

Exégèse et théologie de l'islam shi'ite

Akhlāq et adab. Éthique, morale et savoir-vivre en islam du VII^e au XIV^e siècle

Ève Feuillebois-Pierunek



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/5228>

DOI : 10.4000/122y0

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2024

Pagination : 627-636

ISBN : 978-2909036-52-6

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Ève Feuillebois-Pierunek, « Akhlāq et adab. Éthique, morale et savoir-vivre en islam du VII^e au XIV^e siècle », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 131 | 2024, mis en ligne le 17 juillet 2024, consulté le 25 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asr/5228> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/122y0>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Ève FEUILLEBOIS-PIERUNEK

Chargée de conférences

Akhlāq et adab.

Éthique, morale et savoir-vivre en islam du VII^e au XIV^e siècle

L'ÉTHIQUE, LA MORALE et le savoir-vivre ont été et sont toujours au cœur de la civilisation musulmane. La morale est définie par l'ensemble des règles de comportement et des valeurs normatives dans une société, tandis que l'éthique s'intéresse aux principes et au fondement de cette morale ; les deux termes sont désignés en arabe et en persan par le mot *akhlāq*, pluriel du terme *khuluq*, désignant la « disposition innée ». Le savoir-vivre est souvent désigné par le mot *adab*, d'étymologie incertaine, absent du Coran et de la littérature arabe préislamique : il désigne les habitudes, normes et coutumes louables héritées des ancêtres. Il fut fréquemment rapproché soit de l'apport de la sagesse et de la civilité persanes, soit de l'usage normatif qu'en faisait l'imam al-Shafi'i (m. 204/820) utilisant ce terme comme un quasi synonyme d'*akhlāq*.

L'éthique musulmane se présente comme une synthèse complexe de traditions arabes préislamiques, d'enseignements coraniques et d'éléments non-arabes, surtout d'origine persane et grecque, intégrés dans une structure islamique générale, alors que celle-ci était encore évolutive. Au cours de ce processus d'assimilation et d'intégration de tendances divergentes qui dura au moins jusqu'au V^e/XI^e siècle, ces différentes sources coexistèrent et se juxtaposèrent plutôt qu'elles ne s'évincèrent l'une l'autre. Nous avons examiné ces différents éléments proportionnellement à leur importance dans le savoir-vivre soufi.

L'éthique coutumière des Arabes préislamiques ne disparut pas avec l'avènement de l'Islam et lui apporta au contraire ses valeurs (sens de l'honneur, loyauté, endurance, maîtrise de soi, *muruwwa*). La pensée morale persane fut introduite à la cour califale par des *mawālī* persans, dont le plus éminent est Ibn al-Muqaffa' (m. ca 139/756), auteur d'un miroir des princes puisant à la tradition des *andarz*

(conseils) iraniens. Il s'agit d'une morale pratique et non religieuse, d'une étiquette de cour, alliant érudition et savoir-vivre raffiné, basé sur le concept de juste milieu (*peymān*), et correspondant au *frahang* pehlevi¹. Elle fut peu à peu adaptée aux normes islamiques, notamment par Ibn Qutayba (m. 276/889) dans *ʿUyūn al-akhbār*, premier manuel exhaustif d'éthique musulmane².

L'islam naissant s'appuya sur le Coran pour définir de nouvelles vertus (bonté et équité, compassion et miséricorde, générosité, austérité, sincérité, fraternité entre Croyants), tout en insistant sur le fait qu'elles étaient le fruit de la purification de l'âme (*tazkiya*) et, surtout, le moyen d'atteindre le bonheur dans l'Au-delà. Nous avons notamment commenté le Coran 6/151-153 et 17/23-29 (Décalogue transmis à Moïse), 3/110, 7/157 et 9/71 (commandement d'ordonner le bien et d'interdire le mal), et examiné l'importance du *fiqh* et son rôle dans la définition des qualifications morales des actes et de l'angle relationnel qui les informe (*ʿibādāt* définissant la relation de l'homme à Dieu et *muʿāmalāt* pour les rapports entre hommes), effleurant également l'anthropologie coranique à travers l'analyse de versets choisis (4/28; 95/4; 2/30; 15/26-33; 51/56; 7/172).

C'est cependant la Tradition (*Sunna*), recueil des faits, gestes et paroles du prophète Muḥammad, qui joua un rôle décisif dans l'élaboration d'une éthique proprement musulmane, au point que l'on pourrait affirmer que le corpus du *ḥadīth* constitue en lui-même un manuel d'éthique basé sur l'exemple de la conduite prophétique. C'est d'autant plus vrai que, pour les musulmans, l'orthopraxie et la compréhension exacte de la doctrine religieuse sont des éléments inséparables de la vie morale. Nous avons examiné le contenu des chapitres consacrés aux relations intrafamiliales et aux vertus sociales du traité *al-Adab al-mufrad* (« L'authentique éducation ») d'al-Bukhārī (m. 256/870)³.

Nous avons ensuite étudié l'éthique du renoncement (*zuhd*) à travers des anecdotes choisies du *Ḥilyat al-awliyāʾ* (« L'Ornement des amis de Dieu ») d'Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī (m. 1038)⁴ et du *Kitāb al-zuhd* (« Traité du renoncement ») d'Aḥmad b. Ḥanbal (m. 241/855)⁵, de façon à en dégager les caractéristiques les plus répandues : rejet du monde exprimé par la pauvreté, le jeûne, les veilles et le célibat, austérité morale teintée de tristesse et de crainte, vif attachement à la personne du Prophète et recherche de l'intimité avec Dieu à travers des formes de piété surrogatoires (prières rituelles, remémoration constante de Dieu par

1. Ibn al-Muqaffaʿ, *al-Adab al-kabīr waʾl-adab al-ṣaghīr*, Beyrouth 1956.

2. Ibn Qutayba, ʿAbd Allāh, *ʿUyūn al-akhbār*, Beyrouth 1343/1925.

3. Muḥammad al-Bukhārī, *al-Adab al-mufrad*, éd. Quṣay Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, Le Caire 1379/1959.

4. Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, Le Caire 1932-1938.

5. Aḥmad b. Muḥammad Ḥanbal, *Kitāb al-zuhd*, éd. Muḥammad Jalāl Sharaf, Beyrouth 1981.

le *dhikr* silencieux, états contemplatifs tels que le *fikr*, méditation intense du Coran). Nous avons également examiné les biographies des principaux représentants de ce mouvement : Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728), Ibrāhīm b. Adham al-Balkhī (m. 161/777), Rābi'a al-'Adawiyya (m. 185/801), Shaqīq al-Balkhī (m. 194/810) et Dhū'l-Nūn al-Miṣrī (m. 245/860).

Nous avons enfin étudié de façon plus détaillée la pensée ascético-mystique d'al-Ḥārith al-Muḥāsibī (m. 243/857) à travers *Kitāb al-ri'āya li-ḥuqūq Allāh* (« Règle de vie en vue de l'observation des droits de Dieu ») et *Ādāb al-nufūs* (« Étiquette des âmes⁶ ») : le rôle prédominant du cœur comme nature intérieure, lieu de l'expérience spirituelle et miroir de la Gloire divine, la lutte à laquelle l'esprit et l'âme charnelle se livrent pour sa possession, la fine analyse des impulsions de l'âme, des péchés et de leurs conséquences spirituelles, les armes humaines du combat spirituel que sont la vigilance et l'exercice des vertus au quotidien (*muḥāsaba*), la purification de l'âme (*tasfiyat al-nafs*) acquise par la repentance (*ṭawba*), l'effort spirituel (*mujāhada*) et la discipline (*riyāda*), puis l'acquisition des vertus, et la vie de prière menant au silence et à la quiétude dans la Présence de Dieu, avant-goût de l'état des habitants du Paradis.

La personnalité d'Abū Yazīd al-Baṣṭāmī (m. 234/848), qui n'appartint à aucune école mais impacta profondément la doctrine mystique postérieure, a été appréhendée à partir du *Kitāb al-nūr min kalimāt Abī Ṭayfūr* (« Livre de la lumière des dits d'Abū Ṭayfūr ») d'al-Sahlaḡī (m. 477/1084)⁷. Si la tradition a surtout retenu les propos extatiques controversés de ce spirituel, sa théologie, sa théorie de la connaissance qui culmine avec l'amour (*maḥabba*, *dūsti*), sa psychologie analysant les interactions de l'ego (*nafs/tan*) du cœur (*qalb/dil*) et de l'arcane (*sirr*), son insistance sur la pauvreté, le renoncement et le respect de la Loi, et sa description du cheminement mystique restent largement méconnues. Souvent jugée négativement par les tenants d'un soufisme bagdadien plus sobre, sa mystique de l'ivresse a connu un vif succès auprès des représentants du soufisme persan d'amour, de Maybudī (fl. 543/1148) à Ruzbihān Baqlī Shīrāzī (m. 606/1209).

Nous nous sommes ensuite penchés sur l'émergence et les caractéristiques du soufisme de l'école de Bagdad à travers la présentation de la pensée de son chef de file, Abū'l-Qāsim al-Junayd (m. 298/911) à travers certains de ses concepts : *wujūd*, découverte au tréfonds de la conscience de la Présence de Dieu ; *tawḥīd*, unification à l'origine de quatre degrés de connaissance ; *fanā'*, évanouissement de la conscience humaine dans le Divin qui se déploie en trois degrés ; *baqā'*,

6. Muḥāsibī, al-Ḥārith, *al-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*, éd. Aḥmad 'Abd al-Qādir 'Aṭā', Le Caire 1970, et *Ādāb al-nufūs*, éd. Muḥammad Aḥmad, Le Caire 1992.

7. D'après une étude encore inédite d'Annabel Keeler, communiquée par l'auteure que je remercie chaleureusement.

pérennisation en Dieu conduisant à l'éclosion d'une conscience prophétique ; *balāʿ*, mise à l'épreuve, détresse causée par la crainte révérencielle et l'amour jaloux de Dieu ; *ṣaḥw*, sobriété, présence à Dieu et soi-même simultanément. L'éthique propre à la Voie et les caractéristiques des hommes de Dieu ont été étudiées à partir d'extraits de lettres et traités de Junayd, notamment *Adab al-muftaqir* (« L'Éthique de celui qui doit tout à Dieu⁸ »). Symétriquement, les notions d'ivresse (*sukr*), de vision-témoignage (*shuhūd*) et d'union à Dieu (*ʿayn al-jamʿ*, *ḥulūl*) présentes chez al-Manṣūr al-Ḥallāj (m. 309/922) ont également été abordées à partir du *Kitāb al-Ṭā wa-sīn*⁹.

Nous nous sommes également intéressés à des auteurs ou courants contemporains, mais indépendants de l'école de Bagdad. Sahl al-Tustarī (m. ca 203/896, originaire du Khuzistan), perçoit la vie de l'homme en ce monde comme un combat entre le cœur, organe spirituel, et les forces négatives de l'ego, du monde et de Satan, affrontement dont l'enjeu est le souvenir du Jour du Covenant et l'anticipation du Jour de la Résurrection. Il comprend le Pacte primordial comme la manifestation de Dieu à Lui-même sous la forme d'une émanation lumineuse, la Lumière muḥammadienne, prototype cosmique de l'humanité et archétype prophétique. Son anamnèse conduit à la transfiguration du mystique par la Présence de Dieu dans l'arcane de son âme (*sirr al-nafs*). Proposant un cheminement basé sur la méditation du Coran, le *dhikr* perpétuel, le retour constant à Dieu et des exercices ascétiques, il définit l'*adab* comme l'obéissance à la *sharīʿa* et l'éducation de l'âme (*taʿdīb al-nafs*). Le pèlerin acquiert ainsi non seulement les nobles traits de caractère du Prophète, mais aussi les qualités divines ; Tustarī est le premier à employer la célèbre expression empruntée à un *ḥadīth* « la conformation aux traits de caractère divins » (*al-takhalluq bi-akhlāq Allāh*).

Si al-Hakīm al-Tirmidhī (m. entre 295/905 et 300/911) est surtout connu pour sa réflexion sur la sainteté (*walāya*) et l'intérêt que lui porta Ibn ʿArabī, ce sont surtout les idées associées d'amour (*ḥubb*) comme origine de la Création et don de Dieu, et de service d'amour (*khidma*) qui ont retenu notre attention. Ce service de Dieu, qui est la mission première de l'homme sur cette terre et dont le but est de parachever l'illumination présente en lui au moment de la création, implique le combat du cœur contre les forces obscures de l'âme charnelle adoubee par

8. Junayd, *Enseignement spirituel. Traités, lettres, oraisons et sentences*, trad. R. Deladrière, Paris 1983.

9. *Le Livre Tāwasīn de Hallāj*, introduction, traduction annotée et édition critique du texte arabe par S. Ruspoli, avec le *Commentaire* de Rūzbehān, suivi du *Jardin de la connaissance* ; préface de C. Jambet, Beyrouth 2007.

Satan, et s'appuie sur des moyens pratiques (obéissance à la Loi, ascèse, vigilance et discernement, détachement des œuvres et défiance par rapport aux charismes, *dhikr*), détaillés dans *Kitāb al-riyāḍa wa adab al-nafs*¹⁰.

L'*adab* soufi dans les ouvrages les plus anciens désigne donc généralement un degré d'excellence des œuvres rituelles et pieuses, ou porte sur la maîtrise de l'âme. Au sens d'étiquette ou de savoir-vivre inspiré par la foi, il aurait vu le jour au III^e/IX^e siècle : c'est à un auteur de cette époque, Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād al-Nīsābūrī (m. 260/880), que Sulamī (m. 412/1021) attribue la fameuse citation *al-taṣawwuf kulluhu ādāb* (« Le soufisme est tout entier *adab* »). Or ce personnage appartient à un autre courant oriental de la spiritualité musulmane, la *Malāmatīyya*, apparue au milieu du II^e/VIII^e siècle à Nichapour, fondée sur le blâme que l'homme adresse à son ego ou s'attire de la part de ses semblables, et permettant de parvenir à une dévotion désintéressée et à la « sincérité héroïque » (*ṣidq*). Il définit l'*adab* comme un code de conduite guidant le comportement et les relations interpersonnelles au sein d'une communauté spirituelle rassemblée autour d'un maître auquel sont dus respect et obéissance. Les premiers manuels de soufisme font état d'une divergence entre spirituels du Khorasan et école de Bagdad au sujet de l'importance de l'*adab* compris par les premiers comme une étiquette du bel agir, reflet de la beauté intérieure, et par les seconds comme la maîtrise des passions humaines dans le prolongement des traditions ascétiques (*adab al-nafs*). Les deux courants ont contribué au développement de la *ṣuḥba* comme modalité de progression spirituelle sous la tutelle d'un maître.

Les manuels de soufisme des IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles font état de cette évolution. Abū Naṣr al-Sarrāj (m. 378/988) consacre à la question de l'*adab* une partie importante de son *Kitāb al-luma' fī'l-taṣawwuf* (« Éclairs concernant le soufisme¹¹ »). Il y inclut à la fois les obligations religieuses, le savoir-vivre et la sociabilité, les usages de la vie quotidienne et les règles relatives aux pratiques spécifiques des soufis. Il distingue également trois types de personnes auxquelles s'appliquent des degrés d'*adab* différents : pour les profanes, l'*adab* est avant tout érudition et éloquence ; pour les gens pieux s'y ajoutent le dressage de l'âme et la tendance au mieux ; pour l'élite, la pureté du cœur et la perception des mystères viennent couronner l'ensemble de ces vertus. L'*adab* est également très présent dans sa présentation des stations et des états (*aḥwāl wa maqāmāt*) puisque ceux-ci correspondent à des qualités et des vertus acquises au contact de Dieu.

10. Tirmidhī, Abū 'Abd Allāh, *Kitāb al-riyāḍa wa adab al-nafs*, éd. A. J. Arberry et 'Alī Ḥusayn 'Abd al-Qādir, Alexandrie 1366/1947.

11. Sarrāj, Abū Naṣr. *Kitāb al-luma'*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Ṭaha 'Abd al-Bāqī Surūr, Le Caire 2002.

Dans son *Qūṭ al-qulūb* (« Le Viatique des cœurs »), Abū Ṭālib al-Makkī¹² (m. 386/996) a joué un rôle fondamental dans la définition de l'éthique soufie : estimant que la connaissance spirituelle était le fruit d'actes de dévotion extérieurs et intérieurs, il décrit minutieusement un idéal de la vie pieuse qui englobe non seulement la spiritualité, mais aussi la vie sociale (travail, famille, rapports sociaux, politique, et sobriété dans tous ces domaines), en insistant sur le respect scrupuleux de la Loi (son manuel ressemble d'ailleurs à un traité de droit), et l'imitation du Prophète comme moyen d'accéder aux « nobles traits de caractère » (*makārim al-akhlāq*).

L'*adab* investit la totalité du champ de la spiritualité avec Sulamī (*Ādāb al-ṣuḥba, Jawāmi' ādāb al-ṣūfiyya*¹³), pour lequel la dimension éthique est solidement ancrée dans les vertus prophétiques qui la modèlent. De plus, elle a un objectif précis : l'éducation de l'âme, qui ne passe plus seulement par des pratiques ascétiques individuelles, mais par une vie communautaire exigeant des modèles de comportement adaptés. Le savoir-vivre social fait partie intégrante de la discipline spirituelle, et ne fait que transcrire de façon visible une transformation intérieure. Il existe par ailleurs une gradation, hiérarchisant *ādāb*, *akhlāq* et *aḥwāl* (états mystiques) : les premiers s'acquièrent, les seconds s'imitent, les troisièmes constituent un don divin.

Cette hiérarchisation se retrouve sous diverses formes dans des traités plus tardifs. Par exemple, le *Kashf al-maḥjūb li-arbāb al-qulūb* de Hujwīrī, écrit en persan vers 449/1057¹⁴, distingue trois champs d'application de l'*adab* : les relations humaines sont guidées par l'observance de la vertu (*muruwwat*), la foi par l'observance des coutumes du Prophète (*sunnat*), l'amour par l'observance du respect envers Dieu (*ḥurmat*). Le chapitre 23, explicitement dédié à l'*adab*, traite du compagnonnage, du voyage, des règles relatives à la nourriture et au sommeil, de la parole et du silence, de la mendicité, du mariage et du célibat, mais les chapitres dédiés aux cinq piliers de l'islam et au *samā'* relèvent également de ce sujet.

Parallèlement à ce soufisme « sobre », certains mystiques se mettent à théoriser une identification avec les qualités éthiques divines (*al-takhalluq bi-akhlāq Allāh*), identifiées à Ses Noms (*asmā'*) et Attributs (*ṣifāt*) accessibles par la Révélation (contrairement à Son Essence toujours inaccessible). L'éthique relève alors autant de la théophanie que du comportement humain : la création tout entière est le lieu de la manifestation des Noms de Dieu, conception partagée par des

12. Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūṭ al-qulūb fī mu'āmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām al-tawḥīd*, éd. 'Āṣim Ibrāhīm al-Shāḍilī al-Darqāwī, Beyrouth 2005.

13. 'Abd al-Raḥmān Sulamī, *Ādāb al-ṣuḥba wa-ḥusn al-īshra*, éd. Meier J. Kister, Jérusalem 1954, et *Jawāmi' ādāb al-ṣūfiyya and 'Uyūb al-naḥs wa-mudāwātuhā*, éd. E. Kohlberg, Jérusalem 1976.

14. Hujwīrī, *Kashf al-maḥjūb*, éd. V. Andreevich Zhukovsky, Léningrad 1926 et Téhéran 1380/2001.

mystiques aussi différents que Rūzbiḥān al-Baqlī (m. 606/1209) ou Ibn ‘Arabī (m. 638/1240), mais controversée à cause de la porte qu’elle semblait ouvrir à une déification de l’homme. Chez Ibn ‘Arabī, les nobles traits de caractère exemplifiés par le Prophète sont étroitement liés aux Noms divins, et la voie soufie consiste à assumer les qualités prophétiques, ce qui revient à s’approcher de celles de Dieu. Les vertus ne sont donc pas des qualités extérieures, mais déterminent le degré de participation à la Lumière de l’Être. Celui qui atteint l’équilibre parfait des Attributs devient la forme extérieure du Nom Allāh et peut être appelé Homme parfait (*insān kāmil*).

L’approche de l’*adab* du IV^e/X^e au VI^e/XII^e siècle a été abordée à partir de l’étude de la prière rituelle (*ṣalāt*) dans le Coran et la Tradition, chez al-Sarrāj (chap. 65 du *Kitāb al-luma’*), Hujwīrī (chap. 19 du *Kashf al-Mahjūb*), Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (m. 505/1111), 4^e chap. du premier quart de l’*Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*¹⁵ et Ibn ‘Arabī (*al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*¹⁶). Alors qu’al-Sarrāj s’éloigne peu de l’esprit des traités de *fiqh* et de la Tradition, si ce n’est par son commentaire d’*Adab al-ṣalāt* d’Abū Sa‘īd al-Kharrāz (m. ca 286/899), Hujwīrī traite conjointement de la prière et de l’amour dans le même chapitre, considérant que l’amour de l’homme pour Dieu se manifeste sous forme de vénération. Plus l’amour augmente, plus la prière devient douce et facile, source de joie et de désir nostalgique du Bien Aimé, rapprochant l’homme de l’état angélique.

Ghazālī, pour lequel l’*adab* n’est autre qu’une imitation du Prophète ayant pour fruit la croissance de la foi, définit la prière comme le pilier central de la religion, l’anse de la certitude, l’acte primordial pour s’approcher de Dieu et le symbole de l’obéissance. Après avoir abordé les vertus de la prière (pardon des péchés, humilité, échange intime avec l’Aimé), il en examine le rituel dans sa dimension manifeste (droit empreint de spiritualité), puis dans sa dimension secrète (concentration, méditation, crainte révérencielle, espérance, lutte contre les pensées menant à une illumination du cœur).

Pour Ibn ‘Arabī également, la Loi et la Vérité (*Ḥaqīqa*) sont indissolublement conjointes. La prière se différencie des autres piliers en ce qu’elle contient d’une certaine manière tous les autres, réaffirmation de la profession de foi (*shahāda*), purification et aumône de l’être (*zakāt*), renoncement au monde profane à l’instar du jeûne, pèlerinage immobile (le *ḥajj* étant une prière en mouvement). Il dévoile ensuite les sens secrets des paroles et gestes de l’orant : les quatre positions récapitulant les règnes de la nature, l’accès au Coran « intégral », c’est-à-dire aux inépuisables théophanies divines, un commentaire inspiré de la *Fātiḥa*, la

15. Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, éd. ‘A. Khālīdī, 5 vol., Beyrouth 1998.

16. Ibn ‘Arabī, *al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*, Le Caire 1986.

révélation de la double nature de l'homme lors de l'inclination, son illumination et divinisation lors de la prosternation, le tout conduisant au rétablissement du théomorphisme originel (*al-tashabbuh bi'l-Llāh*) et de l'intimité avec Dieu (*walāya*). La prière parfaite est celle où Dieu prie à travers le serviteur, ce dernier s'absentant à lui-même pour être présent en Dieu.

Si la morale soufie eut l'impact le plus significatif sur l'éthique musulmane, celui-ci se trouva renforcé par la puissante situation sociale occupée par les ordres soufis et l'adhésion massive de toutes les classes de la société à ce courant. À partir du VII^e/XIII^e siècle se développe un *adab* confrérique dont la principale préoccupation est de codifier, de manière toujours plus précise, les rapports entre maître et disciples et les interactions entre compagnons, les règles de vie en communauté, et les pratiques spécifiques du soufisme, tels que la prière monologique (*dhikr*) ou le concert spirituel (*samāʿ*). Généralement très concrètes, ces règles de vie élaborées dans le cadre de différents ordres soufis sont insérées dans une réflexion plus générale sur la voie mystique et les doctrines.

Nous nous sommes intéressés aux premiers types d'organisation soufie, en particulier aux groupes informels qui, à l'exemple de celui de Junayd, se rassemblèrent dans des mosquées ou des lieux dédiés (*ribāṭ*, *khānqāh* à l'est de l'Iran dès le IV^e-X^e siècle) en ville et autour des tombes de certains saints (*qubba*, *dargāh*) devenus des lieux de pèlerinage à la campagne, évoquant au passage Ibn Khafif al-Shīrāzī (m. 371/982), Abū Ishāq al-Kazarūnī (m. 426/1033), Abū Saʿīd b. Abī'l-Khayr (m. 440/1049) et Aḥmad-e Jām (m. 536/1141). Les groupes gyrovagues d'ascètes mendiants (*darwīsh*, *qalandar*) apparus à la même époque et populaires en Asie centrale jusqu'aux XVII^e-XVIII^e siècles et les fraternités de jeunes gens (*futuwwa*, *javānmardī*) ont fait l'objet d'une brève présentation.

Une cartographie des ordres constitués (*ṭarīqa*, pl. *ṭuruq*) a permis de montrer la multiplicité et la diversité des « Voies », ainsi que les particularités qui les distinguent les unes des autres : identité marquée par un héritage spirituel (*silsila*) et des pratiques distinctes (règle de prière, savoir-vivre, éventuellement doctrines spécifiques), figure du maître comme représentant du Prophète et guide sur une Voie définie par une initiation, la transmission personnalisée d'un *dhikr* et un cheminement (*sayr wa sulūk*).

Nous avons ensuite étudié l'évolution de la compréhension du compagnonnage (*ṣuḥba*) dans les confréries Suhrawardiyya et Kubrawiyya. Ce terme qui, dans la conscience musulmane, renvoie à la qualité des Compagnons du Prophète, a d'abord été compris comme une modalité de progression spirituelle grâce à l'enseignement d'un maître (*shaykh al-taʿlīm*) dès l'école de Junayd. Mais, comme en atteste al-Makkī, le maître est devenu dès le X^e siècle un éducateur (*shaykh al-tarbiyya*), un guide et un modèle à imiter, dont les disciples sont les enfants spirituels. C'est cependant al-Sulamī qui donne à ce lien une importance fondamentale dans *Ādāb*

mujālasat al-mashā'ikh puisqu'il rend le progrès dans la Voie spirituelle dépendant de l'attitude du disciple vis-à-vis de son maître : en effet suivre le maître, c'est suivre le Prophète, et donc suivre Dieu.

Abū Sa'īd est le premier à codifier une méthode d'éducation mystique, édicte dix règles pour la vie communautaire et définissant les conditions de l'aspirant et les vertus du maître sous forme de liste, un modèle fréquemment imité par la suite. La soumission au maître devient la clef de la réalisation du disciple, bien plus que ses efforts ou ses qualités spirituelles. Al-Qushayrī, qui désigne le lien de maître à disciple par le terme *khidma*, réservant celui de *ṣuḥba* au compagnonnage entre pairs, et énonce, dans *Waṣāya li-l-murīdīn*, une série de conseils à l'intention du disciple, mais également du maître¹⁷.

Par le terme *ṣuḥba*, Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar al-Suhrawardī¹⁸ (m. 632/1234) désigne exclusivement la relation de maître à disciple, et emploie le mot *ukhuwwa* (« fraternité ») pour évoquer les relations entre disciples d'un même maître. Il est le premier à faire état d'un pacte scellant le lien entre maître et disciple, ainsi que de règles, obligations et responsabilités mutuelles. Si l'obéissance et la fidélité sont exigées du disciple, c'est l'image de la famille qui décrit le mieux cette relation : le maître éduque ses disciples comme un père élèverait ses enfants, leur cheminement à ses côtés étant surnommé « période d'allaitement ».

Najm al-Dīn Kubrā (m. 618/1221), shaykh éponyme de la Kubrawiyya, avait connu de grandes difficultés à accepter la direction d'un maître ; il est d'autant plus soucieux de démontrer la nécessité du maître et d'éclaircir son rôle. Le maître ne peut guider efficacement le disciple que parce qu'il a auparavant parcouru intégralement la Voie. C'est un médecin des âmes, un guide investi par Dieu, un prédicateur de Son message et un saint. Il est un miroir reflétant l'être idéal du disciple, son « témoin dans le ciel », capable de le faire « voler comme une colombe [...] vers le monde caché »¹⁹.

Najm al-Dīn Dāya Rāzī (m. 654/1256) consacre trois chapitres de son *Mirṣād al-'ibād* (« Cheminement des serviteurs de Dieu ») à la question²⁰. Le caractère indispensable du recours à un shaykh est illustré par la relation de Moïse avec al-Khiḍr : si même un prophète tire profit du compagnonnage d'un guide possesseur de sainteté et d'efficacité spirituelle (*taṣarruf*), l'aspirant soufi serait bien

17. 'Abd al-Karīm al-Qushayrī, *al-Risāla al-qushayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf*, éd. 'Abd al-Halīm Mahmūd et Maḥmūd al-Sharīf, Le Caire 1994-1995.

18. Abū'l-Najīb al-Suhrawardī, *Kitāb ādāb al-murīdīn*, Jérusalem, al-Jāmi'at al-'ibriyya fī Urushalīm / Ma'had al-dirāsāt al-asyawīya wa'l-ifrīqīya, 1977.

19. Najm ad-Dīn Kubrā, *La pratique du soufisme, quatorze petits traités*, trad. et introd. P. Ballanfat, Nîmes 2002.

20. Najm al-Dīn Rāzī Dāya, *Mirṣād al-'ibād*, éd. Muḥammad Amīn Riyāhī, Téhéran 1352/1973.

présomptueux de s'imaginer pouvoir progresser par ses propres moyens. Le novice est comparé à un œuf couvé par le shaykh jusqu'à l'éclosion d'un poussin, métaphore de sa seconde naissance, puis transporté dans la Proximité de Dieu par les ailes robustes de son guide.

Nos dernières séances seront consacrées à l'analyse de deux pratiques soufies spécifiques, la retraite spirituelle (*khalwa*) et le *dhikr*, dans le cadre des confréries Kubrawiyya et Naqshbandiyya.

Assistants réguliers : M^{mes} et MM. Jean-Luc Baisset, Gérard Bocquillon, Francine Charoy, Gwendoline Chauvel, Nadia Dahmani, Charles-Antoine Fogielman, Farideh Fozoonmayeh, Christine El Gharbi, Kheira Hassa, Farinaz Kavianifar, Agnès Martin, Charif Nasrallah, Monique Ozoux.