Transmission du hadith et modèle prophétique chez les premiers soufis

Transmission of the hadith and prophetic model in early Sufism

Transmisión del hadith y modelo profético entre los primeros sufís

Jean-Jacques Thibon

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29414>

DOI : 10.4000/assr.29414

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2017

Pagination : 71-88

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Jacques Thibon, « Transmission du hadith et modèle prophétique chez les premiers soufis », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 178 | Avril-juin 2017, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 15 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29414> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29414>

Jean-Jacques Thibon

Transmission du hadith et modèle prophétique chez les premiers soufis

La vénération attachée à la personne du Prophète est une donnée indiscutable dans l'ensemble du monde musulman, traversant toutes les époques depuis l'origine même de l'islam. Toutefois, les modalités qu'elle emprunte présentent une infinie variété, et cette diversité mérite d'être interrogée afin de dégager les spécificités d'un temps, d'un lieu ou d'un groupe particulier dans son rapport à celui qui a fait converger sur sa personne ces manifestations d'attachement, d'amour et de vénération. En centrant notre propos sur la période fondatrice du soufisme qui va du III^e/VIII^e au V^e/XI^e siècle, nous nous interrogeons sur la manière dont les premiers soufis appréhendent la personne du Prophète. Celle-ci fait-elle l'objet d'une vénération particulière ? Et si oui, comment se manifeste-t-elle ? Dans un premier temps, nous nous sommes attaché aux liens entre la transmission du hadith (la tradition prophétique) et le soufisme et à ses conséquences. La constitution des grands corpus de hadiths ayant contribué à la mise en place d'une norme désignée par le terme *sunna* (Juynboll), au contenu variable et imprécis. Nous tenterons ensuite de cerner la signification que les soufis donnent à la référence à la *sunna*, en particulier à l'imitation du Prophète désignée par les termes *ittibâ'* et *iqtidâ'*. Enfin, nous verrons comment l'imitation de la personne même du Prophète coïncide avec l'émergence de la figure du maître.

L'amour du Prophète

Mais au préalable, nous allons tenter de cerner la place qu'occupe le Prophète auprès des spirituels dans les débuts de l'islam. Pour les premières générations de renonçants, l'attitude de la grande figure mystique du II^e/VIII^e siècle, Râbi'a al-'Adawiyya (m. vers 185/801), est représentative de la position de la majorité des spirituels de son temps vis-à-vis de la personne du Prophète. À quelqu'un qui l'interrogeait sur son amour du Prophète elle avoue : « L'amour du créateur m'a détournée de celui des créatures » même si elle concédait l'aimer d'un amour intense (Kharkûshî, 2006 : 42 ; Lory, 2013 : 805-10). La réponse de Râbi'a est révélatrice d'une époque, celle de l'éclosion d'un amour exclusif tourné

vers Dieu seul et qu'incarne admirablement Râbi'a. Près d'un siècle plus tard, Kharrâz (m. 286/899) qui voit le Prophète en rêve, présente le même argument pour s'excuser de ne pouvoir lui consacrer un peu d'amour (Qushayrî, 1990 : 328, *bâb al-mahhaba*)¹. La quasi-absence de l'amour du Prophète dans la longue section que Qushayrî consacre à l'amour dans sa *Risâla* est caractéristique d'une tendance qui s'est poursuivie au moins jusqu'au v^e/xi^e siècle². L'amour direct de Dieu, sans aucun intermédiaire, est l'objet presque exclusif de l'expérience spirituelle et celui qui est désigné comme le Bien-aimé (*Mahbûb*) est presque systématiquement Dieu. L'amour du Prophète ne représente pas encore une voie de salut et n'occupe pas l'horizon du croyant, sinon de manière diffuse. Quelques siècles plus tard, les paroles de Râbi'a ou de Kharrâz sonneront sans doute étrangement aux oreilles de certains soufis.

Toutefois, cela ne signifie pas que l'amour du Prophète ne soit pas présent. Au contraire, les manifestations de celui-ci sont multiples. Ainsi, dans une vision onirique, Abû Ja'far al-Saydalânî demande à être inclus à un groupe composé du Prophète et de ses Compagnons du seul fait qu'il les aime (Kharkûshî, 2006 : 510)³. Longtemps après avoir quitté ce monde, le Prophète continue à guider et à enseigner, en particulier au moyen du rêve : il met en garde Ibn Khafîf (m. 371/982) de ne pas faire marche arrière après avoir emprunté une voie (vers Dieu ?), ou indique à Abû Sa'îd al-Kharrâz (m. 277/890-1) que telle chose est plus néfaste que profitable (Kharkûshî, 2006 : 516). Dans un autre récit, toujours sur le mode du rêve, une monture menace son propriétaire qui veut la vendre pour la boucherie d'aller se plaindre auprès du Prophète, ce qui le conduit à renoncer à son projet (Kharkûshî, 2006 : 513)⁴. On trouverait sans doute de multiples anecdotes qui témoignent ainsi que l'amour du Prophète, même s'il n'est pas mis en avant, ni perçu comme une nécessité du cheminement sur la voie spirituelle, est profondément ancré dans la conscience des musulmans en général et des soufis en particulier, dès les premiers siècles de l'islam.

La transmission du hadith et sa fonction

La collecte et la transmission du hadith sont pour le iii^e/ix^e siècle une activité essentielle dans l'élaboration et la constitution de tous les champs du savoir islamique. Les liens que le soufisme, dès son apparition, a entretenus avec la science du hadith et donc avec le milieu des transmetteurs de hadiths sont

1. Dans le même rêve le Prophète lui fait cette réponse : « Quel benêt ! Celui qui aime Dieu, m'aime également. »

2. Toujours au v^e/xi^e siècle, la section sur l'amour d'un manuel comme le *Kitâb al-bayâd wa-l-sawâd* d'Abû l-Hasan 'Alî b. Hasan al-Sirjânî (m. 470/1077) le traite sous ce seul angle de l'amour de Dieu, voir Orfali et Saab, 2012 : 316-22.

3. D'après Louis Massignon, « le chef des Hallâjîya d'Irak », voir Massignon, 1975 : 2, 64. Il rappelle au Prophète sa parole : « L'homme est avec ceux qu'il aime », Kharkûshî, 2006 : 510.

4. Dans cet ouvrage, la section finale est consacrée à la recension de rêves, et dans plusieurs d'entre eux le prophète intervient, comme intercesseur ou comme guide, voir Kharkûshî, 2006 : 510-7.

connus et documentés (Karamustafa, 2007 : 87-91 ; Knysh, 2000 : 125-30 ; Algar, 2012) et de nombreux maîtres soufis furent également des transmetteurs reconnus. Toutefois, le statut de transmetteur de hadith peut présenter quelques difficultés pour les soufis. La combinaison des deux ne va pas de soi et des réticences se sont manifestées ici et là, à cause de contradictions possibles entre ces deux démarches : le statut de transmetteur de hadiths offre certains avantages mondains comme l'accès à des postes ou à des fonctions prestigieuses et aux avantages matériels afférents, mais parfois au prix de certains compromis, en particulier avec le pouvoir politique. De plus, les transmetteurs jouissent d'une certaine considération auprès des populations. Tout cela peut paraître difficilement compatible avec le choix d'un renoncement aux biens de ce monde et à la pauvreté spirituelle qui exige humilité et effacement. Ainsi, une tension a existé, au sein du soufisme, entre les maîtres qui ont pratiqué la quête du hadith, et ont été d'authentiques transmetteurs de hadiths, et ceux qui, méfiants, ont refusé de transmettre les hadiths ou se sont montrés réfractaires à sa collecte⁵.

Bishr al-Hâfi (m. 227/841) illustre le conflit intérieur que peut susciter cette contradiction. À un certain moment, à Bagdad, il abandonne l'étude des hadiths pour se consacrer au soufisme⁶, allant jusqu'à enterrer les ouvrages dans lesquels il les a consignés. Il s'abstient d'enseigner le hadith pour contrarier les penchants de son ego et maîtriser ce plaisir qu'il avait de le faire, tout en envisageant par la suite de reprendre son enseignement. La question que posait Bishr est la suivante : le combat contre l'ego et la maîtrise des passions doivent-ils aller jusqu'au refus de transmettre le savoir, même provisoirement⁷ ? L'un des arguments qu'il emploie est intéressant, car, comme nous le verrons, il ne fut pas suivi par les soufis postérieurs. Il affirme : « Le hadith n'est pas un instrument qui prépare à la mort⁸ » (Baghdâdî, 1931 : 7, 70) et encore : « La mention de la chaîne de transmetteurs (*isnâd*) suscite de l'orgueil dans le cœur⁹ » (Dhahabî, 1981-88 : 10, 471). Aussi interdit-il à l'un de ses disciples de s'occuper de hadiths et de fréquenter les traditionnistes¹⁰. Par ailleurs, il rappelait à ces derniers qu'ils devaient s'acquitter d'une aumône sur leur activité, similaire à l'aumône légale (*zakât*) de 2,5 %. Cela signifiait que pour deux cents hadiths consignés ils devaient en mettre cinq en pratique¹¹.

5. Pour la période antérieure et les liens entre les renonçants et le hadith, voir Daaïf, 2010 : 217-22 et 230-2.

6. Un peu plus tard, Ja'far al-Khuldi (m. 348/959), célèbre transmetteur bagdadien des enseignements des soufis, avait abandonné l'étude des traditions prophétiques pour se consacrer au soufisme. On pourrait sans doute multiplier les exemples.

7. D'une manière plus générale, cette question de la transmission du savoir s'est posée dès les premières générations, voir *infra* la réflexion de Yûsuf b. Asbât.

8. Sur Bishr, voir l'article de Meier.

9. Dhahabî trouve le propos excessif, mais doit reconnaître qu'il est fondé.

10. *Ibid.*, car il avait pour principe, s'il avait un penchant pour une chose, de se l'interdire, et on peut supposer qu'il poussait ses disciples à en faire autant.

11. *Ibid.*

On mesure la sévérité de la critique contenue dans un tel rappel, adressé à des pairs apparaissant comme bien peu soucieux du salut de leur âme. Dans le même temps, il reconnaît que rien n'est plus méritoire que la quête du hadith pour celui qui a une intention louable et la crainte de Dieu (Dhahabî, 1981-88 : 10, 472). La perspective de Dhû l-Nûn al-Misrî est similaire quand il affirme : « La préoccupation de mon âme m'a détourné des traditions » (Deladrière, 1988 : 66). Comme Bishr, le maître égyptien, pourtant transmetteur de hadiths, digne de confiance de l'avis de Dâraqutnî (m. 385/995)¹², est tiraillé entre son devoir de combattre l'ignorance en enseignant le hadith et son désir de s'en abstenir pour lutter contre les satisfactions que cela procure à son âme. Un texte particulièrement intéressant rapporte la transmission par Dhû l-Nûn d'un hadith de Hasan al-Basrî (Francesco Chiabotti et Bilal Orfali, 2016). Il s'avère que le terme hadith n'a pas le sens technique usuel d'une parole attribuée au Prophète, mais en l'occurrence d'une parole de Basrî qui est un enseignement en forme de conseil (*wasîya*). Au début du texte, Dhû l-Nûn critique violemment les juristes et les traditionnistes, accusés d'avoir utilisé leur science pour acquérir les biens de ce monde et non en vue de la vie future. Dans la version que rapporte Ibn 'Arabî, Dhû l-Nûn se montre impitoyable dans l'énoncé des conséquences de ce choix :

Ils sont devenus ignorants après avoir été savants, pauvres après avoir été riches, vils après avoir été honorés, et ils sont devenus les esclaves des grands de ce monde après que Dieu ait fait d'eux des hommes libres (Deladrière, 1988 : 67).

Dans ce même texte, Yûsuf ibn al-Asbât (m. 199/814-15) avait eu le même dilemme : se taire face à la corruption de l'époque ou au contraire transmettre son savoir. Il finit par dire à Dhû l-Nûn :

Je vais te transmettre un récit dont j'ai tiré profit, peut-être te sera-t-il également profitable, car je ne pense pas que quelqu'un puisse entendre ce récit sans en tirer profit, hormis un réprouvé¹³ (Francesco Chiabotti et Bilal Orfali, 2016 : 114).

Cette prévention envers la dictée du hadith est partagée par des savants prestigieux : Abû Sahl al-Su'lûkî (m. 369/980), l'une des autorités les plus réputées de Nîshâbûr à son époque, enseigna sa vie durant la jurisprudence mais refusa pendant longtemps de dicter le hadith, comme avant lui son oncle Abû Tayyib (m. 337/949), et il ne s'y résolut qu'à la fin de sa vie. Mais son fils, nommé également Abû Tayyib, Sahl b. Abî Sahl (m. 404/1014), et lui aussi grand juriste, fut un traditionniste reconnu et ses dictées du hadith réunissaient le vendredi une foule considérable (Thibon, 2009 : 105).

Un peu plus tard, Najm al-Dîn Kubrâ (m. 618/1221), raconte comment, alors qu'il pratiquait la retraite spirituelle, le démon tenta de l'en faire sortir,

12. Cité par Ibn 'Arabî, voir Deladrière, 1988 : 65.

13. Dans ce récit, les transmetteurs successifs, à savoir Yûsuf b. Asbât (199/814-15), Sufyân al-Thawrî (d. 161/778), Hasan al-Basrî (m. 110/728) et al-Musayyib b. Wâdih (d. 246/860) font des constats analogues.

en l'encourageant à partir à la recherche des traditions de l'Envoyé. Cet argument faillit le faire céder, mais il se souvint de la parole de Sulamî, à la fin de sa vie : « Je demande pardon à Dieu, car la plus illustre chaîne de garant n'est toujours issue que des séductions de ce bas monde¹⁴ » (Ballanfât, 2002 : 129). Mais tous les soufis ne partagent pas cette réserve sur la transmission du hadith. À Bagdad, Junayd affirme de manière solennelle : « Notre science est entrelacée avec les hadiths de l'Envoyé » (Mojaddedi, 2001 : 113-4), et Abû 'Abdallâh al-Rûdhbârî (m. 369/980) assure que : « consigner le hadith bannit l'ignorance chez celui qui s'y adonne » (Sulamî, 1969 : 500, n° 12).

À Nîshâbûr, l'œuvre de Sulamî comme celle de Qushayrî témoignent, de manière différente, des liens étroits entretenus entre les soufis et les traditionnistes (Thibon, 2009 : 131-41 ; Chiabotti, 2014 : 563-81). Toutefois, il ne s'agit pas seulement de collecter et d'organiser un corpus de hadiths à seule fin de justifier des pratiques, celles qui seraient propres aux soufis¹⁵. Ce n'est pas une démarche apologétique qui est entreprise, il s'agit plutôt de dégager la portée spirituelle de chaque hadith, pour fonder et organiser la vie spirituelle autour de ceux-ci.

De plus, dans les hadiths, il n'y a pas que les paroles et l'enseignement transmis par le Prophète qui sont à prendre en considération. Sulamî est sans doute parmi les premiers à relever l'importance que revêt la chaîne des garants (*isnâd*) comme véhicule de la présence prophétique et support d'une influence spirituelle qui se transmet au fil des générations. L'activité de transmission du hadith est le signe visible de ce lien qui relie le transmetteur au Prophète, et au-delà du savoir qui est transmis, l'essentiel est peut-être cette présence que l'*isnâd* véhicule. Son importance est confirmée par Ibn 'Arabî, comme l'a souligné Denis Gril : « l'*isnâd*, malgré ses imperfections, porte en lui ce secret : la présence du premier locuteur dans la parole de son transmetteur » (Gril, 2005 : 133).

Le commentaire de Sulamî du hadith « Bienheureux celui qui m'a vu (*tûbâ li-man ra'ânî*) » est important pour notre sujet et mérite d'être cité *in extenso*. Il y emploie la première personne dans la première phrase, se substituant ainsi au Prophète :

(Bienheureux) Celui qui fut marqué par l'influence spirituelle attachée au fait de m'avoir vu, qui dompta ses passions grâce à ma compagnie, s'éduqua par mon *adab* et endossa mes vertus. Car son *adab* (du Prophète) est celui de Dieu (*al-Haqq*), et ses vertus sont conformes à la manière dont Dieu l'a décrit¹⁶ (Honerkamp, 2009 : 115).

14. Selon Kubrâ, Sulamî aurait tenu ces propos à la fin de sa vie. Ils sont surprenants dans la bouche de Sulamî et on n'en trouve, me semble-t-il, nulle trace dans son œuvre.

15. Voir la discussion sur la nature fondamentale de ce que Graham a appelé "the *isnâd* paradigm" dans la culture islamique, Graham, 1993 : 495-522.

16. Dans un autre texte reprenant le même hadith, Sulamî en fait un commentaire similaire, mais précise que « Les états spirituels sont fondés sur une transmission orale, comme le sont également les statuts juridiques, mais de manière plus précise et plus subtile », (Thibon, 2012 : 40, § 14).

Si la mention du caractère normatif de l'exemple prophétique pour les règles de convenances (*adab*) et pour les vertus n'est pas nouvelle, nous y reviendrons, l'influence spirituelle (*baraka*) attachée à la vision apporte une dimension supplémentaire à la tradition orale. Le rôle de la vision comme vecteur de la transmission de l'influence spirituelle devient capital¹⁷. Elle est indispensable pour que le maître communique au disciple cet influx qui initie un processus perçu comme une renaissance à l'existence, ce qui fait dire à Abû 'Amr al-Zujâî (m. 348/959): « Comment seriez-vous vivifié alors que vous n'avez pas vu un 'vivant' » (Honerkamp, 2009: 109). Abû al-Fadl al-'Abbâs b. Hamza al-Nisâbûrî (m. 288/901)¹⁸, lorsqu'il rencontra pour la première fois Dhû l-Nûn (m. 245/860 ou 248/863), ressentit les effets de ce premier regard: « Je bénéficiai d'un profit spirituel (*intafa'tu*) dès que je le vis, avant même de m'asseoir » (Francesco Chiabotti et Bilal Orfali, 2016: 110). La seule vision du maître est déjà une source de bénédictions. Un propos anonyme commentant le verset 90 de la sourate *al-An'âm*, affirme que l'imitation (*iqtidâ'*) du maître n'est valable que si celui-ci porte les traces de cette vision transmise au fil des générations, ce qui sous-entend sans l'explicitier une transmission continue, autrement dit une chaîne initiatique (Sulamî, 2001: 1, 207-8).

La transmission du hadith est le signe visible de ce lien qui relie le transmetteur au Prophète, il représente certes un savoir qui est transmis, mais il est bien plus que cela: c'est un peu comme une relique¹⁹. C'est du moins son efficacité spirituelle, soulignée par Sulamî, qui justifie de lui assigner le statut de relique, au sens étymologique du terme (du lat. *reliquiae*) « les restes ».

Mais dès lors, les paroles des maîtres, transmises dans des conditions et selon des méthodes similaires à celles de la transmission des hadiths, pourraient aussi être perçues comme des reliques, à un degré moindre bien évidemment, à condition toutefois qu'il y ait transmission régulière, c'est-à-dire que ces paroles soient transmises d'après un *isnâd* ininterrompu remontant au maître qui a énoncé cette parole. Dans le texte que nous avons mentionné sur Dhû l-Nûn, la transmission d'un hadith – dont on ne sait exactement s'il s'agit de la parole de Hasan al-Basrî ou d'un hadith du Prophète – est même ritualisée, pour lui conférer plus de solennité: elle est précédée de prières, d'invocations, voire dite en secret ou en cachette, comme on transmet un bien précieux.

Sur un autre plan, la collecte et la compilation des hadiths contribuent à la mise en place de la sunna prophétique revendiquée par les différentes branches du savoir islamique. Intéressons-nous maintenant au contenu de celle-ci dans le soufisme, car il n'échappe pas à ce mouvement général.

17. Ce n'est pas la seule fonction du regard, il sert aussi au transfert des difficultés du disciple vers son maître, sur cette question voir Thibon, 2009: 432-5.

18. Il fut disciple d'Ahmad b. Abî l-Hawârî (m. 230/ 844-5), comme le montrent les chaînes de transmission, voir Sulamî, 1969: 98-102. Voir aussi Ibn 'Asâkir, *Ta'rikh madînat Dimashaq*, 26: 245 cité par Francesco Chiabotti et Bilal Orfali, 2016, note 20.

19. Pour le 'hadith-objet', comme source de *baraka* au même titre que des objets conservés comme reliques voir, Mirza, 2016: 46-50 et 58-61.

L'imitation de la sunna (*ittibâ' al-sunna*) et la conformité au Prophète (*ittibâ' al-nabî*) dans les *Tabaqât al-sûfiyya*

Dans l'introduction de ses *Tabaqât al-sûfiyya*, Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (m. 412/1021) décrit les saints comme ceux qui suivent les traditions prophétiques (*muttabi'ûn sunan al-rusul*), expression dans laquelle le terme *sunna*, mis au pluriel, renvoie à une pratique collective et renouvelée, tandis que les saints s'inscrivent comme les continuateurs de la prophétie (Sulamî, 1969 : 2). Cet ouvrage, le plus ancien du genre, présentant en cinq générations les hommes qui ont contribué à la genèse et aux premiers développements du soufisme, nous offre un miroir des doctrines et des pratiques de celui-ci à ses débuts. Nous y recourrons pour nous interroger sur les significations de la référence à la *sunna* dans les paroles de ces premiers maîtres : que recouvrent ce terme *sunna* et la mention de l'imitation prophétique dans la voie spirituelle ? Que nous dit ce terme de la relation des maîtres au Prophète ?

Un trait caractéristique de la première génération est le sens que prend le terme *sunna*, le plus souvent opposé à innovation (*bid'a*), servant ainsi à tracer une délimitation dans les pratiques, à opérer un tri entre ce qui est le fait de spéculations hasardeuses (*hawâ*) et ce qui relève de la tradition, même si celle-ci reste assez vague dans sa définition. La réponse d'Abû Hafs al-Haddâd (m. autour de 267/880), interrogé sur ce qu'est l'innovation blâmable, résume bien cette dichotomie, quand il répond :

Outrepasser les principes de la Loi, négliger la sunna, suivre les opinions et les points de vue individuels (*ittibâ' al-arâ' wa-l-ahwâ'*), abandonner l'imitation et la conformité (à la sunna ?) (*wa-tark al-iqtidâ' wa-l-ittibâ'*) (Sulamî, 1969, 122, n° 34).

On remarque dans la dernière partie de cette sentence que la référence à la sunna est implicite et que Haddâd évoque une conformité à un modèle par opposition à l'opinion individuelle. En outre, les deux termes, *al-iqtidâ'* et *ittibâ'*, qui ont des sens voisins et présentent des occurrences coraniques²⁰, sont ici associés, ce qui est fréquent ; nous les retrouverons dans d'autres citations.

Le terme *sunna* renvoie aussi à des pratiques ou attitudes formelles. Al-Hârith al-Muhâsibî (m. 243/857) présente l'*ittibâ' al-sunna* comme une parure embellissant l'apparence de l'homme²¹. Abû Yazîd al-Bistâmî (m. 234/848-9), transposant au plan spirituel le degré d'obligation des œuvres tel que l'envisagent les juristes, professe : « La sunna c'est d'abandonner ce monde, l'obligation légale (*farîda*), d'être dans la compagnie du Maître »

20. Il y a de nombreuses occurrences du verbe *ittaba'a* et de la forme nominale *ittibâ'*, voir par exemple Cor. 12, 108 : « Dis : ceci est ma voie (*sabîlî*). J'appelle à Dieu par une vision intérieure, moi et ceux qui me suivent. (*Anâ wa-man ittaba'anî*) ». Pour le terme *iqtidâ'*, deux occurrences seulement, voir Cor. 6, 90 « Conforme-toi à leur guidance (*hudâ*) », voir aussi Cor. 43, 23.

21. « Qui amende son for intérieur par la vigilance et la sincérité totale, Dieu le pare extérieurement de la discipline corporelle (*mujâhada*) et de l'imitation de la sunna », voir Sulamî, 1969 : 60, n° 19.

(Sulamî, 1969 : 74, n° 30). Les maîtres spirituels qui utilisent cette expression dans leur enseignement visent le plus souvent une pratique extérieure dont les contours sont assez flous, un comportement avec le monde d'ici-bas²². Par contre, l'imitation du Prophète (*ittibâ' al-nabî*) n'est pas mentionnée. La seule exception est représentée par Dhû l-Nûn, qui, en réponse à une question sur l'amour, emploie l'expression « suivre l'exemple (*ittibâ'*) de l'Envoyé de Dieu », ou dans une autre sentence, à propos des signes de l'amour de Dieu, indique : « L'imitation (*mutâba'a*) de l'Aimé de Dieu, dans ses vertus, dans ses actes, dans ses prescriptions et dans sa règle de vie (*sunan*) » (Sulamî, 1969 : 18, n° 5 et 21, n° 12).

Avec la deuxième génération, se précise et s'étend le champ d'application de l'*ittibâ'* et de l'*iqtidâ'*. Pour Abû 'Alî al-Jûzajânî (m. vers 320/932), l'imitation de la sunna s'étend à :

... ce sur quoi se sont accordés les savants de l'islam du premier siècle, se tenir éloigné des séances de théologie et de ceux qui la professent pour s'en tenir à la voie de la conformité (*iqtidâ'*) et de l'imitation (*ittibâ'*) (Sulamî, 1969 : 247, n° 6).

On entrevoit ici, en toile de fond, des débats et des positionnements qui s'articulent autour de questions théologiques et doctrinales. La conformité et l'imitation, au demeurant très vagues, puisqu'ici encore ne sont précisés ni sur quoi ni envers qui elles devront porter, servent d'arguments polémiques.

À Bagdad, avec Junayd (m. 297/910) qui inaugure cette deuxième génération, la voie prophétique se formalise et apparaît pour la première fois de manière aussi précise :

Toutes les voies sont fermées aux créatures hormis pour celui qui suit les traces du Prophète (*man iqtafâ athar al-rasûl*²³), se conforme à sa sunna (*ittaba'a sunnata-hu*) et s'attache à sa voie (*lazima tarîqata-hu*), car toutes les voies du bien lui sont ouvertes (Sulamî, 1969 : 159, n° 14).

L'un de ses disciples, Abû l-'Abbâs Ibn 'Atâ' al-Adamî (m. 309/922 ou 311/924), à la génération suivante, prolongeant Dhû l-Nûn, fait de l'imitation du Prophète, conçue comme une démarche totale basée sur une relation amoureuse, la station suprême, donnant accès aux connaissances spirituelles :

Celui qui s'astreint aux convenances de la sunna, Dieu illumine son cœur par la lumière de la connaissance. Il n'y a pas de station (spirituelle) plus noble que l'imitation du (Prophète) bien-aimé (*mutâba'at al-habîb*) dans ses injonctions, ses actes et ses vertus, tout en s'éduquant selon les règles de convenance (qu'il a observées), que ce soit en paroles, en actes, en résolutions, engagements ou intentions (Sulamî, 1969 : 268, n° 5).

22. Voir par exemple, la sentence de Hâtim al-Asamm, Sulamî, 1969 : 95, n° 9 ou celle de Yûsuf b. al-Husayn al-Râzî, à la deuxième génération, Sulamî, 1969 : 189, n° 13.

23. Réf à Cor. 5, 46 et 57, 27.

Il semble donc que ce soit à Bagdad que prend naissance cette imitation de la personne du Prophète et pas seulement de sa sunna. Pourtant, au Khurâsân également, l'imitation du Prophète est présentée comme une voie par Abû l-Husayn al-Warrâq al-Nîsâbûrî (m. avant 320/ 932), un disciple d'Abû 'Uthmân al-Hîrî (m. 298/910) :

Le serviteur ne parvient à Dieu que par Dieu et en se conformant (*bi-l-muwâfaqa*) à Son bien-aimé dans ce qu'il a institué (*fî sharâ'i-i-hi*). Qui ne prend pas pour voie d'accès la seule imitation (*iqtidâ'*) (du Prophète) s'égare alors même qu'il se croit bien guidé²⁴ (Sulamî, 1969 : 299, n° 4).

Dans cette même sentence, il met en lumière le rôle de l'amour du Prophète dans le cheminement spirituel. Avec le dernier de cette génération, Abû 'Abdallâh al-Sijzî (date de mort inconnue), la notion d'*iqtidâ'* s'étend aux gens pieux de manière générale et englobe leurs actes, leurs vertus et leurs qualités, (Sulamî, 1969 : 255, n° 7).

À la troisième génération, Abû 'Abdallâh al-Subayhî (date de mort inconnue), maître de Basra (qui en fut chassé par ses habitants), parle de « l'excellence de l'imitation (*ḥusn al-iqtidâ'*) de l'Envoyé de Dieu » (Sulamî, 1969 : 329, n° 2) comme de l'une des deux sources de la religion.

À la quatrième génération, n'émergent pas de formulations nouvelles. Le sens que chaque maître donne au terme *sunna* reste assez vague et variable. Ainsi, lorsque Abû Bakr al-Kattânî (m. 322/934), interrogé sur la sunna qui n'aurait provoqué aucune polémique entre les hommes de science, répond : « Le renoncement (*zuhd*) à ce monde, la générosité (*sakhâwa*) de l'âme et le bon conseil (*nasîha*) envers les hommes » (Sulamî, 1969 : 376, n° 19), le terme *sunna* doit être pris comme signifiant ici coutume ou règle de vie, et le lien avec la sunna prophétique n'est en rien immédiat. Chez 'Abdallâh b. Manâzil (m. 331/942), les sunnas sont un rempart contre les innovations et, à ce titre, ne doivent pas être négligées (Sulamî, 1969 : 369, n° 17). Abû 'Abdallâh al-Basrî (m. 297/909), interrogé sur le débat entre la remise confiante à Dieu (*tawakkul*) et le travail pour gagner sa vie (*kasb*), précise que le premier relève de l'état spirituel du Prophète et le second de sa sunna. Ici encore, ce terme renvoie donc à l'aspect formel et extérieur des choses. Et quand Sulamî présente Ibrâhîm b. Shaybân al-Qirmîsînî (m. 337/948-9) comme « virulent envers les imposteurs, attaché au Livre et à la sunna » (Sulamî, 1969 : 402), il s'agit d'une formulation usuelle pour affirmer son orthodoxie²⁵.

24. Notons que Fakhrawayh bint 'Alî (m. 313/925-6), femme dont la maîtrise spirituelle était reconnue, épouse de 'Amr b. Nujayd, grand-père de Sulamî et l'un des disciples majeurs de Hîrî, disait que le seul moyen de parvenir à Dieu est de s'attacher à Son obéissance et « de suivre Son Envoyé ». Ce précepte faisait sans doute partie des enseignements de Hîrî ou du moins était répandu à Nishâpûr à cette époque, voir Cornell, 1999 : 178.

25. Abû Sulaymân al-Dârânî les qualifie de « deux témoins équitables », auxquels il confronte les aphorismes des soufis avant de les accepter, voir Sulamî, 1969 : 78, n° 10.

À la cinquième génération les maîtres semblent surtout préoccupés par la définition des concepts ou de la terminologie technique. Mais les notions d'*ittibâ'* ou d'*iqtidâ'* ne les occupent pas beaucoup, sinon pour reprendre ce que nous avons déjà vu. Lorsque Ibn Khafif (m. 371/982), dans sa définition du *taṣawwuf*, énumère un certain nombre d'éléments et conclut par « l'imitation de l'Envoyé en matière légale (*ittibâ' al-rasûl fî al-sharî'a*) » (Sulamî, 1969 : 464, n° 3) ou que Abû l-Qâsim al-Nasrâbâdhî (m. 366/977), sur la même question, commence, lui, par : « Le fondement du *taṣawwuf*, c'est l'attachement au Livre et à la sunna » (Sulamî, 1969 : 488, n° 18), il s'agit à chaque fois d'une profession de foi qui rappelle l'inscription du soufisme dans l'orthodoxie. La seule exception est représentée par Abû l-Hasan al-Bûshanjî (m. 348/959) qui, interrogé sur la sunna, répond : « Le pacte sous l'arbre et ce qui en découle comme acte ou parole » (Sulamî, 1969 : 459, n° 2). Par cette référence au serment d'allégeance que les Compagnons présents à Hudaybiyya prêtèrent au prophète²⁶, Bûshanjî, dépassant le seul cadre formel, fait de la sunna un engagement total et un acte d'obéissance absolue au maître.

Ces quelques citations tirées des *Tabaqât*, bien que succinctes, permettent d'entrevoir comment se formule la référence à la sunna et à l'imitation prophétique jusque vers le dernier quart du iv^e/x^e siècle. Mis à part la première génération, les quatre suivantes ne présentent pas de différences suffisamment prégnantes pour être dissociées, les évolutions historiques dans cette courte période de près d'un siècle n'étant pas nettes, à la lumière de ce seul ouvrage. Il est aussi difficile de dire s'il y a une différence d'appréciation entre les maîtres du Khurâsân et ceux de l'Irak sur cette question. Il est par contre plus facile de saisir la distinction qui s'opère entre suivre le Prophète et suivre la sunna. Cette dernière expression est plus large, englobant les pratiques des Compagnons, et renvoyant à un modèle collectif incluant même les premières générations. Dans le même temps, elle apparaît comme une notion relativement vague qui désigne un comportement ou des pratiques externes, voire sociales (*kash*). À ce titre elle ne représente pas une forme de la vénération prophétique, mais plutôt un gage d'orthodoxie, à une époque où les soufis ont besoin de démontrer qu'ils s'inscrivent bien dans les normes communes. Elle est de ce fait souvent opposée à l'innovation (*bid'a*), au service d'une rhétorique argumentative. Par contre, une autre formulation se précise, centrée elle sur la personne du Prophète, avec les termes *ittibâ' al-nabî* ou *iqtidâ'*. Elle vise une adéquation avec la personne même du Prophète, dans tous ses aspects, y compris les plus insaisissables, comme ses états spirituels. Et l'amour qui, dans nos sources, visait presque exclusivement l'amour de Dieu, au moins pour le deuxième siècle, inclut maintenant de manière plus importante l'amour du Prophète comme moyen de réaliser cette identification.

26. Événement mentionné dans Cor. 48, 10.

Le modèle prophétique et la figure du maître

Pour préciser le contenu de cette référence à la figure prophétique que les maîtres du soufisme proposent dans leur enseignement, nous aurons encore recours à Sulamî qui expose sa propre vision dans la citation suivante tirée des *Manâhij al-sâdiqîn* :

La première chose par laquelle l'aspirant commence, c'est d'imiter les états du Prophète (*ahwâl*) ; s'il est capable de le supporter il s'y emploie, sinon, il se tourne vers ses vertus (*akhlâq*) et s'il est toujours incapable de le suivre, vers son comportement (*âdâb*). S'il se révèle incapable d'atteindre ces différentes stations, il doit au minimum s'en tenir à l'imitation de sa sunna (l'*ittibâ' al-sunna*)²⁷, car il ne peut en aucun cas descendre en deçà de ce degré (Thibon, 2012 : 43, § 19).

Dans les objectifs fortement hiérarchisés que Sulamî, comme maître spirituel, assigne au disciple, l'*ittibâ' al-sunna* représente une sorte de minimum dans l'imitation du modèle prophétique. Toutefois, Sulamî conscient du degré d'exigence de ses directives, précise qu'elles concernent ceux qui aspirent au niveau le plus élevé de la hiérarchie spirituelle, celui des Véridiques :

Le degré le plus élevé de la station de la véridicité consiste à se conformer (*muwâfaqa*)²⁸ au Prophète dans ses ordres, dans ses actes et dans ses vertus, et à s'abstenir du moindre écart par rapport à sa conduite (*adab*) (Thibon, 2012 : 43, § 18).

Les éléments récurrents qui se retrouvent dans les premiers traités de soufisme et que Sulamî synthétise dans son propos appréhendent la personne du Prophète à travers trois éléments : ses convenances spirituelles ou règles de conduite (*adab*), ses vertus (*akhlâq*) et ses états spirituels (*ahwâl*). Ce sont eux qui composent le modèle prophétique institué en source d'imitation. Par rapport à la pratique de la sunna (*ittibâ' al-sunna*) telle que la comprennent les théologiens ou les juristes, on observe une intériorisation de cette *imitatio*, qui ambitionne non seulement d'imiter des prescriptions rituelles, ou des us et coutumes de vie mais de parvenir à une identité totale avec la personne du Prophète appréhendée dans ses dimensions les plus intimes. Certains maîtres ne privilégient que l'un de ces éléments : Ibn 'Atâ' al-Adamî, discutant avec ses disciples, leur affirme que ceux qui se sont élevés (dans la voie) ne le doivent pas à l'effort ascétique, mais aux belles vertus qui n'ont trouvé leur perfection que dans la personne du Prophète. Et il conclut : « La créature la plus proche de Dieu est celle qui suit les traces de l'Envoyé par (la pratique) des belles vertus », (Kharkûshî, 2006 : 200).

27. C'est-à-dire ici à une conformité aux formes extérieures de cette pratique prophétique.

28. Dans ce contexte, ce terme correspond à l'*adequatio* des scholastiques. Tirmidhî avait défini le *sidq* (sincérité) comme « l'adéquation (*muwâfaqa*) entre la science et l'action », voir Nwyia, 1970 : 283. On observe donc un glissement, le Prophète s'étant en quelque sorte substitué à la science.

Toutefois, la position exprimée par Sulamî n'est probablement pas représentative de l'ensemble des maîtres soufis. Le *Kitâb al-bayâd wa-l-sawâd* d'Abû l-Hasan 'Alî b. Hasan al-Sirjânî (m. 470/1077), écrit hors du Khurâsân par un auteur du Kerman, suit la tradition des manuels Khurâsâniens, s'inspirant principalement de Sulamî et de Sarrâj. Il comporte un chapitre sur les principes de leur école (*usûl madhhabî-him*). On pourrait s'attendre, au regard de ses sources, à ce qu'il fasse une référence nette à la sunna prophétique, sous une forme ou une autre. Or, il n'en est rien. Seule une citation de Sahl al-Tustarî (m. 273/886 ou 283/896) indique, sur les 7 principes fondant le soufisme, l'imitation de la sunna prophétique (Orfali et Saab, 2012 : 222). Quant à Abû Muhammad al-Jurayrî (m. 311/923-4), il affirme : « Notre affaire²⁹ est toute entière contenue dans un seul point : s'astreindre à la vigilance intérieure et satisfaire extérieurement aux exigences de la science » (Orfali et Saab, 2012 : 223). La personne du Prophète semble ici totalement absente.

Émergence de la figure du maître

Dans l'ouvrage *Âdâb mujâlasat al-mashâ'ikh*, Sulamî précise la notion de *subha*, la relation liant le maître et le disciple. Le respect absolu de la personne du maître y apparaît comme une condition *sine qua non* de la progression spirituelle. Le disciple lui doit obéissance, ayant une confiance absolue dans son rôle de guide et donc dans ses directives et conseils. C'est une forme de vénération que le disciple est ainsi invité à manifester envers son maître. Ce dernier actualise, en effet, la présence prophétique en vertu de l'héritage qu'il véhicule : « Les saints sur cette terre sont les successeurs des envoyés et des prophètes » (Honerkamp, 2009 : 107). À travers la personne du maître, c'est celle du Prophète qui est vénérée ou au contraire négligée, car :

Les *adab*-s des maîtres et des plus grands saints viennent de l'*adab* du Prophète et leurs vertus découlent des siennes. Celui qui imite (*al-muqtadî*) leurs vertus et s'éduque selon leurs *adab*-s, est semblable à celui qui endosse (*kal-mutakhalliq*) les vertus du Prophète et s'éduque selon son *adab*³⁰ (Honerkamp, 2009 : 116).

La figure du maître, héritier direct du Prophète, émerge comme voie d'accès privilégiée à la formation spirituelle du disciple. La relation qui s'installe entre eux, plus exclusive parce qu'essentielle dans le développement spirituel, requiert d'être mieux encadrée. Et le modèle prophétique offre, selon Sulamî, ce référent indispensable.

29. C'est-à-dire le soufisme.

30. Cette médiation prophétique dans l'enseignement de l'*adab* divin n'allait probablement pas de soi pour la période antérieure. Yahyâ b. Mu'âz al-Râzî semble l'ignorer dans la sentence suivante qui lui est attribuée : « Celui qui s'éduque par l'*adab* divin devient membre des Gens de l'amour divin », Kharkûshî, 2006 : 191 ; ou Dhû l-Nûn qui affirme : « Le connaissant maîtrise parfaitement les règles de vie en société, se calquant sur l'*adab* de Dieu. L'*adab* du connaissant est supérieur à tout autre car Celui qu'il connaît éduque son cœur », Kharkûshî, 2006 : 192. Voir aussi Thibon, 2009 : 194-5 et Thibon, 2012 : 54-5, § 33-4.

Dès lors, l'application de la sunna ne se réduit pas pour les soufis à l'imitation servile d'une attitude extérieure ou de pratiques sociales. De même, le rôle de l'ascèse, sous ses différentes formes, perd sa centralité et les soufis, à l'instar de Sulamî, appellent à un travail d'intériorisation visant à transformer l'être profond, et pas sa seule apparence physique, et ce afin d'atteindre à la réalité muhammadienne (*haqîqa muhammadiyya*) qui ne s'exprime pas encore tout à fait en ces termes.

La question qui se pose est de savoir si la place prise par le Prophète dans la progression spirituelle a conduit à donner un rôle plus affirmé au maître ou si, historiquement, c'est l'inverse qui s'est produit. Les liens plus exclusifs se tissant entre le maître et le disciple trouvant une justification dans le rôle tenu par le Prophète auprès des Compagnons. Il semble, à travers ce que nous avons perçu du rôle accordé à l'*isnâd*, que la place toujours plus importante prise par le modèle prophétique a conduit à donner au maître une place centrale dans la voie spirituelle. Toutefois, cette question mériterait d'être approfondie, en particulier en élargissant notre corpus.

*

* *

Au début du ^v/_e/^x^e siècle, l'attachement de nombreux soufis à la collecte, à la transmission et à l'exégèse du hadith représente déjà une forme de dévotion à la personne du Prophète. Celle-ci est à relier à la mise en place progressive, vers la fin du ^{iv}/_e/^x^e siècle, d'une part du modèle prophétique comme source fondamentale de la voie spirituelle et de ses exigences et d'autre part de la formalisation du rôle et du statut du maître spirituel dans l'éducation des disciples.

En outre, la transmission du hadith offre un cadre méthodologique qui est applicable à la collecte des paroles des premiers maîtres soufis dont l'enseignement est reçu et transmis selon les canons de la transmission du hadith. Un élément nouveau a, toutefois, fait son apparition qui transforme cette activité de collecte : l'*isnâd* n'est pas seulement le garant de la qualité du savoir transmis mais il est aussi perçu comme le véhicule d'une influence spirituelle, qu'il s'agisse des paroles du Prophète ou de celles des maîtres de la voie. Les savants des différentes disciplines islamiques : droit, théologie ou exégèse en particulier, ont scruté dans le détail les *isnâds*, garants du processus de légitimation du savoir. Ce sont eux qui permettent de sacraliser ce qui est consigné dans les corpus canoniques. Pour les soufis, du moins pour certains d'entre eux en commençant par Sulamî, l'*isnâd* ne légitime pas seulement l'enseignement transmis : le hadith, à travers sa chaîne de transmission, porte la trace de la présence prophétique qui chemine à travers les générations de transmetteurs et se manifeste dans la fonction du maître. Cette présence transforme les hadiths en reliques, transmises avec ferveur, comme le sont également les paroles des maîtres. Ceux d'entre eux qui sont

aussi *muhaddith*-s, jouissent donc d'un prestige et peut-être d'une maîtrise spirituelle plus efficace³¹.

Si la collecte du hadith et la compilation des grands recueils de la tradition prophétique donnent corps à une norme générale de comportement que l'on désigne sous le terme de *sunna*, sa mise en œuvre n'échappe pas à des débats, à des divergences, parfois à des conflits, que ce soit au niveau juridique ou théologique. Les soufis également participent à ces confrontations, nous en avons trouvé la trace dans les *Tabaqât*, en particulier dans les débats visant à faire le tri entre innovation, toujours blâmable, et conformité à la norme (*sunna*). Toutefois, les soufis se sont dégagés de la référence à une norme prophétique imposant seulement prescriptions rituelles, us et coutumes, pour rechercher une adéquation totale avec la personne du Prophète, notamment ses vertus et ses *adab*-s.

Dès lors, le maître spirituel, héritier et successeur du Prophète, s'impose progressivement comme modèle global et exclusif aux disciples, et son imitation ne se distingue pas de celle du Prophète. Les exercices spirituels qui requerraient une ascèse rigoureuse n'ont pas disparu, mais ne suffisent plus car c'est une transformation intérieure radicale qui est demandée aux disciples dont les diverses formes de mortifications ne sont plus que la première étape.

Jean-Jacques THIBON
Centre de Recherches Moyen-Orient Méditerranée (Cermom)
Inalco
 jean-jacques.thibon@inalco.fr

31. Ils sont particulièrement nombreux dans les *Tabaqât* de Sulamî, puisque plus de la moitié des personnages qu'il a réunis dans cet ouvrage sont présentés comme transmetteurs de hadiths, précisément 57 sur 105. Il s'agit sans doute pour l'auteur d'une « qualité » supplémentaire qu'il s'est attaché à noter de manière systématique.

Bibliographie

Sources

- BAGHDÂDÎ (AL-) AL-KHATÎB, 1349/1931, *Târikh Baghdâd*, éd. Ahmad b. Muhammad al-Ghumarî al-Maghribî, Le Caire, Maktaba al-Khânjî, 14 vol.; repr., Le Caire, Maktabat al-Khânjî et Beyrouth, Dâr al-fikr, s.d.
- DHAHABÎ (AL-) SHAMS AL-DÎN, 1401-1409/1981-1988, *Siyyar a'lâm al-nubalâ*, éd. Sh. al-Arna'ût et M. N. al-'Araqsûsî, Beyrouth, Mu'assasat al-risâla, 25 vol.
- KHARKÛSHÎ ABÛ SA'D, 2006, *Tahdhîb al-asrâr fî usûl al-tasawwuf*, éd. Sayyid Muḥammad 'Alî, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya.
- QUSHAYRÎ (AL-) ABÛ L-QÂSIM, 1410/1990, *al-Risâla al-qushayriyya fî 'ilm al-tasawwuf*, éd. Ma'rûf Zurayq § 'Alî 'Abd al-Hamid al-Biltajî, Beyrouth, Dâr al-Jîl.
- SULAMÎ ABÛ 'ABD AL-RAHMÂN, 1969, *Tabaqât al-sûfiyya*, éd. Nûr al-Dîn Shurayba, Le Caire, Maktabat al-Khânjî.
- , 1421/2001, *Haqâ'iq al-tafsîr*, éd. Sayyid 'Imrân, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 2 vol.

Études

- ALGAR Hamid, 2012, "Hadith in Sufism", *Encyclopaedia Iranica*, iranicaonline.org, last updated: February 24.
- BALLANFAT Paul, 2002, *Najm al-Dîn Kubrâ, La pratique du soufisme*, trad. et présent. par, Nîmes, Éditions de l'Éclat.
- CHIABOTTI Francesco, 2014, *Entre soufisme et savoir islamique : l'œuvre de 'Abd al-Karîm al-Qushayrî (376-465 / 986-1072)*, thèse de doctorat, Aix-Marseille Université.
- CHIABOTTI Francesco et ORFALI Bilal, 2016, "An Encounter of al-'Abbâs b. Ḥamza (d. 288/901) with Dhû l-Nûn al-Miṣrî (d. ca. 245/859-60): Edition and Study of MS. Vollers 875d", *Journal of Abbasid Studies*, 3, p. 90-127.
- CORNELL Rkia Elaroui, 1999, *Early Sufi Women*, Dhikr al-niswa al-muta'abbidât aṣ ṣūfiyyât, Abû 'Abd ar-Raḥmân âs-Sulamî, Louisville, Fons Vitae.
- DAAÏF Lahcen, 2010, « Dévôts et Renonçants : l'autre catégorie des Forgeurs de Hadiths », *Arabica*, 57, p. 201-50.
- DELADRIÈRE Roger, 1988, *Ibn 'Arabî, La vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Égyptien*, Paris, Sindbad.
- GRAHAM William A., 1993, "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation", *Journal of Interdisciplinary History*, 23, 3, p. 495-522.
- GRIL Denis, 2005, « Le hadith dans l'œuvre d'Ibn 'Arabî ou la chaîne ininterrompue de la prophétie », Gilliot C., Nagel T., *Das Propheten hadîth*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, p. 123- 44.
- HONERKAMP Kenneth L., 1388/2009, « *Adab mujâlasat al-mashâ'ikh wa-hifz huru-mâti-him* », Honerkamp K., *Magmû'e-y-athâr Abû 'Abd al-Raḥmân al-Sulamî*, N. Pourjavardi et M. Soori (éds.), Téhéran, Iranian Institute of Philosophy, Free University of Berlin, p. 89-120.

- JUYNBOLL GAUTIER H. A., « Sunna », *EI*², 9, p. 913b-917a.
- KARAMUSTAFA Ahmet T., 2007, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- KNYSH Alexander, 2000, *Islamic Mysticism: a Short History*, Leyde, Brill.
- LORY Pierre, 2013, « Râbi'a al-'Adawiyya », Fella Audrey (éd.), *Les Femmes mystiques. Histoire et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, p. 805-810.
- MASSIGNON Louis, 1975, *La Passion de Hallâj*, 4 vol., Paris, Gallimard; 1^e éd. 2 vol., Paris, Geuthner, 1922.
- MEIER Fritz, « Bishr al-Hâfi », *EI*², I, p. 1282a-4a.
- MIRZA Sarah Z., 2016, « The Peoples' Hadith: Evidence for Popular Tradition on Hadith as Physical Object in the First Centuries of Islam », *Arabica*, 63, p. 30-63.
- MOJADDEDI Jawid A., 2001, *The Biographical Tradition in sufism: the Tabaqât Genre from al-Sulamî to Jâmî*, Richmond, Curzon.
- NWYIA Paul, 1970, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth, Dar el-Machreq.
- ORFALI Bilal et SAAB Nada (eds.), 2012, *Sufism, Black and White*, Leyde-Boston, Brill.
- THIBON Jean-Jacques, 2009, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamî (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Damas, Institut français du Proche-Orient.
- , 2012, « Les voies des Hommes sincères parmi les Soufis », introduction et traduction du texte de Sulamî *Manâhij al-sâdiqîn*, *La règle d'Abraham*, n° 34, Milan, Archè, p. 27-64.

Transmission du hadith et modèle prophétique chez les premiers soufis

Au début du v^e/xi^e siècle, l'attachement de nombreux soufis à la collecte, à la transmission et à l'exégèse du hadith représente déjà une forme de dévotion à la personne du Prophète. La chaîne de transmission (isnâd) des hadiths n'est plus seulement perçue comme la garante de l'authenticité de la parole prophétique, elle porte également la trace de la présence du Prophète qui chemine à travers les générations de transmetteurs. De ce fait, elle peut être perçue comme une relique transmise avec ferveur. Cette nouvelle dimension de l'isnâd est à relier avec l'émergence progressive, vers la fin du iv^e/x^e siècle, d'une part du modèle prophétique comme source fondamentale de la voie spirituelle et d'autre part de la formalisation du rôle et du statut du maître spirituel dans l'éducation des disciples. L'enseignement du Prophète, collecté sous forme de sentences selon les normes des traditionnistes, reçoit un statut similaire à celui du hadith.

Mots-clés : enseignement, exégèse, modèle prophétique, sentences, transmission.

Transmission of the hadith and prophetic model in early Sufism

At the beginning of the 5th/11th century, the attachment of numerous Sufis to gathering, transmission and exegesis of the hadith already represents a form of devotion to the Prophet's person. The chain of transmitters (isnâd) in the hadith is not merely perceived as a guarantee of the authenticity of the prophetic word, but it also carries the trace of the prophetic presence, which travels through generations of transmitters and can therefore be understood as a relic passed on devoutly. In the late 4th/10th century, this new dimension of isnâd is linked with the gradual emergence, on the one hand, of the prophetic model as fundamental source of the spiritual path and on the other of the role and status of the spiritual master in the training of disciples. The Prophet's teaching, collected as sentences with the traditionalists' standards, receives a similar status to that of the hadith.

Keywords: teaching, exegesis, imitation of the Prophet, spiritual master, chain of transmission.

Transmisión del hadith y modelo profético entre los primeros sufís

Este artículo trata el lugar del hadith en las enseñanzas de los primeros maestros sufís. A principios de los siglos VI/ XI, el apego de numerosos sufís a la recolección, la transmisión y la exégesis del hadith representa ya una forma de devoción a la persona del Profeta. La cadena de transmisión (isnâd) de los hadiths no es ya percibida solamente como la garante de la autenticidad de la palabra profética: porta la huella de su presencia que se abre camino a través de las generaciones de transmisores y que por esto puede ser percibida como una reliquia, transmitida con fervor. Es necesario ligar esta nueva definición del isnâd con la emergencia progresiva, hacia fines de los siglos IV/ X, de una parte del modelo profético como fuente fundamental de la vía espiritual y por otro lado de la formalización del rol y del estatuto del maestro espiritual en la educación de los discípulos. Su enseñanza, recogida bajo la forma de sentencias según las normas de los tradicionalistas, recibe un estatuto similar al del hadith.

Palabras clave: enseñanza, exégesis, imitación del Profeta, maestro espiritual, cadena de transmisión.