

Nelly AMRI

Sur les pas des maîtres. Entre Orient et Occident musulmans. L'Ifrīqiya au cœur des échanges soufis (III^e/IX^e - X^e/XVI^e siècle)

Sousse, Contraste Éditions

2023, 363 p.

ISBN : 9780073878885

Mots-clés : soufisme, Abū Madyan, Shādhilī, Ifrīqiya, Maghreb, al-Andalus, Égypte, Orient musulman, voyages, *riḥla*, *safar*, *ṭalab al-ʿilm*, *khalwa*, *khirqā*

Keywords : Sufism, Abū Madyan, Shādhilī, Ifrīqiya, Maghreb, al-Andalus, Egypt, Muslim East, travels, *riḥla*, *safar*, *ṭalab al-ʿilm*, *khalwa*, *khirqā*

الكلمات المفتاحية: الصوفية، أبو مدين، شانلي، إفريقييا، المغرب، الأندلس، مصر، الشرق الإسلامي، الرحلات، رحلة، سفر، طلب العلم، خلوة، خرقا

Cet ouvrage s'inscrit en continuité avec les nombreuses publications de Nelly Amri sur le soufisme au Maghreb, et plus spécialement en Ifrīqiya⁽¹⁾. Dans ce nouvel opus, à partir d'une documentation souvent lacunaire, elle tente de reconstituer l'histoire des échanges soufis entre Occident et Orient musulmans et de montrer le rôle joué par l'Ifrīqiya dans ces échanges. Le livre est conçu en deux grands volets. La première partie « Voyages d'Orient et d'Occident (X^e-XVI^e siècle) » est une contribution à l'histoire des échanges soufis entre l'Occident et l'Orient du monde musulman (p. 19-135). La seconde partie « L'Ifrīqiya et la voie spirituelle d'Abū Madyan (m. 594/1197-98) (VI^e/XI^e-VII^e/XIII^e siècle) » est consacrée à l'étude d'un cas particulier de cette circulation intellectuelle à l'intérieur de l'Occident musulman autour de la figure d'Abū Madyan Shu'ayb al-Andalusī. Né dans la région de Séville en al-Andalus, Abū Madyan a séjourné dans différentes villes du Maroc avant de s'installer à Bijāya (Bougie en Algérie actuelle). Il est considéré comme le « maître des maîtres » (*shaykh al-shuyūkh*) de l'hagiographie maghrébo-andalouse.

Dans l'islam, le « voyage » (*riḥla*) est d'une importance capitale. Dès le début de son livre, N. Amri cite un hadith célèbre: « D'où tiens-tu ta science alors

que tu n'as pas voyagé ? ». Le voyage à la recherche de la science (*ṭalab al-ʿilm*) a donné naissance à un genre littéraire, l'*adab al-riḥla* dont l'un des célèbres représentants est Ibn Jubayr (m. 614/1217) qui partit de Grenade pour accomplir le pèlerinage. Le vocabulaire du voyage chez les soufis regroupe plusieurs notions. La *siyāḥa* ou pérégrination qui selon le *Lisān al-ʿArab* signifie se déplacer sur terre, en vue de l'adoration [de Dieu] et des exercices de piété (*al-dhahāb fī l-arḍ li l-ibāda wa l-tarahhub*)⁽²⁾. Les soufis ont fait de la *siyāḥa* une obligation canonique (*farīda*), mais, d'après la définition du *Lisān al-ʿArab*, on est loin de « l'idée d'errance et de vagabondage religieux qui ont trop collé à ce mot » (p. 33). Il existe un autre terme pour désigner le voyage, *al-safar*. Une notion qui « mobilise les différentes ressources sémantiques et scripturaires du radical S.F.R: parcourir une distance (Coran 2: 185); dévoilement (Coran 74: 34); rayonnement ou resplendissement (Coran 80: 38); écriture (Coran 80: 15) et partant, le support de tout écrit (Coran 62: 5) » (p. 33).

On trouve l'acceptation soufie du terme *al-safar* dans le *Kitāb al-Luma'* d'al-Sarrāj al-Ṭūsī (m. 378/988). Il consacre un chapitre aux « bonnes convenances spirituelles des soufis dans leurs voyages » (*bāb fī dhikr ādābihum fī asfārihum*), dans lequel il détaille les finalités très variées du voyage: « s'acquitter du pèlerinage, mener le combat (*al-jihād*) [dans le sentier de Dieu], aller à la rencontre des maîtres (*liqā' al-shuyūkh*), visiter les proches (*waṣilat al-raḥim*), réparer les injustices (*radd al-mazālim*), rechercher la science (*ṭalab al-ʿilm*), ou encore visiter un lieu connu pour ses mérites et sa noblesse (*faḍl wa sharaf*) »⁽³⁾. Ibn ʿArabī (m. 638/1240) en donne, dans son ouvrage « Le dévoilement des effets du voyage » (*al-Isfār 'an natā'ij al-asfār*), une définition différente: le voyage (*safar*) doit porter ses fruits, notamment la science. En outre, il le relie à l'origine étymologique du *isfār* (le dévoilement à l'homme de ses caractères), et enfin il l'associe à la fatigue et à l'épreuve. Pour Ibn ʿArabī, le voyage correspond à l'itinérance du cœur (p. 33-34).

Le voyage à la recherche de la science, le *ṭalab al-ʿilm* recommandé par le Prophète, a influencé les soufis qui, aux premiers siècles de l'islam, élaborèrent le *ṭalab al-awliyā'*, la quête des hommes de Dieu. Ce concept apparaît dans les notices des premiers dictionnaires biographiques (p. 37-38). Par la suite, au *ṭalab al-awliyā'* succéda le *ṭalab al-quṭb* (la

(1) Voir par exemple, *Sīdī Abū Sa'īd al-Bāji* (1156-1231), Sousse, Contraste-Éditions 2015 (compte rendu BCAA 33, 2019, p. 38-40) et *Croire au Maghreb médiéval* (VIII^e/XIV^e-IX^e/XV^e siècle). *La sainteté en question*, Paris, Le Cerf, 2019 (compte rendu BCAA 35, 2021, p. 40-43).

(2) Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1981, t. III, p. 2167.

(3) Sarrāj al-Ṭūsī (-al), *Kitāb al-Luma'*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Ṭaha 'Abd al-Bāqī Surūr, Le Caire, Dār al-kutub al-ḥadītha, Bagdad, Maktabat al-muthannā, 1380H/1960, p. 251.

recherche du pôle en sainteté) qui deviendra à partir du XIII^e siècle l'aiguillon de la *siyāḥa* soufie. Les soufis recherchent aussi le *ghawth* (littéralement, le secours, le pôle suprême de la hiérarchie invisible des saints). Parmi les autres motivations du voyage, N. Amri mentionne le *ṭāliban al-murabbī*, celui qui est en quête d'un guide sur la voie (*shaykh murabbī*) (p. 36-38).

Nelly Amri fait remarquer que les sources disponibles suscitent des difficultés pour étudier les voyages des soufis. En effet, les sources biographiques citent rarement avec précision les maîtres rencontrés, les ouvrages étudiés et les itinéraires suivis. Par ailleurs, les termes qui désignent le déploiement dans l'espace (*siyāḥa*, *safar*, *tijwāl*, *intiḳāl*, *irtiḥāl*) sont utilisés de manière interchangeable par les auteurs de *ṭabaqāt*, ce qui ne permet pas de distinguer « voyage savant » et « déplacement religieux ». Enfin, si la *nisba* d'un cheikh soufi permet de repérer une origine occidentale ou orientale, elle ne suffit pas à le définir car il peut s'agir d'une origine familiale et non personnelle; de même qu'un même personnage peut cumuler plusieurs *nisba* au gré de ses déplacements. Néanmoins, malgré ces lacunes, les sources biographiques et hagiographiques sont essentielles pour étudier les déplacements des maîtres spirituels et leurs disciples. À partir du XIV^e siècle et surtout aux XV^e-XVI^e siècles, une littérature plus spécialisée commence à connaître une certaine diffusion. Il s'agit des traités de *khirqā* (le manteau d'investiture dont un maître revêt son disciple et qui symbolise son entrée dans la voie de ce maître). Ces chaînes de transmission du manteau d'investiture (*sanad ilbās al-khirqā*) sont l'objet d'une critique historique, mais elles permettent de suivre, au gré du déploiement spatial et géographique, l'économie de ces échanges et circulations (p. 27-28).

Le soufisme occidental, dès les premiers manuels de soufisme comme le *Qūt al-qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996) et la *Risāla* d'al-Qushayrī (m. 465/1072), a été fortement influencé par l'Orient. Les Ifrīqiyyens furent un relais notoire de la diffusion, au Maroc, du célèbre ouvrage de Ghazālī (m. 505/1111), le *Ḥyā' 'ulūm al-dīn*. À partir du XIV^e siècle, le soufisme maghrébin est devenu une science dont la richesse doctrinale dépasse celle de l'Orient. Les ouvrages des maîtres occidentaux, comme al-Dabbāgh al-Qayrawānī (m. 699/1300), font appel aux écrits de Sahl al-Tustarī et d'al-Qushayrī qui sont cités dans l'hagiographie d'Abū Yūsuf al-Dahmānī, *al-Asrār al-jaliyya fī l-Manāqib al-Dahmāniyya*, rédigée en 657/1249-1250. À partir des XIII^e-XIV^e siècles, les ouvrages à teneur essentiellement doctrinale sont complétés par une importante production hagiographique (*adab al-manāqib*).

Abū l-Ḥasan Shādhilī (m. 656/1258), par exemple, a fait l'objet d'une importante tradition hagiographique. Il avait séjourné près de vingt-quatre ans à Tunis avant son départ définitif pour l'Égypte⁽⁴⁾. Le *Durrat al-asrār Manāqib Sayyid Abī l-Ḥasan Shādhilī* d'Ibn Sabbāgh, rédigé après 718/1318, quelques années après le *Laṭā'if al-minan* d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309), reste l'une des sources principales sur le maître, regroupant la vie du cheikh, ses pérégrinations, des extraits de ses lettres à ses compagnons, ses oraisons, ses dits et ses recommandations à ses disciples. Selon N. Amri, la tradition *shādhilī* exerça une influence considérable sur l'hagiographie en Ifrīqiya, comme en témoignent le *Manāqib al-Shaykh 'Abd al-Wahhāb [al-Mzūghī]* (m. 675/1276), l'un des « Quarante compagnons d'al-Shādhilī »⁽⁵⁾, ou le recueil dédié à la « Sainte de Tunis » 'Ā'isha al-Mannūbiyya (m. 665/1267), seule hagiographie consacrée à une femme à qui de surcroît sont reconnues les deux dignités de « pôle des pôles » et de « vicaire de Dieu sur terre »⁽⁶⁾.

Pour Nelly Amri, ce qui est indiqué dans les sources des hommes et de leur circulation vaut pour les idées ainsi que pour certaines pratiques et rituels. Elle prend l'exemple de la *khalwa*, la retraite cellulaire. Selon les sources ifrīqiyyennes, la *khalwa* était, au VII^e/XIII^e siècle, une pratique individuelle, libre, et non inscrite dans une démarche initiatique. Elle pouvait avoir lieu dans une grotte, une caverne ou une petite pièce dans la maison du cheikh. Les sources évoquent aussi les retraites dans les *ribāts* du littoral ou les mosquées. Ainsi, la notion est polysémique et informelle, un peu à l'image du soufisme de cette époque (p. 93). Au même moment, en Égypte, Abū l-Ḥasan b. al-Sabbāgh (m. 612/1215) pratiquait quasi systématiquement la *khalwa* comme méthode initiatique. Il faisait entrer les disciples dans la *khalwa* afin qu'ils reçoivent des ouvertures spirituelles (*fath*, *futūh*). La *khalwa* comme méthode initiatique n'est pas observée en Ifrīqiya, où ce rituel n'apparaît pas avant le XV^e siècle. N. Amri fait la même constatation pour le port du manteau initiatique (*ilbās al-khirqā*) qui, dans son acception de forme rituelle d'affiliation, n'était pas usitée au XIII^e siècle. Selon Ibn 'Arabi, pour

(4) La *nisba shādhilī* renvoie à un village des environs de Tunis aujourd'hui disparu.

(5) Nelly Amri, *Un « manuel » ifrīqiyyen d'adab soufi. Paroles de sagesse de 'Abd al-Wahhāb al-Mzūghī (m. 675/1276), compagnon de Shādhilī. Étude, notes et traduction partielle suivies du texte arabe*, Sousse, 2013 (compte rendu, BICAI 31, 2017, p. 26-28).

(6) Nelly Amri, *La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Ā'isha al-Mannūbiyya*, Paris, Sindbad, 2008.

les Andalous, la *khirqā* ne signifie rien d'autre que le compagnonnage spirituel (*ṣuḥḥba*) avec le maître (p. 100-101).

Seules trois voies se sont diffusées en Ifrīqiya : la Rifā'iyya, la Qādiriyya et la Khalwatiyya. Avant l'arrivée à Tunis, à la fin de 800/1398, du cheikh Abū l-Ḥasan 'Alī al-'Ajāmī (m. 809/1406), on ne connaît pas de représentation de la Rifā'iyya. Pourtant cette dernière avait été introduite en Égypte par Abū l-Faṭḥ al-Wāsitī (m. 632/1234) et figurait parmi « les cinq *khirqā* primitives » du pays. Dès le xiv^e siècle et surtout au xv^e siècle, la Syrie et la Palestine constituaient deux foyers importants de diffusion de la Qādiriyya. Elle se diffusa peu en Égypte, mais fit son entrée en Ifrīqiya par le truchement du *ḥajj*. Le pèlerinage aux lieux saints joua, donc, un rôle essentiel dans les contacts entre les cheikhs soufis, la circulation des doctrines et la transmission des voies dans tout le monde musulman. Enfin l'Égypte, pays lié à l'Ifrīqiya par des relations anciennes et pérennes, a joué un rôle de premier plan dans la diffusion de la Khalwatiyya à l'époque ottomane (1574-1705).

Comment le soufisme ifrīqiyen et, plus généralement maghrébin, a-t-il influencé l'Orient ? C'est à cette question que répond N. Amri dans le troisième chapitre de son livre « "Occidentalisation" du Machreq ? » (p. 111-135). Dès le viii^e siècle, des soufis originaires du Maghreb, notamment d'Ifrīqiya, ont acquis une solide réputation en Orient. Sulamī, dans son *Ta'riḫ al-ṣūfiyya*, cite Shuqrān b. 'Alī al-Fardī al-'Ābid (m. 186/802), un ascète qui aurait été le maître de Dhū l-Nūn al-Miṣrī. Shuqrān aurait dit à ce dernier : « Sois un pérégrinant sur terre » (p. 41). Dans la *Risāla* de Ṣafī al-Dīn b. Abī Maṣṣūr, ce témoin du soufisme en Égypte des xii^e et xiii^e siècles, signale que de nombreux Maghrébins ayant acquis une solide réputation de sainteté figurent aux côtés de prestigieuses figures de la sainteté orientale. L'Égypte, tant du point de vue géographique que par sa vocation attractive intellectuellement, a participé à l'éclosion d'une « carrière » orientale pour les Maghrébins. Selon Éric Geoffroy, « La position centrale du domaine mamelouk et le cosmopolitisme de ses villes permet aux cheikhs venus du Maghreb de se frotter aux spirituels venus de tous les horizons »⁽⁷⁾. Le grand mouvement d'émigration des soufis maghrébo-andalous vers le Proche-Orient « apporte un aliment tant doctrinal qu'initiatique qui va considérablement favoriser l'essor de la mystique syro-égyptienne en lui donnant

des orientations nouvelles »⁽⁸⁾. Le *taṣawwuf* égyptien est fortement influencé par Ibn 'Arabī, Abū Madyan et al-Shādhilī.

N. Amri s'intéresse, ensuite, à ce qu'elle désigne comme « le gouvernement ésotérique du monde ou l'éclatement des frontières » (p. 126). Un récit sur le cheikh ifrīqiyen Aḥmad Ibn 'Arūs (m. 8687/1463) met en scène le fameux *dīwān al-ṣāliḥīn*, le gouvernement invisible des saints où se trouve ébauchée l'idée d'une hiérarchie ésotérique à dimension territoriale, recouvrant les zones d'influence selon différents échelons, local, régional et supra régional. Cette assemblée d'*awliyā'* tenant conseil à l'échelle d'un « district », ici l'Ifrīqiya, a une juridiction plus élargie que les domaines de compétence des saints locaux. L'idée d'un « gouvernement ésotérique du monde » devait connaître une grande diffusion à partir du xiii^e siècle et surtout au xiv^e siècle, époque marquée par la crise de légitimité des États nés de la dislocation de l'empire almohade au Maghreb, par la montée au pouvoir en Syrie et en Égypte de la caste militaire des Mamelouks, par la perte des possessions musulmanes en al-Andalus et la propagation de la Peste Noire à partir de 748/1347. N. Amri pose la question : « Ces représentations seraient-elles une reconstruction idéale de l'unité de l'empire musulman placée sous l'autorité des saints, lieux du regard de Dieu sur le monde ? » (p. 131).

Elle souligne que les productions hagiographiques des derniers siècles du Moyen Âge mettent de plus en plus en avant des figures de sainteté qui transcendent les réalités territoriales comme le « ravi en Dieu » (*maḥjūb*) ou l'« étranger » (*gharīb*)⁽⁹⁾. Dans l'islam, l'étranger, le *gharīb*, renvoie au *ḥadīth al-ghurba* : « L'islam a commencé comme un étranger, et il redeviendra cet étranger qu'il a été au commencement, alors bien heureux les étrangers »⁽¹⁰⁾. Abū l-Ḥasan 'Alī al-'Ajāmī est, d'après son hagiographe, investi par Khaḍīr d'une mission en Ifrīqiya : « Tu es attaché – c'est ton épreuve – au service de l'Ifrīqiya ». Al-'Ajāmī incarne, ainsi, le type même du *gharīb*. Il apparaît comme l'homme des trois *ghurba* : « l'étrangeté ethnique et géographique (origine

(7) Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et en jeux culturels*, Damas, Institut français d'études arabes, 1995, p. 262.

(8) Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 259-260.

(9) Nelly Amri a particulièrement étudié la figure du « ravi en Dieu » dans la deuxième partie (*Le « ravi » au cœur de la tension entre l'esprit et la lettre*) de son livre, *Croire au Maghreb Médiéval*, p. 85-193.

(10) Nelly Amri, « Le saint *rifā'i* Abū l-Ḥasan 'Alī al-'Ajāmī (m. 809/1406) et le milieu politico-religieux tunisois du ix^e/xv^e siècle d'après le *Sulūk al-murīdīn wa zād al-ghurabā' wa-l-masākin* », dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Richard McGregor et Adam Sabra (éds.), Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2006, p. 211.

persane), l'étrangeté ontologique (par rapport à ce bas-monde illusoire et éphémère), et l'exil intérieur (dû à la méconnaissance de sa dignité de saint) » (p. 134).

Un propos est attribué à Aḥmad Ibn 'Arūs (m. 868/1463) : « Je suis celui qui a vue sur le monde, de l'orient du soleil à son occident » ; Aḥmad Ibn 'Arūs est encore désigné comme « Le seigneur de l'universalité des hommes de son époque d'ici à la porte de l'Orient et d'ici à la porte de l'Occident ». Cette idée de souveraineté (*siyāda*) universelle qui transcende les frontières ethniques, religieuses et spatiales, comme le fait remarquer N. Amri, est à mettre en perspective avec la *siyāda* comme attribut du Prophète. Il est « *sayyid al-bashar* », par conséquent son message a une portée universelle, dans un contexte marqué par un recentrage de la spiritualité de l'islam autour de la figure prophétique et de son modèle fondateur. Une « pédagogie spirituelle » que les maîtres du *taṣawwuf* avaient, néanmoins, pensée dès la fin du VIII^e siècle (p. 133)⁽¹¹⁾.

La seconde partie du livre de N. Amri est centrée sur Abū Madyan. Quelques récits attestent qu'avant de s'installer à Bijāya, il aurait enseigné à Tunis où six cheikhs ifrīqiyens, dont les origines géographiques renvoient à presque la totalité de l'Ifrīqiya, seraient venus le rejoindre. À partir du XII^e siècle, Tunis devint un centre d'enseignement *madyanī*, puis au XIII^e siècle, la ville profita de la stabilité politique sous le règne des souverains hafsides Abū Zakariyā' (r. 1228-1249) et de son fils al-Mustanṣir (r. 1249-1277). Les activités commerciales dans les souks, les caravansérails et les fondouks attestent le dynamisme économique de la ville. Par ailleurs, au fur et à mesure des pertes des villes d'Al-Andalus tombées aux mains des rois chrétiens, des communautés andalouses s'installent dans le pays tunisois. Les faubourgs nord et sud deviennent le siège d'une intense activité marchande, culturelle et religieuse. La ville se dote de madrasas où l'on enseigne le hadith. Le soufisme ifrīqiyen se ressent de plus en plus de l'influence de la voie d'Abū Madyan qui étaient fondée sur l'ascétisme (*al-zuhd*), le renoncement (*nabdh al-dunyā*), la piété et la crainte pieuse de Dieu (*al-taqwā*), l'effort personnel (*al-ijtihād*), la remise confiante en Dieu (*al-tawakkul*) et l'imitation des pieux devanciers. La voie d'Abū Madyan faisait également la part belle à l'invocation (*al-dhikr*) et à la pratique de l'admonestation de l'âme charnelle, la *nafs*. En analysant les nombreux récits mettant

en scène Abū Madyan et ses compagnons, N. Amri montre que Tunis fut un centre actif de diffusion de sa voie, soit par filiation directe, soit par l'un ou l'autre des rameaux formés par les disciples de maîtres initiés par le cheikh. Par ailleurs, ces filiations n'étaient pas exclusives l'une de l'autre et ces différents rameaux de la voie spirituelle d'Abū Madyan n'étaient guère isolés ou coupés les uns des autres, plusieurs cheikhs s'étaient abreuvés à plus d'une source *madyanī* et étaient les compagnons de plus d'un disciple du maître (p. 212). Tunis ne fut pas le seul centre *madyanī*, N. Amri décrit les six autres foyers de diffusion des enseignements d'Abū Madyan : la presque île du Cap-Bon, les hautes et moyennes plaines de la Mejerda, Kairouan, le Sāḥil al-Qayrawān (ensemble d'agglomérations situées du nord de Sousse à la région de Sfax), Sfax et sa région et enfin le sud.

Ces différents exemples montrent que l'Ifrīqiya a été au centre des échanges soufis entre le Maghreb et le Mashreq. Les chaînes de transmission, qu'elles servent à transmettre le *dhikr* ou la *khirqā* de tel maître ou de telle voie initiatique, les *silsilat al-sanad* font éclater les frontières géographiques, ethniques, culturelles et linguistiques. Elles étendent leurs branches sur toute l'étendue du monde musulman.

Dans la conclusion de son ouvrage sur les échanges soufis entre Maghreb et Mashreq, N. Amri (p. 282) dégage une structure composée de cinq éléments. La *siyāḥa*, la pérégrination mystique, qui représente une figure de la connaissance et de la réalisation spirituelle, ensuite la fonction de pôle de fondation incarnée par l'Orient au regard de l'Occident, puis le hajj, entendu à la fois comme une temporalité et un espace privilégié de contacts et de brassages, qui fut essentiel dans les échanges soufis. Elle mentionne les transferts multiformes et dans les deux sens entre Occident et Orient et, enfin, une interdépendance et une imbrication au niveau des doctrines. La voie d'Abū Madyan, première voie initiatique proprement occidentale, est devenue à partir du XIV^e siècle, la matrice du *taṣawwuf* occidental, le tronc duquel désormais partent toutes les chaînes de transmission (*silsilat al-sanad*), et qui remontent au Prophète via les maîtres orientaux. Aussi, comme le souligne N. Amri (p. 283), n'est-il pas étonnant que l'enseignement et la voie spirituelle du « maître des maîtres du Maghreb » aient assez rapidement trouvé leur chemin vers l'Ifrīqiya, puis, par le biais des maîtres ifrīqiyens et de leurs disciples, donné un nouveau souffle au soufisme oriental notamment en Syrie. Et de conclure (p. 284), « Si les spirituels musulmans continuent, à ce jour, à s'abreuver à cette source [celle d'Abū Madyan] peut-être que cette dernière n'est finalement "ni d'Orient ni d'Occident" ».

(11) Sur la figure du Prophète dans le soufisme, voir Denis Gril, *Le serviteur de Dieu. La figure de Muhammad en spiritualité musulmane*, Paris, Le Cerf, 2022.

L'ouvrage est complété par plusieurs annexes (p. 287-308) très utiles car il s'agit de la traduction de sources de la tradition orientale et occidentale. N. Amri a, par exemple, traduit et commenté des récits sur la question du *samā'* aux XIII^e et XIV^e siècles, une époque où il a suscité de nombreuses controverses⁽¹²⁾. Elle présente deux textes de la tradition égyptienne, la *Risāla* de Ṣafī al-Dīn b. Abī Maṣṣūr et un extrait d'*al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-islām* de l'historien al-Maqrizī, ainsi qu'un texte de la tradition ifrīqiyenne, *al-Asrār al-jaliyya fī manāqib al-Dahmāniyya* d'Abū Zayd 'Abd l-Raḥmān, al-Dabbāgh. Le fait que ce récit sur le *samā'* figure dans une chronique historique témoigne des controverses que cette pratique soufie a suscité parmi les savants en sciences religieuses. Le *samā'* était en effet interdit en Égypte. Une annexe est consacrée à montrer la présence des maîtres orientaux dans le texte d'*adab* soufi de 'Abd al-Wahhāb al-Mzūghī (m. 675/1276). Nelly Amri note que Junayd figure en première place (15 occurrences) parmi les cheikhs orientaux, ce qui confirme l'ancrage *junaydī* de la voie de Shādhilī. En effet, Junayd est désigné dans l'hagiographie maghrébo-andalouse comme le « maître des maîtres » (*shaykh al-shuyūkh*) (p. 14). Un index des noms propres de personnes et des lieux (p. 331-349), des termes arabes et techniques (p. 350-355) et plusieurs cartes concluent l'ouvrage.

Sur les pas des maîtres constitue un apport important à la connaissance du développement du soufisme occidental dans sa relation avec l'élaboration de la pensée mystique de l'islam à partir du VIII^e siècle en Orient. En dépit des lacunes et de l'imprécision des sources, N. Amri parvient à dresser un tableau de la circulation des hommes et des échanges dans le vaste espace géographique que constitue le monde musulman médiéval. Les idées et les doctrines circulaient entre l'Orient et l'Occident à la manière des hommes. Le pèlerinage apparaît comme le principal lieu de brassage qui facilita les rencontres physiques et la diffusion des voies soufies et de leurs chaînes de transmission. La seconde partie du livre de N. Amri montre l'importance de la voie initiée par Abū Madyan pour l'essor du soufisme occidental, dont elle met en lumière l'originalité.

Cette voie est devenue la matrice à laquelle s'est littéralement abreuvé le soufisme ifrīqiyen par la suite. Les nombreux disciples directs ou indirects qui se sont installés et ont diffusé les enseignements d'Abū Madyan dans les différentes régions de l'Ifrīqiya en ont dessiné la carte spirituelle.

Denise Aigle

CNRS, UMR 8167, Orient & Méditerranée

(12) Nelly Amri, « Le *samā'* dans les milieux soufis du Maghreb (VII^e-X^e/XIII^e-XVI^e siècles): pratiques, tensions et codification », *al-Qantara*, vol. 30/2, 2009, p. 491-528.