Transmission et pratique de l'adab soufi dans la Ḥāfiziyya Ḥalwatiyya, confrérie soufie de Moyenne-Égypte (XIXe-XXe siècles)

*Transmission and Practice of the Sufi adab in the Ḥāfiziyya Ḥalwatiyya, a Sufi
Confraternity in Middle-Egypt (19-20th Centuries)*

*Transmisión y práctica del adab en la Ḥāfiziyya Ḥalwatiyya, cofradía sufí del
Egipto Medio (siglos XIX-XX)*

Renaud Soler

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26938>

DOI : 10.4000/assr.26938

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2015

Pagination : 209-227

ISBN : 978-2-7132-2469-0

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Renaud Soler, « Transmission et pratique de l'adab soufi dans la Ḥāfiziyya Ḥalwatiyya, confrérie soufie de Moyenne-Égypte (XIXe-XXe siècles) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 170 | avril-juin 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26938> ; DOI : 10.4000/assr.26938

Renaud Soler

Transmission et pratique de l'*adab* soufi dans la Ḥāfiziyya Ḥalwatiyya, confrérie soufie de Moyenne-Égypte (XIX^e-XX^e siècles)

Deux ouvrages soufis de l'époque ottomane, récemment présentés par Rachida Chih, le *Tuhfat al-iḥwān* (*Trésor des frères*) d'Aḥmad al-Dardīr (m. 1786) et le *Sayr wa l-sulūk ilā malik al-mulūk* (*La Marche et le cheminement vers le Roi des rois*) de Qāsim al-Ḥānī¹ (m. 1697), occupent une place éminente dans le patrimoine littéraire d'une petite confrérie soufie égyptienne, comme ils n'ont cessé d'être présents dans sa mémoire collective et d'en informer les pratiques religieuses. Cette confrérie est la Ḥāfiziyya, discrète branche de la plus célèbre Ḥalwatiyya², implantée en Moyenne-Égypte, près d'al-'Ayāt, à l'extrémité méridionale du gouvernorat de Ġīza. Elle nous offre la possibilité d'étudier en détail le rapport entre les fondements scripturaires d'une confrérie et son quotidien, révélant par là que l'*adab*, littérature qui prescrit le comportement social et religieux d'un soufi, souvent décrite comme abstraite et normative, entretient en réalité un rapport plus complexe à la mémoire et à la pratique de la confrérie³.

La fondation de la Ḥāfiziyya, vers le milieu du XIX^e siècle, est-elle due au cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ 'Alī (m. 1886) ? Les textes hagiographiques et les témoignages recueillis sont unanimes dans ce sens, mais cette attribution est historiquement erronée⁴. Si ce cheikh était connu des spécialistes, on ne soupçonnait pas qu'une confrérie soufie avait vu le jour et revendiqué son héritage. L'accès à la province égyptienne a longtemps été difficile aux chercheurs. Nous pouvons maintenant nous appuyer sur les apports de notre enquête de terrain, menée à partir de janvier 2013 auprès de cette confrérie, et accéder aux manuscrits et

1. Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen, 2010 : 39 ; Rachida Chih, 2013.

2. Pour l'historiographie ancienne, cf. A. Le Chatelier, 1887. Plus récemment, concernant la Ḥalwatiyya en particulier, Ernst Bannerth, 1964-1966 : 1-74 ; B. G. Martin, 1972 : p. 275-305 ; Nathalie Clayer, 1994 ; Rachida Chih, 2000 ; John Curry, 2010.

3. Je remercie Catherine Mayeur-Jaouen pour sa relecture et ses remarques avisées.

4. La question de la fondation et de la mémoire est traitée dans notre mémoire de Master 2, *Histoire de la confrérie Ḥalwatiyya Ḥāfiẓiyya (XIX^e-XX^e siècles)*.

imprimés rares détenus par la famille. Cela justifiait que l'on rouvrit le dossier et complétât les belles pages que Gilbert Delanoue avait consacrées à notre cheikh (Gilbert Delanoue, 1982 : vol. I, 284-309).

‘Abd al-Ḥāfiẓ ‘Alī (m. 1886) fut un élève du cheikh Ismā‘īl Ḍayf (m. 1863), dont il reçut l’initiation à la Ḍayfiyya, importante branche de la Ḥalwatiyya égyptienne, alors qu’il étudiait à la mosquée d’al-Azhar, au Caire, dans la première moitié du XIX^e siècle. Il resta sa vie durant un *ḥalīfa* (successeur) de la Ḍayfiyya, comme ses trois fils, Muḥammad al-Amīr (m. 1926), Muḥammad al-Baṣīr et Muḥammad al-Ḥusaynī (ces deux derniers morts dans les années 1930), prenant sa suite à la tête de la confrérie, en tant que disciples des successeurs d’Ismā‘īl Ḍayf.

Les deux confréries entretiennent des liens étroits. Elles se retrouvent lors des grands pèlerinages de l’islam égyptien, ou se côtoient lors des manifestations plus internes : visite à la mosquée-tombeau d’Aḥmad al-Dardīr, la veille de la grande nuit du pèlerinage d’al-Ḥusayn au Caire ; pèlerinage d’Ismā‘īl Ḍayf, enterré dans la *Qarāfa* (cimetière musulman du Caire) ; pèlerinages liés aux cheikhs des deux confréries.

Le cheikh ‘Abd al-Ḥāfiẓ est l’auteur d’une œuvre abondante, qui concerne toutes les disciplines ésotériques et exotériques islamiques, avec une prédilection pour le soufisme et la dévotion, mais aussi pour le droit islamique malékite chez ce natif de ‘Unaybis, village de la Haute-Égypte traditionnellement rattaché à ce rite juridique. Quelques ouvrages furent publiés vers la fin de sa vie, mais la majorité le fut au début du XX^e siècle par son fils Muḥammad al-Amīr. Il reste encore aujourd’hui des manuscrits qui n’ont pas été édités.

Après la mort du cheikh ‘Abd al-Ḥāfiẓ, il est probable que, sous le régime de ses enfants, la Ḥāfiẓiyya acquit son identité, après n’avoir longtemps fait qu’une avec la Ḍayfiyya, qui fut périodiquement reconnue par le conseil des confréries soufies au XIX^e siècle (Frederick De Jong, 1978 : 69-70, 74, 117-118 et 143-144), puis à nouveau⁵ à partir des années 1910.

Nous commencerons par analyser les œuvres soufies du cheikh ‘Abd al-Ḥāfiẓ, car on y trouve la première étape de la transmission des deux ouvrages cités plus haut, le *Tuḥfat al-iḥwān* et le *Sayr wa l-sulūk*. Nous devons ensuite étudier les modes de transmission de ces œuvres dans la Ḥāfiẓiyya aux XIX^e et XX^e siècles, et déterminer plus précisément les modifications subies lors de cette transmission. Nous utiliserons enfin les résultats de notre travail de terrain auprès de la confrérie Ḥāfiẓiyya, pour évoquer les liens entre ce patrimoine littéraire transmis, et les pratiques et formes de dévotion que l’on peut observer.

5. Archives nationales égyptiennes, *Maṣyaha al-turaq al-ṣufiyya*, 581, document 4, prospectus qui présente les réjouissances du *mawlid al-nabī* (anniversaire de la naissance du Prophète) de 1914, au Caire.

Gardons à l'esprit que la majorité des disciples de la Ḥāfiziyya ne lisent pas : on a alors beau jeu d'exciper d'impeccables chaînes d'initiation pour expliquer la transmission de certains ouvrages, pratiques ou idées ; ce que l'on découvre en conjuguant l'étude des sources, le travail anthropologique de terrain et l'étude des archives nous permet de dessiner une image d'une autre richesse.

L'œuvre soufie et dévotionnelle du cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ

Les écrits soufis et dévotionnels du cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ relèvent de questions essentiellement éthiques : dans une certaine mesure, toute cette littérature est *adab* (E. S. Ohlander, 2014 ; G. Böwering, 1996 : 145-156 ; P. L. Heck, 2006 : 253-286 ; K. L. Honerkamp, 2007), elle se rapporte au savoir-vivre, aux manières de se comporter envers soi-même et les autres. Inutile d'y chercher la nouveauté, ni des inflexions qui signaleraient l'adaptation de codes anciens aux nécessités du temps. La méthode de composition n'innove pas, non plus, qui consiste à faire des assemblages de fragments d'auteurs soufis d'époque mamelouke et surtout ottomane (Gilbert Delanoue, 1997 : 101), et des copies des écrits majeurs de la « seconde vague » (Rachida Chih, 1998 : 186) de la Ḥalwatiyya à partir du XVIII^e siècle : Muṣṭafā al-Bakrī (Ralf Elger, 2004) (m. 1748), qui fit connaître en Égypte le soufi *ḥalwatī* alépin Qāsim al-Ḥānī (m. 1697) et son *Sayr wa l-sulūk*, et Aḥmad al-Dardīr (m. 1786). Ce fut le long des chaînes *ḥalwatī* que 'Abd al-Ḥāfiẓ fut initié à ces ouvrages, alors qu'il vivait au Caire, étudiant puis enseignant.

Parmi les douze ouvrages consacrés par l'auteur au soufisme et à la dévotion ('Abd al-Ḥāfiẓ 'Alī, non daté : 44), trois nous intéressent au premier chef. Gilbert Delanoue les qualifie de « manuels de soufisme » (Gilbert Delanoue, 1982 : 607), c'est-à-dire qu'ils traitent du cheminement spirituel du disciple et des manières de progresser. Les autres ouvrages sont pour la plupart perdus, et n'entretenaient, d'après leur titre, que de lointains rapports avec notre sujet.

Le premier est intitulé *Hidāyat al-rāḡibīn fī l-sayr wa l-sulūk ilā malik al-mulūk rabb al-'ālamīn* (*La Bonne direction pour ceux qui désirent progresser vers le Roi des rois Seigneur des mondes*). Achievé dès 1849, au début de la carrière littéraire de l'auteur, il ne fut édité qu'en 1925 par son fils. Entre 1849 et 1925, des échanges de manuscrits assurèrent une diffusion modeste. La bibliothèque d'al-Azhar n'en acquit que deux exemplaires imprimés, ce qui atteste une faible diffusion. L'enquête de terrain montre en revanche que la *Hidāyat al-rāḡibīn* parvint à occuper une place centrale dans la mémoire collective de la Ḥāfiziyya : au-delà des cercles les plus lettrés de la confrérie, cet ouvrage est le seul que les disciples lisent. Il fut réédité à deux reprises par les descendants du cheikh, à la fin des années 1980, puis dans les années 1990, à compte d'auteur, pour être diffusé dans le milieu confrérique. Dichotomie, donc, entre deux mémoires, qui s'attachent à deux lieux et deux époques : le milieu azharien et son tropisme

ḥalwatī qui, au début du XX^e siècle, ignore l'ouvrage ; la confrérie de Moyenne-Égypte qui en fit, à partir des années 1920 et jusqu'à nos jours, un signe de son identité.

Les trois quarts de l'ouvrage sont formés de recopies de textes d'al-Ḥānī et d'al-Dardīr. La totalité du *Sayr wa l-sulūk* y est résumée. Le *Tuḥfat al-iḥwān* est repris à l'exception de la description que donne al-Dardīr de son propre cheminement spirituel, à la fin de l'épître. On retrouve en outre des citations du *Šarḥ al-Ḥarida fī 'ilm al-tawḥīd* (*Commentaire de la Perle en science de l'Unité divine*), commentaire qu'al-Dardīr avait écrit sur sa propre profession de foi, intitulée *al-Ḥarida*.

Le deuxième texte est le *Luḡtat al-'aḡlān wa tuḥfat al-iḥwān* (*La Prompte cueillette et le Trésor des frères*), ouvrage bref, rédigé tardivement, en 1874-1875, et édité dès 1905 par Muḥammad al-Amīr ('Abd al-Ḥāfiẓ 'Alī, 1905). La bibliothèque d'al-Azhar en conserve plus de vingt exemplaires, attribués à la loge (*riwāq*) des étudiants de Haute-Égypte ; il fut sans doute édité à l'intention des étudiants azhariens affiliés à la Ḥalwatiyya. Le rôle que jouait à la même époque le professeur Aḥmad Muḥammad Ḍayf, de l'université d'al-Azhar, incite à penser que le *Luḡtat al-'aḡlān* sortit des presses à l'intention des jeunes disciples de la Ḍayfiyya. Il est à l'inverse très souvent méconnu des disciples de la Ḥāfiẓiyya interrogés lors de l'enquête de terrain et, si le titre est parfois évoqué, l'ouvrage n'est jamais lu, en raison de l'impossibilité matérielle de se le procurer.

Le contenu de cet ouvrage est à la fois plus riche et plus condensé que dans la *Hidāyat al-rāḡibīn*, et incontestablement orienté sur la pratique confrérique. Les fondements de la Voie, les manières spirituelles (*adab*) et le cheminement spirituel, qui occupaient les trois quarts de la *Hidāya*, sont réduits ici au premier tiers de l'ouvrage. Le reste porte sur les litanies de la Ḥalwatiyya (*awrād* sg. *wird*) selon Muṣṭafā al-Bakrī, Muḥammad al-Ḥifnī (m. 1767) et Aḥmad al-Dardīr, et l'auteur conclut en rappelant, d'après le *Sayr al-sulūk* d'al-Ḥānī, les qualités blâmables et louables (*ḍamīm/ḥamīd*) du cheminant sur la Voie soufie. Les références du cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ sont donc sensiblement identiques dans la *Hidāyat al-rāḡibīn* et le *Luḡtat al-'aḡlān*, qui se différencient avant tout par leur orientation, l'histoire de leur réception et leur cheminement dans les mémoires collectives.

Le troisième ouvrage, le *Lawāmi' al-anwār wa rawḍ al-azḥār fī l-radd 'alā man ankara 'alā mutakallimīn bi al-sunna al-aḥwāl wa l-asrār* (*Les Éclats des lumières et le jardin des fleurs qui répondent à ceux qui nient les états spirituels et les secrets en invoquant la Tradition prophétique*), est le plus long des trois textes considérés, et le moins étroitement lié à notre problématique (*id.*, 1902). Le colophon ne permet pas de connaître la date de rédaction ; il fut édité, toujours par le fils de l'auteur, en 1902, et porte en page de garde l'imprimatur d'un cheikh de la Ḍayfiyya. Les citations d'Aḥmad al-Dardīr et Qāsim al-Ḥānī n'occupent qu'environ un dixième de l'ouvrage. Son cœur, toutefois, est un recueil de biographies des grands saints médiévaux, tirées des sources ottomanes

qui commençaient à être imprimées à cette époque, au premier chef les *Ṭabaqāt* (biographies classées de saints personnages) de 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī (m. 1565), dont il imite le titre (*Lawāqī' al-anwār fī ṭabaqāt al-abyār*).

La bibliothèque d'al-Azhar en acquit trois exemplaires, ce qui indique une certaine notoriété à la parution. L'ouvrage est aujourd'hui oublié. Il nous intéresse pourtant, car il montre à quel point toute l'armature intellectuelle des écrits soufis du cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ, fut déterminée par ses lectures de Qāsim al-Ḥānī et d'Aḥmad al-Dardīr, qui renfermaient pour lui toutes les vérités transmises par initiation mystique.

La conception de l'*adab* soufi dans les ouvrages du cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ

Le cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ représente un type d'homme d'une religion ordinaire, qui exprime des conceptions communes à un milieu et à une tradition spirituelle, et ses ouvrages sont un exemple de vulgarisation de l'enseignement soufi, c'est-à-dire de son adaptation à un public qui n'est pas spécialisé. On pourra donc essayer de dégager, à travers les trois écrits que nous venons de présenter, une définition de l'*adab*. Nous analyserons d'abord ces trois ouvrages, puis leur transmission, et enfin, nous les confronterons aux pratiques confrériques de la Ḥāfiẓiyya.

La structure d'un texte d'*adab* soufi se reflète dans l'activité soufie afférente. Le texte médiéval *Kitāb muḥtaṣar fī adab al-ṣūfiyya wa l-sālikin li-ṭarīq al-ḥaqq* (*Le Résumé des manières des soufis et cheminants sur le chemin de la Vérité*), de Ḥwāḡa 'Abd Allāh 'Anṣārī⁶ (m. 1089), nous introduit aux subtilités de la symbolique du port du froc soufi (*ḥirqa*), nous renseigne sur la manière de vivre en commun dans le couvent, de se rendre à des invitations, d'entendre le concert spirituel (*samā'*) ou de voyager en quête de science (*ṭalab al-'ilm*). Dans la *Hidāyat al-rāḡibīn*, le cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ ordonne son propos d'une tout autre façon ('Abd al-Ḥāfiẓ 'Alī, 1925 : 39-44) : les manières à observer par le disciple à l'endroit de son cheikh ; de ses frères ; de lui-même ; du commun des hommes ; de ses pensées ; de ses ennemis ; lors de la remémoration (*dīkr*). Les deux textes entrent dans le concret, tout en renvoyant à des pratiques différentes du soufisme.

Deux pôles construisent cette vision de l'*adab* : la relation structurante entre le maître et le disciple, et la pratique de la remémoration individuelle et collective. À partir du premier, l'auteur décline les relations avec les frères soufis, avec les ennemis, et avec tous les autres. Il englobe donc successivement les principales sphères sociales dans lesquelles un individu est susceptible d'évoluer.

6. Serge Laugier de Beaurecueil, 1960 : 204-205 ; Fritz Meier, 1999 : 49-92. L'attribution est remise en cause par Paul Ballanfat, 2002 : 20 *sq.*, et édité en Iran en l'attribuant à Naḡm al-Dīn Kubrā (1984 : 27-31), mais suivie par Gerhard Böwering, 1984 : 61-87.

La relation entre le cheikh et son disciple est posée dans toute son exclusivité, reposant sur le modèle coranique classique du compagnonnage de Moïse avec al-Ḥiḍr dans la sourate de la Caverne (*al-Kahf*, XVIII, 61-82). Elle s'apparente presque à une relation filiale, élevée au plan spirituel. Les disciples d'un cheikh sont d'ailleurs fréquemment appelés ses enfants, *awlād* ou *abnā'*, qui, comme le ferait un père, les éduque spirituellement (*tarbiya*).

Le pouvoir intercesseur du cheikh (*madad*) est rappelé, et la nécessité d'y prêter foi. Cette notion est employée à maintes reprises dans la *Hidāyat al-rāḡibīn*, pour désigner à la fois l'assistance divine, celle du pôle (*quṭb*) et des saints (*awliyā'*) et, enfin, du cheikh ('Abd al-Ḥāfiẓ 'Alī, 1925 : 52, 35 et 39).

Cette relation spirituelle quasi-filiale s'exprime dans des normes de comportement et de jugement. Celles-ci concernent d'abord les positions et les attitudes corporelles du disciple, qui sont réglées par celles du cheikh. Impossible de s'asseoir si le cheikh est debout, ou de se coucher sans sa permission ; d'occuper sa place, fût-ce en usant de son chapelet, de son tapis de prière ; de le précéder dans la marche, sinon pour le protéger d'un danger ; obligation de prendre l'initiative de le saluer au retour d'un voyage. La différence spirituelle qui sépare les deux hommes est rendue sensible par la distance physique maintenue entre eux. On ne peut ainsi rendre visite à son cheikh qu'en état de pureté rituelle, « car la présence du cheikh, c'est la présence de Dieu – Il est Très-Haut » ('Abd al-Ḥāfiẓ 'Alī, 1925 : 40). La hiérarchie des corps dans l'espace réverbère et soutient celle des âmes. L'économie de la parole, de même, est régie par un ensemble de règles. Lorsque le cheikh parle, le disciple se doit de recevoir ses paroles au sens littéral et d'obtempérer.

Le disciple doit donc supporter la rigueur de son maître, faire taire ses propres préventions, et accepter la soumission (*taslīm*) intérieure et extérieure. Outre l'obligation de la réception de la parole du cheikh, l'*adab* soufi régit la prise de parole du disciple. Elle sera parcimonieuse en sa présence et le disciple s'abstiendra de faire son éloge devant des ennemis, et s'astreindra « aux dévotions surérogatoires (*wird*) mises en place, car l'assistance (*madad*) du cheikh y est celée [*sic*] » (*ibid.*). Ce qui importe n'est pas l'originalité de la liturgie, bien souvent composée des mêmes versets coraniques ou vers mystiques, ou de formules qui ne sont d'ailleurs même pas réservées aux soufis. Tout l'enjeu réside dans la transmission initiatique du cheikh au disciple, et c'est dans ce modèle que la liturgie prend son efficacité. La force de la liturgie ne provient donc ni de la force illocutionnaire des mots eux-mêmes, ni du seul charisme du cheikh, mais des conditions sociales dans lesquelles elle est inscrite.

L'*adab* ne définit pas seulement des normes de comportement : il dit comment penser. « En général, il [le disciple] doit aimer tout ce qui est aimé par le cheikh et refuser tout ce qui déplaît au cheikh. Il doit regarder toute bénédiction qui lui advient, qu'il s'agisse de bénédictions de ce monde ou de l'autre, comme la bénédiction du cheikh » ('Abd al-Ḥāfiẓ 'Alī, 1925 : 40). Le disciple ne doit rien

cacher à son cheikh (*ibid.* : 60), et toujours le conserver en esprit, puisqu'il est admis qu'il peut recevoir des instructions par la parole ou par la vision (*ru'ya*). Il ne doit rien aimer davantage que son cheikh, sinon Dieu et son Prophète : ce dernier étant la fin dernière, alors que le cheikh n'est que le moyen de l'atteindre.

L'*adab* prescrit ensuite, envers les autres disciples, un ensemble de règles qui sont à la fois des maximes morales et des prescriptions pratiques. Il faut aimer ses frères, respecter les plus âgés, être plein de bonté avec les plus jeunes, aimer pour eux ce que l'on aime pour soi ; les orienter avec miséricorde vers Dieu et leur pardonner leurs péchés ; s'associer à eux dans la joie comme dans la peine. Ces principes moraux impliquent de rendre visite aux malades et aux absents, de se saluer chaleureusement, de se rendre service et de s'entraider. La description de l'*adab* à respecter entre disciples de la Voie, quoique brève, laisse entrevoir le vaste monde social dans lequel évoluent les soufis, des oulémas, artisans, pay-sans, fonctionnaires et administrateurs qui font circuler l'islam soufi.

Que l'*adab* soufi s'inscrive de plain-pied dans la société est confirmé par la proximité entre les manières inculquées aux frères dans la Voie, et une morale universelle en islam : humilité, pratique de l'aumône, maintien de la paix, sincérité, respect des personnes âgées, sollicitude envers les miséreux. Si l'on admet que jusqu'à la fin du XIX^e siècle au moins, l'islam égyptien fut largement imprégné de soufisme⁷, il faut par conséquent reconnaître à l'*adab* soufi un rôle dans la définition des techniques du corps et des pratiques sociales égyptiennes, à différents niveaux. Ce rôle reste cependant difficile à préciser avec ce que la langue dialectale a persisté à appeler *adab*, ou *uṣūl*⁸.

Le second pôle structurant l'*adab* dans la *Hidāyat al-rāḡibīn* est la pratique de la remémoration. Dans la phase préparatoire, le *ḡākir*, celui qui pratiquera la remémoration, doit être en état de pureté rituelle dans une mise soignée, s'être repenti de ses fautes, et avoir déjà préparé son cœur. Il s'oriente vers la *qibla* de La Mecque, et recherche la présence de son cheikh qui est le médiateur permettant l'accès au Prophète et à Dieu. Outre cette remémoration idéale, qui met en jeu le couple du maître et du disciple, d'autres formes sont décrites : seul ou en groupe, idéalement en cercle, en ligne si les conditions spatiales l'exigent. L'obscurité est requise, et de fait, les séances de remémoration se déroulent le plus souvent après la prière du soir, dans un local qui doit être pur et parfumé.

La remémoration (George Anawati et Louis Gardet, 1961 : 187-234) doit être pratiquée avec ferveur et application, en prenant garde à la bonne prononciation des noms divins. Le disciple ferme les yeux et demeure assis ; la musique

7. Gilbert Delanoue, 1982 : 243-244 : « tout au long du XIX^e siècle, [...] les différentes couches de la population égyptienne sont profondément imprégnées des pratiques et des croyances que véhicule le soufisme, celui-ci étant au demeurant très polymorphe ».

8. *Uṣūl*, pluriel de *aṣl* (l'origine, la source, aussi le lignage), signifie en général les règles, et en particulier le code social qui prescrit le comportement correct en société.

est prohibée. ‘Abd al-Ḥāfiẓ rappelle que le *dīkr* est la pratique la plus importante du soufisme, « le remède à tous les maux, et la source de tous les bienfaits » (‘Abd al-Ḥāfiẓ ‘Alī, 1925 : 44).

L’attention que l’on porte à la prononciation est certes ancienne, mais particulièrement appuyée aux XIX^e et XX^e siècles. Une brochure⁹ du Conseil des confréries soufies, datée du 28 octobre 1912, consacrée à l’*adab* soufi, reprend presque littéralement la doctrine de la remémoration collective que l’on trouve dans cette tradition *ḥalwatī* exprimée par le cheikh ‘Abd al-Ḥāfiẓ dans la *Hidāyat al-rāḡibīn* : la remémoration se pratique avec les beaux Noms de Dieu, dans le recueillement (*ḥuṣū*) et avec gravité (*waqār*) ; les Noms doivent être prononcés selon le Coran et la Sunna prophétique ; le lieu doit être propre ; l’assemblée (*maḡlis*) se réunira à l’issue de l’une des cinq prières légales ; la confrérie qui ne respecterait pas ces règles sera exclue du Conseil.

Quant à l’après de la remémoration, il se vit silencieusement, avec humilité, dans un état de vigilante attention (*murāqaba*) à Dieu : l’inspiration survient au cœur pendant ces instants de récollection, « envahissant son être comme trente années de combat intérieur n’auraient pu le faire » (‘Abd al-Ḥāfiẓ ‘Alī, 1925 : 43). Le *dākir* doit rechercher la descente de la remémoration de la langue au cœur, jusqu’à ce qu’elle s’impatronise en cette place. La nécessité de s’abstenir de s’abreuver pendant la demi-heure – *a minima* – qui suit l’exercice est la seule consigne physiologique, car l’eau est supposée éteindre les lumières, illuminations et inspirations qui surgissent de la chaleur de la remémoration.

L’*adab* soufi définit enfin les règles à observer envers soi-même, résumant ce qui est attendu du disciple lors du cheminement spirituel : attention à Dieu, respect de la Loi, ascèse, pureté rituelle, examen de conscience, etc.

Le lien entre l’*adab* soufi et le cheminement spirituel, sensible chez al-Dardīr, est porté à l’évidence chez ‘Abd al-Ḥāfiẓ, qui réunit dans les mêmes ouvrages l’*adab* puisé dans le *Tuḥfat al-iḥwān*, et la description du cheminement spirituel esquissée par al-Ḥanī dans le *Sayr wa l-sulūk*. Tout l’intérêt de la *Hidāyat al-rāḡibīn* est de démontrer que tout ouvrage traitant de la progression spirituelle et du combat intérieur suppose la connaissance et la pratique de l’*adab* soufi ; et réciproquement, l’*adab* soufi est considéré comme l’un des principaux outils de la transformation éthico-religieuse de soi, préparation qui ne garantit pas la rencontre du Prophète et de Dieu, souligne-t-on sans cesse.

La *Hidāyat al-rāḡibīn* montre, en définitive, l’impossibilité d’isoler la littérature d’*adab* des manuels soufis qui traitent de la progression spirituelle (*sulūk*), jusqu’à l’intérêt presque exclusif qu’y portèrent, à cette époque tardive, des

9. Archives nationales égyptiennes, *Maṣīyaḥ al-ṭuruq al-ṣūfiyya*, 131, document 32. Sur la question de la réforme du soufisme à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, cf. Frederick de Jong, 1978.

maîtres de second ordre comme le cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ. Ce qui revient à assimiler les qualités du meilleur des hommes, le Prophète Muḥammad (*taḥalluq bi-l-ahlāq al-muḥammadiyya*), enjeu véritable de toute quête spirituelle.

Voies de transmission de l'*adab* (XIX^e-XX^e siècles)

Après avoir dégagé la conception de l'*adab* soufi dans les ouvrages du cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ, il convient maintenant d'étudier les voies par lesquelles elle s'est transmise jusqu'à nos jours pour enrichir les pratiques d'une confrérie rurale de Moyenne-Égypte. Puisque la majorité des soufis égyptiens lisent très peu, c'est avec d'autres modèles qu'il faut étudier la diffusion des idées dans le soufisme contemporain, qui constitue un phénomène de masse.

Partons des indications que le cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ donne dans ses textes. Il prit la plume, dit-il, à la demande de ses étudiants d'al-Azhar, pour leur offrir le complément spirituel de ses travaux de droit. Il était déjà, en même temps, un guide spirituel (*muršid*) qui initiait des disciples. Le maître visait donc deux publics : le cercle d'étudiants qui devaient écouter ses leçons de *fiqh*, au sens large ; et les disciples, au sens strict, qu'il avait auparavant initiés. Le premier lectorat de la *Hidāyat* fut donc le milieu étudiantin azharien, pour lequel le soufisme était la religion commune.

Les voies de transmission après l'installation du cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ en province, dans le village d'al-Muḥarraqa, sont plus complexes. Nous ne sommes plus seulement en présence d'étudiants en sciences religieuses, mais de la société rurale égyptienne du XIX^e siècle, caractérisée par sa variété.

Le cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ ne parlait pas de manière identique à tous. Il ne fut pas non plus seul à prêcher ces idées : la transmission qui nous occupe est œuvre collective. Il tira profit de ce que l'on est fondé à appeler des « intermédiaires culturels », c'est-à-dire des agents qui, à l'interface entre différents milieux, favorisent les échanges d'idées ou de pratiques. Il ne s'agit pas ici d'introduire un modèle à deux niveaux (Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen, 2010 : 10), où des agents de la culture dominante iraient transmettre des conceptions vulgarisées de cette culture à la masse. Disons que l'enjeu des intermédiaires culturels se situe sur le plan d'interaction entre un milieu producteur et un ou des milieux receveurs. Les producteurs reçoivent et interagissent avec les autres milieux ; réciproquement, les receveurs ne sont pas passifs, ils transforment et font usage de ce qu'on leur présente.

Le premier intermédiaire est évidemment le cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ lui-même. Il fit partie de ces oulémas formés à la mosquée d'al-Azhar, qui contribuèrent à la diffusion de l'enseignement islamique hors du Caire, en produisant des écrits de vulgarisation adaptés au niveau de culture et de compréhension d'esprits qui n'avaient pas nécessairement fait d'études religieuses (*ibid.* : 21).

Il serait faux de considérer qu'il éduqua uniquement des paysans analphabètes, dont les superstitions les entraînaient vers « l'infidélité », en se fiant aux tableaux alarmants de l'hagiographie de 'Abd al-Ḥāfiẓ, produite par ses enfants et petits-enfants. La composition sociale des disciples était relativement variée, de même que les niveaux d'éducation, et il serait historiquement faux de confondre milieu rural et paysannerie (Kenneth Cuno, 2005 : 105-117). Il y avait dans chaque village une part non négligeable de personnes qui ne travaillaient pas la terre, et même parmi les paysans, des différences économiques, sociales et culturelles (*ibid.* : 113 ; Thomas Raineau, 2007 : 90-104).

Le village d'al-Muḥarraqa, où s'installa 'Abd al-Ḥāfiẓ, comptait 1 931 habitants dans les années 1860¹⁰. Il s'agissait alors de l'agglomération la plus importante du deuxième *markaz* du gouvernorat de Ġīza ; la capitale administrative du *markaz*, al-'Ayāṭ, en comptait moitié moins. Le choix de la localité fut donc rien moins qu'anodin : il permettait au cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ et de profiter d'une position centrale dans la région, et de jouir d'un public varié qui pouvait relayer ses enseignements auprès de la population. L'hagiographie décrit quant à elle comment Dieu contraignit son saint à rester sur place après une invitation de ses étudiants d'al-Azhar ('Abd al-Ḥāfiẓ 'Alī, sans date : 43).

Le recensement réalisé en 1868 permet de préciser ces hypothèses. Il contient un certain nombre de données qualitatives sur les habitants du village, dont les occupations professionnelles des hommes (Ghislaine Alleaume et Philippe Fargues, 1993 : 147-193 ; Kenneth Cuno et Michael Reimer, 1997 : 193-216). Si les paysans représentent près des trois quarts de la population masculine, 15 % sont des artisans (*ahl al-kārāt*) ou des notables, soit près de 150 personnes, et les 10 % restant se distribuent entre les invalides et les appelés au service militaire (*ḡihādiyya*). Le cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ disposait donc d'un public varié à qui dispenser ses enseignements, plus disponible et éduqué que ne l'affirme son hagiographie. C'est dans cette diversité qu'il faut chercher les relais du cheikh.

L'enquête de terrain confirme cela, et laisse voir une structure qui fonctionne presque à l'identique de nos jours : les cheikhs s'appuient sur un petit nombre de disciples, généralement éduqués (avocats, professeurs, commerçants, maîtres d'école) que les disciples ordinaires, des paysans et des petites gens, consultent et visitent. La diffusion de la culture religieuse soufie est en quelque sorte rendue continue, entre *ḥaḍra* (réunions de l'assemblée de *dīkr*, généralement le jeudi soir) ou pèlerinages. De même, lorsque des disciples sont informellement réunis dans la *maḍyafa* (pièce d'accueil) d'un cheikh, un disciple choisi est souvent présent pour se faire le porte-parole du cheikh auprès de l'assemblée.

Les relations avec les notables du village jouent aussi un rôle dans la transmission de cette culture religieuse. La famille du cheikh rapporte que le *ṣayḥ al-balad* de l'époque, un certain Murād Efendi, maria sa sœur Maryam à 'Abd al-Ḥāfiẓ.

10. Archives nationales égyptiennes, *Ta'dād al-nufūs*, 3285. L'archive est un dossier relié de 164 pages.

Ce notable était responsable de la principale *ḥiṣṣa* du village¹¹, regroupant 333 de ses 384 foyers (*manzil*), au moins jusqu'aux années 1880. La bibliothèque d'al-Azhar renferme même un exemplaire manuscrit du *Fağr al-munīr*, ouvrage de *fiqh* malékite du cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ, que le même Murād Efendi constitua en *waqf* au bénéfice de la loge des étudiants de Haute-Égypte en 1863-1864 ('Abd al-Ḥāfiẓ 'Alī, 1849-50 : 1 a). Le cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ pouvait donc compter sur les relais qu'il trouvait dans son public, et le soutien de l'autorité reconnue dans le village.

Considérons maintenant le contenu de cet enseignement. Nous avons déjà montré comment l'œuvre écrite du cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ était polarisée par la notion d'*adab* soufi, qui n'est pas sans lien avec la place qu'occupe le *fiqh* dans son œuvre : le *taṣawwuf* est fondé sur le *fiqh*, qui est en définitive la Sunna prophétique, codifiée et élaborée par les docteurs de l'islam (*id.*, 1925 : 2). Enseigner l'*adab*, c'est donc aussi, d'une certaine façon, le pratiquer.

L'*adab* soufi se transmet par l'enseignement religieux dont il formait le pivot, et par l'exemple de 'Abd al-Ḥāfiẓ. Il se diffusa ensuite par le biais des intermédiaires culturels dans la société où était implantée la confrérie Ḥāfiẓiyya, au point qu'il nourrit désormais les pratiques confrériques et, dans une mesure qu'il est difficile de préciser, les pratiques sociales et corporelles par-delà la confrérie : la question d'un *habitus* soufi, ou islamique demeure ouverte.

Les générations suivantes accentuèrent même cette attention portée à l'*adab*, de plus en plus assimilé à l'imitation du Prophète. On constate en effet que les cheikhs étudièrent de moins en moins fréquemment à l'université d'al-Azhar, à mesure que l'ascension économique et sociale élargissait les possibilités culturelles et professionnelles de la famille. 'Abd al-Ḥāfiẓ, enfant de la Haute-Égypte que rien ne distinguait socialement, avait étudié à al-Azhar, l'une des seules voies de promotion sociale ouvertes à lui au XIX^e siècle¹² ; une famille de notables, dirigeant une confrérie soufie, possédant des terres, représentant le *markaz* au Parlement, entrevoit d'autres horizons pour ses enfants à mesure que l'on avance dans le XX^e siècle.

L'enquête de terrain montre une attention renforcée portée à l'*adab* soufi, et à ce que les cheikhs nomment le « *taṣawwuf 'amalī* » (soufisme pratique). Il n'est nul besoin d'études religieuses approfondies pour prétendre guider des disciples, et l'appropriation du patrimoine littéraire familial suffit pour enseigner. Les cheikhs se reposent donc sur les écrits de 'Abd al-Ḥāfiẓ, et si l'on se souvient de l'importance de la *Hidāyat al-rāḡibīn* dans l'identité et l'enseignement de la

11. La *ḥiṣṣa* est une subdivision du *nāḥiya*, elle-même subdivision du *markaz* (district), qui est inclus dans la *mudiriyya* (gouvernorat, aujourd'hui *muḥāfaẓa*). Al-Muḥarraqa comptait cinq *ḥiṣṣaṣ*.

12. Il pouvait aussi entrer en apprentissage chez un « écrivain » employé par le fisc ou le gouvernement. Cf. Gilbert Delanoue, 1982 : vol. II, 491.

Hāfiziyya, on comprend comment le *Tuhfat al-iḥwān* d'Aḥmad al-Dardīr et le *Sayr wa l-sulūk* d'al-Ḥānī ont gardé une présence et une actualité dans une petite confrérie égyptienne de Moyenne-Égypte. Il reste à montrer les formes de cette présence dans les pratiques et la liturgie de la Hāfiziyya.

L'*adab* et les pratiques contemporaines de la Hāfiziyya

La vie confrérique est régie par un ensemble de règles, dont la plupart sont anciennes et transmises depuis l'époque du cheikh 'Abd al-Ḥāfīz. Nous évoquons ici de manière privilégiée la réunion hebdomadaire de la confrérie, la *ḥaḍra*, et la relation entre le cheikh et ses disciples.

L'événement confrérique le plus important est la *ḥaḍra* qui, bien que pénétrée des conceptions de la littérature d'*adab*, n'en offre pas moins de singulières variations. La présence des écrits de 'Abd al-Ḥāfīz, la mémoire d'al-Dardīr et d'al-Ḥānī sont palpables, quoique en prise avec d'autres déterminations d'ordre social. Il est difficile d'évaluer leur nombre et fréquence : si certaines ont lieu immuablement chaque semaine, d'autres sont organisées en fonction de la disponibilité des cheikhs, des velléités d'accueil des disciples et des disponibilités (départ en voyage, mariage, etc.). On parlera davantage, dans ce cas-là, de *layla* (veillée), même si le contenu est sensiblement identique.

Le déroulement de la cérémonie obéit, dans la Hāfiziyya, à un ordre immuable. Elle dure un peu plus d'une heure et demie. Les disciples et le cheikh sont assis sur le sol pendant la première partie de la *ḥaḍra*, soit en rang face au cheikh, soit sur deux rangées face à face, le cheikh se tenant à l'une des extrémités. En voici les étapes principales :

Le cheikh, ou son invité, prononce un prône inaugural qui est une sorte de leçon de religion. Il aborde les sujets les plus divers, depuis les principes de base du *fiqh* ou de la *'aqīda*, jusqu'aux notions théosophiques les plus abstruses, mises à portée du public (*ṣūra ādāmiyya*, *nūr muḥammadī*) dans une intention dévotionnelle. La citation de Traditions prophétiques occupe toujours une grande place.

On récite ensuite le poème d'Aḥmad al-Dardīr, *Manzūma asmā' Allāh al-ḥusnā*¹³. Les corps commencent à se balancer latéralement, toujours en position assise. Il n'y a pas d'accompagnement instrumental et l'on se contente de frapper dans ses mains sur un rythme rapide.

On enchaîne par une prière sur le Prophète Muḥammad, tirée du livret de la confrérie. Les balancements des corps s'accroissent, les voix s'élèvent, les turbans se défont.

13. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, 2006 : 117-119. Traduit par Ernst Bannerth, « La Khalwatiyya en Égypte », 1964-66 : 65-70.

Selon le lieu, on enchaîne par la lecture d'un poème consacré à l'un des cheikhs de la Ḥāfiziyya.

Lorsque la lecture est achevée, les disciples se lèvent pour participer au *dīkr* collectif. Il dure environ une heure. Les disciples se distribuent désormais en deux rangées, face à face, séparées de deux mètres. Un chanteur (*munšid*) se place en tête des rangées : ce sont généralement des disciples qui occupent cette position à tour de rôle, quoiqu'un cheikh puisse aussi s'y prêter. Le cheikh s'avance entre les deux lignes, et commence à frapper la mesure de ses mains. Le premier Nom divin utilisé est « *Allāh* ». Les corps se balancent latéralement de plus en plus rapidement, à mesure que le cheikh augmente le rythme de ses battements de mains.

Après un quart d'heure environ, le cheikh donne le signal de l'arrêt, brutal, sans *decrecendo* ; puis le *dīkr* recommence en utilisant le Nom « *Huwa* (Lui) » que l'on prononce, comme en dialecte, « *Huwwa* ». Le rythme augmente de nouveau progressivement, jusqu'au moment où la prononciation du Nom devient une sorte de râle rauque. Les disciples inspirent et expirent par petites goulées successives, en resserrant le larynx de manière à produire ce son caractéristique. Cette partie du *dīkr* ressemble fort à un exercice respiratoire, où la faible quantité d'air inspirée et la rapidité exagérée du rythme respiratoire peuvent contribuer à produire des effets extatiques. C'est le moment où, généralement, les lignes du *dīkr* se défont et chacun se laisse aller dans sa dévotion.

Ces deux phases de *dīkr* sont répétées une ou deux fois par les participants, selon la décision du cheikh.

Lorsque le *dīkr* est achevé, le repas ou la collation sont rapidement servis. Il peut s'agir *a minima* de thé et de riz au lait, au mieux d'un repas complet qui est en général une *fatta*, plat traditionnel composé de morceaux de pain dorés, de riz, de sauce à la tomate et parfois de morceaux de viande de mouton.

La *ḥaḍra* est lieu d'enseignement et de pratique, de partage avec son cheikh et ses condisciples. Elle est socialement décisive, attendue par les disciples qui n'ont souvent pas beaucoup de distractions pendant la semaine. Sans *ḥaḍra*, qu'il s'agisse d'un *dīkr* commun, comme ici, ou d'autres rites collectifs, il n'y a pas de confrérie soufie possible.

On y découvre des inflexions notables par rapport aux conceptions de l'*adab* soufi développées par 'Abd al-Ḥāfiẓ. Il est vrai qu'Aḥmad al-Dardīr occupe ici encore un rôle central, mais davantage par sa *Manẓūma*, que par ses prescriptions d'*adab* de la remémoration. Les cheikhs ont beau jeu de faire remonter l'organisation de leur *ḥaḍra* à leur prédécesseur : il n'en reste pas moins qu'elle n'a que de lointains rapports avec les directives de la *Hidāyat al-rāḡibīn*, du *Luqṭat al-aḡlān* ou du *Lawāmi' al-anwār*. La nécessité affirmée de jeûner à l'issue du *dīkr*, par exemple, cède à l'impératif d'honorer et de nourrir ses hôtes

(*ikrām al-ḍayf*), qui viennent autant pour le *dīkr* que pour se divertir et se repaître¹⁴.

L'importance centrale accordée, dans la littérature écrite, aux correspondances entre *adab* et cheminement spirituel, se réduit ici au choix des deux Noms divins cités pendant le *dīkr* : « *Allāh* » et « *Huwa (Huwwa)* », qui correspondent respectivement dans le *Sayr wa l-sulūk* d'al-Ḥānī aux deuxième et troisième stations spirituelles (*al-naḥs al-lawwāma*, l'âme admonitrice ; *al-naḥs al-mulhama*, l'âme inspirée). Ce sont les remémorations que pratiquent les débutants sur la Voie, au niveau du *dīkr* de la langue, avant qu'ils n'atteignent les profondeurs du cœur ('Abd al-Ḥāfiẓ 'Alī, 1925 : 38). Le choix de ces deux Noms est donc cohérent avec leurs fondements scripturaux.

Les relations entre le maître et ses disciples présentent de même une synthèse des principes de l'*adab* soufi et des déterminations socio-historiques que l'on découvre sur le terrain. Outre les prescriptions que 'Abd al-Ḥāfiẓ rappelle quant au comportement du disciple envers son cheikh, il mentionne dans un autre chapitre ce que l'on peut appeler l'*adab al-ṣayḥ* (Caesar Farah, 1974 : 81-96). Le directeur spirituel y est décrit comme un soufi ayant achevé son cheminement spirituel, qui est désormais dans l'état moyen, intermédiaire (entre le défaut et l'excès, le *tafrīt* et l'*ifrāt*), qui apparaît comme une autre façon d'exprimer l'état du soufi parfaitement imprégné de la Sunna du Prophète, qui réalise la crainte de Dieu parfaite, la *taqwā*. La relation entre le maître et le disciple n'est pas censée être le simple fruit d'une rencontre fortuite, mais fait l'objet de signes, de rêves, qui indiquent l'inéluctabilité de la rencontre. Elle est formalisée par un pacte, *'ahd*, *mīlāq* ou encore *bay'a*, qui garantit l'obéissance du disciple au maître, et formalise la connexion spirituelle préexistante entre eux ('Abd al-Ḥāfiẓ 'Alī, 1925 : 55).

L'enquête de terrain montre que l'affiliation est le plus souvent héréditaire, dans la mesure où la sainteté devint fréquemment, à partir du xv^e siècle, une affaire de famille (Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen (dir.), 2010 : 54-55 ; Rachida Chih, 1998 : 196-199). « La prise de pacte » n'a plus guère de valeur par elle-même, car les cheikhs ont pour principe de ne pas refuser de postulant, au nom des valeurs les plus classiques du soufisme : miséricorde, ouverture spirituelle, direction des égarés de la communauté de Muḥammad. Ce sera bien plutôt par l'assiduité dans la fréquentation du cheikh, dans les services (*ḥidma*) que l'on est prêt à rendre (Rachida Chih, 2000 : 227-240), que l'on pourra distinguer le *murīd*, le disciple, du *muḥibb*, le simple dévot du cheikh à la recherche de son influx spirituel (*baraka*). La prise de pacte n'est donc pas un marqueur discriminant pour juger de la position dans la confrérie Ḥāfiẓiyya, contrairement à son importance déterminante dans la littérature d'*adab*.

14. Valerie Hoffman, 1995 : 478 ; *Id.*, 2009. Ce comportement n'est pas dénué de fondements dans la Tradition prophétique. Cf. par exemple Al-Būḥārī, *Al-Ṣaḥīḥ*, *Kitāb al-adab*, 78, *ḥadīṭ* 6134 et suivants.

Les relations entretenues avec les cheikhs semblent en revanche adhérer d'assez près aux conceptions de l'*adab* soufi. La relation filiale que nous avons évoquée se matérialise dans toute la technique du corps qui est mise en jeu lorsque le cheikh et ses disciples sont mis en présence. La pratique du baise-main, marque de respect traditionnelle par laquelle l'on saluait ses parents, demeure systématique. L'occupation de l'espace obéit à des règles précises qui sont à peu près celles exposées plus haut. On consulte de même son cheikh avant de prendre d'importantes décisions, religieuses, personnelles ou professionnelles (ce qui ne veut pas dire que l'on suivra nécessairement son avis). On lui reconnaît souvent une forme de présence qui rappelle celle du Prophète, et pour certains, la possession de charismes (*karāmāt*). Les prescriptions à l'endroit de ses frères et de la masse ont, *a minima*, une existence linguistique : on s'appelle entre soi « *ihwān* », « *yā ihwān-nā* », ce qui n'exclut pas les rivalités et les haines parfois féroces, qui ont souvent pour enjeu la proximité avec le cheikh.

Il demeure en réalité très difficile de discriminer ce qui relève de l'*adab* soufi, et ce qui relève de manières propres aux milieux ruraux égyptiens. L'*adab* soufi détermina-t-il ces manières-là, et dans quelle mesure ? Ou fut-il plus simplement acclimaté dans la mesure où il ne contredisait pas les manières traditionnelles, et leur fournissait en sus une caution islamique ? Au niveau de la confrérie Ḥāfiziyya, enfin, 'Abd al-Ḥāfiẓ introduisit-il de nouvelles façons de faire, à rebours de l'état d'ignorance qu'il dit avoir trouvé, ou bien recharga-t-il des manières traditionnelles de nouvelles significations ? Tout ce que l'on peut dire avec certitude, c'est que l'*adab* soufi, jusqu'à aujourd'hui, a trouvé des formulations bien ancrées dans la vie de cette petite région de Moyenne-Égypte.

La notion d'*adab* soufi dans la Ḥāfiziyya, petite confrérie *ḥalwatī* de Moyenne-Égypte, a des sources et une histoire, une importance centrale dans le patrimoine écrit, les pratiques liturgiques et la mémoire collective. L'*adab* fut transmis entre les générations, et remodelé par les cheikhs de la Voie, dont les disciples jouèrent le rôle d'intermédiaire, parfois simplement en racontant à leurs enfants, au soir tombé, des récits sur les cheikhs qu'ils avaient aimés et côtoyés. Il s'agissait de comprendre comment un corpus traditionnel de textes d'époque ottomane (le *Tuhfat al-ihwān* d'Aḥmad al-Dardīr et le *Sayr wa l-sulūk* d'al-Ḥānī) a pu maintenir une présence dans la pratique des soufis contemporains d'une région rurale de Moyenne-Égypte, qui pour la majorité ne sont pas des lecteurs confirmés, et quel rôle il a joué dans la vie de cette confrérie, en rejetant l'hypothèse d'une littérature purement abstraite et sans implications réelles.

Transmis de cheikh en cheikh, le long des chaînes initiatiques de la Ḥalwatiyya, ils furent à la base de la pensée et de l'œuvre du cheikh 'Abd al-Ḥāfiẓ 'Alī, puis de l'enseignement de ses enfants et descendants, désormais associés à une confrérie

organisée par eux et autour d'eux. Lus et commentés pendant la *ḥaḍra* et les occasions que procure la vie rurale, ils ont poursuivi leur cheminement jusqu'à nos jours, demeurant toujours actuels, diffusés par des intermédiaires qui sont les interprètes autorisés par le cheikh. La *ḥaḍra* ravive chaque semaine le souvenir du cheikh Aḥmad al-Dardīr, qui représente encore pour ces soufis, trois ans après la Révolution égyptienne de 2011, le défenseur des petites gens dont parle Ḡabartī à la fin du XVIII^e et au tout début du XIX^e siècle ('Abd al-Raḥmān al-Ḡabartī, 1880 : vol. II, 147-148). La manière d'agir et de se comporter de ces hommes envers leur cheikh ou leurs condisciples dénote, fût-ce dans des profondeurs inconscientes, d'une incorporation de l'*adab* soufi, inextricablement lié à une certaine manière d'user de soi dans la société rurale de l'Égypte contemporaine. Impossible de discriminer ce qui vient du milieu, ce qui est sunnite, ce qui est surérogatoire, ou soufi : parlons seulement et plus modestement d'un *habitus*, dont la constitution révèle d'indéniables traces de soufisme, transmis entre générations.

Ces traces ne viennent pas du ciel. Ce ne sont pas des traces du soufisme « en général ». Elles sont historiquement constituées, transmises, appropriées : nous espérons l'avoir montré, dans le cas de la Ḥāfiziyya. Écouter un vieux paysan accroupi au coin d'un champ, près de la motopompe qui a remplacé la *sāqiya* et le buffle, ânonner quelques lignes du manuel de son cheikh 'Abd al-Ḥāfīz, un aphorisme d'un saint médiéval ou quelques vers qui ne sont plus vraiment compris ; écouter le recueillement de son ton, savoir observer l'amour de cet homme pour ses cheikhs, dépositaires d'un savoir sacré qu'ils ont la tâche de transmettre : et comprendre pourquoi un vieillard porte tant de pieux respect à quelques bribes d'arabe classique, voilà peut-être l'apport principal de cet article, et ce qu'il contient de plus proche de la vie.

Renaud SOLER

Institut national des langues et civilisations orientales, Paris

renaud.soler@gmail.com

'Abd al-Raḥmān al-Ḡabartī, 1880, *'Aḡā'ib al-Āṭār fī l-tarāḡim wa l-aḥbār*, Le Caire, imprimerie de Būlāq, II.

'Abd al-Ḥāfīz 'Alī, 1849-50, *al-Faḡr al-munīr 'alā Maḡmū' al-'allāma al-Amīr*, [Su'āyda] 39292.

–, *Rawḍ al-azḥār fī l-kalām 'alā sūrat al-qadr al-muṣṣriqa bi l-anwār* (publié par Muḥammad 'Abd al-Ḥāfīz al-Amīr), Le Caire, Maṭba'at al-husayniyya al-miṣriyya, s.d.

–, 1902, *Lawāmi' al-anwār wa rawḍ al-azḥār fī l-radd 'alā man ankara 'alā mutakallimīn bi al-sunna al-aḥwāl wa l-asrār*, Le Caire, imprimerie al-Sa'āda bi al-sikka al-nabawiyya.

–, 1905, *Luḡtat al-'aḡlān wa tuḥfat al-iḥwān*, Le Caire, imp. al-Ḥamīdiyya.

–, 1925, *Hidāyat al-rāḡibīn fī l-sayr wa l-sulūk ilā malik al-mulūk rabb al-'ālamīn*, Le Caire, 'Isā al-Ḥalabī.

Bibliographie

- ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, 2006, *Abū Barakāt Sayyidī Aḥmad al-Dardīr*, Le Caire, Maktabat al-imān, (d. l.), p. 117-119.
- Najm-al-Din Kobrā, 1984, *Ādāb al-Ṣuḥṭiyya*, Édition Mas‘ūd Qāsemi, Téhéran.
- ALLEAUME Ghislaine, FARGUES Philippe, 1993, « La Naissance d’une statistique d’État », *Histoire & Mesure*, vol. 13, n° 1-2, p. 147-193.
- ANAWATI Georges, GARDET Louis, 1961, *Mystique musulmane. Aspects et tendances – Expériences et techniques*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes ».
- BALLANFAT Paul, 2001, *La Pratique du soufisme : quatorze petits traités*, Paris, Édition de l’éclat.
- BANNERTH Ernst, 1964-1966, « La Khalwatiyya en Égypte », Institut dominicain d’études orientales du Caire, Dar al-Maaref, p. 1-74.
- BÖWERING Gerhard, 1984, « The Adab Literature of Classical Sufism: Anṣārīs Code of Conduct », in Metcalf B. (ed.), *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab Literature in South Asian Islam*, Berkeley.
- , 1996, « Règles et rituels soufis », in Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), *Les voies d’Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines jusqu’à aujourd’hui*, Paris, Fayard, p. 145-156.
- CLAYER Nathalie, 1994, *Mystiques, État et société : les Halvetis dans l’aire balkanique de la fin du xv^e à nos jours*, Leyde, Brill.
- LE CHATELIER A., 1887, *Les Confréries musulmanes du Hedjaz*, Paris, Ernest Leroux.
- CHIH Rachida, MAYEUR-JAUEN Catherine (dir.), 2010, *Le Soufisme à l’époque ottomane*, Le Caire, Institut français d’archéologie orientale.
- CHIH Rachida, « Adab et cheminement dans la voie à l’époque ottomane d’après le *Sayr al-sulūk* de Khānī, le *Tuḥfat al-sālikin* de Samannūdi et le *Tuḥfat al-ikhwān* de Dardīr », colloque Éthique et spiritualité en islam, 2013, actes à paraître.
- , 1998, « Cheminements et situation actuelle d’un ordre mystique réformateur : la Khalwatiyya en Égypte (fin xv^e siècle à nos jours) », *Studia Islamica*, n° 98.
- , 2000, *Le Soufisme au quotidien. Confréries d’Égypte au xx^e siècle*, Arles, Sindbad.
- CURRY John, 2010, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: the Rise of the Halveti Order, 1350-1650*, Edinburg, Edinburg Univ. Press.
- CUNO Kenneth, 2005, « Demography, Household Formation, and Marriage in Three Egyptian Villages during the Mid-Nineteenth Century », in Mohammad AFIFI et Rachida CHIH (dir.), *Sociétés rurales ottomanes*, Le Caire, Institut français d’archéologie orientale, p. 105-117.
- CUNO Kenneth, REIMER Michael, 1997, « The Census Registrars of 19th Century Egypt: a New Source for Social Historians », *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 24, n° 2, p. 193-216.
- FARAH Caesar, « Rules Governing the Ṣayḥ-Murṣid’s Conduct », *Numen*, vol. 21, fasc. 2, 1974, p. 81-96.
- DELANOUE Gilbert, 1982, *Moralistes et politiques musulmans dans l’Égypte du xix^e siècle (1798-1882)*, Le Caire, Institut français d’archéologie orientale, vol. I.
- , 1997, « L’enseignement religieux musulman en Égypte du xix^e au xx^e siècle. Orientations générales », in Grandin N., Gaborieau M. (dir.), *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, Arguments, p. 95-111.

- ELGER Ralf, AL-BAKRİ Mustafâ, 2004, *Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts*, Hamburg, EB Verlag.
- HECK Paul L., 2006, « Mysticism as Morality: the Case of Sufism », *Journal of Religious Ethics*, n° 34, p. 253-286.
- HOFFMAN Valerie, 1995, « Eating and Fasting for God in Sufi Tradition », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 63, n° 3, p. 478.
- , 2009 (1^{re} éd. 1995), *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, Columbia, Univ. of South Carolina Press.
- HONERKAMP K. L., 2007, « Sufi Foundations of the Ethics of Social Life in Islam », *Voices of Islam: Voices of Life: Family, Home, and Society*, Cornell V. J. (ed.), Greenwood Publishing Group.
- DE JONG Frederick, 1978, *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt. A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*, Leiden, E. J. Brill.
- LAUGIER DE BEAURECUEIL Serge, 1960, « Un opuscule de Khwaja ‘Abdallah Ansari concernant les bienséances des soufis », *BIFAO*, n° 59, p. 204-205.
- MARTIN B. G., « A Short History of the Khalwati Order of Dervishes », in Keddie N. (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*, op. cit., p. 275-305.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2005, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane, XV^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, PAPAS Alexandre (eds.), 2014, *Family Portraits with Saints*, Berlin, Paris, Klaus Schwarz Verlag, École des hautes études en sciences sociales.
- MEIER Fritz, 1999, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, Leiden, Boston, Köln, Brill, p. 49-92 : « A Book of Etiquette for Sufis ».
- OHLANDER E. S., « Adab, in Ṣūfism », *Encyclopaedia of Islam* 3, Brill online.
- RAINEAU Thomas, 2007, « Des tableaux noirs à l'ombre du minbar. La réforme de l'université d'al-Azhar (1895-1913) », *Cahiers de la méditerranée : islam et éducation au temps des réformes*, n° 75, p. 90-104.

Transmission et pratique de l'*adab* soufi dans la Ḥāfiẓiyya Ḥalwatiyya, confrérie soufie de Moyenne-Égypte (XIX^e-XX^e siècles)

Deux importants ouvrages soufis ont été transmis de l'époque ottomane jusqu'à la campagne égyptienne aux XIX^e et XX^e siècles. Présents dans le milieu azharien, le long des chaînes initiatiques de la Ḥalwatiyya, à partir du milieu du XVIII^e siècle, ils comptent parmi les plus notables sources d'un certain nombre de petits cheikhs qui, après leurs études, retournèrent enseigner en province. Des confréries furent souvent fondées après leur mort par leurs enfants, en capitalisant sur l'héritage du père : son charisme, ses ouvrages et, parfois, sa richesse et sa position sociale. Loin d'être un milieu uniforme, composé de paysans analphabètes, la campagne égyptienne est foncièrement diverse, ce qui permit jusqu'à ce jour aux cheikhs de disposer de nombreux intermédiaires culturels, choisis parmi les artisans, les commerçants ou les fonctionnaires, pour diffuser la culture religieuse soufie. L'enquête de terrain permet alors de

retrouver dans les pratiques la trace singulière de ces œuvres, trop souvent présentées comme purement abstraites ou théoriques, qui n'ont cessé d'organiser les réunions communes, ou de fournir les mots des prières quotidiennement récités par les fidèles.

Mots-clés : islam, adab, soufisme, confrérie, mystique, Égypte, pratique.

Transmission and Practice of the Sufi *adab* in the Ḥāfīziyya Ḥalwatiyya, a Sufi Confraternity in Middle-Egypt (19-20th Centuries)

Two significant Sufi works have been transmitted from the Ottoman era until the 19th-and 20th century Egyptian countryside. First represented within the al-Azhar milieu, along the initiatory chains of the Ḥalwatiyya from the mid-18th century on, they then counted among the most sought-after sources for a number of Sheikhs who, after their training at the al-Azhar mosque, would then return teaching in the provinces. Brotherhoods were often founded after the death of the latter by their children, who would capitalize on their father's legacy: his charisma, his works, and, sometimes his wealth and social status. Far from being a homogeneous milieu of illiterate peasants, the Egyptian countryside was profoundly diverse, which has enabled the Sufi sheikhs up until this day to have at command numerous cultural intermediaries among the craft workers, merchants and state officials, in order to spread out the Sufi culture. This fieldwork research helps us find in the Sufi practices the singular trace of these works, which are too often presented as thought merely abstract or theoretical, while they have consistently provided instructions to organize communal meetings and words for the daily prayers.

Key words: islam, adab, sufism, brotherhood, mysticism, Egypt, practice.

Transmisión y práctica del *adab* en la Ḥāfīziyya Ḥalwatiyya, cofradía sufi del Egipto Medio (siglos XIX-XX)

Durante los siglos XIX y XX, dos importantes obras sufíes se transmiten desde la época otomana hasta el campo egipcio. Presentes en el medio azhariano a lo largo de las cadenas iniciáticas de las Ḥalwatiyya, a partir de mediados del siglo XVIII estas obras se cuentan entre las fuentes más notables de una serie de sheiks que, después de sus estudios, volvieron a enseñar a las provincias. Las cofradías fueron a menudo fundadas después de la muerte de los sheiks por sus hijos, que capitalizaron la herencia del padre: su carisma, sus obras y, a veces, su riqueza y su posición social. Lejos de ser un medio uniforme, compuesto por campesinos analfabetos, el campo egipcio es socialmente diverso, lo que permite que, hasta el presente, los sheiks dispongan de numerosos intermediarios culturales, elegidos entre los artesanos, los comerciantes o los funcionarios, para difundir la cultura religiosa sufi. La investigación de campo permite entonces encontrar en las prácticas la huella singular de estas obras, demasiado a menudo presentadas como puramente abstractas o teóricas, que sin embargo no cesaron de organizar las reuniones comunes, o de proporcionar las palabras de los rezos cotidianamente recitados por los fieles.

Palabras clave: islam, adab, sufismo, cofradía, mística, Egipto, práctica.