

Islamic Literatures

TEXTS AND STUDIES

Edited by

Jamal J. Elias (*University of Pennsylvania, Philadelphia*)

Feras Hamza (*American University, Dubai*)

Walid Saleh (*University of Toronto*)

Roberto Tottoli (*Università degli Studi di Napoli L'Orientale*)

VOLUME 1

The titles published in this series are listed at brill.com/ilts

Ethics and Spirituality in Islam

Sufi adab

Edited by

Francesco Chiabotti
Eve Feuillebois-Pierunek
Catherine Mayeur-Jaouen
Luca Patrizi



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: An original calligraphy by Eyas Alshayeb (© Eyas Alshayeb 2016) of the sentence “*al-taṣawwuf kullu-hu ādāb*” (Sufism resides entirely in *adab*), ascribed by Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī to the Nishapuri master Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Chiabotti, Francesco, editor. | Pierunek, Eve, editor. |

Mayeur-Jaouen, Catherine, editor. | Patrizi, Luca, editor.

Title: Ethics and spirituality in Islam : sufi adab / edited by Francesco Chiabotti,

Eve Feuillebois-Pierunek, Catherine Mayeur-Jaouen, Luca Patrizi.

Description: Leiden ; Boston : Brill, [2017] | Series: Islamic literatures ; v. 1 |

Includes bibliographical references and index.

Identifiers: LCCN 2016041121 (print) | LCCN 2016042111 (ebook) |

ISBN 9789004335097 (hardback) : alk. paper) | ISBN 9789004335134 (e-book)

Subjects: LCSH: Sufism. | Islamic ethics.

Classification: LCC BP189.2 .E84 2017 (print) | LCC BP189.2 (ebook) |

DDC 297.4—dc23

LC record available at <https://lcn.loc.gov/2016041121>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: “Brill”. See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 2214-6601

ISBN 978-90-04-33509-7 (hardback)

ISBN 978-90-04-33513-4 (e-book)

Copyright 2017 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill nv provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Contents

Preface: A Project, a Conference, a Book 1X

*Francesco Chiabotti, Eve Feuillebois-Pierunek,
Catherine Mayeur-Jaouen, Luca Patrizi*

Ethics and Spirituality in Islam: Sufi *adab* 1

Catherine Mayeur-Jaouen and Luca Patrizi

PART 1

Formation and Formulations of Sufi adab

Adab et éthique dans le soufisme. Quelques constats et interrogations 47

Denis Gril

The Concept of *adab* in Early Sufism with Particular Reference to the Teachings of Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī (d. 283/896) 63

Annabel Keeler

Adab et éducation spirituelle (tarbiya) chez les maîtres de Nishāpūr aux III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles 102

Jean-Jacques Thibon

Reading Medieval Persian Hagiography through the Prism of *Adab*: The Case of *Asrār al-tawḥīd* 131

Ahmet T. Karamustafa

Literary Perspectives in Qushayrī’s Meditations on Sufi Ethics: The *‘Uyūn al-ajwiba fī funūn al-as’ila* 142

Florian Sobieroj

Éthique et théologie : la pratique de l’*adab* dans le traité sur les Noms divins d’Abū l-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī (*al-Taḥbīr fī ‘ilm al-tadhkīr*) 165

Francesco Chiabotti

Adab al-mulūk : L’utilisation de la terminologie du pouvoir dans le soufisme médiéval 198

Luca Patrizi

PART 2

Adab as Ethics: Norm and Transgression within the Three Monotheisms

L'invention des *ādāb* : « innovations » soufies et monachisme dans l'exégèse du verset 57 : 27 du Coran 223

Samuela Pagani

Un système de règles de conduite dans le monachisme chrétien égyptien (V^e-VII^e siècles) 276

Maria Chiara Giorda

Adab in the Thought of Ghazālī (d. 505/1111): In the Service of Mystical Insight 298

Paul L. Heck

Training the Prophetic Self: *Adab* and *riyāḍa* in Jewish Sufism 325

Nathan Hofer

Fellowship and Fraternity in Jewish Pietism of Medieval Egypt 356

Elisha Russ-Fishbane

Reading Sufi History through *ādāb*: The Perspectives of Sufis, Jawānmardān and Qalandars 379

Lloyd Ridgeon

Le saint fou comme modèle de l'éthique 403

Pierre Lory

PART 3

Genres of Sufi Adab: Manuals, Hagiographies, and Adab as Literature

Situating Group, Self, and Act in the Medieval Sufi *ribāṭ*: The *Kitāb zād al-musāfir wa-adab al-ḥāḍir* of 'Imād al-Dīn Muḥammad al-Suhrawardī (d. 655/1257) 419

Erik S. Ohlander

‘Izz al-Dīn Kāshānī and Abū al-Mafākhir Yahyā Bākharzī: Proper Sufi conduct (*adab*) through the Eyes of Two Persian Authors from Different Brotherhoods in the 13th–14th Century 449

Eve Feuillebois-Pierunek

Shādhilisme et malāmatisme : l'éthique soufie d'un maître ifrīqiyyen d'après les *Manāqib* du cheikh ‘Abd al-Wahhāb al-Mzūghī (m. 675/1276) 479

Nelly Amri

The Praise of a Sufi Master as a Literary Event: Al-Ḥasan al-Yūsī (1631–1691), his *Dāliyya* (*Qaṣīdat at-tahānī*), and its Commentary (*Nayl al-amānī*) 504

Stefan Reichmuth

Le livre pour guide : éthique (*adab*) et cheminement spirituel (*sulūk*) dans trois manuels sur la Voie d'époque ottomane (*Al-Sayr wa-l-sulūk* de Qāsim al-Khānī m. 1697, *Tuḥfat al-sālikīn* de Muḥammad al-Samanūdī m. 1785 et *Tuḥfat al-ikhwān* d'Aḥmad al-Dardīr m. 1786) 520

Rachida Chih

PART 4

Sufi Adab and Modernity

L'époque de l'*adab* : le miroir soufi au XVII^e siècle 547

Alberto F. Ambrosio

Ṭāhā al-Kurdī (1136/1723–1214/1800) between Sufi *adab* and Literary *adab* 566

Ralf Elger

The Delicate Balance: *Adab* and Mystical States in the Musical Assemblies of Sufis in Medieval India 584

Mikko Viitamäki

Ādāb with an Absent Master: Sufis and Good Manners in the Tijāniyya 608

Michele Petrone

**L'*adab* soufi en Égypte à l'heure du réformisme musulman : l'anthologie
d'Ahmad al-Ḥalawānī en 1949** 630

Catherine Mayeur-Jaouen

**Transmission and Practice in Sufi *adab* of the Ḥāfiẓiyya Khalwatiyya, a Sufi
brotherhood of Middle-Egypt (19th–20th Century)** 649

Renaud Soler

Index of Quranic Verses 669

Index of Proper Names and Titles 000

Index of Keywords and Notions 000

Adab al-mulūk : l'utilisation de la terminologie du pouvoir dans le soufisme médiéval

Luca Patrizi

Gouverner les hommes, gouverner les âmes

Dans une série d'articles consacrés à la relation entre soufisme et société, dans l'Égypte mamelouke des xv^e et xvi^e siècle, Jean-Claude Garcin a signalé une intéressante concordance entre les termes techniques du pouvoir et du soufisme. Il a notamment montré que la classe circassienne au pouvoir et les soufis s'autodésignaient avec le terme *al-qawm* ; que le terme *khidma*, utilisé pour indiquer le service du sultan, indiquait dans le soufisme le fait de se mettre au service d'un maître ; que le *simāt*, le repas officiel que le sultan prenait avec ses émirs, était aussi le repas pris en commun par les soufis et les invités d'une *zāwiya*.¹ Dans un autre passage, Garcin présente la vision propre au soufisme de la fin de l'époque mamelouke, selon laquelle le saint est l'agent du décret divin sur la terre, dans le cadre d'un « État caché » (*al-dawla al bāṭiniyya*) : en réalité, les vrais maîtres du monde ne sont pas ceux qu'on appelle émirs, mais plutôt la hiérarchie des saints ignorés, avec à leur tête le « Pôle ». Éric Geoffroy qui a également étudié dans sa thèse les représentations du pouvoir des saints dans le soufisme égyptien à la fin de l'époque mamelouke et au début de l'époque ottomane conclut de même : pour les soufis de cette époque, les saints sont les vrais maîtres et forment une sorte de contre-société, ou plutôt de contre-pouvoir avec ses règles, construite en contraste avec la société réelle.² On trouve les traces de cette pensée chez le célèbre savant et soufi égyptien Sha'rānī (m. 1565). Celui-ci raconte que le shaykh 'Abd al-Qādir al-Dashṭūṭī en 1497 prit l'initiative de procéder à la rupture de la digue au début de la crue du Nil, un geste normalement réservé au sultan, car il était devenu le Patron du Caire (*ṣāhib Miṣr*).³

En tant qu'historien, Jean-Claude Garcin voyait dans une telle perspective du pouvoir les conséquences de la disparition du califat abbasside.

1 Garcin, "Les soufis dans la ville mamelouke d'Égypte," 19.

2 Garcin, "Le sultan et le pharaon," 267-268 ; cf. aussi le chapitre "Autorité spirituelle et pouvoir temporel : le gouvernement de l'Invisible", dans Geoffroy, *Le soufisme*, 135-143.

3 Garcin, "Les soufis dans la ville mamelouke d'Égypte," 18, "Deux saints populaires du Caire au début du xvi^e siècle", 139.

Ces conséquences ne se manifestent pas dans la seule Égypte. D'autres études historiennes concordantes montrent dans cette période allant du XIV^e au XV^e siècle, au Maghreb, en Inde, une similaire « prise du pouvoir » par les soufis, au moins sur le plan symbolique et parfois dans la réalité, comme ce fut le cas en Iran avec la dynastie séfévide, d'origine soufie, ou bientôt en Asie centrale avec les Khwājagān naqshbandīs étudiés par Jürgen Paul et Alexandre Papas. Ce dernier s'est penché dans une étude brillante sur la dialectique entre « saint roi » et « roi saint » au Turkestan oriental.⁴

Pour tenter d'approfondir cette intéressante intuition de Jean-Claude Garcin, il faut remonter à une période beaucoup plus ancienne, en examinant les éléments de lexique utilisés. L'examen révèle que, dans le cadre du soufisme, la concordance entre la terminologie du pouvoir et celle du soufisme est ancienne. De même que le mot latin *patronus* indique d'abord le patron à l'égard de l'esclave affranchi, puis le saint patron d'une ville ou d'un quartier, il est bien connu que la racine WLY (*walī*, le saint, ou *wālī*, le gouverneur ; *walāya*, la sainteté, ou *wilāya*, le pouvoir territorial) invite à ces ambiguïtés quasiment dès l'origine du soufisme médiéval.

Ce qui nous intéresse ici est de voir comment cette terminologie ambivalente se configure parallèlement à l'intégration de la notion d'*adab* dont les origines multiples infusent le soufisme lui-même.

La métaphore de la régauté en islam

L'utilisation de la métaphore est très fréquente dans la sphère religieuse, en particulier dans le mysticisme. Les littératures du monde musulman, et notamment la poésie, mode d'expression privilégié de la mystique, recourent constamment à la métaphore. Pourtant, s'il existe de nombreuses études concernant l'usage de la métaphore et du symbolisme en général dans d'autres contextes civilisationnels, il ne semble exister encore que peu de recherches consacrées à l'usage de la métaphore religieuse en islam.

L'islam pourtant, comme les autres religions, base sa structure théologique sur une série de métaphores dont l'exemple majeur est le binôme *rabb-ʿabd*, (Dieu-patron/fidèle-serviteur ou esclave), dans le cadre de la métaphore de l'esclavage comme dépendance ontologique de l'homme à Dieu, qui est clairement sémitique. À ces bases sémitiques proche-orientales, la phase ascétique de l'islam, qui se répand dans un environnement essentiellement arabophone du VII^e au IX^e siècle, ajoute le vocabulaire technique le plus concret des Arabes

4 Papas, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*.

du désert, en l'utilisant dans le sens métaphorique. Nous pouvons citer, entre autres, le terme *sunna*, dont la valeur étymologique proposée par les lexicographes est « un sentier battu » ; le terme *sharī'a*, qui signifie « amener le bétail à l'abreuvoir » ; *'ilm*, « s'orienter grâce aux étoiles » ; *riyāda*, « domestiquer l'animal ». ⁵ Il est bien sûr possible que l'arabité et la bédouinité des termes ait été accentuée par des lexicographes avides de recréer l'univers dans lequel avait écloré la révélation coranique : mais, qu'il s'agisse d'une reconstruction partielle ou d'une origine réellement bédouine de ces termes, la volonté métaphorique est frappante. Dans cette phase ascétique de l'islam des premiers siècles, la notion d'*adab* est, en arabe, également issue d'une métaphore : car le nom d'action de la deuxième forme, *ta'dīb*, est un synonyme de *riyāda*, avec une nuance plus marquée, « domestiquer l'animal par la force ». De ce sens de *ta'dīb* dérive la notion arabe ancienne d'*adab* comme « éducation, correction ».

Au cours de sa phase mystique, par contre, à partir du IX^e siècle, la spiritualité islamique intègre dans son vocabulaire plusieurs mots empruntés au lexique du pouvoir. On sait que l'acception technique de la notion d'*adab* fut introduite et développée dans la littérature arabe grâce à l'apport des *kuttāb*, les secrétaires de la cour abbasside, dont la majorité était d'origine persane. Dans ce processus, l'influence fondamentale exercée sur la notion d'*adab* arabe fut l'étiquette de la cour persane sassanide, héritière des grandes civilisations orientales et extrême-orientales du passé. ⁶ La littérature des *ādāb al-ṣūfiyya* en a hérité et a ensuite développé les *ādāb* techniques classiques que chaque métier se constituait : comme la littérature arabe d'*adab* naquit d'une nécessité précise d'instruction et de réglementation d'une classe de personnes, dans le soufisme aussi, la notion d'*adab* fut introduite pour remplir un besoin technique analogue, même si dans ce cas il s'agit d'une nécessité d'ordre initiatique et spirituel.

En même temps, le soufisme hérita dans le sens métaphorique d'une autre notion importante, qui était à la base des cérémonies de la cour persane sassanide : la doctrine de la régularité, fondamentale dans le cadre des civilisations anciennes, et que l'on trouve également dans l'Empire byzantin, cette autre source majeure de la pensée politique de l'islam classique. La plupart des civilisations anciennes ont élaboré de complexes doctrines de la régularité, étroitement liées à leurs conceptions théologiques et métaphysiques. ⁷

⁵ Lane, *An Arabic-English Lexicon*.

⁶ Latham, "The Beginnings of Arabic Prose Literature : the Epistolary Genre," 154-179.

⁷ Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View* ; Francfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature* ; Brisch, *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* ; Ching, *Mysticism and*

C'est dans le terreau sémitique et proche-oriental ancien que s'est affirmé le judaïsme, où, comme plus tard en islam, l'allégorie de la régularité est appliquée à Dieu. Quelques études intéressantes mettent en perspective cette doctrine de la régularité dans le judaïsme, en l'inscrivant dans le contexte du Proche-Orient ancien.⁸

Le christianisme a repris des formules bibliques, en développant son interprétation propre de la doctrine de la régularité, à travers la notion bien connue du Christ Roi, dans le Nouveau Testament, avec les déclinaisons suivantes : « Roi d'Israël ou Roi des Juifs », « Roi du monde », « Roi de l'Univers », « Roi des Rois ». Dans l'Évangile, le Christ affirme : « Mon royaume n'est pas de ce monde » et l'inscription INRI sur la Croix tend plutôt à accentuer la dérision du point de vue romain.⁹ Mais, dans l'iconographie byzantine, à partir du VI^e-VII^e siècle, on retrouve le Christ *Pantocrator*, « Souverain de l'Univers »,¹⁰ de la même façon que dans les images médiévales de la *Majestas Domini*, où le Christ est assis sur le trône céleste.¹¹ La Sainte Vierge est souvent nommée « Reine » dans diverses appellations, et à partir du XIII^e siècle, l'une de ses iconographies majeures la représente lors de son couronnement comme *Regina Coeli*.¹²

L'islam hérite donc de nombreux apports historiques, culturels et même théologiques. L'une des appellations de Dieu en islam est *Malik*, « Roi », et aussi *Malik al-mulk*, « Roi du Royaume ». Alors que le judaïsme a pu unir à l'occasion l'image du prophète à celle du roi, comme le montre l'exemple de David et de Salomon, cela ne s'est pas produit en islam, et la culture islamique traditionnelle semble plutôt réfractaire à l'exaltation du pouvoir temporel – précisément par refus des rois de l'ancienne Arabie, des *shāhs* iraniens ou du *basileus* byzantin. Un *ḥadīth* du Prophète Muḥammad, inclus par Bukhārī (m. 256/870) dans son *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, affirme : « Le jour de la Résurrection, le nom que Dieu méprisera le plus sera celui porté par un homme qui se faisait appeler Roi des Rois ». ¹³ On reviendra sur ce *ḥadīth* dans le paragraphe suivant. Si l'influence sassanide a pu donc s'exercer sur l'Empire islamique dans le protocole d'État, sa

Kinship in China. The Heart of Chinese Wisdom ; Soudavar, *The Aura of Kings : Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship* ; Choksky, "Sacral Kingship in Sasanian Iran," 35-52.

8 Zvi Brettler, *God is King. Understanding an Israelite Metaphor* ; Sembrano, *La regalità di Dio : metafora ebraica e contesto culturale del Vicino Oriente antico*.

9 Beskow, *Rex gloriae : the Kingship of Christ in the early Church*.

10 Chatzidakis and Walters, « An Encaustic Icon of Christ at Sinai, » 197-208.

11 Poilpré, *Majestas Domini. Une image de l'Église en Occident*.

12 Verdier, *Le Couronnement de la Vierge. Les origines et les premiers développements d'un thème iconographique*.

13 *Akhnā al-asmā' yawm al-qiyāma 'ind Allāh rajul tusammā malik al-amlāk*. Bukhārī, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, 4-78 (*Kitāb al-Adab*), 129, *ḥadīth* 6204-6205.

doctrine de la régularité très élaborée ne pouvait s'appliquer telle quelle à la nouvelle réalité politique au Moyen-Orient. Il faut toutefois signaler que certains souverains abbassides, comme par exemple al-Ma'mūn (813-833), qui était de mère iranienne, subirent fortement l'influence de la culture sassanide, dans une évidente continuité politique et symbolique avec l'ancien empire persan.¹⁴ La doctrine de la régularité issue du Proche-Orient préislamique a donc exercé une influence marquée sur l'islam, en particulier dans son environnement persan : le soufisme l'a intégrée de façon métaphorique, en bâtissant sur elle une partie de son système doctrinal et de sa structure hiérarchique, comme il apparaîtrait d'après l'analyse de sa terminologie technique.

Mais dès avant son apparition dans la littérature soufie, dans un passage des *Épîtres des Frères de la Pureté* (*Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*), rédigées à Bassora dans la deuxième moitié du x^e siècle, la notion de régularité est utilisée dans un sens métaphorique, en recourant de façon surprenante à la terminologie technique mystique, et en indiquant clairement une corrélation entre *adab* comme étiquette de la cour et *adab* religieux et mystique :

Et il y a ceux qui considèrent qu'il devient obligatoire pour les sages (*al-hukamā'*) quand ils désirent l'ouverture de la porte de la sagesse pour les savants (*fath bāb al-ḥikma li-l-mu'allimīn*) et le dévoilement des secrets pour les disciples (*kashf al-asrār li-l-murīdīn*), qu'ils s'exercent d'abord (*yarūdū*), qu'ils perfectionnent leurs âmes par l'éducation pour les épurer (*yuhadhhabū nufūсахum bi-l-ta'dīb kaymā taṣfū nufūсахum*), qu'ils purifient leurs mœurs (*taṭahhar akhlāqahum*), car la sagesse, comme l'épouse, a besoin d'une rencontre solitaire, et elle est l'un des trésors de l'au-delà. Ensuite, si le sage ne met pas en pratique ce qui pour lui est obligatoire, par rapport à la sagesse, à l'égard de l'ascèse des savants avant que leur soient divulgués les secrets de la sagesse, dans cela il est comme le chambellan du roi (*ḥājib malik*), qui permettrait à des gens stupides d'entrer devant le roi sans le respect des règles et de la hiérarchie (*min ghayr ta'dīb wa lā tartīb*), et qui, pour cela, mériterait une punition.¹⁵

Cette comparaison entre *adab* de cour et *adab* mystique chez les *Ikhwān al-Ṣafā'* n'est pas unique : il s'agit en fait d'un lieu commun dans les courants ésotériques du temps.

14 Frye, *The Cambridge History of Iran*, 4 : 56 ; Khaleghi-Motlagh, "Adab in Iran," *Encyclopaedia Iranica*.

15 *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, 4:13. Sur les *Ikhwān al-Ṣafā'*, cf. Netton, *Muslim Neoplatonists : an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*.

Soufisme et pouvoir : *adab* et métaphore de la régularité

Parmi les différentes manifestations de cette métaphore dans le cadre du soufisme médiéval, deux aspects méritent de retenir ici notre attention : d'une part, l'intégration de l'étiquette royale et de la terminologie technique du pouvoir, et d'autre part, l'intégration métaphorique de la pratique du banquet royal ancien, comme nous le verrons par la suite.

Le soufisme originel rejette en principe tant la recherche du pouvoir temporel que la fréquentation des puissants de ce monde : le modèle légendaire d'Ibrāhīm b. Adham, roi de Balkh qui aurait abdiqué pour mener la vie ascétique des soufis en Syrie, est constamment invoqué.¹⁶ Le soufisme originel manifeste toutefois la reconnaissance d'une affinité des deux différents contextes, qui avancent sur les deux niveaux parallèles de la régularité terrestre et spirituelle. Les points de vue ne se contredisent donc qu'en apparence. À partir des sources anciennes, comme le *Kitāb ādāb al-suḥba* de Sulamī (m. 412/1021) et le *Kitāb tahdhīb al-asrār* de Kharkūshī (m. 407/1016), il paraît que l'école de Bagdad et l'école du Khorassan affrontent cette question sous un angle différent. On observe en effet dans un récit rapporté par ces deux auteurs l'opinion des deux écoles, dans une confrontation qui paraît plus rhétorique que réelle, mais qui conserve sa valeur de témoignage de cette proximité entre règles de la cour et règles soufies :

Junayd dit à Abū Ḥafṣ : « Tu as éduqué tes compagnons avec les règles des sultans » (*addabta aṣḥābaka ādāb al-salāṭīn*). Il répondit : « Non, Abū al-Qāsim, car l'excellence de l'*adab* extérieur est révélatrice de l'excellence de l'*adab* intérieur. »¹⁷

Si nous essayons d'interpréter ce dialogue, nous pouvons noter que Junayd (m. 298/910) est représentant par excellence de l'école de Bagdad, tandis qu'Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād al-Nīsābūrī (m. 270/883) est originaire du Khurāsān, et son *laqab* al-Ḥaddād, le "forgeron", avec le témoignage de Sulamī, révèle son appartenance à la *futuwwa-jawānmardān*.¹⁸ Cela pourrait suggérer que l'école du Khurāsān serait plus influencée que l'école de Bagdad par l'héritage sassanide.¹⁹

16 Gril, "Compagnons ou disciples ? La *suḥba* et ses exigences : l'exemple d'Ibrāhīm b. Adham d'après la *Ḥilyat al-awliyā'*."

17 Sulamī, *Kitāb ādāb al-suḥba*, 86 ; Kharkūshī, *Kitāb tahdhīb al-asrār*, 213.

18 Chabbi, "Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād," *El3* ; La-Shay' and Rahimi, "Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād," *El*.

19 Cf. les contributions de Thibon et Ridgeon dans le présent volume.

À lire le *Kitāb adab al-mulūk fī bayān haqā'iq al-taṣawwuf* (« Le Livre de la règle des rois concernant l'explication des réalités du soufisme »), texte anonyme qui date sans doute du x^e siècle, le soufisme de cette période originelle utilise consciemment l'analogie entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. Dans ce texte, on trouve justement la définition de la doctrine de la régularité appliquée au soufisme, nommée *al-mulūkiyya al-ṣūfiyya*. En voici les passages les plus significatifs :

J'ai appelé (ce texte) *Adab al-mulūk*, car les soufis ont renoncé à toutes causes secondaires terrestres, et ils sont devenus des rois [...] Pourquoi ne devrait donc pas leur être appliquée à juste titre la définition de "rois", quand, pour eux, seul Dieu est important et que, dans cette vie, ils se contentent de peu ? [...] Ils sont devenus des rois dans ce bas-monde et dans l'au-delà. Ils s'éduquent à travers les coutumes prophétiques (*ta'addabū bi-l-sunna*) et, intérieurement, ils s'efforcent d'être au service (*khidma*). Ils préservent les réalités supérieures de la sacralité divine, et ainsi ils sont devenus les rois des deux mondes, les rois des deux maisons, les rois du Paradis. Il a été rapporté d'après Abū Hurayra que le Prophète a dit : « Les rois du Paradis sont des hommes avec les cheveux ébouriffés, couverts de poussière et vêtus en haillons, à qui personne ne prête attention, et si seulement il juraient devant Dieu, leur serment serait réalisé. » Telle est la caractéristique des soufis et de la régularité (*al-mulūkiyya*), attestée par chacun de leurs mouvements. Il appartient aux réalités de la régularité des soufis (*haqā'iq al-mulūkiyya al-ṣūfiyya*) le fait de détester le monde, en accord avec Dieu. [...] La régularité se réalise en eux parce qu'ils n'entendent pas sinon par Dieu, ils ne voient pas, ils ne saisissent pas et ils ne se déplacent pas sinon grâce à Lui. [...] Ils sont les vrais rois. Et comment ne pourrait pas leur être appliqué le nom de la régularité lorsque Dieu a donné aux hommes le nom de "rois" à cause de ce qu'Il leur a donné comme beauté de ce monde et de ses grâces ? Dieu a dit : « Il a fait de vous des rois, après vous avoir donné ce qui n'a jamais été donné à quelqu'un d'autre dans les mondes. » [...] On rapporte qu'Ibrāhīm b. Adham dit un jour : « Misérables les souverains de cette terre ! S'ils avaient su ce que nous sommes, ils nous auraient tués. » Certains sages ont ensuite affirmé : « Renonce au monde, et tu seras roi. Renonce à l'au-delà et tu seras un roi couronné. ». La condition de la régularité sur la terre, c'est d'y renoncer, et de tout ce à quoi tu renonceras, tu seras prince et maître. Il a été rapporté dans une tradition que Dieu a dit au Jardin d'Éden : « Réjouis-toi des demeures des rois », en entendant par là les demeures des ascètes et des prodiges d'âme. J'ai décrit la réalité des états de la régularité selon

les réalités propres aux rois des gens de l'*adab* (*ḥaḡā'iq ahl al-adab min al-mulūk*) : ils sont les soufis, ceux qui s'éduquent à travers les coutumes prophétiques (*ta'addabū bi-l-sunna*) avec le but de réformer le vrai service de Dieu.²⁰

Nul hasard si ce texte important est du x^e siècle. L'islamologue allemand Richard Gramlich, dans l'introduction à sa traduction de l'*Adab al-mulūk*, revient justement sur la question de l'origine de ce vocabulaire.²¹ Selon lui, l'emploi de la métaphore de la régauté se développe à un moment précis de l'histoire politique islamique, et les pages de l'*Adab al-mulūk* représenteraient une réponse consciente de la part d'un maître spirituel à la crise d'autorité qui était en train de compromettre le pouvoir abbasside, du moins aux yeux des soufis. En rappelant l'avis de Fritz Meier, Gramlich évoque la possibilité que l'auteur anonyme de ce traité, en attribuant le titre de « roi » aux maîtres spirituels, ait voulu en réalité le soustraire aux émirs chiites bouyides, ainsi disqualifiés. Le titre *Shāhinshāh*, « Roi des Rois », avait été adopté probablement pour la première fois par le fondateur de la dynastie bouyide 'Imād al-Dawla 'Alī b. Būya (m. 372/983), après avoir conquis en 321/933 Ispahan, puis Shiraz. 'Imād al-Dawla prit alors le titre de *Malik* et *Shāhinshāh*. De nombreux autres souverains bouyides, à partir de Fakhr al-Dawla 'Alī (m. 387/997), continuent cette tradition et gardent le titre de *Shāhinshāh*. Des personnages successifs, comme Jalāl al-Dawla (m. 435/1044), portent le titre arabe de *Malik al-Mulūk*, Roi des Rois, traduction littérale de *Shāhinshāh*.²²

Gramlich rappelle dans quelle mesure l'adoption de ce titre était considérée par les autorités religieuses sunnites comme un affront : elle transgressait l'interdiction légale de ce titre, ce qu'exprime le *ḥadīth* transmis par Bukhārī que nous avons précédemment cité.²³ Rajoutons ici que Bukhārī cite l'avis d'un des transmetteurs de cette parole, qui explique justement la signification de « Roi des Rois » en le traduisant en persan : il rend ainsi explicite la méfiance (supposée) du Prophète vis-à-vis du modèle royal sassanide (*tafsīruhu shāhān shāh*).²⁴ Pourquoi alors conférer ce titre abhorré aux soufis, tandis qu'Ibrāhīm b. Adham,

20 *Kitāb adab al-mulūk*, 7-8.

21 Les remarques suivantes sont prises de l'introduction de Gramlich à sa traduction de l'*Adab al-mulūk*, *Die Lebensweise der Könige*, 5-6.

22 Gramlich renvoie à l'article de W. Madelung, "The Assumption of the Title shāhanshāh by the Būyids and the Reign of Daylam (dawlat Daylam)," *Journal of Near Eastern Studies*, 28 (1969), 84-108 et 28, 1969, 168-183.

23 Bukhārī, *al-Jāmi' al-ṣaḡīḥ*, 4-78, 129, *ḥadīth* 6204-6205.

24 Ibid.

le souverain devenu ascète, reste un modèle ? Gramlich suggère que ce partage de fonction royale que l'homme spirituel réalise avec Dieu s'inscrit dans le parcours plus vaste de réalisation des caractères divins (*Beeigenschaftung mit den moralischen Eigenschaften Gottes*), ce que la tradition mystique appelle le *takhalluq*. Celle-ci doit être accomplie, bien que de façon inversée, comme en miroir, à travers la pauvreté et le renoncement à toute souveraineté terrestre.²⁵

L'autorité grandissante des maîtres spirituels doit donc s'exprimer à travers la reprise du langage de la régauté, car elle est confrontée à la fois à la crise de l'autorité califale (la montée des Bouyides chiïtes auprès du califat sunnite) mais aussi, comme le suggère Gramlich, à des problèmes d'ordre théologique (la réalisation des attributs divins). Tilman Nagel, dans son étude intitulée *Die Festung des Glaubens*, corrobore le premier point en insistant, lui aussi, sur les éléments de contexte qui favorisent ce recours des soufis au vocabulaire de la régauté :

Avec la chute de l'apparat étatique califal, l'autorité basée sur l'islam ne se limite plus aux émirs qui nécessitent une légitimation des Abbassides. [Elle s'étend] aussi aux personnalités ayant une fonction de guide spirituel [...]. Personne ne se demande dans quelle mesure leur pouvoir sur les adeptes au sein des structures héréditaires de la société islamique doit être justifié. Les émirs pouvaient trouver leur place dans la théorie islamique de l'État, les maîtres, non.²⁶

Si l'*Adab al -mulūk* demeure un texte emblématique de cette confrontation symbolique autour du langage du pouvoir, il est possible de retrouver, dans des sources anciennes du soufisme, d'autres références à la régauté, avec cette même ambivalence. Citons deux exemples dans l'œuvre d'Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 430/1038) :

Un homme demandait à Muḥammad b. Wāsi' un conseil. Il répondit : « Je t'invite à être roi dans cette vie et dans l'au-delà. » L'homme demanda : « Et comment puis-je y parvenir ? » Il répondit : « Renonce à ce bas monde. »²⁷

25 Ce thème a été exploré dans d'autres contributions contenues dans ce volume, voir l'entrée *takhalluq* dans l'index.

26 Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 106. Translation by Francesco Chiabotti.

27 Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā'*, 2:350-351.

Sunayd b. Dāwūd al-Miṣṣīṣī a transmis : J'ai demandé à Ibn al-Mubārak : « Qui sont les vrais hommes ? » Il répondit : « Les savants. » Je lui demandai : « Et qui sont les rois ? » Il répondit : « Les ascètes [...]. »²⁸

Un autre passage intéressant est rapporté dans le *Minhāj al-'ābidīn* de al-Ghazālī (m. 505/1111) :

Voilà ce qui concerne le Royaume et la noblesse : la régauté est la mise en action du gouvernement et de la volonté, et cela appartient, en fait, aux saints de Dieu dans ce monde et à ses hommes purs, ceux qui acceptent pleinement son décret. La terre, les mers, le monde lui-même, sont équivalents pour eux à un seul pas, la pierre et l'argile sont pour eux or et argent. Les djinns, les hommes, les animaux et les oiseaux leur sont soumis. Ils ne désirent rien sans que cela se produise, parce qu'ils ne veulent rien de plus que ce que Dieu veut, et ce que Dieu veut se réalise. Ils n'ont peur d'aucune créature, tandis que toutes les créatures les craignent. Ils ne servent rien en dehors de Dieu, et tout sauf Dieu est subordonné à eux. Les rois de ce monde ont-ils peut-être un centième de ce grade ? Non, les rois possèdent beaucoup moins. En ce qui concerne la régauté dans l'au-delà, Dieu a dit : *Si vous regardez, vous voyez des délices et un grand royaume.* (Q 76:20)²⁹

La *Qaṣīda al-Rā'iyya* d'Abū Madyan al-Shu'ayb (m. 594/1198), poème consacré aux *ādāb al-ṣūfīyya*, commence de façon significative par le passage suivant : « Il n'y a pas de plaisir dans la vie en dehors de la compagnie des soufis | Ils sont les sultans, les seigneurs et les princes ». ³⁰ Ibn 'Arabī (m. 638/1240), dans son propre développement doctrinal sur l'*adab*, définit l'*adab al-khidma*, « *adab* du service », en spécifiant explicitement qu'il tire son origine de l'étiquette royale. Puis il ajoute : « Enfin, le roi des hommes de Dieu, c'est Dieu Lui-même, qui a institué pour nous les différents types d'*adab* pour Son service. » ³¹ C'est dans une filiation avec Ibn 'Arabī que 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī (m. 973/1565) explicite également cette analogie dans son œuvre :

28 Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Hilyat al-awliyā'*, 8:167. Pour d'autres exemples anciens, voir la contribution de Thibon dans cette même publication.

29 Ghazālī, *Minhāj al-'ābidīn*, 117. Certains spécialistes considèrent ce texte comme étant apocryphe.

30 Cornell, *The Way of Abū Madyan*, 150-156.

31 Gril, "Adab and Revelation," 231.

Quand Dieu a décrété la sainteté pour une créature, ainsi, comme les rois de la terre décrètent les fonctions de leurs subordonnés, Il lui accorde alors l'invocation (*dhikr*) comme une espèce d'ornement, de manière qu'il rende manifeste sa sainteté.³²

De ces prémisses découle l'utilisation extensive de la terminologie du pouvoir politique dans le cadre du soufisme. Au fondement de la doctrine du califat sunnite, on trouve, en ligne idéale, la transmission ininterrompue de la *khilāfa*, la lieutenance du Prophète Muḥammad à ses successeurs.³³ De la même manière, le fondement du soufisme dans la transmission de l'initiation réside dans la transmission prophétique, et le pacte initiatique dans le soufisme est une transposition ésotérique du pacte temporel en islam. Le lieutenant d'une lignée spirituelle soufie prend en effet souvent le nom de *khalīfa*, et cela au moins à partir du XII^e siècle, comme l'a montré Frederick De Jong.³⁴ La terminologie du pacte initiatique suit de tout près la terminologie du pacte califal : *'ahd*,³⁵ *bay'a*, *mubāya'a*, sont des termes utilisés pour indiquer le pacte pris avec le calife, qui peut être qualifié de *bay'at al-khāṣṣa* s'il est réalisé par un petit nombre de dignitaires (*aṣḥāb al-marātib*) et *bay'at al-āmma* quand le pacte est pris avec tout l'entourage (*al-ṣaḥāba*). À l'origine, le terme *bay'a* identifie l'acte de serrer la main, tandis que *'ahd*, qui est un terme coranique, peut également signifier "désignation testamentaire" ou "contrat". Un autre terme utilisé est *tajdīd al-bay'a*, qui signifie "le renouvellement du pacte", lorsque le calife doit reformuler les caractéristiques du pacte antérieur.³⁶ Comme l'a montré Michel Chodkiewicz, le processus de succession des maîtres dans le soufisme est également inspiré des processus qui ont conduit à la désignation des quatre premiers califes de l'islam, à savoir : désignation par allusion directe (*ishāra*) comme dans le cas d'Abū Bakr, seul appelé par le Prophète, de son vivant, pour le remplacer dans la direction de la prière communautaire ; désignation directe par formulation explicite, comme dans le cas du passage entre

32 Sha'rānī, *al-Anwār al-qudsīyya*, 1:21.

33 Cf. Mawārdī, *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'Etat*.

34 De Jong, "Khalīfa (iii) in islamic mysticism," *El2*.

35 Il semblerait que ce terme ait été le premier à avoir été utilisé pour désigner le pacte avec le maître. On le trouve chez Qushayrī dans la *Risāla* ou le maître impose des conditions au pacte qui le rattache au disciple (*ya'khudhu 'alayhi al-'ahd bi-an . . .*), voir Qushayrī, *Epistle on Sufism*, 407. Ce pacte, comme on le comprend dans la suite du texte, est avant tout l'engagement du disciple avec Dieu, avant de représenter un lien exclusif avec un maître spirituel (*ibid.*, 405, 406, 415).

36 Sourdel, "Questions de cérémonial abbaside," 139 ; Tyan, "Bay'a," *El2*.

Abū Bakr et ‘Umar ; désignation indirecte par son prédécesseur, comme dans le cas du choix de ‘Uthmān par un conseil dont les membres avaient été nommés par ‘Umar ; élection par la communauté, comme ce fut le cas pour ‘Alī b. Abī Ṭalīb.³⁷

Un autre terme fondamental du pouvoir temporel, *sultān*, est utilisé dans le soufisme pour identifier une maîtrise spirituelle remarquable : son utilisation est justifiée dans les sources à partir du célèbre *ḥadīth al-sultān zill Allāh fi al-ard*, « le sultan (ou le pouvoir gouvernemental) est l'ombre de Dieu sur terre ». Comme l'écrit Johannes Hendrik Kramers, « cette épithète mystique s'est développée aussi sans doute sous l'influence de la conception, fréquemment exprimée dans la poésie mystique [...], que le mystique obtient le degré et la puissance d'un souverain dans le monde spirituel. »³⁸

Nous pouvons signaler, entre autres, quelques figures représentatives qui ont été ainsi qualifiées : nous avons déjà évoqué Ibrāhīm b. Adham (m. 161/777-8), qui fut appelé *sultān al-‘arifīn* « sultan des connaisseurs » ; Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (m. 261/874 ou 264/877-8), surnommé lui aussi *sultān al-‘arifīn* ; le juriste shafi‘ite et soufi ‘Izz al-Dīn b. ‘Abd al-Salām al-Sulamī (m. 660/1262), appelé *sultān al-‘ulamā’*, « sultan des savants » ; le père de Jalāl al-Dīn al-Rūmī (m. 672/1273), Bahā’ al-Dīn Walad (m. 628/1231), également surnommé *sultān al-‘ulamā’* ; son petit-fils Sultān Walad (m. 712/1312) ; Ibn al-Fāriḍ (m. 632/1235), poète et soufi, appelé *sultān al-‘āshiqīn*, « sultan des amants » ; Ibn ‘Arabī (m. 638/1240), *sultān al-‘arifīn* ; Muḥammad al-Ḥanafī (m. 847/1443), soufi égyptien, couramment appelé *sultān Ḥanafī*.

De Muḥammad al-Ḥanafī, Sha‘rānī dit qu'il ne laissait rentrer aucun saint au Caire sans sa permission.³⁹ Sa forte personnalité extériorisait sa présence spirituelle : il fréquentait les gens du pouvoir, mais bénéficiait d'un contrôle total sur eux. Quand il demandait un verre d'eau, toutes les personnes présentes se levaient, le cadī, les dignitaires, les émirs, et se rasaient seulement quand il avait terminé de boire, et non sans avoir demandé sa permission. Par contre al-Ḥanafī ne se levait jamais pour personne, même pour les émirs, qui se mettaient toujours à genoux en sa présence. Quand il se lamenta de l'habitude du sultan Farāj b. Barqūq (1399-1411) de décocher des flèches contre les gens sans raison, le sultan le manda et lui demanda : « Le règne est-il à moi ou à toi ? », et al-Ḥanafī répondit : « Il n'est pas à moi ni à toi : le règne appartient à Dieu, l'Unique, le Victorieux ». Juste après cela le sultan, tombé malade, ne

37 Chodkiewicz, "Note complémentaire sur les rites d'initiation dans les turuq," 59.

38 Kramers, "Sultān, 4. Dans le domaine du mysticisme," *EI*2.

39 Geoffroy, "L'élection divine de Muḥammad et ‘Alī Wafā," 60.

recouvrit la santé que grâce à l'intercession du saint. Sha'ranī termine son portrait hagiographique en ajoutant que le Shaykh al-Ḥanafī recevait des cadeaux précieux venus des souverains du monde entier.⁴⁰

En persan, le terme analogue de *khwājah* était utilisé pour indiquer les souverains de la Perse ancienne, en particulier dans le *Shāhnāma* de Firdawsī (m. 411/1020 ou 416/1025). Ce terme est également utilisé dans le soufisme des régions persanophones et turcophones pour désigner des maîtres importants, depuis Khwāja 'Abd Allāh Anṣārī (m. 430/1039), jusqu'à la célèbre chaîne de maîtres de la *ṭarīqa* Naqshbandiyya qui sont connus sous la dénomination de *khwājagān*. Selon la légende, cette dénomination vient du fait que l'un des premiers maîtres de cette chaîne naqshbandī, 'Abd al-Khāliq Ghujdawānī (m. 617/1179), parut un jour dans une vision pieuse à Bahā' al-Dīn Naqshband (m. 791/1391) assis sur un grand trône derrière un rideau vert, entouré de plusieurs *khwājagān*.⁴¹

Le parallèle terminologique s'étend à la structure hiérarchique du soufisme et au cérémonial du pouvoir. En fait, la hiérarchie spirituelle dans le soufisme est clairement influencée par les catégories du pouvoir temporel : le *dīwān al-awliyā'*, le « Conseil des saints », est clairement calqué sur l'institution gouvernementale du *dīwān*.⁴² En haut de la hiérarchie du soufisme trône le *qutb*, le « Pôle », revêtu des mêmes attributs dans le sens spirituel d'un monarque temporel, comme en témoigne en particulier l'école d'Ibn 'Arabī :

La Demeure du Pôle est la Dignité de l'existenciation pure (*al-ijād al-sirf*). Il est le Vicaire (*khalīfa*) : sa station consiste dans la mise en œuvre de l'ordre [divin] et dans l'exercice de l'autorité (*al-ḥukm*) ; [...] Quand il assume le degré de la *qutbiyya*, l'intime (*sirr*) de tout être, de chaque animal et pierre prend un pacte avec le Pôle, à l'exception des hommes et des djinns, si on exclut quelques-uns d'entre eux. Nous avons déjà écrit, au sujet de cette alliance (*bay'a*) et de la façon dont elle s'effectue, un long

40 Vacca, *Vite e detti di santi musulmani*, 282. Sur al-Ḥanafī, cf. al-Batanūnī, *Kitāb al-Sirr al-ṣafī fī manāqib al-sultān al-Ḥanafī*: "Al-Batanūnī explicitly compares al-Ḥanafī's role as axial saint with that of the sultan. In each case, the man assuming the office took on the almost unbearable burden of bearing the people's cares for them. He describes kings, amirs, and high ranking state officials and scholars sitting passively in front of the shaykh, heads turned downwards out of modesty," A. Sabra, "From Artisan to Courtier," 219.

41 Molé, "Autour de Dare Mansour," 38-39; Zarccone, "Khwājagān", *EI*2.

42 Sur le « conseil des saints », appelé par 'Abd al-'Azīz al-Dabbāgh *Dīwān al-ṣālīhūn*, « conseil des pieux », cf. le 4^e chapitre de Lamaṭī, *Pure Gold*.

livre intitulé *Kitāb mubāya'at al-quṭb fī ḥaḍrat al-qurb*, « Le Livre du pacte du Pôle dans la présence de la Proximité ». ⁴³

En ce qui concerne les cérémonies d'investiture, Sha'rānī affirme, à propos de la *khirqa*, le manteau initiatique transmis de maître à disciple dans le soufisme, qu'elle est analogue à la robe d'honneur (*al-khal'a*) que le roi donne dans certaines occasions à certaines personnes qui font partie de son entourage. ⁴⁴ On découvre aussi dans les *al-Akhlāq al-matbūliyya* de Sha'rānī que les maîtres de la *ṭarīqa* Aḥmadiyya mettaient en scène chaque semaine un rituel, inspiré des rituels abbassides, pour mettre fin aux dissensions entre les disciples. Le shaykh

s'asseyait derrière un rideau, de façon à n'être vu de personne lors de la séance de jugement ; le *naqīb* servait de truchement et faisait savoir ce qu'avait décidé le *khalīfa* : conciliation (*ṣulḥ*), bannissement (*ḥajr*) ou représailles (*qiṣāṣ*, loi du talion). Et les deux adversaires se tenaient assis, tête baissée, aucun ne désignant l'autre de la main ou de la tête. ⁴⁵

Nous avons donc observé à travers différents exemples comment le soufisme, dès sa période formative, avait développé une doctrine de la régularité avec sa terminologie propre, probablement autant pour des raisons historiques que pour des exigences symboliques internes.

De la métaphore au rituel : le banquet

La deuxième modalité d'appropriation est l'intégration métaphorique dans le soufisme de la pratique du banquet royal ancien, en particulier le *bazm* iranien. ⁴⁶ Dans ce sens, on est confronté à un usage non plus seulement littéraire, mais aussi rituel, dans le cadre d'une représentation sacrée. Pendant la période abbaside, la cour de Bagdad intégra la pratique du *bazm* iranien,

43 Ibn 'Arabī, *Il mistero dei Custodi del mondo*, 53-54 ; le traité visé par Ibn al-Arabī a été perdu, mais sur le même sujet nous pouvons trouver un passage dans le chapitre 336 des *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 3135-140 ; cf. aussi Jong, "Ḳuṭb, II, en mystique," *El2*.

44 Sha'rānī, *al-Anwār al-qudsiyya*, 1:21.

45 Mayeur-Jaouen, "Le cheikh scrupuleux et l'émir généreux," 91.

46 Melikian-Chirvani, "The Iranian Bazm in Early Persian Sources," 95-119.

désormais nommé *majlis*.⁴⁷ Le soufisme, ensuite, grâce à sa familiarité avec la symbolique régaliennne et l'étiquette de la cour, intégra à son tour le *majlis* abbasside, en transposant ses caractéristiques principales en métaphores. Au centre, on retrouve en fait le maître, dans le rôle du roi, puis l'entourage du maître, la cour, qui doit se conformer à tous les *ādāb* qui conviennent aux différentes phases du rituel. Ensuite, nous trouvons aussi dans ce cas l'usage de la musique et des chants. Enfin, le rôle de l'échanson qui apporte le vin et qui conduit à l'intoxication, présent dans toute la poésie soufie persane et arabe, est devenu aussi métaphorique.

Le *majlis* a lieu dans le *khānqāh*, le siège des rituels soufi en environnement persan. Le témoignage très intéressant du voyageur andalou Ibn Jubayr (m. 614/1217), lors de son voyage au Moyen-Orient (1183-1185) et à propos de Damas, décrit les *ribāṭs* ou *khawāniq* comme des palais dont les membres, les soufis, sont des rois que Dieu a élevés au-dessus des choses matérielles au monde, libres des contingences matérielles pour se consacrer au service de Dieu et au *samā'*.⁴⁸

Sans doute Ibn Jubayr, comme plus tard Maqrīzī (m. 845/1442), était-il conscient de l'origine du terme *khānqāh*, à la lumière de la métaphore de la régalié : « *Khawāniq* est le pluriel de *khānkāh*, mot persan qui signifie « maison où on mange » (*bayt al-akl*). Il est dit que son origine est *khīwanaqāh*, chaque lieu où le roi prend ses repas (*ayy al-mawḍu' alladhī ya'kulu fihi al-malik*). »⁴⁹

Un autre terme persan, répandu surtout en environnement indien, avec lequel on définit le siège d'une confrérie mais aussi le sanctuaire d'un grand saint, est *dargāh*, le « Seuil » ou le « Palais ». Dans ce cas également, le sens originel est lié à la cour : l'organisation de la cour (Persan : *bār*, *bādrghāh*, *dargāh*, *darbār* ; en arabe : *majlis*, « lieu de réunion », littéralement « où l'on s'assoit ») s'est directement inspirée de la cour des califes à Bagdad et Samarra. Elle-même était imprégnée de l'influence préislamique.⁵⁰

47 Shaked, "From Iran to Islam : On some symbols of royalty," 75-91 ; Sourdel, "Questions de cérémoniel abbasside," 130-131 ; Khaleghi-Motlagh, "Adab in Iran," *Elr*.

48 Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 9-10.

49 Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, 2:414. Il faut signaler que certains spécialistes rejettent ces interprétations anciennes : "The frequently suggested etymological derivations of *kānaqāh* as a place of table-companionship, from *kvān* ("table"), or a place of prayer and recitation, from *kvāndan* ("to recite"), are secondary and conjectured – they provide social and religious meaning but defy elementary rules of Persian orthography and its transposition into Arabic. The expression *kāna-ye āqā* ("house of the lord," i.e., the seat of a Sufi pivot, *qoṭb*) is a devotional expression rather than an explanation of origin for *kānaqāh*." Böwering, Melvin-Koushki, "kānaqāh," *Elr*.

50 Bosworth, "Courts and courtiers, iii. In the Islamic period to the Mongol conquest," *Elr*.

À en juger par les sources, cette intégration de l'étiquette de cour dans le soufisme serait à attribuer à Abū Sa'īd b. Abī al-Khayr (m. 967/1049), qui a certainement joué un rôle-clé dans le processus d'institutionnalisation des formes collectives de la sociabilité soufie.⁵¹ La première étape de la vie d'Abū Sa'īd se caractérise par une forte ascèse, qui se termine par une série d'ouvertures spirituelles. Ensuite, son attitude change radicalement : il fonde son *khānqāh*, il établit des *majālis* collectifs avec toutes les caractéristiques des assemblées (*majālis*) de cour. Vêtu de soie comme un roi, il est décrit assis ou allongé sur des coussins. Les disciples s'agenouillent parfois devant lui.⁵² Selon les sources, c'est Abū Sa'īd qui introduisit dans les *majālis* la poésie chantée et les instruments de musique, et qui admit dans ces réunions la présence de jeunes garçons, à l'image des échansons du *bazm* iranien, ainsi que du *symposium* gréco-romain. Son disciple et serviteur le plus proche, Ḥasan-i Mu'addib, s'occupe d'acheter de la nourriture très raffinée :

He liked to arrange lavish, even extravagant entertainments for his followers, culminating in sacred dance music (*samā'*). During these, dancing and crying out (*na'ra zadan*) were, as was customary, the order of the day. In the throes of ecstasy gowns were thrown off, torn up, and distributed around. To finance these luxurious occasions, at which as much as a thousand dīnārs is supposed to have been spent in a day, and which moved 'Awfī to remark that in later years Abū Sa'īd lived hardly as an ascetic but rather as a sultan, he did not hesitate to incur debts.⁵³

Peut-être, après avoir vu l'importance de la séquence post-abbasside (XIV^e-XV^e siècles) dans le monde musulman, avons-nous ici l'indice majeur d'un autre tournant – que nos sources nous avaient déjà permis de repérer – des relations entre soufis et pouvoir. La relation d'Abū Sa'īd avec le pouvoir de son époque, celui de la dynastie seldjoukide, est en effet un facteur-clé pour comprendre son rôle. Reprenons le fil historique de la confrontation soufisme-pouvoir. Si au X^e siècle, à l'époque de l'*Adab al-mulūk*, la confrontation restait sur un plan encore purement symbolique, le temps des Seldjoukides est bien celui de la « reconquête » sunnite accomplie par ces souverains turcs au XI^e siècle : venus d'Iran, ils tissent des relations durables avec les notables du Khorassan, dont la

51 Graham, "Abū Sa'īd Abī'l Khayr and the School of Khurāsān." Cf la contribution d'A. Karamustafa dans ce volume.

52 Meier, *I poteri del maestro*, 139, n. 121.

53 Ritter, "Abū Sa'īd b. Abī l-Khayr," *El2*.

culture était profondément influencée par le soufisme. On ne peut que rappeler à ce sujet la synthèse d'Éric Geoffroy :

L'affaiblissement du califat abbasside à partir du milieu du IX^e siècle a provoqué sa dislocation. Seuls les Turcs seljoukides, en renversant en 1055 les chiïtes bouyides qui exerçaient un pouvoir de fait à Bagdad, ont pu stopper l'avance des Fatimides d'Égypte, non moins chiïtes. L'émergence des ordres soufis est donc indissociable de la reconquête sunnite menée par les Seljoukides au Moyen-Orient, puis par les Ayyubides en Égypte, en 1171. Il semble que l'autorité des cheikhs remplace alors celle, défaillante et morcelée, des dirigeants temporels.⁵⁴

Le shaykh Abū Sa'īd était en contact avec de nombreux notables seldjoukides, ainsi qu'avec les principaux marchands de Nishāpūr. Dans un épisode, nous voyons Abū Sa'īd prévoir par la physiognomonie (*firāsa*) la montée au pouvoir de deux jeunes chefs seldjoukides, et les « autoriser » à cette prise de pouvoir. Selon ses hagiographes, il avait noué une relation très étroite avec le vizir Nizām al-Mulk (m. 485/1092). Abū Sa'īd aurait vu en lui, encore enfant, le futur « Maître du monde », et le vizir l'en aurait remercié avec un soutien constant à son *khānqāh*, et, selon les hagiographes, en professant être son disciple.⁵⁵ Nous pouvons poser la question des origines de ces anecdotes, tirées des *Asrār al-tawhīd*, hagiographie du maître écrite par un descendant de celui-ci et proche lui-même du pouvoir seldjoukide.⁵⁶ Si l'hagiographie a voulu placer le maître Abū Sa'īd comme initiateur du renouveau spirituel et politique opéré par Nizām al-Mulk, celui-ci apparaît effectivement comme un personnage-clef qui introduit pour la première fois les maîtres soufis aux lieux du pouvoir.

Conclusion

L'utilisation de la terminologie du pouvoir dans le soufisme n'apparaît pas comme un simple artifice rhétorique dans le cadre de la confrontation entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel dans les sociétés islamiques. Ce processus trouve son origine à l'intérieur des dynamiques historiques du pouvoir, et se développe dans le cadre du déclin progressif – ou des mutations – du

54 Geoffroy, "L'apparition des voies," 45.

55 Graham, "Abū Sa'īd Abī'l Khayr and the School of Khurāsān," 112-113.

56 Cf. H. Algar "Asrār al-tawhīd," *Elr.*

pouvoir du califat : nous avons distingué un premier tournant majeur au XI^e siècle, exemplifié par Abū Sa'īd ; et sans doute un autre tournant après la prise de Bagdad par les Mongols en 1258. Les XIV^e et XV^e siècles, le pouvoir des mamelouks et la genèse des grands empires musulmans (moghols, séfévide, ottoman) marquèrent sans doute, comme Jean-Claude Garcin en eut l'intuition, une étape décisive, peut-être même une acmé, dans le pouvoir symbolique et réel des cheikhs soufis.

Toutefois, on ne peut pas lire cette utilisation de la terminologie du pouvoir seulement comme une tentative des autorités soufies de partager le pouvoir temporel, a fortiori de le remplacer. En fait, dans le soufisme, l'intégration de cette terminologie technique est ancienne. Elle va de pair avec l'intégration de la notion technique d'*adab*, puisque, comme l'on sait, cette notion a été aussi influencée par l'étiquette de la cour persane sassanide. La preuve qu'il ne s'agit pas seulement d'un artifice rhétorique ou d'un simple élément de conjoncture historique est que le soufisme intègre un système complexe, en même temps doctrinal et rituel, dont cette terminologie représente seulement une partie. Finalement, ce système semble s'adapter efficacement à la structure élitiste et hiérarchique du soufisme de la fin de l'époque médiévale.

Bibliographie

Sources primaires

- Batanunī. *Kitāb al-Sirr al-ṣaḡīr fī manāqib al-sultān al-Ḥanaḡīfī*. Édité par Shaykh Salīm Shirāra al-Qabbānī. Le Caire : s.e., 1888.
- Bukhārī, Muḡammad b. Ismā'īl. *al-Jāmi' al-ṣaḡīh*. Le Caire : al-Maṭba'a al-Salafiyya, 1980, 4 vols.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḡammad. *Minḡāj al-'ābidīn ilā jannā rabbī-l-'ālamīn*. Damas : Maktabat Ibn al-Qayyīm, 2002.
- Ibn 'Arabī. *Il mistero dei Custodi del mondo. Kitāb manzil al-quṭb wa maqāmuhu wa ḡāluhu*. Traduit par C. Casseler. Turin : Il Leone verde, 2001.
- al-Iṣfahānī, Abū Nu'aym. *Ḥilyat al-awliyā' wa-tabaqāt al-aṣṡiyā'*. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1988.
- Kharkūshī, 'Abd al-Mālik Ibn Muḡammad. *Kitāb tahḡīb al-asrār*. Abou Dhabi : Iṣḡārāt al-majma' al-thaqāfī, 1999.
- Kitāb adab al-mulūk fī bayān ḡaḡā'iq al-tasawwuf; Adab al-mulūk : ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10 Jahrhundert*. Édité par Bernd Radtke. Beyrouth et Stuttgart : Kommission bei F. Steiner Verlag, 1991.
- Lamaṡī, Aḡmad b. al-Mubārak. *Pure Gold from the Words of Sayyidī 'Abd al-Azīz al-Dabbāgh*. Traduit par John O'Kane et Bernd Radtke. Leyde : Brill, 2007.

- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. Londres : Willams & Norgate, 1863 (reprod. Beyrouth, Librarie du Liban, 1968, 8 vols.).
- La-Shay', Hussein and Simin Rahimi. "Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād." In *Encyclopaedia Islamica*, édité par Wilferd Madelung and Farhad Daftary. Brill Online, accessed November 24, 2015. URL : <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/abu-hafs-al-haddad-SIM_0139>.
- Latham, J. Derek. "The Beginnings of Arabic Prose Literature : the Epistolary Genre." In *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, édité par A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Sergeant, and G.R. Smith, 154-179. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad. *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār fi dhikr al-khiṭaṭ wa-l-āthār*, 2 vols. Londres : Mu'assasat al-Furqān li-l-turāth al-islāmī, 2002-2004.
- Māwardī. *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État*. Traduit et édité par Makram Abbès, précédé d'un *Essai sur les arts de gouverner en Islam*. Paris : Les Belles Lettres, 2015.
- Qazwīnī, Abū Yahyā Zakarīyā ibn Muḥammad. *Athār al-bilād wa akhbār al-'ibād*. Beyrouth : Dār Ṣādir, 1960.
- Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' wa khullān al-wafā'*, 4 vols. Le Caire : al-Hay'a al-'amma li-quṣūr al-thaqāfa, 1997.
- Qushayrī, Abū l-Qāsim. *Epistle on Sufism, al-Risala al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf*. Traduit par Alexander D. Knysh. Reading : Garnet Publishing, 2007.
- Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb. *al-Anwār al-qudsiyya fī ma'rifa qawā'id al-ṣūfiyya*, 2 vols. Beyrouth : al-Maktaba al-'ilmiyya, 1992.
- Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb. *Vite e detti di santi musulmani*. Traduit par Virginia Vacca à partir des *Tabaqāt al-kubrā*. Turin : UTET, 1968.
- Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān. *Kitāb ādāb al-suḥba*. Édité par Meir J. Kister. Jérusalem : Israel Oriental Society, 1954.

Littérature secondaire

- Beskow, Per. *Rex Gloriae: the Kingship of Christ in the Early Church*. Stockholm, Göteborg et Uppsala : Almqvist & Wiksell, 1962.
- Brisch, Nicole, éd. *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago : The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.
- Chabbi, Jacqueline. "Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād." In *Encyclopaedia of Islam THREE*, édité par Güdrün Krämer, Denis Matringe, John Nawas et Everett Rowson. Brill Online, consulté le 24 novembre 2015. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abu-hafs-al-haddad-COM_23153.
- Ching, Julia. *Mysticism and Kinship in China. The Heart of Chinese Wisdom*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

- Chatzidakis, Manolis. "An Encaustic Icon of Christ at Sinai," traduit par Gerry Walters. *The Art Bulletin* 49/3 (1967) : 197-208.
- Chodkiewicz, Michel. "Note complémentaire sur les rites d'initiation dans les *turuq*." *Ayn Al-Ḥayāt, Quaderno di studi della Tarīqa Naqshbandīyya* 5 (1999) : 59.
- Choksky, J.K. "Sacral Kingship in Sasanian Iran." *Bulletin of the Asia Institute*, new series, 2 (1988) : 35-52.
- Cornell, Vincent J. *The Way of Abū Madyan, Doctrinal and Poetic Works of Abū Madyan Shu'ayb ibn al-Ḥusayn al-Anṣārī (c. 509/115-594/1198)*. Cambridge : The Islamic Texts Society, 1996.
- Frankfort, Henri. *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 1948, 1978.
- Frye, Richard Nelson, éd. *The Cambridge History of Iran, Volume 4, The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*. Cambridge : Cambridge University Press, 1975.
- Garcin, Jean-Claude. "Les soufis dans la ville mamelouke d'Égypte. Histoire du soufisme et histoire globale." In *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, édité par R.J. McGregor and A. Sabra, 11-40. Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2006.
- Garcin, Jean-Claude. "Le sultan et le pharaon (le politique et le religieux dans l'Égypte mamluke)". In *Hommages à François Daumas, I* : 261-272. Montpellier : Institut d'égyptologie, Université Paul-Valéry, 1986 (repr. Garcin, Jean-Claude. *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale*. Londres : Variorum Reprints, 1987).
- Garcin, Jean-Claude. "Deux saints populaires du Caire au début du XVI^e siècle" *Bulletin d'études orientales de l'Institut Français de Damas* 29 (1977) : 131-143 (repr. Garcin, Jean-Claude. *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale*. Londres : Variorum Reprints, 1987).
- Geoffroy, Éric. *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles culturelles et enjeux culturels*. Damas : Institut français de Damas, 1995.
- Geoffroy, Éric. "L'élection divine des cheikhs Muhammad et 'Alī Wafā (XIV^e siècle) ou comment la branche wafā'ī s'est détachée de l'arbre shādhilī." In *Le saint et son milieu*, édité par Rachida Chih et Denis Gril, 51-60. Le Caire : Institut français d'archéologie orientale.
- Gonda, Jan. *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*. Leyde : Brill, 1969.
- Gril, Denis. "Adab and Revelation or One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn 'Arabī." In *Muhyiddin Ibn 'Arabī. A Commemorative Volume*, édité par S. Hirtenstein and M. Tiernan, 228-263. Shaftesbury, Dorset : Element Books, 1993.
- De Jong, Franz. "Khalifa (iii) in Islamic Mysticism." In *Encyclopédie de l'islam*, édité par D. Sourdel, A.K.S. Lambton, F. de Jong, P.M. Holt. Brill Online,

- consulté le 24 novembre 2015. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/khalifa-COM_0486
- De Jong, Franz. "Ḳuṭb, 11. – en mystique." In *Encyclopédie de l'Islam*, édité par D. Sourdel, A.K.S. Lambton, F. de Jong, P.M. Holt. Brill Online, consulté le 24 novembre 2015. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/kutb-COM_0550.
- Khaleghi-Motlagh, Djalal. "Adab – i. Adab in Iran." In *Encyclopaedia Iranica*, 1, 432-439. Online Edition, 1982, consulté le 24 novembre 2015. <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-i-iran>.
- Kramers, Jens H. "Sulṭān, 4. Dans le domaine du mysticisme." In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, édité par C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, consulté le 24 novembre 2015. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2-Glossary-and-Index-of-Terms/sultan-SIM_gi_04510.
- Mayeur-Jaouen, Catherine. "Le cheikh scrupuleux et l'émir généreux à travers les *Aḥlāq matbūliyya* de Ṣa'rānī," In *Le saint et son milieu*, édité par Rachida Chih and Denis Gril, 83-116. Le Caire : Institut français d'archéologie orientale, 2000.
- Meier, Fritz. *I Poteri del Maestro. Due saggi sul sufismo naqšbandi*. Brescia : Morcelliana, 2014.
- Melikian-Chirvani, Assadollah Soureen. "The Iranian Bazm in Early Persian Sources." In *Banquets d'Orient*, édité par Rika Gyselen, Res Orientales, 1v : 95-119. Bures-sur-Yvette : Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 1992.
- Molé, Marijan. "Autour du Dare Mansour : l'apprentissage mystique de Bahā' al-Dīn Naqshband." *Revue des Études Islamiques* 27, 1 (1959) : 35-66.
- Netton, Ian R. *Muslim Neoplatonists : an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*. Londres : Allen and Unwin, 1982.
- Papas, Alexandre. *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan : études sur les Khwajas Naqshbandis du Turkestan oriental*. Paris : Jean Maisonneuve, 2005.
- Poilpré, Anne-Orange. *Maiestas Domini. Une image de l'Église en Occident (V^e-IX^e siècles)*. Paris : Éditions du Cerf, 2005.
- Ritter, Helmut. "Abū Sa'īd b. Abī l-Khayr." In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, édité par P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel. Brill Online, consulté le 24 novembre 2015. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-said-fadl-allah-b-abi-l-khayr-SIM_0245.
- Sabra, Adam. "From Artisan to Courtier : Sufism and Social Mobility in Fifteenth-Century Egypt." In *Histories of the Middle East, Studies in Middle Eastern Society, Economy and Law in Honor of A.L. Udovitch*, édité par R.E. Margariti, A. Sabra, and P.M. Sijpersteijn, 213-232. Leyde : Brill, 2011.
- Sembrano, Lucio. *La regalità di Dio : metafora ebraica e contesto culturale del Vicino Oriente antico*, Supplementi alla rivista biblica 32. Bologna : Dehoniane, 1998.