

GOBILLOT Geneviève  
et THIBON Jean-Jacques (éd.),  
*Les maîtres soufis et leurs disciples.*  
*III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles de l'hégire (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.)*  
*Enseignement, formation et transmission.*

Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2012, 432 p.  
ISBN : 978-2351590485

Le présent volume rassemble les actes du colloque « Maîtres et disciples dans le soufisme des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles » tenu à Lyon en 2006, à l'initiative des deux éditeurs. Comme le souligne Pierre Lory dans son introduction, l'ensemble des articles représente « une contribution notable aux débats concernant l'origine de la mystique en terre d'Islam et son évolution lors des premiers siècles de l'ère hégirienne » (p. 7). Les auteurs ont essayé, chacun dans le cadre de son sujet de recherche, de garder une double distance critique en approchant la question de la formation et de la transmission du soufisme. Il fallait, d'un côté, reconsidérer les idées reçues sur cette période de la mystique musulmane, de l'autre, grâce à une relecture critique des sources primaires, se focaliser sur des corpus peu étudiés. La thématique proposée se prêtait à refonder le discours sur les origines du soufisme et sur ses modèles de transmission. Pour achever cette tâche, les éditeurs ont donc proposé un angle d'attaque à cette problématique qui s'est avéré un choix très heureux. Globalement, les résultats proposés dans ce volume représentent un considérable pas en avant dans le domaine des *Sufi studies*, ainsi que dans le façonnement de la méthodologie scientifique requise pour cette discipline. Quatre axes organisent les articles (I. Réflexions sur les concepts et l'évolution historique, II. Le soufisme et ses liens avec les autres catégories du savoir, III. Les maîtres et leurs méthodes, IV. L'écriture comme moyen de transmission), auxquels est ajoutée une cinquième partie réunissant deux témoignages (l'un du maître *šādīlī* d'Alep Abū l-Hudā l-Ḥusaynī, en ce jour réfugié en Turquie, l'autre du poète et professeur d'arabe Mahmoud Meliane) qui actualisent et transposent à notre époque certaines des thématiques traitées sur le plan historique dans les autres contributions. Le volume (entièrement accessible en ligne)<sup>(1)</sup> contient les essais suivants :

• Sara Sviri, « Sufism: Reconsidering terms, definitions and processes in the formative period of islamic mysticism », p. 17. Dans ce dense article introductif, Sara Sviri propose une réflexion critique sur l'emploi dans les sources primaires (et par conséquent dans les études scientifiques) de la terminologie se

référant aux « *šūf* », là où cette terminologie veut identifier des groupes ou des personnages. Dans les premières pages est posée la question sur la pertinence d'établir une équivalence entre les termes « soufisme » et « mystique ». Si le soufisme classique est incontestablement une forme de mysticisme (dont Sviri analyse en détail la portée comparative du terme), à la lumière d'un corpus détaillé de sources biographiques arabes il apparaît clair que tous les personnages auxquels les chroniqueurs ont affublé le « label *al-šūfī* » (p. 21) n'étaient pas tous des mystiques, surtout à une époque antérieure au développement du mouvement soufi bagdadien. Sviri étudie entre autre la relation de Ḥasan al-Baṣrī avec « ceux qui vêtaient la laine », et encore la relation des 'Alides avec les vêtements en laine blanche. En conclusion, Sviri retrouve deux tendances pré-soufisme dans la pratique du port des habits de laine, l'un de tendance ascétique attestée par d'autres mouvances non islamiques, l'autre lié à l'iconographie du pouvoir (p. 29 et 30).

• Denis Gril, « Compagnons ou disciples ? La *ṣuḥba* et ses exigences : l'exemple d'Ibrāhīm b. Adham d'après la *Hilyat al-awliyā'* », p. 35. C'est avec le texte de Denis Gril qu'on entre dans le sujet principal du volume, la relation maître-disciple. Gril choisit de présenter la notion de *ṣuḥba* (compagnonnage spirituel). Il propose la définition suivante de ce terme : une « relation qui produit un effet, un enseignement formulé ou simplement vécu, inculque un *adab*, c'est-à-dire un savoir-être, éthique et spirituel ». Gril analyse ensuite les notices biographiques consacrées à Ibrāhīm b. Adham dans les *Ṭabaqāt* de Sulamī et dans la *Hilya* de Iṣfahānī, en soulignant la notion de *ṣuḥba* dans ces deux textes. Une première difficulté, dans cette tâche, est due au fait que « [Sulamī] utilise simultanément la terminologie de son temps mais aussi de celle des traditions qu'il rapporte » (p. 41). Comme pour le texte de Sviri, le chercheur est donc confronté à des glissements sémantiques de la terminologie technique de la relation maître-disciple dans son processus de technicisation.

• Jean-Jacques Thibon, « Abū 'Uṭmān al-Ḥirī et la synthèse de la spiritualité ḥurāsānienne », p. 55-77. Cette recherche continue celle entreprise par Thibon dans sa dernière monographie consacrée à Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (325/937-412/1021)<sup>(2)</sup>. Dans cette recherche, Thibon avait déjà montré le rôle central de Ḥirī dans le processus de fusion effectué par ce maître de courants mystiques différents (soufisme et *malāmātiyya*) et de branches de savoir

(1) <http://books.openedition.org/ifpo/2958>

(2) Jean-Jacques Thibon, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2009.

islamique (comme le hadith). Dans cet article, la vie et l'œuvre de Ḥirī sont présentés plus en détail. Cette « fusion » fait l'objet d'une lecture prudente et précise, qui souligne la difficulté à laquelle l'historien doit faire face une fois confronté à la littérature hagiobiographique de l'époque.

• Kenneth Lee Honerkamp, « The Ethical-Mystical Foundations of the Master-Disciple Relationship in Formative Sufism in Ninth and Tenth Century Nīšābūr », p. 79-97. L'article de l'auteur prolonge idéalement celui de Thibon sur la spiritualité khorasanienne, en se focalisant sur le discours de l'*adab* et des *aḥlāq* dans la relation maître-disciple tel qu'il ressort de trois textes de Sulamī, certains encore à l'état de manuscrit au moment de la rédaction de cet article, désormais accessibles en édition critique par les soins du même Honerkamp<sup>(3)</sup>. L'intérêt de ces textes demeure dans leur ancienneté car ils sont parmi les premiers traités consacrés à la question du rapport maître-disciple. Ce texte montre aussi le rôle central du Khorasan dans l'établissement des concepts d'*aḥlāq* et *adab*<sup>(4)</sup>.

• Harith Bin Ramli, « The Sālīmiyya and Abū Ṭālib al-Makkī: The Transmission of Theological Teachings in a Basran Circle of Mystics », p. 101-129. L'article de Bin Ramli étudie le mouvement de la *sālīmiyya*, un cercle mystique et théologique basrien fondé par Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sālim al-Baṣrī (m. 297/909). Comme le souligne l'auteur, reconstruire l'histoire de ce mouvement représente une tâche importante: « the Sālīmiyya are of particular interest for the study of the social structures of early mystical groups in Islam, as they display some features usually associated with the Sufi orders (*ṭuruq*) of the later medieval period. [...] Leadership of this circle, uncommonly for its time, was passed down from father to son. » (p. 102). L'analyse de Bin Ramli se concentre sur le portrait du personnage et sur le débat au sujet de cette école dans les siècles postérieurs, souvent contradictoire, qui pose le problème de la connexion entre mystique

et théologie à une époque si précoce, et bien avant l'essai de conciliation opéré par Quṣayrī.

• Yolande De Crussol, « Présentation de l'ouvrage d'al-Ḥārīṭ b. Asad al-Muḥāsibī: Les gains, les moyens de subsistance licites et la réalité de l'abandon confiant à Dieu », p. 131-143. Yolande de Crussol a consacré de nombreux écrits à Muḥāsibī, qui, comme Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sālim al-Baṣrī, fondateur de la *sālīmiyya* (voir l'article de Bin Ramli), a probablement été l'un des premiers maîtres à s'être occupé à la fois de théologie et de mystique. Cette recherche explore le rôle de Muḥāsibī dans un cas pratique de direction spirituelle: le gain licite, activité au sujet de laquelle les maîtres du *taṣawwuf* ont abondamment écrit. De Crussol étudie cette vision du travail chez un maître mystique à la lumière de son affiliation juridique (le ṣāfi'isme), étant donné que ces disciplines (*fiqh* et spiritualité) sont étroitement liées chez cet auteur. De Crussol montre avec pertinence le point de vue propre de Muḥāsibī, celui de l'intériorisation personnelle des notions du *fiqh*, et souligne ainsi le « réalisme spirituel d'un soufi *muršid* ». Le lecteur peut aussi se référer pour ce qui concerne Muḥāsibī à l'étude de Gavin Picken publié chez Routledge<sup>(5)</sup>.

• Melchert Christopher, « Abū Nu'aym's sources for Ḥilyat al-awliyā', Sufi and Traditionist », p. 145-159. L'article de Christopher Melchert se concentre sur la *Ḥilya al-awliyā'* d'Abū Nu'aym al-Iṣbahānī (m. 430/1038). L'auteur se propose d'étudier les transmetteurs directs d'Abū Nu'aym dans deux sections différentes de la *Ḥilya*: la première, consacrée aux premières générations de renonçants, traditionnistes et juristes, avec ceux de la deuxième (le dernier dixième du livre), consacrée aux maîtres soufis. Plus particulièrement, Melchert analyse de façon critique les transmetteurs cités dans les *isnāds*. Si les autorités d'Abū Nu'aym s'avèrent différentes pour ces deux sections, cela signifierait, pour l'auteur, « that Abū Nu'aym really was trying to bridge two areas of knowledge already distinct when he collected his material in the late tenth century. » (p. 146). C'est donc une question importante qui est posée dans cette recherche, celle de la relation du milieu soufi avec celui des muḥaddithūn<sup>(6)</sup>, et de la contribution d'Abū Nu'aym dans le processus de « contact » (dont l'histoire complète reste encore à écrire) entre ces deux types de savoir.

(3) Le *Kitāb adab muḡālasat al-mašāyih wa-ḥifẓ ḥurmātihim* a été édité par Honerkamp dans Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī. *Collected Works of Early Sufism*, (Volume 3), éd. Nasrollah Pourjavady & Muhammed Soori, Téhéran 2009, p. 89-120. Le *Fuṣūl fi l-taṣawwuf*, encore édité par Honerkamp, est publié dans *op. cit.*, p. 167-222. Du *Daraḡāt al-ṣādiqīn*, une nouvelle édition augmentée a été annoncée par Thibon dans la traduction qu'il a publiée de ce texte: « Les voies des Hommes sincères parmi les soufis », *La Règle d'Abraham* 34 (2012), p. 27-64, voir: [https://www.academia.edu/4979551/Les\\_voies\\_des\\_Hommes\\_sinceres\\_parmi\\_les\\_soufis](https://www.academia.edu/4979551/Les_voies_des_Hommes_sinceres_parmi_les_soufis).

Voir aussi J.-J. Thibon, *L'œuvre*, *op. cit.*, p. 430-447.

(4) Voir la présentation du colloque « Adab Soufi » (Paris, 2012), organisé par Catherine Mayeur-Jaouen, Ève Feuillebois-Pierunek et Luca Patrizi: <http://www.iran-inde.cnrs.fr/spip.php?article425>.

(5) Gavin Picken, *Spiritual purification in Islam: the life and works of al-Muḥāsibī*, London, Routledge, 2011.

(6) Sujet de recherche qui a déjà occupé l'auteur, voir, Christopher Melchert, « The Piety of the Hadith Folk », *International Journal of Middle East Studies* 34/3 (2002), p. 425-439.

• Florian Sobieroj, « Modes of transmission of spiritual influence: The instruction of Abū Bakr al-Šiblī, a 4th/10th. c. Sufi master of Baḡdād », p. 217-244. Florian Sobieroj a déjà consacré à la figure de Šiblī un article paru dans l'*El*<sup>2</sup>. Dans la recherche qu'il présente dans ce volume, il se concentre sur les modalités d'enseignement pratiqué par ce maître de Bagdad. L'auteur (p. 218) fournit une typologie textuelle des sentences qui ont été transmises de Šiblī, et, pour chaque typologie, il essaie de montrer quelle fonction didactique est mise en avant par un autre langage spirituel. Ainsi, Sobieroj reconstruit l'impact de ce maître sur ses disciples et donne un portrait précis des différents types de transmetteurs de ses paroles. L'intérêt pour le rôle de la poésie didactique dans l'enseignement mystique a été plus récemment développé par l'auteur dans le cadre de l'édition d'un important texte inédit de Quṣayrī<sup>(7)</sup>.

• Paul Ballanfat, « La direction spirituelle chez Abū Sa'īd b. Abī l-Ḥayr (357-440/967-1049) », p. 245-289. L'article de P. Ballanfat étudie en profondeur la méthode didactique du maître khorasanien Abū Sa'īd b. Abī l-Ḥayr. Ballanfat retrace les aspects fondamentaux de sa voie (mortification de soi, initiation, pratiques, règles d'*adab*, relation maître/disciple, etc.). On retrouve, comme dans le cas de Šiblī, des notes importantes sur le rôle de la poésie (p. 251 et s). L'auteur propose aussi une réflexion originale sur le rôle de la fondation de centres spirituels à cette époque (*ḥānaqāh*), et en étudie trois cas différents<sup>(8)</sup>.

• Gobillot Geneviève, « La transmission de l'enseignement mystique par l'écrit dans les milieux ḥurāsāniens des III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup>–IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> s. », p. 293-324. Dans sa contribution dans le cadre de ce volume, Geneviève Gobillot aborde plusieurs points à la fois. Dans la première partie, elle analyse le milieu mystique khorasanien (prépondérant dans l'ensemble du volume) et donne une esquisse des méthodes d'enseignement de ses principaux représentants. La deuxième partie

analyse plus en détail la fonction de l'écriture en tant que moyen d'éducation des disciples dans le cas de Tirmidī, mais pas exclusivement, puisque des pages importantes sont aussi consacrées à 'Abd al-Karīm al-Ġilī (p. 317 et s). Le lecteur intéressé par cette thématique pourra aussi se référer à l'article de Samuela Pagani « Il libro come maestro: sufismo e storia nella lettura nel medioevo islamico »<sup>(9)</sup>.

• Kebe Ndiouga, « La formation spirituelle du *murīd* selon Abū Ṭālib al-Makkī, (m. 386/996) », p. 325-349. L'article de Kebe Ndiouga essaie de dégager les aspects principaux de la direction spirituelle telle qu'Abū Ṭālib al-Makkī la présente dans son *Qūṭ al-qulūb*. L'auteur veut ainsi montrer (en continuant la ligne d'analyse entreprise par Gobillot) que dans ce manuel, Makkī ne se cantonne pas à une description de la voie, mais se positionne en tant que maître éducateur, le livre encore une fois et l'écriture fonctionnant comme des supports de transmission spirituelle. L'affirmation suivante est à nuancer (p. 348): « [...] Toutefois, le *Qūṭ al-qulūb* se distingue de la littérature soufie incarnée à cette époque par les auteurs comme al-Kalābādhī, al-Sarrāgh al-Ṭūsī et al-Quṣayrī qui visaient simplement, le plus souvent, à justifier et à faire connaître les doctrines, le vocabulaire technique et la vie des premiers maîtres soufis [...] ». Pour le cas de Quṣayrī, cela est visiblement inexact, étant donné que sa *Risāla* contient de longues pages de direction spirituelle. On remarque aussi l'absence dans la bibliographie de la traduction allemande du *Qūṭ* de Richard Gramlich, qui aurait dû être au moins citée<sup>(10)</sup>. Le lecteur intéressé par l'œuvre de Makkī peut aussi consulter les recherches de Saeko Yazaki<sup>(11)</sup>.

Comme annoncé dans l'introduction, le livre contient trois contributions en langue arabe. Khālid Zahri dans son article « *Al-Šayḥ wa-l-filūsūf. Qirā'a fī l-madīna al-fāḍila bayn al-Ḥākīm al-Tirmidī wa-l-Fārābī* » (« Maître et philosophe : étude sur la cité vertueuse entre Tirmidī et Fārābī », p. 221-161) étudie le topos de la cité idéale chez Tirmidī et Fārābī, en essayant de montrer quel parallèle nous

(7) Florian Sobieroj, *Die Responsensammlung Abū l-Qāsim al-Quṣayrī's über das Suftum. Kritische Edition der 'Uyūn al-aḡwiba fī funūn al-as'ila*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2012; *idem*, « Funktionen von Dichtung in al-Quṣayrī's K. 'Uyūn al-aḡwiba. Ein sufischer Diskurs über die Liebe (maḥabbā) », dans *Arabische Welt: Grammatik, Dichtung und Dialekte: Beiträge einer Tagung in Erlangen zu Ehren von Wolf Dietrich Fischer*, éd. Shabo Talay and Hartmut Bobzin, Wiesbaden, Reichert, 2010, p. 179–206. Voir aussi le compte rendu critique de Reinhard Weipert dans *WZKM*, 102 (2012), p. 404-407, pour une mise en question du concept de poésie didactique dans le soufisme.

(8) À rectifier la note bibliographique (p. 255 n. 1) qui indique l'ouvrage de Fritz Meier *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḥayr (357-440/967-1049). Wirklichkeit und legende*, (Acta Iranica, vol. 11, Leyde, Brill, 1976) comme une traduction des *Asrār al-tawḥīd*. Ce livre est une étude monographique et non une traduction comme celle d'Achena en français ou de O'Kane en anglais.

(9) Samuela Pagani, « Il libro come maestro: sufismo e storia della lettura nel medioevo islamico », *Journal of Arabic and Islamic Studies* 12 (2012), p. 144-185. Accessible à l'adresse suivante: [http://www.lancaster.ac.uk/jais/volume/docs/vol12/v12\\_05\\_Pagani\\_144-185.pdf](http://www.lancaster.ac.uk/jais/volume/docs/vol12/v12_05_Pagani_144-185.pdf)

(10) Richard Gramlich (trad.), *Die Nahrung der Herzen. Abū Ṭālib al-Makkī's Qūṭ al-qulūb*, 4 vols., (Freiburger Islamstudien vol. 16/I-IV), 1992-1995.

(11) Saeko Yazaki, « A Pseudo-Abū Ṭālib al-Makkī?: The Authenticity of 'Ilm al-qulūb », *Arabica*, 59/6 (2012); *idem*, *Islamic Mysticism and Abū Ṭālib al-Makkī: The Role of the Heart*, Londres, Routledge (Routledge Sufi Series, vol. 13), 2013. Voir le compte rendu de Martin Nguyen dans *Journal of Sufi Studies* 2/2 (2013), p. 207–209.

pouvons établir entre le rôle du maître spirituel dans une ville (sa présence, sa prédication, l'hostilité qu'il peut rencontrer) et la place du philosophe dans la cité idéale de Fārābī. Khālīd Zahrī a récemment publié d'autres études sur Tirmidī<sup>(12)</sup>. Meliane Mahmoud, (« *Kašf al-maknūn fī šī'r al-tašawwuf bi-l-lisān al-'arabī* / Le dévoilement du caché dans la poésie mystique d'expression arabe » (p. 387-408) se concentre sur un thème qui a été traité à plusieurs reprises dans les contributions de ce volume, celui de la poésie et de son importance dans le soufisme (voir *infra* les articles de Sobieroj et Ballanfat). Le maître šāḍilī Maḥmūd Abū l-Hudā al-Ḥusaynī présente dans son texte (p. 353-386) le point de vue d'un maître contemporain sur le soufisme de l'époque formative. Le shaykh Maḥmūd a été une figure centrale du soufisme d'Alep, où il a joué aussi un rôle institutionnel, qui s'est conclu avec son opposition au régime et à son émigration en Turquie<sup>(13)</sup>.

Francesco Chiabotti  
CNRS – Aix-en-Provence

(12) Ḥālīd Zahrī, *Ta'līl al-sarī'a bayn al-Sunna wa-al-šī'a. al-Ḥakīm al-Tirmidī wa-lbn Bābawayh al-Qummī namūdajayn*, Bayrouth, Dār al-Hādī, 2003; *idem*, *Taḡalliyāt al-burhān wa-ḥaqqā'iq al-'irfān. Muqāraba lil-kašf 'an 'alāqat al-luḡah bi-l-qalb wa-l-'aql 'inda al-Ḥakīm al-Tirmidī*, Beyrouth, al-Maktaba al-'Ašrīyah, 2009; *idem*, *Ḥakīm Ḥurāsān wa-Anīs al-Zamān: muḥāwala li-šawḡ sirā bibliyūgrāfiya lil-Ḥakīm al-Tirmidī, min 'ulamā' al-qarn al-Ḥiḡrī al-tālīt*, Rabat, Rābiṭah al-Muḥammadiya li-l-'Ulamā', Markaz al-Dirāsāt wa-l-abḥāth wa-iḥyā' al-Turāt, 2013.

(13) Sur lui, voir notre « Shaykh Maḥmūd Abū l-Hudā al-Ḥusaynī. Insegnare il Sufismo nell'Aleppo di oggi », dans *Con i dervisci Otto incontri sul campo*, éd. Giovanni De Zorzi, Milano-Udine, Mimesis editore, 2013, p. 107-128.