

Book Reviews



Mehran Afshari. *Dū risāla dar bāra-yi futuwwat va taṣavvuf dar ʿarīqathā-yi Ṣafavīyya va Rifāʿīyya*. Tehran: Intishārāt-i Duktur Maḥmūd Afshār, 1398 Sh./2019. 175 pages, annexes, index.

Dans son inlassable quête de textes persans consacrés au soufisme et à la *futuwwat* ou « chevalerie spirituelle », Mehran Afshari a découvert deux nouveaux traités dont il présente ici l'édition commentée. Il faut rappeler l'importance de cette tâche éditoriale tant nombre d'aspects du soufisme de culture persane (c'est-à-dire en Iran et en Orient musulman) demeurent largement méconnus. Les travaux de Mehran Afshari ont permis de renouveler en profondeur notre compréhension d'institutions originales telles que les guildes professionnelles (*aṣnāf*) imprégnées de mysticisme, les confréries soufies (*turuq*) iraniennes liées à l'antinomisme de la Qalandariyya, ou encore l'éthique chevaleresque (*javānmardī*). Cette nouvelle publication vient donc porter une pierre supplémentaire à l'édifice en cours.

Chacun des deux traités bénéficie d'une introduction qui s'efforce de les contextualiser. Annexes explicatives et index divers (textes cités, versets coraniques, *ḥadīths*, poésies citées, noms de lieux, noms de groupes, noms de personnes et notions) facilitent la circulation à travers le livre. Cependant, c'est le contenu même de ces courtes *risālas*, à la fois concret et narratif, qui doit être mis en exergue pour bien comprendre leur intérêt.

Le premier traité, dont le manuscrit appartenait au savant iranien ʿAbd al-ʿAzīm Khān Qarīb Garakānī (m. 1965), est anonyme. Il a été copié en 1249/1833 et compte vingt-et-un folios. L'auteur appartenait probablement à la branche du *shaykh* Sulṭān Ibrāhīm, fils de Junayd (m. 864/1460) l'autre branche étant celle de Ḥaydar, second fils de Junayd et père de Shāh Ismāʿil). Comme les *futuwwat-nāmas* et certains écrits de l'ordre chiite soufi Khāksāriyya, il revient sur la notion de « huit étapes » (*hasht maqām*), c'est-à-dire une typologie attribuée à l'Imam Jaʿfar Ṣādiq de huit figures spirituelles (l'ascète, le dévot, l'épris, etc.) et de leur prophète tutélaire. La plus éminente est celle du gnostique (*ʿarīf*)

sous le patronage du prophète Muḥammad. Suit une série de récits légendaires (32-35) qui légitiment le rôle initiatique de ‘Alī tout en introduisant le rituel du ceinturage (*kamar bastan*) ou, plus exactement, son mythe originel à travers une scène inaugurale. Celle-ci montre ‘Alī ceinturant au total dix-sept représentants (*khulafā’*) dont le premier est Salmān Fārsī. C’est ensuite que se déploie la chaîne de transmission (*silsila*) de la Ṣafaviyya selon les deux branches susdites (37 ; voir aussi en 55-56, une oraison [*munājāt*] au nom des membres premiers de la *silsila*).

Plus original, l’auteur détaille les règles de la répétition du nom divin (*dhikr*) dont il est rappelé, au préalable, que l’exercer durant la nuit reste préférable (42) – ce qui n’est pas propre à la Ṣafaviyya. Sur le temps long, aux pratiques habituelles de la pénitence, de l’obtention d’une autorisation par le maître et de l’état de supplication (*niyāz*) constante, s’ajoute celle du jeûne trois jours par mois que doit combler non seulement la lecture du Coran mais aussi celle du *Ṣahīfa-yi kāmila* (ou *Ṣahīfa-yi sajjādiyya*), le célèbre recueil de prières chiite (46-47). Mentionnons quelques exemples concernant le *dhikr* qui se présente comme une discipline individuelle avant d’être collective : le psalmodiant doit prononcer telle formule à n’importe quel moment du jour et de la nuit, mais un simple *yā Allāh yā hū* mille fois après la prière de l’aube et quatre-vingt-dix-neuf fois la nuit, tandis qu’au moment du coucher c’est *yā fattāḥ* qu’il faut prononcer soixante-dix-sept fois puis *yā mumīt* cent fois (48). Le *dhikr* est également exercé durant les retraites spirituelles de quarante jours et peut – rappelle notre auteur – soutenir le soufi qui se désespère de l’absence de résultats malgré ses efforts de concentration. Tout au long de ses exercices, le disciple doit bien sûr consulter son directeur spirituel, chaque jour si possible ou bien tous les trois jours ou au moins une fois par semaine (50). Enfin, le psalmodiant débutant fait l’objet d’un chapitre qui décrit par le menu les règles de pureté corporelle et spirituelle, les diverses invocations (dont celles adressées aux *shāhān-i Ṣafaviyya*) et la mise en place du « lien télépathique » (*rābiṭa*) entre le maître et le disciple. Alors le psalmodiant procède au « retour » (*bāz-gasht*), c’est-à-dire ici la déclaration intérieure de l’attachement du cœur au divin, au Prophète, à ‘Alī et aux douze Imams. Enfin, le psalmodiant passe à l’étape ultime du *fūq-i qalbī*, de toute évidence une déformation de *vuqūf-i qalbī*, soit le « contrôle du cœur » : la déclaration intérieure doit être répétée à cent ou deux cent reprises, évacuant du cœur tout ce qui n’est pas la présence divine (53-54).

Rābiṭa, *bāz-gasht*, *vuqūf-i qalbī* : ce ne sont pas des notions anodines. Il s’agit en réalité de techniques spirituelles développées par la confrérie centrasiatique Naqshbandiyya, bien connue pour son sunnisme quasi-militant, lesquelles techniques ont donc été transmises à la Ṣafaviyya en Iran, peut-être

par l'intermédiaire de la Qalandariyya qui, pour une partie d'entre elle, les avait aussi adoptées et se souciait peu des clivages confessionnels, comme j'ai tenté de le montrer dans *Mystiques et vagabonds en islam*. C'est du moins l'hypothèse qui me semble la plus plausible à la lecture du texte. Il est, à cet égard, remarquable que le dernier chapitre du traité dresse la liste des dix-sept piliers de la *ṭarīqat-i Ṣafaviyya* dont onze ne sont autres que les fameux onze principes de la Naqshbandiyya moyennant quelques variations, comme la « remémoration du maître » (*yād kardan-i pīr*) et « le contrôle du temps » qui traduit la locution *vuqūf-i zamānī*, ici déformée en *khūf-i nihānī*.

Le manuscrit du second traité, lui aussi anonyme, est conservé à la Bibliothèque centrale de l'Université de Téhéran. Il s'agit ni plus ni moins du premier traité rifā'i en persan découvert en Iran, peut-être écrit au x^e-xi^e/xvi^e-xvii^e siècle. Cette *risāla* partage le même vocabulaire que celui des *futuṣṣat-nāmas* et des écrits de la voie qalandarī. J'en profite pour signaler la brève mais utile synthèse en turc sur les *fütüvvetnâmes* rifā'is de Derya Baş.¹

Là encore, on trouve la notion de « huit étapes » au début. En revanche, la suite du traité obéit à une autre typologie et se distribue en quatre chapitres qui correspondent chacun à une déclinaison initiatique et ascendante du maître spirituel (68-69). En résumé, le « maître des ciseaux » (*pīr-i miqrāḍ*) procède à la tonsure rituelle qui correspond à une ablation autant extérieure qu'intérieure du superflu ; à l'étape suivante, le « maître de la repentance » (*pīr-i tawba*) obtient le pardon des impétrants qu'ils soient mariés ou célibataires – précise l'auteur – puis signe le pacte d'allégeance par la prise de main et la « transmission [de la formule] de repentance » (*talqīn-i tawba*) ; le « maître de l'habit » (*pīr-i kiswat*), en présence de tous les « confrères », mène ensuite la cérémonie méticuleuse de vêture de l'initié ; enfin, le « maître de la direction spirituelle » (*pīr-i irshād*) se livre, comme dans la *futuṣṣat*, au rituel du ceinturage (ici appelé *miyān bastan*) qui consiste à nouer une corde dotée d'une boucle (*muh-r-i pālhang*) autour de la taille du disciple. Ce rituel inaugure une période de probation pour le candidat à une vie fondée sur l'éthique et la spiritualité soufies.

Des digressions et excursus perturbent le déroulement du texte tout en l'enrichissant. Il s'agit notamment de contenus narratifs (*ḥikāyāt*) qui ont pour but de révéler l'origine mythique de l'attirail du derviche, ou bien d'exposer les significations ésotériques. Par exemple, « la direction de l'habit » (*qibla-yi khirqa*) n'est autre que le maître spirituel tandis que « l'ablution de l'habit » (*ghusl-i khirqa*) signifie la purgation intérieure de tout ce qui n'est

1 Derya Baş, « Rifā'iyye », in *Ahlik ansiklopedisi* (Ankara, Gümrük ve Ticaret Bakanlığı, 2014), 2:206-8.

pas la présence de Dieu. La ceinture fait aussi l'objet de spéculations de cet ordre (94-95, 98-99, 103-105 ; notons entre autres la curieuse distinction entre ceinturage anatolien [*rūmī*] et ceinturage irakien [*irāqī*]). Autrement dit, le vêtement du derviche n'est, selon la terminologie rifā'ī, une apparence (*ṣūrat*) qu'en apparence et doit s'entendre aussi bien comme une forme que comme un contenu, faisant du corps du soufi son esprit même. Prendre l'habit c'est donc s'envelopper de profondeur.

Il faut rappeler que ces mêmes enseignements se trouvent, presque mots pour mots, dans les écrits de la Qalandariyya, une voie trop souvent réduite à, précisément, ses dimensions extérieures les plus spectaculaires, à l'instar de la Rifā'iyya. Il est clair que ce genre de traité veut réhabiliter une tradition dont le public se méfie. Derrière les visages glabres, le dénuement et la fumée du hachich des Qalandars, par-delà les cris, les piques qui transpercent la bouche et les lames plantées dans le crâne des Rifā'īs, des hommes cherchent à vivre une expérience mystique par principe inaccessible à la bonne société soufie.

Pour conclure brièvement, ces deux nouvelles sources contribuent à la redécouverte progressive d'un aspect du soufisme – souvent appelé, à tort ou à raison, hétérodoxe ou antinomien – mal connu, mal compris et pourtant bien présent dans l'histoire longue des sociétés musulmanes.

Alexandre Papas

National Centre for Scientific Research, France

alexandre.papas@college-de-france.fr