

Ève FEUILLEBOIS-PIERUNEK
Institut d'Études Iraniennes,
Université de Paris III

Maîtres, disciples et compagnons d'après trois manuels d'obédience suhrawardie*

1. Introduction : présentation des sources

Les textes étudiés ici sont les *'Awārif al-ma'ārif* de Suhrawardī (m. 1234), le *Miṣbāḥ al-hidāya wa miṣtāḥ al-kiḥāya* de 'Ezz al-Dīn Kāšānī (m. 1335) et le *Ṭarīqat-nāme* de 'Emād-e Faqīh Kirmānī (1375).

Šihāb al-Dīn 'Umar al-Suhrawardī (1145-1234)¹, l'auteur des *'Awārif al-Ma'ārif* ("Les dons de la connaissance divine", 1215-16), se réfère essentiellement aux doctrines des Pieux Ancêtres (*salaf*), ce qui ne l'empêche pas de manifester une

* Version revue et élargie d'une communication présentée à Bethesda pour *Fourth Biennial Conference on Iranian Studies*, organisé par la SIS, 24-26 mai 2002.

1. *E.I.* 2, « Suhrawardī, Šihāb al-Dīn » (A. Hartmann); Qamar-ul-HUDA, *Striving for Divine Union. Spiritual exercises for Suhrawardī sūfīs*, London-New-York, Routledge-Curzon, 2003.

certaine audace intellectuelle. Il accepte partiellement la doctrine de Ḥallāj, et adhère à des idées d'inspiration gnostique et néoplatonicienne, bien qu'il se montre critique vis-à-vis d'Ibn 'Arabī auquel il reproche sa compromission avec la philosophie grecque. Les principales sources des *'Awārif* sont les *Tafsīrs* de Tustarī (m. 896) et de Sulamī (m. 1021), les traités soufis de Sarrāj (m. 988), d'al-Makkī (m. 996) et de Kalābādī (m. 990), la *Risāla fī'l-taṣawwuf* d'al-Quṣayrī (m. 1074) et bien sûr les *Adāb al-Murīdīn*, de son oncle Abū'l-Najīb 'Abd al-Qāhir al-Suhrawardī (c.1097-1168)².

La présentation du soufisme par Suhrawardī au fil des 63 chapitres des *'Awārif* est subordonnée au concept d'*adab*.

Dans son acception la plus ancienne, *adab*, terme reconstitué sur le pluriel *ādāb* de *da'b*, "usage, habitude", est un synonyme de *sunna* et s'applique à une norme pratique de conduite, à la fois louable et héritée des ancêtres. Ce sens primitif s'est développé au cours des premiers siècles de l'hégire. Au sens éthique, *adab* en vint à désigner la bonne qualité d'âme, la bonne éducation, la courtoisie et l'urbanité. Au sens intellectuel, *adab* renvoie à la somme des connaissances profanes acquises par un musulman cultivé, ou à la culture générale requise pour exercer une fonction sociale précise³.

Le soufisme créa très vite son propre code de conduite idéale, un savoir-vivre spécifique se rattachant à trois références : l'exemple du Prophète (*hadīth* et *sunna*), l'effort indépendant (*ijtihād*) des soufis qui créèrent des règles pour la vie en communauté, et le développement d'institutions typiquement soufies ("couvent", initiation, *dīkr* et retraite)⁴.

2. Abu'l-Najīb al-SUHRAWARDĪ. *Ādāb al-Murīdīn*, texte arabe, trad. par 'Omar Serkān, notes de Najīb Māyel-Heravī, Tehrān, Mowlā, 1363/1984.

3. *E.I.* 2, « Adab » (Gabrieli).

4. Gerhard BÖWERING, « Règles et rituels soufis », in *Les Voies d'Allāh*, sous la direction de A. Popovic et G. Veinstein, Paris, Fayard, 1996, p. 145.

Pour ‘Umar al-Suhrawardī, le soufisme est essentiellement un savoir-vivre hérité du Prophète, que l’on apprend en compagnie des maîtres et qui se subdivise en *adab* intérieur et *adab* extérieur. L’auteur traite des états et des stations, de la connaissance de soi, des opinions des grands soufis, du maître et de l’investiture (*xirqa*), de la vie en couvent (*ribāṭ*), du voyage, de l’état civil (mariage ou célibat), de l’audition spirituelle (*samā’*) et de la retraite (*arba’in*), de la piété rituelle (sens caché et particularités chez les soufis), de la vie quotidienne, des relations maître-disciple et du compagnonnage (*ṣuḥba*). Il est le premier à proposer une méthode codifiée d’éducation spirituelle (*tarbiyat*) et à présenter une organisation rigoureuse du quotidien d’un couvent. Il nous fournit également une réflexion personnelle sur le soufisme⁵.

‘Ezz al-Dīn Maḥmūd b. ‘Alī-e Kāšānī (m. 1335)⁶ fut le disciple de Nūr al-Dīn ‘Abd al-Samad Eṣfahānī-ye Naṭanzī (m. 1300) et de Zāhīr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān-e Šīrāzī (m. 1316), deux maîtres de la confrérie Suhrawardiyya. Dans l’entourage de ces shaykhs, il fit la connaissance de Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Razzāq Kāšānī (m. 1336), l’auteur des *Manāzil al-Sā’irīn* et d’*Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*. De droit shāfi‘ite et de théologie ash‘arite, il appartenait à la tendance “sobre“ du

5. ‘Abd al-Qāhīr al-SUHRAWARDĪ, *‘Awāriḥ al-Ma‘āriḥ*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1403/1983, désormais désigné par le sigle AM suivi du numéro de page. Les chapitres étudiés : *Bāb* 51 : « savoir-vivre du disciple envers le maître », pp. 403-413 ; *Bāb* 52 : « savoir-vivre du shaykh avec les compagnons et les disciples », pp. 415-421 ; *Bābs* 53, 54, 55 : « savoir-vivre lié au compagnonnage », pp. 423-442.

6. Pour davantage d’informations biographiques, voir D. SAFĀ, *Tārīḫ-e adabiyāt dar Īrān*, III, 2, Tehrān, Ferdows, 1371 (8^e éd), pp. 1264-1265 ; JĀMĪ, *Nafahāt al-‘Uns*, éd. M. ‘Ābedī, Tehrān, Eṭṭelā‘āt, 1370, pp. 482-483 ; ḤĀJJĪ XALIFA, *Kaṣf al-Zunūn*, Istanbul, Maarif matbaasi, 1941, col. 266 et 1711 ; introduction à l’édition de ‘EZZ al-DĪN KĀSHĀNĪ, *Miṣbāḥ al-Hidāya va Miḥtāḥ al-Kifāya*, éd. et introd. J. Homā‘ī, Tehrān, Naṣr-e Homā, 1372/1993 (4^e éd.).

soufisme. Deux courants mystiques s'harmonisent dans son œuvre : l'enseignement pratique de la confrérie suhrawardiyya et la métaphysique akbarienne. Cette adhésion à la pensée d'Ibn 'Arabī est la principale différence doctrinale qui l'oppose à 'Umar al-Suhrawardī. Il écrivit un commentaire de la *Ṭā'iyya* d'Ibn al-Fāriḏ, intitulé *Kašf al-wujūh al-ġurr li ma'ānī nazm al-durr*, et quelques poèmes mystiques.

Mais son œuvre principale demeure le *Miṣbāḥ al-Hidāya va Miftāḥ al-Kifāya* (La Lampe de la Guidance et la Clef du Contentement)⁷, composé à la demande d'amis qui souhaitaient disposer d'une "traduction", ou plutôt d'une transposition (*tarjome*) des *'Awārif al-Ma'ārif* de Sihāb al-Dīn 'Umar al-Suhrawardī. En dépit du fait que le livre a été composé pour des persanophones insuffisamment versés en arabe, l'ouvrage regorge de termes techniques et d'expressions arabes, et des poèmes et hadiths cités ne sont que rarement traduits en persan. Le style est cependant assez simple et 'Ezz al-Dīn accomplit ici un remarquable travail d'explicitation et de systématisation de la pensée de Suhrawardī. Jāmī s'en est largement inspiré pour rédiger l'introduction des *Nafaḥāt al-'Uns*⁸.

L'adaptation en persan des *'Awārif* par 'Ezz al-Dīn Kāšānī, postérieure d'un siècle à peu près, fut le principal instrument de diffusion des idées de Suhrawardī dans l'aire persanophone. De fait, le *Miṣbāḥ al-Hidāya* reprend les *'Awārif* dans les grandes lignes, mais dans un ordre sensiblement différent, car 'Ezz al-Dīn est un champion de la

7. 'EZZ al-DĪN KĀSHĀNĪ. *Miṣbāḥ al-Hidāya va Miftāḥ al-Kifāya*, éd. J. Homā'i, Tehrān, Našr-e Homā, 1372 (4^e éd.), désormais désigné dans les notes par le sigle MH suivi du numéro de page. Parties étudiées : VI, 4 : « *adab* du disciple envers le maître », pp. 218-226 ; VI, 5 : « *adab* du maître envers le disciple », pp. 226-233 ; VI, 6 : « compagnonnage (*ṣuḥba*) », pp. 233-247. La date exacte de la composition de cet ouvrage est malheureusement inconnue. Il est postérieur aux *Ma'ārif* d'un siècle à peu près.

8. Introduction MH, 32-33.

classification. La matière est répartie en dix grandes parties (*bāb*) : croyances soufies (*e'teqādāt*), sciences (*'olūm*), sciences divines (*ma'āref*), terminologie soufie (*eṣṭelāḥāt*), actes conseillés pour tendre au mieux (*mostaḥsanāt*), étiquette (*ādāb*), actes de piété obligatoires (*a'māl*), qualités morales (*axlāq*), stations (*maqāmāt*), états (*aḥvāl*). Chacune de ces parties est à son tour subdivisée en dix chapitres (*faṣl*). Cette structuration en cent parties renvoie à la perfection et à la complétude attribuées à ce nombre qui évoque immédiatement les cent Noms de Dieu. On se rappellera les cent chapitres des *Manāzil al-Sā'irīn* de 'Abdallāh Anṣārī (m. 1089). 'Ezz al-Dīn se montre plus sobre que son modèle dans le recours au hadith et ne s'encombre pas des chaînes de transmission (*asnād*).

Contrairement à Suhrawardī, 'Ezz al-Dīn a une conception assez restrictive de l'*adab* : dans la partie qui lui est consacrée (VI), il développe uniquement ce que le maître appellerait l'*adab* extérieur, même si cette étiquette pratique implique une disposition intérieure en conformité avec le comportement extérieur : le savoir-vivre dû à Dieu et au Prophète, celui qui régit les relations maître-disciple, les relations entre compagnons, le travail, le mariage ou le célibat, le voyage et la satisfaction des besoins essentiels (sommeil, nourriture, vêtement)⁹. Les actes rituels relevant des cinq piliers de l'islam sont traités dans un chapitre différent (VII)¹⁰. Quant à certaines pratiques soufies telles que le port d'un froc rapiécé (*xerqe*), l'établissement de couvents (*xānqāh*), le *samā'*, la retraite de 40 jours (*čelle*), Kāšānī reconnaît explicitement que ce sont des innovations (*bid'a*) et il les classe dans un chapitre spécial (V) sur les coutumes louables (*mostaḥsanāt*)¹¹.

Il définit l'*adab* de façon générale comme étant l'excellence des mœurs et la correction des actes et des paroles.

9. MH 203-283.

10. MH 284-339.

11. MH 146-202.

L'étiquette concerne aussi bien les intentions (*niyyāt*) ou actes des cœurs, que les faits et gestes extérieurs (*a'māl*). L'homme pleinement courtois (*adīb-e kāmel*) est celui dont le *bāṭen* (intérieurité) et le *zāher* (extériorité) sont en parfait accord¹².

'Emād al-Dīn Faqīh Kermānī (c. 1316-1375)¹³ est un poète contemporain de Hāfez, auteur de ghazals, de qasidas et d'un ensemble de cinq mathnavis, le *Panj-Ganj*. Ce qui nous intéresse ici c'est son mathnavi intitulé le *Ṭarīqat-nāme* ("Le Livre de la Voie", vers 1355)¹⁴, une adaptation versifiée et résumée du *Miṣbāḥ*. Ce petit traité extrêmement concis (2770 distiques) se compose de sentences lapidaires reprenant, dans une langue simple, les grandes idées de son modèle, tout en les illustrant de quelques courtes histoires. Les hadiths d'illustration disparaissent complètement. Il emprunte au *Miṣbāḥ* sa structuration en dix chapitres subdivisés en dix sous-chapitres, mais l'ordre de présentation des différents thèmes est totalement différent : d'abord l'*adab*, puis la *ma'refat* (connaissance de soi), la terminologie, les actes conseillés, les sciences, les croyances, les qualités morales, les actes de piété obligatoires, les stations et les états de l'amour.

'Emād Faqīh commence son traité par la discussion de l'*adab*. L'acquisition de l'étiquette est le but recherché (*maqṣūd*) par le soufisme. On ne peut prétendre avancer dans la Voie sans *adab*, et pourtant rares sont les personnes qui le

12. MH 203.

13. Pour plus d'information sur la biographie et les œuvres de ce poète, consulter ŞAFĀ, *Tārīx-e adabiyāt dar Īrān* III, 2, pp. 985-995, et les sources citées par cet auteur ; Introduction de R. Homāyūnfarrow dans 'EMĀD al-DĪN FAQĪH KERMĀNĪ, *Ṭarīqat-nāme*, éd. R. Homāyūnfarrow, Tehrān, Āsāṭīr, 1374, pp. 13-27 ; *Kolliyāt-e 'Emād Faqīh*, éd. R. Homāyūnfarrow, Tehrān, Āsāṭīr (à paraître).

14. 'EMĀD al-DĪN FAQĪH KERMĀNĪ, *Ṭarīqat-nāme*, éd. R. Homāyūnfarrow, Tehrān, Āsāṭīr, 1374, désormais désigné par le sigle TN suivi du numéro de page. Parties étudiées : I, 4 : « *adab* du *morīd* vis-à-vis du *šeyx* », pp. 60-61 ; I, 5 : « *adab* du *šeyx* vis-à-vis du *morīd* », pp. 62-63 ; I, 6 : « compagnonnage », pp. 64-65.

respectent. L'*adab*, qui doit être intérieur et extérieur, est l'excellence (*taḥsīn*) des mœurs (*axlāq*) et des actes (*af'āl*)¹⁵. Le chapitre sur l'étiquette contient les mêmes sous-parties que dans le *Miṣbāḥ*, classées dans le même ordre.

Nous étudions successivement le code de conduite du disciple envers son maître, celui du maître envers ses disciples et enfin les règles qui régissent les rapports entre soufis d'un même couvent. Nous prendrons pour référence principale le *Miṣbāḥ* à cause de son exhaustivité et de sa clarté et nous comparerons son contenu avec celui de son modèle, les '*Awārif*, et celui de l'ouvrage qu'il inspira, le *Ṭarīqat-nāme*.

2. Savoir-vivre du disciple envers son maître

Le chapitre consacré à ce thème dans le *Miṣbāḥ* débute par une courte introduction. Le savoir-vivre du disciple envers son maître fait partie des règles d'*adab* les plus importantes¹⁶, parce que le fait d'être agréé (*qabūl*) par un shaykh implique que l'on est également agréé par Dieu, le Prophète et tous les saints intermédiaires entre le Prophète et son propre maître. Le maître est comme le représentant (*nāyeb*) du Prophète : à l'intérieur de son groupe de disciples, il a le même statut que le Prophète au sein de l'*Umma* et le savoir-vivre qui lui est dû doit être calqué sur le modèle des relations entre les compagnons et le Prophète¹⁷.

'Ezz al-Dīn énumère ensuite quinze règles ou préceptes destinés à guider le disciple dans ses relations au maître.

Tout d'abord, le disciple doit être persuadé que son maître est l'unique personne apte à le diriger et à l'éduquer. Dans le cas contraire, le maître ne pourra pleinement l'aider, car c'est l'attachement affectueux du disciple à son maître qui permet à ce dernier d'influer sur lui et de lui communiquer son état spirituel. Plus l'amour (*maḥabba*) du disciple croît et plus

15. TN 55.

16. MH 218, AM 403.

17. MH 218, AM 403.

celui-ci devient confiant et réceptif, progressant ainsi dans l'obéissance (*xedmat*). C'est donc essentiellement une relation d'amour qui unit le disciple au maître. Cet amour est la condition *sine qua non* de l'efficacité spirituelle de ce dernier¹⁸.

Le disciple doit prouver la fermeté de son désir de fréquenter un maître. Il se soumettra sans hésiter aux épreuves que ce dernier impose, et ne se laissera pas décourager. En cas de refus du maître de le prendre en charge, il stationnera à sa porte jusqu'à ce que celui-ci cède. Une fois agréé, il lui sera fidèle et ne se séparera pas de lui¹⁹.

Le *morīd* doit à son maître une soumission complète et inconditionnelle (*taslīm*), il s'en remettra à lui aussi bien en ce qui concerne ses conditions matérielles que sa vie spirituelle, il s'abandonnera à lui comme le cadavre aux mains du laveur de morts. C'est le seul moyen de purifier son amour et sa volonté (*erādat*)²⁰. Cette soumission implique évidemment le rejet de toute contestation (*e'terāz*) extérieure et/ou intérieure. Jamais un ordre, un acte ou une parole du maître ne seront discutés ni critiqués. Si le disciple en vient à douter parce qu'il ne comprend pas le sens des agissements de son shaykh, il aura immédiatement à l'esprit l'histoire de Moïse et du prophète Xeẓr²¹ et mettra son trouble intérieur sur le compte

18. Règle 1 : *e'teqād-e tafarrod-e šeyx*. MH 219, TN 60. Cette première règle chez les deux Persans n'apparaît qu'en fin de chapitre chez Suhrawardī, AM 411.

19. Règle 2 : *ṣobāt-e 'azm*. MH 219, TN 60. Les *'Awārīf* parlent de mise à l'épreuve, mais n'insistent pas aussi lourdement sur l'allégeance à un seul maître. Se rendre auprès de différents maîtres pour compléter son instruction ou chercher sa voie était alors une pratique répandue, AM 410.

20. Règle 3 : *taslīm-e taṣarrofāt-e šeyx*. MH 220, TN 60, AM 403.

21. Le Coran 18/65-82. Moïse obtient de suivre Xeẓr, le Serviteur de Dieu, afin de s'instruire, à la condition de ne pas poser de questions. Mais Xeẓr se livre à des actes étranges : il saborde le bateau dans lequel on a accepté de les prendre, tue un jeune homme sans raison apparente et répare un mur dans une cité qui leur avait refusé l'hospitalité. A chaque fois Moïse

de son ignorance²².

Le disciple abandonne donc son libre-arbitre (*extiyār*) : il n'entreprendra rien d'important ni de futile sans la permission expresse du shaykh, qu'il s'agisse des actes les plus simples de la vie quotidienne (manger, s'habiller) ou de la vie de prière (actes de piété surérogatoires, jeûne, *dīkr*, récitation du Coran). Sa volonté propre (*erādat*) doit être remplacée par celle du shaykh. Il ne doit rien entreprendre de sa propre initiative, même s'il croit bien faire²³. Il respectera dans les moindres détails les avis, les opinions, les états d'âme, les préférences et les aversions de son maître. Il tiendra compte de ses avertissements et de ses interdictions. Les spécificités du maître peuvent influencer en bien ou en mal sur ses disciples²⁴.

Il n'assumera pas seul ses visions et les événements spirituels qu'il vit en rêve ou à l'état de veille et se gardera de les interpréter seul, mais il les révélera au maître (et à lui seulement), afin que celui-ci les reconnaisse comme véridiques ou faux (*kašf-e vaqāye'*). Ceci le protégera contre les illusions, car les visions ne sont parfois que des images

proteste et s'interroge. Xeẓr le renvoie, non sans lui fournir les explications qu'il n'a pas eu la patience d'attendre : en sabordant le bateau sans le détruire, il l'a protégé contre la rapacité d'un roi injuste ; le jeune homme était un incrédule qui aurait pu corrompre ses parents : il leur naîtra un autre enfant au cœur pur ; et enfin, le mur appartenait à deux orphelins et contenait un trésor qui devait y rester caché jusqu'à leur majorité.

22. Règle 4 : *tark-e e'terāz*. MH 220, TN 60.

23. Règle 5 : *salb-e extiyār*. MH 221, AM 403, TN 60.

24. Règle 6 : *morā'āt-e xaṭarāt-e šeyx*. MH 221, AM 411, TN 60. Le terme technique de *xaṭra*, pl. *xaṭarāt* est délicat à définir. Il semble tantôt désigner l'emprise de règles particulières sur le cœur, tantôt un état spirituel (*ḥāl*) qui envahit le cœur, tantôt un désir qui attire vers Dieu celui qui l'éprouve sans qu'il puisse s'y opposer (cette dernière définition est proposée par 'Abd al-Razzāq Kāšānī, *Iṣṭilāḥāt al-Šūfiyya*, éd. M. X'ājavī, Tehrān, Mowlā, 1372, p. 33). D'après le contexte, il s'agit probablement ici de ce qui est spécifique au maître par rapport au courant qu'il représente, ses caractéristiques en matière de croyances secondaires et de comportement.

trompeuses créées par l'âme pour satisfaire ses passions²⁵. Il lui dévoilera également ses secrets (*asrār*) : il lui ouvrira son cœur, lui racontera ses états d'âme, ses sentiments, les miracles (*karāmāt*), les grâces et les révélations dont il est gratifié. S'il lui cache quoi que ce soit, un lien intime apparaîtra qui l'entravera et l'empêchera de progresser²⁶. En dehors de cela, il gardera le silence et écoutera toujours attentivement son maître, le considérant comme un véhicule de la Parole de Dieu, ne le quittant pas, cherchant des correspondances entre ce qu'il dit et son propre état spirituel afin d'en tirer profit²⁷.

Il lui doit respect et discrétion : il n'élèvera pas la voix en sa présence, mais parlera presque à voix basse. Parler trop haut est une marque de vanité²⁸. Il ne se permettra pas trop de familiarité (*tabassoṭ*) à son égard ni en paroles ni en actes, ne se laissera pas aller en sa présence, mais observera une grande retenue. En particulier, il n'étendra pas son tapis de prière en sa présence en dehors du moment de la prière²⁹, et ne s'agitiera pas dans le *samā'*, sauf s'il est hors de lui³⁰. Il est important qu'il sache déterminer le bon moment pour s'entretenir avec le maître. Il doit éviter de le solliciter inconsidérément, de l'assaillir, d'être importun ; qu'il s'assure d'abord que celui-ci est disponible et disposé à l'écouter. La parole du maître est une aumône que l'on reçoit avec humilité et non un dû que

25. Règle 7 : « *rojū' nemūdan bā 'elm-e šeyx dar kašf-e vaqāye'* », MH 222, AM 412, TN 60. *Vaqe'e, vaqāye'* : le sens de ce terme oscille entre rêve et vision. Le rêve et la vision ont d'ailleurs pratiquement la même signification pour le soufi.

26. Règle 14 : « *ežhār-e asrār-e xod pīš-e šeyx* », MH 225-6, AM 411, TN 61.

27. Règle 8 : « *esgā-ye sam' bā kalām-e šeyx* », MH 222, AM 404, TN 60.

28. Règle 9 : « *gāžž-e šowt* », MH 223, AM 405-6, il ne rira pas, ni ne fixera son maître.

29. Suhrawardī précise que s'asseoir sur son tapis de prière est un signe de repos alors que le disciple se caractérise par le service. AM 410.

30. Règle 10 : « *man'-e nafs az tabassoṭ* », MH 223, AM. 410, TN 60.

l'on exige brutalement. Il respectera par-dessus tout les moments de retraite (*xalvat*) du maître³¹.

Il doit connaître son propre degré d'avancement et en tenir compte : ne pas poser de questions ne concernant pas directement son état (*ḥāl*) ou son étape (*maqām*) du moment, ne pas être curieux à mauvais escient. Ce qui dépasse la capacité d'entendement d'une personne ne lui sert à rien et a même de grandes chances de lui nuire³².

Il dissimulera les secrets du maître, par exemple les miracles ou événements spirituels dont il aurait été témoin. Si le maître dissimule quelque chose, c'est que, malgré les apparences, cela peut nuire à des personnes inexpérimentées³³. Dans le même ordre d'idées, il ne rapportera les propos du maître à une tierce personne que dans la mesure où celle-ci est capable de les comprendre correctement³⁴.

Le *Ṭarīqat-nāme* reprend point par point les quinze propositions de 'Ezz al-Dīn en les réduisant à quelques vers et sans modification notable. Les *'Awārif* contiennent la plupart des propositions du *Misbāh*, mais de manière plus désordonnée, sans les numéroter : Suhrawardī ouvre parfois des parenthèses sur des éléments étrangers à la thématique du chapitre (généralités sur l'*adab*, l'inspiration du maître), se répète ou revient à un thème après avoir abordé un autre sujet (silence, discrétion). La hiérarchisation des règles est également différente chez Suhrawardī et chez les deux Iraniens. Pour Suhrawardī, la soumission est primordiale ; vient ensuite le silence qui est la vertu principale du *murīd*, puis la discrétion et la retenue et enfin le dévoilement des pensées et des

31. Règle 11 : « *ma' refat-e owqāt-e kalām* », MH 224, AM 409 et 412, TN 61.

32. Règle 12 : « *mohāfezat-e ḥadd-e martabe-ye xod* ». MH 224-25, TN 61, règle absente de AM.

33. Règle 13 : « *ketmān-e asrār-e šeyx* ». MH 225, TN 61, absent de AM.

34. Règle 15 : « *har ĉe az šeyx naql konad bar qadr-e fahm-e mostame' konad* », MH 226, TN 61, absent de AM.

expériences. Chez ‘Ezz al-Dīn, on remarque une grande insistance sur l’amour qui rend possible la soumission. Ensuite l’accent est mis sur le dévoilement des événements spirituels. Puis viennent le silence, le respect et la discrétion. De nouvelles règles apparaissent concernant la manière de poser les questions, les secrets du shaykh et la répétition de ses propos. Par contre on ne trouve pas la remarque de Suhrawardī concernant l’absence d’envie du disciple envers son maître. Le disciple ne doit pas convoiter un degré spirituel supérieur au maître, il doit lui souhaiter plus de bien qu’à soi-même : d’après l’auteur des *‘Awārif* cette qualité est extrêmement rare chez les disciples de l’époque³⁵. On n’y lit pas non plus que le disciple doit accepter d’être parfois un peu délaissé au profit des non-soufis, car vivant aux côtés du shaykh, il fait partie de sa famille et jouit constamment de sa présence, contrairement aux hôtes de passage dont le degré spirituel est moins élevé et qui exigent davantage de ménagements et d’attentions³⁶. Ce qui signifie que le shaykh a également des devoirs envers les personnes extérieures au couvent qui viennent le visiter pour diverses raisons. Enfin chez Suhrawardī, l’attachement à un shaykh s’énonce différemment : il ne dit pas qu’il faut considérer son shaykh comme supérieur aux autres, mais plutôt qu’il ne faut entrer au service d’un shaykh que si l’on est persuadé de sa pureté et de sa connaissance supérieures. La faculté de jugement et de discernement du *murīd* est donc mieux prise en compte³⁷.

3. Savoir-vivre du maître envers le disciple

Après la Prophétie, il n’est pas de station plus haute que celle de la délégation de la Prophétie (*niyābat-e nobovvat*). Le shaykh est le représentant du Prophète. Son rôle est de nettoyer la rouille qui recouvre le miroir du cœur de ses

35. AM 404-5

36. AM 412.

37. AM 411.

disciples, afin que celui-ci reflète la Beauté et la Majesté divines, d'ouvrir leur œil spirituel (*baṣīrat*) et d'introduire l'amour de Dieu au plus profond de leur être. Il les guide en leur faisant suivre l'exemple du Prophète. Cette éducation spirituelle (*tarbiyat*), qui est déjà un fruit de l'amour pour Dieu, possède ses propres règles. 'Ezz al-Dīn en énumère quinze, que l'on peut regrouper en grandes unités de sens³⁸.

La première et la plus importante est la pureté de l'intention et l'absence de motivation douteuse³⁹. Le maître doit s'examiner soigneusement pour discerner si sa vocation n'est pas entachée par l'amour du pouvoir, ou un désir de supériorité. Il ne doit en aucun cas se proclamer maître spirituel ou se mettre activement à la recherche de disciples en s'efforçant, par exemple, de les impressionner ou de forcer leur admiration. Tout au plus acceptera-t-il d'aider ceux qui viennent d'eux-mêmes avec sincérité lui demander de l'aide, ceci après s'être tourné vers Dieu pour savoir s'il s'agit d'une tentation ou si Dieu l'a réellement choisi pour guider cette personne dans son cheminement spirituel. La guidance est toujours une épreuve redoutable où le disciple et le shaykh risquent tous deux la chute. Le désir de reconnaissance est une faille humaine si profonde qu'il vaut mieux rester dans l'anonymat pour être sauvé, nous dit Suhrawardī⁴⁰. La parole du maître doit être pure et sans passion, sous peine de contaminer ses disciples. La passion peut s'immiscer dans son discours lorsqu'il cherche à dominer les âmes, ou qu'il boit ses propres paroles, ces deux tares étant criminelles et indignes d'un shaykh⁴¹. Pour échapper à ces travers, il élèvera son cœur vers Dieu et L'implorera de l'inspirer lorsqu'il s'adresse au disciple, afin que ce soit Dieu qui parle à travers lui, et il aura l'humilité de ne rien ajouter qui vienne de lui. Tel Gabriel et

38. MH 226-7, TN 62.

39. Règle 1 : « *taxlīs-e niyyat va tafaqqod-e sabab* ».

40. MH 227, TN 62, AM 415.

41. Règle 7 : « *tasfiye-ye kalām* », MH 230, TN 63, AM 415.

le Prophète, il se bornera à écouter et à répéter ce qui descendra sur lui. Il ne tirera aucune vanité des paroles qu'il prononcera. Tout comme le pêcheur de perles qui ignore si les coquillages qu'il ramène à la surface contiennent des perles, il ne connaîtra pas à l'avance le contenu de ses propos⁴².

La seconde qualité, tout aussi fondamentale, est liée au discernement. Le maître doit connaître l'aptitude spirituelle du disciple (*este 'dād*) et s'adapter à son niveau. Chacun progresse de manière différente et a besoin de conseils personnalisés. C'est pourquoi l'on ne donnera aucune consigne à un *morīd* avant de l'avoir sérieusement sondé et d'avoir découvert ses faiblesses et ses dons. Certains peuvent s'engager sans crainte dans la voie de la sagesse (*hekmat*) et des états spirituels (*aḥvāl*) des Proches de Dieu (*aḥl-e qorb, moqarrabān*) ; après avoir travaillé sur leur conduite extérieure, ils s'attacheront aux "œuvres du cœur" (*a'māl-e qolūb*) : examen de conscience (*morāqebāt*), garde du secret (*ra'āyat-e serr*) et discernement des pensées (*tamyiz-e xavāter*). D'autres ne peuvent guère prétendre qu'à la voie des Justes (*abrār*) : ils progresseront grâce aux bonnes actions, à la piété extérieure, la peur de l'enfer et le désir du Paradis. Certains peuvent quitter le monde, d'autres doivent garder leur place dans la société. Les besoins varient également dans le temps, selon le moment⁴³.

Le désintéressement et le détachement par rapport aux biens du disciple ou aux services qu'il pourrait rendre doivent être complets. La guidance est une sainte aumône qui ne peut être souillée par un espoir de rétribution. À moins d'y être incité par une inspiration divine, on ne touchera pas à ce qui appartient au disciple. Parfois c'est lui-même qui souhaite se dessaisir de tout ce qu'il possède. Il ne faut accepter que si l'on est sûr qu'il est mûr pour cela. De toute manière, il faut

42. Règle 8 : « *raf'-e qalb be Xežrat dar ḥāl-e kalām* », MH 230-1, TN 63, AM 415-6.

43. Règle 2 : « *ma' refat-e este 'dād* », MH 227-8, TN 62, AM 415-6.

qu'il garde au moins de quoi subvenir à ses besoins essentiels⁴⁴. Par contre le shaykh fera preuve de générosité et distribuera ses surplus (*hozūz*) à ses disciples et aux pauvres afin de montrer le bon exemple en matière de détachement des biens terrestres. Il est tenu de préférer ses disciples à soi-même⁴⁵.

Que ses actes soient en accord avec ses paroles : lorsqu'il invite le disciple à accomplir un acte difficile ou à faire un sacrifice, il faut qu'il soit lui-même passé par là. S'il ne donne pas l'exemple, il sera peu crédible et ses disciples peineront à obéir à ses suggestions. La parole en elle-même a peu d'effet. Même si richesse (*ġenā'*) et pauvreté (*faqr*) lui sont égales, il choisira la pauvreté pour que ses disciples comprennent qu'elle est indissociable des premiers pas dans la voie (*ṭarīqat*)⁴⁶.

Plusieurs règles tournent autour de la mansuétude et du respect dûs au disciple en tant que personne. Le maître sera compréhensif envers les faiblesses des disciples afin de ne pas les décourager ni les dégoûter par un maximalisme excessif. S'il s'aperçoit qu'un *morīd* manque de grandeur (*'azamat*) pour se débarrasser d'un défaut ou appliquer pleinement les règles du couvent, il sera patient et lui accordera un allègement (*roxṣat*), jusqu'à ce qu'il soit assez fort pour redresser la situation. Sollicitude, indulgence et compassion sont les vertus indispensables du shaykh⁴⁷. Il pardonnera sans restriction fautes et manquements du disciple, tout particulièrement si celui-ci ne respecte pas l'étiquette ou se montre négligent dans le service. Il le reprendra et l'encouragera avec douceur⁴⁸. Lui-même sera d'une politesse et d'une courtoisie parfaites envers les disciples et ne violera pas leurs droits sous

44. Règle 3 : « *tanazzoh az māl-e morīd* », MH 228, TN 62, AM 419.

45. Règle 4 : *īthār*, le fait de préférer les autres à soi-même, MH 229, TN 62.

46. Règle 5 : *movāfeqat-e fe'l bā qowl dar da'vat*, MH 229, TN 62.

47. Règle 6 : *refq bā zo'afā.*, MH 229, TN 62, AM. 418.

48. Règle 11 : *'afw az zallāt-e morīd*, MH 232, TN 63.

prétexte qu'ils sont à son service. Il n'a pas à abuser de leur soumission, mais doit au contraire aller au-devant de leurs désirs⁴⁹.

Le maître fera preuve d'une grande délicatesse et évitera d'humilier le disciple en le reprenant. S'il remarque un défaut en lui, il en parlera de manière détournée devant tous, par exemple à travers une fable empruntée aux anciens. Il lui en fera prendre conscience indirectement et n'abordera pas la question avec lui afin de ne pas le blesser. Il convient de critiquer les tares mais non les personnes qui en sont affectées. En agissant ainsi, il mettra, par la même occasion, l'ensemble des disciples en garde contre ce défaut⁵⁰.

Il gardera les secrets du disciple et ne manquera pas de relativiser ses expériences et de l'avertir des dangers. Bien que les révélations, miracles et autres expériences gratifiantes soient des dons de Dieu, il ne faut point s'y arrêter ni leur accorder une importance excessive sous peine d'être stoppé dans sa progression vers le Dispensateur de ces grâces. Il convient de remercier le Donateur et de se tourner vers Lui seul⁵¹.

Modestie et humilité (*tavāzo'*) doivent caractériser le shaykh : il ne doit pas attendre d'être admiré et magnifié par ses disciples, même s'il le mérite et bien que le respect soit parmi les vertus les plus importantes du *morīd*⁵².

Enfin le maître veillera à se réserver des moments de retraite (*xalvat*) et d'intimité avec Dieu : il en aura d'autant plus besoin qu'il a charge d'âmes. Il doit alterner les moments de retraite et les moments de présence aux autres (*jalvat*), alternance qui lui permettra de préserver son équilibre spirituel et d'éviter la lassitude. Surtout il ne s'imaginera jamais avoir atteint un état de stabilité parfaite et de présence à Dieu

49. Règle 13 : *qazā-ye hoqūq-e morīd*, MH 232, TN 63.

50. Règle 9 : *kalām be-ta'rīz.*, MH 231, AM 420.

51. Règle 10 : *hefz-e asrār-e morīd*, MH 231, TN 63.

52. Règle 12 : *nozūl az haqq-e xod*, MH 232, TN 63, AM 418.

qui le dédouanerait de la retraite⁵³. Il multipliera les actes de piété surérogatoires (*navāfel*). Il prendra exemple sur le Prophète et ne croira pas que son état spirituel l'en dispense⁵⁴.

Pour ce chapitre également, les divergences avec les *'Awārif* concernent essentiellement la hiérarchisation des vertus requises. Suhrawardī insiste sur la dimension paternelle de la relation maître-disciple : le maître est un père pour son disciple, et il le traitera comme il traiterait son propre enfant ; ils sont liés l'un à l'autre par l'amour. S'il ne doit pas racoler, il évitera également de s'opposer arbitrairement à l'entrée dans la voie d'une personne sincère (*ṣādiq*)⁵⁵. Son discernement et sa soumission à l'inspiration divine sont primordiaux. Suhrawardī insiste ensuite sur sa vie de prière et les fréquents instants de retraite qu'il doit se ménager ; ce point semble revêtir plus d'importance chez lui que chez 'Ezz al-Dīn où il apparaît en fin de chapitre. Présence au monde (*jalwa*) et retraite (*xalwa*) sont indissociables : la *jalwa* prolonge la *xalwa* et s'appuie sur elle. Ces moments d'interruption et de présence au monde sont une perte de temps pour le disciple. Par contre, le maître, dont la vie spirituelle est intense, a besoin de relâcher la pression ; il en profite pour s'occuper de ses disciples⁵⁶. Ensuite l'accent est mis sur son attitude générale : il doit avoir bon caractère, être aimable, doux, humble, prévenant et indulgent. Enfin viennent son détachement à l'égard des biens du disciple, sa délicatesse dans la critique des défauts, et la garde des secrets de ses disciples qui est rapprochée de la garde des secrets de Dieu⁵⁷. Le volume imparti à l'exposition du savoir-vivre du maître est différent chez Sohrawardī et 'Ezz al-Dīn : 'Ezz al-Dīn accorde le même

53. Règle 14 : *towzi-e owqātash bar xalvat va jalvat*, MH 232-233, TN 63, AM 416.

54. Règle 15 : *ekṣār-e navāfel*, MH 233, TN 63.

55. AM 415.

56. AM 416.

57. AM 415-421.

volume à la conduite du maître et à celle du disciple, Suhrawardī traite plus exhaustivement l'étiquette du disciple et plus légèrement celle du maître.

Dans l'ensemble, 'Emād-e Faqīh se montre, quant à lui, plus rigoriste et plus méfiant. Il conseille de ne pas perdre de temps avec ceux dont on juge qu'ils n'ont pas d'aptitude suffisante : ne pas les instruire relève aussi du discernement⁵⁸. De même, le maître ne gaspillera pas de précieux instants à discuter avec n'importe qui : ou il enseignera ses disciples ou il se consacrera à la retraite ; les gens extérieurs à la confrérie sont totalement ignorés⁵⁹. Le conseil concernant la critique indirecte d'une tare observée chez un disciple se transforme en mise en garde contre certains types d'auditoires : on parlera par allusion si l'assemblée n'est pas sûre et l'on se méfiera des conseils donnés publiquement⁶⁰. Par contre l'interdiction de profiter des biens du disciple est adoucie : on peut accepter des cadeaux de sa part à condition que ce soit en échange d'un progrès spirituel⁶¹ ! Enfin l'auteur du *Tarīqat-nāme* conseille au maître non seulement de ne pas exiger de marques de respect excessives de la part des disciples, mais aussi de ne pas rechercher l'admiration des grands de ce monde. La prescription des actes de piété surérogatoires est complétée par le conseil de ne jamais abandonner la piété rituelle⁶², ce qui allait de soi chez Suhrawardī et 'Ezz al-Dīn.

4. Règles du compagnonnage (*ṣoḥbat*)

Pour désigner cette notion, 'Ezz al-Dīn et 'Emād-e Faqīh emploient le terme *ṣoḥbat*, emprunté à l'arabe *ṣuḥba*, qui signifie de façon générale la camaraderie, la compagnie, le compagnonnage. Mais pour le soufisme, ce mot renvoie im-

58. TN 62.

59. TN 63.

60. TN 63.

61. TN 62.

62. TN 63.

médiatement aux relations entre le Prophète et ses compagnons (*ṣāḥib*, pl. *aṣḥāb* ou *ṣaḥāba*), qui serviront de modèle à la *ṣuḥba*. Pendant les quatre premiers siècles de l'islam, on ne parlera pas d'ordre ou de voie (*tarīqa*), mais des compagnons de tel ou tel maître. La *ṣuḥba* consiste donc d'abord à vivre avec un shaykh en écoutant ses paroles et en observant ses gestes pour s'en imprégner et s'y conformer : on cherche à devenir comme le maître, on vise la perfection qu'il a acquise. Le sens de ce terme s'élargit ensuite pour désigner les relations entre disciples d'un même maître, ou la fréquentation de personnes engagées dans la même voie spirituelle.

Suhrawardī emploie un second terme qu'il considère comme synonyme de *ṣuḥba* : *ixwa*, la fraternité, qui évoque les relations fraternelles entre croyants (cf. Coran 49/10). *Ṣuḥba* et *ixwa* en tant que clef des rapports entre frères sont parallèles à la notion de *xidma* qui régit la relation du disciple au maître. Il résume le sens de cette notion à travers une citation d'Abû Ḥafṣ : « Observer la vénération des maîtres, vivre en bonne relation avec les frères, conseiller les débutants, ne pas prendre pour compagnon quelqu'un qui n'est pas du même degré spirituel, préférer constamment l'autre à soi-même, se garder de thésauriser, s'entraider sur les questions d'ordre religieux ou profane »⁶³.

Pour 'Ezz al-Dīn, le compagnonnage peut être la meilleure comme la pire des choses, il peut influencer en bien ou en mal sur les âmes des hommes. Aussi les avis diffèrent-ils quant il s'agit de savoir s'il est préférable de vivre en compagnie des frères ou de s'isoler complètement. Certains ont le compagnonnage en grande estime à cause de la patience, de la tolérance et du renoncement à soi qu'il implique. D'autres l'exècrent à cause du risque de corruption par les mauvaises fréquentations. Les deux attitudes trouvent une justification dans le hadith et se défendent. Les anciens ont atteint la

63. AM 437.

perfection grâce à l'une ou à l'autre. En réalité, ni le compagnonnage ni la solitude ne sont louables ou blâmables dans l'absolu. Cela dépend de l'état du mystique et des compagnons qu'il se choisit. Si ceux-ci sont justes, le compagnonnage est préférable à la solitude. S'ils sont corrompus, la solitude est préférable à cette mauvaise compagnie.

De manière générale, il est plus facile de progresser en groupe que seul, à cause de l'émulation et des encouragements que procure la compagnie de gens de bien. Les âmes des croyants s'entraident dans leur cheminement vers Dieu et unissent leurs forces dans un même effort. Tout compagnonnage qui se fonde sur l'amour de Dieu est louable et désirable. Les frères ont un grand pouvoir d'intercession : ils doivent prier les uns pour les autres, appeler la bénédiction sur leurs pairs. Si l'un d'eux est invité à pénétrer au Paradis, il s'informera d'abord de la place réservée à ses amis et refusera d'y entrer sans eux. Si on lui fait remarquer qu'il a mieux agi qu'eux, il rétorquera que ses bonnes actions appartiennent autant à ses compagnons qu'à lui-même⁶⁴.

Dans les *'Awārif*, pas moins de trois chapitres sont consacrés au compagnonnage. Le premier, intitulé "De la réalité du compagnonnage, de ses avantages et inconvénients"⁶⁵, correspond à peu près à l'introduction de *'Ezz al-Dīn*. La *ṣuhba* y est fortement valorisée : les mystiques se perfectionnent les uns grâce aux autres. S'appuyant sur le célèbre hadith "Le croyant est le miroir du croyant", Suhrawardī affirme que le frère reflète nos qualités comme nos défauts et nous aide ainsi à nous corriger. Il apporte repos, aide, correction, amitié (*ulfa*). Suhrawardī présente les points de vue divergents des partisans du compagnonnage et de l'isolement (*'uzla*). Il insiste sur les sens différents qui sont impartis aux termes techniques *'uzla* et *xalwa*. La *xalwa* est le fait de s'éloigner physiquement des autres, et la *'uzla* consiste

64. MH 233-238, TN 64, AM 431.

65. AM 423-430.

en la négligence des exigences de l'âme charnelle (*nafs*). Un peu plus loin cependant, *'uzla* est à nouveau considérée comme un antonyme de *ṣuḥba*. La *'uzla* est nécessaire à la purification de l'âme au début de la vie spirituelle, mais il convient ensuite de passer à la *ṣuḥba* : le Prophète s'est isolé dans la grotte de Hira pour y recevoir la première Révélation, mais il est ensuite revenu dans le monde pour y prêcher la vraie religion. Donc *'uzla* et *ṣuḥba* sont toutes deux nécessaires en leur temps, mais la *ṣuḥba* est postérieure et supérieure à la *'uzla*. L'importance de la *ṣuḥba* tient à l'amour du prochain qu'elle implique. L'ascèse sans amour est stérile et inutile. Un hadith vient synthétiser l'exposé : l'intimité avec Dieu consiste à fuir toutes les créatures à l'exception des justes, car l'intimité avec les amis de Dieu est intimité avec Dieu.

Le compagnonnage est régi par de nombreuses règles, mais les plus fondamentales sont au nombre de vingt chez 'Ezz al-Dīn. Il ne distingue pas entre les droits (*ḥuqūq*) et les coutumes louables (*ādāb*) du compagnonnage, alors que Suhrawardī leur consacre deux chapitres séparés. Les mêmes recommandations apparaissent chez ces deux auteurs, bien que dans un ordre différent.

L'intention doit être pure, détachée de toute motivation futile ou passionnelle. Si la relation s'appuie sur quelque chose de périssable, elle sera éphémère et de peu de profit. Elle risque même d'apporter trouble et perte. Aussi priera-t-on Dieu (*estexārat*) pour savoir s'il est souhaitable de se lier avec telle ou telle autre personne⁶⁶. Les bienfaits du compagnonnage passent avant tout par le choix des bons compagnons. L'on ne devrait fréquenter que ses semblables, c'est-à-dire des chercheurs de vérité qui poursuivent le même but⁶⁷. La conduite extérieure doit fidèlement refléter l'intérieur (*bāṭen*) : la bonne entente et l'affection que l'on

66. Règle 1 : *taxlīs-e niyyat*, MH 238, TN 64.

67. Règle 2 : *ṭalab-e jensiyyat*, MH 239, TN 64.

manifeste extérieurement doivent correspondre à une réalité intérieure⁶⁸. La parfaite adéquation entre *bāten* et *zāher*, la sincérité absolue sont la caractéristique des habitants du Paradis. Tricher et vouloir paraître meilleur que l'on est, voilà l'une des principales tentations du compagnonnage⁶⁹. Les compagnons ont le devoir de se signaler mutuellement leurs travers afin que ceux-ci puissent être combattus.

Cette correction fraternelle a des limites précises : pas question de blâmer un compagnon devant des étrangers ; au contraire on louera ses qualités et on dissimulera ses fautes⁷⁰. On ne se scandalisera pas des écarts de ses compagnons, car l'erreur est humaine et la perfection impossible en ce monde⁷¹. On sera humble, patient et tolérant à l'égard des faiblesses de son frère, on l'aidera à porter son fardeau et on ne le critiquera pas avec rudesse, on ne méprisera pas ceux qui sont moins avancés⁷². Par contre on n'hésitera pas à lui prodiguer des conseils et à le corriger, en privé cependant, et jamais devant les autres. Il faut faire preuve de ménagement, mais pas de dissimulation. Il va de soi que l'on acceptera soi-même les conseils et les critiques⁷³. On sera loyal et juste ; on ne re-chignera pas à reconnaître ses torts sans toutefois exiger la pareille des autres. Le compagnon donnera de ses biens et n'attendra pas que les autres fassent de même, il leur obéira sans espérer être lui-même obéi, les estimera sans attendre d'être estimé par eux, les considèrera comme meilleurs que lui-même⁷⁴. Suhrawardī insiste plus encore sur la patience, l'ascèse et le renoncement à soi qu'implique la vie commune. Il faut humblement servir les frères et supporter sans

68. Règle 3 : *estevā'-ye serr va 'alāniyyat*. MH 239, TN 64.

69. Cf. AM 424.

70. Règle 7 : *eżhār-e jamīl va setr-e qabīh*. MH 242, TN 64, AM. 437.

71. Règle 6 : *tagāfōl az zulal-e exvān*. MH 241.

72. Règle 8 : *tahammol va modārāt*, MH 242, TN 65, AM 437.

73. Règles 9 et 10 : *naṣīhat va qabūl-e naṣīhat*, MH 243, TN 65.

74. Règle 12 : *enṣāf*, MH 244, AM 439 et 441.

murmurer tout désagrément qui viendrait d'eux⁷⁵, se montrer conciliant et ne pas chercher à avoir le dessus, ne pas discuter ni chicaner⁷⁶, chercher la faute en soi si l'on éprouve de la peine à supporter un compagnon⁷⁷.

Toute politesse formelle et cérémonieuse (*takallof*) est proscrite : la simplicité et la sincérité sont de rigueur⁷⁸. Ce qui n'exclut pas la politesse et le respect véritables, impliquant que l'on place ses compagnons au dessus de soi-même⁷⁹. Il faut tout partager avec les frères (biens matériels mais aussi bienfaits spirituels) et ne rien considérer comme sien : la générosité est une vertu capitale⁸⁰. On sera fidèle à ses promesses : ne pas les honorer équivaut à une sorte de mensonge⁸¹. On ne se dérobera pas à ses obligations à l'égard des compagnons, sous peine d'ébranler leur confiance et de détruire le lien d'amour qui nous unit à eux. Le compagnonnage implique des droits et des devoirs incompatibles avec le moindre soupçon d'égoïsme ou d'indifférence⁸². Il faut montrer de la pitié et de la bienveillance envers les faiblesses des frères⁸³.

Une autre vertu indispensable est l'équilibre entre une attitude trop détendue (*enbesāt*) et une attitude trop contractée (*enqebāz*)⁸⁴. Toute exagération dans un sens ou dans l'autre

75. AM 437.

76. AM 439.

77. AM 438.

78. Règle 5 : *tark-e takallof*, MH 241, TN 64, AM 440.

79. Règle 11 : *īthār*, MH 245, AM 439.

80. Règle 4 : *tanfīz-e taṣarrofāt*, MH 240, AM 435 et 438.

81. Règle 13 : *taṣdīq-e va 'd*, MH 244.

82. Règle 15 : *qazā-ye huqūq*, MH 245.

83. Règle 16 : *ṣafaqat va ta 'aṭṭof*, MH 245, AM 440.

84. *Enbesāt* et *enqebāz* sont deux expressions difficiles à traduire. Au sens le plus courant, elles désignent respectivement la bonne humeur ou l'ouverture, et le fait d'être renfermé. Chez certains soufis, ces termes sont presque synonymes de *qabz*, la constriction du cœur, due à la terreur provoquée par le dévoilement des attributs de Majesté divine (*Jalāl*), et *bast*, l'expansion du cœur, due à la joie extatique découlant de la vision

nuit à la sérénité du groupe. Trop d'exubérance et de laisser-aller trouble les âmes et attire des compagnons peu recommandables. Une trop grande gravité engendre la lassitude et dégoûte de la compagnie des gens de bien⁸⁵.

Il convient d'être assidu dans cette fréquentation d'amis spirituels et d'éviter la séparation, surtout si l'on est certain que Dieu se sert de ces contacts pour faire passer un enseignement spirituel. On doit se montrer fidèle au groupe autant que l'on est fidèle au maître, même si l'on croit avoir trouvé un groupe supérieur à celui que l'on fréquente. Les compagnons qui nous ont aidé les premiers conservent des droits sur nous. Il y a chez 'Ezz al-Dīn une volonté très nette de décourager le vagabondage et l'errance spirituelles⁸⁶. Suhrawardī se montre plus libéral : on peut quitter ses compagnons à condition que ce soit pour rejoindre des personnes plus avancées⁸⁷.

Que faire si un compagnon sombre dans l'erreur et risque de corrompre ses frères ? On évitera le plus longtemps possible de l'abandonner à lui-même. Les frères porteront sa faute et demanderont pardon pour lui par la prière et le jeûne⁸⁸, lui prodigueront des conseils et des avertissements. Cependant, s'il est tombé dans un péché très grave (*kaḅīra*) et si les frères désespèrent de le voir revenir dans le droit chemin, ils seront obligés de s'en séparer. Les avis diffèrent sur le degré de mise à l'écart : les uns conseillent de le rejeter totalement et de le considérer comme un ennemi ; les autres pensent que, s'il convient de se désolidariser de ses actes répréhensibles, il ne faut pas le repousser en tant que

individuelles. Mais ici le contexte nous porte à croire qu'*enbesāt*, associé à *mazāj*, signifie la joie, l'exubérance, le fait d'être à l'aise, le relâchement, tandis qu'*enqebāz*, associé à *jedd* signifie la gravité, le sérieux, l'austérité, voire l'acribie.

85. Règle 17 : *ra'āyat-e e'tedāl dar soḥbat*, MH 245, TN 65, AM 440.

86. Règle 18 : *hers bar molāzemat*, MH 246.

87. AM 439.

88. AM 441.

personne. ‘Ezz al-Dīn conseille d’adopter la première attitude s’il n’y a aucun espoir qu’il s’amende, et la seconde si l’on pense qu’il finira par se corriger⁸⁹. Rien n’est dit du rôle du maître dans une telle situation. Or il est évident qu’une bonne dose de discernement est nécessaire pour adopter le comportement adapté. ‘Emād-e Faqīh insiste davantage sur l’indulgence et ne développe pas la question de la séparation, même s’il reconnaît que l’on est parfois contraint de se détourner d’un ami dans le péché⁹⁰. Tous deux indiquent que, si l’on doit abandonner un compagnon, on ne s’en souviendra qu’en bien à cause de la relation privilégiée que l’on a eue avec lui dans le passé⁹¹. Même chose chez Suhrawardī où cette question est traitée dans le chapitre consacré aux droits dûs aux compagnons. Il faut éviter de se quereller, d’être jaloux ou de fustiger brutalement les défauts d’un frère, mais au contraire lui pardonner et ne pas l’abandonner dans le péché. Si sa déviance impose la séparation d’avec lui, on n’en dira aucun mal, on ne le haïra pas quoi qu’il ait fait, on ne détestera que ses mauvaises actions et on rétablira immédiatement ses relations avec lui s’il s’amende. Suhrawardī se montre plus indulgent sur ce point que ‘Ezz al-Dīn : il n’envisage pas un seul instant qu’on puisse traiter le frère tombé en ennemi.⁹²

En définitive, c’est chez Suhrawardī que l’on trouve la réflexion à la fois la plus développée et la plus approfondie sur les relations entre compagnons. ‘Ezz al-Dīn rajoute quelques règles secondaires telles qu’accepter soi-même les conseils et critiques, honorer ses promesses, prêter de l’attention aux autres et respecter leurs droits⁹³. Son insistance sur la pureté de l’intention fait pendant à celle exigée du

89. Règle 19 : *mohājerat-e ma’yūs*, MH 246-7.

90. TN 65.

91. Règle 20 : *dekr-e ma’jūr be xeyr*, MH 247, TN 65.

92. AM 432-4.

93. Règle 14 et 15 : *taf’zīl-e afā’zel* et *qa’zā-ye huqūq*, MH 245.

shaykh. Quant à ‘Emād al-Dīn, son chapitre sur le compagnonnage est laconique, assez schématique, et n’apporte rien de neuf par rapport au *Miṣbāḥ* dont il ne respecte pas strictement le classement en vingt points.

5. Conclusion

Quelles sont les réflexions que nous inspirent l’examen de ces trois textes échelonnés sur un peu moins d’un siècle et demi (1216-1355), c’est-à-dire environ cinq générations ? Que pouvons-nous en déduire sur l’évolution des relations entre maîtres et disciples d’une part, et entre compagnons d’autre part ?

A première vue, ces trois ouvrages se ressemblent et se répètent par la force des choses puisque le second est une réécriture du premier, et le troisième une réécriture du deuxième. Pourtant, ils présentent de nombreuses différences quant au fond et à la forme. Malgré une marge de manœuvre apparemment très étroite, les auteurs parviennent à exprimer leur originalité, leurs idées personnelles, et surtout reflètent une réalité qui est loin d’être statique⁹⁴.

Prenons d’abord les *‘Awārif*, composés à Bagdad au début du XIII^e siècle. A cette époque, les petits groupes informels de disciples rassemblés autour d’un maître ont déjà fait place, à partir des X^e et XI^e siècles, à des communautés structurées annonçant les ordres à venir, appelées *xānqāh* en Iran et *ribāṭ* dans le Moyen-Orient arabe. La relation individuelle maître-disciple commence à être remplacée par un enseignement collectif dispensé par le maître à un groupe plus ou moins étendu de disciples. Pour gérer ces communautés élargies, les “couvents” vont peu à peu se donner des règles écrites plus strictes et plus détaillées que les conseils individuels

94. Voir la partie consacrée aux Ordres dans l’histoire in *Voies d’Allāh*, *op. cit.*, pp. 27-67. Mohsen KIYĀNĪ, *Tārīx-e xānqāh dar īrān*, Tehrān, Ṭahūrī, 1369/1990.

prodigués auparavant⁹⁵ oralement par le maître C'est donc la popularisation du soufisme et les problèmes nouveaux qu'elle pose qui vont faire naître le besoin d'une littérature normative fixant les règles et l'organisation de la vie communautaire.

Certes les "manuels" de soufisme du X^e siècle comportent souvent un chapitre sur l'*adab*, mais leur ambition est avant tout de donner une vision globale du soufisme dans un but apologétique et didactique. Par contre, *Ādāb al-Murīdīn* d'Abū'l-Najīb al-Suhrawardī et *'Awārif al-Ma'ārif* de 'Umar al-Suhrawardī, sans négliger l'aspect doctrinal du soufisme, se concentrent sur l'*adab* compris dans un sens très large et reflètent les préoccupations d'hommes confrontés à l'organisation pratique de la vie quotidienne de larges communautés. 'Umar Suhrawardī avait commencé à prêcher en 1168 aux résidents du *ribāṭ* d'Abū'l-Najīb. En 1203, le calife abbasside al-Nāṣir lui avait fait construire un autre couvent, al-Marzubāniyya. Finalement, il avait été placé à la tête de l'ensemble des *ribāṭs* de Bagdad en tant que *Šayx al-šuyūx*.

Dans son expression, 'Umar al-Suhrawardī reste très tributaire des manuels classiques, enchaînant des chapelets de hadiths conclus par une ou deux phrases incisives qui récapitulent son enseignement sur un point précis. Parfois allusif, souvent d'une clarté lumineuse, il n'énonce rien qu'il ne puisse appuyer sur une tradition prophétique ou une sentence des "pieux ancêtres". Et de ce choix savant de citations émerge sa pensée personnelle.

Ce qui frappe d'abord, c'est sa vision du *ribāṭ* comme une famille : le shaykh est un père pour ses disciples qu'il traite comme ses enfants, les compagnons sont des frères. C'est

95. Le plus ancien document de ce type qui nous soit parvenu, ce sont les dix règles de vie communautaire édictées par Abu Sa'īd (967-1049) pour son *xānqāh*. Ces règles auraient inspiré Abū'l-Najīb al-Suhrawardī dans la rédaction des *Ādāb al-Murīdīn*, T. GRAHAM, « Abū Sa'īd Abī'l-Khayr and the school of Khurāsān », pp. 121-126, in *The Heritage of Sufism*, I, ed. by L. Lewisohn, Oxford, Oneworld, 1999.

l'amour qui les unit, et leurs relations sont à la fois respectueuses, chaleureuses et sans façon. Pourtant certaines recommandations contredisent cette vision idyllique et prouvent qu'al-Suhrawardī est conscient des dérives possibles de cette institution naissante. Il met le maître en garde contre la vanité d'être connu et suivi, les abus de pouvoir, la tentation découlant de l'enrichissement du *ribāṭ*, le danger de se laisser absorber par la *jalwa* au détriment de la *xalwa*. Il n'ignore pas que certains disciples jalourent leur maître, que d'autres sont faibles et ont besoin d'allègements (*ruxṣa*). Cette question de la *ruxṣa* est tout à fait significative : Abū'l-Najīb l'avait introduite, mais il la réservait aux sympathisants n'ayant pas quitté le monde. 'Umar l'étend aux disciples et se montre même extrêmement libéral : les limites de cette indulgence ne s'arrêtent que là où la Loi (*ṣarī'a*) commence à être transgressée. Si cette initiative s'est imposée, c'est parce que le soufisme s'offre désormais au plus grand nombre.

Autre point important : le soin apporté à la définition et à la codification des relations entre spirituels. La notion d'*īthār* (préférer les autres à soi-même) est fondamentale : c'est une valeur qui n'est pas nouvelle, mais qui devient le mot d'ordre d'un nouveau mode de vie soufi : le compagnonnage ou fraternité. L'insistance sur l'abnégation, la générosité, la compassion et la tolérance entre frères prouve que la pratique de ces vertus était loin d'être facile.

À peu près un siècle plus tard, 'Ezz al-Dīn Kāšānī compose le *Miṣbāḥ* en persan à Kāšān. Entre-temps la *fīarīqa suhrawardīyya* est née. 'Umar Suhrawardī ne l'a pas réellement fondée ; ce sont ces disciples qui ont érigé son héritage spirituel en modèle, l'ont institutionnalisé et ont créé des branches régionales de l'ordre en Syrie, Iraq, Iran et dans le subcontinent indien.

L'un de ces disciples est Shaykh Najīb al-Dīn 'Alī b. Bozġūs-e Šīrāzī (m. 1279) qui importe la *Suhrawardīyya* à Shiraz. Il aura pour disciples les deux futurs maîtres de 'Ezz

al-Dīn Kāšānī, Nūr al-Dīn Natanzī et Zāhīr al-Dīn Šīrāzī. Les éléments concernant la biographie de ‘Ezz al-Dīn sont rares, mais on est à peu près sûr qu’il fut à la tête d’un *xānqāh* à Kāšān. Il est donc lui-même un maître ayant charge d’âmes. Les *‘Awārif* sont alors plus que jamais l’ouvrage de référence de la vie soufie, non seulement au sein de la *Suhrawardiyya*, mais aussi dans d’autres confréries. Cependant tous les disciples persans ne sont pas en mesure de comprendre l’arabe, et le besoin d’une traduction se fait sentir. Le *Miṣbāḥ* est en fait bien plus qu’une traduction ou une réécriture. Très fidèle à son modèle, il fait pourtant preuve d’une remarquable originalité dans la présentation des idées. Les thèmes sont rigoureusement classés et hiérarchisés, les redondances ou citations trop longues sont éliminées, les allusions explicitées dans un souci de clarté, le texte s’affranchit de la tutelle du hadīth. Il est évident que ‘Ezz al-Dīn écrit pour une autre époque et pour un autre peuple à la sensibilité et au fonctionnement intellectuel différents.

La relation maître-disciple est toujours fondée sur l’amour, mais ‘Ezz al-Dīn ne parle plus de paternité. Le disciple est mis en garde contre la curiosité mal inspirée et le vagabondage spirituel. Il faut se souvenir que l’affiliation multiple reste rare en Perse. Les qualités du maître restent sensiblement les mêmes, mais leur exposition est beaucoup plus développée. L’auteur semble écrire autant pour les maîtres que pour les disciples. La prolifération de couvents plus ou moins indépendants, la délégation spatiale du pouvoir du shaykh à des *moqaddam*-s et l’hérédité de ces charges à partir de la fin du XIII^e siècle y sont sans doute pour quelque chose.

Le terme de fraternité (*ixwa*) disparaît du vocabulaire du compagnonnage et celui de *ṣuḥba* connaît un glissement de sens : au lieu de désigner le fait de vivre avec un shaykh et de se sentir lié par un lien de fraternité avec ses condisciples, il est désormais réservé aux relations entre personnes de même rang spirituel, suivant le même cheminement. ‘Ezz al-Dīn

valorise fortement le compagnonnage, mais multiplie les mises en garde contre les mauvaises fréquentations et les recommandations pratiques pour que cette vie commune soit en-richissante. La socialisation de disciples de toutes origines et de tous niveaux ne devait pas être simple, et exigeait certainement des règles plus nombreuses et plus concrètes.

Trente à cinquante ans plus tard, vers le milieu du XIV^e siècle à Kermān, ‘Emād-e Faqīh expose la substance du *Miṣbāḥ* sous une forme versifiée. Comme ces prédécesseurs, il est à la fois juriste et soufi, et se trouve à la tête d’un *xānqāh*. Le choix de la poésie correspond sans doute autant à un penchant personnel qu’à la volonté de choisir un mode d’expression apprécié des Persans. Peut-être cherche-t-il aussi à se faire rencontrer les deux grandes tendances du soufisme iranien : le soufisme “sobre” et le soufisme “amoureux” (*taṣavvof-e ‘ābedāne* représenté par exemple par Hojvīrī, et *taṣavvof-e ‘āšeqāne* illustré par ‘Aṭṭār et Rūmī). Il adopte un plan légèrement différent et s’efforce de recentrer la problématique sur l’amour et l’*adab*. Mais en dehors de ces menus aménagements et de l’ajout de quelques anecdotes, le *fiarīqat-nāme* semble apporter peu de nouveautés au niveau du contenu. Extrêmement schématique, il se conçoit mal sans explications orales ou sans recours au *Miṣbāḥ*, ceci malgré une langue et une rhétorique très simplifiées. Il fait surtout penser à un moyen mnémotechnique pour retenir l’essentiel d’un enseignement.

C’est dans les conseils aux maîtres que l’on relève les différences les plus intéressantes. Ainsi ils sont invités à se montrer sélectifs dans le choix des disciples, et à ne pas perdre de temps avec des non-soufis (alors que Suhrawardī et ‘Ezz al-Dīn n’excluaient pas les contacts avec les “profanes”, bien au contraire !). Ils peuvent accepter des cadeaux, ce qui s’explique sans doute par le souci de subvenir aux besoins matériels des communautés. ‘Emād-e Faqīh cherche-t-il à justifier le soutien que lui accordait son mécène le Mozaf-

faride Šāh Šojā' ou essaie-t-il au contraire de se donner les moyens d'une certaine indépendance par rapport au pouvoir politique ? La remarque sur les précautions à adopter face à des assemblées peu sûres est curieuse. L'on sait qu'il se heurta à l'hostilité de Ḥāfez qui le prit pour cible dans certains poèmes fustigeant le pieux soufi de tendance sobre (*'ābed*). Le passage sur le compagnonnage paraît creux et impersonnel comme si la *ṣuḥba* avait perdu de son sens. Les grosses structures hétérogènes la favorisaient sans doute de moins en moins. Enfin 'Emād-e Faqīh semble destiner son ouvrage à un usage plus individuel que collectif.

Ainsi donc ces trois textes témoignent de l'évolution de l'organisation de la vie soufie aux XIII^e et XIV^e siècles.

