuppose que ce qui est dit ouvertement laisse entendre un non-dit assez dense.

En tant que message, ce discours doit être interprété par le destinataire au moyen d'un code adéquat mais les «codes du destinataire peuvent différer, tout ou partie, des codes de l'émetteur, que le code n'est pas une entité simple mais plus souvent un système complexe de systèmes de règles, que le code linguistique n'est pas suffisant pour comprendre un message.» (Eco Umberto1985 :85).

Le contenu sémantique d'un texte conçu dans une dimension argumentative ne peut qu'exiger des efforts de compréhension et d'interprétation comme «actualisation sémantique de tout ce que le texte, en tant que stratégie, veut dire à travers la coopération de son « Lecteur Modèle» (Ibid. :237).

Ce lecteur modèle, sujet du faire interprétatif doit détenir une compétence cognitive, pragmatique et thymique. Son faire s'effectue en fonction d'un point de vue qui conçoit le procès sémiotique comme une dynamique infinie régissant la production de la signification. Pour appréhender cette dynamique, ce sujet doit aussi se défaire de certaines contraintes et aller ainsi jusqu'à mobiliser l'extratextuel. En effet, l'enjeu de la sémiotique ne consiste pas à se débarrasser de la vocation interprétative mais plutôt à lier « la construction des systèmes axiomatiques» à «la production de discours chargés de rendre compte des objets.»(E. Landowski1980 :47). En sémiotique, «le faire interprétatif est lié aux modalités et conditions surdéterminant l'énonciation, il s'exerce dans une relation intersubjective qui n'est pas rapportée à la communication mais à l'énonciation.» (Rastier 1989 :216).

Les catégories de l'être et du paraître esquissent le cadre de l'exercice interprétatif. La définition même du sens s'apparente à l'activité de l'interprétation en tant que « paraphrase formulant d'une autre manière le contenu équivalent d'une unité significative à l'intérieur d'une sémiotique donnée à la traduction d'une unité signifiante d'une sémantique dans une autre».(Greimas&Courtés1979:193).

Toute signification n'est en fin de compte qu'un transcodage, «une transposition d'un niveau de langage à un autre, d'un langage à un langage différent». (Rastier1989 :216).De ce fait, l'interprétation semble légitime du moment que«ce qui est en jeu n'est pas tellement la réalité en soi, mais la perception que l'homme en a hic et nunc (...).Parler de l'aperception, c'est nécessairement faire appelà l'interprétation, au jeu donc du signifiant et du signifié»(Greimas 1970 :13).

Elle est également l'actualisation d'un sens qu'on donne à la réalité par le biais de la perception et du langage.C'est une dimension qui se caractérise par une transposition de sens motivée essentiellement par une volonté de faire savoir. En fait, tout discours sémiotique est un savoir - faire. Aussi bien le savoir-faire que le faire -savoir représentent-ils des modalités de «la transposition sémantique qui sera appelée interprétative» (H.Parett1982 :34).C'est ainsi que toute interprétation naît de l'interpénétration d'un sujet et d'un objet fort modalisés qui ne peut pas ne pas contextualiser l'immanence.

Certes, l'immanence du texte doit avoir la primauté, mais elle n'aurait pas dû nous permettre de cerner par exemple la dimension persuasive de la structure argumentative inscrite dans un cadre extratextuelles fait des notions comme le licite et l'illicite. Une argumentation qui privilégie l'instauration du sujet destinataire dans la conformité avec les prescriptions religieuses, condition sine qua non d'une conjonction possible avec des modalités passionnelles susceptibles de le mettre en action.

Malgré ces «glissements», il importe de souligner que le discours mystique, de par son essence non figurative, est un objet de description sémiotique qui s'identifie dans une large mesure avec la sémiotique même.

Aussi, n'avions-nous pas eu de grandes difficultés à relever les isotopies et les différents niveaux qui les sous- tendent. Le niveau figuratif n'a été saisi qu'en tant que configuration lexicale. Paradoxalement, il est d'une abstraction qui connote aussi bien le thématique que l'axiologique. Des termes comme «la richesse», «la pauvreté», «la connaissance» et «le bonheur» ne réfèrent pas à des objets du monde mais plutôt à des états du monde. Cependant, cela n'empêche pas de dire que cette configuration lexicale prise comme un ensemble de figures lexématiques déployées le long du parcours génératif se présentent «comme un enchaînement isotope propre à un univers culturel donné et se donnant aussi pour des produits de l'histoire, pour des unités de l'usage et non du schéma.»(Flosch1983 :5). Nous avons creusé dans la littérature mystique abondante pour mettre en évidence leur portée significative tout en nous laissant guider par leur fonctionnement discursif. Bien entendu, ce sont des figures conceptuelles qui ne sont pas utilisées dans le but de créer une illusion référentielle en se conformant à l'usage, mais elles représentent l'usage même. Leur déploiement est régi par un souci didactique qui débouche essentiellement sur ce qu'on a appelé précédemment une illusion fictive.

L'évidence est substituée par le hasard, d'où les énoncés performatifs et constatifs sont inextricables. Dans le discours mystique, les choses du monde naturel sont déjà conceptualisées et axiologisées à un degré sinon complexe du moins supérieur. Toute religion est, en fait, une sorte de sémiotique primitive dans la mesure où elle représente une reconstruction significative particulière du monde. Toutes les religions se partagent le fait de croire à une puissance absente supérieure, omniprésente et omnisciente, omnipotente et détentrice du vrai et du sacré.

Chronologiquement, l'Islam est la dernière religion révélée. Grâce à cette position, le discours qui le sous-tend possède la légitimité d'opérer une sélection, une continuité et une discontinuité de toutes les significations antérieures.

Enfin il y a la mystique qui est une variété de ce discours. Elle actualise les significations contenues dans le discours religieux de l'Islam en fonction d'un certain nombre de principes et d'objectifs. Nous nous sommes trouvé face à des termes d'une grandeur non figurative «interprétables en termes de syntaxe narrative comme la manifestation de ce pouvoir-faire particulier de nature thymique, présupposé par tout passage à l'acte.» (J Géninasca 1983:29) Ce passage à l'acte fait appel pour sa part à une suite de transformations que doit subir le sujet opérateur virtuel.

De la conservation de l'Islam à l'adoption du soufisme, l'actant soufi doit parcourir un ensemble d'étapes présupposées hiérarchiquement. C'est aussi là le point de vue des maitres de la mystique. Pour le sujet destinateur-énonciateur, le désir d'actualiser le discours mystique est une étape postérieure à sa réalisation.

En fait, le récit autobiographique est perceptible selon le point de vue du sujet abstrait du faire interprétatif comme étant une performance. Mais pour le sujet énonciateur, ce n'est là qu'une manipulation dont le but est de faire croire en s'appuyant sur un faire- savoir. Dans un tel discours , le problème qui s'impose au chercheur est celui des modalités, dans la mesure où il y a interpénétration de deux facteurs : d'une part, le souci d'assurer une unité logique à la structure du discours nous incite à nous référer à l'appareil conceptuel dont les éléments ne peuvent fonctionner qu'ensemble ; d'autre part, la référence socio-historique s'impose avec force au niveau du texte, le destinataire-énonciataire, sujet opérateur virtuel, ne manifeste aucune modalité de son faire ; il fallait donc dire que cette oscillation pourrait toucher à un niveau correspondant à une absence totale de modalités. Ce qui nous oblige à reprendre que l'instance divine demeure le sujet syncrétique qui assure le faire manipulateur et le faire prédicateur par rapport au sujet opérateur réalisé. Il importe de signaler une autre fois que syntagmatique ment, le savoir-faire et le pouvoir-faire précèdent le vouloir-faire et le devoir-faire ; ces derniers représentent une performance en soi.

En ce qui concerne le sujet destinataire virtuel, sa conjonction avec le savoir est sûre puisque le fait de savoir et de comprendre est une performance en soi ; tandis que sa conjonction avec le vouloir- faire et le devoir -faire est absent. On a donc une disposition syntagmatique qui, cognitivement, est supposée réalisée, tandis que pragmatiquement, rien n'indique sa réalisation. Le contrat fiduciaire est celui liant le sujet opérateur et l'instance divine. Il est d'ordre passionnel, c'est-à-dire sous forme d'un conglomérat de modalités qui ne peuvent être proposées qu'ainsi.

Pour aborder la dimension passionnelle du discours mystique tel qu'il est actualisé dans notre corpus, il fallait cloisonner le texte sur le contexte. A ce dernier niveau, l'approche des passions «s'identifie en fait à l'analyse de la compétence passionnelle en contexte actualisé» (Parett 1982:8).Une double voie a été empruntée : celle qui fait état des paramètres interactionnels (psycho-sociaux) et celle «des

paramètres épistémiques (les prescriptions, opinions et croyances comme contexte actualisé des programmes passionnels) »(Ibid.).Ainsi constate-t-on que «l'état, c'est d'abord «un état de chose» du monde qui se trouve transformé par le sujet, mais c'est aussi «l'état d'âme» du sujet compétent en vue de l'action et la compétence modale elle-même qui subit au même temps une transformation»(Ibid.). Celle-ci a donc pour espace l'âme du sujet opérateur potentiel du programme narratif de la mystique. D'ailleurs, tous les faits pragmatiques programmés par le sujet discursif doivent être modalisés véridiquement selon l'être et le paraître ; il faut que le sujet de cet état soit en conjonction avec une passion extrême qui est la transe. De cet état découlent d'autres que nous avons conceptualisés auparavant comme une harmonie complète, une absence totale (un renoncement au monde) et une euphorie absolue. L'état de transe surdétermine la vérité et la fiducie. Cette entrée en transe du sujet «le transporte dans un ailleurs imprévisible qui le transforme, aimerait-on dire, en un sujet autre. C'est là que la passion apparaît dans sa nudité, comme la négation du rationnel et du cognitif et que «le sentir» déborde «le percevoir» (Géninasca 1983:18). Cette négation du rationnel est clairement compréhensible du moment que le discours mystique propose une troisième voie pour appréhender la vérité. Il s'agit de considérer le cœur comme étant le centre de la connaissance gnostique qui exclut la voie rationnelle des philosophesetla voie traditionnelle des théologiens traditionalistes. Avec le panthéisme, et l'expression à laquelle il a donné naissance, il y a eu un désir de s'approprier l'instance divine et les lieux où celle-ci illumine La reconstruction de cette signification découlent d'une perception ésotérique qui postule «un changement simultané de l'être percevant de l'être divin et du monde perçu. La reconnaissance de cette transformation incessante du soi en une myriade de modes et d'états même à la connaissance de la divinité telle qu'elle se transforme elle-même à chaque instant, revêtant toutes les formes possibles». (Bakhtiar1976 :8).

Le monde tel que le conçoit le sujet en proie à la transe et en quête de l'être divin se présente sous forme d'une masse passionnelle compacte excluant toute altérité, les symboles même ne sont conçus que «comme des formes sensibles ou intelligibles consacrées par Dieu au moyen de la révélation et destinées à véhiculer la Grâce divine» (Ibid. :27).

Cette dimension unifiée et unifiante fait penser à la fusion du fœtus avec la mère et du mort avec la terre. L'amour et la mort s'embrassent ainsi dans un seul univers indifférencié comme la précondition de toute signification(Ibid.). Cette masse contamine les sujets, les objets et leur relation. Selon le discours mystique, vivre et connaître n'auraient de de sens qu'étant attachés à ceux de sentir et d'admirer. La quête du mystique se déploie selon un parcours qui va d'une sorte d'immobilité susceptible de permettre l'entente de la voix de Dieu et passe par la méditation et par l'invocation. Cette quête se fait d'une double dimension : éthique et esthétique, lesquelles s'interpénètrent et acquièrent leur signification en dépendance de la passion et de la transe. Autrement dit, l'éthique et l'esthétique

qui s'interpénètrent ne reçoivent leur signification qu'une fois assujettis à la passion et à la transe, impliquant une unité retrouvée de l'être, du monde et de l'instance divine. Avant la transe, c'est-à-dire dans l'état potentiel du sujet du programme mystique, prévaut la scission exprimée narrativement par la quête. Lors de son devenir potentiel, le sujet opérateur potentiel se remet progressivement d'un déséquilibre qui l'affecte. Il faut surtout l'émouvoir afin qu'il recouvre ses sens. Il est appelé à se placer dans une dimension esthétique, laquelle nécessite une émotion qui «pourrait être interprétée comme «un ressentir» de cette scission, comme la nostalgie de la «tensivité phonique» indifférenciée »(Greimas&Fontanille1991 : 53).

La dimension éthique de l'Islam contenue dans le niveau de l'«ihsân» est en effet étroitement liée à l'émotion. Devant la grandeur de l'univers de la puissance divine, le musulman est appelé à s'émouvoir, à manifester sa crainte et à s'auto humilier. Cette attitude naît des valeurs comme la tolérance, la clémence et la modestie. Il s'ensuit que la charge thymique est omniprésente. Le texte l'explicite et l'actualise davantage. En tant que compétence, la passion est établie comme étant le résultat d'une opération de manipulation présupposant une séduction inextricablement mêlée à la factitivité. Le faire-faire et le faire-séduire exercés par l'instance divine sur le sujet destinataire ont doté ce dernier d'une compétence modale qui, tout en subissant des transformations, affecte l'état d'âme du sujet et modalise son faire performateur. Le faire de l'état du sujet potentiel du programme mystique a pour espace le corps, la danse, le jet de la «khirqa»(le froc) ; le chant et d'autres faits ne représentent que les différents aspects de l'objet valeur pragmatique.

Dans l'optique strict du discours, sur la dimensioncognitive, ces faires sont interprétables selon les modalités véridictoires de l'être et du paraître. La valeur cognitive et pragmatique de l'objet ne se confirme que sur le parcours modal. Ce dernier est réalisable de la façon suivante :

C'est le parcours du sujet discursif destinateur qui ne se réalise qu'en transmettant le /vouloir être au destinataire, en le mettant dans un état de nécessité. En cequi concerne le sujet destinataire opérateur potentiel dans le programme narratif. De la mystique, il se présente ainsi.

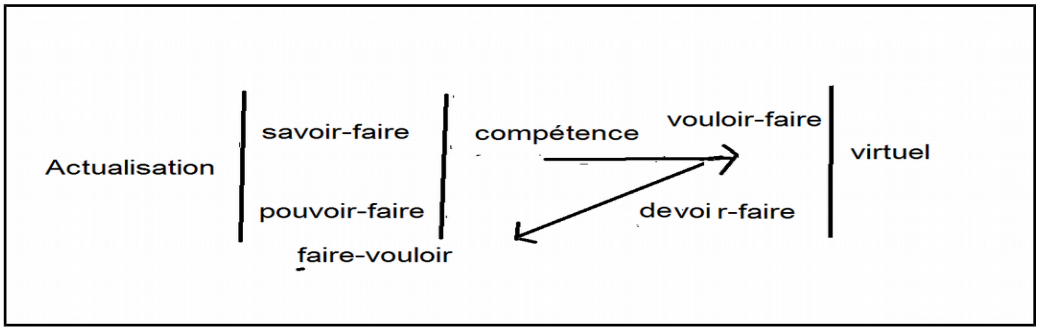


Schéma n°8 : Le parcours modal du sujet destinataire opérateur potentiel dans le programme narratif du soufisme

La compétence de ce sujet suit le même itinéraire que celui du sujet du discours. Les modalités sont disposées paradoxalement par rapport à ce qu'on peut trouver dans le parcours modal canonique qui fait précéder les modalités du pouvoir et du savoir-faire de celles du devoir ou du vouloir faire. Le sujet mystique potentiel ne peut pas vouloir devenir mystique sans l'acquisition d'un savoir-lire dans le sens d'acquérir une connaissance. Sa performance consiste à se mettre en conjonction avec un méta vouloir. Il est dans la nécessité de vouloir davantage ce qu'il a voulu au début. Le sujet mystique n'a rien à communiquer, son expression langagière et/ou corporelle est une visée en soi dans une perspective de recouvrer son vrai être. Cet état qui est en quelque sorte incontournable est significatif de la dynamique des modalités qui n'arrivent pas à rendre compte du processus passionnel. En témoigne l'amalgame tant tenu entre l'objet du discours mystique, les sujets réalisés (dans les différents récits) et le sujet potentiel. Il n'en demeure pas moins que l'enthousiasme en tant que passion surdéterminant l'ensemble de l'espace discursif est inexplicable étant donné que «les passions enthousiasmiques sont déliées de tout objet possible : Ce sont des passions sans «comment ni pour», el les témoins d'un excès modalisateur comme conséquence la défection des rôles actantiels et des sujets syntaxiques.»(Fontanille Et Greimas 1991:25).Vouloir le vouloir est donc une modalisation passionnelle qui porte sur l'état du faire et le faire de l'état. En d'autres termes, la performance et la compétence du sujet mystique forment une seule entité. Généralement, le sujet affecté par la passion sera donc toujours, en dernier ressort, » un sujet modalisé selon «l'être», c'est-à-dire un sujet considéré comme un sujet d'état même si, par ailleurs, il est responsable d'un faire». La passion est un acte en elle-même ; c'est une programmation d'un sujet potentiel du faire sur un parcours. L'objet, lui-même est modalisé comme passionnel : «Quelle saveur, quelle noblesse!...».On est donc face à une présomption de la compétence par la passion. La passion mystique émanant de l'instance divine et se dirigeant vers l'âme rencontre sur son chemin le monde naturel et la sensibilité du corpus.

En guise de conclusion pour cette partie réservée au discours soufi adapté à la réalité marocaine pré-coloniale, nous avons pu constater qu'il n'est pas question de défendre une hérésir vis-à-vis d d'une l'orthodoxie , mais d'ouvrir une perspective ésthétique ,pasionnelle voire humaine que la religion islamique ou autre ne pourrait interdire. C'est une manière de défendre une liberté du mususlman appelé à interagir avec son contexte au-delà des rites.C'est l'occasion pour cesser d' «ignorer le pluralisme intrinsèque et la complexité caractéristique de la vie religieuse de la communauté musulmane. . . . " (12 Alexander Knysh 1993: 62. cité par Richard McGregor :2009)

Le soufisme se profile comme l'un des aspect de la complexité de l'Islam où la croyance et le débat pourraient cohabiter dans un espace de liberté où il y aurait toujours «une collision perpétuelle d'opinions individuelles avexc un ensemble invariant des problèmes théologiques qui conduise finalement à un consensus transitoire qui contient déjà les germes d'un désaccord futur. » (Ibid)

Avec la composante narrative , nous ferons connaissance des contenus des contes hagiographiques et nous apprenons comment les passions soufies déboyuchent sur la politique et l'éthique sociales.Autrement dit ,un exemple local de fondation de communauté et de ville à partir

Quatrième partie :

Composante narrative du corpus

4- Introduction

Dans cette partie consacrée aux récits hagiographiques prélevés de l'ouvrage qui nous sert de référence, nous appréhendons l'univers proprement narratif dans une perspective régie d'une part par l'hypothèse qui considère toute l'œuvre comme un programme narratif, et d'autre part par les exigences de toute approche sémiotique qui consiste avant tout à reconstruire «logiquement» l'univers de la signification déployée dans ces récits. La performance est le faire réalisé donnant lieu à une transformation jonctive de l'état d'un sujet. La conjonction ou la disjonction du sujet de l'état avec l'objet de valeur est régie par un sujet opérateur hiérarchiquement supérieur et muni d'une compétence modale adéquate. Il s'agit là de l'axe principal autour duquel s'organise le programme narratif. Selon l'approche sémiotique, l'analyse de la phase de la performance implique la saisie des modes de sa constitution et surtout ses divers liens avec le sens tel qu'il se déploie en société. Sur le plan du discours général du sujet énonciateur narrateur, cette composante est l'illustration de la performance mystique, c'est dire le faire de l'état, la transformation de l'état de non soufi au soufi et celui du soufi au saint. Compétent, l'actant devenant un vrai soufi est en mesure de se transformer en saint. C'est le procédé de la sanctification qui est mis en œuvre dans un récit hagiographique illustratif et démonstratif.

De prime abord, ce récit hagiographique apparait comme un «récit d'une intention édifiante concernant un saint, c'est-à-dire un être humain présenté comme historiquement réel et comme hautement vertueux » (A. Zeggaf 1989: 7). Les biographies individuelles de ces saints ont évolué au fur des siècles, «le modèle proposé par les « manâqib » n'était pas celui d'un saint auréolé de charisme et de prodige mais plutôt celui d'un musulman respectant la Loi islamique et intensément engagé dans sa vie religieuse.»(Geoffroy1995 cité par Aigle Denise1994 :56) comme le précise E. Geoffroy. C'était à une époque postérieure que le contenu de ce qu'on appelle «manâqib» a commencé à porter sur la narration des actes miraculeux exécutés par un saint lié à une région bien précise. Ces textes sont «les plus riches pour l'historien car le menu peuple y joue un rôle important, à l'image de la société réelle, à côté des grands personnages». (Ibid.).

Une forme narrative qui n'est pas cependant dénuée de sensibilité littéraire bien qu'on ne puisse la déraciner de l'usage qu'on en faisait et du cadre de l'histoire où elle avait pris naissance. D'ailleurs, le genre est bien connu dans la littérature arabe, il s'appelle *adab manaqib*. C'est une forme étroitement liée à la littérature « pour qui l'esthétique du beau et de l'efficace est une seule et même

chose. Aussi impose-t-elle à tout discours d'articuler son dire sur un bien dire». (Ibid. : 42). Ce sont des vertus mais surtout des miracles qui y sont mis en valeur avec tellement d'emphase qu'ils deviennent l'essentiel qui lie le saint et la communauté et lui permet d'exercer certain pouvoir sur eux. Ce serait une fiction plaquée sur le réel, elle rend compte, à sa manière, de la relation du saint avec l'éternité, avec son entourage et avec l'Histoire : «une narration du sacré qui prend ses racines dans l'histoire, mais traite cependant de la place de l'homme sur terre et de ses chances d'accéder à la vie éternelle». (H. Touati 1992 : 62). L'étude de l'hagiographie serait d'un grand apport pour l'histoire des mentalités et de l'histoire sociale. Avant de les soumettre à l'approche sémiotique, il importe de délimiter leur identité générique, le mode possible de leur segmentation en tant qu'ensemble de séquences narratives ainsi que leur encadrement spatio-temporel.

4-1 Identité générique, segmentation séquentielle et cadre spatio-temporel de la narration

Examiner la question du genre à l'intérieur et en dehors de la théorie sémiotique sera l'occasion de voir comment le mode d'interaction du socio-culturel, illustré par le genre, et le corpus de l'analyse. Il importerait de faire la part de ce qui est social et ce qui est individuel, ce qui est histoire et ce qui est imagination. Nous procéderons ensuite à la segmentation séquentielle c'est la phase préliminaire de l'approche sémiotique.

L'analyse du genre ne peut se faire loin de la dynamique sociale :

> «de même que les normes sociales constituent le fond qui permet de comprendre les actions individuelles, l'étude du genre revêt son plus grand intérêt quand elle permet de percevoir la singularité des textes. C'est dans l'usage singulier des genres que se constitue la personnalité, alors que les genres dessinent « en creux », par les positions énonciatives et interprétatives qu'ils codent, la personne comme ensemble de rôles sociaux.»(Rastier 2001 :4)

Le genre est l'espace qui permet à la société et à l'individu de s'énoncer mutuellement en tant que représentations signifiantes : «le genre pourrait être considéré comme le lieu sémiotique de l'intersubjectivité en tant qu'elle est médiatisée par la Loi.»(Ibid.) En respectant les normes génériques, il devient possible d'esquisser l'identité des acteurs en scène dans toutes les dimensions tout en gardant la cohérence requise.

Les composantes spatio-temporelles inhérentes à l'identité et à l'action des personnages s'imposent comme le lieu qui fonde une représentation singulière de la réalité dans le texte. Il importe donc de les cerner dans ce sens. Et dans le même sens, elles seraient importantes lors de la segmentation du récit.

4-1-1 Genre hagiographique

Le genre hagiographique peut être saisi à la croisée de l'historiographie, de la fiction et de la littérature à travers ses diverses formes narratives. Il n'est pas une forme simple, une formulation qui prenne naissance quand« une activité de l'esprit amène la multiplicité et la diversité de l'être et des événements» (Jolles 1972 : 42)à se formaliser en tant que formule linguistique presque figée pouvant «à la fois vouloir et signifier l'être et l'événement»(Ibid.). «Des gestes verbaux» dont la signification est plus ou moins proche du concept du motif en tant que niveau de la figurativité.Il ne fait pas partie non plus des «genres mineurs» de la littérature orale que Van Gennep qualifie de «littérature populaire fixée» exprimée par des «formules» tels la prière, l'incantation, la comptine, le dicton, le proverbe, l'adage, et autres. Leur forme se caractérise par «la résistance aux modifications n'a de valeur magique, psychologique ou éthique qu'à la condition de se transmettre telle quelle, sans intervention déformante des récitants.»(Ibid.) Grâce à cette fixité, ces genres assurent un rôle social et pédagogique.

Le récit hagiographique n'est pas donc une formule langagière fixée qui se transmet de génération en génération bien qu'il ait des relations avec l'oralité et joue un rôle social et pédagogique. Il fait partie du «domaine proprement narratif, dont les deux formes majeures sont le conte et la légende». (Ibid.)

4-1-1-1 Conte, mythe, légende, saga

Pour A. Vial «est conte tout récit qui atteste de la part de l'écrivain l'intention d'isoler dans la multitude des traits qui constituent un événement ou le destin d'une personne, un élément et de déblayer au profit de cet élément unique.» (A. Vial 1954 :442) C'est dire que le compositeur en tant que narrateur se permet de se recentrer sur ce qu'il juge pertinent pour son narrataire .Il parait que le récit hagiographique de notre corpus actualise cette caractéristique du conte, en témoigne le passage sous silence des événements relatifs à une biographie normale au profit de ceux susceptibles de jalonner le parcours de la sanctification.

D'origine orale, le conte est passé à l'écrit et garde toujours son prestige générique et sa portée poétique : « le conte est donc le seul des genres de type oral qui soit passé dans la littérature dite savante.» (J. Marcel 1970 : 54) Le conte compte plus par l'effet produit sur le lecteur que par le portrait ou l'action de son héros.

Le caractère fantaisiste de l'enchainement des événements est l'un des aspects les plus importants du conte qui fait fi de la vraisemblance ; les aventures de ses personnages étranges ou conventionnels sortent de l'ordinaire, du«possible de la vie», On y trouve des actes d'allure miraculeuse et des événements surnaturels.Le narrateur rappelle constamment au narrataire le caractère fictionnel de ce qui est raconté, Aussi bien le temps que l'espace sont absents. C'est que le conte «relève de la pure

métaphore, c'est une image poétique, l'expression voilée d'un sentiment du monde et de la nature, tels que les concevaient en leur enfance les peuples de nos pays». (Ibid.:159).

Malgré cette défaillance en comparaison avec le roman par exemple, le conte possède une dimension symbolique, aussi déformante et tendancieuse soit elle, la fable qui y est contenue est « vraie par la réalité psychique qu'elle exprime à mi-voix, le conte entraîne cette sorte très particulière d'adhésion d'une croyance absolue et d'un scepticisme averti pour ainsi dire indépendants l'un de l'autre, qui est le bénéfice de toute littérature romanesque réussie». (Marie Bonaparte1967: 103)

Cette adhésion du narrataire au conte est motivée, selon A. Jolles, non pas par la vérité profondément psychique qu'il esquisse en filigrane mais par le caractère naïf de la moralité qu'il dégage. Pour lui, le fait d'échapper à la logique et à l'éthique de l'événement réel n'a pour but que de servir une morale naïve (A. Jolles1972: 190). Cette morale ne fait pas toujours partie d'un univers de croyance. (V. G. Huet1923: 70) Mais, comme dans le cas de l'hagiographie, elle peut le devenir si cet univers est le cadre où agissent des personnages ayant eu une certaine existence historique plus ou moins liée à la religion.

Les récits hagiographiques contenus dans notre corpus n'actualisent que peu de caractéristiques du conte. Les miracles et les merveilles qu'on y trouve sont plus l'expression d'une vérité qui semble être d'ordre socioculturel.

Le récit hagiographique s'apparente aussi à la légende, une autre forme simple comme le définit Jolles. Bien que celle-ci ignore totalement «la réalité historique pour ne connaître et ne reconnaître que la vertu et le miracle» (Jolles 1972:38) « tandis que le récit hagiographique a toujours besoin de l'histoire pour exister» (Ibid. :52), ils ont en commun l'intention de créer chez le destinataire le besoin et le désir d'imiter le saint/héros. Toutefois, il importe de signaler que dans la légende, cette imitation ne naît pas d'une attitude historique : «le moindre relâchement dû à une attitude historique supprime la possibilité de l'imitation et fait éclater la forme.»(Ibid. :1972 : 39) Malgré l'existence d'indications spatio-temporelles dans la légende, le fait historique n'en est que le prétexte, voire un arrière-plan profondément modifié par l'imagination populaire.

Tout dépend de la netteté et de la prédominance de l'historique ou du fictionnel pour que tel ou tel récit soit qualifié de document historique ou de légende : «les deux éléments peuvent être combinés à doses très inégales, et selon que la prépondérance se trouve du côté de la réalité ou de la fiction, un même récit pourra être classé dans l'histoire ou dans la légende.» (Hippolyte Delehaye1927 cité par Jeanne Demers et Lise Gauvin1976 :172) Il s'ensuit que la légende, fonctionne comme une «transformation involontaire des faits en imaginaire collectif] et[rapporte les dires d'une tradition

orale».(Seydou Camara 1995) Dans le conte hagiographique de notre corpus, nous pouvons dire que les doses sont presque égales.

Nous pouvons également approcher le récit hagiographique de la geste surtout l'une de ses sous-formes, à savoir la saga qui représente « des récits en prose qui remontent à des traditions orales et dont la forme s'est constituée à partir des récits oraux ». (A.Jolles1972:40) Elle a plusieurs points communs avec les récits hagiographiques. Ces récits sont souvent introduits par des indications qui informent sur leur origine et le mode de leur transmission orale. Ils ne sont pas reconnus comme des œuvres littéraires car ils ne sont pas attribués à un auteur déterminé. Ces récits font état de «l'horizon» de la famille ou du clan :

> « Un geste permet de suivre l'histoire d'un clan à travers six ou sept générations. Mais le récit est construit de telle sorte qu'on y voit la puissance et la gloire du clan culminer au cours d'une génération, s'incarner particulièrement dans un individu déterminé (...) Il existe une disposition mentale dans laquelle l'univers se construit comme famille et s'interprète dans la totalité en termes de clan, d'ordre généalogique, le lien du sang.» (A.Jolles1972:64).

Le conte hagiographique s'apparente à cette forme par plusieurs traits: l'origine orale, l'indication des origines et des voies de transmission, la famille et la communauté des adeptes comme espace de la narration, la puissance sacrée culminant chez le chef de la zaouïa et se prolongeant chez ses héritiers et ses petits-fils.

Pour ce qui est du mythe comme genre possible ou proche du récit hagiographique, il importe tout d'abord de signaler qu'il représente «un élément de la religion à un stade déterminé de son évolution. C'est une matière qui a une consistance, une dignité, une autonomie plus grande que celle qui occupe l'esprit dans la légende ou la geste. » (Jolles1972 :93) Pour Greimas et Courtés, le mythe prend la forme d'«un enchaînement syntagmatique plus ou moins cohérent, se retrouve marqué par des redondances et des répétitions, les théologèmes, les mythèmes et autres unités des signifiés reliées entre elles, malgré les apparences du récit, par des liens paradigmatiques ». (A.J.Greimas& J. Courtès1979 : 240)

Le récit hagiographique est, en effet, largement concevable sur un plan paradigmatique. Les redondances et les répétitions, bien qu'elles abondent, sont «réductibles à une structure simple de type S 0.»(A. Zeggaf : 52). Une structure simple et même close à l'intérieur de laquelle s'exerce une certaine activité discursive Il serait ainsi pertinent pour la sémiotique de «s'interroger sur les présupposés, les postulats, les convictions qui rendent possible l'activité discursive dans la clôture». (Ibid. :93) L'horizon où s'inscrit cette activité en tant que construction « sémiotique » est déterminé

par un vouloir vivre et un devoir vivre dans un temps ontologiquement primitif et complètement soumis à la transcendance. La prolifération des citations qui caractérise un tel tissu textuel « présuppose et propose un espace-temps homogène propre à la raison religieuse». (Ibid. : 18) Tout produit signifiant devrait être pour la communauté un indice référant au temps fondateur et reproduisant à sa manière les significations virtuelles issues du donné révélé qui a toujours été considéré comme source d'efficacité sociale et historique. Des axes représentent un parcours susceptible d'être articulé différemment mais ayant toujours la finalité de construire un certain «système de valeurs transcendantes » (M. Arkoun 1984 : 122) qui présuppose toujours l'existence d'un schéma mythique où, paradoxalement, même le « rationnel » pourrait trouver une place. S'attarder sur l'identité générique nous permettrait non seulement de mieux connaitre cette réalité mais serait aussi le moment de déceler sa caractéristique dans l'optique du continu et du discontinu. Si on essaye d'élargir la perspective générique, nous serons obligés de l'interroger à la lumière de ce qui est considéré comme folklore.

4-1-1-2 Folklore

Nous passerons à l'approche folklorique pour approfondir notre connaissance de ce genre. Le terme folklore renvoie à la fois aux contenus de certaines cultures archaïques et à la discipline qui se propose d'étudier cette culture en tant qu'expression d'un contenu pré-religieux en filigrane dans les religions monothéistes. George Laurence Gomme, le définissent comme «la science qui s'occupe des survivances, des croyances, des coutumes archaïques dans les temps modernes».(G.L.Gomme 1890, cité parBoglioni 2005 :3). Ce serait ainsi un «fossile vivant qui refuse de mourir». (Francis Potter1949, cité par Boglioni1005 :4)En tant que science, ils lui attribuent comme tâche de recueillir et comparer « les restes des anciens peuples, les superstitions et histoires qui survivent, les idées qui vivent dans notre temps, mais ne sont pas de notre temps». (Ibid.).

Ce serait donc l'expression d'une culture populaire, c'est dire celle des classes inferieures de la société par rapport à celle détenue par une certaine élite : «le folklore est la science de la culture traditionnelle dans les milieux populaires des pays civilisés.»(Arnold Van Gennep1977 cité par Boglioni1995 :19), l'objectif qu'il se fixe est d'étudier comment cette production culturelle répond «aux besoins du peuple, à son mode de vie, à son langage». (Ibid.). Pour l'anthropologue anglais E. B. Tylor, dans sa *Primitive Culture*, les croyances ou les pratiques qui survivent et paraissent insensées renferment en elles des renseignements historiques référant au mode de vie et de pensée d'un passé lointain. Ce serait «les débris des civilisations mortes enclavées dans une civilisation vivante». (Edward B. Tylor 1958, cité par Boglioni1995 :5). E. B. Tylor explique que lors des grands bouleversements que connaissent les peuples, certains phénomènes résistent et survivent puis il conclut qu' « en vertu de ces survivants, il devient possible de déclarer que la civilisation du peuple dans

lequel nous les observons doit être dérivée d'un stade plus ancien, dans lequel ces survivances eurent leur véritable patrie et leur véritable signification.»(Ibid.).

Une telle conception du folklore a eu ses premières applications dans le domaine de l'hagiographie. C'est ainsi qu'Ernst Lucius faisait remonter les origines du culte des saints aux formes populaires du culte des dieux et des héros païens(Ibid.):une christianisation du culte d'Aphrodite.

La question qui a préoccupé ces chercheurs porte sur les «processus par lesquels la culture populaire sélectionne les éléments destinés à survivre, transforme leur signification originaire en les inscrivant dans d'autres contextes, et les conserve enfin non comme des reliques fossilisées, mais comme des éléments vivants. L'emprunt au passé est en fait une re-création». (Ibid.).

La société Marocaine, à l'instar de celles conquises par l'Islam, a connu une distinction entre «al-khâssa» et « al 'âmma» qui «désignent d'une façon générale l'élite et le commun, les notables et la plèbe, l'aristocratie et la masse»(Ibid.)[1].Plusieurs facteurs contribuaient à la distinction de l'élite : « une position sociale éminente, une position économique favorisée et une position symbolique associant prestige, influence et accès aux puissants». **(**Vanessa Van Renterghem 2001:77**).** Il ne serait pas aberrant de reconnaitre que cette élite était formée de savants théologiens qui géraient l'univers culturel en fonction de leur relation avec le pouvoir en place. Ce sont eux qui définissaient au peuple le type de culture à adopter ou à rejeter. Ils auraient été derrière la discrétisation et l'exil d'Averroès en convainquant le calife almohade de le démettre de ses fonctions, de le chasser en dehors du Maroc, d'interdire la philosophie et de faire brûler ses livres. Apparemment, il a subi un sort aussi tragique que celui d'Al-Hallaj bien que le premier était philosophe tandis que le second était soufi. Ce simple détour témoigne de la puissance de la classe des théologiens en interaction avec le pouvoir politique en place.

Et pourtant au Maroc du moyen âge, une autre bifurcation d'ordre spatial surdéterminait les mentalités, il s'agit de la distinction établie par les premiers explorateurs occidentaux du Maroc entre le pays de la «Sîba» (anarchie) et celui du «makhzen» (pouvoir central). Mais cette distinction est elle-même remise en question par Clifford Geertz qui «semble substituer une fragmentation généralisée dans laquelle les individus acquièrent une grande marge de manœuvre, pourvu qu'ils sachent personnifier et activer les modèles culturels reconnus par la société.» (A.Hammoudi 1973:615).Le récit hagiographique est un modèle culturel qui reproduit le parcours de la prophétie, il ne s'agit pas essentiellement de survivance d'une culture archaïque et caduque mais d'un choix délibéré, à l'intérieur de la religion islamique même, qui consiste à revivre le souvenir prophétique, l'inspiration divine qui lui a été communiquée, ses migrations et ses peines, sa consécration et son faire

1*AL khassa wa l-'amma Encyclopédie de l'Islam*. http://dx.doi.org First published online: 2010

transformationnel de l'espace et du temps. Le choix même du soufisme comme arrière-plan des récits hagiographiques répond au besoin de liberté qu'exige le fonctionnement de l'imaginaire et la mise en scène des miracles qui se situent aux antipodes du rationalisme des philosophes et le pseudo rationalisme des théologiens traditionalistes.

Aussi s'avère-t-il difficile de faire une distinction entre les classes sociales étant donné que le soufisme et toute sa culture fonctionnent souvent d'une manière supra-sociale. La pauvreté est définie non pas comme une précarité sociale méritant la compassion mais comme un besoin de spiritualité, un désir de connaitre et de s'approcher de Dieu. En témoigne le statut de l'auteur de la « tuhfat » qui jouissait d'un prestige social et pourtant il s'est converti au soufisme et s'est porté volontaire pour le faire rayonner en contant des récits hagiographiques.

Une telle vérité contredit l'hypothèse de Thomas d'Aquin qui allègue que «les structures mentales et culturelles du peuple. Le vulgus est composé par «ceux qui sont limités à des connaissances grossières. » Dans maints contextes, ces simplices, rudes, populares sont présentés comme quelque peu primitifs, guidés par la sensibilité plutôt que par la rationalité. Cela vaut pour le registre de la connaissance, mais aussi de la conduite morale et de la religion.»(Boglioni 2005:6)

La valeur du témoignage est importante dans le récit hagiographique. Le saint est en même temps le produit et le producteur d'une culture folklorique. Tout en illustrant la culture et la mentalité de son époque dont les traces sont détectables dans le récit hagiographique, il garde un profil humain, notamment une prédisposition psychologique, parfois une position sociale qui le qualifient pour se mettre dans le chemin de la sainteté. L'interaction majeure dans ce sens est exprimée par la volonté du groupe de reconstruire la carrière du saint dans un récit pour en pérenniser le souvenir et valider en quelque sorte la sainteté.

Des thèmes comme le culte des saints, la thaumaturgie, la ressuscitation des morts, les rêves prémonitoires, les cadavres qui demeurent inaltérables, la prolifération de la nourriture, les combats avec les démons et autres sont des thèmes folkloriques communs aux récits hagiographiques de toutes les sociétés. Cependant, le récit hagiographique islamique se démarque de la conception folklorique car il fonctionne comme une actualisation de la «Sira», biographie du prophète et s'éloigne ainsi de la notion d'ethnicité retenue par les chercheurs modernes, tout en conservant son rôle et son actualité inhérente au poids de la religion dans la société. Non plus, ce n'est pas une culture propre aux classes inférieures car il est possible d'écouter de tels récits à la mosquée le vendredi. C'est donc une culture partagée par tous les musulmans même si l'actant n'est pas un soufi, on a la même structure et les mêmes faits avec le prophète ou ses compagnons directs les plus vénérés. Autrement dit, à ce niveau-là, ces sociétés seraient assimilées aux sociétés primitives qui « n'ont pas de folklore tant qu'elles

constituent des ensembles culturellement homogènes : tout le monde y participe à, et participe de la même culture, sans qu'il y ait de culture dominante, ni, par conséquent, de culture marginale.» (Ibid. :7)

De par son aspect merveilleux, le récit hagiographique s'assimile au conte, à la légende ou au mythe. Ce fait s'explique en partie parle but que se fixe le destinateur : émouvoir la sensibilité du destinataire et engager sa conscience dans une perspective pragmatique éventuelle. Une sorte de propagande pour la puissance en acte incarnée par le saint est dirigée vers un horizon qui consiste sinon à refonder le sacré, du moins à le renouveler, voire à s'y joindre. Le destinateur hiérarchiquement supérieur est la divinité, il est absent mais joignable par la voie spirituelle. Il s'ensuit une structure actantielle globale et invariable où «Dieu est à la fois l'auteur destinateur des événements (...) et de la parole-événement (...) qui définissent une histoire du Salut» (Arkoun 1982: 104)où se côtoient la raison et le mythe. Tout ce qui pourrait apparaître surnaturel était tout le temps considéré comme un ensemble de «réalités incontrôlables par les sens, inexplicables par la causalité linéaire « même » plus vraies que les données " naturelles" ». (Ibid. : 88).

Certes le récit hagiographique est ancré dans l'Histoire mais toute démarche purement historiciste ne pourrait mener à des résultats fiables sans prendre en considération le degré et la nature de cette structuration religieuse de la conscience :

> La vie des grands maîtres de la spiritualité appartient certes à l'histoire, mais les historiens en raison de leurs contraintes habituelles , ne peuvent y saisir que la partie vissible de l'iceerd ;une autre catégorie de producteurs de textes , à savoir les hagiographies sont moins contraints à l'égard du réel ; ainsi ils se familiarisent plus facilement plus facilement avec les matériaux propres à l'univers mystique. (Z.Zouanat 1998 :43)

Ce ne sont pas souvent des survivants des temps lointains qui sont actualisés mais c'est surtout la biographie du prophète qui est le modèle à reproduire. Elle est, bien entendu, un exemple éclatant de ces productions où l'étrange et le merveilleux sont inextricables .Ce genre appelé « Sira » se rapproche ainsi plus de la littérature que de l'Histoire. A l'intérieur de cet espace signifiant, les miracles prophétiques sont concevables en tant qu'actes extraordinaires référant à la puissance divine invisible. Du coup, l'étrange, le fantastique ou le merveilleux sont des composantes que le musulman ne doit pas chercher à expliciter. Prédisposé à croire, le musulman doit considérer ces aspects comme des preuves de l'authenticité de la prophétie. Etant donné que la sainteté est une continuité de la prophétie, elle ne peut en aucun cas s'abstenir d'avoir recours aux mêmes méthodes et aux preuves semblables pour renouveler perpétuellement le sacré. Au niveau de l'écriture biographique, les caractéristiques du genre

appelé «Sira» ont donné lieu à beaucoup «d'amplifications dans le sens hagiographique» (Ibid.). Les hagiographies ont comme modèle la «sîra».

La notion de la «baraka» représente cet aspect surnaturel qui doit être conçu comme étant inexplicable par le croyant du fait qu'il est dépendant du religieux et du sacré, lesquels constituent un contexte de validation qui dissipe toutes les incertitudes. Le saint est donc appelé à agir dans un univers empreint du «magique et du mythique ». Il s'agit là d'un archétype original et fondamental qui régit la production de la «baraka» et lui sert de cadre générique.

Ce propos est parfaitement illustré par notre corpus. L'enchainement est assuré d'un cheikh, le maitre du temps («Saheb al waqt») au cheikh fondateur MAC puis sa progéniture. La « Tuhfat» ne manque pas de mentionner l'essentiel de ce transfert, tout en montrant la part de chacun dans l'exercice du sacré et dans les performances surnaturelles qui se renouvellent le long de l'histoire.

Nous concluons sur le fait suivant : pour une forme comme la légende ou la geste, l'histoire représente, selon Jolles, un ennemi car «les structures de signification ne seront historiques que dans la mesure où l'inventaire d'effet de sens sera restreint » (Jolles1972:110) L'approche historiciste entraverait sérieusement la construction d'une signification qui fait état aussi bien de l'immanence du texte que du contexte. Elle affecterait le dynamisme des significations du récit. Or le récit hagiographique s'appuie sur l'Histoire tout en tenant à mettre en scène des faits extraordinaires.Quel est donc le mode de fonctionnement de l'Histoire dans ces récits hagiographiques ?

4-1-1-3 Référence et Historique

En commençant son étude de la fable mystique, De Certeau refuse les critères de l'authenticité historique et de la véracité, «ce serait, dit-il, soumettre un genre littéraire à la loi d'un autre – l'historiographie – et démanteler un type propre de discours pour n'en retenir que ce qu'il n'est pas».'Michel De Certeau1975:316).Il ajoute que « l'hagiographie n'est pas réductible à une exactitude des faits ou de la doctrine sans détruire le genre même qui énonce.» (Ibid.:16) Puis il propose de supposer «un référent stable (une «expérience» ou une «réalité fondamentale») qui permette de trier les textes selon qu'ils en relèvent ou non». (Ibid.: 17) Il conclut que finalement dans sa forme définitive, c'est une fable -mystique - une fois soumise à l'écrit et à la générisation relevant de la langue qui fournit «les faits signifiants qui édifient la manifestation d'une vérité et qui sont les mots d'un discours»(Ibid.) capables de manifester un sens et cacher un autre, c'est dire une rhétorique et plus précisément une certaine figure de l'allégorie, l'allegoria in factis portant «la vérité théologique et le sens spirituel (…) une sorte de symbolisme portant sur les faits, sur les événements, les personnes, les choses.» (Guiderdoni-Bruslé Agnès2004:60) perspective poétique qui lui confère une qualification spéciale selon De Certeau : « un tombeau tautologique» : «il ne s'agit pas d'une histoire, mais d'une

«légende », c'est-à-dire de ce qu'il «faut lire » (legendum) ce jour-là.»(De Certeau1975: 316) pour célébrer la gloire et la splendeur de l'œuvre du saint disparu.

Un hommage rendu par l'écrivain qui veut inculquer le souvenir du saint dans la mémoire collective par le biais de l'écriture absorbant en elle l'oralité par laquelle les faits, souvent merveilleux et fantastiques, sont attestés et transmis. Du coup, l'écriture s'avère une nécessité pour que la parole puisse se faire entendre. Le texte persiste finalement et circule au-delà du temps et du lieu. Le symbolisme propre à l'allégoria in factiscoupe les ponts avec le contexte, le réel et l'histoire.

En se référant à notre corpus, exception faite du contexte historique réel où s'inscrit le récit hagiographique, les actes attribués aux personnages, malgré leur existence plus ou moins certaine, relèvent bel et bien du légendaire et du mythique. C'est donc une Histoire en quelque sorte d'ordre mythique, c'est-à-dire «créatrice de corrélations dites symboliques qui concilient les inconciliables». (Greimas1970:110)De Certeau explicite qu'il s'agit là de la caractéristique du récit hagiographique qui entretient une relation «oxymorique» voire paradoxale avec la réalité ; une réalité qui devient fictive et une fiction qui devient réelle. Appréhender sa signification présuppose l'admission de la contradiction et la mettre sur le compte de la spiritualité. Celle-ci nait dans le réel mais elle y est invisible et c'est peut-être ce qui distingue l'hagiographie de la biographie : «davantage encore, ces deux lieux contraires, ce départ doublé d'un retour, ce dehors qui s'accomplit en trouvant un dedans, désignent un non-lieu. Un espace spirituel s'indique par la contrariété de ces mouvements. L'unité du texte tient dans la production d'un sens par la juxtaposition des contraires – ou, pour reprendre un mot des mystiques, par une « coïncidence des opposés».(Agnès Guiderdoni 2018).

Mais le sens tend souvent à se débarrasser de tout espace. Le lecteur est mené vers un «au-delà »qui n'est ni un ailleurs ni l'endroit même où la vie de saint organise l'édification d'une communauté». (Ibid.). Le saint lui-même s'éclipse en quelque sorte derrière «une combinaison de vertus ordonnées». (Ibid.) qui donne lieu à la «morale» de l'hagiographie: «une volonté de signifier dont un discours de lieux est le non-lieu.»(Ibid.)

Par ailleurs l 'Histoire ne serait pas prête à cautionner les contenus véhiculés par ces récits notamment en ce qui concerne le merveilleux et l'extraordinaire. Certes, les coordonnées spatio-temporelles existent, mais elles n'offrent pas une adéquation nette voire interactive avec le faire des personnages. C'est beaucoup plus des lieux que des espaces, le personnage en voie de sainteté s'y trouve pour un objectif bien précis : apprendre et s'éduquer, acquérir des valeurs et les offrir. Leurs reliefs se défont dans les miasmes de l'âme du soufi décidé à achever son parcours initiatique. Le saint potentiel n'erre pas, il se dirige vers son sort, colportant sa conception du monde, sa mémoire et ses rêves.

Et pourtant ses traces et ses échos ont pu traverser des siècles comme faits attestés et interprétés et non pas seulement comme survivances. Les interactions avec l'histoire de la politique, celle de la société et des mentalités sont plus ou moins présentes. Elles méritent d'être évoquées :

> « Le premier sultan filalien (alaouite), Moulay Rachid, comprit vite en effet la situation politico-religieuse dans le nord de l'Empire. D'une part, il s'agissait de contenir le Rif et les Jbalas. D'autre part, trois grands établissements religieux, les zaouïas de Tazerout, de Tétouan, d'El Haraqya, encore dans le sillage Chadelyen plus au moins accessibles, de par leur situation, aux intrigues européennes et qui avaient donné des gages aux Saadiens, se partageaient le pays. II convenait de les briser, par l'instauration d'une zaouïa parée de tous les prestiges de la nouveauté religieuse si puissante sur l'âme arabo-berbère.» (J.Adnani 2009:119)

En fait il y a Histoire et Histoire. Si l'histoire s'intéresse plus particulièrement à l'établissement de la réalité historique objective, la sémiotique veut cerner les lois qui régissent le faire savoir et le savoir-faire du sujet discursif mêlant consciemment ou inconsciemment cette Histoire au mythe et à la légende. Ce serait en quelque sorte une Histoire des pratiques culturelles en interaction avec la réalité, la conscience collective et les considérations subjectives. Le sujet opérateur censé être réel, réactualise et renouvelle d'anciennes significations par et à travers son corps pour agir sur l'espace, le temps et les gens. Son action est une réponse à l'exigence de reconsidérer le sacré dans sa relation avec le profane ou la réalité humaine tout court. Que ce soit chez le sujet du discours ou chez le sujet opérateur, le fait socio historique est assumé comme une répétition du dire et du faire expressifs et soucieux de retrouver l'origine censée être sacrée de cette entité compacte née à partir de l'énonciation originaire. Une prise de conscience doublée d'une passion exigeant une quête à travers une voie spirituelle menant à cette vérité première qui est à la fois avènement de la prophétie et naissance d'une «umma», une communauté. On dit souvent que la culture islamique ne fait pas état d'une distinction nette entre le sacré et le profane. En pratique, Les théologiens traditionalistes ont tenté de neutraliser plusieurs aspects de ce sacré intenable en essayant d'apporter des réponses «légales» aux problèmes quotidiens des croyants. Ce sacré omniprésent ne favorise pas l'aspect biographique proprement dit même si en apparence, l'aspect historique et référencier rapproche le récit hagiographique de la biographie et du récit historique de par notamment ses aspects véridictoires et surtout son organisation chronologique. La biographie, qui est aussi un récit, une narration d'une vie s'articule autour de certains événements individuels ou collectifs. En effet « une biographie non évémentielle n'a pas de sens, et comme elle, doit être consacrée à un personnage sur lequel on possède suffisamment d'informations, de documents, elle a de bonne chances d'être dédiée à un homme politique ou ayant des rapport avec le politique» (A. Zeggaf 1992 : 52).Les événements sont l'essence de toute narration, « est considéré comme événement pour un organisme vivant, nous dit J.P.Changeux,

toute modification de l'environnement, ou de l'organisme lui-même susceptible de perturber cet état d'homéostasie.»(J. P. Changeux1972:1453). Si l'intention d'une hagiographie ne consiste pas à transmette exclusivement des informations objectives explicitant les phases d'une carrière exceptionnelle et si son objectif est d' inciter le récepteur à se faire une nouvelle conception de la vie qui dépasse les normes du possible, rejoint le surnaturel comme horizon de la religion par le biais d'un perfectionnement éthique et passionnel, c'est parce que ni lui , en tant que sujet du discours, ni son personnage ne sont disponibles ni pour vivre ni pour prendre parti vis-à-vis de ce qui se déroule autour d'eux. Et d'ailleurs c'est l'une des critiques acerbes adressées au soufisme qui, au lieu d'affronter, de lutter ou au moins prendre parti, il tourne le dos, prend la fuite et ce depuis le premier conflit politique qui avait opposé les premiers khalifats Omeyyadeset les shiites.

L'imitation et la reproduction de l'attitude des maitres -personnages du récit- comme effet du récit hagiographique ne seraient pas exclues, d'où l'interaction positive, voire une entente implicite entre la zaouïa d'Ouazzane et le pouvoir central. Le politique, à travers les actes et les paroles des premiers chefs de la zaouïa, n'a pas été donc évité spontanément ou par inadvertance. En fait, passer sous silence les événements historique majeures de l'époque est une tactique de s'éloigner de la politique:«la réapparition de l'événement est en effet, pour l'histoire, le signe manifeste de la résurgence de l'histoire politique, du savoir politique.» (Blandin1973:1454). Le narrateur- disciple soufi- refuse même de jouer le rôle d'historien traditionnel «attentif au temps bref de l'histoire, celui des biographies et des événements». (F.- Braudel 1969: 126).

Et pourtant le récit hagiographique participe indéniablement à l'histoire des mentalités caractérisée chez les croyants par une quête perpétuelle des origines et une relation souvent problématique avec le sacré. Le personnage du récit hagiographique agit ou semble agir dans une perspective sublime grande ouverte sur la source unique de ce sacré qui est Dieu?

Le personnage principal de notre récit hagiographique qui est aussi une personne ayant eu une existence réelle adopte une conduite qui semble être surdéterminée par des facteurs mystérieux, un sort auquel il serait initié : ses origines familiales, ses ambitions modalisées par un devoir-faire et surtout par une persévérance exemplaire qui parait être une conscience parfaite des mystères que lui seul pourrait déchiffrer. Muet le plus souvent, il ne parle que pour débloquer des situations qui posent problèmes. Ce serait l'esquisse de cet homme traversant calmement l'Histoire dont parle F. Braudel : «aussi suis-je toujours tenté devant un homme de le voir enfermé dans un destin qu'il fabrique à peine, dans un paysage qui dessine derrière lui et devant lui les perspectives infinies de la longue durée.»(Ibid.). Cet espace infini serait un Maroc régi par une sorte d'islamité qui absorbe tous les temps.

Dans le corpus qui nous sert de référence, l'ordre chronologique des saints est bien respecté, ils se succèdent et se transmettent l'héritage génétique et spirituel. Le parcours historique va du père au petit-fils. Or, ni le fils ni le petit- fils n'apportent quelque chose de nouveau par rapport au père, le premier chef. Celui-ci est l'exemple et le modèle, les autres ne font que graviter autour de lui en reproduisant ses actes et ses dires. Le fait constant dans le discours est la négligence de l'événemencialité au profit d'une sorte d'enchantement pour la sainteté en tant que pratique éthique idéale et un pouvoir faire voir extraordinaire. Un lecteur désirant s'informer sur une certaine situation historique ne peut qu'éprouver une déception. C'est que «l'individualité dans l'hagiographie, compte moins que le personnage. Les mêmes traits ou les mêmes épisodes passent d'une figure à l'autre (...). Plus que le nom propre, importe le modèle qui résulte de ce «bricolage » ; plus que l'unité biographique, le découpage d'une fonction et du type qui la représente. » (A.Zeggaf1992 : 52) «Je le fréquentais toujours, je l'ai accompagné au port de Ceuta pour faire la guerre sainte « Al jihad », là on a déposé nos pêchés en rendant visite à tous les saints de la région» : au lieu de donner quelques détails sur la participation de la zaouïa à la guerre sainte contre les envahisseurs espagnols et portugais, le narrateur évoque une visite aux saints de la région. Ce qui le préoccupait, c'est d'élargir le cercle de la sainteté. Paraphrasant cette logique un peu égocentrique: j'accompagnais souvent le saint donc je suis un saint. Le saint rendait visite aux autres saints, donc on le reconnaît comme étant un saint.

Le caractère expansif de l'objet de valeur «sainteté» est donc largement approuvée et démontré. Par ailleurs, dans la «tuhfat», on trouve la biographie de ces compagnons de saints qui ont pu acquérir la sainteté.

De même, une lecture en filigrane révèle une sorte de conflit entre un saint comme Sidi Mohamed et le sultan Moulay Ismaïl : la scène dans laquelle Sidi Mohamed est sorti pour rencontrer Moulay Ismaïl et où il s'est abstenu de manger le repas que ce dernier lui avait envoyé tout en exploitant l'occasion pour faire une démonstration du sacré, est révélatrice d'une part d'une méfiance réciproque entre le saint et le sultan, d'autre part, du peu d'intérêt que portent les compositeurs des hagiographies à la politique. Que cette attitude de la part du compositeur narrateur soit spontanée ou intentionnelle, il importe pour le chercheur de l'expliquer par les impératifs du genre qui font fi des démonstrations argumentatives et des analyses logiques qui pourraient intéresser l'historien.

En effet «l'intrusion de l'environnement peut être conçue comme un message qui, s'il est reçu comme information, déclenchera les contradictions préexistantes dans l'écosystème. On l'appellera le bruit.» (Blandin1972:1455) Les quelques détails esquissant un certain arrière-plan social, politique et économique permettent la possibilité d'encadrer l'ensemble du discours. L'effet des faits historiques évoqués ne dépasse pas le niveau de mise en relief de la sainteté. En témoignent les fléaux naturels

comme la sécheresse qui sont intégrés dans la logique narrative pour motiver le faire de l'actance sainte et non pas informer. Le tri selon ce point de vue est nécessaire. Si le narrateur avait eu la maladresse de relater tous les événements, il aurait dû affronter les contradictions et les rivalités nombreuses caractérisant alors la relation entre le roi et le saint: « Moulay, Touhami prie pour le sultan Moulay Ismail et lui souhaite la gloire et la prospérité, il exhortait même ses adeptes à faire la même chose.»: ce fait donne une explication en partie logique pour le contournement de l'essentiel des détails historiques et politiques. Cette attitude de la zaouïa d'Ouezzane apparemment en faveur du pouvoir en place lui avait épargné le sort tragique de la zaouïa Dilaiyya[1].

Une telle alliance s'harmonise avec ce que préconise le genre hagiographique pour qui les thèmes historiques n'ont de valeur que « décorative» parce que le compilateur y avait remarqué «un détail pittoresque, susceptible de prendre une signification particulière». (A.J.Greimas 1970 :104).

L'historicité n'acquiert donc sa signification qu'assujettie au faire du sujet opérateur. En apparence, le récit hagiographique présente une structure qui a trait à la temporalité sur deux niveaux : il s'étend sur un axe historique, biographique en ce qui concerne la vie du chef fondateur de la zaouïa, et chronologique puisqu'il fait état d'une linéarité généalogique donnant l'impression d'être «capable de produire à la fois, dans sa manifestation des séquences de signification à la fois événementielles et temporelles» (A.J.Greimas 1970 : 104) aptes à générer des événements historiques . En tant que discours narratif, la signification de cette structure textuelle est aussi perceptible sur le plan paradigmatique, c'est-à-dire « comme l'itération d'un certain nombre de permanences »(Ibid.). C'est ainsi que l'historicité se trouve écartée sans qu'il y ait la moindre incidence sur la saisie de la signification. De l'Histoire proprement dite au langage, il y a une sorte de transmutation émanant d' » une force qui décompose les événements en unités premières, une certaine manière avant de les souder». (A.J.Greimas 1970:41) En effet, les biographies hagiographiques ne sont établies qu'après la mort du saint. Notre corpus confirme largement ce fait qui fait écho de la conception de l'histoire et sa position dans l'espace culturel musulman. Une Histoire qui se place«entre la langue et la pensée». (Arkoun1984:19). Elle est fondée sur le mythe de la transparence du langage qui réduit la structure tripartite de tout procès sémantique (signifiant, référent, signifié) à un schéma à deux termes ne comportant que deux termes, le signifiant et la référence.

La dimension mythique serait plus ou moins inhérente à toute expression linguistique se fixant comme objet l'Homme dans sa dimension ontologique et historique. L'Histoire elle-même devrait envisager les faits comme des structures pour pouvoir s'harmoniser avec les exigences d'autres sciences et disciplines sociales et humaines telles la linguistique ou la sémiotique : « la tâche d'intégrer l'histoire dans la méthodologie des sciences sociales ne pourra être menée à bien que si la

1Voir LES ARCHIVES BERBÈRES Publication du Comité d'Études Berbères de Rabat Volume II - Fascicule 3 Année 1917.

science historique montre un empressement égal à accueillir parmi ces concepts de base celui de la structure .» (A.J.Greimas1979 : 115). La linguistique, en tant que science s'occupant de la structure de la langue, doit être privilégiée parmi tant d'autres structures sémiotiques faisant partie de la structure globale de l'histoire. C'est en décortiquant la structure de cet objet qu'on pourra intéresser l'histoire et s'intéresser à elle.

Avant d'entamer l'analyse de la composante spatio-temporelle, il nous parait nécessaire de procéder à la segmentation du récit hagiographique pour mettre au clair sa cohérence textuelle à travers les ruptures et les permanences. Toutefois, il représente pour nous une macrostructure conçue dans la théorie de la sémiotique du discours intéressée plus particulièrement à l'élaboration d' « une théorie des ensembles signifiants», du « discours vivant, le discours en train de s'énoncer, le discours qui invente ses propres formes et ne se contente pas de puiser dans un «trésor » préétabli de structures, de motifs, de situations et de combinaisons». (Fontanille1999 :1).

4-1-1-4La «tuhfat», la fiction, la réalité, la légende et l'émerveillement

En tant que genre, «tuhfat», de par son essence et sa finalité, peut s'apparenter à la légende médiévale occidentale exception faite de l'aspect «juridique» et de l'institution ecclésiastique qui déterminent la procédure de la béatification et de la canonisation débouchant sur la reconnaissance posthume de la sainteté d'un saint. La sainteté comme vertu en acte est commune aux deux religions. En islam, l'institution religieuse est une entité morale, théoriquement orthodoxe représentée par des théologiens, des exégètes et des jurisconsultes qui ne reconnaissent ni soufisme ni sainteté. C'est la société en tant que témoin de cette vertu en acte qui la reconnait, la consacre et l'utilise à bon escient pour combler ses besoins spirituels et même régler ses problèmes sociopolitiques ; c'est dire que le plus souvent en temps de crise, d'incertitude et de faiblesse politico-sociale. Donc, cette autorité religieuse non autonome ne peut se porte témoin lors d'un procès validant ou invalidant la sainteté d'un saint. Au sein de la société, entre la légende et une disposition mentale notamment avec les notions de l'imitation et du modèle. Il existe un rapport d'interaction réciproque. C'est aussi vrai pour les soufis musulmans .Mais le saint musulman est le plus souvent conscient de sa sainteté, sa consécration se fait de son vivant. Il en résulte que notre genre est partiellement une légende même s'il est souvent cité comme référence historique .Quelle y est donc la part de la réalité et de la fiction ?

Déterminer l'identité générique présuppose un premier clivage : fiction ou réalité. La réalité concerne plus particulièrement celle de «la vie humaine (de la nature, de l'histoire, de l'esprit opposé à ce dont nous faisons l'expérience comme étant le «contenu» des œuvres littéraires ; le mode d'existence de la vie, à l'opposé de ce que crée et représente l'œuvre littéraire». (K.Hamburger1986 :29).

Et pourtant, la réalité doit rester l'horizon de toute présentation même de la fiction qui est «autre chose que la réalité, mais en même temps, ce qui est apparemment contradictoire, c'est que la réalité est la matière de la fiction». (Ibid. 29) Entre réalité et fiction, il y a un rapport d'interdépendance et d'éclaircissement mutuel. Dans la réalité, les jugements sont authentiques tandis que dans la littérature il n'y a que des «quasi jugements». (Ibid. : 38)

Nous ne pouvons pas dire que « tuhfat » fait partie d'un genre littéraire ou non, ce n'est pas une représentation, ce n'est pas une fiction mais ce n'est, non plus, la réalité ni la vérité historique C'est que «La littérature ne décrit que des phénomènes individuels et uniques ».Même les

> «maximes philosophiques que l'on prête aux personnages d'une tragédie ou d'une comédie n'y ont pas la fonction de concept, mais de caractéristiques de ces personnages, exactement comme le rouge sur une statue peinte n'est pas la couleur rouge au sens des physiciens mais un élément de caractérisation de cette statue. Une œuvre d'art peut être pleine de concepts philosophiques (…). Le résultat en est néanmoins une intuition «il n'est pas donc de l'ordre de la connaissance théorique.» » (K.Hamburger 1986 : 23)

Si on essaye d'approcher le genre de notre écrit du roman historique où «les faits intentionnellement figurés en viennent à recouvrir intégralement les faits réels» (Ibid. : 29), nous pouvons dire qu'il y a des faits historiques mais qui ne sont pas de grande envergure. Les personnalités n'étaient pas de grands acteurs sur la scène nationale mais seulement à une échelle régionale. C'est l'histoire des mentalités sociales qui est mise en relief.

Pour comprendre le récit Historique, Kate nous invite à prendre en considération l'énonciation qui est la même que celle qu'on trouve chez les auteurs des journaux intimes ou des mémoires : « tous ces genres ont en commun le «je». Cette narration à la première personne met davantage en valeur le contenu du document historique mais « cela ne signifie pas que son énoncé doive présenter un caractère subjectif prononcé. La relation sujet-objet de l'énoncé n'est pas constituée ni même influencée par le «je». Elle est soumise à d'autres régularités de l'énoncé.»*(*Ibid.).

La narration à la première personne notamment dans la préface où l'auteur cherche à orienter notre lecture n'est pas toujours soumise à un point de vue interne. L'hétérogénéité discursive, le souci d'argumenter, de justifier, le besoin de réaliser une conformité discursive entre les fondements du soufisme et le savoir ésotérique et pragmatique des «fûqahas», fait presque du cadre historique un accessoire au service d'une thèse. Autrement dit, ce qui est important ce n'est pas ce qu'il dit mais comment il le dit. Cela rejoint le projet de la sémiotique.

4-1-2 Segmentation

Segmenter un texte c'est pouvoir le saisir en repérant sa configuration en fonction des critères temporel, spatial et actoriel. Ce n'est qu'une démarche préliminaire pour une première appréhension de son univers, sa signification.

Sans envisager l'ensemble des récits que contient la «Tuhfat», nous nous sommes satisfait d'un échantillon qui porte sur la biographie hagiographique des trois premiers maîtres de la zaouïa. Notre objectif est de circonscrire le déploiement de la sainteté dans un cadre spatio-temporel déterminé. Une segmentation globale correspondant à la potentialisation, la virtualisation et l'actualisation de la sainteté est possible, elle est articulée autour des trois thèmes de l'hagiographie: la vie, les miracles et les vertus.

Nous avons trois récits hagiographiques régis par des acteurs différents. Ces trois récits sont disposés sur un axe chronologique qui commence par le fondateur –objet de la sainteté, de la communauté confrérique de la ville et qui reste ouvert à toute actualisation du sacré par d'autres acteurs qui lui sont directement liés. Ces trois récits font partie de la vie du saint fondateur.

Si nous voulons construire l'espace de la sainteté tel qu'il se déploie à travers l'itinéraire de l'acteur soufi empruntant la voie de la spiritualité, nous devons rendre compte de ce qui dans sa vie le prédispose à pareille carrière puis ce qu'il apporte comme preuve de sa vérité et enfin son apport à son entourage. Ces trois phases correspondent à la vie familiale, aux miracles, à l'enseignement et à la pratique éthiques. Ce qui nous donnera une idée sur les déterminations sociales et culturelles de l'acteur de sainteté lesquelles sont approuvées par l'entourage en tant que vocation divine mise à son service. Les miracles du saint passent pour des preuves mises à sa disposition par Dieu en tant que compétences nécessaires pour vaincre les difficultés, atteindre la sainteté et fournir aux gens ce dont ils ont besoin spirituellement.

4-1-2-1 La Vie

La vie du saint selon l'instance énonciative se réduit à la fois à son rôle d'intermédiaire entre Dieu et les hommes et entres ceux-ci et le pouvoir politique. L'essentiel de son faire transformationnel est donc conjonctif. Le sujet d'état est mis en conjonction avec la vérité de la religion et avec la paix sociopolitique. Les deux objets de valeur constituent les deux faces du bonheur. On a l'impression que c'est l'engagement qui modalise sa vie et qui lui donne de la signification que la mémoire a retenue en tant qu'actes. Cette mémoire passée de l'oral à l'écrit était soumise aux exigences de la logique du discours. Michel Lauwers a écrit à propos des Vitae sanctorum du haut Moyen Age que le saint, après sa mort, «accède au statut d' « ancêtre » : en lui se reconnaît une communauté». (M.Lauwers1988 : 50)

Cette remarque peut s'appliquer aux saints musulmans qui, après leur mort, continuent d' intervenir en faveur de leurs adeptes.

Du point de vue d'un observateur premier qui est le cousin, la sainteté est d'abord une potentialité qui devient ensuite une virtualité aux yeux d'autres observateurs. Narrativement, cette partie du récit est marquée par un déplacement du héros en quête de la puissance sacrée. Au début, elle est ambigüe« tout comme une phrase ou un discours ne sont totalement désambiguïsés et compréhensibles qu'une fois qu'est totalement achevé le parcours syntactico-sémantique qu'ils comprennent, selon un enchaînement de présuppositions unilatérales correspondant à une sorte de «logique» à rebours». (Courtés1989: 86) Cette macro-séquence est constituée d'une multitude de micro- séquences qui partent de la naissance et débouchent sur la sanctification.

Du point de vue de l'énonciateur narrateur qui épouse celui du serviteur de MAC, l'instant de l'illumination –» Al fath»- est le point de départ de la réalisation de la sainteté. Dans cette optique, tout actant ne pourra être défini que par la position qu'il occupe dans le parcours narratif de la sanctification.

La seconde macro-séquence correspond à la l'actualisation ou la réalisation du sacré. Elle met en scène le saint procédant à des transformations. L'illumination correspond à l'initiation aux mystères des miracles doublés de l'éthique. Elle marque par là une transformation de l'état du héros, celle de la communauté et de l'espace (la fondation ou du moins l'élargissement de la localité d'Ouazzane). Elle correspond à la réalisation du sacré et à la fondation de la sainteté. Nous proposons de la segmenter en micro-séquences suivantes :

Séquence 1 : naissance au sein d'une famille aux origines nobles remontant à Moulay Abdeslam Ben Mchih, «le pôle de l'Occident», à Jbel Laalam.

Séquence 2.Enfance élidée, le sort extraordinaire est prédit par l'oncle.

Séquence 3 : Jeunesse consacrée à la compréhension et à la réalisation de la prédiction du cousin.

Séquence4 : Quête pénible du maitre initiateur Sidi Ali Ben Ahmed siégeant à Jbel Sarsar.

Séquence5 : Soumission au maître, épreuve réussie, autorisation de partir apprendre le savoir à Tétouan et à Fès.

Séquence6 : retraite puis illumination à Sugra près d'Ouezzane.

Séquence7 : fondation de la zaouïa d'Ouezzane.

Ces deux macros séquences se déploient sur un axe chronologique semblable à celui de la biographie. Elle correspond à ce qu'on peut appeler la virtualisation de la sainteté. Les graines du sacré semées par la volonté divine auraient poussé et effleuré. La campagne s'oppose à la ville qui représente un passage obligé pour l'acquisition du savoir. L'illumination correspond à l'initiation aux mystères et marque par là une transformation de l'état du héros, celle de la communauté et de l'espace (la fondation ou du moins l'élargissement de la localité d'Ouazzane).

Quant à la deuxième macro-séquence, elle correspond à la réalisation du sacré et à la fondation de la sainteté. Les vertus révélées d'abord par la conduite exemplaire du personnage rendent par la suite les miracles sinon possibles du moins prévisibles. Droiture, ascèse, persévérance, altruisme et autres qualités visibles au cours de la vie du saint répondent aux attentes et aux exigences de la société.

Nous proposons de la segmenter en micro-séquences suivantes :

-le sacré fondé, le retour à la vie familiale (mariage).

-La consécration et l'élargissement de la communauté des adeptes venant de tous les pays.

4-1-2-2 Les Miracles

La manifestation de la sainteté est donc prévue par le lecteur qui sait que les épreuves vont être remportées et que leur fonction est d'accentuer ostentatoirement la glorification du saint par l'instance divine. Identifier les miracles c'est accéder au type de mentalité des gens de l'époque, c'est contribuer à l'Histoire culturelle de la communauté.

Séquence 1 : une première performance éthique: la clémence, la sagesse. MAC et les « majadib » (fous ou possédés d'Allah).Le sujet opérateur est compétent pour discerner la portée symbolique cachée de certains faits .C'est un geste extraordinaire dans la mesure où il contredit les significations régnantes .Normalement, la souillure du sacré (excréments à la mosquée) est un fait scandaleux pour les croyants. Mais le saint n'est pas prêt à cautionner l'éthique régnante dominée par la conception traditionnaliste de la religion qui s'arrête au niveau superficiel manifeste voire exotérique. Pour lui, c'est la leçon de base pour les aspirants soufis : il faut se méfier des apparences et aller au-delà vers le sens ésotérique. Que le geste soit choquant est une manière de bien l'inculquer dans les esprits.

Séquence 2 : une deuxième performance: venir au secours au-delà du temps et de l'espace. MAC et l'homme possédé des « djinns» (esprits et démons). Cette performance miraculeuse affirme que la sainteté et ses avantages doit être au service de l'intérêt général et non pas des caprices et des stratagèmes particuliers qui seraient l'effet de la performance satanique génératrice des antivaleurs: l'égoïsme, la malignité etc.

Séquence3 : une performance principale : fonder le sacré dans le temps(le futur), naissance du fils Sidi Mohamed qui va hériter toute la sainteté qui sera transmise par la suite à toute la progéniture surtout aux sept successeurs directs. La sainteté, malgré son caractère immatériel est transmissible tant que les conditions éthiques et généalogiques requis existent. Le vrai saint assure l'existence de la sainteté même après sa mort. Il est toujours au service de sa communauté si celle-ci interagit positivement avec l'éthique enseignée par le saint.

Séquence4 : une performance d'ordre socio- éthique : subvenir aux besoins d'une communauté en proie à la famine. Sidi Mohamed, ses fils et les habitants de la ville.

Séquence5 : une performance qui démontre et illustre la richesse dans la pauvreté

Séquence6 : une performance d'allure miraculeuse : pouvoir se libérer de la capture.

Moulay Touhami (son pouvoir) et le "faqîh" At-Titwani capturé par les chrétiens.

Séquence7- Une performance politico-sacrée diffusée partout, un charisme supra spatial. Moulay Touhami et des notables du Sahara, de l'Egypte, de l'Irak...

Séquences8 : une performance éthico-sociale : l'éducation rigoureuse de ses enfants.

Moulay Touhami ; ses fils.

Séquence8 : une performance sacrée : thaumaturgie et prophétie

Moulay Touhami, le faqîh Al-Machchat.

4-1-2-3 Les vertus

Elles ponctuent l'hagiographie et lui confèrent son rythme narratif. Elles surdéterminent les faits biographiques et préparent les miracles. Elles esquissent les traits du modèle et de l'exemple à imiter. Sociologiquement, la communauté où nait le saint a besoin de solutions à ses divers problèmes. Dans le cas de la «tuhfat», cette communauté passait par une conjoncture difficile, on ne savait pas par exemple quelle attitude adopter face au makhzen et face aux autres zaouïas très fortes au Nord. Aussi voulait-on avoir sa propre zaouïa et son propre saint pour se prévaloir face au makhzen et aux autres zaouïas. De même les conditions de vie se détérioraient et il fallait trouver des solutions économiques. En effet, le récit soufi est calqué sur un monde où la conjonction avec le sacré apparaît possible. Si l'on juge d'après les conditions socio-historiques précitées, nous constatons que la réalisation du sacré est la convergence de deux quêtes parallèles: celle d'une société mal à l'aise dont le besoin d'une réforme, qui doit passer par la religion, s'avère urgent. La religion est conçue dans une optique mythique qui conçoit l'âge inaugurateur comme la perspective de la marche historique. Celle d'un individu apparemment

conscient de la conjoncture par laquelle passe la société et agissant de façon à transformer le monde par le biais du pouvoir sacré. En aucun cas donc, l'historicité, même teintée du mythique ne pourrait être écartée. Il faut la déterminer pour mieux appréhender la forme de l'hagiographie dont le sens (mythologique ou autre) est à découvrir, à dégager par un processus d'explicitation lent et souvent fort subtil ; exigeant une méthodologie sûre à l'affût de critères d'analyse objectifs. Pour une communauté de croyants, il faut conjurer la volonté divine. Le saint incarne l'irruption de cette puissance divine.

Comment donc cette vertu se met-elle en acte ? D'après notre corpus de référence, cette réalisation se fait par l'événement majeur qui est la fondation du sacré, laquelle ne constitue point une rupture avec le passé, mais plutôt en est l'actualisation et la projection dans l'avenir. I1 faut rétablir les liens entre le passé et le futur. A un niveau plus profond, il s'agit d'actualiser le passé censé être rayonnant. En d'autres termes, le procès de sacralisation est toujours en instance, mais la sainteté quand elle s'affirme en acte, le vivifie et l'actualise. Ne s'agit-il pas en réalité de suspendre ce temps en le séparant de la contingence pour l'attacher à la transcendance? Le lien consanguin liant le réalisateur du sacré au prophète, réalisateur de la transcendance sur la terre, est mis en relief avec la notion de «chérifisme » (noblesse de sang issue de l'appartenance à la famille du prophète et notamment à celle de sa fille Fatima épouse d'Ali le quatrième khalifat).De même, le lien religieux est établi suite à un enchaînement qui va du saint en question jusqu'au prophète, tout en passant par une chaîne de cheikhs soufis (maîtres mystiques).

Séquence 1.Une performance charismatique : le pouvoir de séduction

Sidi Mohamed, un adepte ébloui.

Séquence2 : une performance qui continue et perpétue le sacré

Sidi Mohamed et son fils Moulay Touhami.

Séquence3 : soumission humiliante à la volonté du cheikh –grand- père

Moulay Touhami, son grand-père.

Séquence 4 : une performance d'ordre éthique: La modestie l'égalité

Moulay Touhami et la communauté.

Séquence5- La soumission inconditionnelle aux ordres et à la volonté du père-cheikh

Moulay Touhami et son père.

Séquence6 : la performance cognitive: le savoir et l'intelligence

Moulay Touhami, les théologiens et les adeptes (Fouqaras) .

Séquence7 : la tolérance, la clémence

Moulay Touhami, les dépravés, les égoïstes.

La présentation des différentes séquences narratives faisant partie des trois grands épisodes caractérisant la vie d'un saint nous a donné l'essentiel des contenus sémantiques des récits hagiographiques. Le critère est essentiellement actoriel. Le saint fondateur, son fils et ses petits-fils sont présentés indifféremment pour la simple raison qu'ils sont eux aussi des saints. L'espace et le temps seraient sans pertinence du moment que l'espace principal leur est commun et que la sainteté, leur est également commune, surdétermine le temps même dans sa chronologique. C'est la question de leur mise en discours qui serait plus importante. Il s'agit de cerner l'univers énonciatif en rendant compte du solide rapport oralité / écriture.

4-1-3 Le contexte comme éléments du réseau intersémiotique

L'analyse du discours du point de vue linguistique ou sémiotique a toujours entretenu des rapports complexes voire hostiles avec le contexte et la réalité.

Cependant pour le point de vue de la sémiotique du discours développée par Jacques Fontanille, le contexte et le texte sont deux notions qui « désignent deux points de vue différents sur la signification ». (J.Fontanille1998 : 84). Tous les deux rendent possible son appréhension, le premier «permet de suivre le chemin de l'expression au contenu» tandis que le second emprunte le chemin inverse. Le contexte est aussi un lieu où opère le procès de la signification, la différence entre texte et contexte est neutralisée(Ibid.), ils participent tous les deux à un «ensemble signifiant». Le contexte peut fournir des hypothèses pertinentes sur le fonctionnement du procès de la signification. En effet, le discours est un espace intersémiotique où « cohabitent plusieurs logiques et plusieurs types de cohérence»(Ibid.), il faut en déceler les différentes instances énonciatives et leur intégration dans une énonciation globale.

Nous exposerons trois éléments contextuels : l'oralité (/écriture), le temps et l'espace. Nous essayerons d'appréhender leur fonctionnement en tant que réseau participant de l'intersémioticité et mis en discours par des instances énonciatives.

4-1-3-1 Oralité /Ecriture l'orientation initiale de l'instance du discours

Le passage de l'oral à l'écrit surdétermine l'univers énonciatif du récit hagiographique et le modalise à la fois comme document historique et comme texte littéraire. C'est une ré-énonciation dans la mesure où l'énonciateur qui la prend en charge renvoie l'énonciataire à d'autres énonciations qu'il trie

en fonction de son intention. Dans la préface autobiographique, le sujet du discours déclare ouvertement qu'il cherche à «attacher» ce qu'il avait appris de crainte qu'il ne se perde. Une confiance dans l'écriture pour ses aptitudes à assister la mémoire en retenant les traces des actes oraux au-delà du temps et du lieu de leur réalisation première. L'écriture devient un acte d'attester et de témoigner «officiellement» au milieu d'un contexte socio politique où les zaouïas rivalisaient entre elles et négociaient avec le pouvoir central à base de la qualité et la quantité de leurs adeptes. Certes, l'écriture concourt à réaliser une homogénéité sociale et culturelle en fixant les rites et les lois, les légendes, les informations et tout ce qui est susceptible de servir de plate-forme à l'Histoire, mais beaucoup de signifiés logeant dans la parole s'envolent lors de ce passage. C'est ainsi que le narrateur –énonciateur a passé sous silence certains détails biographiques que la tradition orale conserve. Au de-là de la conservation du rythme narratif, le narrateur semble homogénéiser sa conception de la sainteté qui est élévation au-dessus des tracasseries humaines. Il semble négliger sciemment certains détails qui révèlent l'attitude nonchalante voire agressive et discrétisante à son égard. Michaux Bellaire rapporte un récit oral qui évoque ces moments d'avant l'instauration de la sainteté :

«Abdallah(MAC) était le maître de l'école d'El-Guezrouf. Sur ses économies, il acheta une vache. Un jour les gens de Guezrouf tuèrent sa vache pour une «ouzi'a» On envoya à Moulay Abdallâh sa part de sa propre vache en lui versant le prix qu'elle avait valu. Furieux pour qu'on lui eût tué sa vache, le Chérif refusa d'accepter l'argent, réclamant seulement la peau et les os. Il ordonna ensuite à la vache de revivre, ce qu'elle fit. Puis, avec sa femme et sa vache, Moulay Abdallâh abandonna El-Guezrouf en jetant sur les vaches de ce village une malédiction qui fait aujourd'hui encore que leur lait ne caille pas et par conséquent ne peut donner de beurre. Abdallâh s'installa alors dans un autre village Al-Miqâl près d'un monticule dit Jabal Bû-HIâl, là où il érigera plus tard Ouezzane. Mais les habitants de ce village firent également une ouzi'a de sa vache et comme il s'en plaignait amèrement. » Prends de nous Bû-HIâl» lui répondirent les gens de Miqâl ; c'est-à-dire tout ce que tu peux obtenir de nous c'est Jabal Bû-HIâl, c'est dire rien du tout mais. Abdallâh les prit au mot. On fit venir les Adouls –notaires- qui établirent un document d'après lequel les gens d'Al-Miqâl donnaient à Moulay Abdallâh Chérif en échange de sa vache le Jabal Bû-HIâl avec tout son territoire jusqu'à Oued Zaz. C'est ainsi que les chérifs d'Ouezzane sont possesseurs de ce territoire. Après avoir encore ressuscité sa vache, Moulay Abdallah alla s'établir à Jabal Bû-HIâl.»(EL Boudrari 1985 :461).

Le récit hagiographique souligne que l'installation à Ouezzane s'est faite juste après l'illumination et la consécration sanctificatrice. Un autre détail qui va dans le même sens et qui mentionne la réaction de la tribu de Beni Mastara qui ne voulait pas qu'un saint soit installé tout proche car elle gênerait sa

liberté d'agir dans un pays qui faisait partie de ce qu'on appelle Blad Sîba (pays de désordre et d'anarchie).Du coup, il y a eu des tractations qui avaient débouché sur une entente :

> «les Béni Mastara vinrent trouver Moulay Abdallah pour protester contre son établissement à Bû-Hlal. « Tu es un saint homme, lui dirent-ils, mais nos enfants ne sont pas respectueux, ils se disputeront avec tes enfants, ils iront chercher du bois, ils les battront et cela attirera sur eux des malheurs». » Je me porte garant leur répondit Abdallah, il n'arrivera aucun malheur à votre postérité du fait de la mienne même si vos enfants battent les miens mais la condition est que les Béni Mastara s'engagent à fournir à ma descendance des fagots. S'ils manquent à cet engagement dans l'avenir, je ne réponds plus de rien.» Les Béni Mastara acceptèrent et prenant l'engagement demandé, laissèrent Abdallah s'installer paisiblement à Bû-Hlal. »(Ibid.).

Ces divergences entre l'oralité et l'écriture réfèrent à une modalisation implicite euphorisante et centrée sur la sainteté en acte qui prend forme en fin de compte. Un aboutissement d'une quête du savoir, de pratiques ascétiques et méditatives

C'est l'écrit, qui, malgré ses lacunes, l'a éternisée et a offert par-là la possibilité de cerner le fonctionnement de l'écriture dans d'autres domaines notamment historiographique. Pour l'hagiographie et ses personnages, c'est une chance de se faire connaitre pour un maximum de personnes en dehors de sa localité, c'est aussi une manière de révéler une mentalité et une conception du monde propre à une communauté donnée dans un temps déterminé.

La parole humaine était d'abord orale. L'écriture en avait renfermée une partie sans pouvoir pour autant l'immobiliser, elle y est souvent en œuvre. C'est ainsi que pour avoir plus d'envergure, l'écriture a souvent recours à la parole. Grâce à l'oralité ou du moins à sa simulation par exemple, l'écrit a la possibilité de s'adresser à plusieurs destinateurs à la fois tout en stimulant en eux des effets psychiques, pragmatiques et esthétiques.En témoignent par exemple, les chants mystiques des Touhama d'Ouezzane, qui relèvent de l'oralité mais reprennent des thèmes purement mystiques élaborés par les grands mystiques et fixés par l'écriture. La même remarque peut s'appliquer au coran établi dans un Livre mais ses effets les plus puissants sur les masses se font par la voie orale. Le prêche de vendredi ainsi que les paroles lors de la prière prouvent également cette puissance de l'oralité. Autrement dit, l'écriture se met en œuvre dans l'oralité pour avoir une grande ampleur tandis que l'oralité capturée dans l'écriture perd beaucoup de ses forces en contrepartie d'une pérennité.

L'une des voies pour retrouver le sens décontextualisé consiste à le recontextualiser, le détacher pour qu'il reprenne sa liberté. Lors du discours oral, le locuteur et l'auditeur sont situés dans le même cadre spatio-temporel mais l'écriture les disjoint et sédentarise leur parole d'essence nomade ; c'est que le

sens, comme le souligne Paul Ricœur, ne correspond ni à un contenu psychique ni à une réalité empirique, c'est un «objet idéal qui peut être identifié et réidentifié par différents individus à des moments différents comme étant une seule et même chose ». (E. Alloa : 2005). Le passage de l'oralité à l'écriture ne serait jamais parfait dans la mesure où il ne pourrait échapper à une sorte de déphasage sémantique entre le signifié et le signifiant dont les conséquences seraient incertaines. Le cas de l'Islam illustre ces conséquences ; alors que l'écriture lui avait en même temps offert un moyen extraordinaire d'expansion et un caractère controversant à plus d'un titre, ne serait-ce que par l'interprétation du corpus sacré clos par l'écriture et les problématiques qu'elle implique notamment un rétrécissement de l'espace culturel et expressif. Les grands penseurs de l'Islam qui ont cherché à capter la parole dans son essence orale, c'est à dire en tant qu'authentique signifié, ont presque tous était martyrisés et stigmatisés. Beaucoup de philosophes et de soufis en ont fait les frais pour avoir par exemple posé des questions sur ce Livre divin et sur l'aptitude de la langue/écriture à véhiculer ce qu'ils considèrent comme signifiés vrais de la parole divine d'autant plus que les diverses sections coraniques n'ont été rassemblées que des années après la mort du prophète et la clôture de la révélation divine. L'Histoire nous rappelle que pour assurer le bon déroulement de l'opération de l'écriture, une commission ad hoc était constituée par Othmane pour veiller à ce que rien ne soit altéré de ce qui a été révélé au prophète. Ce serait là la grande œuvre de ce troisième khalifat. Mais cette Histoire nous rappelle également que c'était là la période des grands troubles qui avaient marqué la communauté islamique. Il est clair qu'il s'agit d'un moment crucial dans l'histoire de l'Islam, la «capture» de la parole divine par et à travers l'écriture était un acte de bonne foi mais il n'empêche pas de dire que c'était aussi une mesure d'urgence pour sauvegarder la religion, tenter d'unifier la communauté au nom de la parole sacrée devenant, grâce à l'écriture, plus visible et plus interactive avec le temps et l'espace. L'écriture est un aide-mémoire qui permet de conserver un message verbal et de le transmettre à distance, ses fonctions stabilisatrice, assertive mais aussi propagandiste sont incontestables. Elle n'est plus un aide-mémoire mais une génitrice de cette mémoire collective. La parole sacrée était incarnée depuis lors dans un livre qui est aussi le miracle de l'Islam par son caractère inimitable.

Il y a eu ainsi l'apparition d'un autre clivage social: les lettrés et les analphabètes, la domination des seconds par les premiers, détenteurs du pouvoir de l'écriture qui leur permettait non seulement de communiquer mais aussi d'imposer la conception du monde et de créer de nouvelles significations au gré des circonstances.

Il va sans dire que cette opération malgré son caractère noble n'aurait pas échappé à la manipulation des uns et des autres, surtout en une période où les troubles sociopolitiques avaient atteint des proportions alarmantes. L'écriture du coran serait au cœur des enjeux du pouvoir à cette époque-là.

Paradoxalement, les musulmans qui croyaient fermement que toute altération ou falsification du coran est impossible d'après la promesse divine exprimée dans ce verset: «en vérité c'est Nous qui avons fait descendre le Coran, et c'est Nous qui en sommes gardien.»(Sourate Al Hijr Verset9), se trouvaient devant des explications exégétiques multiples et différentes. On peut se demander si l'opération de l'écriture n'était pas un peu forcée ou dictée par les luttes internes de la communauté qui s'était mise à grogner quand Othmane avait confié la majorité des responsabilités politiques à sa tribu les Omeyades au détriment des Banou Hachem, la tribu du Prophète et d'Ali qui a succédé à Othmane .Mais l'assassinat de ce dernier avait sonné le glas à l'unité de la communauté, c'était ce que les historiens appellent le grand chaos («al fitna kobra»). Une scission qui s'est accompagnée de la consécration de l'écriture en tant que «technologie de l'intellect», dont l'importance comme le souligne Jacky Robelint réside :

> «dans le fait qu'elle introduit un nouveau medium de communication entre les hommes. Elle permet avant tout de réifier la parole, de donner à la langue un corrélat matériel, un ensemble de signes visibles. Sous cette forme matérielle, la parole peut se transmettre dans l'espace et peut être conservée dans le temps ; ce qui est dit et pensé peut désormais être mis à l'abri du caractère évanescent de la communication orale». (Jacky Robe 2007 :1).

L"écriture était devenue alors le moyen servant à régulariser la communication «officielle» à l'intérieur de la communauté des croyants et entre ceux-ci et l'instance divine. La parole divine est considérée dès lors comme un message contenu dans un livre ;les croyants les plus qualifiés devraient alors écrire des livres en guise de feedback .La révélation avait eu aux yeux des croyants son entité matérielle. On s'attendait à ce que l'écriture permette à cette parole de circuler librement dans l'espace tout en gardant sa consistance mais ce processus axé sur la compréhension de la parole divine avait fini par engendrer une inflation du sacré qui a porté atteinte à la raison et à la liberté. Il en a découlé une forte expansion d'une foi religieuse appauvrie par l'écriture. Car comme le dit Jacques Lacan : «le signifiant reflète le dernier mot du signifié»(...)» l'écriture est dans le réel le ravinement du signifié »(Blaquière et Goody 2009:210) mais seuls les soufis et les philosophes avaient pris conscience de cette dérive, l' « écrit n'est pas premier mais second par rapport à toute fonction du langage, et néanmoins sans l'écrit, il n'est d'aucune façon possible de revenir questionner ce qui résulte au premier chef de l'effet de langage comme tel, autrement dit de l'ordre symbolique»(Soler 2011:14).Le graphème, selon une formule de Derrida, est toujours d' « essence testamentaire» (Derrida 1967 :100) ; autrement dit, le texte serait le testament et le leg, un héritage que se disputent les ayants droit.

Il ne serait pas futile de rappeler que le premier mot du coran advenu au tout début de la révélation par le biais de la voie orale était une incitation à la lecture : «lis au nom de ton Dieu». C'est dire que la parole divine n'avait pas besoin d'être fixée par l'écriture ; elle est synonyme selon le coran d'un livre : «oh gens de Livre». Dieu promet le malheur «, à ceux qui de leurs propres mains composent un livre puis le présentent comme venant d'Allah pour en tirer un vil profit !»(Coran, sourate« Albaqara » verset 78).Selon presque tous les herméneutes musulmans, ceux dont parle le coran ici représentent une catégorie de juifs qui falsifiaient la parole divine, en font des mensonges et des faussetés pour égarer les gens, les induire en erreur en abusant de leur foi pour s'emparer de leurs biens. Mais ce verset pourrait s'appliquer à tous ceux qui procèdent au passage de l'oral à l'écrit avec l'intention d'«immobiliser» la parole divin et s'en servir pour dominer les gens .Il s'agit d'un risque majeur qui pourrait guetter une pareille opération. Parler d'une catégorie de juifs dans ce sens exprime une auto-proclamation de pureté que la nature des conflits politiques internes avait souvent réfutée. Une monopolisation de la vérité de la parole divine renfermée dans l'écriture était mise entre les mains des théologiens censés connaitre son secret et son sens. Cette parole confisquée en quelque sorte et transformée en écrit supposé authentique implique que ceux qui y tiennent se croient en position légitime pour dévoiler aux autres ses signifiés. L'écriture leur donne alors la possibilité de procéder à une fragmentation de cette parole, censée être divine, en «éléments utiles et dociles à finalité de procès (de valorisation ou d'extermination ». (Blaquière 2009 :211). Les théologiens traditionalistes s'intéressaient à dégager en priorité le sens pratique immédiat, ils éliminent toutes les dimensions mythique ou symbolique. A travers le parcours de cette culture, il y a toujours eu, selon M. Arkoun « une dialectique socioculturelle entre Ecriture et Lecture et une tension ontologique entre Ecriture et Parole de Dieu, selon que prévaut le point de vue littéral, symbolique, grammatical, historique, théologique philosophique, mystique». (M. Arkoun 1984 :160)

En cette absence réelle de cet Autre porteur de l'énigme du signifié, les mécanismes inhérents à l'écriture éliminent certains signifiés et imposent d'autres qui se transforment par la suite en véritables idéologies. Hélène Blaquière explicite comment l'écriture fonde l'idéologie en interpellant Jack Goody qui dit:«les lectures autorisées, fondées sur un sens arrêté, ne sont pas davantage garanties d'être transmises : les idéologies se remplacent, disparaissent, émergent ailleurs, autrement, sans continuité.» (Goody 1997, cité par H. Blaquière 2009 :209).

Mais où trouver le sujet de l'oralité seul capable de livrer le vrai sens de la parole, c'est-à-dire son véritable signifié ? C'est l'énonciateur autre, acculé à l'absence alors qu'il est le seul à pouvoir résoudre l'énigme du sens.Dans le cas de l'Islam, Celui avec Qui les croyants devraient se mettre en contact mais seulement à travers des rites. Et ce sont les soufis qui ont voulu le plus prouver cette présence.

La base de tout l'édifice culturel islamique est le texte coranique, qui «ne peut être reçu et exploité (…) qu'à un seul niveau: celui du Mystère de la sérénité et d'une passion vécue, la transcendance » (M.Arkoun1982 : 13) conclut M. Arkoun.

Mystère et transcendance transpercent l'écriture. Elles jalonnent le parcours du soufisme qui n'hésite pas à faire état d'une imagination symbolique qui se donne de la consistance en faisant, selon M. Arkoun, « une relecture du Coran dans toute sa fraîcheur lorsqu'il fut révélé» (M.Arkoun1984 : 41). Il s'agit d'une quête régie par un désir et ayant pour objet une sorte de fusion avec lasource de l'énonciation originaire. Une conception significative d'une attitude mythique et euphorique censée être transcendante dont l'objectif essentiel est de «nourrir et de légitimer l'Espérance de notre condition humaine» comme l'interprète M. Arkoun.

A propos du corpus de référence de notre investigation, l'écriture ayant pour objet la biographie des saints a été prise en charge par des disciples de confrérie ou des «intellectuels» plus ou moins neutres, manipulésmanifestement par le désir de s'approcher de Dieu et par le devoir éthico-religieux de communiquer un savoir considéré comme étant utile. Mais la conjoncture nous révèle aussi qu'ils cherchaient à authentifier les bases et les fondements de la validité d'une voie soufie aux yeux d'un lecteur –adepte potentiel- en quête du sacré (des modes de son acquisition et de la certitude de le voir incarné). Le sacré est, en effet, un objet de valeur qu'on peut acquérir sans en déposséder l'autre. Par conséquent, aux pays de l'islam en général et au Maghreb en particulier, le but de pareilles compositions est de « vulgariser » ce sacré en le mettant à la disposition de tout le monde. Le contraire de ce qui avait eu cours en Occident où il s'agissait de canoniser la procédure du devenir sacré «c'est au VIIème siècle (...) que fut mis en chantier le premier recueil contenant la vie de tous les saints reconnus par l'Eglise catholique »[1]. Aussi bien pour les musulmans que pour les autres, le principe de l'acte scriptural est une médiation de la parole divine authentique adressé à un lecteur isolé. Arkoun dit à ce propos:«il n'est de vérité que pour un être humain individualisé et personnalisé, engagé, dans des situations connaissables (...). La vérité est toujours médiatisée par l'homme dans un acte d'expression, d'intelligence, de volonté, de dépassement.»(Arkoun1984:33).

La narration constitue un moyen de tenir en état d'éveil la sensibilité du récepteur afin de l'influencer. Car le récit hagiographique, qui est une manifestation cognitive dans une certaine mesure, paraît être conçu, produit et reproduit dans une perspective pragmatique qui prend en charge la détermination de la volonté des actants socio-historiques. Son objectif est la réactualisation de certains contenus coraniques, la reproduction de l'expérience prophétique et celle du coran passé de la parole inspirée à l'écriture. Le cadre des représentations où s'inscrit une production telle que le récit hagiographique fait

1 -Alors que dans la culture arabe, les recueils de biographie de saints ont commencé tôt, au Maroc on a par exemple «at-tachaouf il a rijal at-tasaouf»…Az-Ziyat traduit en français.

largement partie de celui auquel les tenants du monothéisme ont toujours fait référence et qui «est, d'après l'étude de M. Arkoun, constitué de quatre axes socioculturels:

A/-l'événement inaugurateur qui relate la naissance et l'enfance difficiles (orphelinat pour le prophète comme pour MAC.

B/- le témoignage interprétatif qui établit les liens entre les miracles et les vertus ;

C/ l'écriture censée conserver les signifiés, celle de la » tuhfat» est conçue de la même manière que celle du coran.

D/- la lecture et son pouvoir à faire du lecteur un producteur de signification ». (Ibid. : 153)

Pour le coran comme pour la Bible, l'écriture était devenue «un cadre permanent de croyances dans une forme canonique durable. Cette continuité textuelle représente un pouvoir, notamment aux mains des spécialistes de la religion, et encourage par là un usage particulièrement conservateur des compétences scripturales» (Aïssatou Mbodj-Pouye 2004 :6).Autrement dit, il fallait canoniser et réduire également les modes de lecture pour donner de la consistance à l'écriture consciente du préjudice porté aux signifiés véhiculés par l'oralité. Les mêmes remarques s'appliquent au récit hagiographique d'origine orale. En le transposant à l'écrit, l'enchainement assurant son authenticité doit être convaincant, l'ambigüité planant sur son caractère merveilleux doit être sinon relevée du moins authentifiée ou explicitée, tout glissement historique ou politique doit être contrôlé et minimisé à l'extrême.

Comment les musulmans justifient ce passage à l'écrit? Ils se basent sur un dire attribué au prophète exprimant un ordre : « fixez le savoir par l'écriture»[1], un argument d'autorité qui plaide en faveur de l'écriture mais qui demeure sujet à caution comme beaucoup d'autres dires. En effet, la fixation par l'écriture de la tradition et les dires prophétiques a soulevé beaucoup de controverses et était à l'origine de nombreux dérapages sociopolitiques. Plusieurs recueils de traditions prophétiques sont jusqu'à maintenant considérés comme «saheh» c'est-à-dire vrais par les musulmans car ils contiendraient une parole sacrée attribuée au prophète et de surcroit écrite même si leur degré de véracité varie en fonction de la solidité de la chaine de transmission. Autrement dit une véracité qui contient en elle-même les graines de sa négation. Car la vérité n'est pas graduables. Le «vrai» ou le «véritable» comme titre réfère à une sorte d'absolu négateur de tout caractère apocryphe. Cette fixation par l'écrit a tôt confronté l'oralité comme source intenable et moyen de communication fugace, ne serait-ce qu'au niveau des signifiants car il arrive qu'on y trouve des propos et leurs contraires. C'est ainsi que l'écriture n'a pas seulement échoué à limiter «l'infinie variété des versions que la tradition orale

1Sur le site https://www.darulfatwa.org.au/ar/.

recèle» (Goody2009, cité par Blquière 2009 :211) mais, comme l'a souligné Jack Goody, a de même montré l'impossibilité de saisir le sens littéral qui se perd en devenant objet d'interprétations diverses: «le sens «littéral», qu'est-ce sinon le sens que les signifiés revêtent immédiatement ? Mais ce sens n'est-il pas lui-même une chimère, une construction d'un temps mythique où tous s'accorderaient sur une signification commune, un temps d'avant Babel». (Ibid.).

Le signifiant était alors privilégié au détriment du signifié beaucoup plus proche de la parole comme le suggère Jacques Derrida : «dans tous les cas, la voix est au plus proche du signifié, qu'on le détermine rigoureusement comme sens (pensé ou vécu) ou plus lâchement comme chose. » (In ibid.) car ajoute-t-il : «la voix s'entend au plus proche de soi comme l'effacement absolu du signifiant. »(Ibid.)

L'écriture théologique en islam avait ainsi battu en brèche l'oralité, elle l'a tellement domestiquée au point de l'asservir. Elle a même stoppé arbitrairement toute tentative susceptible d'apporter de nouveaux signifiants en l'absence de l'auteur responsable du vrai signifié. Et pourtant c'est à l'intérieur de cet espace- de l'écriture- qu'une autre bataille s'est déclenchée. D'autres lettrés insatisfaits de ce rôle dévolu à l'écriture, les mystiques en particulier, ont essayé de démontrer qu'un voyage vers Dieu, détenteur de la vraie parole, l'authentique signifié est possible loin des signifiants contenus dans l'écriture dont l'interprétation est accaparé par les théologiens traditionalistes. Aussi les soufis instruits se sont-ils rendus compte que l'écriture en tant qu'énonciation d'un signifié se trouvant ailleurs, dans une énonciation orale, ne peut être affrontée que par une autre écriture ayant le même but mais basée sur d'autres considérations épistémologiques. L'écriture comme champ de bataille est exclusivement réservée aux lettrés.

Majoritairement lettrés et instruits en théologie, les soufis musulmans détiennent le contre-pouvoir indispensable pour proposer d'autres signifiants et même déclarer ouvertement la possibilité de joindre la source de la parole. Ils se sont aussi distingués par la surface assez vaste offerte à l'oralité. Ils étaient conscients de la valeur de l'oralité qui est» l'outil d'expression humaine faisant corps avec le sujet,] la parole est [inscrite charnellement dans le corps de l'homme, l'habite et le met en mouvement». On peut dire ainsi que le chant et la danse sont indissociables de l'oralité. L'oralité, habitant le corps entier, par-là même engage la personne, les personnes dans un jeu collectif.

Les dimensions de l'oralité sont donc fort présentes. La discursivation serait à la base du tri informationnel relatif à l'état et au faire de l'actance sainteté. L'écrit comme discours serait attentif à la question de la cohérence surtout au niveau du cadre spatio-temporel.Le discours c'est aussi une reconstruction de la structure spatio-temporelle et la sainteté .La temporalité et la spatialité du récit

hagiographique transposé à l'écrit subissent une manipulation de la part de l'énonciateur –narrateur ne serait-ce que par son tri et sa modalisation des espaces et des temps

4-1-3 -2La temporalité

La temporalité d'un récit contribue à la génération et à la détermination de ses significations. La configuration temporelle d'un univers narratif quelconque intéresse aussi bien l'énonciation que la narration, elle sert « à produire l'effet de sens «temporel» et à transformer aussi bien une organisation narrative en «histoire»» (Greimas& Courtés1979:22).Le temps peut revêtir une multitude d'aspects : divin, humain, psychologique, physique, continu, discontinu, successif, interrompu, éclaté, absent, subjectif etc. Et pourtant comme le signale Paul Ricoeur : « le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle. » (Paul Ricoeur1983:17).En dehors de l'expérience humaine, il est difficile de concevoir le temps et toute « spéculation sur le temps est une rumination inconclusive à laquelle seule réplique l'activité narrative ». (Ibid.:21)

La structure narrative et énonciative du récit se base en priorité sur deux temps essentiels : le temps raconté et le temps racontant qui peut relativement contenir tous les autres. Le premier implique la durée et la succession des événements de l'histoire. C'est la représentation du temps réel, physique est mesurable au moyen d'unités bien connues. C'est un temps antérieur mais manipulable et réversible par la volonté de l'énonciateur narrateur en dépit de la nature réelle ou fictive des événements encadrés ou encore de leur portée éthique ou politique. C'est une «imitation créatrice» (Ibid.:76), nommée par Aristote mimésis qui est, en effet, «la coupure qui ouvre l'espace de fiction» (Ibid.). Ce qui laisse entrevoir une continuité significative du réel au fictif. Il s'agit là du premier niveau de la mimésis qui consiste à « imiter ou représenter l'action, c'est d'abord pré-comprendre ce qu'il en est de l'agir humain : de sa sémantique, de sa symbolique, de sa temporalité. C'est sur cette précompréhension, commune au poète et à son lecteur, que s'enlève la mise en intrigue et, avec elle, la mimétique textuelle et littéraire. » (Ibid. :100).

A un deuxième niveau cette mimésis devient une aptitude à confectionner une fiction recelant une re-figuration de l « expérience temporelle en proie aux apories de la spéculation philosophique} c'est là où [réside la fonction référentielle de l'intrigue.» (Ibid. :13).

Les actions inscrites dans le temps présupposent en général une programmation où l'axe des présuppositions se convertit en un axe de consécutions. L'espace textuel devient le lieu d'une configuration temporelle extraite des successions et des consécutions agencées par l'art de la narration dont la mise en intrigue est l'élément moteur.

Une telle configuration est consolidée parfois par des temps spéciaux qui fonctionnent en marge de toute causalité/ consécution rendant significative la succession, il s'agit par exemple de l'hérédité ou de l'exemplarité comme dans le récit historique ou mythique encore hagiographique. Ces temps permettent au destinataire de bien déceler les significations liées à certains actes humains, c'est un niveau de la mimésis qui «marque l'intersection du monde du texte et du monde de l'auditeur ou du lecteur »» (Ibid.:109). Ce destinataire dans le cas de « la tuhfat» est finalement tout musulman prédisposé à penser autrement sa pratique religieuse car « ce qui est communiqué, en dernière instance, c'est, par de là le sens d'une œuvre, le monde qu'elle projette et qui en constitue l'horizon.»(Ibid. :117).Cette extension significative est évalué temporellement et aspectuellement en tant que transformation «de fonctions narratives] par le biais du [regard d'un actant observateur qui serait le lecteur installé dans le discours-énoncé» (Greimas et Courtés1979:22).En effet «l'activité mimétique ne trouve pas le terme visé par son dynamisme dans le seul texte poétique, mais dans le spectateur ou le lecteur». (Greimas1983:77).

Dans la «tuhfat», la référence à une certaine réalité politico-religieuse et morale est bien claire. Il n'en reste pas moins que deux PN contribuent à esquisser l'horizon significatif du conte hagiographique.

Il y a le programme narratif présupposant qui se situe postérieurement par rapport au programme narratif présupposé. Au premier programme correspond celui du destinateur- narrateur, tandis qu'au second correspond celui du sujet opérateur dans l'univers sacré. Le premier programme est concevable sur un plan cognitif, tandis que le second l'est sur un plan pragmatique. Le temps énoncif entretient une relation d'embrayage avec le temps énonciatif. Il en est même la cause. Les «techniques» d'enchaînement énonciatif empruntées aux textes sacrés sont des procédés d'embrayage se fixant comme objectif la création d'une illusion sacrée par la mise en intrigue. Celle-ci permet de se passer des autres procédures explicatives de l'essence du sacré.Ouverte sur l'imaginaire, assurant l'hétérogénéité, cette mise en intrigue « permet la revitalisation du temps mythico-historique, elle «incorpore au passé l'imprévisibilité qui est la marque du futur»(Paul Ricœur 1983 : 263).

La chaîne de transmission à l'intérieur de laquelle l'énonciateur-narrateur prend position est déployée de façon à englober le passé, le présent et le futur. L'énonciationnarrative permet de présenter dans «le discours lui-même, des marques spécifiques qui la distinguent de l'énoncé des choses racontées. Il en résulte, pour le temps, une aptitude parallèle à se dédoubler en temps de l'acte de raconter et temps des choses racontées ». (Ibid. :14).

Lors de l'énonciation énoncée où l'énonciateur veut créer une continuité entre son existence et son discours, elle essaye aussi parfois de faire coïncider l'espace et le temps de son énonciation avec ceux de son énoncé. Il s'agit non pas seulement d'un témoignage mais, dans le cas de notre récit, de

l'expression d'un engagement qui a été formulé dans le discours préfacier et qui prend par la suite une forme implicite. L'espace temporel est largement ouvert à d'autres narrations avec d'autres mises en intrigue dans la perspective de contribuer à la restitution d'un temps épousant un espace et engendrant une légende. C'est la sainteté considérée comme une consécration divine de certaines personnes, gageure de la permanence du temps de la prophétie. Les saints sont appelés à succéder aux prophètes. Ils sont leurs héritiers. La sainteté est étalée sur une durée illimitée et elle peut passer de la puissance à l'acte chaque fois qu'il y a une personne qui en porte les germes et une crise la rendant nécessaire. Le passage qui mène de sa potentialisation à son actualisation puis à sa réalisation a comme référence les conditions sociopolitiques pareilles à celles du Maroc du XVIIème siècle, un temps historique réel. Le besoin de l'actualisation de cette sainteté se faisait sentir. Il représente, aux yeux des gens de l'époque, une force transformatrice des conditions régnantes.

Le récit est censé en rendre compte en la réorganisant selon une mise en intrigue où on a un début et une fin. La fiction en tant que structure narrative est l'une des voies selon lesquelles un phénomène comme la sainteté devient saisissable. En somme, comme le souligne Paul Ricœur.

> «la contribution majeure de la fiction à la philosophie ne réside pas dans la gamme des solutions qu'elle propose à la discordance entre temps du monde et temps vécu, mais dans l'exploration des traits non linéaires du temps phénoménologique que le temps historique occulte en vertu même de son enchâssement dans la grande chronologie de l'univers. »(P.Ricœur 1985 :191).

Il importe de rappeler que nous ne sommes pas face à un héros de conte traditionnel dont l'action est consécutive à une cause où l'objet de valeur servirait à combler un manque. Le temps de l'enquête du maître détenteur des secrets ne résulte pas d'une cause apparente chez le saint, Non plus la prédiction de l'oncle ne pourrait pas être une manipulation mais le signe d'une crise généralisée en attente de l'apparition d'une éventuelle force sacrée apte à apporter une solution. Pour expliciter socio historiquement cette nécessité. El Boudrari suppose que

> «pour avoir erré dans tous les sens Abdallah (MAC) devait avoir de sa région le Gharb et le Habt une connaissance certaine. Son importance capitale ne devait pas lui échapper ni dans la perspective stratégique de l'affrontement avec les garnisons ibériques qui tenaient alors les places côtières ni dans la perspective de l'équilibre géopolitique global de l'ensemble du pays. Dans l'une et l'autre perspective cette région constituait un enjeu important pour l'ensemble des forces politico-religieuses qui se disputaient la destinée du pays. La conduite et le contrôle du « jihad» d'un côté, la conquête d'un pouvoir politique vacant de l'autre. Voilà les mobiles étroitement réels au demeurant de cette « compétition», la région du Gharb et du Habt était davantage que toute autre en proie la crise» (El Boudrari1985:492).

Le sujet opérateur de la sainteté ; aux yeux de ce sociologue, serait mu essentiellement par des ambitions politiques. La région où il se mouvait est hautement sensible sur le plan politique, il aurait dû faire une synthèse des conditions générales et aurait décidé d'exploiter la crise qui y sévissait pour réaliser ses ambitions. El Boudrari parle à cet égard de la nécessité de l'émergence d'une actance de sainteté :

> «La région du Gharb et du Habt était davantage que toute autre en proie à la crise générale qui frappait l'ensemble du pays : épidémies, économie exsangue et famines, massacres entre musulmans alors que les Infidèles menacent à partir des côtes etc. Tout concourait pour que le pays se sentît en déperdition. Une telle ambiance de tribulation est de celles qui appellent une action d'un saint qui non seulement promet le salut mais aussi réforme les us, restaure l'unité entre les musulmans et apporte la prospérité à son monde par le fait des grâces dont il est le réceptacle» (Ibid.).

Autrement dit, la temporalité est envisagée ici du point de vue des populations, l'urgence de rompre avec le temps de la crise. Nous ne pouvons pas dire que ces évènements sont dans un ordre causal et qu'ils se succèdent sous peine de reproduire la conception historiographique :

> «Les évènements naturels se suivent et semblent se commander, la cause entraine l'effet, mais comment cela se fait-il ? Quel est le lien qui relie l'effet à la cause ? Y a-t-il vraiment un lien ? Un ciment qui rattache l'effet à la cause ou s'agit-il d'une pure illusion de l'esprit née de ce qu'on a l'habitude de les croire se poursuivre dans le temps et que nous transposons cette constatation en nécessité en transformant la séquence en conséquence». (Klein, s. d.2).

C'est la même conception que celle de Paul Ricoeur qui critique les modèles nomologiques comme l'explication «quasi-causale» de G. H. Von Wright qui vise à «conjoindre explication causale et inférence téléologique.» (P.Ricoeur1983:187) Ce qui manque à pareilles explications, c'est «un fil conducteur de l'ordre de la compréhension»: (Ibid.202), et ce fil conducteur est«l'intrigue en tant que synthèse de l'hétérogène» (Ibid.).

En marge de l'Histoire, le temps du récit fait partie de cette durée supposée être gérée par la puissance divine qui serait en même temps objet de quête et sujet transformateur. Une durée qui conserverait la Volonté divine apte à s'incarner chez des personnes distinguées par le sang et la conduite, dont les missions ne seraient que partiellement visibles dans l'existence et encadrées dans le temps. Pour l'instance du discours, le récit de la quête et de l'enquête de la vérité/la sainteté serait perçue subséquemment comme un voyage vers Dieu, une réponse à Son appel, une exécution de Son

ordre. Le déplacement dans l'espace se muant en itinéraire soufi serait conçu comme l'illustration de la volonté divine. Il est vrai, nous dit Georges Poulet, que l'être de la créature:

> «tendait toujours au néant ; mais il n'y tendait que par un côté de lui-même. Par un autre, il tendait à continuer d'être ce qu'il était en raison des principes (ad nihil) de son existence. Sa tendance au néant (habitudo ad nihil) était compensée par une tendance opposée, une tendance à la cause première (habitudo ad causam primam).Cette habitude, cette manière d'être était au premier chef une manière de durée. Tendre vers Dieu, c'est ne pas cesser d'être apte à recevoir de Dieu son existence». (G. Poulet1949:6).

Une telle vérité est vécue par le musulman comme elle a été vécue par le chrétien au Moyen âge qui sentait même dans son corps «une orientation continue vers une perfection spirituelle. Le temps avait une direction. Le temps finalement emportait le chrétien vers Dieu» (Ibid. :9). Mais à l'intérieur même de cette permanence ponctuée par un acte humain invisible et déployé sur ce que Poulet appelle un temps angélique discontinu, le futur saint fera son enquête, sa quête puis sa conquête, subit et opère ses changements conformément au temps humain continu qui est l'espace intermédiaire entre le corps sentant percevant et la raison conceptualisante. Conscient ou non de son faire, l'ensemble de sa démarche s'inscrit dans la culture islamique où le déterminisme métaphysique fournit les justifications pour tous les actes humains. Encadré dans le temps, le découpage de ces événements permet de les segmenter.

Du point de vue de la temporalité de la sainteté, trois phases sont nettement repérables : la virtualisation, l'actualisation et la réalisation. La première correspond à l'enquête sur le détenteur des secrets du sacré suivie d'une quête du Savoir. Cette succession est troublée par quelques éléments menaçant la logique temporelle. Or l'attitude sage du sujet opérateur réduit leur effet. Pour avoir respecté la progression de la visibilité de la sainteté, il a su gérer les rapports temporels entre les temps sacré et profane, il s'est forcé d'accumuler le savoir et surtout mettre en valeur son capital symbolique qui n'est autre que sa généalogie par une conduite exemplaire. El Boudrari parle à ce sujet d'«un moment de construction d'un charisme personnel.» El Boudrari1985). Quoiqu'il soit, C'est dans le discours produit et consommé par la communauté qu'il faut déceler le principe de la logique du temps et sa relation avec les événements. La sainteté virtuelle en est un élément qui explique en quelque sorte l'interaction de la population avec la quête du saint.

La superposition des temps du récit et celui de la sainteté se présentent ainsi :

Tableau n°8 : Mode d'existence du sacré dans le récit hagiographique

Virtualisation du sacré	Actualisation du sacré	Réalisation du sacré
Temps d'enquête sur le détenteur des secrets	Temps de quête du savoir	Temps de la conquête du profane et de la fondation du sacré
- enfance (orpheline ???) - errance - demande d'informations sur le «maitre du temps» - épreuve éthique (constance, persévérance, probité). - le récit du faqîh Al Machchat. - désir de visiter le sanctuaire de Moulay Abdeslam. - non reconnaissance des saints d'Ouazzane.	-Preuve de sainteté1 : approbation éloquente des éléments de l'univers Réaction négative (fait penser à la première rencontre du prophète et de Gabriel) - Séjour à Tétouan preuve de sainteté. numéro 2 : désignation et reconnaissance onirique par le prophète -Attitude négative de MAC -voyage à Fès -quête du savoir - performance sacrée lors de l'état d'une veillée soufie –Le « Dhikr » et la transe- - attitude active de MAC en présence des soufis -épreuve de valider la sainteté : positive mais le quêteur est intransigeant.	- -le faqih conquis par le sacré des saints d'Ouazzane.

		- contact avec le prophète (temps mythologique et psychologique) - attitude positive de MAC face aux adeptes. -séjour à Al Miqal -établissement à Ouazzane -fondation de la confrérie -fondation de la famille -performance sacrée : subvenir aux besoins d'une masse énorme d'invité. Lecture de tout le Cioran en un clin d'œil. -existence supra spatiale et supra temporelle -succussion de son fils sidi Mohammed -preuveséthiques : mansuétude,générosité,modestie.. -règne de Mouay Ismail: démonstration du sacré -opposition temps sacré temps profane. -pouvoir de séduction (charisme) -temps historique :sécheresse e et famine. -succession de Moulay Touhami -éducation sévère des enfants modestie. -docilité envers les parents -Intelligence, savoir et savoir-dire -Performances sacrées -reconnaitre les mensonges -thaumaturgie -prophétie A-transe et invocation - temps de Moulay Ismail : attitude historique positive (le sacré au service du profane) persécution des «fûqahas» par Moulay Ismail (affaire politique et religieuse des «harratenes» - refuge du «faqih» AlMachchat à

		Ouazzane. - le faqih conquis par le sacré des saints de Ouazzane

Plus encore que le temps de l'histoire racontée, ce qui pourrait attirer l'attention c'est le rythme de la narration. Des scènes apparemment indépendantes l'une de l'autre, généralement succinctes, peu développées, une impression d'assister à des illustrations enchaînées par une volonté de faire voir. Les actions du saint se profilent dans une perspective où la sacralisation devient englobante de tous ce qui est visible dans le monde.

Si le processus de sanctification et de sacralisation se basait uniquement sur son déploiement dans la durée en tant qu'effet de cause pour être perceptible, son potentiel en spiritualité et mystères serait appauvri. L'hérédité et l'exemplarité ne seraient que des facettes autres du temps physique qui permettraient de mieux saisir le processus évémentiel à la croisée du sacré et du profane, de l'historique et du légendaire.

L'hérédité agit tellement fort sur la chaine temporelle au point de s'y identifier ;c'est une réponse à une problématique liée au temps, d'ordre familial, sociopolitique ou politique tout court. C'est aussi une tentative de colmater la fracture qui semble affecter simultanément le temps et la communauté incapables de supporter le vide et l'immobilité. George Martin dit que l'héritier est dépositaire d'une propriété, d'«un objet quelconque dont la définition est fonction du temps»(George Martin 1989) Un objet dont les propriétés sont abstraites et ayant des antécédents dans le passé ; cette propriété correspond à « une conception du monde où ce qui est doit avoir été»(Ibid.) Cette conception qu'on trouve dans le récit historique et légendaire modalise ainsi les événements selon un devoir-être qui émane d'une conviction et non pas d'une analyse. Le croire être s'impose comme une modalité fondamentale qui explique en partie le poids de la généalogie comme durée et temps donnant un sens aux évènements.

L'énonciateur insiste sur les potentialités temporelles de la généalogie d'où il tire un motif de fierté qui se transforme en auto-manipulations, un /faire-écrire/ suivi d'une compétence virtualisante où le /devoir faire / et le /vouloir-faire/ lui fournissent suffisamment d'énergie en vue d'entreprendre son action scripturale.

Historiquement, au Maroc, les Mérinides qui étaient d'origine nomade et sans alliance tribale forte avaient redoré le blason à la noblesse généalogique, celle dont l'origine remonterait à Idris I puis à Ali et Fatima fille du prophète. Depuis lors, les dynasties ayant régné au Maroc, les Sa'adiens et les

alaouites, détiennent leur légitimité de ce fait. Beaucoup d'historiens avaient noté que cette légitimité généalogique disputée était à l'origine des relations compliquées de la zaouïa d'Ouezzane avec les rois alaouites.Berque souligne dans ce sens que «Moulay Abdallah est né à Tazerout, dans les Bénis Arous[1](…)C'est le plus grand cheikh du soufisme marocain depuis Jazouli(…)La zaouïa d'Ouazzane est donc établie sur les principes de Jazouli apportés par Sidi Ali Ben Ahmed de Sarsar» (Berque1936 ,cité par Adnani:2009:120). Georges Drague dit du fondateur de cette zaouia : « la noblesse de ses origines et la qualité de son parrainage vouaient MAC aux plus hautes destinées.Mais sa caractéristique est la modestie ,voire l'humilité »(Georges Drague 1948:28) Nous rappelons dans ce contextes que Jbel La'lem était un foyer de «chorafaes» descendant d'Idriss qui avaient fui Fès vers la fin du règne des Idrissides.

Le temps est irréversible, il condamne les phénomènes du monde aux changements, la sanctification en islam serait souvent un processus qui voile un autre foncièrement politique. Voici la logique des faits relatifs à la zaouïa d'Ouezzane selon l'analyse de Jacques Berque :

> «les Filaliens (alaouites) trouvèrent en Moulay Abdellah(MAC) un précieux auxiliaire. La zaouïa fondée par Abdellah (MAC) a donc été, à l'origine, une manière de zaouïa makhzen, et malgré les divergences passagères, elle est étroitement associée à l'histoire de la dynastie actuelle. Si étroitement associée même, que l'on a parlé d'une consécration officielle de chaque nouveau sultan par la zaouïa d'Ouezzane, qui jouerait dans l'espèce le rôle de Reims dans nos sacres royaux.»(Adnani2009:120).).

Les récits de la « tuhfat » présente la famille ouezzanienne comme une dynastie où la direction ainsi que la «baraka»- bénédiction - se transmettent de génération à l'autre. L'Histoire nous dit aussi que la zaouïa d'Ouezzane avait même fondé une sorte de laïcité que Jacques Berque n'hésite pas à admirer:

> «la zaouïa d'Ouezzane présente cette particularité, singulière dans les confréries religieuses, que le temporel y est soigneusement séparé du spirituel.»(Ibid.). De même son «dhikr» possède des particularités : » les Ouazzaniens ont toutefois un «dhikr» -litanie- très compliqué dont on trouvera le détail dans le livre de Rinn"). C'est moins une oraison continue qu'une suite de versets coraniques. On le récite 465 ou 4650 fois suivant le degré d'initiation du fidèle. La complication du «dhikr» autorise l'hypothèse d'un moyen secret de reconnaissance entre affiliés.»(Ibid. :123).

Même si les temps dans l'Histoire et dans le mythe s'accumulent et se superposent formant ce que C.L. Strauss nomme «une structure feuilletée» (C.L.Strauss 1958 :254), ils restent toujours distincts de

1Beni Arousse, l'une des grandes tribus des Jbala au Nord du Maroc.

la logique et sans pouvoir l'alterner.

Tel un récit, l'Histoire des musulmans envisagée souvent sous l'angle de la religion est traversée par différents temps se ressourçant dans le souvenir prophétique. D'ailleurs, les musulmans avaient choisi comme point de départ de leur Histoire un fait politico-religieux qui était à la base de la transformation de leur état. Un point temporel d'où est jailli depuis lors un flot temporel ininterrompu, un souvenir qui hante l'imagination et compte se reproduire pour débloquer des situations aux temps des crises. La force de l'Islam politique s'explique en partie par la persistance de la compacité de ces temps hermétiques à toute logique. Cet Islam politique ne croit point à la sainteté mais prétend que les théologiens sont les héritiers de la parole divine et de la tradition prophétique ; ce sont des «'alem», des savants qui connaissent plus que les autres le sens de la parole divine et les intérêts des croyants. Déjà vers la fin du XIXème siècle, le soufisme pratiquée par la zaouïa d'Ouezzane, notamment en Algérie, était la cible des attaques des wahhabis qui considéraient que «le soufi est un blasphémateur qui injurie Dieu en voulant se fondre en lui» (in J.Adnani2009:128).Jacques Berque rapporte que ses wahhabis dénonçaient à la fois le soufisme, le maraboutisme, la thaumaturgie, la magie, les symbolismes agraires susceptibles d'introduire le polythéisme. La zaouïa d'Ouazzane avec son «dhikr» compliqué et la vénération de ses maitres étaient cible à des attaques virulentes de la part du wahhabisme qui «a toujours proscrit les manifestations surérogatoires de ce genre ; « elles lui apparaissent comme des adjonctions hérétiques à la véritable foi. Une sorte de mécanisation de la prière, que le coran n'a pas voulu et qui écarte le soufi de la méditation» (Ibid.) C'était une sorte de rejet «culturel» de toutes les conceptions religieuses locales de l'Islam. La question du temps de l'hérédité spirituelle et généalogique est sinon absente du moins se limite, chez eux, à l'imitation de la tradition prophétique rapportée selon des témoins et authentifiée selon un enchainement relativement valide. Pour les soufis, l'hérédité spirituelle et généalogique est d'abord une affaire personnelle, c'est un fait indéniable qui doit être renforcé par l'exemplarité éthique. Le saint hérite du prophète mais doit se comporter en véritable exemple à suivre.

L'exemplarité apparait ainsi comme un aspect temporel qui structure le récit hagiographique et contribue à dévoiler ses significations. Le comportement du saint même au moment où il n'est pas encore reconnu comme tel parait irréprochable. En témoigne par exemple l'épreuve subie par M A C quand il était chez Sidi Ali Ben Ahmed ou même quand un homme voulait lui donner de l'argent suite à un ordre prophétique reçu dans le rêve. Tout ce qu'on a désigné comme des performances vertueuses qui constituent « une sorte d'axiologie par laquelle le récit est tiré vers l'exemplarité».Ces vertus contribuent à la structuration du temps du récit hagiographique et par là à la détermination de ses significations. Mais«Il ne faut pas chercher à Ouezzane une doctrine originale. nous dit Jacques

Berque, le soufisme taybien[1] est semblable à tous. Il prêche le détachement des biens temporels, l'union mystique, l'immersion de l'âme en Dieu par la contemplation et la prière, donc, rien d'original.»(Ibid.). Et pourtant cette exemplarité allait de soi, on ne doutait jamais de sa validité, il suffit qu'elle dépende de l'hérédité. Et qu'on ait la conviction qu'elle existe.

Tout se joue dans l'espace de la foi qui se transforme elle aussi en un temps zéro c'est dire que son mouvement est verticale et non pas horizontal, on agit et réagit par rapport à un point zéro que le croyant porte en lui et veut calquer sur la réalité. C'est pour cela que l'hérédité est fascinante et éblouissante, elle ne façonne pas seulement le récit comme une succession syntagmatique mais permet de l'envisager sur un axe paradigmatique La structure actantielle est entièrement régie par le saint héritier du saint et du prophète par le sang, l'éthique et le rapport immédiat à la transcendance.

L'énonciateur aspirant à appartenir à ce temps multidimensionnel, n'en est pas séparé. En témoignent les déictiques et les modalisations soulignés auparavant. Il est témoin, garant, plaidant la cause du soufisme, polémiquant avec les supposés adversaire. La mise en intrique des performances surnaturelles représentent la véritable matière diégétiques. Les comportements exemplaires sont à la fois des performances et des compétences, les événements ordinaires qui jalonnent sa vie ainsi que les étapes de la transformation de l'espace et de la communauté sont en même temps des performances et des sanctions. Le temps de la sainteté, n'est pas toujours conforme à la succession logique.

Les détails politiques sont voilés à l'exception de ce qui se rapporte à la bonne entente entre les maitres de la zaouïa et les rois alaouites. Une attitude qui variait entre la loyauté et la neutralité. Là, l'énonciateur se montre prudent car il vit à Fès, la capitale politique du Maroc, et toute opinion contraignant la légitimité ou la politique officielles lui couterait cher.

Comme énonciateur narrateur, nous pouvons mentionner son faire au niveau des sous-composantes temporelles qui constitue l'aspectualité et qui «présuppose l'existence d'un actant observateur procédant aux conversions des fonctions (en prédicats) des énoncés narratifs en procès»-(Greimas et Courtes1979:22).

Globalement, la division établie entre un temps historique (chronologique) et un temps mythologique pourrait correspondre à la dichotomie aspectuelle de la durabilité/ponctualité. La durabilité fait appel à l'éternité, au sacré, tandis que la ponctualité présupposé le précaire et l'éphémère.

Le sort extraordinaire de MAC annoncé par l'époux de sa tante est conçu sous un angle de durabilité continue : «prédisait son sort extraordinaire». Le verbe resté «baqiya» (restait assidu et persévérant) connote une durée continue qu'expriment les démarches de l'enquête. Le verbe: ne pas s'arrêter «lam

1 -La zaouïa d'Ouezzane portait ce nom sous la direction de Moulay Tayeb le quatrième cheikh.

yatawaqqaf» employé dans une forme négative indiquant une continuité portant sur l'acte de prier. Narrativement, pareilles actions sont conçues en tant que procès terminatifs. Or, le contexte où elles sont inscrites leur confère une durabilité. A ce niveau-là, on peut sentir un conflit entre une structure temporelle et une autre mythologique dans la mesure où la première n'est qu'une expression superficielle de la seconde. Dans la phase narrative qui met en scène MAC et Sidi Ali Ben Ahmed, on a l'impression que l'effet de la temporalité est observé par le narrateur-énonciateur sur l'axe de la ponctualité : Sidi Ali Ben Ahmed fait passer une épreuve éthique à MAC. Celui-ci la réussit et fut envoyé à Tétouan pour acquérir le savoir. Nous avons là une action inchoative qui se greffe sur une autre terminative et donne aussi de la consistance à l'enchainement narratif. En réalité, la ponctualité n'est qu'illusoire car elle n'est concevable que dans une perspective qui vise l'inculcation de certains faits, se rapportant au sacré, dans la mémoire de la communauté concernée par la question de la sainteté.

Il importe de signaler que l'énonciation reste ouverte sur le passé, l'énoncé prémonitoire de l'époux de la tante rapporté au style indirecte ainsi que le souhait représentant un incipit illustrant des modalités discursives programmatiques qui permettent à l'énonciateur de révéler dès le début que tout allait se dérouler selon le schéma du récit hagiographique mettant en scène la sainteté en acte. Même les récits cités orientent l'énonciataire narrataire vers le même horizon.

L'énonciateur narrateur se trouve ainsi dominé par l'énonciation sacrée. En proie à une passion émanant de la transcendance incarnée par la sainteté, il se soucie beaucoup plus de légitimer son appartenance à ce temps sacré- focalisé sur le moment de la fondation que de rendre compte du temps et de ses articulations. De par son aspiration à confirmer son assistance à la transformation du profane en sacré, l'énonciateur laisse dégager l'image d'un observateur affecté par l'euphorie engendrée par le fait d'être plus ou moins proche du centre de la zone sacrée.

Il s'ensuit qu'il n'y a pas de parallélisme entre la succession événementielle et le paradigme du sacré mais une hégémonie de ce dernier sur le premier.Le temps n'est significatif que s'il est partie prenante de l'actualisation du sacré.

Pour conclure, nous présentons ce schéma récapitulatif :

<u>Schéma récapulatif de la structure temporelle du récit hagiographique</u>

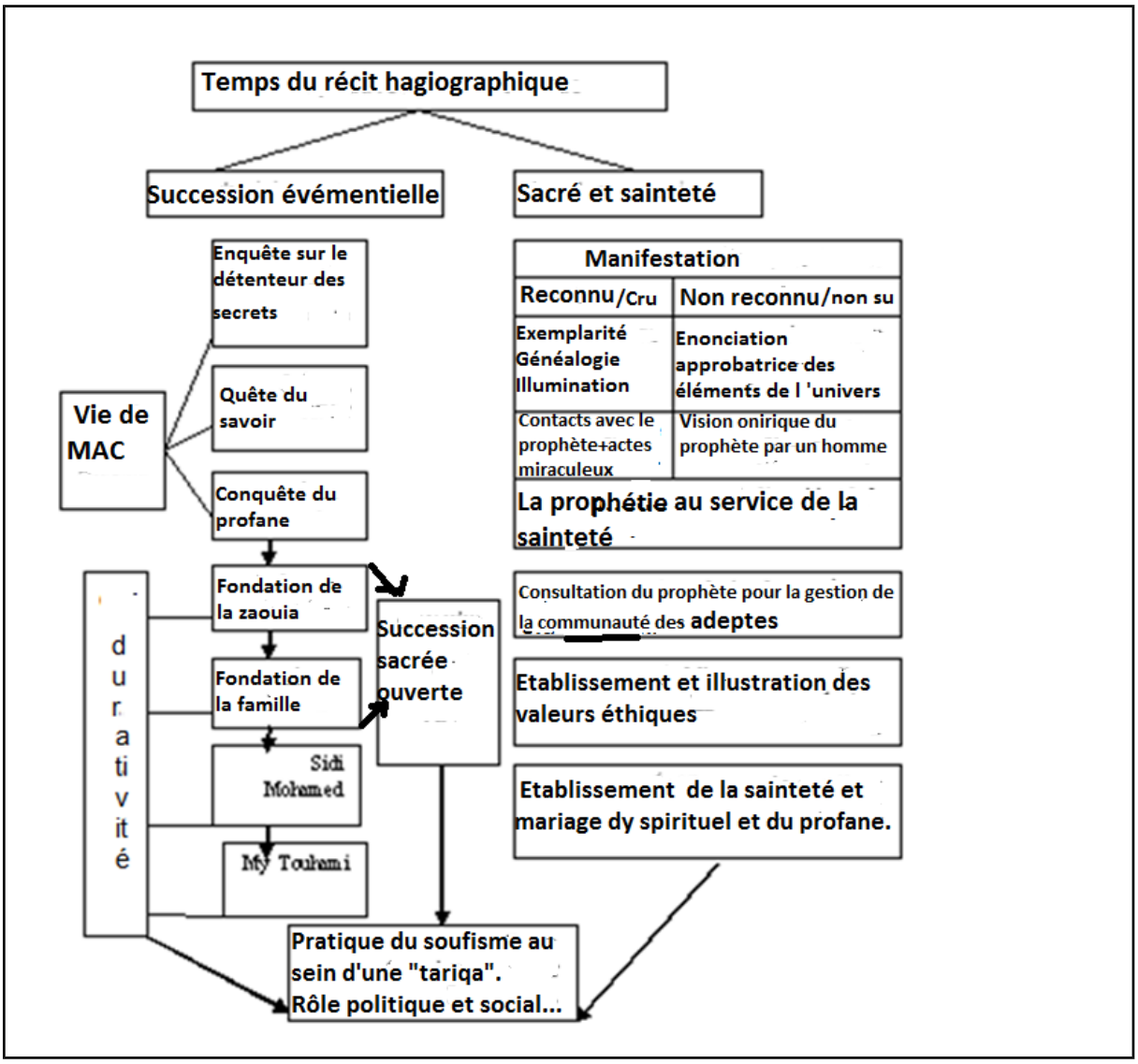


Schéma n°9 : La structure du temps du récit hagiographique

D'après ce schéma, le temps du récit hagiographique tel qu'il est actualisé dans la « tuhfat » revêt au moins deux aspects : il est historico-social et sacré.

Socialement, le héros et la société se comportent comme des actants qui se comprennent bien.MAC avait une vie privée et une autre publique, il a mis toutes ses compétences au service de sa société, il a même crée une communauté d'adeptes. Historiquement reconnu, MAC, actant de la sainteté, bien qu'il n'ait pas décollé de son existence réelle, ne s'impose dans le récit que par ses performances sacrées ; des miracles mis en intrigue et encadrées par les catégories qu'exige tout débrayage énonciatif. Ces événements sont souvent partagés par le récit, l'Histoire politique et «sainte» .Ce qui distinguent l'Histoire et la fiction ce sont l'intention et les modes d'énonciation mais ils s'influencent mutuellement : «d'un côté, l'histoire utilise les ressources de la fiction pour refigurer le temps, c'est la«fictionalisation de l'histoire.»(P. Ricœur1985 :266).

Les événements contenus dans le récit esquissent une intrique qui ne se particularise qu'une fois recoupée par les actes miraculeux.

4-1-3-3 La spatialité

Pour aborder l'étude de la spatialité dans le récit hagiographique, on examinera tout d'abord les rapports entre quelques notions relatives à l'espace: le lieu, le territoire, les topos, l'étendu tels que le récit les actualise et les articule .Puis on mettra au clair comment l'homme et son espace se signifient l'un à l'autre. Après on essayera d'analyser les niveaux de l'énonciation spatiale et en fin il sera question d'interpréter les différents faits signifiants.

Dans son article «Pour une sémiotique topologique», Greimas postule que toute connaissance du monde nait d'abord de « la projection du discontinu sur le continu » (Greimas1976:129).L'étendu est continu, il se transforme en espace quand il se construit d'éléments discontinus, produits et traversés par un sujet qui, de par son faire transformationnel, lui fait subir un traitement spécial, «la spatialisation apparaît comme une des composantes de la discursivation (de la mise en discours des structures sémiotiques plus profondes»(Ibid.).

Pour De Certeau, «l'espace est un lieu pratiqué» (M. de Certeau 1990 :173) par des éléments mobiles en intersection. Il est fonction «des vecteurs de direction, des quantités de vitesse et] de [la variable de temps»(Ibid.). Sa dimension dynamique résulte de son aptitude à se transformer par le biais, notamment, de la temporalisation qui le rend apte à encadrer les programmes conflictuels et contractuels. Alors que ce qui fait d'un lieu, considéré comme une entité statique, ce qu'il est, c'est la coexistence d'objets organisés en fonction d'un ordre établi, la pratique d'un lieu présuppose bien évidemment une pratique corporelle qui peut aller du simple mouvement au voyage. Manar Hamad tient à rappeler que « la première chose dont l'homme avait besoin pour se mouvoir et agir, c'est d'espace libre, et que les objets pleins ne constituent que des obstacles au déplacement et à l'action.» (Mannar Hammad2011:3). Mais pour Greimas, l'espace est une construction «qui ne choisit, pour signifier, que telles ou telles propriétés des objets «réels» qui s'imposent par leur pertinence» (Greimas1976:129). En précisant la perspective sémiotique de l'étude de l'espace Mannar dit«la sémiotique de l'espace ne considère pas l'espace pour lui-même mais pour autre chose que lui-même (le Contenu), et que cette autre chose ne peut se restreindre à une vision fonctionnelle de l'action qui advient dans l'espace. Il reste alors à mieux préciser ledit contenu de l'espace.»(Mannar Hammad2013 :12) Pour illustrer son propos Manar évoque la notion de topos qui est selon lui «une portion d'espace, découpée dans le continuum spatial, identifiable par ce qu'une action s'y accomplit. En d'autres termes, c'est la portion d'espace correspondant à l'accomplissement d'une action.»(Ibid.) C'est la partie signifiante de l'espace importante pour «ce que en fait» (Ibid.) Il intègre les topos dans

la syntaxe sémiotique au niveau du contenu. Jean Didier Urbain introduit une autre opposition spatiale apparemment plus pertinente, il s'agit du territoire et du lieu fréquentés par des usagers différents. Le lieu est une localisation, une visée de la quête de noyau ou de centre. Le territoire suggère la traversée de champ ou de surface c'est une extension : «lieu vs territoire est une isotopie qui renvoie à l'affrontement de deux phénoménologies rivales. Deux vécus concurrents de l'espace. Deux modes d'être. Deux formes d'existence aussi. Ce sont celles que recoupe l'opposition entre les sociétés agropastorales et les nomades.»(Jean Didier Urbain 2014) qui pourrait plus ou moins correspondes aux théologiens traditionnels établis dans des centres d'enseignement ou de service et les soufis errant à la recherche de leur guide spirituel capable de les mener à atteindre leur but.

Une analyse sémique de ces différentes figures spatiale nous donnera le tableau suivant :

concept / caractéristiques	Lieu	Espace	Etendu	topos	territoire
Construit en élément discontinus	+	+	_	+	_
continu	_	_	+	_	+
statique	+	_	+	_	+
dynamique	_	+	_	+	-+
pratique	_	+	_	+	_
Défini par ce qu'on le fait	_	+	_	+	_
Extension- traversée	+	_	+	_	+

Tableau n°9 : Les figures spatiales

Nous envisageons ces différentes figures spatiales d'après leur position dans la structure narrative, c'est dire selon les modalités qui déterminent leur interaction avec le sujet opérateur conscient de leurs caractéristiques et de ce qu'il peut en faire en y réagissant et s'y inscrivant en tant que corps entretenant des contacts avec d'autres corps.

Si le sujet se mobilise dans un espace ou le transforme, c'est qu'il est muni de compétences le rendant apte à réaliser de telles performances.

Retraçant l'itinéraire du sujet opérateur ; il est né à Jbel La'lam, pépinière des descendants d'Idriss, c'est dire des saints en puissance. Cette entité spatiale pourrait être considérée comme un topo source ;

construit en éléments discontinus notamment du sanctuaire de Moulay Abdeslam, ses reliques, ses descendants, sa mosquée, sa prière particulière (as-salat al-machichya)[1].C'est dire qu'en soi cet espace représente une rupture dans le temps de la grande tribu des Béni Arrous, du Nord voire de tout le Maroc. Un espace dynamique sur le plan religieux et politique transformé en lieu de pèlerinage ; il est ainsi défini parce qu'on en fait ; produire et consommer la sainteté et le sacré. Après une traversée de l'étendue, un territoire de nomadisme provisoire non pas à la recherche du maitre des lieux mais celui du temps. Un territoire de «Sîba», de l'anarchie, de la rébellion et de la révolte. A Jabal Sarsar, il va rencontrer ce«propriétaire du temps ou des temps», détenteur des secrets de la sainteté. C'est un lieu qui représente une visée capitale bien que transitoire vers d'autres espaces: Tétouan et Fès puis vers d'autresétendus, des point spatiaux qui se révèleraient des jalons dans le chemin de la sanctification : Sugra[2] et Miqal[3]qui seraient des relais provisoire avant la fondation des topos sacré Ouazzane.

Ces espaces au-delà de leur fonction localisatrice et leur position dans la programmation spatiale se rapportent moins à une référence extra textuelle qu'à « un système interne, de relations spatialisées présidant aux parcours narratifs des actants du récit» (Greimas et Courtes1979:22).Le parcours part d'un topo source ancien et arrive à un topo dérivé nouveau. Jbal La'lam a connu la naissance d'une passion muette allumée et attisée par la prédiction de l'époux de la tante. La réaction énonciative s'est faite par un débrayage spatial. Une énonciation spatiale qui serait par la suite la seule façon pour le saint potentiel de s'inscrire dans son discours. En traversant l'étendue vers Tétouan, il s'est abstenu de répondre autrement que par le déplacement de son corps mêmes si c'étaient des propos élogieux approbateurs de sa sainteté approuvée à haute voix par les pierres et les arbres «au cours de son chemin et sur le territoire des Béni Youssef, il entendit le sable, les pierres et les arbres l'appeler et lui annoncer la victoire et le soutien divin. Ils dirent éloquemment: « que Dieu glorifie notre seigneur Moulay Abdellah chérif».

C'est la même attitude qu'il a adoptée à Tétouan où il a refusé de prendre le dinar offert par un homme sur une recommandation du prophète vu en rêve. Il quitte cette ville le jour même. Ces deux énonciations spatiales sont aussi des performances éthiques qui révèlent l'imperfection de la compétence du sujet opérateur et surtout son «réalisme». Les déplacements sont des énonciations spatiales, ne serait-ce que par leur modalisation du discours non verbal adressé par le sujet-opérateur saint potentiel à ses futurs adeptes. De même, ce sont des modalités qui portent sur l'énonciation narrative de l'énonciateur-narrateur qui veut influencer et persuader son énonciataire narrataire des vertus du saint.

1 -As-Salat Almachichiyya est la principale trace laissée par Moulay ABDESLAM ben Mchich

2Un petit village aux alentours d'Ouezzane

3 Un petit village aux alentours d'Ouezzane

Sur le plan syntaxique de l'action du sujet opérateur, c'est un refus de jouer le rôle d'un sujet manipulé par les éléments qui aménagent l'espace, qu'ils soient humains ou autres. Etre un sujet manipulé c'est aussi être objet de valeur –incertain-pour soi-même et se contenter d'«une petite sainteté». S'il avait perçu comme vraie l'énonciation étrange des pierres et des graines de sables qui lui ont révélé sa sainteté, il aurait dû arrêter son déplacement spatial et se serait satisfait de sa sainteté pour lui-même. Une consécration ne pourrait se faire dans l'étendu et dans la solitude. Non plus, ce n'est pas le rêve d'un seul homme qui pourrait en témoigner.

C'est à Fès qu'il va parler pour la première fois non pas aux humains mais à l'arbre ; une énonciation accompagnée du geste violent de l'arracher en vue d'élargir l'espace: «cède la place, cette nuit, aux autre». Une injonction connotative d'une sorte de réprimande. Dès lors s'annonce sa qualité de gestionnaire de l'espace au moyen de la sainteté. Cette énonciation est annonciatrice de la domination qu'il a dès lors sur l'espace. Encombré d'objets gênant la manifestation de la sainteté, cet espace s'avère défectueux. La sainteté est donc aux prises avec la défectuosité de l'espace que ce soit à Sarsar (chez Sidi Ali Ben Ahmed) où les fruits exercent la séduction, à Beni Youssef(en route pour Tétouan) où les arbres divulguent des secrets loin de la communauté, à Tétouan où les gens, volontairement ou involontairement, valorise la sainteté par l'argent à Fès où des arbres- entravent la liberté de la transe soufie. Une certaine conscience selon laquelle l'espace sacré devait s'élargir et se purifier .Sugra, Guezrouf et Miqal, eux aussi, sont des espaces trop étroits et trop «pollués» moralement [1]pour accueillir la sainteté en acte. Avant d'être la conscience du saint, la nécessité de se sanctifier consiste à se nettoyer et s'élargir infiniment.

Pour le saint, ce débrayage spatial fréquent est aussi l'expression d'une déstabilisation référant à une angoisse. Que ce soit lors de la traversée du territoire, à Tétouan ou à Fès, le sujet refusait la manipulation «profane» terrestre par des sujets autres que Dieu, c'est refuser de vivre dans des espaces où il serait dominé par les autres. C'est un espace autre que celui de sa propre identité. MAC voulait créer un espace qui serait l'emblème de son identité de saint où il pourrait vivre librement sa sainteté. Un topos qui sert de cadre spatiale d'une action à la fois sociale, spirituelle voire même politique. La sainteté est censée surdéterminer l'homogénéisation sociale, servir le pouvoir du roi et l'unité du territoire. Ce topos en tant que portion signifiante de l'espace se trouve inséré dans une structure syntaxique, il devient ce qu'explicite Hammad: «l'unité d'Expression susceptible de correspondre à un rôle syntaxique (au sens de la syntaxe narrative) identifiable au niveau du Contenu» (H. Mannar2009).

Mais le topos final où s'est épanouie la sainteté ne peut pas être considérée comme un objet de valeur, d'ailleurs le récit de la « tuhfat » ne nous a pas détaillé les conditions de son appropriation contrairement aux récits oraux. Le texte en fait un cadre spatial de la production et de la

1El Guezrouf, le premier village où s'est installé MAC comme maître d'école coranique et prêcheur à la mosquée.

consommation de la sainteté. Il a été investi par le saint «officiellement» promu au rang de la sainteté par une auto-proclamation suite à sa longue retraite à Sugra: «le jour où Dieu l'eut illuminé, Sidi Adelkébir entra chez lui et le trouva étendu. Il lui dit: «mon seigneur, les hommes comme toi ne s'étendent pas quand c'est l'heure de la prière et de l'évocation de Dieu».il lui a répondu: « oh Abdelkébir, peu m'importe maintenant, je m'étends, je me suis illuminé. Le prophète Sidna Mohamed vient de me rendre visite»».

C'est ainsi que l'espace lui-même parait devenir sacré par le contact avec le corps du saint rayonnant d'une bénédiction négatrice de la torture infernale. La spatialité soulève donc la question de ta référentiatité. Logiquement, elle se déploie en tant que « système structurant la signification » et (les) figures en tant que manifestation discursive du « dictionnaire topographique »(Ibid.).

L'une des entrées de cette structure est le nom propre, "qualifié" de "quasi-mode du langage" apte à aider à rendre explicite la spatialité interne du récit. Elle réfère à la disposition des espaces et leur impact sur l'état et le faire des principaux actants du récit. Le nom propre serait un indice suggérant une idée sur ce que serait un espace. Des noms géographiques comme Ouazzane, Fès, Tétouan, fonctionnent comme un principe qui assure «la continuité de la référence et fonctionne alors comme désignateur rigide, invariant dans le cadre spatio-temporel et relativement invariant dans le cadre des mondes possibles» (J.Molinot1980:16). Un nom propre comme celui de Touhami répond à un souci de s'attacher à l'origine géographique : la tribu des Touhama ou Tihama dans la Péninsule Arabe. Chérif ajouté à Abdellah souligne les « origines chérifiennes » du fondateur référant à un espace et un temps bien institutionnalisés historiquement et culturellement. L'espace semble surdéterminer la référence sociale. Les noms géographiques sont étroitement liés au référent tel qu'il est traité par l'Histoire, d'où(le) risque de dérapage de la fiction au réel selon les craintes de certains chercheurs. Si nous ne pouvons pas adopter un point de vue métaphysique selon lequel le nom propre présuppose la question de 'l'identité et de l'essence, il n'en reste pas moins que le fait de les considérer uniquement comme porteurs de dénotation nous empêche d'accéder à la signification du récit hagiographique comme procès sémiotique et comme énoncé discours, c'est à dire une totalité abstraite et autonome.

Puis par le nom emblématique de la cité: Ouazzane en tant que nom d'agent hyperbolique connotant une action forte continue et rigoureuse car le nom d'agent normal dérivé du verbe «wazana» en arabe est «wâzine» qui signifiant : peseur, un agent qui exerce ce métier. « Ouazzane» est connotative de l'excès dans l'acte de peser au niveau qualitatif et quantitatif ; «Ouazzane» passerait tout le temps à peser pour un seul but : réaliser l'équité et la justice. On ne peut peser qu'au moyen d'une balance laquelle est le symbole de la justice. Equité et probité qui seraient la garantie de la sécurité et la justice. Ce topos aurait dû porter un nom patronyme comme beaucoup de cités à travers le monde mais

il est désigné par un lexème dont la connotation ne peut pas passer inaperçue. Ouazzane est aussi appelée «la maison de la garantie» (Dar Dmana). C'est l'espace donc qui parle de lui-même à travers le nom propre qui présuppose toute une séquence narrative. Le sujet opérateur y déploie sa sainteté tout en échangeant ses multiples valeurs selon le contexte et selon les destinataires. Pour le roi, cet espace appartenant au saint est un relais du pouvoir makhzenien pour régler les conflits intertribaux et mobiliser les populations, quand c'est nécessaire, pour affronter les agressions ibériques. Ouazzane , selon certains historiens, existait à l'ère romaine, son nom serait d'origine latine et aurait été donné à la ville par un empereur romain dont le prince héritier (Ozinos) qui aurait porté ce nom(Nouzha Boudouhou 2002). Spatialement, c'était un site qui se trouve à la moitié de la route reliant les deux villes romaines Tangis et Volubilis. C'est la frontière entre les montagnes du Rif et les plaines du Gharb. C'est un emplacement stratégique pour l'ensemble du Nord du Maroc.

Pour les populations, l'échange se faisant à travers un contrat fiduciaire qui consistait à céder l'espace en contre partie de la sainteté et de ses vertus éthiques voire politiques. Une privatisation de cet espace devenu inviolable,un «horm» qui commençait alors à accueillir certains persécutés qui fouillaient l'autorité de l'Etat ou celle de tribu. Ce caractère sacré de la cité l'a apparemment dispensé des murs et des portes contrairement à presque toutes les villes anciennes du Maroc comme si elle refuse d'être englobée, elle veut s'étendre infiniment. Ses murs seraient construits de sainteté et de spiritualités. Ce constat infirme en quelques sortes la déduction faite par Manar Hammad selon laquelle «un accès simple et facile détermine un topos peu investi, un accès complexe et contrôlé détermine un topos fortement investi» (Hammad 2009 :19).Le monde sensible est une continuité, mais l'espace de la sainteté crée par le sujet opérateur représente en quelque sorte une discontinuité, une énonciation spatio-corporelle. Une première systématisation de l'espace énoncif débrayé permet d'établir la division suivante :

Espace rural		espace mixte		Espace urbain	
La3lam	Source se la sainteté	Ouazzane	Dérivé et source de la sainteté	Tétouan	refus d'assumer son sainteté
Sarsar	Lieu de la récéption du secret		ni neuf ni ancien	Fès	premier acte de sainteté
BeniYoussef	Etendu Solitude angoisse refus de croire a sa sainteté		ni enlobé ni enlobant		
Sugra	Retraite spirituelle et illumination		ni fermé ni ouvert "horm"et lieu de pelerinage		
Miqal	Lieu de l'échec de la stabilisation		ni dépendante ni indépendante		
Guezrouf	Echec de la stabilisation		ni territoire privé ni public		

Tableau n°10 : Les catégories des espaces dans la « tuhfat »

Cette première polarisation n'est pertinente que dans la mesure où elle participe à esquisser une spatialité interne régissant le parcours génératif des actants de la sainteté. L'actant principal de la sainteté, MAC est d'abord en conjonction avec l'espace rural, puis il se met en conjonction avec un espace urbain ; ensuite, il se met en conjonction avec les deux disposés spatialement et temporellement dans la ville Ouazzane - naissante d'une campagne qui devient par la suite le berceau d'une confrérie. La transformation de la campagne en ville est corroborée par une autre transformation, à savoir celle du profane en sacré. Sacré, espace de spiritualité, ce 1ieu devient un repère par rapport auquel s'organise tout le système spatial ainsi que les parcours des actants virtuel et réel. La spatialité énoncée se déploie en trois parties :l'espace de la virtualisation de l'actualisation et de la réalisation.

Les espaces de la virtualisation correspondent aux lieux de la manifestation du vouloir et du devoir appréhender le sacré. Ce sont notamment les espaces parcourus par les actants "mineurs" du sacré. C'est la sphère de leur action. Quant à l'espace de l'actualisation, où le pouvoir devenir sacré et le devoir faire sacré sont susceptibles de réalisation... « Jbel Alam » où MAC était né est un lieu sacré du fait qu'il contient le sanctuaire de Moulay Abdeslam. Autrement dit, les saints sont proches de l'instance divine ; ceux qui sont proches d'eux s'approchent en effet de l'instance divine. Cette proximité est en fait une actualisation de la sainteté, surtout si elle est soutenue par un vouloir et un devoir devenir saint. Nous pouvons dire que la disposition spatiale n'est pertinente que dans la mesure où elle s'ouvre sur l'abstrait, la transcendance et surtout le lieu d'origine qui n'est ni urbain ni rural. Dans ce sens, la fondation d'Ouazzane se présente comme l'illustration d'un désir qui fasse état de l'importance de réunir les espaces rural et urbain.

Lors de l'explicitation de la structure narrative, il sera question de mettre en évidence l'aménagement des cadres temporel et spatial par les parcours narratifs des actants.

Nous avons ainsi tenté de cerner les mécanismes et les configurations spatio-temporelles telles qu'ils sont actualisés par le texte, on a pu constater qu'ils sont révélateurs d'un souci et d'une volonté de soumettre le profane au sacré. Autrement dit, le parcours spatial et temporel de l'actant de la sainteté débouche sur une transformation des éléments du monde profanes en éléments sacralisés. Le point de vue de leur énonciation même prend forme en fonction du sacré à révéler, à démontrer, à narrer, à méditer et à transmettre en tant qu'objet éthique, cognitif où thymique.

Le contexte s'est bien révélé un lieu où s'opère la signifiance, le rapport oralité/écriture et le déroulement temporel des événements. La mise en discours de ce qui est censé être réalité par le biais de l'écriture s'est avéré un choix voire un tri délibéré des faits au détriment d'autres qui auraient dû orienter autrement le discours. La cohabitation d'une multitude de temps dans le récit exprime également la volonté de l'énonciateur d'afficher son croire et sa volonté de convaincre l'énonciataire

du pouvoir et de la nécessité de la sainteté à côté ou contre la théologie traditionaliste. Spatialement, outre l'omniprésence de la ville de Fès comme lieu surplombant l'énonciation spatiale, l'énonciateur parait insister sur le fait que l'émergence d'une sainteté a besoin d'espace» vierge» pour effleurer.

Ces considérations liées aux caractéristiques de la discursivation du récit hagiographique au niveau de la pré-énonciation, du temps et du lieu donneraient plus d'éclaircissements sur le discours mystique populaire et son interaction avec la réalité historiques. Une telle démarche ascendante est complémentaire de celle descendante du parcours génératif du récit hagiographique.

4-2 Parcours génératif du récit hagiographique .

Le soufisme en tant que discours est une composante du patrimoine culturel marocain. Il révèle une certaine mentalité du peuple dans la mesure où il met en exergue les contours d'une tradition locale de la sainteté à travers des récits hagiographiques. Ceux-ci s'inscrivent dans des enjeux doctrinaux (spiritualité extatique ou soufisme savant), herméneutique (mode de lecture et d'interprétation du texte coranique) et politiques (attitude hostile, neutre ou positive).

Apparemment, la portée didactique Inhérente à l'effort de vulgarisation et de persuasion y est prédominante. Après une introduction relatant les circonstances de la composition de l'ouvrage, le destinateur présente un exposé détaillé et argumentée en faveur du soufisme, puis il illustre ses propos par des récits hagiographiques représentant les contenus spécifiant le soufisme de la zaouïa d'Ouezzane. Un discours didactique est souvent le produit d'actes de langage divers qui aboutissent en fin à l'esquisse d'un champ de valeurs et de modalités mettant en œuvre le procès de sainteté qui représente l'aboutissement de la pratique soufie chez certains pratiquants.

Les récits hagiographiques sont en quelque sorte l'illustration des notions «théoriques» présentées auparavant. Autrement dit, elles sont actualisées en tant qu'enseignement initiatique menant à la sainteté. Le discours fait l'apologie de la vocation édifiante valorisant la sainteté au service de l'éthique.

C'est donc un objet signifiant construit par l'énonciateur-narrateur comme «champ d'exercice de l'activité de langage» (Fontanille: 1998a) qui est la première unité d'analyse de la sémiotique du discours. C'est vrai que c'est un récit mais il n'est qu'une des formes du discours qui représente la base générique.

Pour aborder cette composante proprement narrative du discours soufi, on tentera d'en esquisser le parcours génératif qui se présente, selon J.Fontanille, comme

« un ensemble de niveaux de signification qui se composent selon la conception la plus fréquente et pour l'essentiel des structures sémantiques élémentaires,2 des structures actantielles, 3 des structures narratives et thématiques, 4 des structures figuratives. Chaque niveau est réactualisé de manière plus complexe dans le suivant, du plus abstrait vers le plus concret» » (Fontanille1998:85).

4-2-1 Structure élémentaire de la signification

Faisant partie d'un ensemble signifiant, le récit hagiographique est modalisé selon «l'instance de discours qui lui procure son statut d'occurrence présente, actuelle et spécifique» (Ibid.:86). En se plaçant du côté de la substance du contenu, on a l'impression que ce qui est en jeu c'est le sacré qui serait à la base de la structure sémantique élémentaire. Une première perception de l'univers sémantique du récit hagiographique fait état d'une opposition entre le sacré et le non sacré incarné par la trivialité et la défectuosité de l'homme normal, la sorcellerie et la théologie traditionaliste .Ce sont des termes objets qui ne s'opposent que relativement bien qu'ils se distinguent notamment par leur rôle lors des performances révélatrices du sacré. Leur relation au sacré est continue. Toutefois il faut émettre une réserve sur le sorcier ou le magicien.Apparemment tout homme est capable d'incarner le sacré, c'est-à-dire devenir saint mais les modalités d'y accéder sont beaucoup plus opaques que transparentes. Et c'est justement là l'espace sémiotique que nous nous fixons l'objectif d'explorer.

Nous postulons donc d'après Greimas qu'il existe un dénominateur commun (Greimas 1966:21) entre ces deux termes qui est l'axe sémantique du sacré. Cette catégorisation pourrait être saisie à l'aide « d'une lexicalisation qui se situe nécessairement à l'intérieur de l'univers signifiant.»(Ibid.:26) Une substance du contenu, nous dit Greimas, qui «ne doit pas donc être considérée comme une réalité extra-linguistique, psychique ou physique, mais comme la manifestation linguistique du contenu, situé à un autre niveau que la forme» (Ibid.) sans qu'il n'y ait, entre elles, opposition ou permanence. Mais une telle entité sémantique, pour être mieux cernée dans l'espace discursif du récit, il faut l'envisager à travers la culture et la société qui l'a produite, la cerner dans sa sémiosphère, pour parler comme Y. Lotman.On constatera par exemple que le sacré en général et l'incarné en particulier n'a pas la même portée sémantique, ne serait –ce que par sa relation au religieux notamment dans l'aire islamique.

Le saint dans notre récit hagiographique est un homme. Mais il s'est avéré qu'il dispose potentiellement de la propriété de la sainteté que se virtualise et s'actualise le long de son parcours d'homme. C'est ce qui va forger son identité définitoire, sa généalogie n'est qu'une qualité sans lien direct pertinent avec son devenir. En tant que lexème, le terme-objet «sainteté», faisant partie de la langue, serait actualisée et réalisée dans le discours. Elle est ainsi postérieur à la structure élémentaire sacré/ non sacré qui, dans le discours, donne lieu à une configuration où les différents éléments

s'identifient en fonction non pas de la conjonction ou de la disjonction avec le sacré mais plutôt selon le mode de cette relation : théologien vs saint vs homme normal vs magicien .Le théologiens manipule le sacré. L'homme normal en subit les conséquences, il en est le destinataire. Le magicien le pervertit, le saint en est l'incarnation. La relation qui existe entre ces différents actants est déterminée par la position syntaxique du sacré. Ce dernier est objet chez le théologien et le magicien mais sujet par rapport à l'homme normal et inhérent chez le saint. Donc sacré et sainteté sont indistincts, c'est dire une force actantielle du moment que l'incarnation se réalise.

En abordant le récit hagiographique dans sa globalité, on constate que le sacré incarné par la saint fédère deux notions : la sainteté et l'éthique tandis que le non sacré ou le degré zéro du sacré faisant apparaître une sorte de profane. Il est actualisé dans le texte par la notion d'une certaine défectuosité «humaine» donnant lieu à des erreurs de perceptions, d'estimation et d'action. Des erreurs «humaines» apparaissent par exemple quand un actant croit que la magie serait susceptible de lui permettre de percer les secrets du monde ou que sa religiosité lui donnerait le droit de juger les autres ou de plaire à Dieu .La sainteté n'est pas réductible à la théologie traditionaliste, le saint peut être un théologien mais, le plus souvent, il cohabite difficilement avec lui.

Pour appréhender cette structure élémentaire de signification, il serait intéressant d'identifier le sacré, les modes de sa manifestation et son actualisation par le récit hagiographique issu de la «tuhfat»

4-1-4 De la religion au sacré et à la sainteté

Nous commencerons notre exploration sémantique par une définition générale, simple mais pertinente à notre avis. Selon Benveniste, le mot «sacré» est, étymologiquement, dérivé d'une racine indo-européenne qui veut dire «être gonflé de force débordante et surnaturelle»(Malamoud Charles : 1971 646). Se référer au vocabulaire des langues indo-européennes ne serait que pour s'instruire, souligne-t-il : « nous pouvons néanmoins nous instruire du vocabulaire indo-européen sans le chercher dans des correspondances vérifiées pour l'ensemble des langues» (Ibid.). C'est que dit-il « la valeur religieuse d'un terme n'est souvent perceptible que dans une langue»(Ibid.),ou plutôt dans «un langage ou plus exactement un système linguistico-culturel. Autrement dit, une religion constitue un jeu de langage, constitué par un lexique et une syntaxe.» (andregounelle.fr, Théologie des religions :2003) souligne André Gounelle au sujet des thèses de Lindbeck.Pour un terme comme le sacré «il existait déjà une dualité de notions que chaque langue a notée à sa manière » (Benveniste1969,cité par Malamoud Charles1971:657)note Benveniste.Reliées ou opposées à des instances diverses, ces notions, quoique vacillant entre le subjectif et l'objectif, sont souvent concevables et comprise selon les croyances dominantes.

L'islam ou le soufisme qui est une des doctrines qui « énoncent des vérités intrasystémiques, plutôt qu'ontologiques»(Ibid.)) n'est perceptible qu'à travers la languearabe régissant tout un espace signifiant exégétique.

En général, cette force et cette portée considérable du sacré sont puisées de son lien organique avec la religion mais d'autres sources ne sont pas exclues.

Pour Otto, c'est surtout au sein de la religion que le sacré s'épanouit le plus: «le sacré est tout d'abord une catégorie d'interprétation et d'évaluation d'autres domaines, par exemple dans l'éthique, mais elle n'en provient pas qui n'existe, comme, telle, que dans le domaine religieux. »(Rudolf Otto :1995 :19-20)Pour Caillois: «le sacré appartient comme une propriété stable ou éphémère à certaines choses(…), à certains êtres(…), à certains espaces(…),certains temps(…)» (Guillaumont François1989:57). C'est dire que le sacré ne se réduit pas toujours au religieux comme l'explicite Dondero bien que «la religion se base sur la foi et la dimension sacrée de la contagion de la transcendance.» (Dondero2013 :82).

Puisque on a affaire à un texte qui s'inscrit dans la religion, nous allons nous astreindre à ce cadre car la religion est comme le dit Lindbeck «un schéma d'interprétation globale » à travers lequel les gens structurent leurs expériences et construisent leur identité. Les religions, selon Gounelle, qui explicite Lindbeck «proposent toutes des doctrines, des rites, des pratiques, qui expriment, dans des registres différents, la religion ; elles se présentent donc toutes comme des discours religieux adressés soit à leurs fidèles, à ceux qui y adhèrent, soit aux non fidèles, c'est-à-dire aux gens du dehors, à ceux qui ne se rallient pas à la religion qui s'y exprime.» -(A. Gounelle2003).Le discours religieux ne se réfère donc pas tant à l'objet dont il parle qu'au sujet (singulier ou pluriel) qui parle. Il ne fournit pas un savoir, «il témoigne (de manière réfléchie) de ce que vit et sent une communauté croyante.»(Ibid.). Nous rejoignons ici l'affirmation de Troeltsch selon laquelle la théologie doit renoncer à la «dogmatique» (avec sa prétention à une objectivité universelle) pour devenir une «doctrine de la foi» qui reconnaît sa subjectivité et sa relativité (ibid.).

Et pourtant, se présentifier le sacré ne se fait que dans la perspective d'une expérience spirituelle personnelle. Une expérience du sacré que Jeffrey considère comme étant une expérience intime et privée parce que propre à chaque individu :

> «le sacré est une notion qui permet aux humains d'exprimer leur «angoissante jouissance» et leur «jouissance angoissante» de l'intensité excessive ou des limites indépassables d'une passion, d'un sentiment ou d'une émotion, vécue dans une certaine situation, dans un espace-temps singulier, dans des dispositions particulières.» (Jeffrey 1998:89)

Le religieux et le sacré peuvent être distingués à deux niveaux selon la thèse de Maria Giulia Dondero qui cite Jeffrey : institutionnel et individuel :

«Si la dimension du religieux concerne l'institutionnalisation du questionnement humain sur les choix moraux de la conduite quotidienne ainsi que sur la foi et sur le futur ultérieur, en revanche, la dimension du sacré concerne un questionnement individuel sur ce qui détermine le valoir de nos valeurs et le chemin que chacun peut entreprendre pour donner sens à sa propre vie.» (Dondero 2013:61)

Le religieux institutionnalisé gère le quotidien de la communauté tandis que le sacré est une expérience individuelle qui débouche sur des significations personnelles. En témoigne par exemple l'expérience du narrateur-énonciateur, qui, malgré sa position de notable théologien, n'a connu le sacré qu'après une expérience personnelle extraordinaire. Le « sacré concerne une recherche personnelle en acte qui ne peut en aucune façon être généralisée ni rendue exemplaire.»(Ibid.:82) Sans remettre en question le devoir faire imposé par la loi islamique, cet énonciateur aspirait à approfondir son contact avec le savoir en argumentant en faveur du soufisme et de la sainteté susceptibles de le mettre sur la voie d'un devenir sacré permanent.

Au-delà du rituel et de la foi, la relation au sacré est l'expression d'une quête personnelle du sens souligne Maria qui conclut que « la conscience fonctionne comme une force de concentration sur les détails tandis que le sacré et le beau s'adressent toujours à un système, à une ampleur, à une totalité.» (Ibid. :81)

Pour Stéphane Dufour and Jean-Jacques Boutaud le sacré serait«un sentiment diffus de plénitude, engendrant un temps fort qui donne un goût de perfection, et de transcendance personnelle» (Stéphane Dufour and Jean-Jacques Boutaud 2013:7).Le contact avec le sacré fait disparaitre toutes les médiations et permet à son acteur d'assumer son devenir marqué souvent par une sorte de «rupture ontologique» où l'acteur de la conjonction avec le sacré se sent en mesure de se déterminer « par rapport à une altérité éminente, qu'il tient à distance en même temps qu'il cherche à s'en rapprocher» (Ibid. :10) expliquent les deux chercheurs**.**

Qu'en est-il dans la littérature exégétique musulmane? D'après Gounelle, Lindbeck «propose d'assimiler chaque religion ou chaque confession à une langue» (A. Gounelle2013). Dans ce sens, le sacré relié à la sainteté serait un ensemble de mots et de concept définis par les différents protagonistes opérant dans le champ culturel islamique et fonctionnant selon une grammaire bien déterminée.

La religion, cadre du sacré représente « le langage auquel le croyant se réfère, mais qui n'a pas lui-même de référent ; elle est le discours qui organise l'existence, mais que rien n'organise.» (Ibid.). Le dictionnaire et la littérature exégétique seraient pour nous ce référant pour tenter de cerner la notion du sacré. Pour l'instance du discours traditionaliste la notion du «sacré» ou «saint» veut dire «pur» et «béni»: il y a une terre sainte qui serait selon les livres sacrés Damas, la Palestine et une partie de la Jordanie. La racine arabe «QDS» exprime l'idée de « pureté absolue» (Lisan Al Arabe « qds ») Katada ajoute que» le terme «sacré» ne s'applique pas seulement à Dieu mais à d'autres créatures qui le méritent »(In Ibid.).

Les différents énonciateurs convoqués orientent à leur façon la signification de la notion de sacralité. On peut noter le peu de consistance qu'elle représente pour eux étant donné qu'ils se tiendraient dans une position inférieure et séparée de Dieu. Pour eux, sacraliser ou sanctifier Dieu en islam est une action insensée. Dieu est saint et n'a pas besoin de sacralisation, Il est-Seul- «qouddous», c'est-à-dire extrêmement saint. La sainteté est réduite à la bénédiction qui serait aussi une générosité dont le sujet d'action est Dieu, le sujet d'Etat est le croyant. C'est une action divine unilatérale porteuse de grâce au croyant présupposé indigent et impuissant.

C'est une action qui s'oppose par exemple à celle de «louange» où le croyant devient un sujet syncrétique d'état et d'action dans la mesure où il éprouve le devoir de se mettre en conjonction avec un objet de valeur abstrait qui est la satisfaction axiologisée positivement. C'est une reconnaissance, une sanction absolument positive de tout ce qui émane de Dieu. Mais ces exégètes traditionalistes évoquent une situation idéale, car pour se débarrasser de toutes les passions sauf celle de «louange», il faut pouvoir vider son corps de toute phorie. L'interaction de ce qui serait perçu de Dieu et ce qui est provient de l'intérieur du croyant devrait se faire constamment sur le mode de la satisfaction signifiée par la louange. Les énonciateurs exégètes traditionalistes «se rendent présents quelque chose par le langage» (Fontanille1998:92).Ils perçoivent Dieu et le sentent, C'est une prise de position sur le mode exclusif de l'intensité où « le corps propre se tourne alors vers ce qui suscite en lui une intensité sensible (perceptive affective)»(Ibid.). L'axe de l'étendu s'avère manifestement trop étroit pour offrir une certaine conscience des choses. Autrement dit c'est «une valorisation thymique qui joue le rôle de validation» (Ibid.)de l'expérience de vie du croyant appelé à conformer son vécu avec un état phorique constant : une satisfaction exprimée par une louange. Ni question d'identité, ni celle de doute, de logique, de curiosité ou autres ne se posent pour lui. Les dimensions ontologique et axiologique de sa vie deviennent réductibles l'un à l'autre par le biais de la foi soutenue par des systèmes de valeur transcendants, garantissant et fondant la réalité auxquelles elle donne lieu. L'intensité absorbe l'étendue. L'énonciation traditionaliste assume cette vérité, «les valeurs n'ont pas d'existence en dehors de l'acte d'assomption qui les instaure» des valeurs qui transcendent » les événements et les

individus particuliers»(Herman Parret 2016:114). Quand le croyant loue inconditionnellement son Dieu, il est totalement sous l'emprise de ces valeurs censées être génitrices d'un état euphorique permanent, expression de la sacralisation et de l'adoration vouées à Dieu au-delà de la reconnaissance de son unicité.

Ibn Majja apporte une tradition authentifiée du prophète à ce sujet: «le Messager d'Allah (prière et salut sur lui), lorsqu'il voyait quelque chose qu'il aimait disait «Louange à Allah par la grâce duquel les bonnes choses se réalisent ». Et lorsqu'il (prière et salut sur lui) voyait quelque chose qu'il réprouvait, il disait « Louange à Allah en toute occasion [1]».

Par ailleurs, la spatialisation à travers l'instance énonciative divine a donné lieu à des orientations discursives contradictoires chez les musulmans et chez les juifs qui se partagent et se disputent la substance du sacré religieux considérée comme épiphanisée sur cet espace déclaré sacré. Émile Durkheim, souligne que «la matérialité du dispositif est en effet inséparable de sa finalité cérémonielle. Le sacré –tout éthéré ou diffus qu'il soit– nécessite une spatialité qui lui est propre, symbolique mais concrète, qui va le rendre visible, lisible, tangible». (StéphaneDufourand Jean-JacquesBoutaud 2013:27).

Un conflit discursif qui soulève la problématique herméneutique que posent les textes religieux. Est-ce un énoncé ou une énonciation ?A quel niveau se positionne l'énonciataire ? Quelle fonction de la langue surdétermine cet énoncé ? Autrement dit s'approprier ces terres dites saintes seraient un geste, une sorte d'énonciation actualisant le discours divin, un moyen de jouir de la bénédiction divine. Un désir de se présentifier le sacré, voire de le réaliser car il est objectivé dans l'espace. Le discours considéré sacré devient ainsi le lieu du litige entre deux mémoires discursives, deux praxis énonciatives ,qui fonctionnent comme *«les* formes préexistantes, les archétypes» donnant «un sens aux contenus psychiques*»(*Les archétypes de l'inconscient collectif-Jung2013.)comme le dit Jung. C'est une volonté d'actualiser le discours par le corps en interaction avec l'espace. Une sanctification spatiale ouvertement énoncée qui continue d'être l'expression nette du transfert du sacré vers le profane consacrant ainsi le pouvoir de l'absence à gérer la présence.

Les exégètes musulmans greffent leur discours interprétatif sur celui de Dieu où le sacré devient l'exécution des prescriptions religieuses. Selon les exégètes traditionalistes le coran est le lieu de prédilection du sacré, il est générateur de trop de bénédiction et de bien. Il contient les avantages de la vie terrestre et de l'au-delà. Pour tirer profit de sa bénédiction, il faut le lire et appliquer les prescriptions qu'il contient en vue de se soumettre à Dieu et au prophète. Celui-ci est aussi béni, il est

1 Abi Cheikh Alasbahani «akhlaq an-nabi», (la morale du prophète) dire no 187.

l'incarnation de la sainteté en tant que pureté : « N'avons-Nous pas ouvert pour toi ta poitrine ? Et ne t'avons-Nous pas déchargé du fardeau qui accablait ton dos ?». (Sourate94 Verset 1 et 2). La perfection éthique est consécutive à la purification corporelle réalisée physiquement par des anges sur ordre divin. Dieu n'est pas obligé de justifier son geste et d'expliquer son choix. Le sacré est ainsi incarné par le corps du prophète.

Bien que le terme « sacré» ou «saint» n'ait pas été très usité chez les exégètes musulmans, ses implications occupent toutes les dimensions de la pensée islamique bien que le prophète ait dit selon Al Boukhari : « ne me louez pas trop à l'image de ce qu'avaient fait les chrétiens avec Jésus. Moi, je suis Sa créature et Son esclave. Dites esclave de Dieu» (cité par Ibn Hajar, dans «fath albari»). L'imitation du prophète est préconisée comme étant le chemin de la bénédiction ouverte à tout le monde, autrement c'est le chemin du sacré.

Le sacré conçu comme une bénédiction, c'est-à-dire un objet de valeur euphorique est défini presque exclusivement selon des modalités interprétatives et dans une dimension pragmatique qui instaure un sens pratique de ce que serait le sacré et non pas de ce qui est .Il est important de souligner que cette interprétation essaye de fonder une logique éthique se référant à un système de valeur incarné par le prophète. Absent, substitué par sa tradition faite de ses dires et ses actions et pourtant le croyant doit l'imiter : « l'imitation est une accommodation plus ou moins pure aux modèles extérieurs»[1].Ce serait l'équivalent d'une absence agissante déterminée sémiotiquement par la présence de l'énonciateur commentateur exégète. L'imitation générerait une simulation du sacré.

L'instance discursive exégétique et herméneutique détient sa force persuasive et légale d'une identification avec l'énonciation divine et non pas de la solidité de sa propre argumentation interprétative. L'absence du prophète et l'insuffisance des lois et règles religieuses et civiles ont rendu l'émergence de l'agent interprétant et légiférant indispensable. Implicitement, cette absence serait comblée par une énonciation traditionaliste qui se veut sacrée sans pour autant faire allusion aux «saints» ou aux «walis» évoqués sans équivoque dans le coran comme étant une catégorie de personnes élues par Dieu. Mais pour ce discours exégétique traditionaliste, cette absence signifierait qu'après le prophète, la bénédiction continuerait d'investir le monde à travers sa tradition à laquelle il fallait donner corps, c'est-à-dire la faire contenir dans des livres considérés tous comme authentifiés «saheh». Ces énonciateurs rapporteurs de l'énonciation prophétique seraient bénis étant proches de la sainteté incarnée par le prophète dont la tradition serait présentée comme un message émis au-delà de

1Notes de cours de psycho du développement (Piaget) sur http://www.la-psychologie.com.

l'espace et du temps. Rapportée selon une chaine de transmissions, cette tradition est conçue selon l'axe de la véridiction et de la sincérité. Le système de valeurs de la vérité du croyant se consolide selon la modalité du croire. Ce croyant est appelé à réactualiser son état phorique constante. Et c'est ainsi que l'ordre était rétabli dans la religion et au sein de la communauté des croyants. Les conflits sociopolitiques vécus traduisaient le besoin d'ajuster ces significations censées être sacrées aux prises avec le réel. Puis les traditionalistes ont construit une loi « charî'a»pour contrecarrer la prolifération des significations et lutter contre tout fait aléatoire ou accidentel. Le champ de production était officiellement fermé.

Lors de leurs investigations et leurs identification des différents actants actifs ou simplement évoqués dans l'espace textuel du coran, les exégètes musulmans de tendance mystique ont constaté que Dieu privilégie ses «awlliyae» d'une manière rigoureuse et catégorique : « certes il n y a pas de crainte pour les proches - amis saints -d'Allah, et ils ne peuvent ressentir ni peur ni tristesse» (Sourate Jonas verset 62).Cette catégorie de personnes serait dépourvue de toute portée phorique. Autrement dit, il s'agit bien là des acteurs qui devraient consacrer leur vie à la louange. Ce seraient Ses voisins choisis par Lui, Il les protègerait contre les états d'âmes et leur garantirait la meilleure destinée en les assistant dans leur parcours combatif contre des passions et les erreurs.

C'est donc un constat affirmatif d'une sélection divine sans pourquoi ni comment. Etymologiquement « awliya» est le pluriel de « wali», dérivés du verbe «wala» qui «donne le nom de «wilaya». La racine est «w-l-i » exprime le sens de la proximité. Michel Chodkiewicz souligne que cette racine donne lieu à un autre sens que celui lié à la proximité, c'est celui de «gouverner », diriger, prendre en charge, «le wali» serait donc finalement l'ami proche mais aussi le « nadder » celui qui assiste et le «moudabbir» celui qui régit comme il est souligné dans «Lisan Al Arabe». C'est vers le quatrième siècle que le terme «walâya» était introduit par Hakim Attirmidhi dans le lexique du soufisme musulman.» (Michel Chodkiewicz 2012 :31).

Certes, le «wali» n'est pas l'équivalent du «saint» mais les saints chrétiens et musulmans se ressemblent et se partagent au moins une reconnaissance populaire, une exemplarité et un pouvoir-faire extraordinaire.

La sainteté est incarnée par l'actant MAC ,son fils et ses deux petits-fils. C'est vrai que ce terme prête souvent à confusion car il est souvent utilisé avec sa charge sémantique chrétienne selon laquelle la sainteté est l'espace même d'unir Dieu et ses croyants. La sainteté, selon l'Eglise catholique en France

> «caractérise en premier la nature de Dieu et par extension l'état de vie de ceux qui par leur exemple et leur union au Christ sont des modèles pour les autres. La sainteté c'est l'union au

Christ à laquelle tous les baptisés sont appelés. C'est la charité vécue pleinement, c'est-à-dire l'amour de Dieu par-dessus toute chose et l'amour du prochain. Elle est un caractère essentiel de ceux qui veulent être des témoins de Dieu aujourd'hui.»[1]

Le saint est la figure principale du genre hagiographique «fait partie d'une littérature édifiante indépendante de l'office»(Aigle Denis 2009 :52).

En Islam, les théologiens orthodoxes, malgré leur hégémonie, ne peuvent pas aller jusqu'au point de monopoliser le sacré. L'ajustement du soufisme au sunnisme est plus ou moins rétabli du fait que la formation de base des soufis est souvent d'ordre théologique orthodoxe. Le sacré religieux et non religieux devient omniprésent et s'objectivise de plusieurs manières qui s'accumulent le long du processus qui mène à la sainteté.Dermengheim dit dans ce sens en ce qui concerne le soufisme marocain : « sainteté et soufisme sont inséparables ?Sans les saints il n'y a pas de soufisme, il nait et se nourrit de leur sainteté et a pour fonction de la reproduire »(Dermengheim 1991:24)

4-1-4-1Mode d'Objectivation du sacré

La première manifestation du sacré a été vécue par le sujet opérateur comme une sensation inquiétante suite à sa perception auditive d'une voix apologique qui provient d'objets inanimés de la nature. Mais c'était l'adjuvant, Sidi Ali, qui avait pu interpréter ce fait d'une manière euphotique et rassurante dépendant d'une syntaxe, de la codification d'une croyance, d'une tradition, d'une culture qu'il possédait en tant que «propriétaire du temps». Le sacré s'était donc manifesté par un médium extraordinaire lançant un défi à la logique et à la nature, annonçant la présence de la transcendance et conférant un premier sens à la quête du sujet opérateur. C'est une forme de sacré qui fait irruption dans un espace déjà soumis à la religion. Quelle relation l'irruption de ce sacré peut avoir avec le religieux ? Certainement il ne s'agit pas d'une exclusion mutuelle mais plutôt d'une sorte de vivification, de personnification, de condensation voire de transparence.

Face aux théologiens traditionalistes qui représentent les médiateurs du sacré conçu comme le sens d'une parole avec lequel ils cherchent à mettre les gens en conjonction, Une telle manifestation excédante et éclatante du sacré est à même de secouer l'édifice de l'institution religieuse qui s'accapare le monopole de le définir et le gérer. Une telle objectivation du sacré ne remetpas en question la religion mais la façon selon laquelle est conçu et utilisé le sacré. A l'intérieur donc d'une même religion qui est ici l'Islam, le mode de manifestation et de gestion du sacré n'est pas le même chez les soufis, les saints d'un côté et chez les théologiens docteurs de la loi d'autre part. Il importe de signaler que la manifestation du sacré à l'intérieur du champ religieux islamique vacille entre l'effet de la langue (coran, hadith, prières…) et celui de l'incarnation corporelle avec le phénomène du

1L'Eglise Catholique française27-édité par la conférence des évêques de France glossaire.

martyr.C'est toujours une quête du sens à l'intérieur de l'espace religieux. La sainteté peut être considérée comme une position intermédiaire entre ces deux points du fait qu'elle prétend incarner le sacré.

Une telle incarnation est une idée que la société des hommes permet d'objectiver à l'intérieur comme à l'extérieur du champ religieux. Le sacré en tant que phénomène détient sa force non pas des espaces où il s'objectivise ni du contact avec ses supports mais de l'attitude de la société à son égard. Quand il est assimilé à la religion, il la fortifie ;E. Durkheim souligne que «la force religieuse n'est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent, et objectivé. Pour s'objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré.»(Émile Durkheim1914:237). Le sacré serait ainsi l'objectivation de la puissance religieuse en dehors de la conscience. Autrement dit, le sacré incarne la passion religieuse dans ses limites extrêmes ouvrant ainsi à la communauté des dimensions intéressante sur le plan individuel, collectif, mystique éternel, spiritualiste, humaniste, épistémologique, ontologique etc.

Roger Caillois1939 :21)

Il

Pour être saisi, le sacré doit «prendre corps», selon Stéphane Dufour& Jean-Jacques Boutaud, et s'inscrire dans trois dimensions : «esthétique», «esthésique» et «éthique». La dimension esthétique sensible est consécutive à l'esthésique sensationnelle. Celle-ci nait de la perception, c'est elle qui lui confère une forme figurative génératrice de valeurs éthiques et pragmatiques référant à la transcendance présentifiée au monde. (Stéphane Dufour and Jean-Jacques Boutaud : 2013).

La dimension esthétique représente «le niveau médiateur du sacré qui opère la conversion en motifs des sensations immatérielles et des valeurs abstraites.» (Ibid.). Le saint n'est pas le seul convertisseur des motifs en sensations immatérielles mais il lui confère un statut au-delà des sources d'émerveillement et de plaisir.

4-1-4-2 L'actualisation de la catégorie sémantique du sacré et de la sainteté dans le récit hagiographique.

Le saint, l'homme normal-défectueux, le magicien et le théologien sont des acteurs qui acquièrent leur rôle en tant qu'actant suite à leur participation permanente à l'action à l'intérieur de l'espace sacré. L'instance énonciative les dote des modalités nécessaires à la réalisation de leur action. L'énonciateur en tant que corps propre perçoit les éléments du monde externe, les identifie grâce à une culture mémorisée et à une réaction thymique qui lie ces éléments perçus à un système de valeurs «issus d'une intéroceptivité sémiotique qui a la forme d'une langue naturelle» (J.Fontanille1998:35). C'est grâce à ce corps qu'il prend position, maitrise les actants et leur confère la position qu'ils méritent sur l'axe du sacré et par rapport à la sainteté ou au sacré incarné.

Le sacré et son incarnationla sainteté ont été développés dans la littérature soufie mais ils ont subi une orientation spécifique de la part de l'instance du discours. La notion de sainteté est construite le long du récit, elle est mise en exergue par opposition à ce qui se rapporte à la mondanité, à la politique, voire aux défectuosités humaines.

Par ailleurs la notion de «sainteté» même, est une actualisation spécifique par l'instance discursive islamique de ce qui existe en christianisme. C'est dire que le point de vue adopté par le discours soufi concerne le phénomène de la spiritualité dans toutes les religions.

Appréhender le mode de cette première actualisation nous serait l'occasion de voir comment le discours coranique la présente et comment celui des traditionalistes l'oriente puis en fin comment les soufis la récupèrent pour en faire une notion clef de leur conception religieuse. C'est dire qu'il s'agit là d'un autre niveau de discursivation, où il s'agit de produire un discours spécifique sur la sainteté.

La «wilaya» ou la sainteté musulmane s'avère une tentative de présentifier le sacré non pas par un faire-entendre mais par un faire-voir, par une expérience personnifiée et non pas seulement par un rite collectif, beaucoup plus par le corps que par la parole. C'est le domaine de la pratique soufie qui produit ses propres significations du sacré ainsi que les structures de son déploiement surtout les modalités de sa saisie. Le coran glorifie le savoir et les savants sans spécifier le champ de leur activité. Mais, il explicite l'existence d'une élite : ses proches protégés jouissant d'une sérénité infaillible. Le saint ne pourrait ni échouer dans son faire ni éprouver de l'inquiétude. Une compétence au service d'une performance qui serait celle de manifester la présentification divine dans le monde. Une entreprise sacrée qui ferait du saint, proche de Dieu, l'objet de désir de rapprochement de la part des croyants qui, en contrepartie, devraient lui offrir, en principe, la confiance pour les diriger et les assister. Etre vraiment un proche de Dieu doit être prouvé, et c'est surtout par un acte d'allure

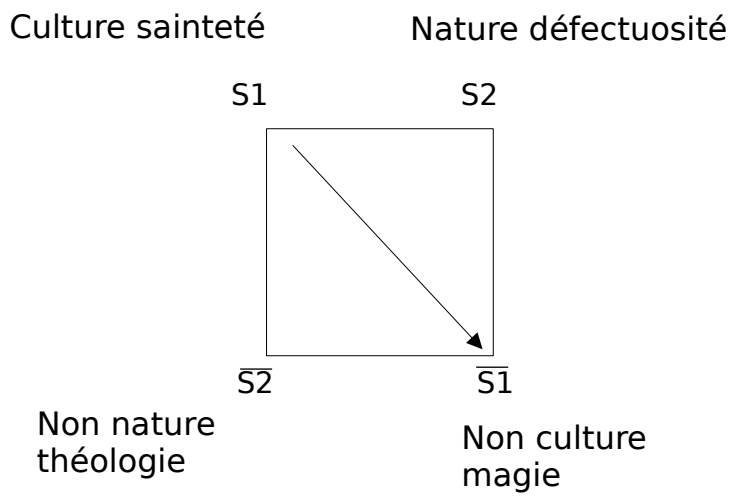
miraculeuse que se fonde la sainteté et se reconnait le saint. Des actes partagés par les saints de toutes les religions.

Toutefois, les hagiographes font comprendre au lecteur que l'essentiel de leur récit porterait sur les actes et les gestes grandioses « manaqib» mais l'essentiel de l'énonciation discursive consiste en un témoignage des faits extraordinaires.

On part du postulat selon lequel la sainteté est une configuration accomplie dans le texte, nous essayerons de voir ensuite le mode de sa perception selon l'instance du discours. Mais, pour rendre compte de la manière dont la perception rassemble, sélectionne et aménage des ensembles de figures pour les organiser en catégories, il faudra faire appel à d'autres méthodes, à d'autres modèles. Dans le récit hagiographique la structure élémentaire sacré vs profane, sainteté vs défectuosité se présente ainsi. L'axe sémantique du sacré semble bien traverser le récit tout en déployant ses différentes configurations en marge de la religion.

Le texte laisse comprendre que la sainteté n'est pas une affaire humaine, le saint, quoiqu'humain, est loin d'avoir une conduite défectueuse du point de vue religieux et moral. La défectuosité résulte des erreurs commises intentionnellement ou spontanément. Sur l'axe de contradiction, le saint s'oppose au défectueux supposé caractérisant l'humain, ne serait-ce que par l'assertion coranique qui les met hors d'état de danger, des passions dysphoriques telles la peur et l'inquiétude. Au niveau manifeste, la sainteté ne doit pas être assimilée à la magie bien qu'elles se partagent un certain faire voir extraordinaire qui serait une énonciation corporelle. Les conditions de cette énonciation sont dans un rapport de contrariété. Leurs destinateurs et leur visée ne sont pas les mêmes. Le saint est destiné à son sort par Dieu, il est choisi pour être Son proche. Sa visée est de mener à la vérité. Tandis que le magicien ou le sorcier est destiné par Satan, son but est d'épater les gens et leur inculquer des illusions. Le saint opérant dans le champ de la religion se dispute le rôle d'énonciateur du sacré au théologien. Il y a une certaine implication, le plus souvent les saints sont des théologiens mais les théologiens aspirent rarement à la sainteté. La base du discours est la même mais son orientation ne va pas dans le même sens. La différence porte donc sur l'orientation discursive des significations du discours religieux, des modes d'exercer le sacré et la possibilité de réaliser ou non une ascension spirituelle. Un théologien peut devenir saint s'il ajoute à sa compétence juridique une autre soufie, s'il ajoute à la «charî'a»-loi d'inspiration coranique- la «Haqîqa»-vérité acquise par la gnose.

Ces relations de contrariété, contradiction et implication esquisse la structure d'une catégorie sémantique de la sainteté qui se présente ainsi sur le carré sémiotique :



Carré sémiotique n°38 :Disposition de la sainteté, défectuosité, magie, théologie,culture et Nature

Nous supposons que le parcours type menant à la sainteté part de la deixis négative, peut ou non passer par l'autre déixis $\overline{S2}$ pour arriver à S1.Beaucoup de saints au Maroc étaient des analphabètes qui parfois, ne connaissaient même pas l'arabe. L'exemple type est Moulay Bouazzadit aussi Abou Yazza qui est le fondateur du soufisme maghrébinplus particulièrement par«ses disciples Ibn Hirzim[1] et Abou Médiane[2]»(Dermengheim 1991:8)

On constate donc que la catégorie sémantique de la sainteté aussi bien dans le dictionnaire que dans la littérature exégétique dominante dite sunnite estvirtualise tant que mode d'interprétation négatrice de tout rapprochement «expérimental» entre Dieu est ses créatures. C'est l'opinion d'Ibn Al Jawzi [3]et ibn Taymyya[4] pour qui tous les dires justifiant la théorie de la sainteté chez les soufis philosophes tels Al Hallaj ou Ibn Arabi qui ont parlé de l'Union et de l'épiphanie sont apocryphes, irrationnels et illégaux. En fait, ces soufis philosophes partent du dire prophétique: «les saints sont les héritiers des prophètes»[5] rapporté par Al Boukhari (Saheh«livre 10 ») est la pierre angulaire de la construction et

1Abû-l-hassan Ali *Ibn* Hirzihim ou Sidi *Harazem* était un penseur amazigh né à Fès à une date inconnue et mort dans la même ville en 1164 in www.wikimazigh.com › wiki › Encyclopedie-Amazighe

2 Abou Madyane, de son nom complet Choaïb Abou Madyane El Andaloussi Sidi Boumediène pour les Algériens, est un professeur et poète du soufisme, il est considéré comme un pôle du soufisme en Algérie in WIkipédia

3Ibn Aljawziyya : » (1292- 1350) est un célèbre savant arabe, chercheur, théologien et juriste musulman, apparenté au madhhabhanbalite, originaire de Damas »in Wikipédia.

4 Ibn Taymyya : » (né en 1263 à Harran en Turquie actuelle, mort en 1328 à Damas en Syrie), est un théologien et un juriconsulte (*faqîh*)musulman traditionaliste du XIIIe siècle, influent au sein du *madhhab*hanbalite. »in wikipédia.

5

conception de la sainteté .Ce seraient les saints porteurs du savoir gnostique qui sont les héritiers des prophètes et non les théologiens.

Dans le soufisme populaire, la notion de sainteté peut être décrite comme une «manqaba» qui, en tant que concept, selon l'Encyclopédie de l'Islam, a subi l'évolution suivante: une connotation parfaitement euphorique des qualités et des actes puis un faire miraculeux :

> « Alors que ce terme peut être accompagné d'une épithète dépréciative (par exemple «sayyee», «manaqib», précisé ou non au moyen d'un qualificatif («jamîl », « karîm») est toujours pris en bonne part, peut être rendu approximativement par qualité, vertu, talent, actions louables et présage, une biographie laudative dans laquelle sont mis en relief les mérites, les vertus, les actes remarquables du personnage qui en est l'objet ; on verra toutefois qu'à partir du moment où se développent le mysticisme et le culte des saints, ce sont les aspects merveilleux de la vie, voir les miracles ou tout au moins les prodiges «karamât» d'un soufi ou d'un saint passant pour avoir des dons de thaumaturge qui sont relevés de préférence, et «manaqib» finit par acquérir le sens de «miracles» ou de prodiges » (Poellat 1960,T IV-333).

Les traits caractérisant la conception de la sainteté telle qu'ils apparaissent dans ce passage sont relativement actualisés dans le discours narratif hagiographique. Le narrateur énonciateur n'a pas seulement perçu la présence du saint à travers des récits c'est-à-dire par l'ouïe, mais il l'a même côtoyé (Moulay Tayeb aussi saint et petit-fils du saint), c'est dire par la vue. Dans les deux cas, la perception de cette présence était marquée d'une intensité exposée dans sa préface autobiographique. Selon l'étendu, le sujet du discours est censé être conscient des limites et du contenu du domaine de pertinence qu'il explore. Autrement dit, la présence perçue qui l'émotionne lui est intelligible suite à une comparaison avec d'autres présences qui se partagent le champ. Avant d'être énonciateur, il est observateur: il y a le théologien, le sorcier et l'homme normal qui représente l'homme en général incarné par le marocain du VIIème siècle, le plus souvent soumis au pouvoir de la religion sans pouvoir discerner le vrai du faux. Le sujet du discours attribue à ces figures des valeurs selon un système qui « résulte de conjugaison d'une visée et d'une saisie, une visée qui guide l'attention sur une première variation, dite intensive, et une autre, dite extensive, et délimite ainsi les contours communs de leurs domaines de pertinence respectifs».(J.Fontanille, 1998:39).

Du point de vue sémiotique, le récit hagiographique actualisé dans la « tuhfat » présente le schéma tensif suivant du sacré:

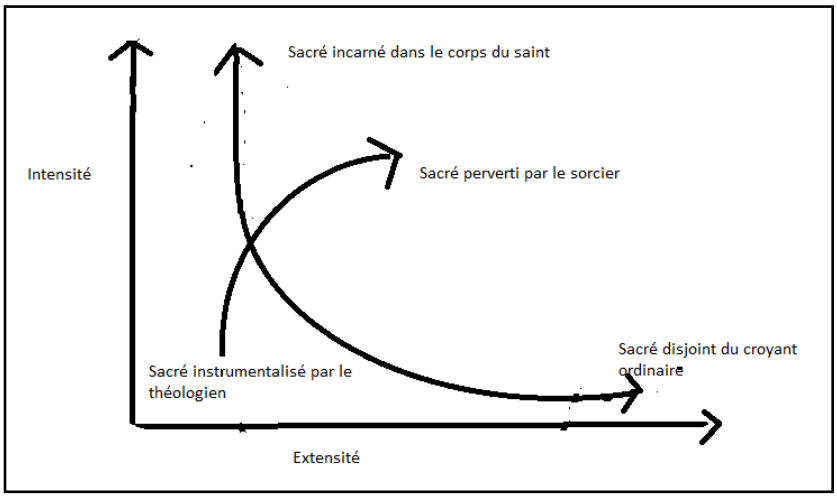


Schéma numéro 10 : Espace tensif du sacré dans le récit hagiographique

Ce schéma est inspiré de celui élaboré par Dufour & Boutaud pour rendre compte des différents types du sacré dans l'espace moderne et post-moderne (Dufour et J-J Boutaud: 2013).

Dans le cas du récit hagiographique, ce cercle va du sacré incarné dans la sainteté au sacré subi ou non par le croyant ordinaire. Sur cet axe de l'intensité, la sainteté est le sommet du sacré puisqu'elle en est l'incarnation. Le saint interagit passionnément avec le sacré. Ceux qui peuvent voir ce sacré en acte seraient trop impressionnés pour le discuter ou le contester. La sainteté résulte du triomphe de la spiritualité sur le ritualisme. C'est la résolution de la tension. «La première, qui relève de l'intensité, fait allusion à l'esprit ; et la seconde, ressortissant à l'extensité,fait intervenir le corps. Si l'être inaccompli combine intensité etextensive basses, l'être accompli conjugue des valeurs intenses etextenses élevées. La signification est variation du corps en situation» Oumar Kane:2013).La sainteté serait « le cheminement de l'un vers l'autre : c'estun enseignement religieux qui vise l'accomplissement de l'être.»(Ibid.).

Sur l'axe de l'étendu, le croyant ordinaire vit parcimonieusement le sacré lors du rituel par exemple, ou quand il lui arrive des moments où il pourrait vivre des expériences éphémères lors du rêves et devant des dénouements miraculeux de certains de ses problèmes, ou encore suite à des rencontres avec des saints. Ce sont des instants du sacré momentanés qu'il pourrait raisonner et interpréter comme une intervention «sacrée» méritée. C'est un sacré passager et sans profondeur.

Entre ces deux formes de sacré, le théologien et le sorcier manipulent avec des intentions différentes le sacré. Le premier le mobilise pour la gestion des affaires de la communauté tandis que le second l'usurpe et le pervertit dans le but d'épater et d'appâter les croyants. C'est «au Xème siècle,] que[le théologien Baqillânî consacra un ouvrage entier à la différence entre les miracles des prophètes, ceux des saints, la sorcellerie et la prestidigitation.» (Aigle Denise : 1994).Les rites religieux qui

présentifient le sacré, peuvent être distingués selon qu'ils ont «pour objet de poser la transcendance du sacré en le séparant du profane (…) et ceux qui permettent à l'homme de participer au monde sacré». (Ibid.) Des rites négatifs, des tabous comportant toutes les formes d'interdiction, d'ascèse, de jeun, d'initiation par l'épreuve font partie de la première catégorie où on peut intégrer l'homme ordinaire et le théologien traditionaliste. Cependant, chez le saint et le magicien, la prière et l'offrande, en tant que rituel sont des moyens pour «se concilier avec ces puissances. Contrairement à l'incantation magique, la prière n'est pas censée contraindre le numineux à obéir aux volontés humaines ; elle est une reconnaissance du caractère transcendant des forces sacrées. L'offrande est l'abandon à celles-ci d'une partie de ce qui est donné dans la condition humaine.» (O.Rank1949 :58).De cette manière, le numineux se divise en deux catégories essentielles: le «fascinant» et le «tremendum». Le» fascinant» est le caractère attirant du «numineux». Le « fascinant» «séduit, entraîne, ravit étrangement(…), croît en intensité jusqu'à produire le délire et l'ivresse ; c'est l'élément dionysiaque» du «numineux.» (Ibid.). D'autre part, le «tremendum» est le caractère répulsif du «numineux». Le «tremendum» forme avec le «fascinant» une «étrange harmonie de contrastes». Ce « tremendum» est alors cette «terreur démoniaque», cette «horreur», cette humiliation, ce trouble et ce tremblement d'effroi épouvantable (Ibid.) auquel la manipulation du sorcier pourrait donner lieu.

Le sacré se déploie donc selon un axe continu. Nous retenons la figure du saint incarnant le sacré et nous essayerons d'esquisser sa configuration. La sainteté est englobante, un saint peut-être est comme les autres mais n'importe qui ne pourrait pas être un saint.

C'est ce qui explique le point de vue du discours qui a sélectionné la catégorie de la sainteté « wilaya». Celle-ci parait la plus représentative et la plus efficace pour servir une stratégie argumentative dont l'enjeu est d'exprimer implicitement une attitude sociopolitique. En effet, la communauté aurait besoin de saints pour être réformée. Les théologiens seraient incapables d'avoir un impact quelconque sur le réel en dehors de l'institution politico-religieuse qui risquait alors de disparaitre à cause de l'ambiance chaotique où baignait le pays. Le marocain ordinaire aurait été disposé à approuver la sainteté suite au faire voir qu'elle expose et suite à la «logique éthique» qu'elle préconise. Contrairement à l'actant magique ou sorcier qui a rendu un membre étranger à sa communauté. L'homme qui a eu la possibilité de connaitre des secrets mais il a été privé de sérénité et de bonheur. De même l'expérience d'être théologien (notaire et prêcheur) qui était celle de l'énonciateur narrateur ajoutée à celle du «faqih» Al Machchat prouvaient les limites de l'orthodoxie et soulignait la supériorité de la sainteté. Le «faqih» Al Machchat, après beaucoup d'entêtements et de suspicion, a été contraint de reconnaitre le pouvoir de la sainteté quand le sultan a failli le liquider. Un corps, comme celui du théologien Al Machchat, incapable de prendre position pour nommer, reconnaitre et interpréter les choses correctement serait voué à la liquidation, semble dire le texte.

Autrement dit, la signification authentique des choses du monde doit se soustraire à toutes les programmations. En témoignent la satisfaction des «vœux fantaisistes» du faqih Al Machchat, de son fils et de son ami qui se sont réalisés sans être programmés ni même suggérés.

C'est la «karama» du «wali» à distinguer de la «mu'jiza» du prophète, les «karamat» ne sont pas la condition de la sainteté : elles en sont le révélateur. Ibn Arabî l'explicite ainsi « quand un maître extériorise une karama, c'est pour raffermir la foi d'un disciple ou convaincre un incrédule et il le fait, à son époque, par délégation prophétique» (Aigle:1994).

Le sacré apporté par la sainteté pourrait être expliqué par ce que Ranck Otto désigne par «numineux» qui signifie apporter des «sentiments de reconnaissance, de confiance, d'amour, d'assurance, d'humble soumission et de résignation» (Rank1949 :57) qui sont négateurs de l'angoisse et de l'anxiété qui naissent chez l'homme impuissant de maitriser et de percer les secrets de l'univers. En ce faisant, le «numineux» crée «un sentiment de dépendance»(Ibid.) qui provoque, ensuite, chez l'homme un sentiment d'infériorité et de dépendance traduit par la soumission au saint. Devant le saint, l'homme normal se rend compte de sa défectuosité et éprouve «une sorte de dépréciation de soi-même». (Ibid. :58) Le sacré incarné dans le saint fait penser à la fonction fondamentale de la religion mentionnée par Freud, «un essai pour vaincre le monde physique au milieu duquel nous vivons, à l'aide du monde de désirs que des nécessités biologiques et psychologiques nous ont poussés à créer en nous-mêmes ». (Freud 1932 :159).

Pour rendre compte de la dynamique discursive dans le récit hagiographique à l'intérieur du parcours génératif, nous tenterons de relever les structures formelles de la narration en interaction avec le point de vue de la praxis énonciative.

4-2 Parcours génératif du récit hagiographique

Le soufisme en tant que discours est une composante du patrimoine culturel marocain. Il révèle une certaine mentalité du peuple dans la mesure où il met en exergue les contours d'une tradition locale de la sainteté à travers des récits hagiographiques. Ceux-ci s'inscrivent dans des enjeux doctrinaux (spiritualité extatique ou soufisme savant), herméneutique (mode de lecture et d'interprétation du texte coranique) et politiques (attitude hostile, neutre ou positive).

Apparemment, la portée didactique Inhérente à l'effort de vulgarisation et de persuasion y est prédominante. Après une introduction relatant les circonstances de la composition de l'ouvrage, le destinateur présente un exposé détaillé et argumentée en faveur du soufisme, puis il illustre ses propos par des récits hagiographiques représentant les contenus spécifiant le soufisme de la zaouïa d'Ouezzane. Un discours didactique est souvent le produit d'actes de langage divers qui aboutissent en

fin à l'esquisse d'un champ de valeurs et de modalités mettant en œuvre le procès de sainteté qui représente l'aboutissement de la pratique soufie chez certains pratiquants.

Les récits hagiographiques sont en quelque sorte l'illustration des notions «théoriques» présentées auparavant. Autrement dit, elles sont actualisées en tant qu'enseignement initiatique menant à la sainteté. Le discours fait l'apologie de la vocation édifiante valorisant la sainteté au service de l'éthique.

C'est donc un objet signifiant construit par l'énonciateur-narrateur comme «champ d'exercice de l'activité de langage» (Fontanille: 1998a) qui est la première unité d'analyse de la sémiotique du discours .C'est vrai que c'est un récit mais il n'est qu'une des formes du discours qui représente la base générique.

Pour aborder cette composante proprement narrative du discours soufi, on tentera d'en esquisser le parcours génératif qui «se présente, selon J.Fontanille, comme « un ensemble de niveaux de signification qui se composent selon la conception la plus fréquente et pour l'essentiel de,1 des structures sémantiques élémentaires,2 des structures actantielles, 3 des structures narratives et thématiques, 4 des structures figuratives. Chaque niveau est réactualisé de manière plus complexe dans le suivant, du plus abstrait vers le plus concret» (Fontanille1998:85).

4-2-1 Structure élémentaire de la signification

Faisant partie d'un ensemble signifiant, le récit hagiographique est modalisé selon «l'instance de discours qui lui procure son statut d'occurrence présente, actuelle et spécifique» (Ibid. :86). En se plaçant du côté de la substance du contenu, on a l'impression que ce qui est en jeu c'est le sacré qui serait à la base de la structure sémantique élémentaire. Une première perception de l'univers sémantique du récit hagiographique fait état d'une opposition entre le sacré et le non sacré incarné par la trivialité et la défectuosité de l'homme normal, la sorcellerie et la théologie traditionaliste .Ce sont des termes objets qui ne s'opposent que relativement bien qu'ils se distinguent notamment par leur rôle lors des performances révélatrices du sacré. Leur relation au sacré est continue. Toutefois il faut émettre une réserve sur le sorcier ou le magicien. Apparemment tout homme est capable d'incarner le sacré, c'est-à-dire devenir saint mais les modalités d'y accéder sont beaucoup plus opaques que transparentes. Et c'est justement là l'espace sémiotique que nous nous fixons l'objectif d'explorer.

Nous postulons donc d'après Greimas qu'il existe un dénominateur commun (Greimas 1966 :21) entre ces deux termes qui est l'axe sémantique du sacré. Cette catégorisation pourrait être saisie à l'aide « d'une lexicalisation qui se situe nécessairement a l'intérieur de l'univers signifiant.» (Ibid. :26) Une substance du contenu, nous dit Greimas, qui «ne doit pas donc être considérée comme une réalité

extra-linguistique, psychique ou physique, mais comme la manifestation linguistique du contenu, situé à un autre niveau que la forme» (Ibid.) sans qu'il n'y ait, entre elles, opposition ou permanence. Mais une telle entité sémantique, pour être mieux cernée dans l'espace discursif du récit, il faut l'envisager à travers la culture et la société qui l'a produite, la cerner dans sa sémiosphère, pour parler comme Y. Lotman.On constatera par exemple que le sacré en général et l'incarné en particulier n'a pas la même portée sémantique, ne serait –ce que par sa relation au religieux notamment dans l'aire islamique.

Le saint dans notre récit hagiographique est un homme. Mais il s'est avéré qu'il dispose potentiellement de la propriété de la sainteté qui se virtualise et s'actualise le long de son parcours d'homme. C'est ce qui va forger son identité définitoire, sa généalogie n'est qu'une qualité sans lien direct pertinent avec son devenir. En tant que lexème, le terme-objet «sainteté», faisant partie de la langue, serait actualisée et réalisée dans le discours. Elle est ainsi postérieur à la structure élémentaire sacré/ non sacré qui, dans le discours, donne lieu à une configuration où les différents éléments s'identifient en fonction non pas de la conjonction ou de la disjonction avec le sacré mais plutôt selon le mode de cette relation : théologien vs saint vs homme normal vs magicien .Le théologiens manipule le sacré. L'homme normal en subit les conséquences, il en est le destinataire. Le magicien le pervertit, le saint en est l'incarnation. La relation qui existe entre ces différents actants est déterminée par la position syntaxique du sacré. Ce dernier est objet chez le théologien et le magicien mais sujet par rapport à l'homme normal et inhérent chez le saint. Donc sacré et sainteté sont indistincts, c'est dire une force actantielle du moment que l'incarnation se réalise.

En abordant le récit hagiographique dans sa globalité, on constate que le sacré incarné par la saint fédère deux notions : la sainteté et l'éthique tandis que le non sacré ou le degré zéro du sacré faisant apparaître une sorte de profane. Il est actualisé dans le texte par la notion d'une certaine défectuosité «humaine» donnant lieu à des erreurs de perceptions, d'estimation et d'action. Des erreurs «humaines» apparaissent par exemple quand un actant croit que la magie serait susceptible de lui permettre de percer les secrets du monde ou que sa religiosité lui donnerait le droit de juger les autres ou de plaire à Dieu .La sainteté n'est pas réductible à la théologie traditionaliste, le saint peut être un théologien mais, le plus souvent, il cohabite difficilement avec lui.

Pour appréhender cette structure élémentaire de signification, il serait intéressant d'identifier le sacré, les modes de sa manifestation et son actualisation par le récit hagiographique issu de la «tuhfat»

4-2-2 Structures narratives

A l'instar de toute production relevant de la tradition orale, les récits hagiographiques contenus dans notre corpus de référence représentent une variante «discursive d'un prototype mythique se développant comme actualisation d'un savoir-faire narratif et rhétorique renouvelé et original»

(Fontanille1998 :208). Comme tout récit, l'hagiographique peut être envisagée sous l'angle de la mimésis et de la diégésis .Elle est une reproduction voire une représentation du monde par le langage et en même temps une narration des faits réels, merveilleux ou autres, des intrigues et des personnages qui évoluent dans un cadre spatio-temporel quelconque énoncé et reconfiguré en fonction d'une intentionnalité.

4-2-2-1 Présence passion énonciative et sainteté

Appréhender l'univers énonciatif de ce type narratif consiste à mettre en évidence les mécanismes assurant sa mise en discours ainsi que les modes et la portée de l'implication du sujet énonciateur omniprésent dans son discours. D'origine orale, un tel produit culturel est une propriété commune de la communauté où il circule. L'auteur des contes hagiographiques de notre corpus est donc un metteur en discours et un actualisateur par écrit de ces contenus narratifs connus des uns et ignorés des autres. A cheval entre le réel et l'imaginaire mais surtout encadrés dans la religion islamique «populaire», le contexte de l'énonciation les inscrit dans une dimension discursive où le locuteur n'est pas sans visée illocutoire. En effet, l'actualisation implique dans un premier temps l'adaptation de l'univers diégétique au contexte de l'énonciation dans la perspective de promouvoir des valeurs constituant une conception du monde et de l'existence selon laquelle il est possible pour les croyants d'atteindre la sainteté et d'être tout proche de Dieu. Cette actualisation relève «non seulement d'une dynamique constructive, mais aussi des opérations qui la sous-tendent»(Jeanne-Marie Barbéris 2007:328) en fonction des divers moments correspondant aux phases de son évolution. Le récit hagiographique est centré sur l'évolution de la sainteté : le saint né comme tout le monde mais certains indices potentiels l'orientent vers ce sort qu'il va vivre par la suite comme potentialité détectée et confirmée par un maitre et en fin elle sera réalisée à l'aide d'un apprentissage et d'une éducation.

Ces trois moments de l'évolution de la sainteté sont aussi révélateurs du degré de l'implication du sujet de l'énonciation dans son énoncé, « il convient d'être particulièrement attentif aux degrés de la présence et de l'absence graduelle de l'énonciation» (J.Fontanille 1998a :92). Dès le début, il n'est pas absent de son récit, son énoncé est modélisé selon un /vouloir- faire faire, une prière qui est une sanction- manipulation en quelque sorte, il définit son champ positionnel. Il y marque sa présence et celles des autres.Par la prononciation d'une formule sacrée «que Dieu soit satisfait de lui», on assiste à un premier embrayage qui montre que l'énonciateur ne garde pas suffisamment de distance vis-à-vis de son énoncé. A peine avons-nous l'impression que le narrateur va s'estomper qu'il récupère l'énoncé et en fait une énonciation dans laquelle transparaissent les traits de sa présence en tant que pieux et passionné. Cet embrayage actanciel implique que l'énonciateur veut prendre place dans le réseau sacré qu'il va esquisser par le biais de la narration. Il y a un sujet hiérarchiquement supérieur dont la satisfaction est l'horizon de toutes les actions des croyants. Un embrayage religieux cognitif dont la

fonction mythique consiste à évoquer Dieu à tout moment car Il est omniprésent et omniscient. Une référence passionnelle et cognitive. Cette prière qui marque le premier embrayage que nous avons traduit par un subjonctif «que Dieu soit satisfait de lui»est une formule modale qui, selon J. Fontanille, est l'expression d'«une subjectivation graduelle, qui accompagne un embrayage de plus en plus sensible, jusqu'au pic d'intensité, là où la cofondation du«je» et du «tu» donne lieu à une intersubjectivité maximale» (Fontanille:1999: 181).) Un parcours modal qui coïncide avec l'itinéraire soufi qui débouche sur la sainteté. Cette confusion serait l'union tant guettée avec l'instance divine. C'est la réalisation de la sainteté exprimée par MAC qui lui est arrivé de dire : « les gens tournent autour d'Al Bayt «le ka'ba» et moi c'est Al Bayt qui tourne autour de moi». Dans ce récit hagiographique, cette prière est l'expression d'une intersection entre l'énonciateur, le personnage de l'hagiographie et Dieu. Prier et souhaiter c'est en fait le signe de la volonté de s'approcher de la source sacrée et l'illusion d'y être partie prenante en «manipulant» cette source pour qu'elle agisse en faveur du saint à qui l'énonciateur fait l'éloge pour obtenir de lui une bénédiction. Il devient, par la suite, partie prenante de l'énoncé quand il raconte ses rencontres fréquentes avec le saint Moulay Tayeb qui était son véritable maitre spirituel, ses nombreux voyages à Ouazzane. Il était souvent sollicité ou provoqué comme dans la séquence avec le théologien- Al Machchat qui, au cours d'un voyage au sanctuaire de Moulay Abdeslam, accompagné de son fils et son ami avaient mis la sainteté de MAC à l'épreuve, ils voulaient lui lancer un défi qui a été ressenti par lui comme une affaire d'honneur personnel.

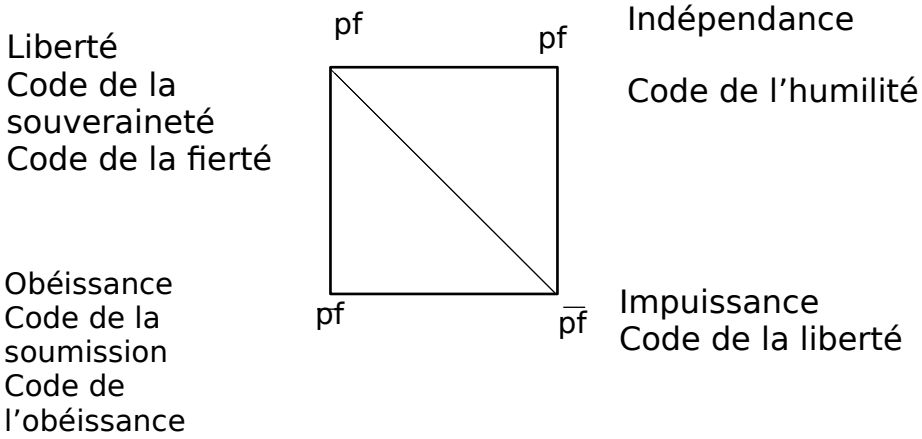
Beaucoup plus qu'une forme de manipulation, le défi se définit, selon Greimas comme «une contrainte morale» (Greimas1983 :213) qui s'inscrit plutôt dans le « cadre général du contrat» (Ibid.) Le théologien exerce un faire persuasif sur l'adepte de la sainteté. Il lui propose un contrat selon lequel il reconnait la sainteté des maitres d'Ouazzane si ses désirs gastronomiques sont assouvis. Le destinataire du défi se mure dans son silence, il est piégé dans une contrainte où il ne peut pas prétendre à la neutralité, «la proposition et l'acceptation- se situent dans le lieu problématique de la tension. C'est le leu de l'intersubjectivité et des affrontements implicites ; c'est là que s'effectuent le faire persuasif et le faire interprétatif des deux sujets, donnant lieu, éventuellement, à un contrat tantôt voulu, tantôt imposé» (Ibid. :214).

Al Machchat veut faire comprendre à l'adepte qui est aussi l'énonciateur son manque de compétence cognitive, la sainteté de ses maîtres serait fallacieuse. Ce jugement épistémique porte sur la sanction cognitive de l'adepte reconnaissant la sainteté des maîtres d'Ouazzane et non pas directement sur la sainteté.Greimas mentionne que cette tactique veut «plaider le faux pour obtenir le vrai» (Ibid.:215). Il s'agit aussi d'un moment critique pour l'énonciateur soucieux de construire une image de soi, celle d'un musulman ayant opté pour le soufisme et croyant fermement au pouvoir de la sainteté. Il faut

abolir les traces d'un éthos préalable. Pour ce faire, il est obligé de s'engager dans un dialogue avec ce que les autres disent et ont dit de lui et de son choix. Il s'agit aussi de réagir aux aspects négatifs de l'ethos préalable : le locuteur tente de transformer des représentations qui ne sont que des clichés qui ne conviennent aux buts poursuivis, ou qui «ne répondent pas aux besoins identitaires»(Amossy 2015 :70).En effet cet ethos préalable ou prédiscursif «dérive de sources diverses»(ibid.:71):les théologiens orthodoxes, les autorités politiques ainsi qu'une partie des populations ayant été victime de l'arnaque de la fausse dévotion. On avait constaté au début du plaidoyer pour le soufisme comment l'énonciateur s'efforce de détruire un éthos préalable et construire un autre positif et l'orienter même dans une dimension relativement logique ;«l'ethos discursif est réaction à l'ethos préalable» (ibid.:75), il faut relever le défi. Le sujet défié est dans l'impossibilité d'accepter ou de refuser, cantonné dans un dilemme modalisé par un/ne pas pouvoir ne pas faire/ au niveau de la communication imposée par le défi et dans un état de /ne pas pouvoir faire/ au niveau pragmatique. Cet état est complexifiée davantage par un /ne pas savoir manipuler le sacré/ pour le faire agir. Autrement dit, il est incompétent pour agir sur la sainteté ou même la provoquer. Selon le sujet manipulateur, il est impuissant et obéissant, son code d'honneur s'inscrit sur l'axe de la soumission alors que celui d'Al Machchat est sur celui de la souveraineté, il est libre et indépendant. C'est donc un programme narratif de discrétisation de la sainteté des maîtres d'Ouazzane et de leurs adeptes. Mais, en filigrane, c'est un autre contrat qui est en train de s'accomplir sous un monde secret. L'adepte énonciateur sait que la sainteté se met en acte pour relever le défi, il y croit, « le savoir vrai et certain n'était en somme qu'une question de confiance.»(Ibid.:130)Un discours confiant détient, d'une manière ou d'une autre, sa garantie et son efficacité de «son caractère confidentiel, comme si la véracité du discours gagnerait à faire passer ses contenus sous-entendus et voilés.» (Ibid.:131). La sainteté dans son rapport hyponymique ou hypéronymique à la religion est un domaine structuré autour de la fiducie et se réalise souvent sous un mode confidentiel. Le croire comme le souligne A.J. Greimas«repose parfois, et se consolide même, sur la négation du savoir (…) au moment de l'extrême tension, produisaient, en se polarisant, une opposition catégorique». (Greimas1983 :116).

Le défi est relevé mais le sujet manipulateur va se cramponner dans sa position épistémique, il continue de douter même si ses désirs ont été discrètement satisfaits. Il va garder sa souveraineté tout en gardant son défi à l'égard de la sainteté. Il est en position de sujet manipulateur et provocateur. Mais quand sa vie s'est trouvée menacée par le sultan, c'est-à-dire dans un état modal joignant l'indépendance à l'impuissance et s'inscrivant sur le code d'honneur de l'humilité. Il va reconnaître que son défi proposé à la sainteté est explicitement accepté et gagné sur le plan pragmatique.La sainteté et son espace «sacré» lui ont servi de refuge au moment où il était persécuté. Il passe donc à la modalité joignant l'indépendance à l'impuissance inscrite dans le code de l'humilité.C'est dire qu'il va

joindre la communauté des adeptes de la zaouïa. A.J.Greimas présente les sous codes de l'honneur de cette manière :



Carré sémiotique n°39 : Le code d'honneur selon A.J.Greimas (Ibid. : 222) :

La sainteté agit en tant qu'intensité progressive modalisant le discours narratif. Une force persuasive qui affecte les actants après avoir dissipé leur échange passionnel intersubjectif. Par le défi lancé à l'adepte, le manipulateur veut le dissuader de ce qu'il croit. Cependant, cet adepte énonciateur a profité de cette occasion marquée par une interaction intersubjective pour objectiver sa croyance à la sainteté. C'est «le comble de la subjectivité» nous dit Berbéris quand pour s'auto-objectiver «le sujet se conçoit comme autre de l'autre [...]. Cette relativité du «je» et l'objectivation de soi qu'elle implique conduisent à une organisation stricte de la sphère interpersonnelle et déictique.» **(**Bérbéris2001, cité par Marion Colas-Blaise2010:7) .Le sujet se conçoit comme autre de l'autre [...]. Cette relativité du «je» et l'objectivation de soi qu'elle implique conduisent à une organisation stricte de la sphère interpersonnelle et déictique. Son «je» est l'autre pour le théologien AlMachchat qui est, lui-même, l'autre pour le soufi, adepte de la zaouïa. Ce «je» opérateur est le corps propre de l'actant de l'énonciation «implanté comme centre de référence sensible, réagissant à la présence qui l'environne». (Fontanille 1998: 93). Son temps et son espace sont au service de «cette expérience sensible de la présence de l'autre, une expérience perceptive et affective». (Ibid.) C'est d'abord» une prise de position sur les grandes dimensions de la sensibilité perceptive, l'intensité et l'étendu» (Ibid.). Il a vécu l'acte miraculeux avec des états d'âmes différents : surprise, résignation, inquiétude, espoir et fierté. Les faits miraculeux se succèdent et consolident la véracité de la sainteté. Des états d'âme qui marquent un embrayage, s'inscrivent sur l'axe de l'intensité. Sur l'étendu, il procède à l'organisation des données de son récit en ayant recours aux spécificités du genre biographique, aux différents modes

énonciatifs permettant l'instauration de la véridiction des faits racontés. Il y a ainsi un équilibrage et une corrélation entre l'intensité et l'étendu au moyen de ce qu'appelle Fontanille un champ de positionnement, des horizons et une profondeur. Le pressentiment de l'oncle se situe dans un horizon lointain dans l'enfance de MAC. L'énonciateur le saisit et le met au centre vers la profondeur des champs de la sainteté. Ce pressentiment est aussi l'expression d'une potentialisation de la sainteté chez MAC.

L'instance du discours opère un va-et-vient constant entre les horizons et la profondeur, entre l'embrayage et le débrayage et entre l'intensité et l'étendu pour construire la sainteté comme procès auquel plusieurs actants participent.

La sainteté faisant écho à la prophétie est potentielle chez MAC selon l'oncle.Elle est imperceptible bien qu'elle soit enfouie dans le monde et dans les corps des élus «proches» de Dieu. Certainement MAC aurait eu le sentiment d'être la visée source de cette sainteté or il était incapable delà saisir à cause de l'existence des actants-contrôles qui seraient les circonstances générales: une profusion de prétendants à la sainteté, de faux dévots, une attitude réservée voire hostile des théologiens et des politiciens et bien d'autres. Construire un discours narratif présuppose un déploiement progressif de la signification. Ce n'est pas un acte d'énonciation qui pourrait le prendre en charge d'un coup mais c'est toute une praxis énonciative qui doit se mettre en œuvre « en tant qu'ensemble ouvert d'énonciations enchainées et superposées, au sein duquel se glisse chaque énonciation singulière». (Ibid.:102).

Un premier schéma de ce discours serait ascendant, c'est dire les effets formant la substance de la sainteté seraient accumulés au fur et à mesure de la narration en corrélation avec un ensemble d'états d'âmes.

Ce schéma tel qu'il est conçu par Fontanille se présente de la manière suivante :

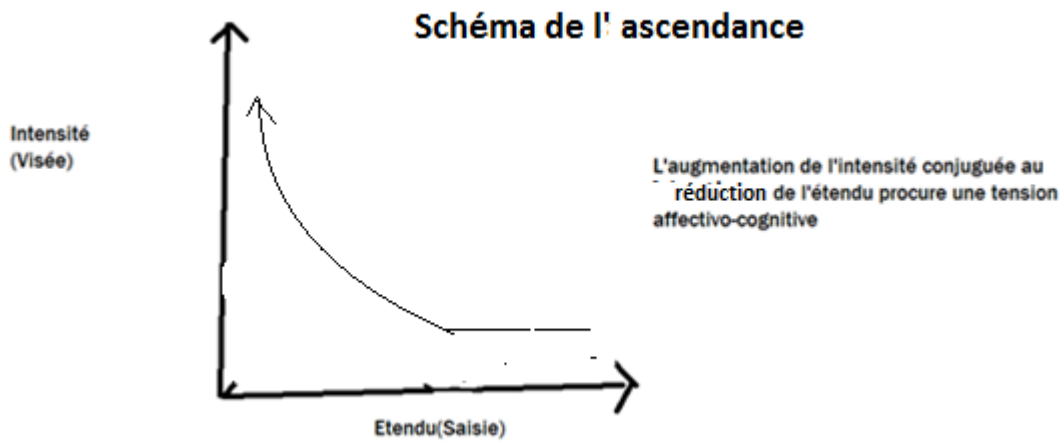


Schéma n°11 : Schéma tensif

Ce schéma tensif sera combiné à d'autres pour former un schéma canonique de l'ensemble du discours narratif.

En s'immisçant dans l'univers des récits qu'il raconte, l'énonciateur-narrateur interprète les faits recueillis en transcrivant ces récits d'origine orale dont il était lui-même énonciataire-narrataire. Son interprétation serait une «actualisation sémantique de tout ce que le texte, en tant que stratégie, veut dire à travers la coopération de son Lecteur Modèle ». (U.Eco1979:282)

Interpréter c'est rapprocher la saisie de la visée. La tension se déploie sur l'axe de l'étendu et de l'intensité. La construction du discours sur la sainteté, en tant que force décrite et interprétée à partir de plusieurs sources écrites relevant la question de l'intertextualité avec des sources orales où souvent le témoignage n'est alors que « le témoin d'une schématisation trop connue et l'enthousiasme progressiste risque de masquer l'effet essentiel du témoignage:la production de conviction »(Gomart 2000:75).

L'objet de notre étude fait partie de la culture populaire marquée par l'Islam mais passée à l'écrit, elle n'est pas seulement révélatrice des attitudes et des compétences déclarées ou cachées de son énonciateur mais aussi de ses émotions et ses passions. Cerner ces implications n'est pas possible sans se référer au contexte où existerait un moi réel qu'il faut interroger .C'est le producteur, promoteur et modalisateur d'une conception du monde –religieux- véhiculée par une narration espace de multiples interactions entre le monde sensible et le monde intelligible, entre les aspects discret et continu.Ces interactions doivent être envisagées de concert car l'un s'articule sur l'autre pour engendrer la signification.

Des récits hagiographiques entretiennent une relation d'ordre discontinu avec leur contexte sensible du seul fait qu'ils soient transposés dans un discours narratif.Et, bien entendu, c'est l'énonciation qui assure la médiation entre le monde sensible et celui des significations. Elle assure la mise en discours, elle se déploie en une syntaxe discursive déterminée par des opérations de brayage.

Les conditions spécifiques de l'énonciation sont fournies par l'instance du discours en tant que «ensemble des opérations, des opérateurs et des paramètres qui contrôlent le discours « et fonde «la fonction sémiotique» (Fontanille1998:92). En tant que prise de position, l'énonciation ne prend forme qu'à travers les objets du monde qui la marque et qu'elle retient et réorganise avant de se transformer en instance du discours capable d'orienter de débrayage et d'embrayage:«le débrayage est «d'orientation disjonctive», alors que l'embrayage est «d'orientation conjonctive» ; le premier, pluralisant, a plus d'étendue ou d'extension et le second a plus d'intensité ou de tension» Ibid. :94).

Les opérations du débrayage et d''embrayage s'enchainent.L'embrayage est à la base du discours proprement tandis que le débrayage est inhérent à la narration. Les différents genres narratifs classiques sont produits à partir d'un triple débrayage : actoriel, spatial et temporel. L'énonciateur se disjoint de son énoncé en le projetant en dehors de son temps, de son espace et de sa personne. Enoncé et énonciation sont dans un rapport d'opposition. Un énoncé peut être embrayé, il s'identifie alors à l'énonciation, le je, le temps et l'espace de l'énonciation deviennent ceux de l'énoncé, il devient totalement difficile de distinguer alors l'auteur du narrateur et parfois même du sujet opérateur du récit. C'est, en fait, une illusion énonciative.

La biographie hagiographique est produite à partir d'un débrayage initial ;les personnages sont autres que l'énonciateur : MAC, sa tante et son oncle, Le saint Sidi Ali Ben Ahmed, l'homme de Tétouan, le « foulard» de Fès, Sidi Mohamed, Moulay Tayeb, Moulay Touhami…. Ces personnages vont occuper la scène narrative, créer une interaction et interpréter des rôles actantiels et thématiques.

L'embrayage est assuré par les déictiques et les modalités qui déterminent l'existence d'un énonciateur et son faire modalisateur des contenus qu'il présente. L'énonciateur utilise tantôt le «je» tantôt le «nous». Il parle en «je» quand il veut assumer la véracité d'un fait:» j'ai vécu longtemps avec lui...», «Moulay Abdelkrim, son fils, m'a raconté...». Il utilise le «nous» en tant que première personne du pluriel pour simuler le rôle d'un porte-parole de la communauté fassie et convoquer le témoignage notamment des lettrés soucieux de la certitude des faits: «nous sommes sortis le rencontrer à Meknassa…».Ce qui confirme la visée manipulatrice de toute l'argumentation qui précède les récits hagiographiques en faveur du soufisme. Les déictiques ou indices font partie d'un dispositif qui a normalement une portée monstratoire de l'espace et du temps de l'énonciateur. Autrement dit, c'est un extratexte qui fait état du contexte de l'énonciation ;un trait assurant une continuité entre le monde et le texte, les modes de transposition du premier dans le second. Les déictiques esquissent un cadre énonciatif structuré où l'énonciateur assume son énonciation, révèle son identité et le cadre spatio-temporel qui est Fès. Sur le plan temporel, le temps de l'énonciation est distinct du temps de l'énoncé. Chronologiquement le maintenant de l'énonciateur n'est pas celui des personnages de l'énoncé narratif. En fait, selon le récit autobiographique, on apprend que l'auteur de la» tuhfat» était le contemporain du quatrième successeur du maître fondateur de la zaouïa. Mais quand il va prendre en charge la narration hagiographique de ce maître dont il était contemporain, Moulay Tayeb, il ne va pas toujours narrer en tant que témoin. Il fait appel à d'autres énonciateurs-témoins. Le décalage entre les temps de l'énoncé et de l'énonciation est évident mais il ne discrétise le texte ni du point de vue historique ni passionnel. La passion inhérente à la foi leur assure une immédiateté qui ne fait pas part de la distance existant vis-à-vis des temps et des espaces autres. Mais cette foi n'engendre pas un sens

comme une entité compacte. L'énonciateur cherche continuellement à mettre au clair la portée éthique des faits, aussi merveilleux soient-ils.

La subjectivité de l'énonciateur-narrateur est ainsi fort présente lors de la construction des modalités. L'enchaînement énonciatif sur lequel elle prend position correspond à la chaine du sacré qui ne se rompt jamais et qui est implicitement modalisé selon le croire vrai: «j'ai entendu notre cheikh Sidi Al Hâj Ar-Roq'i dire qu'il a entendu Sidi Abdelkébir 3liwat (serviteur de MAC lors de sa retraite spirituelle) dire que Moulay Abdellah...», « j'ai lu dans le livre Al Anis...»

La communauté énonciative est représentée par les adeptes de la Zaouïa d'Ouazzane. En tant que procès sémiotique, la biographie hagiographique est produite à partir d'un débrayage initial projetant le texte hors du temps et de l'espace de l'énonciateur- narrateur. Cependant à peine avons-nous l'impression que ce dernier va s'estomper qu'il récupère l'énoncé et en fait une énonciation dans laquelle transparaissent les traits de sa présence. La chaine de transmission fait état aussi bien de l'énonciateur-narrateur que des faits énoncés.

La voix de l'énonciateur-narrateur se greffe sur d'autres voix pour produire une polyphonie harmonieuse énonçant, de concert, la vérité/réalité du sacré. Cette polyphonie constitue une sorte de référencialité interne du texte ; un premier niveau énonciatif où le « Je » de l'énonciateur apparaît explicitement car il éprouve le désir de s'inscrire dans la zone de la narrativité dans laquelle il agit.

Au niveau du le débrayage spatial qui consiste à passer de l'ici à l'ailleurs, les faits sont significativement plus pertinents. Beaucoup d'énoncés marquent l'espace de l'énonciation par rapport à celui de l'énoncé : «nous quittâmes Fès pour aller le rencontrer à Meknassa...» «Il lui arriva, ici à Fès…»,» Son fils Moulay Ali, qui vivait ici chez nous à Fès...»,» les « 'Oulémas » les plus illustres de Fès...»

Explicitement, nous reconnaissons ici l'espace de l'énonciation qui est Fès. Une esquisse générale de l'énonciataire-narrataire prend forme.

Fès, évoquée plusieurs fois, se présente comme un lieu surplombant et homologuant la sainteté des héros (voir la scène qui a opposé Moulay Touhami à certains «fûqahas» au sanctuaire de Moulay ldriss). C'est le lieu où s'inscrit l'énonciation narrative et sa prise sur le monde. Dans une perspective pragmatico-énonciative, Berrendonner définit l'énonciation comme étant un geste «c'est-à-dire qu'elle a le statut sémiotique de symptôme : sa valeur signifiée s'exhibe sans se dire, sans s'autodésigner»(A. Berrendonner 1981 : 121).

Le lieu énoncé Fès, considérée comme l'âme du Maroc, sa capitale politique pendant longtemps et spirituelle depuis toujours, est un motif de fierté pour le narrateur-énonciateur. L'itération de cet espace d'énonciation est un symptôme de l'orgueil et d'un certain égocentrisme qui caractérisent cette appartenance. Autrement dit c'est à Fès que les consciences se forgent grâce au pouvoir de l'écriture que détiennent ses «savants». Une culture savante apte à absorber une culture populaire et la valider. En témoigne le discours argumentatif «savant» préparant les récits hagiographiques lequel prouve une sorte d'hégémonie culturelle de cette ville.

La fondation de la zaouia d 'Ouazzane ainsi que la reconnaissance de la sainteté de MAC étaient prouvées par les gens de Fès et avaient eu lieu à Fès où MAC aurait appris la littérature soufie et la théologie, il avait même réalisé l'un de ses rares gestes d'allure miraculeuse : arracher l'arbre pour élargir le lieu de l'oratorio spirituel aménagé pour des soufis-. Même l'impact des adeptes fassis a été déterminant en ce qui concerne les modalités de la transmission du pouvoir spirituel du premier maître, de la perpétuité et de la conservation du sacré: «nous étions les premiers à approuver la succession de Moulay Touhami à son père».

Mais l'ailleurs est constitué aussi d'autres espaces, nous avons ainsi : » Jbel Al Alam», «Sugra.», «Al Miqal». «Ouezzane», «Tétouan», «Sebta» «Lamta». Etc. Ce sont des entités géographiques qui retracent l'itinéraire spatial se déployant aux alentours de la zone sacrée qui venait d'être fondée. Mais Ouezzane est le lieu par rapport auquel ils se déterminent tous. C'est le point d'attraction, «tels lesmodes aspectuels énonçant» des» attitudes de l'énonciateur à l'égard de ce qu'il énonce (attente, souhait, appréhension)»»(Ibid.).

L'instance du discours régit le procès modal en fonction de l'attente de l'énonciataire au sujet de la sainteté et de ses relations avec le savoir gnostique et théologique, avec l'éthique socioreligieuse et surtout avec les performances miraculeuses.

Sur un autre niveau, certaines indications participent en même temps à la détermination de la compétence cognitive de l'énonciateur-narrateur et à souligner le mode d'existence virtuel de la sainteté » : on a dit à ce propos :

Malgré les mouchards et les guetteurs

J'atteignis la fierté des rois/

Comment ne pas devenir ligoté

Alors que le bien-aimé était chez-moi»

Nous avons ici une ouverture sur le champ de la poésie arabe lyrique. En d'autres termes, bien qu'il y ait ici une exclusion formelle du « Je » et du « Tu », nous avons un cadre de référence par rapport auquel se situe le faire énonciatif- narratif. C'est un code qui présuppose un savoir et un savoir dire et donne par conséquent une dimension esthétique à l'énonciation-narration. C'est aussi une métaphore filée où l'amoureux et le soufi se partagent la passion amoureuse une surveillance malveillante de la part d'autrui et surtout une sorte de masochiste puisqu'ils troquent leur liberté contre le bonheur d'être en présence du bien-aimé. Ils ressentent «une fierté de roi» ; une métaphore où la fierté est doublée de la royauté, Une gloire éprouvée, elle nait de la possession d'un pouvoir ostentatoire devant lequel les autres n'ont que la possibilité de guetter et d'épier. C'est une superposition du politique et du pathique mis au service de l'expression soufie.

Ce sont donc deux isotopies qui coexistent dans un même espace discursif selon des degrés de présence différents, «c'est-à-dire considérée comme plus ou moins intenses, et plus ou moins distantes de la position de référence du discours» (Fontanille 1998 :132).Ces contenus sont ressentis et assumés par l'instance du discours. Leur mode d'existence potentiel, actuel ou réel détermine l'orientation du discours et l'angle sous lequel l'énonciataire doit les appréhender. Que le saint soit connecté au roi est une combinaison qui présuppose des parcours narratifs et des modalités potentiellement identiques, apparemment faiblement visées, mais sur d'autres modes de réalisation, ils sont différents voire opposés.

Symboliquement, le soufi serait un roi passionné fier-dans le sens noble du terme –de son pouvoir et de sa passion. Etre roi c'est /pouvoir être/et/savoir être/, être fier c'est /devoir être / et / pouvoir être/.Une compétence absolue pour jouir du bien-aimé et vivre sa passion à son aise, sans remords ni crainte. Comme l'amoureux, le soufi exerce sa liberté dans le cadre de sa passion, comme le roi, le sentiment de la fierté et de la gloire nait chez lui de l'état du faire dont il est le sujet. Une subjectivité qui s'appuie sur une subjectivité et fonctionne non pas comme un argument d'autorité mais comme un syndrome qui serait en psychanalyse «le résultat d'une hyper-identification, liée à une suractivité dans certaines zones du cerveau, faisant ainsi en sorte que le patient voie des aspects familiers du soi chez des étrangers.»[1].

Par ailleurs, l'énonciateur pratique son jeu consciemment et ostentatoirement conformément aux contenus de la littérature soufie pour qui l'épiphanie et l'amour sont des bases, entre autres, sur lesquelles s'érigent la conception et la perception du monde où les contradictions doivent être abolies. C'est la perception du monde par le soufi et c'est aussi celle du narrateur-énonciateur –spectateur du soufi en scène. Une sorte de continuité du parcours narratif du soufi qu'une telle manifestation

1Syndrome de doubles subjectifsUn article de Wikipédia, l'encyclopédie libre.

consolide au lieu d'interrompre. La portée indicielle et symbolique de ce que perçoit le soufi est souvent indistincte.

La vérité gnoséologique transfigure ces indices, ces symboles et leur assure l'unité et l'harmonie. » Le soleil embrassa l'astre qui lui fut destiné...» : plus qu'une métaphore, c'est une assertion référant à l'astrologie quipart du postulat selon lequel il y a des liens entre le destin d'un individu et le mouvement des planètes On croyait que le soleil traverse une constellation d'étoiles en une année. Ces constellations reliées entre elles forment un signe qui correspond au type de caractère d'une personnalité. Ces signes sont en nombre de douze. Déjà chez les grecs et les romains «se développe un goût pour les choses du ciel sous l'influence du platonisme, mais aussi du stoïcisme et de sa fameuse théorie de la sympathie universelle, selon laquelle tout, dans l'univers, de la terre au ciel, est relié ensemble et subit des influences réciproques.» (Béatrice Bakhouche1998 :48), l'intertexte est manifeste. Cette métaphore est surtout un signe de la compétence culturelle de l'énonciateur. En plus, la figure du Soleil est l'expression d'une modalisation thymique très forte. Le soleil est définie par Cicéron dans le Songe de Scipion, comme : «le guide, le premier, le modérateur de tous les autres astres ; il est l'âme et la puissance régulatrice du monde ; sa grandeur est telle qu'il éclaire et remplit de sa lumière l'univers tout entier» (Ibid.18). Selon cette figure, MAC aurait accédé à l'apothéose au moment où il a rencontré «le maître du temps», c'est dire au début de la carrière de la sainteté.

Une autre figure de style, la comparaison :"s'embellissent comme la mariée en donnant toute l'importance à leur aspect extérieur...».Il s'agirait d'une critique destinée plus particulièrement à certains théologiens qui méprisent le soufisme. Une figure qui frôle les limites du sarcasme. Ce qui révèle une lutte silencieuse entre les théologiens traditionalistes et les soufis. Le choix du comparant» a mariée» et non pas le marié laisse imaginer toute une séquence narrative où le sujet du faire S1 n'est pas mentionné tandis que celui d'état est déterminé exclusivement par son paraitre: il parait beau mais il ne l'est pas. Qu'il se fasse une beauté est un programme d'usage au service d'un autre qui présuppose une dépossession de sa virilité.L'objet de valeur (OV1) serait donc la virilité tandis que l'OV2 serait la féminité. La féminité pour la société de l'époque connote la résignation, la soumission et bien entendu une disposition à procurer du plaisir charnel à l'homme .Féminiser c'est ôter la virilité et toutes les valeurs qui lui sont attachées dans un univers culturel dominé par les hommes.

Aussi, pour conférer à son énoncé plus d'envergure, l'énonciateur a-t-il recours à certaines modalités qui révèlent son attitude vis-à-vis de son faire énonciatif-narratif. L'ensemble des modalités est soumis à l'élan passionnel surdéterminant l'énonciateur. Autrement dit, tous les types de modalités en œuvre dans le texte s'interpénètrent pour déboucher sur une attitude profondément ancrée dans le sacré et le mythique : certitude dogmatique, euphorie platonique et admiration enthousiasmique «c'est là un

critère pour identifier les vrais», «médite donc cette glorification et cette honorifition dues à la passion(...)».

Les commentaires sont sous forme des réactions émotives, des états d'âmes suscités par des contenus rapportés par les autres adoptés et domestiqués par l'Ecriture. Des énoncés qui sont aussi des modalités logiques sous-tendent des analyses et des démonstrations : «ce fait prouve son ascétisme, son renoncement au monde, mais surtout l'élévation de son amour-propre au-dessus des tracasseries de l'existence humaine. Selon certains connaisseurs, cette mise de l'honneur et de l'amour-propre hors de la portée des êtres humaines est un critère pour authentifier les vrais fouqaras».

Le décalage entre le paraitre et l'être est sévèrement critiqué surtout quand il débouche sur l'hypocrisie sociale, l'égoïsme et le mépris : «c'est ainsi qu'il serait déplorable de constater que certains faux dévots mettent en jeu leur honneur et leur amour – propre en dévoilant leurs besoins aux autres. Ils s'humilient face aux nantis. En contrepartie de ce qu'ils reçoivent, ils approuvent toutes les compromissions et les déviations.», «quand Sidi Ali fut mort, notre cheikh hérita ses secrets et acquit des connaissances qu'un livre ne pourrait contenir. Il est impossible de les rapporter toutes car il les avait puisées de chez son aïeul, le messager de Dieu, prière et salut soient sur lui. Ces acquis furent possédés sans intermédiaire. C'est Dieu qui les distribue à tout être humain prédestiné au bonheur». L'énonciataire est même invité explicitement à partager la vérité éthique du saint : » médite jusqu'à quelles limites Moulay Touhami était modeste.» : il s'agit ici d'un emploi rhétorique car « l'allocutaire individualisé se trouve intégré dans l'énoncé à titre fictif, mais sans jamais jouer aucun rôle dans le procès, si bien que sa suppression n'altérait en rien l'énoncé au niveau du contenu »(Maingueneau 1981 :17).

Le plus souvent des modalités appréciatives ou interprétatives portant sur la compétence ou la performance du saint inscrivent l'énonciation dans une dimension exclusivement euphorique.L'énonciateur est affecté presque constamment par le sacré qui l'entoure et le hante. Il ne cesse sa prédication emphatique presque surhumaine sur le saint : «persévérant, assidu (...)», «cette performance relèvevraiment de l'extraordinaire», « ceci prouve son ascétisme, son délaissement du monde et aussi l'élévation de sa fierté au-dessus des créatures...», «en effet. Al Majdoub, par son faire, a fait une allusion à (…) ».Ce sont là quelques éléments de la modalité interprétative qui fait appel au contexte textuel et extra textuel.

Textuellement ces propos sont compréhensibles à l'intérieur de l'ensemble du corpus de référence qui se déploie comme un programme narratif dont les étapes se présupposent. Interpréter les éléments de la narration hagiographique, c'est expliciter la compétence préétablie qui rend la performance possible. Extra textuellement, il s'agit de rappeler que la sainteté est une masse qui, une fois fondée, donne lieu à

des actes qui relèvent entièrement de la transcendance concrétisée chez le saint par la détention de la "baraka", du savoir et du savoir-faire.

Il s'agit des éléments aménageant la sphère de l'énonciation-narration. Néanmoins cette sphère bien que centrée sur le sacré, fait état d'un certain nombre d'éléments relevant de la nature du cadre où s'effectue la communication entre l'énonciateur et l'énonciataire. C'est le cadre qui a trait à la société, à la politique, à l'économie, au climat, à la géographie.

La cohérence discursive et narrative, est aussi assurée par les anaphores et les cataphores. Le procédé d'anaphorisation est «l'un des procédés principaux qui permettent à l'énonciateur d'établir et de maintenir l'isotopie discursive (les relations inter phrastiques) ». (Greimas et Courtés 1979 :15). Pour les cataphores, nous rapportons cette unité lexico-sémantique : «valorisait le sort».C'est une entité cataphorique connotative de toute la narration mise sous le signe de la transcendance mais c'est également le symptôme d'une crise et d'une rupture dans le temps.

4-2-2-2 Modalité et procès de la sainteté,émergence de l'actant saint

Si linguistiquement, la modalisation est tout ce qui « signale l'activité subjective de l'instance du discours». (Fontanille1998 a :164), sémiotiquement, la modalité est « un prédicat qui porte sur un autre prédicat. Plus précisément, c'est un prédicat qui énonce, dans la perspective de l'instance du discours, une condition de réalisation du prédicat principale. En d'autres termes la modalité émane d'un actant de contrôle»(Ibid.) muni d'une intention quelconque. Le procès est susceptible d'être saisi à différents stades de son déroulement, la sainteté y serait présentée dans son état potentiel et virtuel et non pas exclusivement dans son état réalisé. C'est ainsi que Fontanille souligne que la condition modale doit être privilégié au détriment de l'accomplissement du procès. C'est elle qui détermine le mode d'existence de ce procès dans le discours et détermine le degré de sa présence « est cette présence au monde, dit Benveniste, que l'acte d'énonciation rend seul possible.» (Benveniste 1970 :15)

La sainteté se manifeste comme accomplie vers la fin du procès avec la fondation de la communauté des adeptes. Au début sa présence est potentielle dans le monde. Celui-ci est présent dans le discours à travers des objets qui ont pour rôles d'esquisser l'authenticité de l'espace et du temps où se déroule le procès de la sainteté, c'est aussi des traces de la présence de l'énonciateur : le mode vie social et économique de l'époque à travers des figures telles : «Mouzon»et «dinar» (monnaie de l'époque) «ouguiya» (mesure de poids), «djellaba» (un habit). «Khobza»(un pain rond) ainsi que certaines marchandises qui sont évoquées pour instaurer une vraisemblance et donner la possibilité à l'énonciataire de reconnaitre l'arrière- plan de la narration et d'observer le processus de réalisation de l'actant-saint. D'autres événements politiques sont évoqués mais intégrés au procès, l'affaire des

« Harratenes » qui a éclatésous le règne de Moulay Ismail apparait comme un élément participant à l'accomplissement du procès de la sainteté.

Ces faits correspondent aussi aux différents niveaux de mise en relief de la sainteté. Autre élément du monde que l'énonciateur avait certainement vécu : la sécheresse qui est une indication qui se présente comme un motif narratif justifiant et rendant plus significative l'action sociale du saint, son accomplissement comme éthique découlant d'un acte miraculeux.

L'énonciation contient également des modalités logiques ou appréciatives qui réfèrent à une présence au monde d'autres énonciateurs qui seraient des actants de contrôles prenant parti à instauration des modalités lors du procès de la sainteté. Même leur absence est un fait modalisateur ; en témoigne les divergences entre les récits transcrits et ceux demeurant dans la tradition orale. Ce qui surdétermine ainsi ce procès c'est le souci de la véracité de l'authenticité des modalités de sa réalisation. L'énonciateur-narrateur, gérant de l'instance du discours, agit en secrétaire recueillant des témoignages et les garantissant. Paul Ricœur parle dans ce sens de deux actes ; témoignage et attestation susceptibles de permettre la reconnaissance des lieux ontologiques, éthiques et politiques L'attestation est selon lui le « mot de passe de tout le livre »(Ricoeur1985, cité par Pierron Jean-Philippe 2003 : 435), elle est l'œuvre d'un sujet en mesure de parler de lui-même et qui assume entièrement ses actes d'énonciation car il y a quelque chose qu'il partage avec ce personnage dont il parle. Ricœur considère que ces deux actes sont dans une relation de complémentarité «entre attestation « intérieure » de l'esprit et témoignage « extérieur » de la vie. »(Ibid.) : « j'ai vécu longtemps avec lui», « Moulay Abdelkrim, son fils, m'a raconté…», « j'ai lu de mes propres yeux des lettres…».

Evidemmentle témoignage d'un ami intime, d'un adepte où d'un fils reste souvent sujet à caution car il présuppose une part considérable de subjectivité révélatrice d'un désir profond de se rapprocher du "centre du sacré".

Néanmoins tous ces témoins se situent à la même distance de ce centre de présence. Ils proviennent des horizons divers ; la distance perçue entre ce centre et les horizons forme la profondeur qui est une notion dynamique augmentant ou diminuant en fonction de la force de l'intensité et de l'étendue et de leur rapport. C'est ce qui permet d'établir des schémas discursifs.

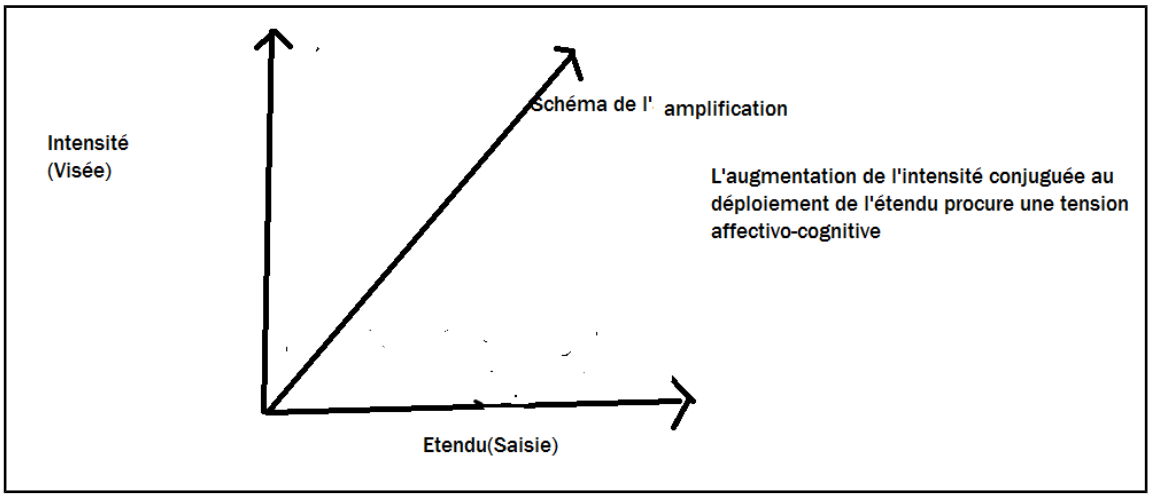


Schéma n°12 : Le type du schéma tensif (Fontanille& Zilberberg) du sacré et de la sainteté

Sur l'axe de l'étendue, l'objectif de ces différentes voix énonciatives est d'augmenter voir d'accumuler les faits validant la sainteté et le soufisme de leur maitre et ses descendants conformément aux principes de la mystique musulmane, lesquels principes ont été exprimés et analysés auparavant. C'est une amplification où lesouci de la véridiction épouse la contamination passionnelle pour fonder un espace et un temps ouverts à la sainteté. Il faut rappeler à ce propos que ces actants de l'énonciation incarnant les faits relatifs à la sainteté deviennent eux-mêmes saints et par là dignes d'être héros d'autres récits hagiographiques : « nous étions chez, lui... ». Le « nous » déictique ici a pour rôle de dessiner la zone de la sainteté à l'intérieur de laquelle l'ancrage de l'énonciation s'amplifie. Au niveau de la cohérence, la structure textuelle possède ses propres éléments pour rendre compte du fonctionnement de la signification comme par exemple la haute fréquence de la présence du mot « Allah » dans différentes positions discursives qui finit par avoir une portée énonciative marquée plus particulièrement pas un jeu de brayage. La figure centrale de la Majesté divine se trouve omniprésente dans le texte en tant que centre du sacré qui englobe l'énonciateur, l'énonciataire virtuel, et l'énoncé : « (...)le connaisseur d'Allah(...)»., «(...)l'affection divine (...)», «(...) notre intermédiaire auprès de notre Dieu...», «(...) que Dieu nous fasse profiter de sa baraka...», «...Que Dieu l'ait en sa miséricorde(...)», «(...)l'affection divine (...)», » (...) notre intermédiaire auprès de notre Dieu...»-« (...) que Dieu nous fasse profiter de sa baraka...», «(...)Que Dieu l'ait en sa miséricorde(...)»

Ce procédé référant au sacré et à la transcendance est assuré donc par le biais de certaines expressions linguistiques, il garantit l'efficacité discursive et narrative. La Majesté divine est tantôt sujet, tantôt objet, Mais elle est toujours en position hiérarchiquement supérieure par rapport à laquelle toutes les autres valeurs se déterminent .C'est un hyper centre par rapport auquel se dispose les horizons. La sainteté naissant dans la société exige un long parcours pour atteindre la maturité. Si c'est une éthique, les autres doivent l'approuver ou la désapprouver en apportant leur témoignage. La

morale ne peut être réalisée en dehors d'un segment relationnel minimum fait d'un sujet et d'un objet. Les actes d'allures miraculeuses sont souvent liés à une visée éthique, c'est la matière de ce que serait la sainteté.

L'instance du discours définit les angles de vue où se positionnent les énonciateurs : un adepte n'est pas un fils, une information écrite n'est pas de la même nature de celle qui est orale. Le fait de passer de l'écrit à l'oral est une tentative de donner une consistance à la substance de la » sainte» en vue de lui offrir par la suite une forme.

Le passage à l'écrit impose une certaine logique narrative. C'est la prédiction du cousin qui prépare le narrataire à recevoir le récit hagiographique de MAC mais c'est aussi cette prédiction qui aurait fait allusion à un certain charisme du MAC et l'a incité à entamer sa quête. Celle du maître spirituel, était annonciatrice du devenir et du processus de sanctification qui paraissait inéluctable. Ce sont là les premiers jalons du processus de la sanctification qui allait se construire suivant les déplacements du sujet de la sainteté dans l'espace. De Jbel La'lem où se trouve le sanctuaire du » pôle de l'Occident» Moulay Abdeslam à Ouazzane où la sainteté de MAC était reconnue publiquement.La quête est aussi celle du temps de la prophétie susceptible d'actualiser la présence divine sur la terre. Au centre de ce procès de la sainteté, c'est un corps interagissant avec le monde pour inaugurer d'autres parcours de la signification religieuse du monde. Un corps qui énonce l'espace, le temps, l'action et la passion en fonction de ce qu'il perçoit, de ce qu'il conceptualise et ce qu'il entreprend. Actant, ce corps du saint agit sur les autres, plus particulièrement sur leur façon de concevoir les choses du monde. L'ampleur de ce faire transformationnel du monde est prouvée par la fondation d'une communauté et d'une cité. C'est dire que ce sujet opérateur de la sainteté disposerait d'une compétence d'autant plus exceptionnelle qu'énigmatique et qu'on pourrait appeler un charisme servi par un ethos de sainteté et une légitimité incontestable.

4-2-2-3 **Ethos, charisme et légitimité**

Dans le domaine de la religion, Max WEBER souligne qu'

> «au départ même de toute histoire des religions nous trouvons un fait d'expérience important : la *qualification* religieuse *inégale* des hommes […]. Les biens de salut religieux ayant la plus grande valeur – les capacités extatiques et visionnaires des chamans, des sorciers, des ascètes et des pneumatiques de toutes sortes – n'étaient pas à la portée de chacun ; leur possession était un charisme qui pouvait être éveillé chez certaines personnes, mais non chez toutes.» (Max WEBER 1996 :358)

Ces différents aspects caractérisent la personnalité de MAC.Il aurait été plus attaché à la religion que ses congénères. En général et depuis l'avènement de l'Islam, une carrière de sainteté ou d'homme politique ne pourrait se faire en dehors de l'espace religieux. MAC disposait de l'aptitude à manier la religion et à mettre en valeur son essence qui consiste à mettre les gens en conjonction avec le salut personnel.Son petit-fils Moulay Touhami subjuguait les adeptes par sa religiosité :» je n'ai jamais connu quelqu'un d'autre qui évoque Dieu, le prophète et l'au-delà autant que lui…. Il priait tout le temps pour tous les musulmans et à leur tête l'Emir des Croyants Moulay Ismail. Il incitait ses disciples à prier pour le sultan. Il lui souhaitait la victoire et la droiture. Quand je le côtoyais, je désirais entendre de lui une parole qui n'eut pas de relation avec les affaires de la religion».

Le charisme et la religiosité se mettent en valeur mutuellement.S'il y a des faits extraordinaires, ils sont mis sur le compte du sacré religieux ; « nous appellerons charisme la qualité extraordinaire d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains» précise Max Weber (Ibid. :320).MAC possédait par exemple la capacité de faire ressusciter les animaux sacrifiés injustement par la communauté. Un acte miraculeux qui lui a valu la réputation et l'éthos d'un justicier au pouvoir émanant d'une source sacré et transcendantale. Dison que dès le départ, le miracle divin parait au service de la justice et bien entendu des victimes de l'injustice. MAC était victime du mépris, de l'arbitraire et de la voracité des habitants dont il dirigeait la prière et assurait l'Education des enfants. C'était peut-être par ce qu'il était originaire d'une tribu lointaine, considéré comme étranger et sans moyen de se défendre qu'on s'était permis de le déposséder de sa vache.

Le miracle de la ressuscitation de la vache sacrifiée indument est en quelque sorte un appel à l'ordre contre le chaos et l'arrogance des habitants prétendant être cependant des musulmans. MAC a su gérer les forces inhibitrices et excitatrices que reçoit le corps en contacts avec d'autres corps grâce à une force divine. Et parce que la communauté croit fermement à l'existence de cette force, elle était contrainte d'offrir une crédibilité totale à MAC qui l'incarnait. Même si ce fait relève du fantastique, il représente une donnée essentielle sur laquelle le discours postérieur du saint s'est construit. C'est ce que P. Charaudeau appelle un charisme préétabli ou préalable selonAmossy. Autrement dit, C'est un sujet hiérarchiquement supérieur qui est entré en scène pour assurer la manipulation d'une communauté faiblement impactée par les prêches et les prières appelant à la moralisation et à l'assainissement des relations humaines dans la «tuhfat». L'ethos de la sainteté voulait que MAC soit désigné comme l'incarnation de l'idéal éthique.

Ce fait conservé dans la tradition orale locale mais passé sous silence par le compositeur de la « tuhfat » est l'un des éléments fondateurs, en effet, du charisme de MAC. Il a été écarté par le narrateur au profit des exigences de la voie spirituelle mettant en valeur l'éthique, la connaissance, l'amour

divin.Aussi serait-il jugé invraisemblable ou de source incrédible. Ces aptitudes exceptionnelles font partie de l'éthos de la sainteté. Elles sont renforcées, dans notre cas, par d'autres atouts comme la généalogie et les circonstances socio-politiques de l'époque. La filiation de MAC fait de lui un «ayant droit» au pouvoir spirituel et social. Ce serait cette légitimité qui explique le rôle politique joué par les chefs de cette zaouia dans le Maroc précolonial avant d'Une fois son corps accède à l'iconicité, Il révèle à ses adeptes la nature de ses compétences exceptionnelles et la voie qui l'y a mené. Il opère correctement le tri axiologique et formule convenablement les significations pour renforcer son le charisme. La communauté des adeptes constituée autour de lui devenait capable d'interpréter son existence, elle le prend pour médiateur du sacré, voire une épiphanie divine. Une empreinte sur un corps social appelé à prendre conscience de la portée de ses actes.

Son comportement éthique et son discours empreints de soufisme adapté à son milieu et au service de ses adeptes lui ont permis d'avoir l'éthos d'un saint chef de communauté. Il y aurait eu un fort attachement effectif entre lui et ses adeptes au point d'engendre une identification, par une croyance ferme que «derrière le miroir il y a un idéal, une pureté, un absolu, inatteignable, une sorte de «désir inessentiel.»(Chraudeau 2015).C'est un besoin d'identification de la part « d'une communauté qui est en mal d'identité ou souffre de déchéance sociale ». Ainsi, le leader charismatique devient un support d'identification dans l'illusion de faire atteindre un idéal.» »(Ibid.) Voyons l'attitude et le dialogue d'un disciple avec le maître spirituel :

«l'homme reprit conscience et sentitune grande peur l'envahir. Il fut encore sous le charme de la personne du cheikh. Il se retourna vite chez ce dernier et le supplia: " mon seigneur, débarrassez-moi de cette passion foudroyante". Le cheikh lui répliqua : " non, je ne t'en débarrasserai pas ". L'adepte lui riposta : mais pourquoi ? Et le cheikh de l'assurer : " je ne t'ai accepté qu'auprès avoir sollicité trois fois le prophète sur ton cas". L'adepte lui demanda : " était –ce en rêve ou en réalité ?". " en réalité" lui répondit le cheikh. Et l'adepte de se passionner davantage :"A mon sujet vous avez sollicité le prophète. Je jure sur ce qui me reste à vivre de ne plus me démettre de cette passion que ce soit en ce monde ou en l'au-delà».

Les saints charismatiques semblent porter dans leur corps la trace des singularités qui «manifestent en eux l'activité des puissances surnaturelles (c'est-à-dire, avant tout, de l'exceptionnel, de l'humainement improbable ou impossible).»: « Sa voix était très belle, elle plaisait au triste et éveillait les gens au bienfait et de la religion».Le charisme fascinant livre une part de son mystère : un contact avec le prophète, source et pouvoir suprême de l'Islam .Le saint prétend détenir une relique quelconque d'origine magique, ce qui veut dire qu'il est apparenté aux pouvoirs religieux et qu'il y a toujours en lui une « grâce divine»(WEBER, Max1971 :322)-MAC a transmis sa sainteté et son

charisme à son fils et à ses petits-fils. La communauté des adeptes grandissaient au fur et à mesure que le «rôle de *medium*, transmetteur d'une voix de l'au-delà provenant de forces transcendantales.»(Ibid.) s'intensifie et se fait voir à travers des actes miraculeux mais surtout des actes éthiques et une volonté apparente de se conformer à l'orthodoxie.

Si ces éléments étaient introduits dans la «tuhfat», on aurait pu voir un rôle plus important et plus visible du corps rebelle à la programmation. On aurait dû assister à un processus de signification où des corps interagissent avec un monde sous l'emprise du sacré. Le saint potentiel séduisait la communauté par son faire avant son dire. Son corps était considéré comme une source de pouvoir et d'énergie sacrés qui pourrait «énoncer» et «s'énoncer» à tout moment pour rétablir la justice imposer l'éthique ; reconstruire la signification du monde.

4-2-2-4 -Le corps sémiotique et le corps du saint

Nous partons du principe selon lequel l'énonciation n'est pas exclusivement linguistique, le corps signifie autant ou plus qu'il communique.

En fait, le sujet opérateur du principal récit hagiographique parle très rarement surtout pendant la période de la gestation de sa sainteté, « l'acte énonciatif n'est pas réductible à l'énoncé, il est ce que l'énoncé présuppose».(Fontanille1998:245)

Ses déplacements spatiaux sont des composantes de l' « appareil formel de l'énonciation», pour reprendre l'intitulé d'un des articles phares de Benveniste. Des déplacements orientés dans un espace qui n'est pas un désert, il est occupé par des corps, c'est dire des corps interagissant avec celui du saint potentiel en vue de procéder à une reconfiguration du monde dans la dimension sacrée. Ces corps participent à un procédé de signifiance empreint d'une culture religieuse déterminante et transformatrice du monde. Les éléments de cette culture serait une masse thymique et épistémique en œuvre dans la mémoire et l'imaginaire et s'actualise en présence de la sainteté. Cette masse prend forme et produit l'effet à partir et à travers des relations extéroceptive et intéroceptive soumise elles-mêmes à « un ordre de signifiance» qui englobe la perception du monde par le saint potentiel et celle du saint et du monde par les autres. Tout un réseau de signifiance qui la prenne en charge, l'informe et la structure. (Ibid.).

La sainteté est un signifiant qui fait partie de la langue mais en présence de la figure de MAC, elle devient discursive soumise au régime de l'énonciation, «le discours comme la perception sont tous deux le propre d'un corps humain, c'est-à-dire d'un vivant institué par et sous le régime de la signifiance.»(François Martin s. d.). L'actant sujet, lui-même, en voulant se mettre en conjonction avec «le propriétaire du temps» exprime une certaine perception qu'il a de celui qu'il cherchait. Une attitude autre que celle adoptée vers la fin de la retraite spirituelle à Sugra ; « le jour où Dieu l'eut illuminé, Sidi Abdelkébir entra chez lui et le trouva étendu. Il lui dit : « mon seigneur, les hommes comme toi

ne s'étendent pas quand c'est l'heure de la prière et de l'évocation de Dieu ».MAC lui répondit : " oh abdelkébir, rien ne m'intéresse maintenant, je m'étends, je me suis illuminé. Le prophète Sidna Mohamed vient de me rendre visite ».C'est la naissance du corps soufi dans l'extase, recevant une empreinte de la présence divine qu'il ne tardera pas à mettre en scène.

Par ailleurs,au sujet du corps, nous pouvons rapprocher cette conceptions soufie et celle de la mystique chretienne, De Certeau dit que celle-ci s'est constituée au tour d'un corps, celui du christ, elle est centrée sur «la recherche d'un corps» (M.deCerteau : 2013 :108).L'ascétime, la dévotion du mystique(Ibid. :116) détaché de l'institution ont pour rôle la préparation du corps pour l'offrir à l'esprit .Les corp ecclésiatiques et doctrinaux sont des prothèses que le christianisme a créees pour se substituer au corps absent. Les soufis ont osé dire ouvertement que Dieu s'épiphanise dans le monde et dans les corps des saints.la sainteté actualise la présence divine par le corps qui parfois dépasse les normes physiologiques ou psychologique. Le saint peut voire ce que les autres ne voient pas : «dites – moi comment vous avez pu savoir que je vous ai menti ? » Il me répondit : «quand quelqu'un me ment, une mauvaise odeur se dégage de sa bouche, et c'est le signe de son mensonge ».

En islam, il n'y a pas eu d'institution de corps ecclésiastiquesou autre. Les théologiens prétendent être des médiateurs, voire des vulgarisateurs des significations religieuses qu'ils présentent comme la Vérité du message divin. Ils disent servir avant tout la communauté qu'ils considèrent comme un seul corps dont ils font partie. Mais en réalité, ils orientent intellectuellement le corps de cette communauté pour laquelle ils définissent les limites et les modalités d'exercer la liberté. En témoigne leur attitude face au soufisme qu'ils abhorrent.

Pour De certeau le corps, proprement dit, est un «énigmatique foyer» axé sur trois pôles :

«un pôle événementiel(la surprise de douleur, jouissance ou perceptions qui instaurent une temporalité) un pôle symbolique (des récits des ; discours ou signes qui organisent du sens ou des verités), un pôle social(un réseau de communications et de pratiques contractuelles qui instituent un «être là» ou une «habiteré» qui essaye de déjouer des contraintes historiques liées à la poltique à la ociété et à l'Institution religieuse.»(Ibid.).

De Certeau mentionne aussi que la mytique a donné lieu a une réorganisation du champ religieux autour de la dichotomie visible/invisible où les miracles ont bien trouvé leur champs de validité.il s'agissait alors de « fabriquer des corps transparents de mysteres» (Ibid. :118). Elle a, selon lui, recentré les débats «au tour du voir et non pas d'entendre» (Ibid . :3). Il est claire que pareilles considérartions s'appliquent plus ou moins au soufisme.Mais avant de voir «les miracles» du soufi accédé au statut de saint, c'est son corps en mouvement qui s'offre au regard. Un mouvement qui résulte selon Merleau-Ponty que cite Fontanille d'une «tension corporel»résultante d'excitations et d'inhibitions.Un mouvement qui devient signifiant grâce à «l'auto-organisation qu'exprime la notion de forme »(M. Merleau-Ponty 1942 :35-64) qui serait ici le devenir saint. Le premier mouvement

entrepris par MAC n'était pas une errance mais une quête qui devient une enquête sur le lieu où se trouve «le pôle du temps», autrement dit une quête du temps lui-même enfoui dans une empreinte. S'informer du temps est bien évidemmentle signe inaugurateur d'une action, le moment d'entammer un programme narratif potentiel qui demeure pour MAC indéterminé.

Fontanille dit que l'expression et le contenu d'une sémiotique objet sont déterminés par l'usage bien qu'ils naissent d'une double perception, celle émanant du monde extérieur et celle provenat du monde intérieur. c'est ce qu'il appelle une fonction sémiotique élémentaire. Lors de sa quête du«propriétaire du temps»,MAC parait incertain dans sa démarche, incapable de nommer explicitement son but, déprogrammé même par une sorte de conception temporelle de l'espace.L'expression même de «proprètaire du temps» est en même temps un signifiant et un signifié, beaucoup plus une substance qu'une forme de signification. Au niveau pratique, il s'agit d'une métaphore qui prouve un manque réelle ou illusoire chez la communauté d'une capacité d'identifier l'actant Sidi Ali comme opérateur dans l'espace et non pas dans le temps.Autrement dit, elle n'arrive pas à déterminer la valeur et l'apport de cet actant. Auparavant, MAC avait reçu la prédiction du cousin sous forme de signifiant ouvert à une multitude de signifiés . Même positive, une telle prophétie demeure abstraite tant que le chemin de la concrétiser n'est pas montré. Une rencontre de deux corps dont l'un a marqué l'autre. Un premier marquage reçu par le corps promis à la sainteté.L'empreinte était profonde, tellement enfouie dans le corps présupposé sidéré offrant un seuil d'inertie par rémanence,l'absence de toute énonciation langagière et sa substitution par un mouvement du corps prouve que le corps n'était pas encore au niveau d'accéder à l'actance et de pouvoir interpréter l'empreinte reçue. Le trouble, la surprise, la panique à Beni Youssef et la méfiance face à l'homme de Tétouan sont d'autres faits qui prouvent que l'accès à l'actancialisation par le corps est un processus progressif d'interactions que la mémoire enregistre et qui débouche finalement sur la mise en scène interprétative de tout ce que contient l'enveloppe et la mémoire du corps.

Son départ initial est le premiere pas dans ce processus signifiant qui demeure cependant sans issue à cette étape là. De ce point de vue, le corps parait s'inscrire dans une perspective ouverte sur toutes les possibilités. La sainteté comme horizon du faire est apparemment non programmée ni comme parcours narratif ni comme objet de valeur.Cette déprogrammation de MAC est double, il le distingue de ses congénères de Jbel Laalam et des ambitieux politiciens décidés à changer le réel par la mobilisation des gens et leur manipulation en vue d'exécuter un programme narratif politique. MAC se singularise comme saint potentiel gardant suffisamment de distance face aux hommes ordinaires et face aux politiciens.

C'est par le mouvement de son corps que MAC va donner, progressiveement, de la consistance signifiante à sa vocation de saint que lui-même ignore.

Contrairement à la littérature religieuse qui nous a permis de déterminer la structure actantielle selon laquelle Dieu est le destinateur, la sémiotique du corps exige un geste interprétatif qui nous permette de présupposer que les vrais destinateurs se trouvent en dehors du texte.Il y a d'abord les parents qui aurait voulu la stabilité de leur fils près d'eux ou à la rigueur partir étudier ailleurs et revenir au berceau. Le texte nous dit que MAC se rendait souvent chez sa tante et avait noué une relation previlegiée avec l'époux qui lui prédisait une situation extraordinaire sans la lui révéler. L'autre destinateur siégeant dans le contexte est constitué des théologiens orthodoxes qui préviligient l'acquissition du savoir utile pour atteinde le prestige morale et matériel.

MAC subissait donc une pression à laquelle il resistait par son corps et sa chair .Une pression qui serait née des forces inhibitoires confronées tout au début aux forces excitatrices émanant du cousin. Résistant, impulsif, positionné sur l'étendu, par son corps en mouvement, MAC engendre une énonciation spatiale signifiante illustrée par son éloignement du carcan familial et son déplacements aléatoire vers le siège du » propriétaire du temps». Ce déplacement est intentionnel : « nos intentions trouvent dans les mouvements leur vêtement naturel ou leur incarnation et s'expriment en eux comme la chose s'exprime dans ses aspects perceptifs» (In Fontanille) souligne Fontanille qui explique que le mode d'existence des choses du monde naturel se fait par un aspect quelconque:«la perspective ne m'apparaît pas comme une déformation subjective des choses, mais comme une de leurs propriétés, peut-être leur propriété essentielle.» (Ibid.) Mais cette intention n'est pas consciemment fondée: il s'informe, il se déplace sans être, pour autant, capable de discerner son but final.

Seul son pouvoir de mettre son corps en inertie face à la tension subie affirme son intention de devenir un actant en voie de construction. MAC conçoit l'espacedans une dimension temporel,autrement dit il est à la recherche d'une quatrième dimension de l'espace.Il cherchait le propriétaire du temps capable de lui fournir les outils nécessaires pour relativiser les mouvements et l'espace, c'est dire en connaitre la signifiance.Pour prétendre à la domination de l'espace à partir de la dimension temporelle, ce propriétaire du temps serait beaucoup plus le maître de la durée que de l'instant : «l'étendue et la durée s'embrassent et se contiennent mutuellement ; chaque partie de l'espace se trouvant dans chaque partie de la durée, et chaque partie de la durée dans chaque partie de l'espace» selon la physique newtonienne,(M.Paty 1998) l'espace est conçu comme une immobilité tandis que le temps est en perpétuel enchainement. Selon les propose de M. Guénault, éditeur, au XVIIIème siècle, de la Collection Académique, est l'auteur d'un article fort intéressant de l'Encyclopédie de d'Alembert et Diderot intitulé «Etendue »(Ibid.).

Mais dans la conscience des croyants, la conception est autre. Louis Massignon ne souligne que le temps selon les croyants musulmans:

> «Ne s'écoule pas de manière unilinéaire entre un déjà là (le temps du Prophète) et un pas encore (la fin du monde). Mais il se défait, se refait, se crée et se recrée à chaque instant selon la volonté

de Dieu (…) Le temps ne se tisse pas sur une trame continue et n'engendre pas une durée homogène. Il est une constellation d'instants ponctuels, de points discontinus qui sont autant de signes de décrets divins dont le décryptage appartient à ceux qui savent » (Massignon 1952 ,cité par Rivet Daniel2004:38).

La quête essentielle de MAC a pour objet en effet un instant ponctuel qu'il devrait s'approprier de chez le maître du temps. Le temps et l'espace sont mis en relation d'interpénétration par le mouvement «lorsqu'elles sont parcourues par un corps en mouvement ; symétriquement, l'espace ainsi parcouru «fixe», pour ainsi dire, la trace du temps» (M.Paty1998 :17). La spatialisation du temps et la temporalisation de l'espace ne serait aux yeux de Bergson qu'une «métaphysique inhérente à la représentation spatiale du temps » (Moreau 1948).

En voulant se joindre au propriétaire du temps, MAC veut renier l'espace pour consolider l'inertie de son corps soumis à la pression.A ce stade de son actantialisation,Fontanille qualifie ce type de seuil d'inertie par saturation reflétant la capacité de résistance aux forces, et « plus particulièrement à la variation de leur intensité» (J.Fontanille 1998 a :16) ; le corps-actant se stabilise davantage et acquiert la robustesse susceptible de lui permettre d' «accéder à l'iconocité»(Ibid.) On a constaté que MAC n'a renié ni sa famille ni les contenus de la théologie orthodoxe, il a demeuré religieusement et socialement correct bien que porteur«d'un schème dynamique » (Ibid.) qui fasse de son corps un véritable actant autonome et singulier, ayant une identité, capable d'opérer, d'agir, de transformer les états de choses.

Sa rencontre avec Sidi Ali Ben ahmed était l'occasion de subir des tests ethiques, c'est dire exposer de nouveau son corps à d'autres forces inhibitrices et excitatrices.Il fallait mobiliser de nouveau un seuil d'inertie qui était cette fois par rémanence ; il devait, en effet,résister à la tentation par l'honnêteté, à l'amour propre par l'amour du maître, à la paresse par le travail.Le corps actant finit par pouvoir discerner les valeurs et les antivaleurs.

L'actant corps se figurativise et réalise son équilibre parallèlement à la mobilisation alternative et régulière de son inertie, les seuils de rémanence et de saturation s'enchainent et se structurent.En ce faisant, les interactions entre les forces opposées et le corps sont enregistrées dans la mémoire de ce corps actant.

Ce point de vue est un peu décalé par rapport à celui de François Martin qui note que «le processus signifiant est le parcours qui conduit de la figure à son accomplissement, c'est-à-dire de la figure au corps»(Martin2014), il explique ses propos ainsi : » pour définir l'accomplissement le plus exactement et le plus brièvement possible, il suffit de dire que c'est la venue au monde d'un corps. C'est ce que la théologie a appelé l'incarnation.» (Ibid.) Cette conception concerne donc la mystique chrétienne centrée sur le corps absent du christ. Il s'agit d'une « réflexion sémiotique à partir d'une théorie biblique de la signification» (J.Fontanille2011 :103) comme le signale Jacques Fontanille.

La rencontre de MAC et du » propriétaire du Temps» Sidi Ali est aussi celle de deux corps, de deux enveloppes.Il doit y résulter une empreinte » sous l'effet d'une force qui les applique l'un à l'autre»-(Ibid.), nous explique Fontanille qui ajoute que pour ce faire il faut que l'enveloppe recevant l'empreinte soit apte à se déformer.Soumise à une force qui dépasse sa capacité de résistance, cette enveloppe reçoit un effet durable qui serait une empeinte en tant que «manifestation figurative du seuil de rémanence»(Ibid :104).L'empreinte résulte donc des interactions entre des corps et des enveloppes en cours dans«le processus d'actantialisation » ; elle est l'«expression d'un ajustements entre deux ajustements»(Ibid .) Deux corps qui sont «en contiguité spatiale et temporelle»(Ibid.) ; l'un interagi et l'autre reçoit la marque qui s'affirme comme empreinte témoignant d'une présence transformée en absence.Vers la fin du séjour spirituel –stage- de MAC chez Sidi Ali, celui-ci était sûr que son empreinte avait bien marqué le corps de MAC : » Sidi Ali ben Ahmed entra un jour au verger accompagné de quelques-uns de ses amis et demanda à Moulay Abdellah : «eh Moulay Abdellah, apporte-nous quelques grenades». Moulay Abdellah apporta des grenades au goût aigre. Et le cheikh de réagir : «ces grenades sont aigres». Moulay Abdellah lui rétorqua : « je vous jure que je n'en ai jamais goûté, je ne peux connaitre ni celles qui sont délicieuses ni celles qui sont aigres».

C'est dire que MAC a gardé son corps ouvert et vide pour recevoir l'empreinte de Sidi Ali. Cette empreinte va prendre forme avec un nouveau débrayage spatial, la sainteté potentielle commence alors à s'actualiser :

> «Après, Sidi Ali le libéra et l'envoya à Tétouan pour étudier. Au cours de son chemin et sur le territoire des Béni Youssef, il entendit le sable, les pierres et les arbres l'appeler et lui annoncer la gloire et le soutien divins. Ils dirent éloquemment : «que Dieu glorifie notre seigneur Moulay Abdellah chérif». Notre cheikh crut que c'était une énonciation satanique et non divine. Il retourna chez son maitre et lui dévoila ce qui lui fut arrivé. Son cheikh l'assura : «ne crains de ce que tu viens d'entendrele bien se profile dans l'avenir. Puis il lui ordonna de reprendre son chemin.».

C'est une figure imperceptible, reconnue par ses effets, un corps absent ayant réalisé la trace sur un corps présent. C'est une empreinte de la «sainteté» susceptible de se réaliser et «se constater» sous des formes différentes. Elle est aussi le témoignage d'une continuité entre les corps-actantsdes«saints». Dans ce cas, l'empreinte prend la forme d'un objet de valeur culturel ou psychologique. Ce n'est qu'au niveau de la transmission ou de ce que Fontanille appelle «marquage» que les énergies et les matières des corps interagissent les unes sur les autres pour donner lieu à des figures définitivement transformés. Ces empreintes et ces marquages issus des interactions se constituent comme réseau à l'intérieur d'une mémoire susceptible d'être saisie selon un déploiement syntagmatique. Si on essaye d'appliquer ce processus à l'univers du récit hagiographique, nous constatons qu'il y a même une

accumulation d'interactions entre différents corps qui est mémorisée par le corps actant ; l'assurance octroyée par Sidi Ali à MAC fait écho à la prédiction de l'époux de la tante elle-même reprenant d'autres cas.

Fontanille parle du passage de la réalisation de l'«empreinte à son interprétation (Ibid.:108).Pour ce faire, il évoque le corps actant primaire comme sujet d'un débrayage «grâce à une série d'opérations : projection, inversion et pluralisation» (Ibid.). La visée est de convertir les expressions en contenus, la prédiction de l'époux de la tante a eu comme contenu un départ et une quête, le dur service chez Sidi Ali, le test subi, l'assurance et la prophétie reçues par une perception auditive était tellement fantastique que le corps actant n'a pu les croire. C'est dire que le processus d'actantialisation de la sainteté n'était qu'à ses débuts. Un corps –actant encore imparfait pour interpréter l'empreinte reçue. A Tétouan, il a manifesté la même attitude ignorant la signification de l'empreinte inscrite sur son corps. Le lecteur spectateur peut interpréter les effets apparents liés aux traces marquées sur le corps de MAC comme des signes de la sainteté, comme un souffle divin. Mais ce n'était qu'en faisant sa rentrée » spectaculaire» sur la scène soufie à Fès qu'on peut dire qu'il a compris la signification de l'empreinte inscrite sur son corps et il l'a mise en scène, y a engagé son corps : » Moulay Abdallah fut pris d'une transe, arracha un arbre qui se trouvait au centre de la maison et le mit derrière la porte en lui disant : « cède la place, cette nuit, aux autre ». En effet, cet arbre rendait l'espace étroit et gênait les fouqaras (disciples soufis)». Cette réaction est en fait l'interprétation des empreintes marquées sur son corps- enveloppe contenant des effets et des énergies enfouies dans sa chair mouvante. Auparavant, il s'est trouvé au milieu d'une scène fantastique, puis il était destinataire d'un don prophétique onirique, et il a continué à se murer dans son silence comme s'il était en train de déchiffrer ces différents marquages que son corps subissait. Mais quand la transe a secoué son corps, ses émotions se sont intensifiées, les empreintes sont montées à la surface tout en convoquant avec elles «toutes les configurations sensibles associées» (Ibid : 112).Lors de cette scène, MAC agit pour la première fois car avant il ne faisait que réagir, il assume alors une énonciation qu'il accompagne d'un faire voir. C'est que dans l'univers de la sainteté la vue devient l'organe sensori-moteur le plus important pour assurer les interactions entre l'actant-corps soufi et les autres actants-corps qui sont ses destinateurs. Elle contribue ainsi à l'esquisse d'un éthos de l'énonciation auquel correspondent» chacune des figures du corps et chacune des types d'empreintes associées»(Ibid.) participant ainsi à «un registre argumentatif, fiduciaire et persuasif spécifique» (Ibid : 117) tout en renvoyant à «un univers pathétique qui lui est propre»(Ibid.)

Fontanille souligne que l'efficacité éthico-argumentative de l'énonciation ainsi que la pérennité de la figure sont assurées par l'expérience authentique perçue par l'œil. Le corps actant du saint a su donc

choisir le moment opportun pour mettre en scène ses empreintes et assurer une portée persuasive certaine à son énonciation.

Après son illumination et son instauration à Ouezzane, MAC, sachant alors interpréter les empreintes marquant son corps, devient plus explicite dans son énonciation : «aimez- moi faites-moi aimer aux gens. Dieu m'a placé devant une porte qui donne sur un bien énorme», » notre maison celle-ci est comme une barque, qui s'y embarque serait sain et sauf». Une invitation à l'amour, une proposition d'un contrat passionnel qui, projeté sur le monde, promet de le transfigurer par un mouvement intentionnel du corps. C'est dire qu'il est arrivé en fin de compte à instaurer un système de valeurs basé sur l'amour après la confusion axiologique exprimée notamment par l'interaction des forces inhibitrice et excitatrice, puis le tri (axiologique) qui lui a permis de se singulariser et de se constituer comme un corps-actant. La valeur essentielle établie est celle du salut par l'amour configuré par le voyage, l'itinéraire soufi, qui est personnel. Il s'agit de ce que Fontanille appelle la » mise en œuvre du tri axiologiques» (Ibid.) filtré à travers les multiples possibilités issues des bifurcations narratives.

La singularité acquise lors du tri axiologique est une phase de la sainteté qui se fraye son chemin loin de la reproduction des modes de vie existants, des projets de politiciens, des théologiens, faiseurs de discours et monopolisateurs du sacré.

Le corps actant est constitué en fin selon les trois types d'identités (Ibid) : la moi-chair instance de référence déplaçable, le soi-corps qui s'y réfère en tant que soi-Ibid assurant la continuité des phases, l'identité des rôles et «assumant les relations relevant de la saisie» (Ibid. : 26) et en tant que moi-ipse révélant les attitudes et les actes de visée. L'action résulte de la cohésion entre ces trois instances. Le déplacement du corps-chair, son séjour en tant qu'adepte chez le maitre les épreuves subies et réussies. Puis son voyage à Tétouan et à Fès en tant qu'étudiant. Après, il a entamé sa carrière de saint couronnée par une retraite spirituelle ayant débouché sur l'illumination. En fin, il a acquis le statut de saint et était reconnu par la communauté. La zone de valence qui domine chez le corps actant MAC est celle du soi-ipse ;«celle de la construction en devenir du corps-actant, et la tension téléologique l'emporte à la fois sur les tensions individualisantes du Moi et sur les exigences de répétition et de similitude du soi-Ibid». Le parcours part de la définition d'une visée ou d'une attitude qui serait dans le cas de MAC un espoir et un idéal ; «ce serai en quelques sortes la zone de l'éthique narrative, où se déploie les récits d'apprentissage, de conversion et de quête des idéaux». (Ibid.).

Ces concepts nous ont donné l'occasion de découvrir que la sainteté en islam est un «roman» qui ne peut être fait que par un héritier de la prophétie «génétiquement» ou/et «éthiquement», un corps chair qui sait bien gérer les empreintes reçues ci et là, qui est capable de les mettre en scène et les interpréter au moment opportun.

Cette empreinte serait illustrée par ce qu'on appelle communément «la baraka»-la bénédiction-actualisée selon le degré de l'interpénétration des dimensions temporelles et spatiales. Quand l'espace et la communauté qui l'occupe souffrent, le temps de la nostalgie, celui de l'utopie des débuts fait émergence et se profile comme un horizon d'espoir. Le fantastique s'associe à l'éthique et parfois au politique pour donner naissance au corps saint qui est en fait la surface où s'inscrivent ces composantes en tant que réseaux d'empreintes. Le corps accède au rôle d'actant quand il acquiert la compétence de les lire, les comprendre et les projeter sur le réel.

Dans le domaine de la sainteté musulmane, la construction d'un corps est primordiale pour se mettre dans l'itinéraire menant vers Dieu. La sainteté censée être perçue de la divinité en tant qu'empreinte absorbe le corps au fur et à mesure qu'il le mortifie dans le but de le purifier par les prières, l'ascétisme et la méditation. Ce corps finit par devenir une empreinte marquée sur l'enveloppe du monde, sur le corps de chaque membre de la communauté munie d'une mémoire dynamisée par le temps prééternel de l'union et de l'harmonie au sein de la présence divine. Mais ceci n'est l'apanage que de ceux qui sont dans la voie soufie. Pour la communauté, c'est le temps des débuts de l'islam.

En fait, le mode de l'apparition de la sainteté est taillé sur celui de la prophétie. Mais la sainteté ne détruit pas pour construire. Son but est de pacifier le rapport entre le pur et l'impur, tout est question de reproduire le fait spirituel susceptible de fournir un point de vue euphorique qui neutralise les contradictions du monde à travers le corps qu'il faut, parait-il, respecter.

Le corps du saint traversé par le souffle divin fonde la signification en agissant sur d'autres corps, il les marque de ses empreintes. Avant d'être un discours, le soufisme parfait incarné par le saint est une affaire de corps. Tout dans le corps est significatif: «d'après les dires de Moulay Kacem [1]certains «majadibs»-en perpétuel transe- arrivèrent la nuit chez MAC. L'un d'entre eux fit ses besoins naturels à la place où MAC faisait la prière. A l'aube, ce dernier vint prier et toucha de ses doigts les excréments, il demanda :" qui est entré ici ?». On lui répondit : «personne sauf Sidi tel». Il riposta : " louange à Dieu d'avoir fait cela seulement au niveau des membres". En fait, Al Majdhûb-ravi ou possédé d'Allah-, de par son faire faisait allusion à la vie terrestre»

Il n'y aurait pas une figure assez expressive pour rappeler la vérité du corps qu'on cherche à cacher que celle des excréments, une métonymie du corps perçue par la voix sensori-motrice olfactive. Une vérité désagréable qui soit une signification intracorporelle.

Le corps a le droit de fonder sa signification comme bon lui semble, il subit des interactions secrètes et peut imposer sa signification au monde extérieur. Il peut suspendre toute activité sensori-motrice.Sous l'emprise de l'empreinte divine, il perd ses liens avec la raison comme s'il est dans un état d'ivresse.

1 C'est le gérant de la zaouia d'Ouezzane à Fès qui aurait été le recruteur d'Abou Hamdoun Tahiri.

Le saint lui-même n'en est pas exempt: « je rendis visite à Moulay Tayeb quelques années avant sa mort, il était en train de nous faire ses adieux quand un visiteur s'adressa à lui... » : « quand je serai chez moi, les gens me demanderont ce que je vous ai dit et ce que vous m'avez dit, Moulay Tayeb lui répliqua: «si tu asquelque chose à me dire, dis-le». Et l'homme d'annoncer : j'ai « entendu certains disciples dire que votre grand-père disait que celui qui vous a vu. Et celui qui a vu celui qui vous a vu jusqu'au onzième sera épargné par l'enfer». Moulay Tayeb lui expliqua : » nos maitres disaient pareilles choses quand ils sont en transe. En état de lucidité. Ils ne disent que ce que disent Dieu et le prophète ». En effet, il s'agit là seulement d'un réconfort pour les créateurs en vue de les combler d'espoir pour qu'ils se détendent…»

Le corps du saint se mesure aux corps de ses adeptes. Ils visent d'abord leur corps pour leur faire comprendre ce que c'est la sainteté. Bienfaiteur, transparent et surtout producteur d'actes miraculeux souvent au service de la communauté, le corps du saint, accédé à l'actance, joue le rôle d'une force incitatrice face à la sécheresse qui est une force inhibitrice, il distribue les vivres aux populations sinistrées : » arrivé à cette ville, je rencontrai Moulay Touhami, le fils, de sidi Mohamed, qui guidait une caravane de chameaux portant du blé. Son père vendit déjà tous ses biens et lui donna de l'argent pour qu'il procurât de la nourriture à la famille, aux pauvres de la ville et aux invités. Il descendit la cargaison devant la porte du sanctuaire de son grand –père MAC car il faisait nuit. Le matin, Sidi Mohamed sortit et commença à distribuer le blé aux habitants qui venaient nombreux. Chacun d'eux recevait une part en fonction du nombre des membres de sa famille. Tout fut distribué à l'exception de deux ou trois caisses que Moulay Touhami eut cachées dans la maison à l'insu de son père. Quand sidi Mohamed finit et voulut entrer chez lui, certains de ses adeptes lui dirent : "oh notre cheikh, tu as vendu tout ce que ta famille possédait pour acheter de quoi te nourrir. Mais tu as tout donné aux gens ". Sidi Mohamed répliqua avec satisfaction : « il nous suffit de l'apporter et de le distribuer».

Toujours en tant que force bienfaitrice, le saint apporte aussi l'espérance et nie toute valeur vertueuse ou spirituelle à la mortification du corps qui ne serait point un critère pour acquérir le salut, celui-ci dépend de la volonté de Dieu:» à propos de la station mystique de l'espérance, il répétait souvent les dires d'ibn Attae Illah : « si tu veux atteindre la sphère de l'instance divine en te débarrassant de tes péchés et en multipliant les vœux pieux, tu n'y parviendras jamais. Mais s'il veut que tu l'atteignes, il couvrira ton image par la sienne. Il te repêchera non par ce que tu Lui dois, mais par ce qu'il te doit» ».

Tous les corps auraient la même valeur pour Dieu, la clémence et la miséricorde divines doivent prévaloir dans la conscience du musulman qui ne doit pas survaloriser son corps et méprise celui des autres : » un homme fut exécuté suite à une condamnation juridique, le prêcheur refusa de diriger la prière funèbre. Moulay Touhami lui demanda de diriger la prière. Il lui eut répondu que le mort n'était

pas un homme de bien. Et Moulay Touhami de lui répondre : «moi, je suis malhonnête». Il se présenta pour diriger la prière ». Sa réponse à cet égoïste qui s'est pris pour un honnête homme contient plusieurs leçons. En déclarant qu'il est malhonnête, Moulay Touhami blâme l'imam qui lui a désobéi et récuse catégoriquement l'égoïsme De même, c'est une démonstration éclatante du fait que pareil imam ignorent complètement la «sounna».Le saint peut aussi délivrer les corps en captivité, c'est-à-dire leur redonner la liberté : «Notre frère, ascète pieux, Ahmed Attitwani que j'ai rencontré à Ouazzane venait rendre visite à Moulay Tayeb car il se chargeait de lui gérer ses affaires à Tétouan. Quand nous fumes mis à parler des actions miraculeuses de Moulay Touhami, il me raconta ceci : " un jour, je m'embarquai dans la mer en compagnie de quelques-uns de mes amis négociants. Nous avions beaucoup d'argent. Des pirates chrétiens nous attaquèrent, spolièrent tout ce que nous avions, nous transportèrent dans leur bateau après avoir attaché le nôtre au leur. Je suppliai dieu par la gloire de Moulay Touhami. Je pris le livre de Dalil Al Khairate et je me mis à lire. Un jour, j'étais absorbé par la lecture, quand je sentis la présence du chef. Il me demanda si c'était là le coran que je lisais. Je répondis que non. Il se rassit sur son siège et m'invita à m'asseoir à ses côtes. Il demanda aux chrétiens : «apportez-moi tout le butin». Ils s'exécutèrent. Il prit quatre cents dinars d'or et les mit derrière lui. Il me demanda :»envoyez quelques-uns de vos amis au navire pour qu'il s'assure que les chrétiens ne vous ont pas trompé ".Il ordonna à ses hommes de tout remettre en ordre, puis il nous libéra et nous dit : »allez où vous voulez". C'est ainsi que nous eûmes la vie sauve grâce à la puissance de la baraka de Moulay Touhami.»

Il offre l'exil aux corps menacés de liquidation victimes d'abus politiques afin de sauvegarder leurs corps :

«Moulay Ismail décida d'arrêter les «fouqahas» et les «oulémas» afin qu'ils approuvent une décision politico-religieuse qu'il eut pris au sujet des«Harraten». Chacun devait émarger en signe de son approbation. Le «faqih» précité fuit Fès avec sa famille et alla se réfugier à Ouazzane chez nos nobles seigneurs. Ils l'accueillirent généreusement et le désignèrent comme enseignant à Ouazzane.»

En bref on est devant un type de sainteté fondatrice d'une sorte d'humanisme. Ses actes d'allure miraculeuse sont souvent l'occasion pour mettre en scène le volet éthique de la religion. Il est vrai que le saint n'est ni un homme ordinaire ni un politicien aux ambitions apparentes mais un corps qui a accédé à l'actance selon un processus savamment équilibré. Un équilibre réalisé entre l'énergie et la substance psychiques qui serait à la base d'un certain charisme qu'un aperçu sur la psychanalyse puisse nous élucider.

Tous ces niveaux seraient saisis comme une sémiotique en acte en cours de construction le long d'un parcours narratif.

Le sujet opérateur des programmes narratifs serait aussi un corps actant qu'il faut reconstruire en partant du contexte, du monde et de son interaction avec le sujet percevant. Les dits programmes narratifs seraient également considérés comme des pérégrinations jalonnées d'accidents et d'incidents imprévus. De même, les objets de valeurs seraient des objets du monde renfermant en eux leur propre parcours narratifs et axiologique à l'image des empreintes. Sous l'angle de la sémiotique classique, les objets comme les empreintes font partie de PN selon un premier niveau qui vise l'explicitaionde ce qui est exprimé. A un autre niveau où il est question de prendre compte les paramètres du corps.

4 -3 Les programmes narratifs

Le premier programme narratif a pour sujet opérateur le narrateur -énonciateur. Que le récit hagiographique soit considéré comme un énoncé performatif transmis à un narrataire-énonciataire est un premier niveau pragmatique qui présuppose une sanction potentielle qui serait aussi une pré-sanction. Narrativité et actes de langage deviennent inextricables. Le discours narratif hagiographique garde une force illocutoire certaine. En témoigne le récit autobiographique préfacier qui raconte l'expérience soufie comme effet d'un «appel au bonheur». C'est dire que l'énonciataire veut agir presque de la même façon sur l'énonciataire en vue d'en faire un soufi adepte de la Zaouïa d'Ouazzane. Même en sa qualité d'assertion déclarative, son récit est censé modifier la vision du monde du narrataire à l'image de toute idéologie qui s'implante dans les cerveaux et pénètre l'imaginaire avant de descendre au monde sensible. Le récit hagiographique sert l'idéologie de la sainteté laquelle agit sur la nature des espaces, la logique des temps et le sort des gens.

4 -3 -1 La programmation narrative de l'énonciateur narrateur

A la lumière de la logique religieuse, tout se joue par et à travers la parole dont la valeur s'évalue par l'efficience et l'impact sur la volonté des gens en interaction avec le monde. Elle est perçue par l'ouïe, déchiffrée par l'esprit, évacuée vers le discours et projetée vers le monde sensible. Le plus souvent, une telle portée de la parole ne se comprend que dans son contexte ; son contenu véridictoire passe au second plan comme une évidence. A travers l'espace de son œuvre, la compétence de l'énonciateur-narrateur lui permet cognitivement et éthiquement de présenter la véracité tout en affichant la sincérité, la légitimité et l'intégrité. L'ensemble de la narration peut être considéré comme l'exécution d'une promesse tenue vers la fin de son récit autobiographique : «Louange à Dieu qui a exaucé mes vœux en me faisant connaissance de ses grands maîtres. Je fréquentais souvent maitre Sidi Kacem. J'entendais de sa bouche des allusions et des récits rapportés de nos seigneurs évoqués ci-haut, j'apprenais aussi des allusions et des commandements du maître Moulay Tayeb qui me relatait souvent certains des actes d'allure miraculeuse de ses prédécesseurs dont la trace est indélébile dans la religion. J'ai voulu fixer de tout cela, ce que ma conscience a pu retenir de peur qu'il se perde».

Cognitivement, c'est-à-dire dans les limites strictes de ce qu'il faut comprendre, ce programme narratif pourrait être considéré comme réussi du fait que la composition de la » tuhfat», et la lecture des récits en est la concrétisation. En effet, l'espace cognitif où se déploie ce P.N « s'institue, sous forme d'un contrat implicite, entre l'énonciateur et l'énonciataire, et généralisé sur les actions décrites (...), l'énonciataire n'acquiert le savoir que progressivement » (Greimas&Courtés197941. Le destinataire opère une performance conjonctive avec l'objet de valeur "savoir" dans la mesure où il lit. Cependant, c'est une compétence modale que le destinateur cherche à établir chez le destinataire, elle est d'ordre passionnel. La lecture de la «tuhfat», en soi, est une performance mais la visée de l'énonciateur est d'en faire une compétence susceptible de basculer cet énonciataire narrataire dans le monde de l'action. Le récit hagiographique a une dimension fonctionnelle qui est l'incitation à l'imitation d'un modèle exemplaire. En d'autres termes, la sanction du destinataire devait être d'ordre pragmatique. C'est dans ce sens qu'on doit comprendre le « savoir » en tant que valeur socioculturelle et religieuse. Il est judicieux de rappeler à ce sujet que le destinateur était lui-même auparavant destinataire mais a pu rejoindre l'univers de l'action (voir discours préfacier qui présente un fragment narratif autobiographique). En sa qualité de destinateur de l'ensemble du discours, il ne fait que disposer dialectiquement le cognitif et le pragmatique dans une perspective régie par le principe suivant : » celui qui agit sans savoir et comme celui qui sème dans un champ aride, alors que celui qui sait et n'agit pas, son savoir est une pure perte ». La dimension cognitive de ce discours narratif est difficilement distincte de la pragmatique. En tant qu'énonciateur entreprenant l'acte de narrer pour argumenter, sa visée pragmatique est certaine. Il ne narre pas pour narrer mais pour créer des effets sur le narrateur : le persuader pour agir dans et sur le monde sensible. C'est dire déclencher un programme narratif dans l'espace de la réalité qui parait suivre la logique narrative paraphrasée suivante : «vous les marocains, convertissez-vous au soufisme, intégrez la Zaouïa d'Ouazzane, ses maitres sont capables de vous fournir ce dont vous avez besoin pour être ontologiquement, politiquement et religieusement corrects.» C'est donc un schéma narratif et une structure actantielle qui prennent forme à travers cet effet illocutoire.

Dans le récit autobiographique, le statut de sujet énonciateur-narrateur apparaît minime par rapport à celui des saints dont la compétence permet de réaliser des performances sacrées. Si le discours cognitif est perçu dans une optique abstraite, le parcours narratif des saints est la concrétisation du savoir par le faire. Du moment que ce sujet destinateur se présente comme un sujet du faire cognitif, il agit en qualité de manipulateur vis-à-vis d'un sujet opérateur virtuel.

La manipulation présuppose la compétence analysable en modalités Cependant avec un discours cognitif au rôle réduit à l'organisation, au commentaire bref, au récit autobiographique succinct…), il est quasi-absent, il cède logiquement le rôle de manipulateur à ce discours même. C'est ainsi que ce

destinateur garde toutes ses distances et se présente comme un narrateur qui cherche tout simplement à reconstruire les phases d'un P.N du sujet opérateur des performances sacrées. Si le discours cognitif est perçu dans une optique abstraite, le parcours narratif des saints est la concrétisation du savoir par le faire. Du moment que ce sujet destinateur se présente comme un sujet du faire cognitif, il agit en qualité de manipulateur vis-à-vis d'un sujet opérateur virtuel.

Le parcours génératif est quant à lui un modèle de hiérarchisation des catégories mises en œuvre dans un discours, depuis les plus abstraites, les structures élémentaires, jusqu'aux plus concrètes, les structures figuratives. Il permet à l'énonciateur de situer l'ensemble des structures disponibles les unes par rapport aux autres ; il représente en ce sens le simulacre formel de la "mémoire" sémiotique de cet énonciateur où il énonce. Ainsi, par exemple, la catégorie [culture/ nature], appartenant aux structures sémantiques élémentaires et actualisée dans le discours soufi par les catégorie sainteté/défectuosité ou sacré profane, sera réarticulée en [conjonction/ disjonction] dans les structures narratives et actantielles, grâce à la mise en relation, au sein même de la première catégorie, d'un actant Sujet – adepte soufi - susceptible d'être conjoint ou disjoint par rapport à un actant Objet :le saint, le prophète ou Dieu, dont le contenu est du côté du sacré. Les énoncés de jonction sont ensuite regroupés pour former des programmes narratifs, qui sont dans notre exemple des programmes de préservation, de l'acquisition de la vérité ou de la rectification ou de la réparation du savoir, et qui appartiennent aux structures narratives thématiques articulées au tour des mises en intrique. Ces programmes sont d'abord modaux sans lesquels aucune performance ne serait réalisée. Leur type de modalisation et leur combinaison surdétermine la nature de la performance.

4-3 –1-1 programmes narratifs modaux

Tout au début du récit, le sujet opérateur du P.N de la sainteté traductible par le terme «wilaya» désire rencontrer le «propriétaire du temps» détenteur des secrets. C'est une métaphore absolue dans la mesure où elle n'est plus du tout un «appel du semblable vers le semblable» (R. Calin 2012 : 130), « elle » n'est plus ressemblance ou analogie, mais un mouvement du moi vers l'autre absolument autre, irréductible au moi»(Ibid.).En fait, ce qui est appelé sens littéral, unique ou primordial n'existe pas : le » ceci » n'a pas de sens par lui-même, mais signifie toujours « en tant que cela », de sorte que «toute signification signifie dans un contexte, ou comme le dit Heidegger dans un monde»(Ibid.). A la lumière des thèses de Levinas, Calin conclut que la métaphore serai l'équivalent même du langage surtout dans sa dimension vocative qui en fait une interpellation d' « autrui qui est maintenu dans son altérité et son hétérogénéité radicale parce qu'il est celui à qui je parle avant d'être celui dont éventuellement je parle ». (Ibid.:135).L'énonciateur-narrateur, le sujet opérateur ainsi que tous ceux interrogés au sujet du » propriétaire du temps», utilisent cette métaphore absolue pour le désigner, implicitement c'est une manière de l'interpeller en vue d'assumer ses responsabilités à l'égard du

futur saint et de son projet sociopolitique. Cette expression métaphorique qui marie un concept juridique «propriétaire», issu de la vie pratique et un autre abstrait et complexe, le temps, assimile l'actance à la temporalité, c'est-à-dire enchaîner un rouage à un autre en vue de faire fonctionner la machine qui serait l'espace. «Le temps» est utilisé sans déictiques ni début ni fin, c'est-à-dire dans un sens absolu, au degré zéro mais ouvert sur toutes les éventualités. Cette expression métaphorique semble être traversée par une certaine force énonciative, ne serait-ce que par son itération expressive d'une certaine rigueur oxymorique.Elle révélerait que le temps est déréglé, et il faudrait que Sidi Ali remît les pendule à l'heure en mettant en valeur la potentialité du futur saint-réformateur MAC : « à chaque fois qu'on lui citait quelqu'un, il allait à sa rencontre. La plupart de ceux qu'il contactait lui indiquèrent le cheikh parfait, connaissant de Dieu, l'illuminé sidi Ali Ben Ahmed que Dieu soit satisfait de lui. Cette désignation fut sous forme d'allusion ou d'expression ouverte». Cette énonciation réfère à un observateur, un marocain vivant à cette époque-là et se trouvant sur place. Un observateur de ce qui se passait autour de lui. Par ailleurs, une telle considération du temps est révélatrice d'une sorte de relativisme culturel.Le Maroc a connu une succession ininterrompue de dynasties et de rois depuis longtemps et surtout après l'Islamisation du pays. Bien entendu, il y avait eu des hauts et des bas, des crises, des guerres de succession etc. Cette période dont parle le texte coïncide avec le début du règne des alaouites qui ne dominaient pas encore tout le pays. C'est une période d'instabilité et de désordre surtout dans le Nord.

Dans la langue politique populaire au Maroc, l'expression «les propriétaires du temps» est toujours énoncée pour désigner ceux qui détiennent le pouvoir. Un glissement qui a écarté la signification religieuse soufie et a conservé la politique. De toute façon, nous pouvons supposer que ce détenteur était une fin connaisseuse de la conjoncture sociopolitique de l'époque et savait le type de «leader» convenable. Sur le plan narratif, c'est un énoncé élémentaire qui va déclencher tout le parcours narratif, notamment celui de la quête de la sainteté par MAC.

En effet, le sujet de la manipulation n'est pas indiqué nettement. La prédication de l'époux de la tante ne serait pas suffisante pour déclencher un programme narratif ni exprimer une conscience sociale quelconque de la nécessité de transformer les faits autrement : «l'époux de sa tante, le saint,connaisseur d'Allah, (...) prédisait souvent, son sort extraordinaire». C'est dire qu'il est virtuellement en position du /ne pas vouloir ne pas vouloir / se mettre en conjonction avec une passion : «à peine eut-il franchi le stade de l'enfance que ce jeune saint se mit à chercher le pôle du temps, détenteur des secrets. Il ressentait ses secrets comme des besoins qu'il fallait assouvir. A chaque fois qu'on lui citait quelqu'un, il allait à sa rencontre.» Notons que le verbe «chercher» bien qu'employé transitivement est conçu par le lecteur comme intransitif. L'objet de valeur n'est pas déclaré ouvertement. C'est dire comme

synonyme d' « explorer» ou de «prospecter». Le problème qui se pose dans ce P.N est celui de la nature de cet objet de valeur (OV).

Le «propriétaire du temps», le détenteur détecteur et identificateur des secrets, est allé un peu loin en confirmant à MAC: «n'aie aucune crainte de ce que tu viens d'entendre, le bien se profile dans l'avenir». Une assurance qui rejoigne le verset coranique où Dieu évoque les » saints» : «certes il n y a pas de crainte pour les proches - amis saints -d'Allah, et ils ne peuvent ressentir ni peur ni tristesse» Lasourate Jona, verset62). Il est clair que cette expression elliptique annonce des changements portant apparemment sur l'état du sujet opérateur mais en fait elle concerne aussi l'espace et le temps. L'événement bouleversant est d'ordre merveilleux, c'est dire lié à la soi-disant sainteté qui est censée être la force transformatrice bénigne qui privilégierait les continuités au lieu des ruptures. La sainteté liée au soufisme des zaouïas au Maroc n'a jamais eu d'apport politique déterminant. Donc il ne faudrait pas s'attendre à ce qu'un saint puisse fonder un nouvel état.

L'ambigüité au niveau de la manipulation est maintenue, on peut considérer MAC comme sujet syncrétique, c'est-à- dire sujet opérateur et sujet d'état: «il se met en quête du» propriétaire du temps», détenteur des secrets qu'il (MAC) ressentait en lui comme des besoins à assouvir. Il est l'incarnation des secrets qui pourraient se traduire par une vacillation entre le doute et la certitude : Au cours de son chemin et sur le territoire des Béni Youssef, il entendit le sable, les pierres et les arbres l'appeler et lui annoncer la victoire et le soutien divin. Ils disaient éloquemment: ««que Dieu glorifie notre seigneur Moulay Abdellah chérif». Notre cheikh a cru que c'était une énonciation satanique et non divine. Il retourna vite chez son maitre et lui dévoila ce qui lui arriva».

Son silence et sa persévérance révèlent un engagement qui serait un /ne pas devoir-ne pas chercher/. Le parcours narratif est dès le départ conçu sous le signe du secret. Celui-ci est d'abord lexicalisé explicitement par «les secrets», comme objet enfoui suscitant la curiosité. Du coup, le fait de postuler le syncrétisme du sujet est peu convaincant du point de vue narratif. Il en découle que la relation de communication, régissant l'existence du destinateur et du destinataire, se trouve, pour sa part, brouillée. On dirait que MAC accomplit un contrat avec lui-même. Pour ce qui est de celui liant le destinateur et le destinataire, il a été établi préalablement dans le discours cognitif car il ne faut pas perdre de vue que l'univers narratif de l'hagiographie n'est qu'un débrayage pragmatique par rapport au déploiement discursif cognitif.

Sur le plan de la modalité de la véridiction, nous avons un sujet modalisateur qui est l'époux de la tante pour qui MAC est un saint, mais il ne le paraît. Le sujet opérateur est ainsi modalisé selon la catégorie du mystère-secret ; c'est une déixis positive. Le sujet s'exprimant par le silence qui est un langage –fortement modalisé-, « une intermittence par laquelle l'actant énonciateur devient l'actant

énonciataire de ses propres énoncés» (Greimas &Courtés: 1979: 377). Mais en tant que sujet d'état, entretenant une relation avec l'objet, il est surmodalisé aléthiquement : le / ne pas devoir ne pas être / qui correspond à la possibilité. Le prédicat est conçu en relation avec l'objet. Au niveau du / pouvoir-être /, le sujet d'état est catégorisé selon cette modalité. D'où, sur le plan de la confrontation du / devoir-être / et du /pouvoir-être / nous notons le cadre de la compatibilité, voire de la conformité parfaite : possibilité + possibilité.

Il s'ensuit que cet objet de valeur / adjuvant «propriétaire du temps», connaisseur, détecteur et authentificateur de la sainteté est axiologies positivement étant donné qu'il est identifié et indiqué par plusieurs sujets interrogés. Le / devoir-être / est interprété comme portant sur l'objet de valeur et le spécifiant comme étant indispensable au sujet d'état apparaissant patient et passif, il recueille toutes les excitations du monde inscrites dans les objets. Il s'agit ici des modalités virtuelles présupposées par d'autres actuelles qui ne figurent pas dans le texte.

Une première performance est la rencontre avec le maître : «enfin, le soleil embrassa son astre (...) il fut accepté par Sidi Ali Ben...».

Le sujet opérateur se met en conjonction avec l'adjuvant qui est aussi objet de valeur déterminé par des modalités appréciatives : « le soleil ». « L'astre » (...) qui impliquent l'élévation et la luminosité. Ce programme narratif modal fait appel, bien entendu, à d'autres constituant le parcours débouchant sur l'achèvement de la compétence et donnant lieu à la performance essentielle, c'est -à- dire celle mettant en conjonction le sujet et l'objet de valeur qui est la sainteté.

Pour ce qui est de la sanction, elle présuppose l'action en tant que performance présupposant une compétence. La « sainteté » qui illustre le point culminant du parcours génératif du récit hagiographique est lisible sémiotiquement comme une forme d'acquisition mettant en scène la conjonction d'un sujet et d'un objet.

Le sujet est muni d'une compétence parfaite, il est incarné dans le récit par MAC, par son fils et ses petits-fils. Il est identifié et reconnu ainsi en état de conjonction avec la sainteté, il devient l'objet d'un autre état qui statue sur la conformité de son faire aux normes de la sainteté comme P.N existant dans un espace cognitif préétabli.

L'adjuvant, dans la structure narrative d'ensemble se transforme d'abord en destinataire judicateur du faire cognitif de l'époux de la tante. Il fait passer une épreuve éthique à MAC. En qualité 'de manipulateur d'un mini programme narratif d'usage qui consiste à modaliser la compétence du sujet opérateur selon le / faire ne pas faire / qui correspond à l'interdiction

PN ftr de S1 [(S2UOV) ⟶ (S2u OV)]

Où S1 est Sidi Ali Ben Ahmed (détenteur des secrets et authentificateur)

S2 est MAC

OV= Grenades

Ce PN présuppose un autre où :

PN ftr de S1 [(S2 ∩ ov)] ⟶ [(S2 ∩ ov)]

S1: SidiAlit Ben Ahmed S2: MAC

OV: Intégrité et fidélité(l'éthique)

Bien entendu, ce P.N est implicitement confronté à un anti-programme dans lequel Satan pourrait occuper la position du sujet manipulateur transformateur de l'état du sujet d'état.

PN ftr de S1 [(S2UOV) ⟶ (S2U OV)]

C'est un P.N qui a échoué. D'où la modalité du / pouvoir-faire/ prend forme chez le sujet opérateur qui a pu résister à la tentation du Satan.

Ce P.N est doublé d'un autre qui, lui aussi, débouche sur l'échec

PN ftr de S1 [(S2UOV) ⟶ (S2U OV)]

Où SI : l'univers

S2 : MAC

OV : Une prise de conscience (personnelle) de la sainteté

Elle serait une sorte de narcissisme.

Ce parcours narratif est conçu par MAC selon la déixis négative de la catégorie véridictoire. L'univers, ou du moins ses éléments qui ont parlé et annoncé la sainteté de MAC paraît comme l'incarnation de la voix satanique et non pas de la voix divine. Car il aurait dû être créatrice d'un narcissisme chez le sujet opérateur appelé à occuper une « portion du temps» selon le «propriétaire du temps», c'est dire embrasser un sort remarquable et non pas devenir imbu de soi et fasciné par sa sainteté ; autrement dit,

cette voix parait divine mais elle va à l'encontre des exigences du «temps» sociopolitique. C'est un axe d'aberration qu'on reconnaît ici. Pourtant du point de vue de Sidi Ali Ben Ahmed, cette voix est divine et parait ainsi, donc elle est placée sur l'axe de la vérité. Puisque Sidi Ali Ben Ahmed est en position du sujet destinateur manipulateur, c'est-à-dire hiérarchiquement supérieur au sujet opérateur, son savoir est plus fiable et plus valide que celui de MAC. De ce fait, on apprend que la modalité nécessaire à la performance demeure encore incomplète. A ce stade du parcours narratif du sujet opérateur, le /savoir-faire/ est placé dans la déixis négative. C'est un / ne pas savoir-faire /. Narrativement, ce manque sera comblé par l'accomplissement d'un nouveau programme narratif, celui de la quête du savoir. Spatialement, ce nouveau PN est marqué par le déplacement du sujet opérateur dans un autre espace urbain :

PN ftr de S1 [(S2UOV 2) ⟶ (S2∩ OV 1)]

Où : SI : Sidi Ali Ben Ahmed.

S2: MAC

OVI= L'espace urban.

0V2 = L'espace rural

Il s'agit là encore d'un programme narratif modal au service d'un autre qui est l'acquisition du savoir.

S1 serait aussi l'espace urbain figurativisé par Tétouan puis Fès.

PN ftr de S1 [(S2UOV) ⟶ (S2∩ OV)]

Où S1 : Espace urbain (Fès et Tétouan)

S2 = Moulay Abdellah chérif.

OV = Le savoir.

La structure actantielle n'est pas stable, les actants échangent les rôles et les positions. Seul le sujet opérateur demeure le même. Il est au centre de toutes les performances. Cette situation suscite un ensemble de réflexions.

L'enquête / quête du sujet opérateur commence par le déplacement, « ce moment narratif correspond à première vue, si l'on s'en tient à l'enchaînement syntagmatique des fonctions proppiennes, à l'épreuve qualifiante prévue après le départ du sujet et ayant pour conséquence La conjonction avec l'un

adjuvant. Ce dernier, illustré par Sidi Ali Ben Ahmed rend le sujet partiellement compétent à réaliser la performance suite à un contrat injonctif où le / vouloir - communiquer par le destinateur est accepté par le destinataire etprend forme du / devoir-faire /.Les figures construites de la «prédestination » et de la «postériorité » impliquent que le programme narratif d'ensemble, avec toutes ses modalités, se trouve préétabli. (Greimas1976: 94). L'adjuvant transformé en destinateur exerce un faire confirmatif dans la mesure où il ne fait qu'aider le sujet du faire à se frayer le chemin de la sainteté. Ce dernier est né saint ; tout adjuvant qui serait mis dans son chemin ne pourrait que lui permettre d'aller à la rencontre de son sort. A cette entité correspond le faire épistémique-interprétatif de Sidi Ali Ben Ahmed alors en position de judicateur : «le bien se profile dans l'avenir ».

Or l'échange fréquent de rôle, l'objet de valeur qui demeure discret, les erreurs d'appréciation, les actions subites, parfois violentes et surtout le silence du sujet opérateur qui se profile comme une rhétorique qui dit tout même si elle ne dit rien révèlent une certaine déprogrammation L'interaction avec le monde sensible et la conversion de ses détails en significations ne pourraient être programmées d'une manière aussi mécanique.

La sainteté ne s'apprend pas en tant que/savoir-faire/. Cependant, cette modalité pourrait servir comme moyen de gérer les affaires d'une communauté d'adeptes rassemblés autour de l'institution de la Zaouïa. Autrement dit, le sujet opérateur va adopter le rôle de destinateur dans un nouveau PN qui relève, cette fois-ci, de la performance.

$$PN \quad ftr\ de\ S1\ [(S2 \cup OV1) \longrightarrow (S2 \cap OV1)]$$

Où S1: MAC S2:l'arbre OV1: l'ouïe

$$PN \quad ftr\ de\ S1\ [(S3 \cup OV2) \longrightarrow (S2 \cap OV2)]$$

Où S1:MAC S3:les adeptes soufis

OV2:L'espace large.

Ce programme narratif sera déployé par la suite sur un double niveau celui des performances sacrées et profanes.

A propos de cette performance, il est à rappeler que «les arbres », « les pierres » et autres éléments de l'univers ont échoué dans leur faire transformationnel qui consistait à mettre MAC en conjonction avec une prise de conscience de la sainteté. C'est un échec provisoire qui a assuré la constance de l'état du sujet opérateur. Du point de vue modal, ce PN mettait en exergue le / ne pas savoir-faire / et /ne pas pouvoir-faire.

A Fès, la séquence de l'arbre arraché met en scène une performance extraordinaire qui annonce déjà la transformation de la compétence du sujet qui commence à jouer le vrai rôle d'opérateur :« Cède ta

place cette nuit aux fouqaras ».C'est une forme de manipulation où MAC accède pour la première fois à ce statut supérieur. L'aspect terminatif du faire révèle une disjonction provisoire qui présuppose un autre faire inchoatif : il s'agit là d'un déplacement spatial qui va être significatif quant à l'épreuve décisive qui « représente le programme narratif de base aboutissant à la conjonction du sujet avec l'objet de valeur visé(ou objet de la quête)» (Greimas& Courtés1979 :83). MAC n'occupe ce statut de destinateur qu'en qualité de délégué de l'instance divine et prophétique. C'est dire, que là aussi, il apparaît comme étant un sujet syncrétique assumant le double rôle du destinateur et destinataire.

4-3-1-2Le programme narratif de base

Au niveau immanent du récit hagiographique, le programme de base a pour objet de valeur la sainteté ; réductible à un seul segment narratif : MAC devient saint. Cette prédication phrastique permet de rendre intelligible l'univers de la narration quel que soit ses dimensions et ainsi appréhender la grammaire narrative à travers le faire transformationnel mené ou subi par les actants dont l'effet, lors de l'analyse narrative se présente comme «une signification déjà advenue et fixée, et non une signification en acte, sous le contrôle d'une énonciation présente et vivante.»(Fontanille 1999).

Quand le point vue de l'énonciation est l'angle sous lequel sont considérées ces transformations, le discours devient la perspective des faits narratifs: «le point de vue de la praxis énonciative doit l'emporter sur (au sens de «prendre le dessus», et non au sens de «remplacer») celui du parcours génératif.» (Ibid.).

L'accession de MAC à la sainteté est annoncée par le saint lui-même: « Oh Abdelkébir, rien ne m'intéresse maintenant, je m'étends, je me suis illuminé. Le prophète Sidna Mohamed vient de me rendre visite et m'a dit : «étend tes mains et tes pieds, accepte quiconque venant te voir, laisse-le embrasser tes mains et tes pieds. Celui qui les embrassera sera immunisé contre le feu de la géhenne ».

Cette séquence narrative marque paradoxalement le déclenchement et la fin du programme narratif de la sainteté. Le /faire-faire/ du sujet destinateur est explicite : «accepte ». «Laisse » des verbes à l'impératif qui expriment des ordres. L'instant de l'illumination exprimé par le participe passé « illuminé »fait état de la performance sur laquelle a débouché le parcours modal du sujet opérateur : /Vouloir-faire/ + /ne pas devoir ne pas faire /=volonté active, /savoir-faire/+/pouvoir-faire/=faire de l'état. En d'autres termes, le PN de la quête est accompli et réussi. Et c'est à ce niveau qu'on peut parler de la conjonction du sujet et de l'objet. Le sujet accède donc aux secrets ésotériques. Il a réussi à établir un contact direct avec le prophète. Celui-ci adresse l'ordre et promet même la sanction qui, bien entendu, émanerait d'un sujet supérieur, c'est-à-dire Dieu. Cette promesse serait en quelque sorte une forme de manipulation qui inaugure un nouveau programme narratif, le fait transformationnel du saint

est modalisé par un sujet opérateur potentiel qui n'est pas quiconque, c'est le prophète, lui-même délégué par Dieu du fait qu'il est Son messager. Son premier programme narratif est le suivant :

PN ftr de S1 [(S2∪OV1) ⟶ (S2∩ OV 1)]

PN ftr de S1 [(S2∪OV2) ⟶ (S2∩ OV 2)]

Où S1= Le prophète S2= MAC

OV1=La solitude, l'isolement

OV2=La population

Ce PN donne lieu à un autre dans lequel S2 occupe la position du destinateur et l'OV2 celle du destinataire.

Figurativement ce programme se présente ainsi :

PN ftr de S1 [(S2∪OV) ⟶ (S2∩ OV)]

Où l'OV=«les mains et les pieds» qui pourraient être considérés comme une métaphore de la famille mais aussi comme un corps dont la sanctification est accomplie D'ailleurs, l'univers narratif explicite cette métaphore où les membres ne sont que les fils et les petits fils. Sémantiquement, cet OV est représenté par la «tarîqa»-la voie spirituelle, le savoir et l'éducation qu'elle impose à ses adeptes :

« Il mourut, laissant derrière lui cinq cent mille connaisseurs –gnostiques-, tous détenteurs du pouvoir de mener vers Dieu. Ses litanies et ses prières furent de vingt-quatre mille...».Le sacré est, en effet, établi parallèlement au profane, incarné plus particulièrement par le mariage et les enfants (unseul). L'action sacrée est rapportée selon l'aspect duratif exprimé notamment par le verbe «laisser (derrière lui)». Le faire «profane» exprimé par les détails se rapportant au mariage est perçu selon un point de vue non duratif que nous avons traduit au passé simple : » Quand notre cheikh voulut se marier et payer la dote, il ne trouva rien sur lui. Il se dirigea alors vers l'un de ses amis pour emprunter la somme qui était de soixante «ouguiyas». En chemin, il se blessa les doigts du pied. En voulant essuyer le sang dessus, il s'inclina et aperçut une bourse qu'il ouvrit et trouva soixante « ouguiyas». Il retourna chez lui... ». Cette séquence met en scène un donateur supérieur qui fournit au sujet récepteur juste ce dont il a besoin pour se mettre en conjonction avec la société (le mariage). Le commentaire de l'énonciateur nous informe que cette action divine laisse dégager une leçon selon laquelle il ne faut jamais mettre en jeu sa dignité, sa fierté et son amour-propre. Autrement dit, un saint ne doit jamais, en tant que sujet cherchant à réaliser la conjonction avec l'objet (matériel, profane), considérer les autres comme des

adjuvants en mesure de lui procurer l'objet matériel de la quête. L'espace cognitif où doit s'établir le destinataire potentiel doit rendre compte du PN de l'acquisition des OV profanes :

PN ftr de S1 [(S2∪OV1) ⟶ (S2∩ OV1)]

PN ftr de S1 (S2∩ OV1)] ⟶ (S2∩ OV2)]

S1= Dieu S2 =Saint -Adepte soufi

OV1=L'argent OV2=dignité

Il en résulte que le sacré encadre le profane et le fonde éthiquement. Les objets du monde naturel n'acquièrent leur valeur que s'ils émanent de l'instance transcendante. Cette dernière doit tout le temps être conçue comme le vrai destinateur qui modalise thymique ment la relation du sujet et de l'objet.

Voyons une autre séquence narrative où le sujet opérateur se transforme en sujet destinataire interprétant. Il s'agit d'un objet de valeur conçu communément comme étant mauvais.

Or, il est porteur d'une signification profonde que tout quêteur de sagesse doit prendre en considération.

PN ftr de S1 [(S2∪OV1) ⟶ (S2∩ OV1)]

PN ftr de S1 [(S2∪OV) ⟶ (S2∪ OV)]

S1=«Almajadib».

S2 = MAC.

OV1 =Les excréments.

0V2= La signification, la sagesse.

Cet objet de valeur que tout le monde qualifie de mauvais est en réalité bon dans la mesure où il exprime une réalité qui s'impose à tout itinérant dans la voix de la vérité : la vie dans ce bas-monde est équivalente aux excréments.

MAC a dit : « Louange à Dieu que cela se soit produit au niveau des membres».

Cet énoncé fait allusion à la situation postérieure de la famille ouazzanie pour qui l'attachement aux biens de ce monde allait devenir essentiel.

Au niveau de la macrostructure narrative, cet énoncé interprétatif a une valeur anaphorique qui annonce ce qui va se produire après. Nous notons à ce propos l'effort que déploie le narrateur en vue d'assurer la cohérence à sa narration.

Dans le reste de la narration que nous n'avons pas entamé, on apprend qu'un arrière-petit-fils de MAC, qui est Sidi Ali Ben Ahmed, était très riche ; ce qu'il possédait et la manière selon laquelle il avait

organisé la zaouïa lui donnaient des allures de roi. Ce qui nous intéresse pour le moment, c'est de mettre en évidence les traits constituant la sainteté tels qu'ils se déploient narrativement. Le sujet destinateur est ici Al Majdoub, c'est-à- dire l'incarnation même des mystères : il paraît fou, mais il est le plus sage des sages. C'est ainsi que MAC interprète selon les catégories de la véridiction le faire et l'état de sujet destinateur. C'est donc la réalisation d'une performance cognitive qu'on doit ajouter au paradigme des ingrédients de la sainteté : Après tant de déplacements spatiaux, «sa réputation fut connue dans tons les pays». Son écho arriva aux territoires les plus lointains. Il disait, que Dieu soit satisfait de lui,«notre maison est comme une barque, qui s'y embarque sera sain et sauf». Le premier segment fait partie de l'épreuve glorifiante qui «est située sur la dimension cognitive ». Elle apparaît dans le récit lorsque l'épreuve décisive s'est effectuée sur le mode du secret. En tant que performance cognitive (et faire persuasif) du sujet, elle fait appel - au plan de la compétence correspondante d'un pouvoir-savoir-faire figuratives par «la barque».

En tant que composante contractuelle du schéma narratif, elle équivaut à la connaissance (A.J.GREIMAS et J.Courtés :1979 :83)..La performance sacrée est considérée comme étant effectuée. Bien entendu, même si la compétence présupposée est accomplie, elle n'explicite pas ouvertement la réalisation de la performance sacrée. Celle-ci est, et demeure, modalisée par le secret. Nous pouvons considérer Ouazzane comme étant la marque figurativisant le /pouvoir-savoir-faire/. Elle est valorisée par le sujet opérateur en position du sujet destinateur manipulant un destinataire virtuel en lui présentant une promesse : le salut personnel. Nous soulignons au passage le pouvoir argumentatif certain de la métaphore. Ce PN est projeté dans le monde du possible

PN ftr de S1 [(S2UOV) ⟶ (S2∩ OV 1)]

PN ftr de S1 [(S2UOV) ⟶ (S2∩ OV2)]

Où S1= MAC

S2= les adeptes visiteurs

OVI = Ouazzane.

OV2 = Salut personnel.

Pour démontrer la logique de cet énoncé commentatif, le narrateur le situe dans l'espace cognitif où il est question d'une situation de communication. Dans laquelle un énonciateur qualifié légitimement et logiquement s'explique: «nos maîtres disaient cela en état d'ivresse et de transe. En état de lucidité ; ils ne disent que ce que disent Dieu et le prophète». Nous reconnaissons ici l'espace cognitif de la

mystique pour laquelle l'expression langagière manifeste est souvent tapageuse. Autrement dit, ce fait est modalisé selon les catégories véridictoires comme étant faux : le saint, en état d'ivresse et de transe, parait dire que Ouazzane est comme une barque (en réalité, elle n'est que ce qu'elle est): paraître + non être = mensonge.

Le mensonge, à ce niveau-là, est formulé par crainte d'induire le destinataire en erreur, surtout s'il a l'obsession de se mettre en conjonction avec la sainteté en brûlant toutes les étapes nécessaires.

Sur le plan cognitif, le narrateur garde toutes ses distances vis-à-vis d'un sens manifeste émanant de ce que pourrait exprimer un saint. Cependant sur le plan pragmatique, tout est accepté. En témoigne le récit de l'homme possédé de «jnouns» (esprits).Dans cette microstructure narrative, on a affaire à un anti-PN dans lequel l'Anti destinateur est en possession d'une puissance analogue à celle du saint :

PN ftr de S1 [(S2∪OV1) ⟶ (S2∩ OV 1)]

PN ftr de S1(S2∩ OV2 ⟶ (S2∪ OV 1)]

Où SI=Le » djinn» S2=Un ex-adepte du cheikh

OV1=Les secrets diaboliques («futiles»)

OV2=la religion, la piété, le soufisme

En tant que destinateur, le «djinn» se présente aussi comme adjuvant dotant le sujet de la quête des secrets de la compétence - articulée en un PN modal - susceptible de le mettre en conjonction avec un OV. Mais en contrepartie, le sujet opérateur se trouve en disjonction avec l'OV modal qui est la piété et la religion. Par conséquent, l'état consécutif de ce sujet est axiologisé négativement : le sujet est en état de trouble et non pas de sérénité. D'où la nécessité de détruire cet anti-PN et lui substituer un nouveau.

Grâce à sa mémoire, ce sujet garde les réminiscences d'une époque où il était un adepte heureux du soufisme. Il commence ainsi à implorer Dieu. Etant animé d'un vouloir de se débarrasser de cet OV avec lequel il est en conjonction. Le /savoir-faire/ ne lui manque pas car il l'avait acquis à l'époque antérieure â sa liaison avec les «djinn». Il cherche aussi à établir un nouveau contrat avec un destinateur. Hiérarchiquement supérieur, avec qui il était lié avant :

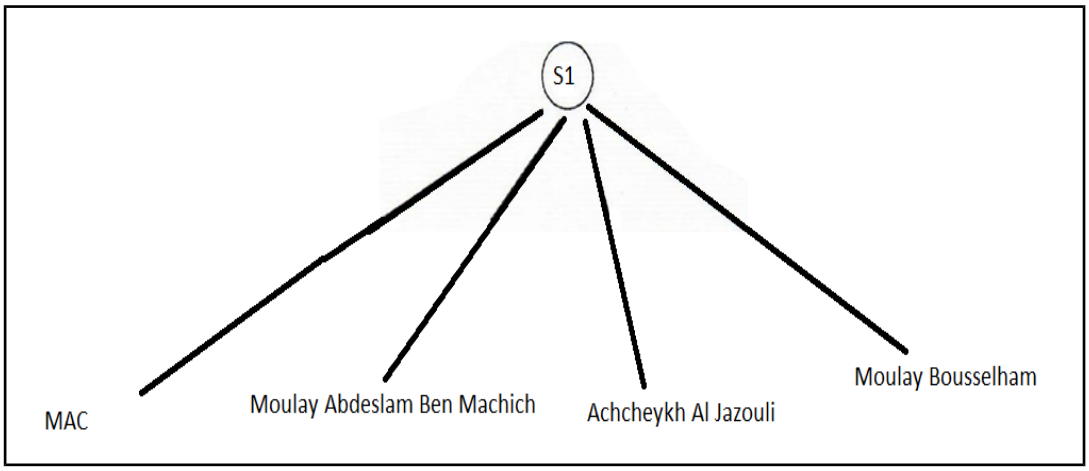


Schéma n° 13 : Le sujet syncrétique de la sainteté

C'est ainsi que l'univers narratif se structure davantage en ouvrant la perspective polémique : «principe sur lequel repose l'organisation narrative : l'activité humaine conçue sous forme de confrontation, caractérise, dans une large mesure, l'imaginaire humain» (A.J.Greimas et J. Courtés1979:284)

Nous pouvons dresser la comparaison suivante entre les deux actants

SUJET	ANTI-SUJET
-Se métamorphose en homme oiseau -Est supraspatial -Est supra temporel -Et adjuvant pour acquérir l'objet de valeur "bonheur" -Est invincible	-Se métamorphose en humain -Est supraspatial -Est supra temporel -Est adjuvant pour acquérir l'OV "malheur" - Est vincible

Tableaun°12 : Comparaison entre les actants de miracles bienfaiteur et malfaiteur

De par leur compétence, ces deux sujets modalisateurs sont en mesure de modaliser et de transformer l'état du sujet en relation avec l'objet. Pour pouvoir transformer l'état du sujet, l'actant bienfaiteur doit réaliser l'épreuve décisive qui consiste à éliminer l'actant malfaiteur

PN ftr de S1 [(S2∪OV) ⟶ (S2∩ OV)]

Où S1=Actant de la sainteté

S2 = Actant satanique

OV=l'adepte soufi

Après la réalisation de ce PN, la transformation de l'état du sujet devient possible :

PN ftr de S1 [(S2UOV) ⟶ (S2∩ OV)]

Où S1= l'actant de la sainteté

S2= le sujet d'état – l'adepte

OV = la religion, le soufisme

C'est ainsi que le statut actantiel pourrait être défini, à ce stade du parcours narratif, comme étant parfaitement ancré dans le sacré et susceptible, par-là, de réaliser des performances relevant de la sainteté. En d'autres termes, M A C pourrait être qualifié d'actant collectif car «à partir d'une collection d'acteurs individuels, il se trouve doté d'une compétence modale commune et / ou d'un faire commun à tous les acteurs qu'il subsume» (Greimas A.J. et J. Courtés 1979 : 284). Etant donné que le sacré est fondé conjointement avec la famille, le parcours narratif s'ouvre davantage sur des acteurs convergeant tous vers l'actant des performances saintes.

Dans cette perspective, le fils de MAC appelé Sidi Mohamed ainsi que le petit fils Moulav Touhami apparaissent comme des êtres individuels mais faisant partie d'un être collectif. En effet, il s'agit d'une représentation de l'actant sujet de la sainteté par ces figures qu'on peut qualifier d'acteurs-occurrences susceptibles de subsumer d'autres rôles actantiels.

En possession d'une compétence parfaite : «le pôle parfait, la lumière brillante dont le rang fut élevé et le savoir détenu par l'intermédiaire de son père alors encore en vie. Ce dernier faisait allusion à lui et l'indiquait aux adeptes. Il fut connaisseur, savant, ascète, pieux, généreux, conservateur de la tradition prophétique. Il connaissait mieux la «tariqa» que quiconque, il était cheikh à l'image de son père...» Ce sujet fait donc l'économie du parcours modal, sa compétence est parfaite, il l'a héritée de son père. Quoiqu'il soit absent, en tant que sujet physique, ce dernier se fixe dans la position du destinateur pourvoyant sans arrêt les adeptes de la sainteté par le biais de ses successeurs :

Destinateur ⟶ Objet ⟶ Destinataire
MAC ⟶ sainteté ⟶ population

Sujet :successeurs

Adjuvant :éducation-piété- généalogie

Opposant :bien du monde,satan

En tant que sujet d'état initial, Sidi Mohamed se définit comme possédant un charisme, son contact serait direct avec le prophète. Nous avons un premier PN de séduction qui met en scène ce sujet dans la position de manipulateur vis-à-vis d'un autre sujet.

PN ftr de S1 [(S2∪OV) ⟶ (S2∩ OV)]

Où S1= Sidi Mohamed

S2 = un visiteur, adepte virtuel

OV = la passion.

Cette performance passionnelle que subit le destinateur fait appel à celle réalisée auparavant par le fondateur juste lors du moment décisif de l'illumination.

Le parcours narratif va se développer dans une dimension socio-éthique. Elle est explicitement dénommée par le narrateur » à propos de sa générosité et de sa mansuétude...»

PN ftr de S1 [(S2∪OV) ⟶ (S2∩ OV)]

Où S1= Sidi Mohamed

S2=la population

OV= Des vivres aux temps de la sècheresse

Le vrai PN de la générosité et de la mansuétude consiste à lier l'attribution d'un objet de valeur matériel à la dépossession ou plutôt à la dénonciation de la part du sujet du faire. C'est là, enfait, la définition syntaxique d'un aspect fondamental de la bienfaisance : «...les gens enduraient le calvaire de la famine. Je poursuivis mon chemin à Ouazzane. Arrivé à cette ville, je rencontrai Moulay Touhami, le fils de sidi Mohamed, qui guidait une caravane de chameaux portant du blé. Son père vendit déjà tous ses biens et lui donna de l'argent pour qu'il procurât de la nourriture à la famille, aux pauvres de la ville et aux invités. Il descendit la cargaison devant la porte du sanctuaire de son grand – père Moulay Abdallah car il faisait nuit. Le matin, sidi Mohamed sortit et commença à distribuer le blé aux habitants qui venaient nombreux. Chacun d'eux recevait une part en fonction du nombre des membres de sa famille. Tout fut distribué à l'exception de deux ou trois caisses que Moulay Touhami avait cachées dans la maison à l'insu de son père. Quand sidi Mohamed finit et voulut entrer chez lui, certains de ses adeptes lui dirent «oh notre cheikh, tu as vendu tout ce que ta famille possédait pour acheter de quoi se nourrir. Mais tu as tout donné aux gens ". Sidi Mohamed répliqua avec satisfaction: « il nous suffit de l'apporter et de le distribuer ».

Entre les XIIe et XIIIe siècles, l'Iran subit des bouleversements politiques qui modifient considérablement les rapports sociaux : des cheikhs d'un «nouveau style» font leur apparition, ils interviennent de façon progressive dans les affaires de la ville et de la région. Le devoir de ces cheikhs d'un «nouveau style» ne se réduit pas seulement à prier contre les gouverneurs injustes ou à défendre leur ville grâce à leurs pouvoirs surnaturels, ils prennent en charge les démunis en distribuant de la nourriture, ils usent de leur ascendant sur les puissants pour intervenir en faveur des populations soumises à leurs exactions. Le Cheikh Amin aldîn Balyânî, le plus tardif des deux saints étudiés ici, correspond à ce modèle. Cependant, bien qu'ayant vécu près de trois siècles plus tôt, le profil du Cheikh Abu Ishâq se rapproche, dans une certaine mesure, de celui des cheikhs «nouveau style».(Aigle 1994)

De même, en ce qui concerne cette relation possible à un objet de cette nature, d'autres séquences narratives font le point dessus : Sidi Mohamed, entouré de ses adeptes, refuse la nourriture que Moulay Ismail lui a offerte. Mais ce refus s'est transformé en une nouvelle attribution.

PN ftr de S1 [(S2∪OV) ⟶ (S2∪ OV)]

PN ftr de S1 [(S3∪OV) ⟶ (S3 ∩ OV)]

Où S1=Moulay Ismail

S2 = Sidi Mohamed

S3= les pauvres et les misérables

OV = la nourriture

Même émanant d'une instance royale, l'objet de valeur « nourriture » ne serait attribuable que s'il est pris en charge par le sujet de la sainteté. D'où, l'on conclut que seuls les délégués de la divinité qui, sont les saints, peuvent jouer ce rôle d'un donateur à condition qu'ils soient dépossédés de cet objet. Il y a aussi la possibilité de transformer l'objet matériel en un objet presque culturel. Autrement dit, la dépossession entraîne une nouvelle acquisition pour le sujet du faire. Il s'agit, bien entendu, du bienfait divin qu'on gagne. Soulignons donc ces différents rôles actantiels du sujet en possession de la sainteté en tant qu'objet de valeur transmissible successivement, en présentant une multiplicité de constituants. La chaîne du sacré est ouverte. Comment va-t-elle être actualisée par un nouvel acteur qui est Moulay Touhami ?

En ce qui concerne la compétence de ce sujet, nous avons les énoncés suivants : «Ce fils ayant appris de son père la connaissance et l'éducation qui le rendirent presque immortel (chez Dieu) (...) Il fut

éduqué de façon à ce qu'il puisse s'élever à l'image de ses ancêtres. Son père insista pour qu'il soit l'héritier de ses secrets. Après des voyages, son rang fut élevé, son astre embrassa le soleil (...). Il occupa la position de son père sans que personne n'ait trouvé cela étrange (...)».

A ce niveau-là, on peut dire qu'on est face à un sujet – occurrence- qui n'a pas besoin d'effectuer le parcours modal. Narrativement, l'état mis en exergue est celui postulant une relation de conjonction entre le sujet et un état éthico-social de modestie (éthiquesociale) : «Il se considère toujours indigne de tant d'honneurs …» Cet état de faire est, en effet, projeté dans un univers cognitif. Le sujet se met en position du destinateur adressant cet objet à un destinataire potentiel qui est l'adepte virtuel du soufisme. Là aussi, Moulay Touhami subsume différents rôles actantiels: il est destinateur, sujet d'état, sujet du faire et destinataire de l'instance divine, de son père et de son grand- père.

Un deuxième état est souligné, c'est celui mettant le sujet en conjonction avec l'intelligence, le savoir ésotérique. En embrassant même le statut du narrateur, il met en action une compétence de distribuer les rôles actantiels et thématiques en vue de rendre compte de l'espace religieux de l'islam. C'est ainsi qu'il procède au passage d'un discours non figuratif au figuratif. Il retrace le parcours génératif de l'islam à l'aide de comparaisons et de métaphores débouchant sur une concrétisation de l'abstrait. Il m'explicita par la citation de ce verset: «et Dieu appelle à la maison de la paix et rend docile celui qu'il veut amener au droit chemin. J'eus l'impression de ne jamais avoir entendu ou prononcé ce verset avant. Quand il traitait une affaire délicate, il l'illustrait par des exemples concerts».

En qualité de présentateur du PN de l'espérance, A propos de la station mystique de l'espérance, il répétait souvent les dires d'ibn Attae : «si tu veux atteindre la sphère de l'instance divine en te débarrassant de tes péchés et en multipliant les vœux pieux, tu n'y parviendras jamais. Mais s'il veut que tu l'atteignes, il couvrira ton image par la sienne. Il te repêchera non par ce que tu lui dois, mais par ce qu'il te doit»

Il détaille la performance de cette manière

$$PN \text{ ftr de } S1(S2 \cap OV1 \longrightarrow (S2 \cup OV1))$$

$$PN \quad \text{ftr de } S1\ [(S2 \cup OV2) \longrightarrow (S2 \cap OV2)]$$

Où S1= Dieu

S2=les pieux.

OV1= les péchés

OV2=le repentir

L'espérance signifie donc la soumission à la volonté divine. La volonté dU pieux, aussi grande soit-elle, n'est pas suffisante pour entrainer les transformations nécessaires. Pour esquisser l'image du sujet opérateur du PN de la sainteté. Le narrateur interrompt la narration et introduit une dimension rétrospective. Nous avons des séquences narratives qui mettent en scène l'enfance de Moulay Touhami. On apprend ainsi qu'il était extrêmement obéissant à son père et à son grand-père.

Ce PN est traduisible sémiotiquement en un PN passionnel qui se déploie ainsi :

PN ftr de S1 [(S2∪OV) ⟶ (S2∩ OV)]

Où :

S1= MAC et Sidi Mohamed. S2= Moulay Touhami.OV = passion.

Cet objet de valeur se déploie sur le plan cognitif en tant qu'ensemble de traits constituant un état glorifié et honoré. L'honorifition et la glorification se présentent comme une sanction exercée par un actant destinataire. Narrativement, Moulay Touhami se transforme en un 0V chez qui «les gens venaient de tous les pays reconnaissant qu'il était ; le pôle unique de son temps. Certains vinrent le voir des pays orientaux (...) des pays égyptiens, syriens, irakiens où on le suppliait afin qu'il prie pour eux (...). Les mandataires des lettres étaient des notables, des «fuqaras», de grands ascètes, des notaires (...)» Pour ce qui est des performances éthico-sociales, nous soulignons la modestie comme valeur éducative imposée à ses enfants. Pour ce qui est de sa relation avec les objets de valeur du monde, son attitude était hostile à leur égard.

Sa volonté est donc active, elle conserve l'état initial du sujet.

Dans le but d'envisager les éléments qui se rapportent directement au parcours narratif de la sainteté, nous soulignons plus particulièrement l'échec du PN des adeptes qui cherchent à se mettre en conjonction avec la sainteté en tant qu'OV cognitif. En effet, le sujet de la performance sacrée s'interdit de jouer le rôle de manipulateur dans ce sens :

PN ftr de S1 [(S2∪OV) ⟶ (S2∪ OV)]

Où S1 =Moulay Touhami. S2= les adeptes. OV = La manifestation de la sainteté.

Cette auto-interdiction est interprétable comme une manifestation de la modestie. C'est dire que le PN éthico-religieux englobe toute entreprise visant la mise en évidence de la sainteté.

Les modalités de la véridiction surdéterminent l'état de conjonction liant le sujet et la sainteté sur l'axe du secret : Moulay Touhami (comme ses prédécesseurs) est un saint, mais il ne le paraît pas. En fait,

ils'agit là de la paraphrase possible que pourrait annoncer le détenteur du sacré à propos de sa sainteté De ce fait, l'univers du croire définit celui du savoir et modalise ainsi le contrat fiduciaire établi entre le destinateur et le destinataire du secret en tant que sainteté en acte: «après la mort de Sidi Mohamed, je fus avec mes confrères de Fès le premier à l'investir en tant que cheikh de la «tariqa»» (...). «Nous sommes certains que tu es l'héritier de ton père. Nous avons signé le pacte devant Sidi Al Haj Al Khayat (...)».» Les élèves et les adeptes qui n'avaient pas approuvé sa succession avaient subi par la suite des effets calamiteux». Le sort de ceux qui n'ont pas approuvé le contrat est clairement illustré par celui d'Al faqih Al Machchat dans une séquence narrative qui se structure de cette manière : pour ce faqih, les gens d'Ouazzane sont en conjonction avec l'OV –chérifisme- mais en disjonction avec la sainteté. Ce «faqih» se met en position de destinateur manipulateur et exige du sujet de manifester sa sainteté. En fait, ce PN se réalise sous la modalité du secret du moment qu'un vœu du «faqih» a été exaucé juste au moment où il était émis.

$$PN \quad ftr\ de\ S1\ [(S2 \cup OV) \longrightarrow (S2 \cap OV)]$$

Où S1= Un inconnu.

S2 = le faqih

OV = Une nourriture désirée.

C'est une sorte d'épreuve à laquelle ce sujet, peu croyant, s'est permis de soumettre les saints d'Ouazzane. Une fois réussie, cette épreuve décisive devrait normalement faire appel à l'épreuve glorifiante. Cependant, ce sujet d'état, malgré la transformation qu'il a subie n'a pas daigné reconnaître la qualité du sujet performant. C'est ce qui, bien entendu, va imposer un deuxième faire transformationnel qui, pour plus d'efficacité, va instaurer le sujet d'état dans un manque initial qui va déclencher un parcours narratif où le sujet du faire sacré va entrer en scène et deviendra vers la fin un héros reconnu et glorifié.

$$PN \quad ftr\ de\ S1\ [(S2 \cup OV) \longrightarrow (S2 \cap OV)]$$

Où S I = la sainteté des gens de Ouazzane.

S2= Al faqih Al Machchat.

OV = la sécurité.

Le PN précédent correspond à une dépossession

$$PN\ ftr\ S2[\ (S2 \cap OV)] \longrightarrow (S2 \cup OV)\ ]$$

S1=Moulay Ismaïl (le pouvoir politique).

S2 = Al faqih Al Machchat.

OV=la sécurité

Nous reconnaissons donc dans le premier PN un faire réparateur opéré par un sujet de la sainteté incarné par l'espace d'Ouazzane en tant que «horm» c'est-à-dire espace inviolable. D'où l'on déduit que les objets s'apparentant au saint deviennent des supports de la sainteté capables d'agir en sujets transformateurs : des espaces, des reliques... Enfin, l'épreuve glorifiante prend forme «le faqih » Al Machchat retourna chez lui et commença à informer les gens des vertus « manaqib » de ces saints et de leurs actes d'allure miraculeuse. Il se met même à jurer : «par Dieu le Tout Puissant, s'il y avait un prophète après Sidna Mohamed ;Moulay Touhami le serait...».

Par ailleurs, la performance thaumaturgique où les objets du saint agissent en actant transformateur d'états, est illustrée par la séquence narrative où Moulay. Touhami a pu guérir un mal qui rongeait son fils au moyen de l'écorce de melon mouillée par sa salive :

PN ftr de S1 [(S2∪OV1) ⟶ (S2∩ OV 1)]

PN ftr de S1 [(S2∪OV2) ⟶ (S2∩ OV 2)]

S1 = Moulay Touhami.S2 = Son fils. OV1 — l'écorce de pastèque mouillée avec la salive0V2 = la guérison. Le chapelet que le saint offre à un homme est aussi en mesure de transformer l'état de ce dernier, comme dans la séquence narrative d'un bandit ivrogne qui finit par devenir un ascète.

Ce sont là des principaux traits caractérisant le type de narration actualisant le parcoursgénératif de l'univers hagiographique. Nous avons pu appréhender le parcours modal et les performances narratives. Il n'est pas facile de procéder à une typologisation des différents PN. En effet, les limites semblent être inexistantes entre les PN d'usage et de base. Toutes les étapes du parcours narratif du saint sont des éléments essentiels non pas du point de vue uniquement narratif, mais surtout sur le plan de la dimension stratégique.

4-3-2 Structure sémantique

La syntaxe narrative doit être complétée par la sémantique narrative dans la perspective de mettre en relief les valeurs signifiantes liées aux objets de valeur lors des transformations narratives. C'est le parcours significatif représenté par des configurations d' « unités de contenu qui servent à qualifier, en quelque sorte à habiller, les rôles actantiels et les fonctions qu'ils accomplissent» (Groupe D'Entrevernes 1987 :89).L'««objet sémiotique» est saisi selon son mode de production qui revêt en fait la forme d'un parcours qui va du plus simple au plus complexe, du plus abstrait au plus concret ». (Ibid.).

L'élément de base de l'analyse sémiotique dans ce sens est «la figure» inscrite et identifiable au sein d'une configuration discursive virtuelle propre à une culture donnée mais modifiée selon l'usage

qu'en fait l'énonciateur du discours. La figure actualisée n'est pas tenue de correspondre à sa portée virtuelle dans la langue. Parfois, la portée d'une notion quelconque varie d'une langue à l'autre révélant un interculturel ou un relativisme culturel.

4-3-2-1 Isotopie nourricière

Nous partons donc de l'hypothèse selon laquelle toute articulation de la composante sémantique se déploie selon trois paliers «le figuratif (iconique et abstrait), le thématique (spécifique et générique), et l'axiologie (fondée sur l'opposition euphorie /dysphorie» -(A.J.Greimas et J. Courtés1979 :122).

En fait, l'éthique est soutenue le long du récit par certains traits permanents. La première configuration discursive s'apparentant à cette catégorie sémantique est l'éducation qu'on peut définir comme une quête d'un savoir vivre spirituel se positionnant sur l'axe de la culture en opposition à celui de la nature. La culture prend naissance dès la phase préliminaire du parcours narratif du sujet opérateur. Cette quête a pour objet figurativisé «le propriétaire du temps». Cette figure relève de la culture dans la mesure où elle présuppose une conscience sociale, une connaissance nette de la politique et une formation religieuse profonde surtout dans le volet soufi. Du statut de l'objet de la quête «ce propriétaire du temps» devient le destinateur explicitement officiel du sujet opérateur. C'est lui qui l'a envoyé étudier et acquérir de l'expérience. Une configuration particulière de la culture apparentée aux figures abstraites telles la sincérité dans les relations sociales, le devoir d'apprendre, la patience, la persévérance. La nature est présente à travers les arbres, les sables et les pierres qui ont glorifié ouvertement MAC. Quoique le contenu de leurs dires soit positif, il est incompatible avec la logique, la démarche soufie et la relation avec la société. Les miracles des saints ont donné lieu à des réflexions et à des élaborations diverses, parfois contradictoires, de la part des docteurs de la Loi et des mystiques eux-mêmes. Certains théologiens, en particulier les «mu'tazilites» au Ve siècle, ont nié la réalité de ces miracles ou « karamat» pour éviter qu'il y ait confusion avec ceux des prophètes. Les théologiens «ash'arites», en ont admis l'authenticité tout en s'attachant à signaler que leur authentification exige une distinction par rapport à la magie et une discrétion en comparaison avec ceux des prophètes qui doivent être ouvertement proclamés.

Les pierres, les arbres et le sable ne pourraient pas parler éloquemment. Si ce qu'ils disent était vrai, les études, l'itinéraire soufi et la fondation de la communauté des adeptes ne seraient pas indispensables. Ce serait une négation totale de tout processus de socialisation voire d'éducation ou d'apprentissage. La culture est reniée par le fantastique qui est un certain aspect du sacré. Les sollicitations et les supplications font partie, bien entendu, de la culture mais quand elles sont prononcées par des arbres et des pierres, elles dépassent le cadre de la culture ou plutôt elles l'élargissent au-delà du cadre de la raison et de la logique

Mais au niveau syntaxique, ces figures transférées de la nature à la culture jouent le rôle de l'anti destinateur qui témoigne de la proximité de MAC avec Dieu. Or un témoignage doit être incarné, l'énonciateur doit s'identifier en tant que corps-actant assumant sa responsabilité devant les Autres et sachant les conséquences de son acte.

Le destinateur, qui est le propriétaire du temps, lui aurait enseigné que ce sont le temps, l'espace et le public convenables qui confèrent aux actes une portée significative de grande envergure. Il n'en demeure pas moins que des éléments de la nature qui «parlent éloquemment» et qui sont même munis d'une compétence thymique (souhait) ont leur place dans la catégorie de la culture. C'est dire que le texte ne reproduit pas le schéma ordinaire qui oppose la culture à la nature. Le bouleversement des contenus de ces figures et leur mise en relation révèlent l'aptitude du texte à créer de nouvelles figures pour décrire un nouveau monde autre que celui que nous percevons. Les figures comme le souligne J. Geninasca «n'ont pas d'existence isolée. Posées à la manière de totalités, à la fois discrètes et intégrales, elles s'inter définissent au sein d'un réseau de relations mutuelles. Leur identité se constitue au travers des relations» (Geninasca1981:5). Geninasca précise même que les figures sont «non interprétables on ne peut leur attribuer un contenu déterminé aussi longtemps qu'on ne leur assigne pas une position définie dans un discours concret »(Ibid.).C'est dire que c'est l'énonciation qui surdétermine leur identité, leurs significations actualisées.

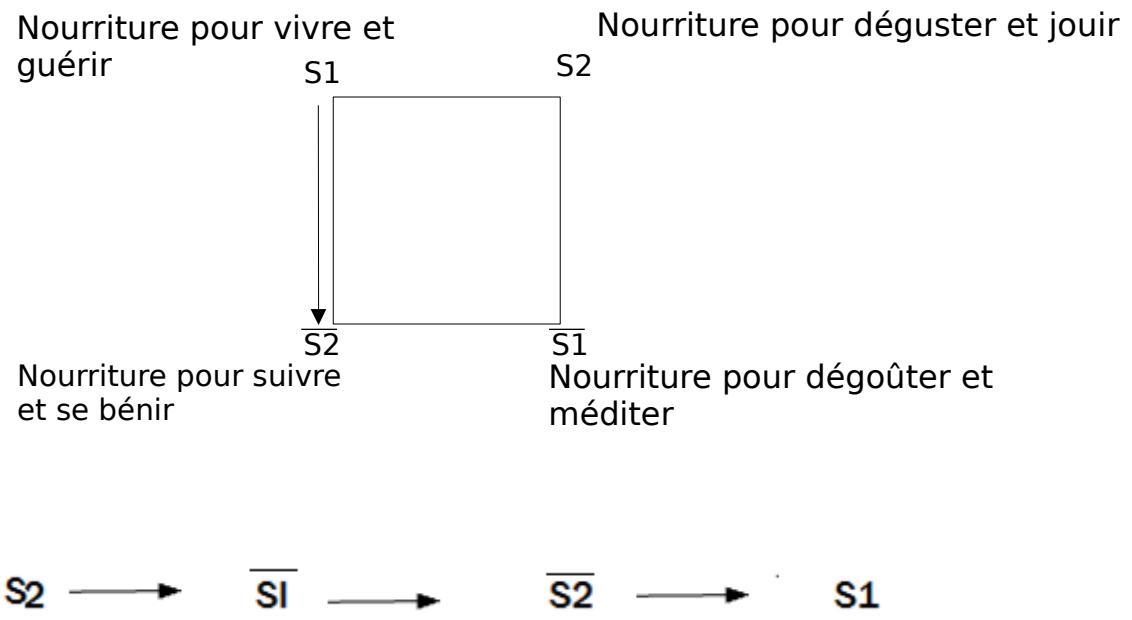
Prenons l'exemple d'un autre produit faisant partie de la nature mais qui est entièrement culturel. Avant de le «libérer», le maître spirituel lui passe une épreuve. Il s'agit bien entendu de la grenade aigre. C'est une figure alimentaire de la nature, qui, avec celle du melon s'opposent par exemple au couscous ou au «tri» référant bien entendu à la culture. Mais en fait, ces figures censées faire partie de la culture occupent le statut d'aliments naturels qui ont pour rôles de rassasier la faim et la gloutonnerie des voyageurs. Ils témoignent aussi de la générosité des hôtes. Narrativement, elles s'inscrivent dans une structure de défi lancé à la sainteté par les incrédules. Etant acculés à ce rôle, ces aliments exquis illustrant l'art culinaire marocain semblent abandonner leur ancrage et renoncer à leur identité culturelle. Qu'ils soient témoin de la grande générosité des hôtes qui sont, par hasard, des métayers du saints est un témoignage de l'authenticité de la sainteté de Macule telle sainteté prouvée par de tels actes miraculeux se profile comme une valeur supra temporelle et supra spatiale, une bénédiction et une générosité ayant pour source la divinité. La« karama» du « wali» est son faire extraordinaire, c'est une « Grâce divine, fait miraculeux, pouvoir initiatique, charisme, (…) la trace sensible de la sainteté» (D. Gril 1986 : 56).

Le terme «karama» est dérivé étymologiquement du verbe «akrama» qui veut dire se comporter généreusement avec les invités.Ceux de notre récit hagiographique ont haussé la barre de leurs vœux

au point de paraitre aux antipodes du comportement soufi qui préconise une autosatisfaction traduite par une phorie constante et un attachement à la spiritualité présupposant un croire à la sainteté. Douteux du pouvoir miraculeux du saint, ces voyageurs sont acculés aux statuts de bêtes occupées par leurs besoins élémentaires.

Quoi que ce soit, ces repas exquis, en comparaison par exemple avec les grenades et le melon, sont manifestement pauvre du point de vue sémiotique. Puisque ces voyageurs avaient faim, ils auraient dû manger n'importe quoi. Dans son état normal, c'est-à-dire celui qui est régi par les besoins du corps et les avides caprices de l'âme charnelle, l'homme éprouve énormément de plaisir devant les plats délicieux, minutieusement préparés. Il pourrait en consommer plus que ce dont son corps a besoin pour vivre. Et s'y réfléchit un peu, il constate que tous ces délices se détériorent et le corps s'en débarrasse vite car ils deviennent gênants. La nourriture est indispensable au corps pour survivre, le saint est capable de la fournir si elle fait défaut. Elle est bénie, souvent simple et modeste.

Ces dernières figures constituent une isotopie nourricière qui est structurée selon le parcours suivant :



Carré sémiotique n°40 : Les catégories sémantiques de l'isotopie nourricière

Ce parcours figuratif brouille en effet les limites entre le culturel et le naturel. Par leur énonciation, les différents sujets rechargent les figures par de nouvelles significations. Le sujet du discours réorganise ces figurent selon le point de vue de la sainteté.

Fervent croyant à la sainteté des soufis d'Ouazzane, l'énonciateur-narrateur avait accepté d'accompagner AL faqih AL Machchat, son fils et un autre faqih. Il a tenté de les convaincre de la

sainteté de ses maîtres. Quand AL Machchat est tombé malade, il lui a proposé comme remède de croire à leur sainteté et de passer leur rendre visite avant de continuer le chemin. Al Machchat Guérit et pourtant il demeurait sur sa position, il lui même lancé un défi : « si tes maitres sont vraiment des saints qui aident les gens à atteindre leurs vœux, que mon diner pour cette nuit soit de la viande et du pain pur ». Le fils a renchéri : » mais cela ne représente pas mon désir, le mien, c'est du couscous au poulet ». A son tour, le Taleb a annoncé : «moi, je désire du «thride et du miel».Al Machchat exposa d'autres besoins à combler : de l'orge pour le mulet. Ils ont vite rencontréreun homme qui leur avait dit :« si vous avez besoin d'orge, prenez- en, il est à Moulay Touhami ».

Ils avaient eu tout ce qu'ils voulaient. A Ouezzane ils étaient reçus avec beaucoup d'honneur et de générosité. Et pourtant ils étaient restés incrédules.

Même s'ils avaient profité pleinement de la générosité matérielle et spirituelle du «Karam» des saints, ils n'avaient pas pu discerner le message. Leur attitudeest assimilée à un aveuglement car ils ne veulent pas savoir que les délices se transforment vite en excréments à l'image du bonheur terrestre éphémère. La spiritualité ne correspond pas à des défis réussis ou des besoins naturels comblés.

Une telle leçon a été présentée par MAC à ses adeptes à partir du cas des «maladifs» qui avaient mis leurs besoins à la place où MAC faisait sa prière. En plus de leur état de transformation naturelle, «les excréments», symbolisent une puissance biologique sacrée qui est en l'homme et qui, évacuée, pourrait, d'une certaine manière, être récupérée ;«ce qui serait ainsi apparemment le plus dénué de valeur en serait au contraire le plus chargé : les significations de l'or et de l'excrément se rejoignent en maintes traditions » (Chevalier et Gheebrant1969:25)Chez les aztèques, les excréments sont associés au péchés. Chez d'autres, ils semblent être «un symbole de mépris ignominieux». (Ibid. : 426).

Le sujet énonciateur –narrateur adopte un point de vue se souciant de rendre compte de la configuration alimentaire conçue dans l'optique de la sainteté

En S2, la nourriture est cuite et profane pour au moins deux raisons: d'une part, elle est préparée, c'est-à-dire transformée d'un état à un autre par un agent. C'est un produit naturel qui a subi deux transformations successives ; composer puis décomposer. D'autre part, son consommateur est un sujet profane, son destinateur et son destinataire ne sont pas des saints. Même quand le destinateur est le roi, le saint ne l'accepte pas : « Il commença à mettre de côté le couscous tout en feignant de le manger. Nous l'imitâmes. Quelques instants après, il demanda la tasse pour se laver les mains et dit aux esclaves : «posez cette maie au milieu de la cours et ouvrez la porte aux pauvres, aux humbles et aux visiteurs». Il y eut ainsi un flot interminable de gens qui entrèrent pour manger jusqu'au point qu'il n'y ait eu plus rien et plus personne.»

Cette position s'éclaircit en où on a placé les excréments. Entre S2 et $\overline{S1}$, il y a une relation de présupposition où s'opère le passage d'un type de contenu à son contraire ;de $\overline{S1}$ à $\overline{S2}$, il y a un passage de la déixis négative à la positive. En effet la nourriture même non cuite, à l'image de l'orge, sert à maintenir en vie les êtres vivants. Si elle est offerte par le saint, elle est bénie et répond au besoin de se nourrir et non pas de jouir. Autrement dit, elle est consommée et décomposée mais au lieu de subir la transformation de la déixis négative, elle est tirée vers le haut, c'est-à-dire vers le sacré qui pourrait lui conférer un dynamisme actantiel ; elle peut guérir, vaincre la famine. Le saint entre en interaction avec certains aliments naturels à la charge symbolique très forte. Deux aliments crus occupent un statut particulier dans l'imaginaire humaine et surtout l'univers spirituel : la grenade et le melon.

Le couscous, le «thrid» (une sorte de crêpe très fine), le poulet convoqué pour prouver l'authenticité de la sainteté ont bien assumé leur devoir. Mais ces aliments ont témoigné également de l'avidité, des désirs et des caprices du corps ;c'est dire du pur matérialisme excluant tout spiritualisme. Un tel comportement est tout à fait opposé à celui de MAC, qui s'occupant du verger de son maître, n'a osé goûter à aucun fruit. Il s'agit notamment des grenades qui, en tant que figure, mérite une analyse un peu profonde car elle est liée au processus de la sainteté.

Par sa constitution en tant qu'actant-objet, la grenade se caractérise par une forme-membrane, une énergie (Fontanille 1998 :151) qui se confirment en interaction avec un actant-sujet. Cet actant-objet est muni d'une intentionnalité qui rencontre celle de l'actant-sujet, il en résulte une esthésie du sujet percevant l'objet sous plusieurs facettes pour lesquelles il conçoit une organisation interne dynamique s'ajustant « avec le mouvement par lequel l'observateur construira une forme-enveloppe cohérente». (Ibid. :152).

Comment donc la grenade accède-t-elle au statut de corps actant ?

Nous pouvons saisir cette figure en plusieurs moments. Elle est d'abord dans le verger sous l'œil de MAC qui s'occupe d'entretenir les arbres et les plantes. MAC la regarderait ou la sentirait, elle penserait à son devenir, était- elle mûre ou pas encore? En tant qu'actant-objet, la grenade exercerait une séduction sur le sujet-actant MAC pour qu'il l'ouvre et la déguste. MAC résiste par inertie à la séduction, il ne la touche pas. Cette interaction physiquement négative est à l'origine d'une autre qui est morale et qui confirme la conjonction de l'actant-sujet avec la probité comme valeur axiologique qualifiant ce comportement interprétable aussi comme modalité épistémique traduite en véritable connaissance du temps.

D'autres éléments faisant partie de la mémoire culturelle et psychique universelle sont en œuvre dans cette dynamique actancielle de la grenade. Il est ainsi souligné dans la mythologie grecque que la signification du contenu de la grenade est liée à la faute, ses grains procurent des douceurs maléfiques. Quand Perséphone avait succombé à la séduction et a dégustés les grains, elle a mérité comme châtiment de passer le tiers de sa vie aux enfers. La grenade était considérée comme un fruit sacré des enfers, elle «était rigoureusement interdite aux initiés, par ce que, symbole de fécondité, elle porte en elle la faculté de faire descendre les âmes dans la chair. (J.Chevalier et A.Gheerbrabt 1992 :119).

On peut ainsi s'interroger sur la nature de cette coïncidence entre l'actualisation de la compétence actancielle de la grenade dans la mythologie grecque et dans un récit relevant de la culture soufie populaire du Maroc.

De la facette externe à la facette interne, de l'écorce à la membrane protégeant les grains, c'est un processus de décomposition entrepris par le «maitre du temps». L'unité détruite est assurée par une modalisation révélatrice d'un /vouloir protéger/ ses grains qui sont comme ses enfants qu'elle /doit protéger/.Elle peut et elle sait comment leur offrir cette protection par une écorce épaisse et une membrane dense et aigre. En tant qu'actant-objet, son intégrité physique, va témoigner en faveur de MAC reconnu publiquement par son maître comme étant intègre. La rencontre de l'intention consciente ou non du maitre et celle de la grenade ont abouti à la reconnaissance du caractère irréprochable de la morale de MAC. Mais c'est aussi un témoignage incarné contre «ce maître du temps» qui a agi à contretemps. En la faisant avorter, il a perpétré une agression contre sa fertilité et les délices qui en découleraient.

Aussi choquante soit-elle, l'aigreur du goût de la grenade est conçue positivement. Elle est agréable puisqu'elle a permis de mener à la vérité de MAC. La vérité et le vrai constituent l'objet de valeur suprême de tout soufi.

Ce rôle actantiel joué par l'objet est essentiel dans la syntaxe narrative. Spatialement, la rencontre avec le sujet-actantiel a eu lieu sur une terre qui n'est pas la sienne, sacrée et inviolable car c'est la propriété d'un saint désigné par la population comme étant le maitre du temps. Ce qui laisse penser qu'un saint devrait avoir sa propre terre sacrée et inviolable. Sur le plan de la chronologie des faits, l'aigreur du goût qui est une sensation sensorimotrice renvoie à l'importance du goût gnostique comme source de connaissance dans l'expérience soufie. Elle rappelle aussi le devoir de monter progressivement l'échelle de la spiritualité. L'aigreur signifie ici le manque de maturité, c'est-à-dire une ignorance des effets du temps. La grenade est ainsi un miroir qui a reflété à MAC son immaturité spirituelle ; autrement dit, un fait qui lui insinue qu'il avait encore du chemin à faire avant d'accéder à la sainteté. Ses compétences n'étaient pas encore perfectionnées pour passer à l'acte et à la

performance.C'est ce qui explique pourquoi il a été envoyé juste après à Tétouan pour apprendre. Néanmoins, ce serait là une erreur sur le temps de la part de Sidi Ali Ben Ahmed maitre du temps. En tant que corps actant, Sidi Ali Ben Ahmed serait imparfait, échappant, parait-il, à la programmation narrative de la sainteté qui présuppose une sorte de perspicacité intuitive. Cependant, s'il dispose d'une marge de liberté et commet des erreurs, c'est pour réfuter les dires des gens qui le qualifient de «propriétaire du temps». Il voudrait en même temps se suffire du rôle d'adjuvant et mettre en valeur, par-là, la personnalité de MAC et sa vocation de saint. Si Sidi Ali Ben Ahmed était vraiment un saint, il n'aurait pas ouvert prématurément une grenade. C'est ce qui permet de différencier le maître du temps et le saint. En fait, la maturité est essentiellement question de temps. Elle ne doit pas échapper à un «maître du temps» si ce n'est que par intention didactique. En décomposant la grenade prématurément, Sidi Ali n'a pas commis seulement une erreur mais un péché, car l'aigreur rend la grenade impropre à la consommation ; c'est dire du gaspillage alors que le coran dit :

«C'est Lui qui fait pousser des jardins disposés en treilles ou autrement, des palmiers et des céréales aux saveurs variées, des oliviers et des grenadiers d'espèces semblables ou dissemblables. Mangez de leurs fruits, quand ils fructifient, et payez-en les droits le jour de la récolte. Ne gaspillez pas ; Dieu, certes, n'aime pas les gaspilleurs.» ((Le Bétail) Al An'am 6 /141).

Par ailleurs, et même si la grenade est mûre, on n'est pas sûr de la qualité de son contenu. C'est le type de fruit disposant d'une solide écorce dont la facette externe, hermétique et protectrice, est faite surtout de tissu sans empreinte signifiante, il ne peut renseigner sur ce qui est enfoui à l'intérieur·

La grenade est conçue dans la culture populaire marocaine comme un paraître qui peut ne peut pas corresponde à l'être : «x est une grenade endormie (aux yeux fermés)» ou une nécessité extrême de dire la vérité cachée même si elle est choquante » qu'on fasse exploser cette grenade !». C'est un espace opaque de la vérité qui pourrait s'avérer surprenante.

Dans le sens propre, quand les grenades explosent, elles entrainent une disjonction des êtres vivants avec la vie. Autrement dit, elles livrent la seule vérité de la vie : la mort. Les grains et le feu ont en commun la couleur rouge.

Pour la religion islamique, c'est un fruit qu'on trouverait au paradis. Pour le judaïsme la grenade représente la fécondité et l'unité, elle «occupe une place de choix dans les tables du nouvel an hébreu»[1]. Pour les francs-maçons c'est « le symbole d'union des frères nombreux dans une dimension universelle»(Ibid.).

1 BLOG » Cantique spirituel».

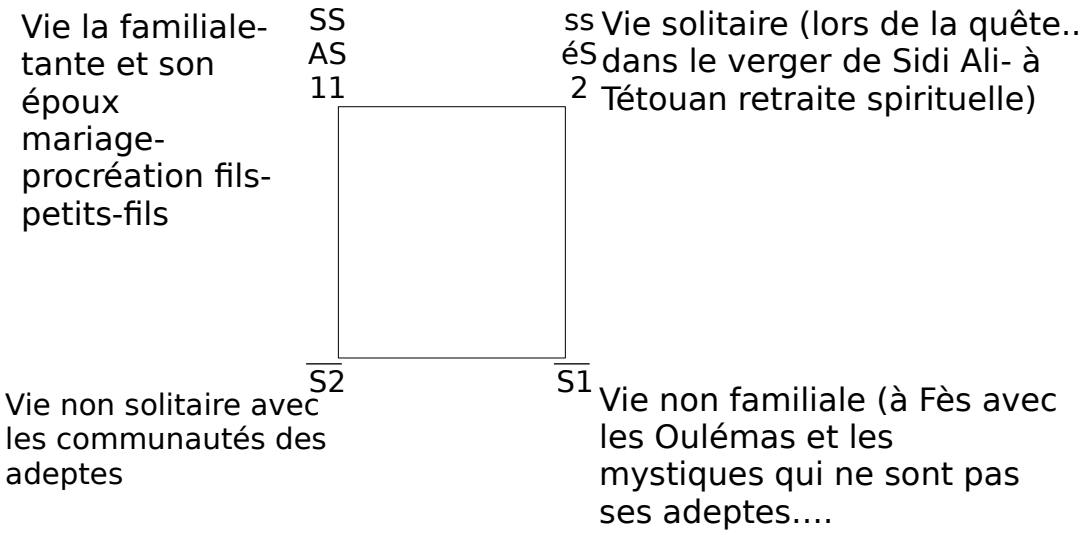
C'est dans la mystique chrétienne que ce symbolisme est porté à son degré le plus haut, il est transposé au plan spirituel, c'est ainsi que «Saint Jean de la Croix fait des grains de la grenade le symbole des perfections divines dans leurs effets innombrables, à quoi il ajoute la rondeur du fruit comme expression de l'éternité divine, et la suavité du jus comme celle de la jouissance de l'âme aimante et connaissante. En quoi, la grenade représente finalement les plus hauts mystères de Dieu, ses plus profonds jugements et ses plus sublimes grandeurs.» (Ibid.).

Cette symbolisation excessive de la grenade qui est considérée un allié partenaire familier chez les juifs ou même un logos chez les franc maçons ou encore un symbole pour les chrétiens revêt le caractère d' « une entité psychique, quelque chose qui n'est pas dans le mot mais dans l'esprit des usagers du langage» (T.Todorov1977:16)elle exprime un état d'âme collectif et non individuel où «le sens devient un sens vécu» (Ibid.) comme le souligne Todorov.

Et pourtant l'usage qu'en fait le texte est spécifique. L'accent est mise plus particulièrement sur sa position d'actant, disposant d'une matière et d'une énergie par lesquelles elle produit une signification et s'insère dans une syntaxe figurative. Elle devient partie prenante du discours du moment qu'elle accède à l'iconicité une fois l'interaction effet/cause entre matière et énergie se met en œuvre, devient visible, se prend en charge par la sensori-motricité interne pour être actualisée en fin dans le discours.

L'actant-sujet Sidi Ali Ben Ahmed a décomposé la grenade pour déguster les grains qu'il a trouvés aigres. Ces grains représentent en effet la pulpe et l'essence, c'est qu'ils déterminent la nature de ce qu'est une grenade. Ils sont déterminés par un double temps: celui du dégustateur et celui qui règle leur maturité. Une coïncidence de ces deux temps permettrait de les savourer. Une anticipation sur le temps de maturité corresponde à un goût aigre. L'aigreur serait le résultat de la précipitation. Le processus temporel détermine le processus sémiotique ; la valeur elle-même évolue en fonction du temps qui est la propriété essentielle de toute vie. C'est le temps qui lui permet de se figurativiser et d'acquérir la valeur. La cueillette des fruits est soumise au temps en tant que phase finale du cycle de la vie du fruit. Autrement dit, le temps est le lieu qui lui confère une permanence figurative. Dans sa phase terminative, le temps la condamne à la disparition ou du moins à la défiguration. L'espace ne semble pas avoir une portée décisive, le grenadier garde sa figurativité en dépit des espaces. Le parcours figuratif est aussi jalonné par une suite de travaux qui forment un programme narratif agricole.

Le niveau figuratif est inséparable du thématique et de l'axiologique. Le point de vue de l'énonciation indispensable à la localisation de la figure dans la syntaxe figurative exprime lors du passage à la thématisation une certaine modalisation.Par exemple la thématisation cuit/cru ou sucré/salé ou liquide /solide n'est pas tellement pertinente.



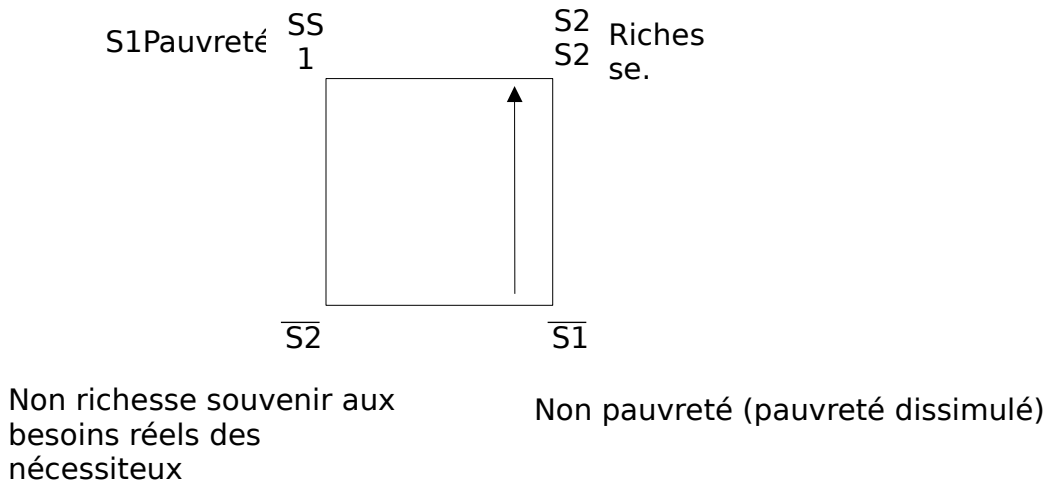
Carré sémiotique n°41 : Parcours sémantique

La thématisation est formulée en fonction de la conception que le sujet se fait de la nourriture.Thymiquement, le point de vue de l'énonciateur-narrateur privilégie la nourriture qui sert à permettre aux gens de vivre, de survivre et de se bénir. La déixis négative est dysphorique de par la transformation à laquelle elle donne lieu. La déixis positive est conçue euphoriquement dans la mesure où le passage final du parcours à S1 signifie la transformation de certains éléments du monde naturel en éléments de sainteté. Ils deviennent en mesure d'agir sur l'homme et la société en guérissant les maladies et en subvenant aux besoins au moment opportun (la sécheresse).En d'autres termes, l'axiologisation thymique acquiert sa pleine signification une fois ouverte sur l'espace social. Cet espace se constitue lui-même en isotopie.

4-2-3-2 Isotopie socio éthique

C'est le parcours qui nous apparaît le plus apte à rendre compte de l'ensemble de la signification du texte, telle qu'elle se présente, comme une stratégie discursive.

Les niveaux figuratifs et thématiques de cette isotopie s'interpénètrent de la sorte :



Carré sémiotique n° 42 : configuration de l'isotopie socio-éthique.

Il s'agit du parcours type de la sainteté tel qu'il a été explicité par Ibn Arabi (s. d.). Parmi les indices de la bonne foi et de la sincérité du disciple soufi, il y a sa fuite loin des gens et son isolement. Parmi les indices de la sincérité de cette fuite, il y a ses retrouvailles avec Dieu-Vérité « al haq ». Parmi les indices de l'authenticité de ces retrouvailles, il y a son retour parmi les gens pour tenter de leur divulguer les secrets acquis.

Selon le schéma narratif canonique, l'état initial d'un récit se déséquilibre suite à l'irruption d'un élément perturbateur. Le sujet opérateur doit agir pour retrouver l'équilibre. C'est dire qu'il subit une manipulation et va vivre une série de péripéties tout en étant muni d'une conscience illustrée dans une intentionnalité fondatrice du sens et de la valeur et liée à «l'idée d'interaction dans les limites d'un régime de manipulation» selonFontanille qui précise que la manipulation est une forme parmi d'autres, un des régimes « possibles de la signifiance».A côté du manipulateur, il existe «d'autres figures-types» celle du «programmeur», de l'«opportuniste»et du «fataliste». (E**.** Landowski : 2012).

B- l'isotopie socio-éducative : Quand mac avait décidé de chercher de partir chercher sidi Ali ben Ahmed pour acquérir une portion du « temps» qui est en fait une éducation, il n'était pas un «sauvage», il était déjà pétri de qualités exceptionnelles qui ont attiré l'attention de son cousin.

Apparemment, ce n'est pas un manque qui a motivé sa quête et son objet ambigu. C'est un style de vie ou une forme de vie qu'il cherchait en accumulant les connaissances et les secrets. Quand sidi Ali fut mort, notre cheikh hérita ses secrets et acquit des connaissances qu'un livre ne pourrait contenir. Il est impossible de les rapporter toutes car il les avait puisées de chez son aïeul, le messager de Dieu,

prière et salut soient sur lui. Ces acquis furent possédés sans intermédiaire. C'est Dieu qui les distribue à tout être humain prédestiné au bonheur.

Le schéma narratif dans son cas n'est qu'une des manifestations immédiatement observables présentant la forme de stéréotypes comportementaux «tels que les conçoit [du moins à en croire l'auteur] la sociologie» (J.Fontanille 2015 :40) ; et sous la surface, objet non pas donné mais à construire, l'objet sémiotique proprement dit : «une forme » qui est à la fois une philosophie de la vie, une attitude du sujet et un comportement schématisable.»(Ibid.)

La figure du temps est un cadre vide. C'est une dimension qui révèle les modes de la régulation des actions, des passions et toutes les interactions. L'ambiguïté de l'objet de valeur confère la cohérence au discours beaucoup plus que le schéma narratif bien qu'il permette l'organisation narrative. Apparemment sujet instigateur et programmeur.Le temps devient aussi l'objet de valeur en tant que cadre apte à contenir une «philosophie de la vie»(Ibid.). C'est donc cela qui est censé «s'exprimer» à travers une «forme de vie». Ainsi se précise ce qu'apporte cette nouvelle formule.

Le retour final à la vie familiale (avec le mariage) ne s'est fait qu'après avoir parcouru plusieurs phases. Le prophète se présente comme le sujet judicateur des performances réalisées mais aussi manipulateur incitant à un nouveau parcours du sujet opérateur de la sainteté. C'est lui qui lui a demandé de se retirer de sa retraite et d'accueillirles gens. *:* « J'ai entendu d'autres dire selon lesquels Moulay Abdallah ne décida enfin d'accueillir les gens qu'auprès avoir consulté le prophète. Il s'ouvrit aux gens, des caravanes de tous les pays vinrent lui rendre visite. Il se mit à leur faire apprendre les litanies tout en les traitant généreusement».

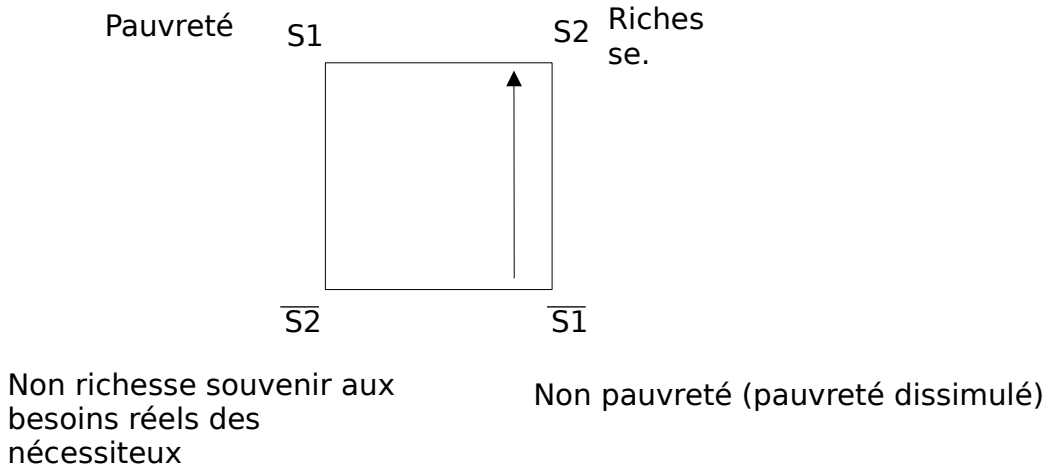
Le parcours consiste à partir d'une vie familiale à une vie communautaire. C'est à dire le processus de sanctification doit avoir lieu au sein de la communauté.

Sur une autre dimension, cette isotopie sociale se trouve davantage ancrée dans un contexte socio-économique où les catégories richesse VS pauvreté soutiennent l'ensemble du réseau de la signification.

Parcours axiologique :

*T*hématiquement, ces figures sont conceptualisables ainsi

Carré sémiotique n°44 :Les figures richesse/pauvreté :

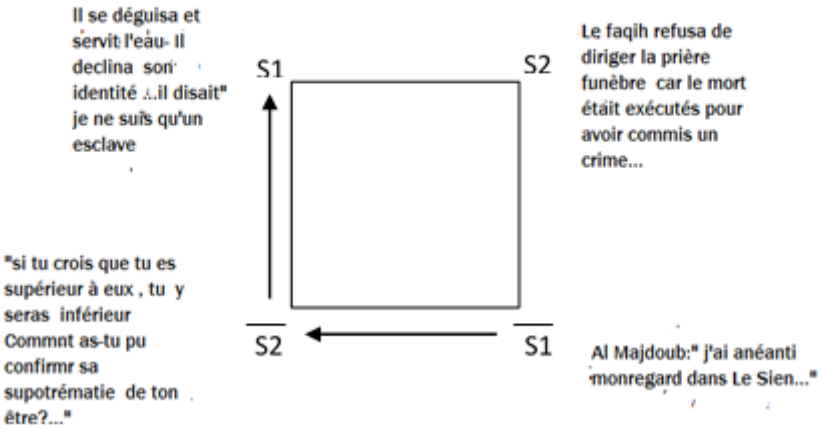


L'espace où s'opère le parcours du sujet opérateur est la déixis positive, c'est-à-dire qu'il y a une coupure avec la déxis négative et un va-et-vient entre S1 et $\overline{S2}$.

Thymiquement, la déixis positive est valorisée au détriment de la négative. Il s'agit là de l'ébauche de l'univers sémantique de l'éthique soufie. Une autre isotopie qu'on peut qualifier d'éthique prend forme et complète la précédente.

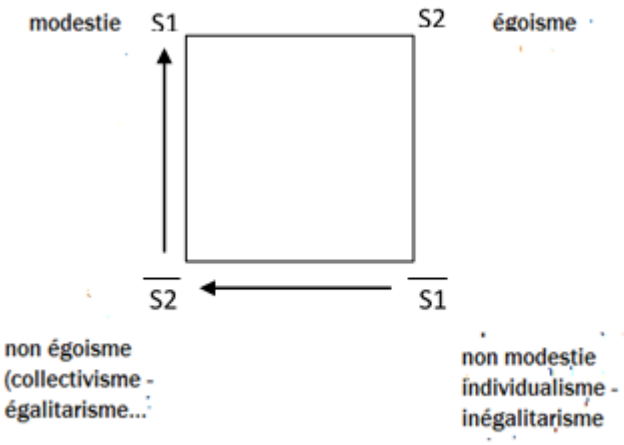
Figurativement, nous avons la répartition suivante :

Carré sémiotique numéro 45 :



Carré sémiotique n°45 : Parcours figuratif

Thématiquement, nous avons les concepts suivants :



Carré sémiotique n°46 : Niveau thématique

L'état euphorique pour le sujet opérateur – transformateur est celui qui existe dans la déixis positive. Le parcours du vrai mystique doit déboucher finalement sur l'espace social ou un certain nombre de valeurs dont la modestie doit être exercée.

Il s'agit des principales isotopies structurant le tissu textuel en tant qu'univers sémantique. Bien entendu, on peut facilement les ramener aux deux principales catégories sémantiques

Culture VS nature

Éducation soufie VS éducation

Autre espace mixe (rural+ urbain) VS espace rural (Sugra)

OuazzaneVS Sugra, Miqal, Jbel La'lam

Espace mixe (rural+ urbain) vs espace urbain

Ouazzane vs Tétouan

Pauvreté VS richesse

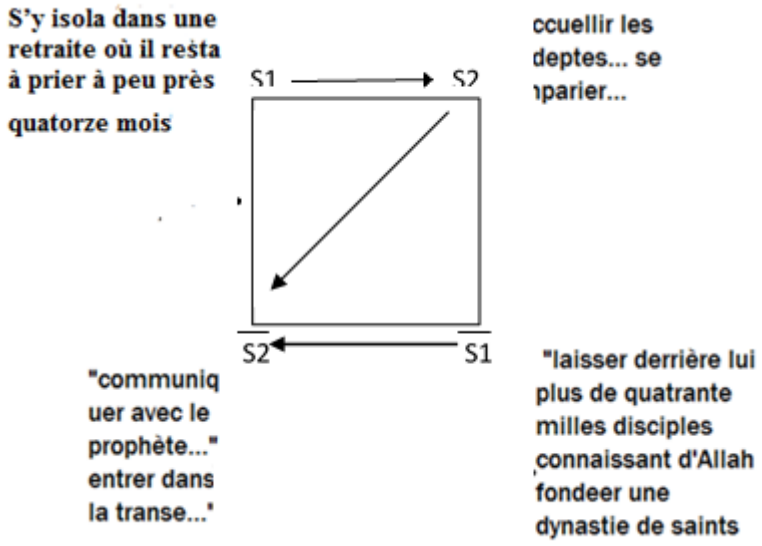
Nourriture bénieVS nourriture excessive

Modestie VS égoïsme

En effet, le parcours du sujet opérateur est esquissé en tant que modèle à imiter partout, postulant à l'accès au rang religieux de la bienfaisance. Ainsi peut-on conclure hâtivement que la stratégie discursive dans sa totalité vise une transformation sociale dans une dimension meilleure.De ce fait, on peut dire que l'ensemble des performances, ayant trait d'une manière ou d'une autre au fantastique ou au merveilleux ne sont qu'un prétexte pour faire passer un projet social.

Comme il a été signalé auparavant, l'univers individuel n'est qu'un prétexte pour mettre l'accent sur l'universcollectif. Ces deux univers sont complémentaires, ils participent à esquisser la conception du monde selon le soufisme incarnée par le processus de la sainteté en acte donnant lieu à ses performances éthico-sociales. Selon la conception religieuse la mort et la vie sont dans un rapport non pas logique et dichotomique mais plutôt complémentaire et simultané.

Un première isotopie rendant compte de cette signification peut être apparentée au renoncement à la vie communautaire correspondant à une mort métaphorique. Dans un premier temps, nous avons le parcours suivant, au niveau figuratif :



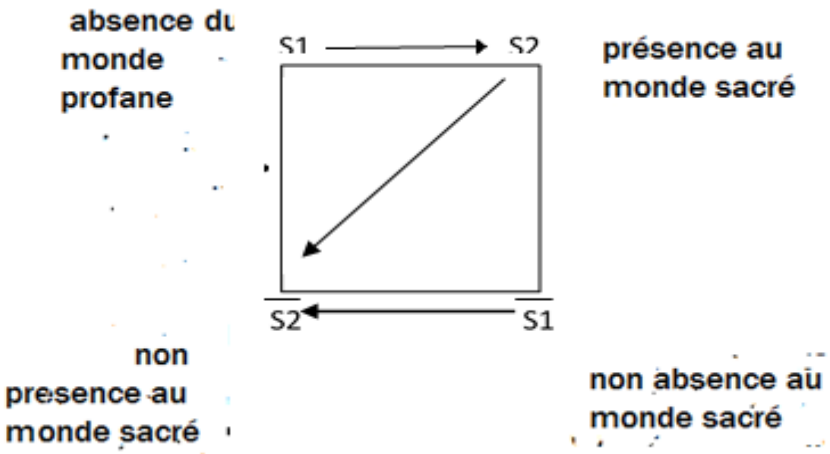
Carré sémiotique n°47 : Catégorie configuration des catégories solitude /vie en famille et en société.

La première forme de la mort est incarnée par la « retraite » :Moulay Abdallah descendit au village appelé Sugra de la tribu des Masmouda, s'y isola dans une retraite où il resta à prier à peu près quatorze mois sans sortir ni rencontrer personne, à l'exception de son serviteur appelé Sidi Abdelkébir 'aliwat charif, qui lui servait ce dont il avait besoin». Sa solitude lors de la quête du maitre spirituel, de ses voyages et de sa vie à Tétouan est aussi une forme d'isolement qui exprime un certain renoncement au monde.

Les épreuves auxquelles doit se soumettre celui qui entre dans la voie soufie, ce sont des expériences sociales et ontologiques qui réfèrent à plusieurs types de mort, « le thème de la mort peut être traité dans des registres bien différents. Sous sa forme la plus haute, il se développe en une doctrine de la mors mystica, entendue comme anéantissement ou, plus précisément, comme retour de la créature à son statut originel d'indigence ontologique» (Michel Chodkiewicz 1998 : 37). Une série de «mortifications» décrites par un soufi du IIIe siècle de l'hégire, Hâtim al-Asamm comme des épreuves «auxquelles doit se soumettre celui qui entre dans la Voie comme quatre espèces de mort: une mort «blanche», qui est la faim ; une mort «noire», qui consiste à endurer sans se plaindre les torts qu'on nous fait ; une mort «rouge», qui consiste à contrarier les désirs de l'âme passionnelle ; « une mort «verte», enfin, qui consiste à se revêtir de loques rapiécées. Ascèse corporelle, patience devant les injures, combat contre les concupiscences, pauvreté, il y a là toutes les modalités, résument dans un langage imagé les conditions préliminaires de toute sanctification. Il s'agit, en somme, de nécroser le «propre amour» qui est la racine de nos désirs et de nos répulsions, de mettre à mort les tendances spirituellement mortifères » (Ibid :38).

La retraite est considérée comme«la clef qui donne accès au «fath», à l'illumination»(Ibid.). Il s'agit d'un «retrait à l'écart des hommes»(Ibid.). C'est une disjonction totale non pas seulement avec le monde mais aussi avec soi et son intellect : » c'est la khalwa, un mot dérivé d'une racine qui exprime l'idée de vide»(Ibid.) Il s'agit de vider son corps de son énergie physique et psychique. C'est un long voyage immobile selon Ibn Arabi qui doit déboucher sur une re-création. C'est l'incarnation d'une mort faisant écho à la mort réelle, une exécution de l'appel prophétique «mourez avant de mourir». Entre ces deux morts, c'est une vie que le saint doit fonder. En S2, c'est une renaissance, le saint illuminé retourne vers les gens, les accueille, les bénit et les éduque. Mais sa vie de saint renaissant et se dirigeant vers la mort est fortement imprégnée du sacré. L'accès au monde invisible lui devint possible. La mort telle qu'elle est connue n'existe pas pour lui. En rêve ou en transe, il peut par exemple communiquer avec le prophète ou d'autres saints disparus. La fin de sa vie n'est pas une clôture de la sainteté mais plutôt un point de départ de sa diffusion dans le monde. Fonder une communauté d'adeptes, formerquarante mille connaissants gnostiques, laisser une dynastie de saints sont autant de faits qui prouvent que sa mort est en effet une naissance.

Au niveau thématique, on peut conceptualiser ces catégories de la manière suivante :



Carré sémiotique n°48 : Parcours thématique présence au monde sacré/absence du monde profane :

La mort est métaphoriquement exprimée par le fait d'être absent du monde profane figurativisé par une vie normale au sein de la famille. En S1, MAC part à la quête du propriétaire du temps, en vue d'un mort symbolique correspondant à la modalité annoncée par le prophète : «Vous ne verrez pas votre Seigneur avant de mourir» a dit le Prophète. C'est une mort voulue suivant un autre dire prophétique «Mourez avant de mourir», C'est la volonté de renoncer au mode de vie typique auquel la société aurait destiné le sujet opérateur. Cette mort symbolique est la preuve que le processus de la sainteté est une déprogrammation de tout ce que pourrait projeter une société. «Mors mystica, entendue comme anéantissement ou, plus précisément, comme retour de la créature à son statut originel d'indigence ontologique.»(Ibid.).

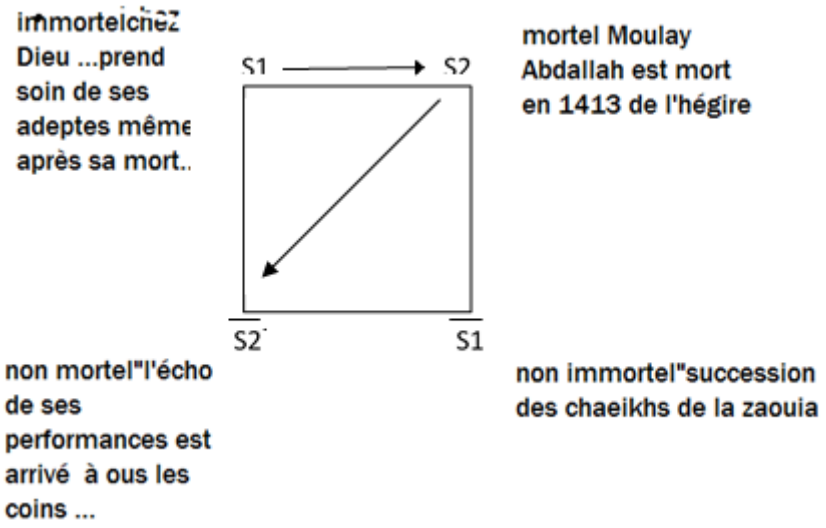
Ses pérégrinations à la quête du maitre du temps au lieu des maitres du savoir théologique et ceux du pouvoir politique présuppose un parcours jalonné d'embuches et d'incertitudes.

La seconde partie de ce parcours est marquée par une sorte de présence au monde sacré marquée par une solitude au cours de sa pérégrination, chez Sidi Ali à Tétouan où il va montrer de l'abnégation et du renoncement.

Dans la troisième position, le sujet agit dans le monde qui n'est visible que pour lui. C'est le moment où il établit le contact avec le prophète. C'est une nouvelle naissance. Ce rapport à l'absence est significatif d'une mort symbolique qui se transforme en une vie où le sacré détermine le devenir social du sujet opérateur.

Ainsi, l'actualisation de la catégorie vie *vs*mort est totalement mise à la disposition de la catégorie culture *vs* nature.Bien entendu, pour les mystiques en général, tout ce qui est du côté de la mort métaphorique ou réelle plaide en faveur de l'euphorie, tandis que tout ce qui a trait à la vie terrestre est

dysphorique, sauf si cette dernière est » régularisée» en fonctionde la vie en l'au-delà qui advient après la mort physique.

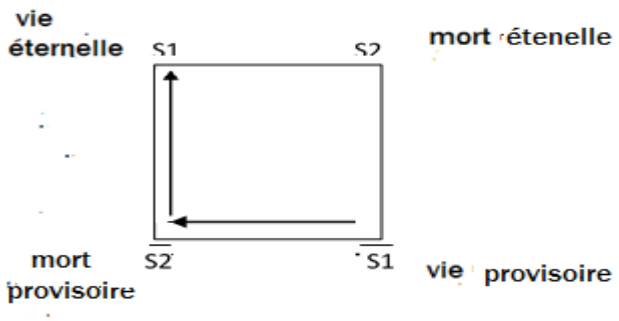


Carré sémiotique n° 49 : Les catégorie Vie *vs* mort

Pour l'instrance génératrice du sacré et ses différentes significations en œuvre dans la culture religieuse, le saint est immortrel, sa bénédiction reste toujours présente ? En temoigne le culte des saints, MAC, sa progeniture génitale et spirituelle. La mort physique bien que datée en S2 et positivée par la succession d'un autre cheikh la déixis S1/ n'est que le tremplin vers davantage de vie au sein de la communauté spirituelle dans la mesure où le saint-,dès sa mort, se transforme en une autorité sacrée puisant toute sa puissance de l'absence:

Nous constatons ainsi que les catégories «vie» vs «mort» et «culture» *vs* «nature» se surdéterminent mutuellement. L'individu, qu'il soit saint ou non, ne se détermine que dans le contexte social.

Thématiquement, nous pouvons conceptualiser ces unités figuratives de la manière suisvante



Carré sémiotique n° 50 : Unités figuratives

Pour l'instance génératrice du sacré, le saint est immortel : sa vie se prolonge. Les soufis mentionnent fréquemment à ce propos le verset coranique suivant : «Ne dites pas de ceux qui sont tués sur le chemin de Dieu «Ils sont morts ». Non, ils sont vivants mais vous n'en avez pas conscience» (Cor. II, 154) Cette pérennité du saint se traduit également sur le plan social :

Les différents parcours esquissent une vision du monde qui cherche à attirer l'attention beaucoup plus sur ce qui doit être fait que sur ce qui est. » Nous entendons par vision du monde tout ce qui se rapporte aux aspirations d'une classe d'individus. » (L. Goldman 1959 : 26)

L'attitude vis-a-vis de la vie terrestre, les techniques de transformation de la réalité sociale, la part de ce qui est fondamental et de ce qui est accessoire sont largement détaillées et focalisées sur une conduite exemplaire efficace socialement et approuvéereligieusement. Tous ces ingrédients forment les conditions et les bases d'une éthique socioreligieuse islamique actualisées dans un contexte socio religieux du Maroc duXVII, duXVIIIèmeet ou du XIXsiècle selon une interaction, qui même ouverte sur l'interprétation fonde une certaine sémiotique dans la mesure où elle fonde le sémiotique. C'est ainsi que l'ensemble des performances sacrées s'inscrivant dans le cadre du merveilleux sont conçues comme l'impact de la volonté divine transcendant l'Histoire. Il s'ensuit une sorte de parallélisme entre ce qui est littéralement exprimé et ce qui l'est implicitement. C'est une réaction sociale dans un contexte sociohistorique menacé par une multitude de risques.

Dans le cas de notre corpus, nous pouvons dire que ce cadre possible se rapporte à l'âge inaugurateur de l'Islam, marqué par l'action religio-socio-historique du prophète incarnant dans sa personne toutes les «possibilités de l'humanité ». En se mariant et en procréant, il exprime sa nature humaine sans cesser d'aspirer au prototype universel reflétant l'harmonie absolue entre ce qui est interne et ce qui est externe ,ce qui relève du pur humain et ce qui est éternel , ce qui est intime et ce qui est phénoménal.

La biographie hagiographique devient «un comparé ayant besoin d'un comparant. Celui-ci se présente comme un second thème visé en profondeur vue sa qualité de modèle. Il s'agit d'utiliser les données du réel pour construire le possible» (A.Zeggaf1988 :92).

Le saint est aussi un homme, mais «délégué» de la prophétie. Ses déplacements font rappeler ceux du prophète. Bien qu'il n'y ait pas d'espace qualifié «ouvertement d'ennemi », le manque en tant que motif et fonction narrative et en tant que caractéristiques de l'espace d'origine rend indispensable le déplacement.

La chaine de transmission de la sainteté et du «chérifisme» ajoutée à une éthique exemplaire fonctionne comme une puissance de transmission sociale qui fait penser au prophète (son appartenance familiale et sociale, sa conduite exemplaire, même avant la réalisation …). Cependant

du fait que le texte se déploie rarement sur un plan figuratif, la comparaison demeure implicite mais largement possible même au niveau littéral.

Il importe finalement de signaler que nous avons essayé d'éviter de puiser dans la littérature soufie pour rapporter des significations un peu spéciales car nous voulons nous astreindre aux aspects de la signification primaire. Il n'en demeure pas moins que l'ensemble des valeurs actualisées participent d'un islam intégré dans une stratégie sociale, qui préconise en quelques sortes l'éthique pratique comme voie spirituelle susceptible de rapprocher l'homme de Dieu. Le savoir, le croire et la passion se déterminent mutuellement pour faire du sacré une dimension magnifiante et utile au profane. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre le merveilleux du récit hagiographique qui mobilise l'imagination et illustre le plus souvent le côté inimitable de la sainteté. Cependant, devant les performances d'ordre éthique du saint, il ne faut pas admettre une attitude d'admiration mais d'imitation. Seulement, pour que cette imitation aboutisse, il faut que l'adepte suive le parcours explicité par l'énonciateur-narrateur.

Toutefois, au bout de ce procès de discursivation, on peut se demander jusqu'à quelle limites l'énonciateur-narrateur s'est éloigné de la personnalisation du soufisme au profit d'une argumentation empreinte d'une certaine logique.

Conclusion générale

Nous sommes parti du constat selon lequel l'islam est objet d'amalgames médiatiques qu'il importe de rectifier en démontrant que la vérité religieuse qui autorise et justifie le fanatisme, les opérations suicidaires nommées sacrifice, le terrorisme sous tous ses aspects existe bel et bien. Il sied confortablement au sein d'un système de significations régnant qui est le résultat d'une lecture donnée du texte coranique.

Bien entendu ; il y a d'autres systèmes et d'autres vérités issues d'autres lectures qu'il faut exposer, expliciter et mettre en valeur. L'exemple du soufisme s'impose ; il est un ensemble de signification articulées autour du parcours expérimental spirituel de l'itinérant soufi .Il est aussi un horizon thérapeutique pour remédier à la souffrance individuelle et au mal social selon les suggestions de la psychanalyse freudienne, l'érudition et l'expérience de Massignon et les analyses de Michel de Certeau.

Il fallait démontrer que l'Islam est pluriel et que le soufisme en est une dimension d'essence spirituelle et éthique.

Pour donner forme à notre conception de la démarche pédagogique préconisée dans ce sens par Jacques Berque et l'islamologue d'Arkoun, il fallait réfuter les thèses culturalistes, pseudo rationalistes et traditionalistes à l'aide de l'approche sémiotique appliquée à un discours soufi relevant de la mystique populaire.

L'idée même de la diversité interprétative des significations coraniques n'a pas droit de cité dans la culture religieuse dominante. En témoigne l'éloignement du soufisme en de toutes les facultés de théologie.

L'usage excessif de la rhétorique chez les vétérans soufis «scandaleux» aux yeux des traditionalistes ainsi que des pratiques visiblement hétérodoxes d'une certaine forme du soufisme populaire étaient des arguments que les traditionalistes ont utilisés pour discrétiser le soufisme.

L'intérêt devait être porté sur le tri des significations opéré par le soufisme qui a donné la primauté à certains contenus négligées ou minimisées par la théologie traditionaliste .C'est un point de vue qui confère au soufisme en général et au discours extrait du corpus à la fois l'allure d'une sémiotique et d'une sémiotique-objet. Le discours analysé opère, lui aussi, un tri et ne retient que ce qui juge utile et compatible avec son projet.

Dans le cadre théorique esquissé, le soufisme était envisagé comme un système de significations décrivant les interactions entre le soufi, Dieu et le monde. Les concepts élaborés dans ce sens tels l'homme parfait,l'illumination, l'amour, les stations, les états, l'union, la séparation et autres étaient reconstruits dans la perspective sémiotique conçue comme procès de signification synchronique lié à l'expérience discursivée qui fait peu de cas de l'historisme, l'étymologie, la théologie etc.

Les concepts du soufisme placés dans ce cadre ont été intégrés comme des éléments théoriques que le discours objet de notre analyse devait actualiser à sa façon. L'immanence était signalée comme base

de l'analyse que la praxis énonciative avait enrichie par des données extratextuelles et extralinguistiques nécessaires à la saisie du sens selon un processus d'homogénéisation qui contourne les lieux où se joignent les objets du mondes et leurs significations en dehors de leur statut sémiotique.

Pour ce qui est du discours soufi en général, l'énonciation était appréhendée comme celle d'une passion que les signes linguistiques s'avèrent souvent incapables d'exprimer nettement. La mise en perspective subjective des effusions émotionnelles est sujette à un point de vue d'une «instance-corps» qui présuppose un état énonciatif précédant le discours.

La sémiotique du corps comme élément important de l'approche sémiotique choisie avait permis l'intégration du monde sensible à la dynamique sémiotique engendrée par les différentes interactions du corps. Le «goût» ou la «dégustation» ainsi que leurs différentes configurations relevant d'une activité sensori-motrice spéciale représentaient la base de la construction gnostique menant vers la connaissance de la Vérité.

Peut-être au niveau théorique, le mariage du soufisme et de la sémiotique était mal assorti ou peut-être il fallait intégrer les éléments référentiels du soufisme seulement au cours de l'analyse. Mais le soufisme était présenté comme un système de significations relativement systématisées, normées et plus ou moins préétablies, ce qui a permis, par la suite, de percer l'objet de l'analyse.

Le discours du soufisme s'inscrit dans l'herméneutique supposant en théorie une relation d'homologie entre le monde visible et celui du Royaume céleste et faisant des objets du monde des symboles, mais surtout des semi-symboles que les discours soufis n'actualisent pas selon les mêmes modalités et les mêmes stratégies. Le soufisme conçoit du monde en tant qu'ombre d'une réalité absente mais dans le soufisme populaire c'est l'éthique et ses interactions avec le contexte socio-politique qui explicitent et homologuent de telles conceptions en fin de compte.

La sainteté est par exemple une proximité divine mais aussi une éthique irréprochable et une gestion exemplaire de la communauté comme dans notre cas. De même la beauté témoignant de la présence divine est polysémique ;elle est représentée par la magie de la rhétorique poétique et le chant mystique.

Que son objet de valeur soit unique ou pluriel, le soufisme apparait clairement comme un programme narratif établi que l'approche sémiotique doit reconstruire. Ce programme narratif archétypal était démembré dans les parties du travail qui ont suivi.

La stratégie méthodologique adoptée était à la fois inductive et hypothético-déductive en vue de rapprocher l'objet de l'approche d'analyse supposée avoir une relation de complémentarité et d'intérêt mutuelle.

Indépendamment de sa fonction manipulatrice, le titre annonce les dimensions où s'inscrit le soufisme: l'esthétique, l'utopique et l'éthique avec les termes merveille, confrère et vertu. C'est ce qui avait permis d'émettre l'hypothèse selon laquelle, il y a eu réellement une difficulté de cohabitation entre le soufisme et la théologie traditionaliste ; c'est ce qui place le discours soufi d'emblée dans la dimension polémique.

De par sa construction métaphorique et métonymique, le titre s'inscrit dans ce que les arabes appellent «al-majaz» qui s'oppose à «al-haqiqa». Une volonté discursive d'opacifier le discours par une polysémie qui est aussi révélatrice d'un certain souci de faire accepter la diversité et la pluralité des significations. Des connotations qui joignent l'éthique à l'esthétique, le beau au bien, la liberté à l'engagement dans la perspective de configurer le bonheur et renforcer les mécanismes de la persuasion.

Une sorte d'humanisme soufi se dégageait de cette conception bien qu'elle demeure sujette à la métaphysique. Le terme « tuhfat » fonde à lui seul une multitude de scènes et de discours narratifs promettant de procurer du plaisir et du savoir. Cette figure rhétorique était traitée en tant que source d'une expansion et d'une condensation sémantiques très fortes.

La reconstruction des différents parcours de la signification de ces figures abstraites a donné lieu à deux programmes narratifs se situant au niveau préalable à la performance, l'un projette de mettre un sujet destinataire en conjonction avec une «merveille» et l'autre avec une «déception», l'un veut lui procurer le bonheur et l'autre le malheur. L'un cherche à l'égayer, l'autre à l'angoisser.

Les croyants paraissent subir une tension qui est explicitement décrite dans le fragment autobiographique préfacier mais sans que les causes en soient citées.

Les ouvrages théologiques herméneutiques et exégétiques se présentent toujours en tant que«saheh» c'est à dire vrais et authentifié, ceux du soufisme se veulent des merveilles, des vertus, des nostalgies, des traités d'amour ainsi que des poèmes élégiaques s'inscrivant ouvertement dans des dimensions pathémiques.

Composer une œuvre soufie présuppose une volonté de s'inscrire dans une dimension discursive polémique même si cette intention est cachée. Pour l'énonciateur-narrateur du discours de la «tuhfat», la décision d'intégrer le soufisme et d'écrire représente pour lui une solution à cette tension qui le presse, une tentative de réaliser un équilibre psychique, un remède au malaise et à la souffrance qu'il ressent dans une ambiance dominée par la théologie traditionaliste qu'il connait bien.

Le discours déclaré d'émerveillement implique la volonté d'échapper à l'ambiance régnante. Il y a un discours manifeste qui cache un autre latent. La saisie de ce discours implicite et sa reconstruction était rendue possible grâce à la notion d'énonciation élargie et surtout à la sémiotique du corps.

La vérité soufie était toujours en lutte silencieuse contre la «chari'a» des traditionalistes. Cette vérité est génératrice d'un ensemble d'objets de valeur inscrits dans une multitude de programmes narratifs. Elle est conçue dans le même paradigme que l'amour,le savoir et le bonheur .Les notions de programme et de schéma narratif , de la modalisation du faire et de l'être et autres concepts clefs de la sémiotique nous ont permis de mettre au clair les thèses soufies discursivées.

, Il fallait connaitre les raisons qui avaient poussé un marocain instruit et théologien professionnel à s'engager dans une voie mystique et comment il avait adapté les contenus du soufisme puisés dans les discours des grands maîtres à sa réalité locale. C'est dire qu'il fallait saisir le caractère dynamique du soufisme à travers le processus de discursivation dont il est l'objet. L'approche sémiotique était choisie en fonction de sa capacité à rendre compte des significations d'un discours soufi faisant état d'une hétérogénéité générique, d'une interaction plus ou moins ambivalente avec le discours théologique traditionaliste et autres cultures religieuses.

L'inscription ouvertement déclarée du faire et du croire-savoir du sujet énonciateur dans la dimension transcendante et le recours permanent à la fictivisation ont révélé une volonté de construire un ethos personnel à l'image idéale de ce que seraient les valeurs éthiques reliées à l'Islam. La vertu en acte modalise la constitution de la communauté des adeptes. Le soufi se lance dans un processus d'assimilation d'un code éthique sans pour autant renier directement le code législatif instauré par les théologiens traditionalistes

De par son déploiement dans toutes les directions, ce discours exprime en filigrane un désir collectif de sortir de l'opacité politico-religieuse engendrée par la volonté de surdéterminer le faire humain selon la binarité catégorique: licite /illicite. La tension qu'a vécue l'énonciateur-narrateur est emblématique de ce qui peut arriver à tout croyant subissant la médiation théologique qui refoule toute tentative d'expérimentation ou mise en scène de la subjectivité.

Sur le plan contextuel, le choix soufi du sujet du discours est adéquat avec sa situation de « savant » en quête d'une «intégration » spirituelle et d'une sécurité personnelle. La zaouïa d'Ouezzane à l'époque offrait une voie soufie assez forte, religieusement et politiquement correcte selon ce qu'il a laissé entendre. C'était un choix d'un monde possible, il aurait dû choisir d'autres alternatives comme la scission, la révolte, voire même la spéculation ou le fanatisme.

L'analyse sémiotique et le parcours génératif nous ont amené à reconsidérer le contexte comme espace tensif ouvert sur l'espace sémio-narratif du soufisme. Nous sommes allés à la rencontre du monde sensible par le biais de l'énonciation où les modes de la fiducie intersubjective surdéterminent la vérité discursive.

. La composante proprement discursive présente une forme de débat autour du soufisme et ses pratiques les plus controversées.

Chez les arabes, l'argumentation est surtout liée à la rhétorique comme qualité et excellence, référant à l'inimitabilité du coran qui représente la source des arguments d'autorité, conçus dans une dimension dogmatique. L'influence aristotélicienne dans la culture arabe était tout le temps rejetée.

Et pourtant nous avons émis l'hypothèse suivante: le destinateur compte convaincre et persuader un destinataire supposé opposant ou ignorant ; mais apte à approuver ou désapprouver les thèses que lui propose le destinataire au nom de la raison et de la Tradition.

La faible fréquence des arguments coraniques et des dires prophétiques par rapport aux récits et à la poésie mystique implique un certain souci de liberté, d'imagination voire d'évasion.

Concernant la structure de l'argumentation, une démarche dialectique est adoptée où les arguments soutenant les thèses et les antithèses sont apparemment équilibrés .Les synthèses concernent surtout la neutralité du texte sacré au sujet de certains thèmes. C'est une troisième voie souvent négligée chez les traditionalistes.

Le discours argumentatif était conçu en tant qu'usage cognitif, une communication où un locuteur exprime son point de vue à propos d'un thème. En agissant ainsi, le sujet du discours argumentatif a fait preuve d'une volonté de dialogue puisqu'il a intégré dans son discours ce qui contredit le sien. C'est ce que la théologie traditionaliste ne pourrait pas fairecar elle considère la«chari'a»comme l'essence de la rationalité islamique. Elle s'arroge le monopole de gérer voire d'appliquer sa conception de la religion.

En guise de comparaison un peu arbitraire entre Occident et islam, nous avons tenté de faire correspondre l'ampleur et le fonctionnement du rationalisme à ceux de la jurisprudence islamique incarné par la «chari'a» dans le monde musulman. Le rationalisme considéré comme l'essence de la civilisation moderne, l'unique source d'élaborer un droit purement rationnelselon la thèse d'Habermas est un peu l'image contrastée de la « chari'a» comme seul cadre apte à valider la production des significations théoriques et pratiques. C'est une quête de la Vérité de la signification de parole divine adressée aux croyants. Le rationalisme occidentale et la jurisprudence islamique excluent d'autre sources et d'autres mode de produire des significations différentes alors que souvent des inadéquations et des dysfonctionnements sont constatés.

C'est ainsi que «l'agir communicationnel» défini par Habermas parait être une nécessité devant la déficience de la rationalité et de la «chari'a». Celle-ci n'est pas reniée ouvertement mais le soufi y manque de bonheur spirituel comme nous l'avons vu dans le récit préfacier. En guise de contribution au dialogue censé s'engager à ce sujet, l'énonciateur s'est lancé dans un processus de mise en valeur d'un code éthique doublé d'une quête du bonheur et de la Vérité.

L'énonciateur-narrateur évoque la notion de vérité mais la discursive comme une véracité qui oppose l'être au paraitre. Implicitement, la théologie traditionalisme est critiquée pour l'intérêt capital

qu'elle accorde au paraitre. La religion, dans son optique serait ce qui relève de l'ordre du paraître non pas seulement au niveau des relations humaines mais aussi au niveau du rapport à la divinité, c'est-à-dire de ce qui est intime et personnel. Ces modalités de la véridiction nous ont permis de saisir la stratégie argumentative de l'énonciateur qui a évoqué tout au début le préjudice subi par le soufisme jugé d'après les signes manifestes sur le comportement de certains prétendus soufis. Et il a enchainé juste après pour critiquer des signes ostentatoires de la piété et de la foi chez des prétendus croyants. C'est un appel implicite aux théologiens pour qu'ils cessent de juger les gens d'après le paraitre.

L'argumentation se présente souvent comme un programme narratif d'ordre cognitif pragmatique. Elle peut même se présenter sous forme d'une déprogrammation au cas où les arguments plaident contre la thèse.

Que le sujet énonciateur ait considéré que le soufisme est la source de son bonheur et qu'il soit un théologien traditionaliste nous a permis de confirmer la thèse de Gabillot et de Geoffroy selon laquelle la survie du soufisme était due surtout à la qualité intellectuelle de ses vétérans versés dans les sciences islamiques. Ils seraient les plus conscients des règles du dialogue inter islamique et inter-religieux.

La principale thèse du soufisme était présentée. L'essentiel pour un croyant est de lutter contre son égo en y opérant une introspection permanente, en éduquant son être de façon à le débarrasser des mauvaises passions, de se combler d'amour pour Dieu avec Qui il faut garder l'espoir d'une rencontre méritée qui serait possible avant l'au-delà.

La détermination de ce qui est passionnel et ce qui est rationnel dans ce discours nous a permis d'esquisser les contours de la raison, du vrai et du faux chez les marocains des siècles passés.

La sainteté qui est l'axe principal de la réflexion soufie apparait dans notre texte comme l'expression d'une utopie politique et éthique. Une expression d'un ethos individuel et social.

Là aussi la sémiotique nous a permis d'appréhender les significations soufies et celles de la sainteté comme des effets du corps en contact avec d'autres corps concevant le monde et exprimant d'une manière ou d'une autre une volonté de le transformer. C'est dire qu'en fin de compte il s'agit d'une affaire interhumaine avant d'être un rapport à la divinité.

Le soufisme populaire est aussi une aspiration au changement socio-politique mais par l'éducation et l'éthique. Une communauté renait, se consolide et prospère grâce à une politique basée sur une éthique pratique.

L'actant principal de la sainteté a illustré cette conception à travers son itinéraire soufi, son exemplarité éthique et son habilité à éduquer les adeptes. Le merveilleux qui caractérise le discours hagiographique est l'expression d'une utopie politique basée sur la religion et l'éthique sociale.

Les transformations sociales et psychologiques nécessitent selon le discours soufi, une conscience selon laquelle l'acquisition des valeurs éthiques et esthétiques se fait le long d'un processus, un

parcours soufi qui serait la base d'une éventuelle socialisation où il faut s'imprégner des valeurs éthiques en joignant le faire au dire.

Nous croyons avoir pu reconstruire le parcours significatif de ce discours sur le soufisme en partant du flou pré-énonciatif pour arriver à la sainteté qui est le couronnement de l'itinéraire soufi.

Les acquis de la sémiotique classique et ceux plus récents de la sémiotique du corps se sont montrés coopératifs et complémentaires. Une hypothèse implicite était émise, toute l'œuvre était considérée comme un programme narratif. C'est ce qui nous a permis de tenir un fil conducteur pour avancer et offrir une sorte d'homogénéité à l'ensemble signifiant.

L'action, la passion et le corps représentent les jalons du parcours de la signification que nous avons tenté de suivre tout en l'enrichissant de tout ce qui parait pertinent.

La sémiotique du corps nous a permis de revoir les actants et les objets du monde sous le prisme d'une interaction entre le discours et le monde. Le positionnement et le déplacement de l'actant étaient aussi conçus comme une énonciation qui reflète un certain rapport signifiant avec le monde.

L'empreinte marquant le corps du soufi est un signe authentificateur de sa transformation. Les différents acteurs opérateurs dans l'univers soufi ont été analysés au cours de leur évolution dans ce parcours. Leur capacité d'interpréter des traces reçues sur leur corps confirment leur statut d'actant soufi quasi réalisé.

Nous pouvons dire que le soufisme prouve réellement le caractère pluriel de l'islam. D'abord, il se profile comme une expérience personnelle subjective à la quête de la spiritualité qui n'est autre qu'une vérité personnelle de la présence divine. Celle-ci incarnée discursivement dans l'absolu descriptif des attributs divins parait à la portée du croyant qui est appelé ainsi à apprendre et adopter un code éthique. Une telle affirmation est le résultat d'une reconstruction du parcours de signification soufi. Aussi bien la sémiotique classique que celle du corps nous ont servi à envisager l'univers des significations selon un parcours qui commence en dehors du texte, s'actualise et s'illustre dans le texte.

Notre préoccupation est en réalité éducative. Et nous sommes conscients que tout commence dans les cerveaux et dans l'élaboration discursive. Si on arrive à convaincre les musulmans du caractère pluriel de l'Islam, de la dimension personnelle du culte et de la croyance ainsi que de la possibilité d'historisation de ses faits mythiques les plus significatifs, on pourra mettre en valeur une dimension humaine susceptible de changer la donne.

Une approche comme la sémiotique assure l'explication et la compréhension de ce que c'est le soufisme. Elle offre des concepts qui permettent de cerner les discours selon une rationalité élémentaire mais incontestable. Elle serait le meilleur moyen pour enseigner ou plutôt pour exposer ce discours de l'Islam.Nous pensons que l'éthique prônée par le soufisme et la rationalité narrative

devrait devenir des prérequis à activer, des compétences à développer chez ceux qui veulent avoir une idée claire à propos de l'Islam.

Toutefois, il faut reconnaitre que le soufisme et la sémiotique sont des thèmes trop présents dans l'aire culturelle pour pouvoir cerner ce qu'on en dit. Il fallait trouver une pertinence et l'accommoder avec notre but déclaré dans la thèse, celui qui nous préoccupe réellement. Les détails des apports sémiotiques récents sont denses, délicats, parfois surprenants, parfois inintelligibles. Pour une vieille mémoire comme la mienne, il m'était souvent difficile de retrouver mon chemin dans un espace théorique mouvementé.

Nous avouons que lors de cette recherche, nous nous sommes trouvé maintes fois devant des dilemmes: se suffire de notre corpus ou exporter les contenus des écrits soufis, tenir aux acquis de la sémiotique classique ou s'inscrire dans l'ordre des perspectives récentes. Souvent, nous avons opté pour des compromis qui reflètent en réalités les limites et le mode de notre compréhension.

Nous comptons concrétiser notre projet éducatif par l'établissement de recueils de discours soufis accompagnés d'une méthode de compréhension et d'explication inspirée de la sémiotique. Jusqu'à présent, le soufisme se pratique dans des zaouïas, il serait temps d'intégrer cette conception de la religion dans l'éducation rationnelle et éthique.

Résumé

Le point du départ de cette thèse réside dans la question de l'importance de l'islam commesujet d'actualité et de recherche.Nous avons souligné que l'Islam est pluriel notammentdans ses dimensions herméneutique et anthropologique. Le soufisme en est uneactualisation issue,entre autres sources, d'une lecture ésotérique du texte coranique.Cetteconception soufie de l'Islam est empreinte de certaines valeurs universelles et surtout d'unfaire sémiotique révélé par une discursivation qui est le lieu des interactions de l'actantmusulman avec d'autres actants ,avec la réalité environnante et avec le monde comme objetet Dieu comme sujet censé être hiérarchiquement supérieur .Le travail est mené sur uncorpus extrait d'une œuvre intitulée «tuhfat al ikhwan fi ba'di Chorafa Ouazzane »traductible en « la merveille des confrères au sujet de certaines vertus des Noblesd'Ouazzane ».

Ce corpus que nous avons traduit se voudrait représentatif des moments lesplus intenses du processus de construction des significations par l'énonciateur.L'horizon esquissé par cette étude compte répondre aux exigences de l'islamologie tellequ'elle a été esquissée par Mohammed Arkoun et qui préconise l'usage des théories modernes pour approcher le fait religieux islamique.

La sémiotique adoptée va dans cesses , elle se fixe comme objectif principale l'appréhension de l'univers de significations enpartant des concepts de la sémiotique classique ,en convoquant les configurations lexicales , en s'ouvrant à la sémiotique du corps et surtout en inscrivant la totalité de l'analyse dansles perspectives de la praxis énonciative .

Les parties de la thèse sont taillées sur celles de l'œuvre : le titre et le fragmentautobiographique préfacier composent la partie paratextuelle, le plaidoyer pour lesoufisme constitue la composante discursive argumentative, les récits hagiographiques oula quête de la sainteté que nous avons intégrés dans une partie intitulée la composantenarrative. Le processus de discursivisation et de la construction des significations soufies serait auxprises avec un autre qui est le discours théologique traditionaliste mais sans qu'il n'y ait uneconfrontation directe. A travers la praxis énonciative, cette réalité discursive est dévoilée etinterprétées en fonction du contexte considéré lui-même comme un espace sémiotiqueintégré dans le parcours génératif.

La sainteté analysée dans la partie de la composante narrative est saisie comme trait pertinent distinguant le discours soufi du traditionaliste et en même temps comme traitd'union de l'islam avec d'autres religions. Elle est aussi une actualisation de la relation dusoufi avec le monde et avec l'instance divine tel qu'elle est perçue par l'imaginaire collectif .La liaison intime de la sainteté et de l'éthique actualisée par le texte a été analysée etinterprétée dans une dimension sémiotique .Pour

démontrer les limites et les modes de reproduction du soufisme musulman-savant- parle corpus objet de l'étude représentant le soufisme populaire-, le recours à la littératuresoufie était permis sans pour autant aller au-delà de ce qui est contenu et suggéré par lecorpus.

Mots clefs :Islam, islamologie, soufisme, spiritualité, sainteté mystique,Ouezzane, sémiotique,corps,théologie traditionaliste.

Abstract

This thesis wants to answer the following questions: how to disambiguate the Islam Report / mystical and how to make a real mystical bridge that allows to break the ice to go see what is identical and similar in other religions west. How from a hagiographic corpus of pre-colonial Morocco, project entitled extracted Tuhfat bi-al-Ikhwan Bad Manaqib chorafa Wazzan, to achieve this goal? The approach is semiotics she is cognitively legitimate and scientifically effective in achieving these objectives? Developing an intertext and enroll in educational opportunities, educational and other knowledge of a possible learning of foreign languages in general and especially FLE? Explore the mystical world is to focus on a fundamental aspect of religion and problematic. But the issue was not the same scope both in the West than in the East. In the West, secularism evacuated religion out of the public political space. In Eastern Arab Muslim, religion is now the center of the political and social life more than ever .It is exploited in political battles to gain power. The forces and parties related to political Islam are more visible and stronger than all others. But behind all these amalgams, there is always a deliberate and conscious choice of the type of hermeneutics adopted to identify the meaning of religion by establishing meanings of religious texts and the exclusion of others . Thus, political Islam is it from a literal reading of the sacred text while the mystic as an alternative reading is denigrated and even rejected. It would be important to rehabilitate within its vital space that is Islam by clarifying the configuration of its contents to see up to what point it is indicative of the desire to live differently religion au beyond the rituals and dogmas, ie more or less freely.To rearrange the content and approach, the working tool will semiotics .The fact is a mystical object of study whose meaning is to first look in the internal organization of the document, then these are disciplines such as psychology or sociology, in addition to history, that would allow us to identify the conditions of its emergence and the modes of its exercise. Opting for semiotics as the primary approach open to other disciplines leads away because of its mystical space conventionally epistemologically legitimate and who is the religious field. Thus Priority would be given to the immanence of the text while allowing the interpretation of data obtained through redeployment in the

theoretical area of applied Islamic developed by Mohammed Arkoun who advocated the use of contemporary methods for approaching aspects of Islamic culture.

The universe of the mystical meanings of speech contained in the corpus will be destroyed and rebuilt in recognizable and identifiable objects even to clarify its characteristics delivered by the textual structure. How uttering subject / enunciate he develops strategies to thwart the rigidity of legalistic theologians? Is it really the exercise of freedom of expression, an authentic subjective expression or it is only a false pretense or a mere illusion?To account for the identity of the subject of enunciation and its epistemological attitude, mood and ethical while providing a reading other than that of political Islam are fundamental objectives. The reopening of Koranic hermeneutics field is obligatory if the least urgent need for a real integration of the values of modernity in the Arab-Muslim culture. This is reread certain meanings related to Islam by contemporary textual approaches. The aim would be to show how an ordinary Muslim mystic -disciple - understood what he conceived as a religion that does not exclude with other religious.In fact, beyond the circumstances of different backgrounds and contexts, the ideal value of such a study would be more or less linked to a possible scope for dialogue between the two religions and even with all the others. Interreligious dialogue, namely Islamic-Christian dialogue, may be promising if it is interested in mysticism as religious perception and practice carried on the inner experience of God, the divine, transcendence or the sacred .In other words, it is work to be done on at least two levels: the rehabilitation of the mystic in Muslim theological field and its comparison to the same content of Christian mysticism. Intercultural subject to a didactic reflection is the horizon of our thesis.

Keywords:

Islam ; Sufism ; spirituality ; mystical Holiness ; Ouezzane ; semiotics ; body ; islamology, traditionalist theology

Table des matières

Introduction générale :.....1
Première partie :.....11
Cadre général d'étude.....11
1-Introduction.....12
1-1 Islam et soufisme.....12
1-1-1 Islam et actualité.....13
1-1-1-1 Dans les médias occidentaux.....13
I-2-1-3 Islamologie traditionnelle.....38
1-2-2 L'islamologie appliquée et les approches textuelles.....39
1-2-2-1 Sémiotique : immanence, pertinence et contexte.....40
1-2-3- Le soufisme comme sémiotique-objet et énonciation de la passion et du corps.....43
1-2-3-1 Sémiotique et soufisme en tant que sémiotique-objet.....43
I-2-3-2 La mystique comme interprétation. Les tâches d'une sémiotique de la culture religieuse Perspectives d'analyse.....45
1-3-1 Texte et contexte.....51
1-3-1-1 L'énonciation : de Benveniste à Greimas.....53
1-3-1-2 L'énonciation et le discours en acte.....54
1-3-1-3 L'énonciation et le continuum reliant l'homme au monde et au langage. De l'énonciation à la praxis énonciative.....55
I-3-2 L'énonciation soufie.....56
1-3-2-1 Action et passion soufies discursivées.....57
1-3-2-2 Le soufisme est l'énonciation d'une passion.....58
I-3-2-3 Soufisme, sémiotique, cognition, éthique et amour.....60
1-4 Sémiotique du corps et soufisme.....62
1-4-1 Le sujet operateur soufi et son objet de valeur.....65
1-4-2 L'éthique.....66
1-4-1-1 La morale est un savoir pratique.....67
1-4-1-2 La connaissance d'Allah.....70
I-4-1-3 La liberté du corps soufi entre le rituel et la sémiotique.....75
1-5 La sémiotique du corps.....82
1-5-1 Instance actantielle et corps soufi.....83
1-5-2 Signification et champs sensori-moteurs.....91
1-5-2-1 La sensorimotricité.....91

I-5-2-2 Les champs sensoriels et la pratique soufie.....93
1-5-2-3 La gnose, le goût et l'empreinte.....98
I-6- Corpus problématique, hypothèse et méthodologie.....104
1-6-1 Corpus.....104
1-6-2-Problématique de recherche.....108
1-6-4 Méthodologie.....111
Deuxième partie :.....114
Paratexte.....114
2-1 Le titre.....116
2-1-1 Titre et texte.....116
2-1-1-1 L'histoire du titre dans la culture arabe.....116
2-1-1-2 En occident.....120
2-1-1-3 Titre et manipulation.....122
2-1-2-Application.....125
2-1-3-Rhétorique et manipulation.....137
2-2 Du titre au genre.....140
2-2-1 Genre primitifs et genres seconds.....141
2.2.2-La «tuhfat», un genre second hétérogène.....143
2-2-3 La merveille sous genre littéraire.....145
2-3 La préface : un discours narratif autobiographique.....146
2-3-1 Remarques préliminaires.....147
2-3-2-Fonctionnement et traces énonciatifs.....149
2-3-2-1 Débrayage.....149
2-3-2-2 L'embrayage.....150
2-3-3 La structure narrative.....151
2-3-3-1 Le schéma narratif.....151
2-3-3-3 La manipulation.....155
2- 3-3-4 La sanction.....156
2-3-4 Le faire persuasif, le rôle thématique, le sujet passionné.....161
2-3-4-2 Le monde fictionnel et le monde possible.....165
2-3-5. L'universs sémantique.....168
2-3-6-2 Le corps actant et l'actant corps.....178
2-3-7- L'ellipse, l'égarement et la structure tensive.....185
2-3-7-1 L'ellipse comme expression passionnelle.....185
2--3-7-2 Un sujet égaré et confus.....187
2-3-7-3 Durée, devenir et modalités inhérentes aux passions de l'aspirant-soufi.....187
2-3-7-4 Rhétorique, aspect, modalités et point de vue psychologique.....189

2-3-7 -5 Début de la détente et espace spirituel.....190
2-3-7–6 Le schéma tensif.....194
2-3-8 Les enjeux de l'actant absence dans l'espace religieux.....200
2-3-8-1 Le pouvoir de l'absence comme axe principal de la religion.....201
2-3-8-2 En Islam.....202
2-3-8-3la figure de l'absence et la politique en Islam.....206
Troisième partie :.....210
La composante discursive.....210
L'argumentation en faveur du soufisme.....210
3 – Introduction.....211
3-1 De la rhétorique à l'argumentation.....212
3-1-1 Dans la culture arabe.....212
3-1-1-1 « Hajaja », « aqna'a» Argumenter et convaincre.....213
3-1-1-2 Chez les critiques arabes classiques.....214
3-1-2 Dans la culture occidentale.....217
3-1-2-2 Argumentation, énonciation et pragmatique.....220
3-1-2-3 Habermas, crise et éthique de l'argumentation.....221
3-1-3 Le discours soufi en tant que thèse religieuse.....223
3-1-3-1 L'interculturel interreligieux.....225
3-1-3-2 Education et éthique.....226
3-1-3- 3 Amour, Bonheur, Optimisme.....230
3.2 L'argumentation comme agir communicationnel.....232
3-2-1 «L'agir communicationnel» devant la déficience de la rationalité et de la «chari'a».....232
3-2-1-1 Discours argumentatif issu du corpus, organisation à la cohésion.....236
3--2-1-2 Raison et passion dans l'identification du soufi.....239
3-2-2 Enonciation et argumentation.....244
3-2-2-1 L'énonciateur.....246
3--2-2-2 L énonciataire destinataire.....259
3-2-3 De la citation à la manipulation : un aspect de la compétence argumentative.....269
3-2-3-1 La citation des textes sacrés.....273
3-2-3-2 La citation de la poésie.....275
3-2-3-3 La citation des récits.....281
3-2-2-4 Synthèse.....283
3-3 La structure narrativo-sémantique.....284
3-3-1 La structure narrative.....285
3-3-1-1 L'anti programme narratif et la modalisation du sujet du faire et d'état.....286
3-3-1-2 Le programme narratif du sujet énonciateur destinateur.....291

3.3.2. L'univers sémantique.....301
3.3.2.1 l'isotopie ontologique.....303
3.3.2.2 l'isotopie épistémologue.....307
3-3-3 Interprétation, contexte perspectives d'analyse.....317
Quatrième partie :.....326
Composante narrative du corpus.....326
4- Introduction.....327
4-1 Identité générique, segmentation séquentielle et cadre spatio-temporel de la narration.....328
4-1-1 Genre hagiographique.....329
4-1-1-1 Conte, mythe, légende, saga.....329
4-1-1-2 Folklore.....332
4-1-1-3 Référence et Historique.....336
4-1-1-4 La « tuhfat », la fiction, la réalité, la légende et l'émerveillement.....342
4-1-2 Segmentation.....343
4-1-2-1 La Vie.....344
4-1-2-2 Les Miracles.....346
4-1-2-3 Les vertus.....347
4-1-3 Le contexte comme éléments du réseau intersémiotique.....349
4-1-3-1 Oralité /Ecriture l'orientation initiale de l'instance du discours.....349
4-1-3 -2 La temporalité.....357
4-1-3-3 La spatialité.....371
4-1-4 De la religion au sacré et à la sainteté.....380
4-1-4-1Mode d'Objectivation du sacré.....387
4-1-4-2 L'actualisation de la catégorie sémantique du sacré et de la sainteté dans le récit hagiographique. 388
4-2 Parcours génératif du récit hagiographique.....395
4-2-1 Structure élémentaire de la signification.....396
4-2-2 Structures narratives.....397
4-2-2-1 Présence passion énonciative et sainteté.....397
4-2-2-2 Modalité et procès de la sainteté, émergence de l'actant saint.....410
4-2-2-4 -Le corps sémiotique et le corps du saint.....415
4 -3 Les programmes narratifs.....427
4 -3 -1 La programmation narrative de l'énonciateur narrateur.....427
4-3 –1-1 programmes narratifs modaux.....429
4-3-1-2 Le programme narratif de base.....436
4-3-2 Structure sémantique.....449
4-3-2-1 Isotopie nourricière.....450

Résumé..... 478

Type de de transcription phonétique adopté

Voyelles courtes : i,e,a,u
Voyelles longues : î ,ê, â ,û
a, e, i au début du mot , à la fin du mot : e
lâ
ب b
ث th
ج j
ح h
خ kh
د d
ذ dh
ر r
ز z
س s
ص s
ض d
ط t
ظ z
ع ʿ
غ gh
ف f
ق q
ك k
ل l
م m
ن n
17
ه h
و , w, oua
أي, y

Bibliographie:

Ablali, Driss, 2003,*La sémiotique du texte. Du discontinu au continu*, Paris, L'Harmattan.

Ablali, Driss et Ducard, Dominique (éds), 2009, *Vocabulaire des études sémiotiques et sémiologiques*, Paris, Champion.

Abinar, Nayla, 2010, « Mohammed Arkoun: une nouvelle approche de l'Islam », In L'Orient LeJour-*L'Orient Littéraire*. http://www.lorientlitteraire.com/.Consulté le2/10/2019.

Addas, Claude,2002. « Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn 'Arabî", articles › ddelamour ». *http ://www.ibnarabisociety.org* › articles › delamour.Consulté le 2/10/2019.

Adnani,Jilali,2009, *Une anthropologie juridique a ras du sol, une sainteté sur le fil du rasoir*(l) (Présentation et commentaire d'un rapport de mission inédit de J. Berque sur la politique immobilière de la confrérie wazzâniyya, Hesperis-Tamuda, Vol. XLIV, Rabat.

Guiderdoni, Agnès, 2018, « Michel de Certeau et la littérature. De quel genre littéraire l'hagiographie est-elle le nom chez Michel de Certeau »,Acte de colloque: *Littérature, art, sciences* Consulté le 17/9/2019.

Aguél, Gustave,2019, Introduction à l'ésotérisme islamique, 1ère édition Publisher MAPublished. https://books.google.co.ma/books.

Aigle, Denise, 1994, « Sainteté et miracles en Islam médiéval : l'exemple de deux saints fondateurs iraniens » , *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 47-73, https://www.persee.fr › doc › shmes.Consulté le 16/9/2019

Al Ghazali, 1989, *Le Tabernacle des Lumières*, (Michkât al-Anwâr), traduction de l'arabe et introduction par R. Deladrière, Revue de l'histoire des religions, tome 200, n°1, 1983. p. 113-114. Vol. tome 200 no1. Revue de l'histoire des religions.

Al Ghazali , 2010,*L'alchimie du bonheur*, Alif.

Al Jaber, Mohamed fawzi. s. d. Abi Hayyane Tawhidi fi al masail al akhlayya'(La pensée éthique d'AbouHayyane at-tawhidi) , *booksproject* › turath, 98 (8-Fikr): 122-48. www.reefnet.gov.sy (En arabe)urath.Consulté le14/9/2019.

Al Kochayri. s. d. *Arrisala al kochayryya* (l'épitre,http://islamictext.files.wordoress.com(en árabe)

Al Mawardi, 2011, *Kitab Adab al-Dunya w'al-Din* - (Les Règles de conduite pour l'ici-bas et l'au-delà)). Librivox. https://archive.org › kitab_adab_dunya_1107_librivo.(en arabe).

Al-Narâqi, Mohamed Mahdi Ibn Abou Tharr ; s. d. *Mohammad Mahdi ibn Abu Tharr al-Narâqî, L'éthique musulmane*(Abrégé de Bihâr al-Anwâr). La cité du Savoir ; Montréal -Quebec canada: Abbas Ahmad Al Bostani (traducteur).

Angha, Nader, 2011, Le soufisme : un pont entre les religions. *MTO Shahmaghsoudi*, https://www.decitre.fr.Consulté le 2/10/2019

Aristote 1998, *Poétique* .Trad. du grec ancien par Médéric Dufour et André Wartelle, Collection Tel (n° 296),Paris, Gallimard.

Arkoun, Mohamed ,1981, *Pour une critique de la raison*,Paris, Maisonneuve & Larose.

Arkoun, Mohamed, 1973, *Essais sur la pensée islamique*. Paris, Maisonneuve & Larose.

Arkoun, Mohammed,1980 ,*L'islam entre l'être et l'avoir*. *Al Assas*,p.8-15, Rabat.

Arkoun, Mohamed,2005,*Humanisme et islam. Combats et propositions*, Paris, Vrin,

Assayag, Jackie, 1992, « Invulnérables au fer et au feu. Soufisme et fakirisme dans le sud de l'Inde. *Revue de l'histoire des religions*, tome 209, n°3,https://www.persee.fr/doc/rhr_

Atif Khalil & Shiraz Sheikh, 2015,Sufism *in the World of Islam & Orientalist Scholarship*, http://traditionalhikma.com/wp-content/

Atzenhoffer, Régine, 2011, « Formule magique », 30, https://ensorcellement.fr.

Ayouch, Soraya 2010, « La passion de husayn mansûr aL-Hallaj », *Topique L'Esprit du temps*, no 113: 133 à 147, https://www.cairn.inforevue-topique-2010-4-page

Bakhtine,Michael, 1984,*Esthétique de la création verbale*,Paris, Gallimard.

Bassir ,Abdelmoghite ,2015 ,Les zaouïas Darqâwiyyas au Maroc, zaouïa d'al-Basîr comme exemple
Thèse de doctorat de : Études Arabes, civilisations islamique et orientales
Consulté sur *https://www.theses.fr* le 16/10/2019

Beividas,Waldir, 2016,« La sémioception et le pulsionnel en sémiotique. Pour l'homogénéisation de l'univers thymique »,*Actes sémiotique,* n°119, http://epublications.unilim.fr/revues/as/56.

Bellaire, Michaux, 1927,*Les Confréries religieuses au Maroc,Archives du Maroc*, volume 27.

Berque, Jacques, 1980,*L'Islam au défi*,Paris, Gallimard.

Bertrand, Denis, « Glossaire de sémiotique », http:/./www .denisbertrand.unblog.fr. Consultéle 15/5/2019.

Bizien, Pierre-André, 2013, « Mohammed Arkoun, apôtre de la critique scientifique », *Wikipress* (blog). 2013, https://www.milkipress.fr.

Bjarne Melkevik, 2012,*Droit et Agir Communicationnel : Penser avec Habermas*, Buenos Books. https://books.google.co.ma.Consulté le 2/10/2019.

Blaquière, Hélène, et Jack Goody.,2009, « Pouvoirs et savoirs de l'écrit Pouvoir magique de l'écrit, *Figures de la psychanalyse* », no n° 17: 209 à 212.Consulté le 2/9/2019.

Boaziz-Aboulker, Monique, 1988, « Al Jurjani : une rhétorique différente. *» Cahiers de linguistique hispanique médiévale,* no 13: 50-60. https://www.persee.fr/doc/cehm.

Boglioni,P,2005, « Hagiographie et folklore. Quelques coordonnées de leur rapport ». *https://journals.lib.unb*.c.

Bordron, Jean-François 2003, « Analongie, Modèle, Simulacre (Trois figures de la médiation) » ,https://www.academia.edu.

Boudouhou, Nouzha, 2002, « À la recherche d'Assada ». *Antiquités africaine, n°* 38-39, 407-14.

Cambridge Compagnions to Religion,2015,The Cambridge Compagnions to SUFISM , Edited by Lloyd Ridgeon, University of Glasgow , Cambridge University Press , New York, USA

Casaneuve, Pierre,1971, *Sociologie du rite*, Paris,PUF.

Causse, Jean-Daniel, 2014, « Le corps et l'expérience mystique, Analyse à la lumière de Jacques Lacan et de Michel de Certeau », *Cahiers d'études du religieux, Recherches interdisciplinaires*.http://journals.openedition.org/cerri.

Charaudeau,Patrick, 2005, « Quand l'argumentation n'est que visée persuasive. L'exemple du discours politique », *https://www.patrick-charaudeau.com* › IMG › pdf ›

Charaudeau,Patrick, 2015, « Le charisme comme condition du leadership politique » *Revue française de l'information et de la communication*, http://journals.openedition.org.

Challe, Édouard, 1999, « Jürgen Habermas et le fondement communicationnel du droit », *Le Philosophoire*, vol. 9, no. 3, 1999, p.175-199. Consulté le 1/10/2019.

Chaumont Eric,1989, « La Voie du soufisme selon Ibn Khaldûn. Présentation et traduction du prologue et du premier chapitre du Shifâ' al-sâ'il. » In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 87, n°74. pp. 264-296; https://www.persee.fr/doc/phlou_

Chehayed, Jamal, 1993, « La modernité dans la conscience culturelle arabe ». *Bulletin d'études orientales Institut Français du Proche-Orient* 45,p.279-287.

Chiabotti, Francesco, 2016, « Ethique et théologie: la pratique de l'adab dans le traité sur les Noms divins d'Abū l-Qāsim ʿAbd al-Karīm al-Qushayrī (al-Taḥbīr fī ʿilm al-tadhkīr) », in *Ethics and Spirituality in Islam Sufi adab*, F. Chiabotti, Eve Feuillebois–Pierunek, Catherine Mayeur and Luca Patrizi (eds), Brill Islamic *Literatures. Texts and Studie* 1, p.165-197.

Chouiref, Tayeb,« Le Prophète et son approche spirituelle de la poésie ». *Conscience soufie*, https://consciencesoufie.com Consulté le 2 octobre 2019.

Clément, Jean François,1994, «Le voile de Dieu ». *Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire*, no 25-26: 132-41. https://www.persee.fr.

Compagnon, Antoine, 1979,*La Seconde main ou le travail de la citation*, Paris ,Seuil.

Corbin, Henri, 1986, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris,Folio Essais.

Couégnas, Nicolas, 2014, *Du genre à l'œuvre.Une dynamique sémiotique de la textualité*, Limoges, Lambert-Lucas.

Couégnas, Nicolas& Laurent, Fronçois,Exercice de sémantique tensive, *https://halshs.archives-ouvertes.fr* › Exercice_de_seI_mantique_tensive4.Consulté le 30/9/2019.

Courtés, Joseph, 1978, « Rhétorique et sémiotique : De quelques divergences et convergences », *Revue des Sciences Religieuses* 52 (3): 227-43. Consulté le30/9/2019.

Courtés, Joseph, 1989, *Sémantique de l'énonce. Application pratique*, Paris,Hachette supérieur.

Cressent,Jean-Pierre,1987, Citations et I évaluation des périodiques : principes, applications, perspectives, *Bulletin des Bibliothèques de France*,no32,p236-245.Consulté le 2/10/2019.

Crétois, Jules, 2019, « Culture Maroc : Rachid Aylal, un auteur face aux «oulémas officiels », 2 janvier 2019. *https://www.jeuneafrique.com* › société › Maroc-Rachid-Aylal-un-auteur-.Consulté le10/8/2019.

Darré, Jean-Pierre,2006, La production de connaissance pour l'action: Arguments contre le racisme de l'intelligence, https://books.google.co.ma/books.

De Certeau, Michel, 1985, *Le Parler angélique : figures pour une poétique .La linguistique fantastique de la langue*. Paris, De Noël.

De Certeau,Michel,1990, « L'invention du quotidien, chapitre IX : Récits d'espace », in*Arts de faire,* Paris*,* Éditions Gallimard.

De Certeau,Michel,1982,*La Fable mystique (XVIe-XVII siècle* ,Bibliothèque des Histoires, Paris,Gailimard.

Defever,Joseph,1953,La preuve transcendante de Dieu*, Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 51, n°32,pp 527-540, https://www.persee.fr/doc.Consulté le 6.9.2019.

De F. Hallyn, Christian Angelet,1987,*Méthodes du texte: Introduction aux études littéraires* https://books.google.co.ma › books.

Delzant, Antoine, 1998, « Courants spirituels aujourd'hui»,*Revue du SIF* (Service Incroyance-Foi, no 86.Consulté le2/10/2019.

Demangeat, Michel, 2003, « Mysticisme et psychanalyse ». *Imaginaire & Inconscient*, no 11 (mars): 63-79, https://www.cairn.info/revue-imaginaire-et-inconscient.

Denis,Bertrand,2015, « Questions sémiotiques de comparabilité », *Visualisations* 7, 253.

Dermengheim, Emile, 1991, *Le culte des saints dans l 'islam maghrébin*, Paris, Gallimard.

Descamp, Fabrice,2010, *Les mu'tazilites*, *Tribune libre unitarienne* , vol.6.

Dondero, Maria Giulia, 2013, « Le religieux et le sacré vus à travers l'iconographie de l'olfaction » ,*Questions de communication*, 79-100. http://journals.openedition.org.

Dorgelès, Houessou, 2015, « Les fonctions argumentatives des récits de vie : un exemple de construction ethotique chez Laurent Gbagbo », *Cahiers de Narratologie*, n° 28, http://journals.openedition.org/narratologie.

Duchet,Claude,1973, « La Fille humaine, élément de titrologie romanesque abandonnée et La Bête », *Littérature n°12*.

Eggs, Ekkehard, 1994, *Grammaire du discours argumentatif*, Paris, éditions Kimé.

Eluer, R., 1985,*La pragmatique linguistique*, coll. Université, Information, Formation, Éd. Nathan, Paris.

El Boudrari,Hassan,1985, Quand les saints font les villes. Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVIIe siècle, *Annales , Économies, Sociétés, Civilisations*, Volume 40 Numéro 3, p.489-508.

Fainsilber, Liliane, Métaphores et métonymies, 2012, « Le goût de la psychanalyse », *Actualités de la Psychanalyse*, http://www.le-gout-de-la-psychanalyse.fr.Consulté le 2/10/2019.

Fairclough, Isabela& Norman, 2012, « L'analyse du discours entre critique et argumentation Analyse et évaluation de l'argumentation dans l'analyse critique du discours (CDA) : délibération et dialectique des Lumières », in Argumentation Et Analyse Du Discours*, La revue électronique du groupe ADARR* , no 9. http://journals.openedition.org/.Consulté le2/10/2019.

Fatih Çıtlak, Hüseyin Bing, « Rûmî Et Le chemin Soufi De L'amour - », In *Encyclopédie Universalis* Axiologie.

Ferrer, Daniel, 2010, « Mondes possibles, mondes fictionnels, mondes construits et processus de genèse » , *Genesis*, no 30. http://journals.openedition.org/genesis/.Consulté le 16/9/2019

Fontanille ,J. et Greimas, A.J, 1991, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme ,* Paris, Seuil.

Fontanille, Jacques ,1998,*Sémiotique du discours*. Presses de l'Université de Limoges. Nouveaux actes sémiotiques,PULIM

Fontanille, Jacques, 1998a, « Rhétorique et manipulation des valeurs », *https://www.unilim.fr › pages_perso ›*.

Fontanille, Jacques, 1999, « Sémiotique et littérature : essais de méthode ,Livre numérique., PUF. Formes sémiotiques. *https://www.unilim.fr* › textes-pdf › .

Fontanille, Jacques, 2004, « Pratiques Sémiotiques ». Université De Limoges Institut Universitaire De France. *https://www.unilim.fr* › textes-pdf

Fontanille, Jacques, 2006, « Pratiques sémiotiques : immanence et pertinence, efficience et optimisation »,*Nouveaux actes sémiotiques*, no 104-106, - books.google.com

Fontanille,Jacques, 2011,*Corps et sens*,Formes sémiotiques, PUF, Paris.

Fontanille, Jacques& Zilberberg, Claude, « Le schéma tensif ». *Signo.*www.signosemio.com › Théories

Fournier, Christian, 2002, « La Citation Chez Emerson : Modalités, Usages Et Significations », *Revue française d'études américaines*, no 91: 8-26. https://www.cairn.info

Freby, François, 2001, « L'effet de réel-fiction ou l'impossible non-fiction et l'impossible invraisemblance », *Fabula*, https://www.fabula.org. Consulté le 2 octobre 2019.

Freiss, Michel, 2017, « Neurosciences et linguistiques cognitives MCF Linguistique et Didactique de l'anglais. » Laboratoire CRILLASHPlaton, *Le monde des Idées et des représentations mentales, à l'ère de l'imagerie cérébrale*. https://hal.archives-ouvertes.fr.

Freud, Sigmund, 1920,« *Au-delà duprincipe de plaisir* »,Les classiques des sciences sociales. http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.htm.

Freud,Sigmund, 1928, « Dostoïevski et la mise à mort du père », dans OCF.P, XVIII, Paris, PUF, 1994, p. 205-225 . *https://www.cairn.info* › load_pdf

Frishkopf, Michael,2019, « La voix du poète : tarab et poésie dans le chant mystique soufi ». *http://journals.openedition.org*/ema/.

Gabillot, Geneviere, 2005, « Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens », *Revue de l'histoire des religions*, 1, p.43-87.

Gabillot, Genévrière, 1996,*Le Livre de la profondeur des choses* ,https://books.google.co.ma › books.

Genette, Gérard ,1982,*Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris,Seuil.

Genette, Gérard, 1987, Paris, Seuil

Geoffroy, Éric, 1998, « L'apophatisme chez les mystiques de l'Islam », *Revue des Sciences Religieuses,* tome 72, fascicule 4.

Geoffroy, Eric, 2006, «Le Pluralisme Religieux ... - Projet René Guénon ». elkorg-projects.blogspot.com (blog).Consulté le 2/10/2019.

Geoffroy, Eric, 2017, « Le soufisme, ici et maintenant ». *Fondation Conscience soufie*, suisseinfo@conscience-soufie.com.Consulté le2/10/2019.

Geoffroy, Eric,2018, « Poésie et soufisme : des affinités anciennes qui résonnent jusqu'à aujourd'hui ». *SAPHIR News*, 2018.Consulté le 2/10/2019

Geoffroy,Eric, « Les limites de l'interprétation filousite.eu.org › cops › epubfs ». *In . filousite.eu.org* › cops › epubfs.

Georges, Drague, 1948, Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc:confréries et zaouia. *Publications de la Faculté des lettres et des sciences* humaines, Université Mohamed V. Série Les trésors de la bibliothéque ; 7, Rabat.

Ghénon, René. 1931, « L'écorce et le noyau : El-Qishr wa el-Lobb », *Le Voile d'Isis*, p.145-50.

Girard, René, 1977, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris.

Gllowinski, 1987, « Sur le roman à la première personne ». *www.persee.fr*/issue/litt_0047-4800_1988_num_72_4.

Colas-Blaise, Marion, 2010, « L'énonciation à la croisée des approches. Comment faire dialoguer la linguistique et la sémiotique ? » *Signata*, no 1: p.39-89, https://journals.openedition.org

Gondal, Marie-Louise,1986, « La mystique est-elle un lieu théologique ? », *NRT* 108/5 , p. 666-684https://www.nrt.be.

Gounelle,André,2013, Théologie des religion les relativismes - deuxième partie : compartimentage des religions », *sur http://andregounelle.fr/theologie-des-religions*.Consulté le 28/9/2019.

Greimas,A.J,1966, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse.

Greimas, A.J., 1970,*Du sens* 1,Paris,Seuil.

Greimas, A.J., 1976, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil.

Greimas. A.J., 1983,*Du sens II*, Paris,Seuil.

Greimas, A.J., 1987,*De l'Imperfection*, Paris, Fanlac.

Greimas,A.J et Courtès.J, 1979,*Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* I, Paris,Hachette.

Greimas,A.J et Courtès.J, 1986, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage II*, Paris, Hachette.

Grivel, Charles, 1973, *Production de l 'intérêt romanesque*, Mouton, Paris La Haye.

Guennoun, Abdallah ,1938,*al ibda' lmaghribi fi aladab arabi*](Le génie marocain au sein de la littérature arabe. https://www.fichier-pdf.fr/2016/02/08/fichier-pdf-sans-nom.(En arabe).

Hakim, Souad,1981, *Al mo3jam as-soufi alhikma fi houdoud alkalima* (Le dictionnaire soufi, La sagesse dans les limites de l parole PDF. Beyreuth. https://www.scribd.com/doc/.(En arabe)

Hammad, Manar,2013, « La sémiotisation de l'espace. Esquisse d'une manière de faire, in *Actes sémiotique* 116, https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/280

Hamburger, Käte, 1986*, Logique des genres littéraires,* traduit de l'Allemand par Pierre Cadiot, Paris, Seuil.

Harith Bin Ramli,2010(8/11), The Rise of Early Sufism: A Survey of Recent Scholarship on its Social Dimensions, History Compass 1299–1315. University of Oxford

Hénault , Anne,1994, *Le pouvoir comme passion*. Paris,PUF.

Parret, Herman, 2016, De la croyance. Epistemological and semiotic. Éditeur:Berlin ; Boston : De Gruyter, *https://books.google.co.ma* › book.

Hirech,Kamel,Mohamed Baghdad Abdelilah, 2010, « Penser le Maghreb avec Abdélkebir Khatibi(1938-2009) ». *Revue Africaine des Livres* 6 (1), p.15-16.

Hoek, Léo, 1981,*La marque du titre. Dispositifs sémiotiques d"une pratique textuelle*,Paris-La Haye, Mouton.

Ibn ALanbari,1881, *kitabou al'ddad* (*Le livre des contraires*) https://upload.wikimedia.org › wikisource (en arabe).

Ibn al Zayyât al Tadilî ,1994,*Regard sur le temps des soufis , Vie des saints du sud marocain des Ve et VIIe , siècle de l'hégire* , Texte arabe établi et présenté par Ahmed TOUFIQ ;Traduit de l'arabe par Maurice de Fenoyel .Edition EDDIF Edition UNESCO .Casablanca .Maroc

Ibn 'Arabi, 2018, *Le traité de l 'Unitétraduction Abdulhadi* 1911https://leporteurdesavoir.fr

Ibn 'Arabi(FH). s. d. ,Foussous Al Hikam(Le Livre des chatons des sagesses). www.sufi.ir › books › download › arabic › ibn-arabi › HikamArabi.

Ibn 'Arabi(F.M),*Al foutouhat Almakiyya*(Les inspirations de la Mecque) établi par Ahmed Chams D-dine. Dar AL koutoub AL"ilmya. Vol. IV. Beyreuth-Liban: Mohame Ali Beydoun. https://www.noor-book.com.(En arabe).

Ibn Mandhour, 1988, « Lisanou al ’arab al Mouhit(La langue arabe globale)1/10 (La langue des arabes) préfacé par Ach-Cheykh Abdallah AL Alayli.Reconstruit selon les la première lettre du mot par Youssef Al Khayat ». In Lisan AL ’arabe. Beyreuth: Dar AL jil &Dar Lisan AL’arab. http://archive.org/details/lis01005. http://archive.org/details/lis01005. (En arabe).

Ibn ‘attae Illah ,1999 ,Hiam :paroles de sagesse, ,Arche Miano

Ion ,Vianu, 1979, « Sémiotique de la folie », *https://zkm.d*e › media ›Jabbour Abdelnour.

AbdelNour Dictionnaire détaillé Français-Arabe. Dar El-Ilm Lil-Malayin S. Beyrurth.

Jacobson, Roman, 1973, *Questions de poétique*. Paris,Seuil.

James, William,2005, « Eveil et philosophie », *eveilphilosophie.canalblog.com*.Consulté le 12/10/2019

Jeffrey,Denis,1998, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris Armand-Colin. Jolles, André,1972, *Formes simples*, Paris,Seuil.

Joris, Michel, 2007. «Nietzsche et le soufisme : concordances spirituelles ». *http://journals.openedition.org/philosophique*/123.

Jung, Carl Gustav,«Les archétypes de l’inconscient collectif-jung ». https://psychaanalyse.com › pdf › *archetype_officiel*. Consulté le 3 octobre 2019. https://www.linvisible.fr/carl-gustave-jung/.

Kane, Oumar,2013, « La communication entre présence et absence : Une relecture sémiotique de la querelle des images et de la mystique soufie Home », in Vol 38,p 517–530 *https://uqam.academia.edu*. Consulté le1/10/2019.

Kim, Songo, 1992, «A propos d’un projet d’histoire de la sémiotique (questions et problèmes épistémologiques) », 28-37 : Sémiologie et histoire des théories du langage, *https://www.persee.fr*

Klein, Etienne, L’évanescence De La Notion De Cause En Physiquehttps://hps.DSM/LARSIM ». *https://hps.master.univ-paris-diderot.fr* › sites › files › Causalit.

Knysch,Alexander ,2005,*Histography of sufi studies in the west* , in *A Companion to the histoty of Midde East Edited ,* by Youssef M Choueiri ,Blackwel Publischiung

Knysh , Alexander 1993,Orthodoxy’ and ‘Heresy’ in Medieval Islam: an Essay in Reassessment,” The

Muslim World 83, no. 1 (1993):

Lafon, Guy, 1982, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil.

Lamiset, Bernard 2011, « Sémiotique du sacré ». *Communication Studie*, ESSACHESSS, 4 (2(8): 2(8). bernard.lamizet@sciencespo-lyon.fr.

Landowski, Eric, 2017 «Interactions (socio) sémiotiques», 2017, N°120 édition. *epublications.unilim.fr*.

Landowski, Eric, 2012, « Régimes de sens et styles de vie », Actes sémiotiques, https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/264.

Latour, Bruno, 2010, Prendre le pli des techniques, https://www.cairn.info/*revue-reseaux*-2010-5-page-°No 16311.htm.

Latour,Bruno,2006,« Petite philosophie de l'énonciation », vol. XI, n°2. Texte paru dans P. Basso & L. Corrain (dir.), *www.revue-texto.net* . Consulté le2/10/2019.

Le Querle, Nicole, 2004, « Les modalités en français. » *Revue belge de philologie etd'histoire* 82-3: 643656. www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_2004_num_82_3_4850.

Lejeune, Philipe, 1975, *Le pacte autobiographique*. Paris, Seuil.

Leone, Massimo,2013, « Sémiotique de la religion », *http://www.academia.edu*.

Lévi-E_Provençal , Les historiens des Chorafaes ,1991 ,Afrique/Orient,Casablanca ,Maroc

Lévi-Strauss,Claude, 1958, *La structure des mythes.Anthropologie structure* , Paris

Lewi, Olivia,2018, « Corps souffrant corps masqué », in *Les masques du discours*, Driss Ablali&Oztin Passerat (éds), Istanbul, p.102-122.

Liliane,Fainsilber, 2012, « Métaphores et métonymies. Le goût de la psychanalyse », in *Actualités de la Psychanalyse*. http://www.le-gout-de-la-psychanalyse.fr

Maingueneau, Dominique, 1984, *Genèse du discours*, Paris-Liège, Mardaga.

Maldidier, Denise, 1986 « Analyse de discours, nouveaux parcours [Hommage à Michel Pêcheux] », 5-10. *https://www.persee.fr*/doc/.

Martin, François, « Bases de la lecture sémiotique », Des figures au corps, François Martin, *Le réseau Bible & Lecture.* https://bible-lecture.org › Bases de la lecture sémiotique.Consulté le 2/10/2019

Massignon, Louis, 1999, *Essai sur l'origine du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, les Editions du Cerf.

Massignon, Louis, 1975,*La passion d'Alhallaj. Martyr mystique de l'Islam*,Paris,Gallimard.

Maurice-Ruben, Hayoun, 1991, *Averroès et l'averroïsme*, Que sais-je?, Paris, PUF.

Maury-Rouan, Claire, Robert Vion, et Roxane Bertrand, 2007, « Voix de discours et positions du sujet » *Cahiers de praxématique*. http://journals.openedition.org/praxematique/93.

Mausen,Gomart, Yves, Thomas, 2000, « Témoins et témoignages », Hypotheses, p. 69-79. https://www.cairn.info/revue.

Melchert,Christopher ,2005 ,*Basran origins of classical sufism,* https://www.academia.edu/2967399/

Michel, Beaudin, 2002, » Figures et quêtes messianiques », in*Société canadienne de théologie. Congrès,*Guy-Robert St-Arnaud. CANADA. https://books.google.co.ma ›.

Michon, Jean-Louis, 1973, « Le soufî marocain Ahmad Ibn ’Ajïba et son MVrâj. Glossaire de la mystique musulmane », In *Etudes musulamnes* XIV, Paris, Vrin.

Mohamed, Abed Jabiri, 1991, *La raison politique arabe, ses caractéristiques et ses manifestations* (AL aql alarabi mouhaddadatiho wa tajallyatihi). Centre culturel arabe. Beyreut: Casablanca.Centre culturel arabe.(En arabe).

Monod, Jean-Claude, 2008, « Habermas et la dialectique de la sécularisation. Paris, PUF, Extrait publié dans l*aviedesidees*.fr, le 8 décembre 2008.

Moreau,Joseph,1948, « Le Temps selon Aristote (suite et fin*) »,* in *Revue Philosophique de Louvain*.p 245-274, https://www.persee.fr .Consultéle 10/9/2019.

Mortesa, Babak Moein,2015. « Sémiotique des pratiques mystiques Sémiotique des pratiques mystiques De l’hésychasme au samâ ». *Actes sémiotiques*, no 118.

Motahhary, Mortadhâ, 2010,*Le ’Irfân ou la Gnose mystique Mortadhâ Motahhary Traduit, annoté et édité par : Abbas Ahmad al-Bostani*. Publication de la Cité du Savoir. Montréal Canada. Site internet : http://www.bostani.com.

Moutawakkil, Ahmed, 1982, « Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe *»*.Faculté des lettres et sciences humaines de Rabat.

Munier, Roger, 2015,« L’absence », *Revue des sciences religieuses*. http://journals.openedition.org/rsr/305 Exode 3.Consulté le2/10.2019.

Murzilli, Nancy, 2012, La philosophie de David Lewis 326 – *Revue philosophique.* https://www.revue-klesis.org.

Neuve-Eglise, Amélie,2007, « L’oratorio spirituel ou le samâ3 : une liturgie du souvenir entre ciel et terre ». *La Revue de Téhéran* N° 21.

N-Nu’mani. s. d, *Al ghaybat* (L’Absence. pdf www.mahdi-lib.com.(En arabe).

Omrani, Ahmed, 2005,*Etablissement de la tuhfat al Ikhwane bi ba’De manaqib (La merveille des confrères au sujet de quelques vertus des Nobles d’Ouezzane)chorafa’ ouazzane* . Fès: l’Université SIDI Mohamed Ben ABDALLAH Faculté des lettres Fès Saiss Maroc.(En arabe).

Panier, Louis, 2008, « Ricoeur et la sémiotique une rencontre « improbable *»,* in*Semiotica*, De Gruyter, 168 (1/4), p.305-324.

Parret,Herman,1982, « Eléments pour une typologie raisonnée des passion », *Actes sémiotiques vi*, n°37, 1982, p. 5-29.

Paty,Michel,1998, « Les trois dimensions de l'espace et les quatre dimensions, dimensions I, Série Documents de travail, *Fondation. Maison des Sciences de l'Homme*, Paris,pp 87-112.Consulté le10/9/2019.

Paveau, Marie-Anne, 2010, «Interdiscours et intertexte. Généalogie scientifique d'une paire de faux jumeaux », In *Actes du colloque international Linguistique et littérature*, Besançon, PUFC, p.93-105.

Penicaud, Anne,2001, «Vers une lecture figurative de la bible : les mutations de la sémiotique biblique ». *Recherches de Science Religieuse* 89 (3).

Perelman, et Olbrechts, 1958, *Traité de l'argumentation* : La nouvelle rhétorique, Paris, PUF.

Petimbert, Jean-Paul, 2015, « Prière et lumière. Lecture sémiotique d'une pratique et d'une interaction particulières : l'hésychasme orthodoxe ». *Aces sémiotiques, no 118*. https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5417.

Poellat, Charles, 1960, Encyclopédie de l , *Encyclopédie de l'Islam : Nouvelle édition.* Établie avec le concours des principaux orientalistes, Leyde, Brill et Paris, Maisonneuve et Larose, 1960-2005 (ISSN 2215-0137, lire en ligne [archive]) — 12 vols. avec Index ». In , Maosonneuce & Laros, VI:333. Paris.

Rabatel, Alain, 2010, « Analyse pragma-énonciative des citations du site d'Arrêt sur images ». *Argumentation et Analyse du Discours*, http://journals.openedition.org/aad/806 ; DOI : 10.4000/aad.806.

Rahim, Abdelkader, 2011, «Le titre dans le coran et dans le patrimoine arabe ». *AlMoumarassat lloughawiya*, Numéro 6 .Université Mohamed Khaydar Biskra Algérie, , no 6.Consulté le15/9/2019(En arabe).

Rahman,F., « bakâ wa fanâ »,in Encyclopédie de l' Islam consulté le 15/9/2019, http://dx.doi.org/ En ligne 2010

Rastier, François, 1987, *Sémantique interprétative*, Paris, PUF.

Rastier, François. 2006, « Sémiotique et sciences de la culture. Saussure au futur : écrits retrouvés et nouvelles réceptions », *Texto*! http://www.revue-texto.net/Reperes/Themes/Rastier/Rastier_Intro-Semiotique.pdf.Consulté le10/9/2019.

Rastier, François,2015,*Saussure au futur*, Paris, Les Belles Lettres.

Rastier,François, « Formes sémantiques et textualité », in www.revue-*texto*.net2017.Consulté le 2/10/2019.

Rastier,François,2011,« Eléments de théorie des genres. », Texto ! juin [en ligne]. Disponible sur : <http://www.revue-texto.net/Inedits/Rastier/Rastier_Elements.html.Consulté le 29/9/2019

Rastier,François, De la sémantique structurale à la sémiotique des cultures 2917http://*epublications.unilim.fr/revues*. Consulté le4/9/2019.

Reindert Dhondt and Beatrijs Vanacker, 2013, « Ethos : pour une mise au point conceptuelle et méthodologique », C ». *COnTEXTES*, no 13. http://journals.openedition.org/contextes. Consulté le16/9/2019.

Richard McGregor,2009, The Problem of Sufism MAMLŪK STUDIES REVIEW Vol. 13, no. 2, Vanderbilt University

Ryan ,Marie-Laure, 2006, « Des mondes possibles aux univers parallèles », in Fabula, *https://www.fabula.org ›atelie*r Consulté le 10/10/2019.

Ricœur, Paul, 1990, « Ethique et morale ». In « *lectures1* ».Ethique et morale. https://cdn.uclouvain.be › public › ebim.

Rifaterre, Michael, 1985, *Sémiotique de la poésie*,Paris,Seuil.

Rocalve, Pierre, 1989, Louis Massignon et le soufisme. » *Horizons Maghrébins-Le droit à la mémoire,* no 14-15. https://www.persee.fr.

Roche, Loïck, et John Sadowsky, 2010, *Les sept règles du Story telling*. *Village mondial*.

Roumi, 2015,*Le chêne aux quatre ruches* « Fifi ma Fihi ». *https://books.google.co.ma › book*.

Ruggero Vimercati, Sanseverino, 2014, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du protectoraT*(808-1912), Edition Centre Jacques Berque. http://www.openedition.org/.

RÜMI, Jalla Ed-dine, Les 7 conseils de mevlâna | « Les 7 conseils de mevlâna | ». *Exploration spirituelle (*blog). |. https://nativetransmission.wordpress.com.

RÜMI, Jalla Ed-dine s. d. l'éveilleur d'âmes - *Science-et-Magie*http. //www.science-et-magie.com/.

Ruth, Amossy, 2015,« Quelle vocation empirique pour l'argumentation dans le discours ? », in*Argumentation et Analyse du Discours*. http://journals.openedition.org.

Urbain,Jean Didier, 2014, « La trace et le territoire », in Actes sémiotique, n°117; *https://www.unilim.fr/actes-semiotiques*/5277 2.Consulté le 10/9/2019

Sanders, Lena, 2007, « Modèles en analyse spatiale *».* *https://halshs.archives-ouvertes.fr/*halshs-00150146.Consulté le 2/10/2019.

Sangouard, Céline, 2012, « sentiment de la merveille au XXe siècle ». *fabula* 13, n° 4. http://www.fabula.org/acta/document6923.

Sartre.J.P, 1976, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1976, Collection Tel (n° 1), Gallimard Parution édition.

Seydou, Camara, 1995, « La tradition orale en question », in*Cahiers d'Études africaines*, 763-90.Consulté le 29/9/2109.

Seyyed Hossein Nasr, 2008, « Le shî'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques. » *, shiatali.over-blog.com*. (1119- 1181).Consulté le14/9/2019.

Skoli et Moussa Bourekba,2016, « L'islam dans les journaux : étude d'un (mal)traitement médiatique » *l'œil de contre-attaques édition*. http://contre-attaque.[consulté le 9/3/2018].

Soler, Collette, 2011, « La psychanalyse, pas sans l'écrit», in*Champ lacanien*, n°10: p.9-38. ttps://www.cairn.inforevue-champ-lacanien.

Sviri,Sara ,2012,*Sufism: reconsidering terms, definitions and processes in the formative period of islamic mysticism*,Université Hébraïque de Jérusalem p17-34 in Gobillot ,Geneviève et Thibon, Jean-Jacques (dir.) , *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe) ,Enseignement, formation et transmission,* http://www.openedition.org/6540

Tacyana Arce, Tiago Salgado, 2016, « La connaissance mise à l'épreuve :le logiciel Prospéro en tant qu'outil numérique interdisciplinaire ». jijc2016.*Event.Univ-Lorraine.Fr/DOCUMENT*.

Oubrou, Tareq, 2011, Le dévoilement (el-kashf) pour une épistémologie soufie de la connaissance ». *Horizons Maghrébins-le droit à la mémoire*, n° 65, p.172-180. https://tareqoubrou.com › le-devoilement-el-kashf.

Tariqa alQadirya Al Boutchichya, «De la pauvreté spirituelle et du besoin de dieu.Islam Et Soufisme › Al Ihsan, La Voi ». Saveurss.Soufies.Tariqa Al Qadirya Al Boutchichya (blog).. https://www.saveurs-soufies.com › Islam Et Soufisme › Al Ihsan, La Voie. Consulté le 2 octobre 2019.

Thibon, Jean-Jacques, 2012, L'Amour mystique (mahabba) dans la voie spirituelle chez les premiers soufis. *Islamic philosophy yearbook*, Moscou, https://www.academia.edu.

Todorov, Tzvetan, 1977, *Théories du symbole*,Paris, Seuil.

Ven Frère, Yaseph, 2008, « L'ésoterisme En Islam ». *Pietre-Stones* (blog),www.freemasons-freemasonry.com.

Vandendorpe, Christian, De quelques idées vertes qui ont dormi furieusement, *Revue québécoise de linguistique théorique et appliquée* ,p.169-193,1993. https://fr.wikipedia.org › wiki . Consulté le 10/2/2019.

Verga, Jaime Louis, 2013, « Des interfaces pour l'analyse de la signification et du sens ». Folios, Universidad pdagogica National Bogotà Colombia, , no 37. jruiz@pedagogica.edu.con.

Vincent, Coëffé, Christophe Guibert et Benjamin Tauna, 2019, « De l'espace pour le corps dans les sciences sociales. », EspacesTemps.net [En ligne], *Traverses* , espacestemps.net, Les fondements de la Tariqa KarkariyaDe Mohamed Faouzi Al Karkari . *Traverses*. /articles/de-lespace-pour-le-corps-dans-les-sciences-sociale.

Wikipédia« Dialectique. Concept et outil théorique marxiste », https://fr.wikipedia.org › wiki › Dialectique.

Zouanat ,Zakia,1998,*Ibn Mashish Maître d'Al-Shâdhili*,Dar An-najah Al Jadida ? Casablanca , Maroc

Zouanat, Zakia, 2012, « L'amour dans le soufisme - Soufisme ». 2012. *www.soufisme.org › soufisme.*Consulté le2/10/2019.

Zunthor, Paul,1975. *Langue, texte, énigme*,Paris, Seuil.

1.