puisqu'ils traitent de questions plus générales : les rapports entre miracles et sainteté; la difficulté d'obtenir une typologie spirituelle précise à partir des textes hagiographiques musulmans; la sainteté féminine en islam et son type « malāmatiyya », expliquant son caractère souvent anonyme. Ajoutons que, du côté chrétien, la contribution de Philippe Escolan (« Nouvelles perspectives dans la vie monastique d'après deux textes hagiographiques syriaques », p. 141-150) fait référence à la continuité d'un type de proto-monachisme local.

Deux remarques sont à faire sur un plan de détail. Une coquille s'est glissée à plusieurs reprises dans l'ouvrage : le mot *zāwiya* est écrit, de façon erronée, *zāwiyya*. Par ailleurs, la contribution de Michel Balivet montre, de façon éloquente, comment le thème de l'infiltration musulmane en territoire chrétien peut être corroboré par des chroniques ou d'autres types de sources. L'exemple étudié correspond cependant à une période très particulière de l'Empire ottoman, une période de net affaiblissement après la défaite de Bāyezīd Ier face à Tamerlan en 1402, à Ankara. Peut-on généraliser ce cas de figure et conclure que l'infiltration de mystiques musulmans en territoire chrétien fut un moyen utilisé par les autorités ottomanes pour conquérir le Sud-Est européen? Il semble d'ailleurs que les cheikhs aient joué un rôle, ô combien plus important, soit en participant aux guerres saintes contre les infidèles, soit en aidant à la colonisation des terres nouvellement conquises et, certainement aussi, à la conversion des populations locales.

Pour conclure, il faut insister sur le fait que la matière extrêmement riche de cet ouvrage, ainsi que la qualité de l'ensemble des contributions en font, à n'en pas douter, un livre de référence, et même un guide méthodologique pour tous ceux qui travaillent, ou qui travailleront, sur des textes hagiographiques, soit pour les textes en eux-mêmes, soit pour les enseignements mystiques qu'ils contiennent, soit pour leur arrière-plan historique, économique, social ou socioreligieux.

Nathalie CLAYER
(CNRS, Paris)

Éric GEOFFROY, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels.* Institut français de Damas, Damas, 1995. 17 × 24 cm, 595 p.

Cet ouvrage est la publication amplifiée d'une thèse soutenue par Éric Geoffroy à l'université de Provence. L'auteur a choisi d'étudier l'histoire du soufisme durant la période charnière entre les Mamelouks et les Ottomans (seconde moitié du XVe siècle et première moitié du XVIe siècle), qui est le point d'aboutissement de la culture islamique médiévale, tout en annonçant l'évolution de celle-ci durant la période prémoderne. Ce travail porte sur l'Égypte et la Syrie car les liens politiques et culturels entre ces deux régions pendant cette période ne

BCAI 14 (1998) É. Geoffroy: Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans, recensé par D. Aigle
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

permettent pas de les séparer pour une telle recherche. É. G. a réuni les points de vue doctrinaux et institutionnels pour donner une image particulièrement riche et documentée des courants mystiques, ce qui en fait une contribution substantielle à l'histoire du soufisme au Proche-Orient. L'ouvrage est organisé en cinq parties, divisées elles-mêmes en plusieurs chapitres.

Dans la première partie (Approche historique, p. 17-86), É. G. présente l'ensemble de la documentation à l'appui de ses analyses. Il a mobilisé un grand nombre de sources, très variées dans leur nature et, pour beaucoup d'entre elles, inédites. É. G. établit une distinction entre les sources écrites *sur* les personnages (chroniques, histoires locales, dictionnaires biographiques) et les sources écrites *par* eux, c'est-à-dire les textes qui traitent de la mystique dans une perspective doctrinale ou dans un but polémique (p. 17-50). Il brosse ensuite un tableau du contexte historique général dans lequel s'inscrivent les différents acteurs de la société qui ont partie liée avec le soufisme (p. 50-86).

Dans la deuxième partie (Soufisme et société musulmane, p. 87-281), É. G. montre à quel point soufisme et *sunna* sont liés. En effet, non seulement la plupart des soufis partagent une appartenance au milieu culturel des ulémas mais le fait caractéristique de la fin de l'époque mamelouke est que la quasi-totalité des ulémas accepte la dimension mystique de l'islam; beaucoup sont affiliés à un ou plusieurs courants mystiques; ils habitent ou dirigent des *ḫānqāh*; ils côtoient les cheikhs de *zāwiya*. Comme le note l'auteur, l'intégration du soufisme dans la culture islamique est le résultat d'une longue et progressive symbiose entre soufisme et sunnisme. Les maîtres spirituels, en niant les affinités qu'on leur prêtait avec le chiisme et avec la philosophie hellénistique (*falsafa*), ont permis au soufisme de faire corps avec le sunnisme acharite, désormais dominant au Moyen-Orient arabe. É. G. met en relief un autre point très important : le rapport entre soufisme et hadith. Les chaînes d'appui (*isnād, silsila*) des soufis représentent en effet le pendant ésotérique des chaînes des *muḥaddiṯūn* : leur ultime référence est le prophète Muḥammad. De même, leurs rites de transmission empruntent les mêmes canaux : la poignée de main (*al-muṣāfaḥa*), le croisement des doigts (*al-mušābaka*) qui scelle l'engagement du *murīd* avec son maître mais qui est aussi un pacte initié par le Prophète avec tous ceux qui participeront à cette chaîne.

É. G. met en relief une véritable présence de la sainteté au sein de la société islamique de cette époque. Le rayonnement des cheikhs se mesure aux sollicitations dont ils sont l'objet de la part de la population : le saint représente non seulement l'intermédiaire privilégié entre Dieu et les hommes mais aussi entre les puissants de ce monde et le peuple anonyme. Le terme *šafāʿa*, très présent dans les sources, représente ces deux niveaux d'intercession. Mais, comme le souligne l'auteur, cette intercession exige une descente du cheikh dans l'arène sociale, du côté des pauvres et des opprimés, ce qui n'est pas sans danger pour lui. L'une des manifestations les plus spectaculaires du crédit dont jouissent les cheikhs auprès de la population est leur faculté à accomplir des miracles au service de la communauté. Des exemples pris dans des milieux sociaux divers font apparaître des hommes proches des réalités quotidiennes, chargés des besoins et des problèmes des autres.

É. G. montre que l'appartenance sociale des membres d'une même voie initiatique présente souvent une homogénéité qui n'exclut pas pour autant des origines différentes. Par exemple,

BCAI 14 (1998) É. Geoffroy: Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans, recensé par D. Aigle
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

la relation généralement admise entre la Šāḏiliyya et un milieu aristocratique et savant doit être nuancée, de même que l'association fréquemment établie entre les membres de l'Aḥmadiyya et les milieux populaires. Les métiers manuels font vivre bien des soufis mais on ne peut pas pour autant parler de soufisme populaire. Dans l'islam, le savant n'est pas coupé de la vie professionnelle et bon nombre d'ulémas s'adonnent à ce genre d'activité : ces métiers peuvent être exercés par besoin mais aussi par ascèse, par volonté de vivre la pauvreté spirituelle (*faqr*). Les profils sociaux, d'ailleurs, peuvent se renverser souvent de façon imprévue à la suite de la rencontre d'un maître : un cadi peut quitter ses fonctions pour se mettre au service d'un *maǧḏūb*.

Au niveau plus général de la société, les milieux des *fuqahā'* et des *fuqarā'* ne se confondent certes pas, le corps des ulémas continue à fonctionner matériellement et intellectuellement selon ses caractéristiques propres. C'est cependant à cette époque, explique É. G., que la fusion entre sciences exotériques et sciences ésotériques semble atteindre son point culminant. Le savant soufi (*al-'ālim al-ṣūfī*) a acquis une solide formation en sciences islamiques exotériques, il transmet les rites initiatiques et forme parfois des disciples, mais son rôle consiste essentiellement à défendre le *taṣawwuf* tel que le pratiquent les maîtres de la Voie; une complémentarité s'établit ainsi entre ses fonctions sociales et ses fonctions spirituelles.

Dans la troisième partie (Un monde pluriel aux structures encore souples, p. 191-281), É. G. distingue globalement deux modalités d'affiliation au maître de voie initiatique : d'une part, l'obédience absolue du disciple à son maître; d'autre part, la simple réception de la *baraka* véhiculée par un lignage iniatique. Mais, précise l'auteur, il convient de nuancer le tableau à cause des gradations subtiles au sein même de chaque voie initiatique.

L'auteur décrit ensuite les différents rites d'initiation en insistant sur le fait que ceux-ci sont sujets à des variations dans le temps mais aussi à des variantes régionales. L'investiture du manteau initiatique (*ilbās al-ḫirqa*) est le rite le plus important mais il a sensiblement évolué. À l'origine, l'investiture de la *ḫirqa* représentait le transfert de l'état de perfection du maître sur le disciple, celui-ci étant alors purifié de sa nature imparfaite. Mais, à l'époque mamelouke, ce rite semble avoir perdu son authenticité et son efficacité, il n'est plus synonyme de *tabarruk* que dans la Šāḏiliyya. L'enseignement d'une formule d'invocation à répéter selon certaines règles (*talqīn al-ḏikr*) est transmis en général en même temps que la *ḫirqa*. La prise du pacte avec le maître (*aḫḏ al-'ahd, bay'a, muṣāfaḥa*) implique un véritable engagement du disciple envers le cheikh de *tarbiya*. Ce rite est peu mentionné dans les sources et les auteurs divergent entre eux sur sa signification exacte.

É. G. dresse ensuite l'inventaire de différentes voies attestées dans son champ de recherche (p. 205-239), non pas dans le but d'établir un répertoire mais pour présenter les principaux courants spirituels qui traversent le Proche-Orient car, à cette époque, « chaque voie particulière ne fait qu'apporter sa propre coloration à la Voie ».

Dans la quatrième partie (Esquisse d'une typologie spirituelle, p. 283-360), É. G. tente d'établir des typologies spirituelles. Nous retiendrons ici deux modèles : le cheikh *ummī* et le *maǧḏūb*. Selon le Prophète, il existe deux sortes de science : la première a son siège dans le cœur (*'ilm fī l-qalb*), elle est la seule profitable; la seconde provient uniquement de la langue

BCAI 14 (1998) É. Geoffroy: Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans, recensé par D. Aigle
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

(*ʿilm ʿalā l-lisān*), elle est factice et artificielle. Pour Ibn ʿArabī, la science (*ʿilm*) est en essence unique mais il distingue pourtant la science acquise (*al-ʿilm al-kasbī*), encore appelée science spéculative (*al-ʿilm al-naẓarī*), de la science octroyée par grâce divine (*al-ʿilm al-wahbī*). Les soufis postérieurs à Ibn ʿArabī s'attacheront à montrer que science acquise et science inspirée ont des fins identiques, même si leurs modalités diffèrent. Le modèle du *ʿālim ʿāmil* contribue ainsi au rapprochement entre les deux modalités du *ʿilm*. Dans ce cadre évoluent aussi bien le cheikh qui détient l'une et l'autre science (le *ʿālim kasbī wahbī*), que celui dont la science ne provient que de l'inspiration (le *ʿālim wahbī*), désigné dans le soufisme comme le cheikh *ummī*.

Dans la mystique musulmane, l'« état d'enfance » dans lequel reste le cheikh *ummī* lui permet d'être investi d'une science à laquelle n'ont pas accès les lettrés; l'archétype spirituel est, bien entendu, le prophète Muḥammad qui n'avait pas appris l'écriture selon « l'usage et le mode d'acquisition ordinaires » mais qui la connaissait en vertu de l'ouverture spirituelle qui lui fut accordée par Dieu. Ce qui donc distingue le cheikh *ummī* des ulémas est son mode de perception du *ʿilm*.

Le ravi en Dieu (*al-maǧḏūb*) est également une figure majeure du soufisme dont É.G. retrace éloquemment l'image. L'attraction (*ǧaḏb*), exercée par Dieu sur Son serviteur, est un pur don de Dieu et présente de ce fait une parenté intime avec le *ʿilm wahbī* du cheikh *ummī*. Le *maǧḏūb* partage avec ce dernier plusieurs traits, comme « l'état d'enfance », l'accès à la langue primordiale et une grande propension au dévoilement (*kašf*). Ces deux personnages sont donc très liés et l'on peut aisément glisser de l'un à l'autre. Cependant, le départ entre les deux types spirituels est fondamental, le cheikh *ummī* reste un *murīd* qui chemine par son effort et sa volonté propres : les inspirations et les dévoilements dont il est gratifié sont certes de purs dons mais résultent généralement d'une discipline spirituelle. Le *maǧḏūb*, lui, est « désiré par Dieu » (*murād*); il n'a dans son *ǧaḏb* aucune part d'initiative personnelle et l'on parle à son égard de « voie passive ».

É. G. explique que le « ravi en Dieu » a très vite été honoré dans la mystique musulmane. Selon Ḥakīm al-Tirmiḏī (m. 930), le *maǧḏūb* appartient à l'élite spirituelle qui entre dans la sphère de la « sainteté particulière » (*al-walāya al-ḫāṣṣa*). Dieu le choisit, l'éduque en le faisant sortir progressivement de sa volonté individuelle (*al-mašīʾa*) et l'amène ainsi à l'illumination. Plus tard, Ibn ʿArabī établira un lien entre « attraction divine » et prophétie. L'intégration des « ravis en Dieu » à la culture islamique semble se concrétiser, selon l'auteur, au début des Mamelouks et se préciser à la fin de la domination de ces derniers. Alors qu'au début, les *maǧḏūb* vivent souvent dans la rue ou dans le four des hammams, ils investissent plus tard les établissements religieux; nombreux sont ceux auxquels on bâtit une *zāwiya* ou une mosquée.

Le rôle que joue le *maǧḏūb* dans la société islamique est frappant : celui-ci représente à la fois le récepteur privilégié de la *baraka* et le personnage qui dévoile l'invisible. Choisi par Dieu, le *maǧḏūb* véhicule « l'influence spirituelle » émanant de la présence divine. Le dévoilement (*kašf*) est l'élément spécifique de sa personnalité spirituelle. La contemplation du monde invisible dans lequel il est absorbé fait de lui un « voyant ». Ses dons visionnaires s'illustrent en particulier dans la prédiction politique. Nul doute qu'un tel personnage devait être sollicité tant par les sultans et les émirs, que par les astrologues.

BCAI 14 (1998) É. Geoffroy: Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans, recensé par D. Aigle
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

É. G. note qu'il y a peu de cloisonnement entre les différents types spirituels, notamment au sein d'une même voie initiatique. À quelques exceptions près, on ne saurait trouver un lien privilégié entre telle catégorie sociale et telle *ṭā'ifa*. La succession dans une voie initiatique ne s'inscrit pas davantage dans une lignée typologique cohérente. Le maître spirituel laisse son empreinte sur la personnalité du disciple mais son rôle consiste surtout à le révéler à lui-même, à faire éclore sa propre modalité. Enfin, comme le souligne É. G., toute typologie est relative si l'on considère que la source commune à laquelle s'abreuvent les soufis est le Prophète : « chacun, du *sālik* au *maǧḏūb*, du cheikh *ummī* au *malāmatī*, puise dans " l'océan muhammadien " et prend sa référence dans celui qui totalise toutes les modalités de la sainteté. »

Dans la cinquième partie (Affrontements, débats, percées, p. 361-497), É. G. retrace les grands débats suscités par la mystique. Les tensions entre les « hommes de la lettre » (*fuqahā'*) et les spirituels musulmans (*fuqarā'*) se focalisent, le plus souvent, sur des sujets et des personnages, mais elles ne font que traduire une différence d'optique et de mentalité très marquée, tant dans le domaine des idées que dans celui du comportement social.

Les controverses sur la mystique s'insèrent, comme l'indique É. G., dans le cadre plus large de cet esprit de divergence qui est caractéristique de la culture islamique. Les divers antagonistes présentent toujours un texte scripturaire allant dans leur sens; de la même façon, ils se réclament de l'autorité de savants éminents. Il est vrai que la majorité des versets invoqués peut susciter plusieurs interprétations d'ordre spirituel; la tradition prophétique est tellement vaste qu'elle peut fonder des attitudes différentes et parfois opposées. Comme le note justement É. G., la quasi-obsession de la référence chez les savants musulmans semble paradoxalement découler de la multiplicité des sources d'autorité et donc de leur relativité. L'espace islamique comporte suffisamment d'ouverture et de pluralisme pour que les polémiques y soient possibles et qu'elles puissent être intégrées et assimilées. L'auteur remarque également que la prise en considération du *maḏhab* dans l'analyse des débats n'est guère pertinente. On s'aperçoit, par exemple, que des savants des quatre rites défendent ou attaquent Ibn ʿArabī ou Ibn al-Fāriḍ. Par ailleurs, le préjugé qui fait des ḥanbalites des « littéralistes », adversaires privilégiés du maître andalou, n'est pas exact non plus puisque l'école d'Ibn Ḥanbal n'a jamais manqué de membres ouverts à la doctrine akbarienne. Les écoles juridiques ne sont pas « monolithiques », des tendances se dessinent, mais il n'émerge jamais un avis seul et unique.

Il n'est pas possible de rendre compte ici de toute la richesse du travail d'É. G. mais l'on peut souligner pour conclure quelques points forts de cet ouvrage.

L'auteur montre que les pratiques soufies réunissaient des partisans dans l'ensemble des couches de la société, ce qui témoigne que la reconnaissance dont bénéficie le soufisme lui assure une position centrale et même dominante, il agit en force intégratrice. Des marginaux, des exclus, voire des bandits se placent sous la protection des cheikhs les plus prestigieux qui les replacent ainsi dans la société, ce qui est un véritable rôle social du soufisme.

Au schéma binaire qui oppose les *fuqahā'*, représentants d'un islam scripturaire, et les *fuqarā'*, qui incarneraient un islam populaire, É. G. substitue un tableau nuancé où les liens de solidarité entre les deux groupes apparaissent plus nombreux que les lignes de fracture.

BCAI 14 (1998) É. Geoffroy: Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans, recensé par D. Aigle
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Le soufisme est souvent encouragé par les sultans et les émirs mamelouks, puis ottomans, qui deviennent souvent les disciples de tel ou tel maître spirituel et qui peuvent fonder des *ḫānqāh*, lieux officiels de soufisme que l'auteur distingue de la *zāwiya*, établie à l'initiative d'un cheikh.

Denise AIGLE
(EPHE, Paris)

Valerie J. HOFFMAN, *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*. University of South Carolina Press, 1995. 461 p.

Valerie J. Hoffmann livre avec *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt* une somme sur le soufisme dans l'Égypte contemporaine. Elle se montre à la fois anthropologue, historienne et islamologue dans ce travail exigeant qui va sans cesse du texte au terrain, et de la référence classique au cheikh contemporain. Devenant de 1987 à 1989 la « quasi-disciple » (selon ses propres termes) d'un cheikh šāḏilī, le cheikh ʿIzz al-ʿArab al-Hawārī, elle s'est attachée à retrouver ce que signifiait le soufisme aujourd'hui en Égypte, et notamment ses aspects mystiques dont elle restitue l'importance centrale dans l'expérience soufie. C'est dire la nouveauté de ce travail par rapport aux analyses plus politologiques ou sociologiques de M. Gilsenan, F. De Jong ou de P.J. Luizard. Une douzaine de chapitres présentent les facettes du soufisme égyptien contemporain, constituant une série d'exposés très fouillés, toujours clairs et cohérents, guidés par la recherche des aspects mystiques dans le soufisme actuel.

Valerie J. Hoffmann, consciente des bouleversements du contexte social, montre, dès son premier chapitre, les défis auxquels le soufisme égyptien a dû faire face : les accusations de dégénérescence, traditionnelles mais multipliées depuis un siècle à la fois par l'élite sécularisée et le réformisme musulman; la perte de l'influence politique des confréries soufies; l'inadaptation des confréries soufies face aux défis du changement social; enfin le contrôle étatique croissant du gouvernement égyptien sur les ordres soufis, par l'intermédiaire du Haut Conseil des confréries soufies (loi de 1976). Mais l'auteur rappelle aussi que, si les soufis sont marginalisés, étant en majorité pauvres, ruraux et provinciaux, « ils ne sont pas marginaux pour la société égyptienne elle-même, ils en forment le cœur ». Quant au réformisme du soufisme égyptien étatisé (l'auteur donne un plaisant tableau de la revue officieuse *Al-Taṣawwuf al-islāmī*), l'ensemble du livre ne cesse de montrer ses lacunes, son caractère partiel, son rôle de paravent pour nombre d'activités soufies. La conclusion du livre reprendra cette confrontation entre soufisme et modernité.

Le fil directeur du livre, et sans doute son acquis principal, est de montrer que l'héritage classique soufi des VIIIe-XIIIe siècles n'est jamais absent des expériences soufies contemporaines, y compris dans les confréries réputées les plus réformées. Grâce aux textes pour certains soufis (V. Hoffmann donne, par exemple, la liste des ouvrages soufis les plus lus dans l'Égypte contemporaine), grâce à l'enseignement oral pour beaucoup, souvent illettrés, la tradition s'est transmise.

BCAI 14 (1998) É. Geoffroy: Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans, recensé par D. Aigle
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net