



**HAL**  
open science

# Abū 'Uṭmān al-Ḥīrī et la synthèse de la spiritualité ḥurāsānienne

Jean-Jacques Thibon

► **To cite this version:**

Jean-Jacques Thibon. Abū 'Uṭmān al-Ḥīrī et la synthèse de la spiritualité ḥurāsānienne. Geneviève Gobillot et Jean-Jacques Thibon. Les maîtres soufis et leurs disciples, IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe), Presses de l'Ifpo, pp.55-77, 2012, PIFD 273. halshs-00831235

**HAL Id: halshs-00831235**

**<https://shs.hal.science/halshs-00831235>**

Submitted on 6 Jun 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ABŪ ‘UṬMĀN AL-ḤĪRĪ  
ET LA SYNTHÈSE DE LA SPIRITUALITÉ ḤURĀSĀNIENNE

Jean-Jacques THIBON  
Université Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand

---

Deux raisons principales m’ont conduit à m’intéresser à Abū ‘Uṭmān Sa‘īd b. Ismā‘īl b. Sa‘īd b. Maṣṣūr al-Ḥīrī (mort à Nīšābūr en 298/910) <sup>1</sup>, le grand maître de Nīšābūr pour le dernier tiers du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle. Tout d’abord mes recherches sur Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 412/1021), car son grand-père, Ismā‘īl Ibn Nuḡayd (m. 366/976) <sup>2</sup>, fut l’un de ses plus illustres disciples et son successeur à Nīšābūr. Son rôle et l’influence qu’il exerça sur son petit-fils donnent à Ḥīrī une place particulière, faisant de lui un maillon essentiel pour éclairer la spiritualité de Sulamī et les orientations de son œuvre. Ensuite, à cause d’une interrogation : Abū ‘Uṭmān est-il celui qui a introduit le soufisme bagdadien à Nīšābūr, comme l’affirme l’auteur des *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* <sup>3</sup> ? Apporter une réponse à cette question permettrait probablement de mieux comprendre l’évolution des divers mouvements spirituels au Ḥurāsān et leur regroupement sous la bannière du soufisme. Un dernier élément a stimulé mon intérêt, une sentence transmise par Ibn Nuḡayd qui affirme : « On disait que les maîtres du soufisme étaient de par le monde au nombre de trois, pas un de

---

1. Sur lui, voir les références données dans Ḍahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’* (abrégé par la suite en *Siyar*), 25 vol., éd. Š. al-Arna‘ūt et M. N. al-Araqsūsī, Beyrouth, 1981-8, xiv, p. 62-6.

2. Sur Ibn Nuḡayd, voir Ḍahabī, *Ta’rīḥ al-islām*, éd. ‘U. ‘Abd al-Salām Tadmurī, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-‘arabī, 52 vol., 1987-2000, an 351-80, p. 335-7 et Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya al-kubrā* (abrégé par la suite en *Subkī*), 10 vol., Le Caire, 1964, iii, p. 383. Voir également, J.-J. Thibon, *L’œuvre d’Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Damas, IFPO, 2009, p. 94-5.

3. Voir Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* (abrégé par la suite en *TS*), éd. Šurayba, Le Caire, 1953, p. 170.

plus : Ğunayd à Bagdad, Abū 'Uṭmān (al-Ḥīrī) à Nīšābūr et Abū 'Abdallāh b. Ğallā' à Damas <sup>4</sup>. » Cette affirmation, retenue par la tradition du soufisme, nous invite à nous pencher sur ce personnage et à nous interroger sur son rôle et son importance dans l'histoire de la spiritualité musulmane.

Cette étude présentera successivement les éléments biographiques, puis l'enseignement d'Abū 'Uṭmān, en particulier le rôle attribué à la *ṣuḥba*, et conclura en abordant la place du maître de Nīšābūr dans l'histoire du soufisme.

### Éléments biographiques

Les informations biographiques concernant Abū 'Uṭmān sont sommaires et lacunaires. Elles ont deux sources principales : le grand traditionniste al-Ḥākīm al-Nīšābūrī, Abū 'Abdallāh b. al-Bayyī' (m. 405/1014), auteur d'une monumentale histoire de sa ville, le *Ta'rīḥ Nīšābūr* <sup>5</sup>, et Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī <sup>6</sup>. Nous savons qu'il est né à Rayy en 230/844 <sup>7</sup>, probablement dans une famille fortunée <sup>8</sup>, et qu'il a grandi dans cette cité. Il y découvrit la spiritualité en écoutant les prédications de Yaḥyā b. Mu'āḍ al-Rāzī (m. 258/871) <sup>9</sup> qu'il côtoya quelques temps avant de partir pour le Kirmān afin de rencontrer Šāh b. Šuġa' al-Kirmānī <sup>10</sup> dont il avait entendu parler par l'entremise de ses disciples vivant à Rayy. Ce dernier, selon un récit transmis par Huġwirī, ne voulut tout d'abord pas l'accepter car « il avait été nourri dans la doctrine de l'espoir », - celle de Yaḥyā b. Mu'āḍ - ce qui, selon lui, le rendait inapte

4. Voir Sulamī, *TS*, p. 176. Cette sentence a également été attribuée à Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād, voir al-Quṣayrī, *al-Risāla* (abrégé en *Quṣayrī*), Dār Usāma, Beyrouth, 1987, p. 33 (notice sur Ḥīrī).

5. L'abrégé en a été publié dans la première partie de l'ouvrage de R. N. Frye, *The Histories of Nishapur*, Londres, 1965. L'ouvrage a été utilisé par J. Chabbi dans son étude « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan », *SI*, vol. 46, Paris, 1977, p. 5-72.

6. Citons également parmi les autres sources, bien qu'il emprunte largement aux deux précédentes, Ibn al-Ġawzī, *Šifat al-ṣafwa*, (abrégé en *Šifa*), éd. M. Fākhūrī, 4 vol., 4<sup>e</sup> éd., Beyrouth, 1986, iv, p. 103-7.

7. Voir Ḍahabī, *Siyar*, xiv, p. 63 ; il faut corriger du même auteur *Ta'rīḥ al-islām*, an 291-300, p. 150 qui indique 203.

8. Voir 'Aṭṭār, *Taḍkirat al-awliyā'*, éd. M. Esti'lāmī, Téhéran, 1976, p. 474.

9. Voir Sulamī, *TS*, p. 107-14.

10. Date de mort imprécise, avant 300/912 d'après Sulamī, voir *TS*, p. 192-4.

à suivre la voie, car « l'espérance engendre la paresse <sup>11</sup> ». Pour cette période, le cas n'est pas si fréquent d'une affirmation aussi radicale de l'incompatibilité de certaines méthodes d'éducation spirituelle et mérite d'être relevé. Mais il insista tellement, restant 20 jours à sa porte, que le maître du Kirmān finit par l'accepter. Il l'emmena avec lui à Nīšābūr afin de rendre visite à Abū Ḥafṣ. À l'heure du retour, ce dernier, devinant le vœu caché d'Abū 'Uṭmān qui souhaitait demeurer avec lui, demanda à Kirmānī de lui confier ce jeune disciple, ce que celui-ci accepta <sup>12</sup>.

Les relations entre le maître et le disciple ne furent pas toujours sereines, du moins au début : forte personnalité, Abū 'Uṭmān fait preuve en toute circonstance d'une détermination sans faille. Selon un récit rapporté par Quṣayrī, Abū Ḥafṣ le renvoie un jour sèchement déclarant qu'il ne veut plus le voir à ses cours <sup>13</sup>, mais l'*adab* de Ḥīrī qui quitte la séance à reculons sans tourner le dos à son maître <sup>14</sup> et sa ténacité -il creuse un trou devant la porte du maître et décide de s'y loger jusqu'à ce qu'il le fasse sortir- auront raison de la décision d'Abū Ḥafṣ <sup>15</sup>. Il faut probablement mettre en relation ce récit avec la parole de Muḥammad b. al-Faḍl al-Balḥī (m. 319/931) <sup>16</sup> affirmant qu'Abū 'Uṭmān a été suscité

11. Voir Huḡwirī, *Somme spirituelle* (abrégé en *Huḡwirī*), trad. D. Mortazavi, Sindbad, Paris, 1988, p. 164 et *Kaṣf al-maḡḡūb li-arbāb al-qulūb*, trad. arabe par Is'ād 'Abd al-Hādī Qindīl, Beyrouth, 1980, p. 345. Voir aussi J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Walter de Gruyter, Berlin, I-IV, 1991-97, II, p. 637 qui présente Yahyā b. Mu'āḍ comme le fondateur d'une théologie de l'espérance. La profonde convergence entre l'enseignement des *Malāmatiyya* et celui d'Ibn Mu'adh peut être appréciée au travers l'une de ses sentences : « Celui dont la sincérité envers Dieu est totalement pure n'aime pas que l'on voie sa personne ni que l'on répète ses paroles. » Voir Sulamī, *Risāla al-Malāmatiyya*, éd. Abū 'Alā' al-'Afīfī, in *al-Malāmatiyya wa-l-ṣūfiyya wa-ahl al-futuwwa*, Le Caire, 1945, p. 91.

12. Voir *Huḡwirī*, p. 164-5. Al-Kirmānī était un maître jaloux, selon Abū 'Uṭmān, aussi ce dernier ne voulut-il pas le froisser et n'osa pas formuler son vœu de rester avec al-Ḥaddād.

13. Abū Ḥafṣ devait être un maître particulièrement exigeant. Un cas similaire est évoqué, celui d'un disciple expulsé pour avoir blâmé ce monde, le maître ne tolérant pas ses prétentions à l'ascèse, voir Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya*, éd. Ṣāliḥ Ḥimdān, 4 t. en 2 vol., Le Caire, s. d., I, p. 689. Sa méthode d'éducation spirituelle (*ṭarīqa*) comportait des traits suffisamment distinctifs pour que Sulamī écrive à propos de Ḥīrī : « Il a été son disciple (d'Abū Ḥafṣ) et a adopté sa *ṭarīqa*. » Voir *TS*, p. 170. Sur ce maître, voir *Ta'riḥ al-islām*, an 261-80, p. 142-5.

14. Peut-être est-ce la première fois qu'apparaît un tel comportement qui deviendra par la suite une règle élémentaire de l'*adab* du disciple envers le maître.

15. Voir *Quṣayrī*, p. 32.

16. Selon Sulamī, Abū 'Uṭmān avait un penchant tout particulier pour ce maître, mort en 319/931 à Samarkand où il résida après avoir été expulsé de Balkh pour des raisons doctrinales. Probablement vers la fin de sa vie, il se plaignait de ne plus avoir la force de visiter « mon

pour enseigner aux créatures l'*adab* de la servitude <sup>17</sup>. À partir de là, il entrera dans le cercle des disciples intimes d'Abū Ḥafṣ, épousant même sa fille, Maryam.

Il n'est toutefois pas aisé de déterminer si Abū 'Uṭmān arriva à Nīšābūr dans sa jeunesse, selon les récits de Huḡwirī et de Quṣayrī <sup>18</sup>, ou à un âge mûr. Un *ḥabar* du *Ta'riḥ Baḡdād* nous apprend que lorsqu'il était à Rayy on voulait le marier mais lui s'y refusait jusqu'au jour où une femme vint le supplier par Dieu de l'épouser, invoquant un amour pour lui qui lui avait fait perdre le sommeil. Nul doute, d'après le récit, que la prétendante n'eût raison des réticences d'Abū Uṭmān qu'en implorant l'intercession divine. Il l'épousa donc et découvrit le soir des noces qu'elle était borgne, plutôt difforme ou disgracieuse, et qu'elle boitait. Malgré les réprobations de sa famille qui aurait probablement aimé qu'il la répudiât, il accepta son sort, satisfaisant aux exigences de son épouse qui l'empêchait même de sortir et l'obligeait à renoncer aux réunions à la mosquée. Durant 15 ans, jusqu'à la mort de celle-ci, il supporta toutes ses exigences sans rien laisser paraître, bien qu'il se sente parfois, selon sa propre expression, « sur des charbons ardents ». Aussi, quand sa deuxième femme Maryam, la fille d'Abū Ḥafṣ, lui demanda quelle était l'œuvre en laquelle il plaçait le plus d'espoir, il n'eut pas à chercher longtemps et mentionna sans hésiter le soin qu'il avait pris de sa première femme <sup>19</sup>. Aux côtés de cette malheureuse, accablée par toutes les calamités, il avait appris la patience qui se présente comme un trait singulier de sa spiritualité <sup>20</sup>.

---

frère Muḥammad b. al-Ḥaḍl », voir *TS*, p. 212-3. Il a certainement eu une correspondance régulière avec lui. Pour un extrait, voir Ḥarkūšī, *Tahḏīb al-asrār*, éd. Imām Sayyidī Muḥammad 'Alī, Beyrouth, 2006, p. 498.

17. Voir Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-'awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, (abrégé en *Ḥilya*), 10 vol., Beyrouth, s.d., x, p. 244. Abū Nu'aym en tête de sa notice relève cet attachement à enseigner l'*adab*.

18. D'après le récit qu'Abū 'Uṭmān fait à l'un de ses disciples (*wa-anā šābb*) et que Sulamī transmet à Quṣayrī, voir *Quṣayrī*, p. 32. Le terme « jeune homme » apparaît également dans le récit rapporté par Huḡwirī, lorsque Abū Ḥafṣ demande à Kirmānī de lui confier son disciple. Voir *Huḡwirī*, p. 165.

19. Voir Baḡdādī, *Ta'riḥ Baḡdād* (abrégé en *Baḡdādī*), 14 vol., Beyrouth, s. d., ix, p. 101. Rapporté par Baḡdādī, ce récit mérite notre attention : il a été transmis par al-Ḥākim b. al-Bayyī' qui le tenait de sa mère qui avait entendu directement Maryam, la femme d'Abū 'Uṭmān faire ce récit. Repris par Ibn al-Ġawzī, voir *Ṣifa*, iv, p. 104-5.

20. Elle est aussi mise en avant dans plusieurs anecdotes, voir Ibn Ḥamīs al-Mūšilī, *Manāqib al-abrār wa-maḥāsīn al-aḥyār*, éd. S. 'Abd al-Fattāḥ, Beyrouth, 2006, I, p. 346-7. La richesse de

Cette histoire éclaire d'un jour particulier la sentence suivante rapportée par Sulamī : « Depuis 40 ans, quelle que soit la situation dans laquelle Dieu m'a placé, je ne l'ai pas contestée et je n'ai pas montré d'irritation lorsqu'il me transportait vers une autre <sup>21</sup>. » Elle permet de comprendre que la notion de satisfaction face au destin (*riḍā*), enseignée par Abū 'Uṭmān, avait été longuement éprouvée. Toutefois ce *ḥabar* contredit le fait qu'Abū 'Uṭmān serait arrivé jeune à Nīšābūr. S'il a passé 15 ans avec une première femme, il n'a pu y arriver au mieux avant l'âge de 30 ans, soit vers 260/873-4 <sup>22</sup>. Ensuite, la propre fille d'Abū Ḥafṣ, son maître, ne semble pas bénéficier d'un aussi bon traitement que sa première épouse, pourtant totalement inconnue. Maryam dit au tout début du récit : « je profitais d'un aparté avec Abū 'Uṭmān pour l'interroger ... », ce qui indique qu'elle ne devait pas être souvent seule avec lui, alors qu'il avait abandonné l'étude pour satisfaire aux désirs de sa première femme souhaitant le garder avec elle.

Nous savons aussi que les gens de Nīšābūr attribuèrent à Abū 'Uṭmān une mosquée, dans laquelle il enseigna une grande partie de sa vie <sup>23</sup> car il survécut à Abū Ḥafṣ plus de 30 ans. Ce dernier ne semble pas avoir disposé d'une mosquée spécifique, mais il est vrai qu'il refusait la prédication publique. Nous savons encore qu'il est passé par Bagdad mais nous ignorons la durée de son séjour et les rencontres qu'il y fit. Seul Huḡwirī mentionne qu'il fréquenta Ğunayd, Ruwaym et d'autres maîtres bagdadiens <sup>24</sup>. Il eut des relations avec Tirmidī, au moins épistolaires <sup>25</sup>.

---

ce texte est à souligner mais l'édition est malheureusement très fautive ; il faut lui préférer l'un des manuscrits sur lequel elle est basée, celui de Dār al-kutub al-miṣriyya, *Ta'riḥ*, 1369, f. 160b-164b pour la notice sur Abū 'Uṭmān.

21. Voir *Ḥilya*, x, p. 244.

22. La date de mort d'Abū Ḥafṣ est imprécise, entre 264/877-8 et 270/883-4 et d'après Sulamī 270 ou 267, voir *TS*, p. 116.

23. Yaḥyā b. Mu'ād qui l'éveilla à la vie spirituelle a été l'un des premiers à enseigner publiquement la spiritualité, voir Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954, p. 268. L'attribution d'une chaire (*minbar*) à un savant reconnu était une pratique habituelle, ce qui pourrait être un argument en faveur d'une arrivée d'Abū 'Uṭmān dans la capitale du Ḥurāsān à l'âge mûr.

24. Voir *Huḡwirī*, p. 165. D'après Baḡdādī, il a entendu le hadith en Irak de Muḥammad b. Ismā'īl al-Aḥmasī et de Ḥamīd b. al-Rabī' Abū al-Ḥasan al-Laḥmī al-Kūfī (m. 258/871), aussi dénommé Ḥamīd al-Ḥarrāz, voir *Baḡdādī*, ix, p. 99-100. Sur ce *muḥaddith* controversé, voir *Baḡdādī*, viii, p. 162-3,

25. Voir *Drei Schriften des theosophen von Tirmid*, éd. B. Radtke, Beyrouth, 1992, p. 190-2. Il lui reproche d'insister sur les défauts de l'âme, lui conseillant de se recentrer sur Allāh et

Abū ‘Uṭmān al-Ḥīrī s’est imposé à Nīšābūr comme un restaurateur de l’autorité des Gens du hadith. En effet, lorsque Yaḥyā b. Muḥammad al-Ḍuhlī <sup>26</sup>, *ra’īs* de la ville de Nīšābūr, est tué par Aḥmad b. ‘Abdallāh al-Ḥuḡustānī <sup>27</sup> en *shawwāl* 267/881, les séances de dictée du hadith sont suspendues, tandis que l’enseignement des autres sciences ne semble pas avoir été perturbé, peut-être parce que certains savants, se ralliant au pouvoir en place, auraient adopté les convictions des dirigeants saffārides <sup>28</sup>. Al-Ḥīrī osa braver l’interdit qui frappait les Gens du hadith, privés de leurs séances d’enseignement, à l’occasion de la venue dans la ville du grand traditionniste al-Sarī b. Ḥuzayma en 270/883-4 <sup>29</sup>. Pour consigner les traditions sous la dictée de celui-ci, il réunit plus d’un millier de personnes. Cela indique les liens forts qu’entretenait Abū ‘Uṭmān avec le milieu des traditionnistes et l’autorité dont il jouissait parmi eux. Il a par exemple fréquenté le grand traditionniste Abū Bakr b. Ḥuzayma et avait beaucoup de considération à son égard, disant : « Dieu écarte les périls des habitants de cette ville, grâce à l’éminence d’Abū Bakr Muḥammad b. Iṣḥāq <sup>30</sup>. » Plusieurs annotations nous suggèrent son attachement à la *sunna* et à la transmission du hadith. Dans sa copie de l’ouvrage de Muslim, transmis par Abū Ġa’far b. Ḥamdān al-Zāhid, quand il arrivait à une *sunna* qu’il n’avait jamais pratiquée, il s’arrêtait et ne poursuivait sa copie qu’après l’avoir mise en application <sup>31</sup>. Même sur son lit de mort, il reprend son fils qui contrevient à la

---

d’oublier tout le reste. L’argument sera repris par ceux qui affirment la supériorité des soufis sur les Malāmatiyya, voir Suhrawardī, *‘Awārif al-ma’ārif*, 2<sup>e</sup> édition, Beyrouth, 1983, p. 72.

26. Surnommé Ḥaykān, fils du grand *muḥaddith* Muḥammad b. Yaḥyā al-Ḍuhlī (m. 258/871). Voir *Ta’rīḥ al-islām*, an 261-80, p. 198-201.

27. Sur lui, voir *Ta’rīḥ al-islām*, an 261-80, p. 51. Sur cet épisode, voir article de C. E. Bosworth, *E I* <sup>2</sup>, v, p. 48.

28. Voir la lettre envoyée à Abū Ḥātim al-Rāzī sur l’état de l’enseignement du *‘ilm al-ḥadīth* après cette disparition, voir *Ta’rīḥ al-islām*, an 261-80, p. 200. Il faut corriger Abū Sa’īd b. Ismā’īl en haut de cette page en Sa’īd b. Ismā’īl (al-Ḥīrī).

29. Abū Muḥammad al-Abīwardī. Selon *al-Ḥākim*, transmetteur du récit, il arriva à Nīšābūr en 270 et y enseigna jusqu’en 274, puis partit à Abīward ; il serait mort en 275/888-9, voir *Siyar*, XIII, p. 245-6. Le récit que transmet *al-Ḥākim* comporte une précision intéressante : « Les innovateurs ne purent plus s’approcher de nous ! » De qui s’agit-il ? Peut-être des Karrāmites, si l’on suit la glose que Ḍahabī donne de ce terme. Voir *Siyar*, XVII, p. 215.

30. Voir *Siyar*, XIV, p. 369.

31. Voir *Ta’rīḥ al-islām*, an 291-300, p. 150.

*sunna* <sup>32</sup>. Al-Ḥākīm affirme qu'il a consigné le hadith sa vie durant, et qu'il accordait beaucoup de considération aux savants <sup>33</sup>, notation qui le distingue des ascètes ou prédicateurs, peut-être de type karrāmites, qui n'avaient pas la même attitude envers la science et les savants. À l'époque de Sulamī, le petit-fils d'Abū 'Uṭmān transmettait les hadiths à partir du recueil autographe de son grand-père <sup>34</sup>.

Les relations d'Abū 'Uṭmān avec Abū Ġa'far b. Sinān <sup>35</sup> illustrent son appartenance aux Gens du hadith, eux-mêmes étroitement liés aux milieux ascétiques. Ce traditionniste réputé de Nīšābūr, connu aussi sous le nom de Ibn Sinān, est qualifié d'ascète dont les invocations étaient exaucées. Il eut deux fils savants dont l'un, présenté comme le *Musnid Nīšābūr* <sup>36</sup>, fut l'informateur privilégié de Sulamī pour l'enseignement de son père. Ibn Sinān a eu pour maître Šāh al-Kirmānī et Abū Ḥafṣ et fut donc le condisciple d'Abū 'Uṭmān, avant de devenir son disciple. Celui-ci le tenait en haute estime, le citant comme exemple de ceux qui empruntent « les voies de la crainte <sup>37</sup> ». Abū 'Uṭmān a transmis le hadith sous l'autorité d'Ibn Sinān qui s'est fait à son tour le transmetteur de l'enseignement d'Abū 'Uṭmān. Il y a là un bel exemple de la fluidité des liens de maîtres à disciples, les rôles pouvant s'inverser, au gré des disciplines.

---

32. Voir *Ḥilya*, x, p. 245.

33. Voir *Ta'rīḥ al-islām*, an 291-300.

34. Voir Sulamī, *TS*, p. 171.

35. Aḥmad b. Ḥamdān b. 'Alī b. Sinān al-Ḥīrī al-Nīšābūrī (m. 311/923), l'un des grands maîtres de Nīšābūr selon Sulamī. Il est qualifié d'ascète et de *ḥāfiẓ* par Ḍahabī, tandis que *al-Ḥākīm* insiste sur son scrupule en tant que traditionniste. Sur lui, voir Sulamī, *TS*, p. 332-4 et *Siyar*, xiv, p. 299-303. Si, dans les *Ṭabaqāt*, Sulamī le présente comme un disciple d'Abū 'Uṭmān qui aurait rencontré Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād, dans la version rapportée par Ḍahabī, il le déclare disciple de Kirmānī et de Ḥaddād et mentionne une relation épistolaire avec Ġunayd, voir *Siyar*, xiv, p. 302 et *Ta'rīḥ*, an 301-320, p. 402. Al-Ḥākīm, citant Abū 'Amr, le fils d'Ibn Sinān, indique que ce dernier et Abū 'Uṭmān fréquentaient assidûment les séances d'Abū Ḥafṣ, voir *Siyar*, xiv, p. 303. Toutefois, dans la *Ḥilya* son fils transmet un enseignement d'Abū 'Uṭmān consigné par écrit par son père, voir *Ḥilya*, x, p. 244. Baġdādī précise encore qu'il a transmis le hadith d'après un aïeul de Sulamī, Aḥmad b. Yūsuf, grand-père de son propre grand-père Ibn Nuġayd, voir *Baġdādī*, iv, p. 116.

36. Muḥammad b. Aḥmad b. Sinān, Abū 'Amr al-Ḥīrī (m. 376/986). Il aurait transmis le hadith d'après Abū 'Uṭmān en 295/907, mais semble s'être cantonné à la fréquentation des ascètes. Voir *Subkī*, iii, p. 69-70.

37. Voir *Siyar*, xiv, p. 302.



Enfin, les ouvrages historiographiques notent que les invocations d'Abū 'Uṭmān étaient exaucées et qu'il avait d'innombrables *karāmāt*<sup>38</sup>. Rien de très spectaculaire toutefois, l'exemple le plus frappant étant sans doute que, lorsque al-Ḥuḡustānī, en 268/881-2, impose aux notables et aux commerçants de la ville un tribut exorbitant pour prix de leur trahison de l'année précédente, l'un d'eux fit appel à Abū 'Uṭmān dont les prières coïncidèrent avec l'assassinat du despote<sup>39</sup>.

D'après son fils Aḥmad Abū al-Ḥusayn, il est mort à Nīšābūr la nuit du mardi 25 décembre 910 (19 *rabī' al-ākhir* 298)<sup>40</sup>, la même année que Ḡunayd. Le prince Abū Ṣāliḥ a dirigé la prière mortuaire. Il fut enterré aux côtés de son maître Abū Ḥafṣ au cimetière de Ḥīra et Abū Nu'aym visita leur tombe en 371/981-2<sup>41</sup>.

Il eut plusieurs fils : Muḥammad également savant et ascète, connu pour ses activités guerrières et pour avoir séjourné dans un *ribāṭ* à Tarasūs<sup>42</sup> ainsi qu'Aḥmad<sup>43</sup> et 'Abdallāh qui eut lui-même un fils transmettant les traditions de son grand-père<sup>44</sup>. Il eut au moins une fille, 'Ā'iṣa (m. 346/957). Selon Sulamī, qui a rencontré sa fille Umm Aḥmad, elle était, parmi les enfants d'Abū 'Uṭmān, celle dont la condition spirituelle était la plus élevée. Comme son père, ses invocations étaient exaucées<sup>45</sup>.

38. Voir Frye, I, f. 22 a-b, repris par Ḍahabī, *Ta'rīḥ*, an 301-320, p. 402.

39. Voir *Siyar*, xiv, p. 65-66 et J. Chabbi, p. 60, note 1.

40. Voir *Baḡdādī*, ix, p. 102.

41. Voir *Ḥilya*, x, p. 244.

42. Abū Bakr, Muḥammad b. Abī 'Uṭmān (m. 325/936). Voir *Siyar*, xv, p. 258.

43. Abū al-Ḥasan, Aḥmad b. Abī 'Uṭmān, voir *Ta'rīḥ al-islām*, an 291-300, p. 153. Il fut le disciple d'al-Ḥākim Abū 'Abdallāh, l'auteur du *Ta'rīḥ Nīšābūr*, voir Ibn 'Asākir, *Tabyīn kaḏīb al-muftarī fī-mā nusiba ilā l-imām Abī l-Ḥasan al-Aš'arī*, éd. Ḥuṣām al-Dīn al-Qudṣī, Damas, 1347 H., 2e éd. 1399 H., p. 228. Il le qualifie d'« ascète, fils d'ascète ».

44. Voir Sulamī, *TS*, p. 171. Sulamī a connu le petit-fils d'Abū 'Uṭmān, Sa'īd b. 'Abdallāh b. Sa'īd b. Ismā'īl, qui lui a transmis le recueil de hadiths consignés par son grand-père. Il l'a transmis à son tour à Abū Nu'aym, voir *Ḥilya*, x, p. 246. L'un des hadiths rapportés par Abū Nu'aym, d'après Sulamī, a été transmis à Abū 'Uṭmān par Ḥamdūn al-Qaṣṣār. Soit pour la partie finale, la chaîne suivante : Ḥamdūn al-Qaṣṣār < Abū 'Uṭmān < Sa'īd b. Abdallāh b. Abī 'Uṭmān < Sulamī < Abū Nu'aym. Sulamī aurait réuni un opuscule sur les récits (*ḥikāyāt*) de Ḥamdūn al-Qaṣṣār, transmis probablement par Ibn Manāzil à son père. Voir *Siyar*, xiii, p. 50-1.

45. Sulamī lui consacre une notice dans le *Ḍikr al-niswa al-mut'abbidāt al-ṣūfiyyāt*, voir R. E. Cornell, *Early sufi women*, éd. et trad. par Fons vitæ, Louisville, 1999, p. 184-5, intégralement reprise par Ibn al-Ġawzī, voir *Ṣifa*, iv, p. 125. Sa fille Umm Aḥmad Bint 'Ā'iṣa est également biographiée. La rigueur de son ascèse est mise en exergue (50 ans durant elle ne sortit pas de sa maison) ainsi que sa préoccupation de combattre les défauts de l'âme. Voir *ibid.*, p. 218-9.

Nous ne pouvons ici nous interroger sur sa postérité spirituelle et sur ses très nombreux disciples<sup>46</sup>. Signalons deux points : il avait des disciples jeunes, voire très jeunes, ce qui suscitait une certaine réprobation de la part de la population, et il avait des disciples femmes<sup>47</sup>, ce qui était probablement assez fréquent.

### L'enseignement d'Abū 'Uṭmān

Nos sources nous présentent le plus souvent Abū 'Uṭmān comme lié à l'ascétisme. Dans l'abrégé de son *Ta'rīḥ Nīšābūr*, al-Ḥākīm al-Bayyī' qualifie Abū Uṭmān d'ascète (*zāhid*) et de sermonnaire (*wā'iz*)<sup>48</sup>; il indique qu'il avait une mosquée dans la ville et qu'il avait réuni dévots et ascètes (*'ubbād* et *zuhhād*). Ḍahabī aussi le qualifie d'ascète, ajoutant « *šayḥ al-ṣūfiyya* et patron (*'alam*) des saints au Ḥurāsān<sup>49</sup> ». Il faut toutefois préciser que Ḍahabī ne fait pas preuve d'une grande précision terminologique, qualifiant Abū Ḥafṣ de « *shayḥ al-ṣūfiyya*<sup>50</sup> ». Les liens d'Abū 'Uṭmān avec les milieux ascétiques méritent notre attention. Le *zuhd* est présent dans son enseignement, même s'il ne peut à lui seul suffire à qualifier la nature et le contenu de celui-ci. Il eut de nombreux disciples pratiquants une ascèse rigoureuse comme Abū 'Uṭmān Sa'īd b. 'Abdallāh al-Samarqandī al-Zāhid

46. Dans la cinquième génération de ses *Ṭabaqāt*, Sulamī a rassemblé 7 de ses disciples : Abū 'Amr al-Zuḡāḡī (m. 348/959-60), voir *TS*, p. 431-3 ; Abū Muḥammad al-Ša'rānī (m. 353/964), voir *TS*, p. 451-3 ; Abū 'Amr Ismā'il b. Nuḡayd, le grand-père de Sulamī, voir *TS*, p. 454-7 ; Abū al-Ḥasan al-Bušanḡī (m. 348/959-60), voir *TS*, p. 458-61 ; Abū 'Abdallāh al-Turūḡbādī (m. après 350/961), voir *TS*, p. 494-6 ; 'Alī b. Bundār al-Šayrafī, (m. 359/969-70), voir *TS*, p. 501-4 ; Abū Bakr al-Šabahī (m. avant 360/970), voir *TS*, p. 505-6. La liste de ses principaux disciples ainsi que ceux de Ḥamdūn et de Abū Ḥafṣ a été établie par R. Deladrière, « Les premiers Malāmātiyya : "Les Gardiens du Secret" (*al-Umanā'*) », in N. Clayer, A. Popovic et T. Zarccone éd., *Mélamis-Bayramis, Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, Istanbul, 1998, p.1-14 (tableau récapitulatif p. 14) et par C. Melchert, « Sufis and competing movements in Nishapur », *Journal of persian studies*, 2001, p. 237-47, voir en particulier p. 238-9. Dans cette dernière liste, précisons que Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. Abī 'Uṭmān et 'Ā'īša b. Sa'īd sont le fils et la fille d'Abū 'Uṭmān al-Ḥīrī.

47. Certaines sont mentionnées par Sulamī dans son *Ḍikr al-niswa*, voir R. E. Cornell, p. 181, 197, 199.

48. Voir R. N. Frye, I, f. 22a-23b. Dans la notice du *Ta'rīḥ*, Baḡdādī ne retient, pour désigner le personnage, que le terme *wā'iz*, voir *Baḡdādī*, IX, p. 99. Le terme ascète est repris par Sam'ānī, voir *Ansāb*, II, p. 298.

49. Voir *Ta'rīḥ al-islām*, an 291-300, p. 150.

50. Voir *Ta'rīḥ al-islām*, an 261-80, p. 142-5 et *Siyar*, XII, p. 510-3.

al-‘Ābid (m. 343/954)<sup>51</sup> ou Abū Ḥāmid Aḥmad b. Yūsuf al-Iskāf al-Ašqar (m. 364/974)<sup>52</sup>. Un autre de ses disciples, Abū Ishāq al-Zāhid, était connu pour jeûner de manière continue mais aussi pour pratiquer la dissimulation des œuvres aux yeux des gens<sup>53</sup>. Ce dernier trait, caractéristique des Malāmatiyya, nous offre un bon exemple des influences qu’ont pu subir les milieux ascétiques sous l’effet de l’enseignement d’Abū ‘Uṭmān. Ou bien faut-il plutôt considérer que l’ascèse et la *malāma* partageaient certaines pratiques, ce qui expliquerait pourquoi les Malāmatiyya ont pu aisément séduire les milieux ascétiques, ou une partie d’entre eux, si bien qu’ils ont fini par se confondre avec eux, du moins à Nīšābūr.

Selon Huḡwirī, Abū ‘Uṭmān est passé par trois stations, chacune correspondant à l’un de ses trois maîtres : la station de l’espérance avec Yaḥyā, celle de la jalousie mystique grâce à Ṣāh et enfin celle de la compassion par l’intermédiaire de Abū Ḥafṣ<sup>54</sup>. Appréhendé de manière globale, l’enseignement d’Abū ‘Uṭmān portait, selon Ḍahabī, sur le contentement (*riḍā*), la remise confiante à Dieu (*tawakkul*) et la certitude (*yaqīn*). Nous ne pouvons toutefois pas nous limiter à ces points. Ainsi, un homme de Bagdad vient spécialement à Nīšābūr pour l’interroger sur le *ṣidq* (la sincérité de l’amour dans ce cas précis), vertu particulièrement développée au Ḥurāsān<sup>55</sup>. Enseignement probablement novateur dans sa formulation ou du moins suffisamment original pour qu’al-Ḥākīm al-Bayyī’ décide d’en consigner 25 pages dans son *Histoire de Nīšābūr*<sup>56</sup>. Quant à Sulamī, il a collecté dans ses *Ṭabaqāt* moins de 30 sentences qui ne donnent qu’une idée fragmentaire de cet enseignement. Il y a du moins un élément remarquable : la référence à la *malāma* n’y apparaît pas<sup>57</sup>.

51. Voir *Ta’rīḥ al-islām*, an 331-50, p. 280.

52. *Ibid.*, an 351-80, p. 320.

53. Voir *Ansāb*, II, p. 299. Présenté par Sam‘ānī comme l’un des disciples majeurs de Ḥīrī, il est mort à plus de 90 ans en 342/953-4 ; al-Ḥākīm, qui transmet toutes ces informations, a assisté à son enterrement.

54. Voir *Huḡwirī*, p. 165 et texte arabe, p. 345.

55. Voir *Bagdādī*, I, p. 100. Rappelons la phrase attribuée à Ḡunayd : « La *futuwwa* est en Syrie, l’éloquence en Irak et la sincérité au Ḥurāsān », *ṣidq* à mettre en relation avec la *malāma*, voir *Quṣayrī*, p. 176. Sam‘ānī indique qu’il est connu pour « la sincérité de ses états ». Voir *Ansāb*, II, p. 298.

56. Voir *Sīyar*, XIV, p. 65.

57. Mais il est cité 4 fois dans la *Risāla al-Malāmatiyya*. À titre de comparaison, Abū Ḥafṣ apparaît une vingtaine de fois.

Tenter de comprendre l'enseignement d'Abū 'Uṭmān nous oblige à remonter à celui de son maître Abū Ḥafṣ, « le sage de son temps <sup>58</sup> », afin de saisir les continuités et les ruptures. Dans le portrait qu'elles dressent du personnage, les sources nous orientent vers les différences entre la spiritualité du Ḥurāsān et celle de l'Irak. L'anecdote suivante est à cet égard significative : interrogé sur la *futuwwa* par l'un des maîtres bagdadiens venu le saluer alors qu'il s'apprêtait à quitter la capitale califale, al-Ḥaddād adressa une réponse sans appel : « La *futuwwa* s'apprend à l'usage, par la pratique et non par la parole <sup>59</sup> ». Il soulignait ainsi ce qui le distinguait des soufis bagdadiens. Ces derniers paraissent avoir accordé un intérêt supérieur aux formulations doctrinales et au dépouillement total (*fanā'*), tandis que les Nīšābūriens eux se focalisaient sur l'âme, traquant sans relâche ses défauts.

Ce sont encore les Bagdadiens qui sont visés par la sentence suivante : « Les gens parlent de 'proximité', 'd'union', de degrés spirituels élevés et moi, tout ce que je demande, c'est qu'il me montre la voie à suivre, ne serait-ce que le premier pas à faire <sup>60</sup>. » Cette modestie dans l'ambition, cette absence de prétention se doublent d'une volonté de centrer les disciples sur les œuvres, d'exhorter les aspirants à l'effort en leur montrant les mérites des œuvres pieuses pour les encourager à s'appliquer avec assiduité aux pratiques spirituelles.

Ḥamdūn al-Qaṣṣār, au contraire, invitait ses disciples à minimiser les œuvres, toujours empreintes de défauts, dans un souci de combattre vanité et prétention. Dans la *Risāla al-Malāmatiyya*, Sulamī évoque ces deux voies : celle d'Abū Ḥafṣ et de ses disciples ou celle de Ḥamdūn al-Qaṣṣār et des siens <sup>61</sup>. Sur cette question de la direction spirituelle des

58. Selon l'expression de Sulamī dans le *Adab muḡālasat al-mašā'iḥ*, éd. par K. L. Honerkamp, in *Collected Works on Early Sufism*, éd. N. Pourjavady et M. Soori, Téhéran, 2009, p. 115. Sur lui, voir aussi Sulamī, *TS*, p. 115-22.

59. Voir *Baḡdādī*, XII, p. 222. Une autre sentence, relatant un débat entre Abū Ḥafṣ et Ḡunayd, indique que, sous une appellation unique, le terme *futuwwa* recouvre une pluralité de compréhensions et donc de pratiques, différenciées localement ou du moins régionalement. Voir *Ḥilya*, X, p. 230.

60. Voir Sulamī, *Risālat al-Malāmatiyya*, éd. Al-'Afīfī, Le Caire, 1945, p. 101 et sa traduction par R. Deladrière, *La Lucidité implacable*, Arléa, Paris, 1991, p. 62.

61. Ḥamdūn al-Qaṣṣār et Abū 'Uṭhman divergeaient également sur la question de la mendicité : le premier affirme qu'il est indispensable de goûter à l'humiliation du refus pour progresser dans la voie quand le deuxième la réserve à des cas de force majeure, voir J.-J. Thibon, p. 393-5.

novices, leur approche divergeait : le premier, dans le prolongement de la tradition ascétique, privilégiait l'effort, tandis que le second en combattait les effets néfastes potentiels, en particulier les prétentions spirituelles et l'ostentation.

Quant à Abū 'Uṭmān, il emprunta, selon Sulamī, une voie médiane (*aḥḍa ṭariqan bayna ṭariqatayn* <sup>62</sup>) entre les deux approches. De son point de vue, les deux méthodes sont également valables, chacune devant simplement être appliquée au moment spirituel (*waqt*) adéquat. Ainsi, le disciple doit d'abord passer par l'accomplissement assidu des diverses œuvres pieuses et spirituelles puis, lorsqu'il est solidement établi dans ses pratiques et prend confiance en lui, le maître lui dévoile alors toutes les lacunes et insuffisances de celles-ci afin qu'il ne puisse être séduit et flatté par son haut niveau d'engagement et de pratique, ce qui le conduirait à des prétentions illusoires. L'explication de Sulamī souligne la démarche d'Abū 'Uṭmān et son rôle dans la synthèse des voies de Nīšābūr, ou du moins la perception qu'en a cet auteur. Car, sur l'ensemble de l'ouvrage, la différence de méthode entre Abū Ḥafṣ et Ḥamdūn al-Qaṣṣār est le seul point sur lequel Sulamī intervient pour donner son avis et soutenir la position d'Abū 'Uṭmān dont il dit : « [...] C'est la méthode la plus équilibrée, s'il plaît à Dieu <sup>63</sup>. » Cette dernière, a été suivie par son grand-père Ibn Nuḡayd et il l'a probablement enseignée à son tour à son petit-fils. À l'évidence, elle a la préférence de Sulamī et il le fait savoir. Il est dès lors possible que l'importance attribuée à Abū 'Uṭmān dans le développement du soufisme ḥurāsānien soit en fait celle que Sulamī, de par sa tradition familiale, lui accordait lui-même ; elle s'est imposée par la suite grâce à l'œuvre de Sulamī devenue une référence irremplaçable. Est-elle historiquement fondée ? Il est difficile de répondre à cette question.

Ici, nous butons en fait sur la question des Malāmātiyya, de leur début et de leurs caractéristiques <sup>64</sup>. Dans le domaine des pratiques, les Malāmātiyya se singularisent sur certains points, le *samā'*, les voyages, la tenue vestimentaire ou encore le *dhikr* par exemple <sup>65</sup>. Du moins, est-ce

62. Voir Sulamī, *Risālat al-Malāmātiyya*, p. 103.

63. *Idem*.

64. Sur la question, voir S. Sviri, « Hakīm Tirmidī and the Malāmātī movement in Early Sufism », in L. Lewisohn ed., *Classical Persian Sufism : from its origins to Rumi*, Khaniqahī Nimatullahi Publications, Londres, 1993, p. 583-613 en plus des articles déjà cités de R. Deladrière et de C. Melchert.

65. Voir J.-J. Thibon, p. 475 et sq.

ainsi que Sulamī nous les présente. Ils en condamnent d'autres, comme la prédication et l'exhortation publique. Dans ce dernier cas, ils semblent vouloir se distinguer des Karrāmiyya qui avaient fait de l'apostolat une activité centrale, grâce à laquelle ils convertirent de nombreuses population au Ḥurāsān, notamment dans sa partie orientale. Abū Ḥafṣ, comme la plupart des Malāmatiyya, n'avait pas d'activité missionnaire et était même hostile à cette pratique. Possible réminiscence de l'enseignement de Yaḥyā al-Rāzī, Abū 'Uṭmān n'était pas de cet avis, lui qui s'est fait connaître comme sermonnaire. Il fut donc obligé de demander à son maître l'autorisation de prêcher<sup>66</sup>. Celui-ci accepta mais exigea d'assister à son sermon. Il ne fut probablement pas convaincu de l'utilité de cette pratique car, toujours selon Sulamī, il y voyait une régression sur le plan spirituel<sup>67</sup>.

Dans sa présentation des Malāmatiyya, Sulamī met l'accent sur le respect des convenances spirituelles (*ādāb*), exigées en toutes circonstances, même si le terme *adab* proprement dit n'apparaît que rarement sous la plume de Sulamī dans ce texte<sup>68</sup>. Nous avons souligné, à travers une citation de Balḥī, comment était perçue l'importance que Ḥīrī attachait aux questions d'*adab* et quelques anecdotes ont montré qu'il avait, le premier, inauguré certaines pratiques. Il en a donné une définition très générale : « l'*adab* est le soutien des pauvres et la parure des riches<sup>69</sup>. » Son maître Abū Ḥafṣ attachait une importance toute particulière à l'*adab*, allant même jusqu'à affirmer : « La *taṣawwuf* est tout entier *adab*<sup>70</sup> ». La présentation des Malāmatiyya que nous propose

66. Voir Kalābādī, *al-Ta'arruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et 'Abd al-Bāqī Surūr, Le Caire, 1960, p. 145-6 et Kalābādī, *Traité de soufisme*, R. Deladrière, Sindbad, Paris, 1981, p. 166. L'enseignement public du soufisme dans les mosquées qui, dans le Ḥurāsān, semble remonter à l'époque d'Abū 'Uṭmān, devait être assez proche, dans la forme comme dans les thèmes, des enseignements des sermonnaires issus des milieux ascétiques et même des prédicateurs rapporteurs de récits édifiants (*wā'iz*, *muḏakkir* et *qāṣṣ*).

67. Voir Sulamī, *Risālat al-Malāmatiyya*, p. 109-10.

68. Ce point a été trop peu souligné par ceux qui se sont intéressés à la *malāma*. Le nombre de principes consacrés à l'*adab* est aussi important que celui traitant du refus de la complaisance envers soi-même, point fondamental de l'enseignement *malāmī*. Voir J.-J. Thibon, p. 478.

69. Voir Sulamī, *TS*, p. 173.

70. Que l'on pourrait aussi traduire : « Tout le *taṣawwuf* est fondé sur l'*adab*. » Voir Sulamī, *TS*, p. 119.

Sulamī est de fait fortement influencée par l'apport spécifique de Ḥīrī et de Ḥaddād.

D'ailleurs, il ne faut pas attendre de Sulamī une parfaite équité dans le traitement de tous ses personnages. Assez malicieusement nous semble-t-il, dans sa notice sur Abū 'Uṭmān, que dit le premier récit rapporté ? Il est attribué à 'Abdallāh al-Rāzī qui dit avoir rencontré beaucoup de maîtres, il les cite par leurs noms en commençant par Ḡunayd, pour conclure : « Je n'en ai pas vu qui mieux qu'Abū 'Uṭmān connaisse la voie qui mène à Dieu <sup>71</sup>. » N'y a-t-il pas là un éloge du maître de Nīšābūr dont la supériorité sur les maîtres bagdadiens est discrètement soulignée ? Il ne s'agit pas d'inscrire les relations entre Bagdad et Nīšābūr dans le seul cadre d'une rivalité qui a bel et bien existé entre les deux villes, mais de relever des affinités qui ont influé sur les œuvres de Sulamī, source essentielle dans notre connaissance de la *malāma*. Force est de reconnaître que, pour l'époque qui nous concerne, il est très compliqué de faire entrer nos personnages dans des catégories strictement définies. Ḥīrī réunit des éléments qui relèvent de la *futuwwa*, de la *malāma*, de l'ascèse et même peut-être du karramisme.

### La *ṣuḥba*

Attachons-nous maintenant à un aspect particulier de l'enseignement d'Abū 'Uṭmān : la *ṣuḥba*. Comme mode de transmission du savoir - et pas seulement dans le domaine religieux - la *ṣuḥba* n'est pas une spécificité de l'islam. Toutefois, elle est intimement liée à la naissance et à l'expansion de la prédication muḥammadienne. Avec le soufisme, ce concept a acquis un sens technique spécifique, devenant dans certaines confréries (*ṭuruq*) une méthode permettant à l'aspirant de progresser dans la voie spirituelle, hissée même, selon Huḡwirī, au rang d'obligation légale pour les disciples <sup>72</sup>. Même s'il n'est pas le seul à avoir codifié cette pratique, Abū 'Uṭmān semble avoir eu un rôle important dans l'inflexion qu'a connue le terme dans la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle. Il n'est pas sans intérêt de signaler que le 45<sup>e</sup> principe qui clôt la *Risālat al-Malāmatiyya* est une réponse donnée par Abū 'Uṭmān à la question : « Qu'est-ce que la

71. Voir Sulamī, *TS*, p. 170.

72. Voir Huḡwirī, p. 386 et *Kašf*, texte arabe, p. 584.



*ṣuḥba* ? » Sa réponse définit les relations fraternelles selon une éthique qui relève largement de la *futuwwa* et de la notion d'altruisme <sup>73</sup>. Rien d'étonnant à cela, car son maître Abū Ḥafṣ est d'abord un représentant de la *futuwwa*, et c'est sur celle-ci que Ğunayd et les maîtres bagdadiens l'avaient interrogé lors de son passage à Bagdad et non sur la *malāma* <sup>74</sup>. La *ṣuḥba*, telle qu'elle est définie par Abū 'Uṭmān, enrichit le soufisme en gestation, lui apportant l'héritage de la *futuwwa*. Elle fournit au groupe des disciples réunis autour d'un même maître un idéal de vie commune. Elle ne se réduit toutefois pas à cela, mais redonne aussi le goût de la vie communautaire aux ascètes et à tous ceux qui, comme aux premiers temps de l'Islam, vivaient en marge de la société, préférant la retraite et la solitude. Abū 'Uṭmān semble jouer ici un rôle décisif. Ainsi doit-on interpréter, nous semble-t-il, le constat d'al-Ḥākīm affirmant qu'il a réuni les ascètes et les dévots. Ceux-ci ne pouvaient que reconnaître l'autorité de celui que nos sources qualifient de *zāhid*. Les réunissant, il leur proposait l'idéal de la *futuwwa* qui s'exprimait dans la pratique de la *ṣuḥba*. Car Abū 'Uṭmān a généralisé le compagnonnage spirituel en une véritable méthode de purification de l'âme à travers un comportement dont la codification est déjà élaborée. Abū l-Ḥusayn al-Warrāq <sup>75</sup> interroge Abū 'Uṭmān sur la *ṣuḥba*, indice d'une compétence reconnue de ce dernier sur cette question <sup>76</sup>. Voici sa réponse, elle mérite d'être rapportée dans son intégralité :

La *ṣuḥba* avec Allāh se fait par le plus parfait comportement (*adab*) avec une vigilance et une révérence permanentes ; celle avec le Prophète en suivant sa *sunna* et en s'attachant aux formes extérieures (aux aspects formels) de la science ; celle avec les saints de Dieu par le respect et la considération ; celle

73. On peut mesurer la différence entre cette forme de *ṣuḥba* et celle pratiquée par les Bagdadiens en rappelant la mésaventure de Ğunayd qui, à Basra, fut déconsidéré le jour où il demanda où était 'son' pagne, voir *Tāğ al-'ārifīn*, éd. Su'ād al-Ḥakīm, Dār al-Šurūq, Le Caire, 2<sup>e</sup> éd., 2005, p. 144.

74. Voir l'opinion de R. Deladrière, « Les Premiers Malāmatiyya », p. 3.

75. L'un des plus anciens disciples d'Abū 'Uṭmān, il fait partie des grands maîtres de Nīšābūr, mort avant 320/932, voir Sulamī, *TS*, p. 299-301. Il faut corriger la *Ḥilya* qui mentionne Ḥusayn al-Warrāq et non Abū l-Ḥusayn, car dans la suite du texte un autre récit est donné comme rapporté par Abū l-Ḥusayn avec la même chaîne.

76. Rappelons qu'Abū 'Uṭmān est l'autorité la plus citée dans l'ouvrage de Sulamī, *Adāb al-ṣuḥba wa-ḥusn al-'iṣra*, six fois en tout, signe de son importance ; une seule fois pour Abū Ḥafṣ, voir notre analyse de ce texte et la comparaison avec le *Kitāb al-futuwwa*, p. 267-70.



avec femme et enfants par les belles vertus ; celle avec les frères par une constante gaieté mais sans commettre de faute ; celle avec les ignorants par l'invocation en leur faveur et miséricorde, en n'oubliant pas les bienfaits dont Dieu t'a comblé, t'épargnant ce par quoi il les éprouve <sup>77</sup>.

Cette *ṣuḥba* couvre un large champ qui dépasse le cadre restreint des relations entre les condisciples d'un même maître. Elle impose des attitudes et des comportements exemplaires envers tous ceux que le disciple est amené à côtoyer dans sa vie spirituelle ou profane. Dans son *Kitāb al-futuwwa*, Sulamī, élargissant cette classification à toutes les catégories sociales, riches et pauvres, savants ou croyants ordinaires, s'inspire sans doute d'Abū 'Uṭmān <sup>78</sup>, bien qu'il ne l'indique pas de manière explicite. D'ailleurs, il a inscrit « la *ṣuḥba* avec Allāh, Son Prophète et Ses saints » comme une des règles de la *futuwwa* et cette règle est illustrée par une citation d'Abū 'Uṭmān <sup>79</sup>.

Cette *ṣuḥba*, Abū 'Uṭmān l'orienta explicitement vers les saints de Dieu, exprimant ainsi la nécessité du maître spirituel pour échapper aux sollicitations de l'ego : « Celui qui suit (*ṣaḥība*) son ego fera montre de vanité, mais celui qui suivra les saints de Dieu sera assisté en vue de parvenir à la voie qui mène à Dieu <sup>80</sup>. » Une telle *ṣuḥba* nécessite le respect de certaines règles vis-à-vis des maîtres. Il est dès lors assez naturel que « la vénération des maîtres », que son maître Abū Ḥafṣ rangeait au rang de principe du *faqr*, devienne avec Ḥīrī une des règles de ce compagnonnage spirituel, signe de mutations dans les relations de maîtres à disciples, ou de contestation de l'autorité des maîtres par des formes de piété de type karramite <sup>81</sup>.

77. Voir Ḥilya, x, p. 245. À rapprocher de Sulamī, *Kitāb al-futuwwa*, éd. Süleyman Ateş, *Tasavvufa fütüvvet*, Ankara, 1977, p. 69. Pour la *ṣuḥba* avec les parents, voir Sulamī, *Ziyādāt Ḥaqā'iq al-tafsīr*, éd. G. Böwering, Beyrouth, 1995, n° 268, p. 125.

78. Voir Sulamī, *Kitāb al-futuwwa*, p. 69. Il s'agit de la règle suivante : « Une *ṣuḥba* généreuse accomplie en respectant les meilleures convenances », longuement explicitée mais sans illustration, ce qui est rare sur l'ensemble du texte. Dans cette section, apparaît une typologie de la *ṣuḥba* à laquelle se superpose une typologie de la *futuwwa* ; à chaque type de *ṣuḥba* correspond une *futuwwa*, un comportement exemplaire respectant tout à la fois les devoirs envers les hommes et ceux envers Dieu, intérieurement et extérieurement. Voir J.-J. Thibon, p. 378-80.

79. Voir Sulamī, *Kitāb al-futuwwa*, p. 31.

80. Voir Sulamī, *TS*, p. 175.

81. Voir J.-J. Thibon, p. 202-5. Notons que le service des maîtres est souvent associé au respect qui leur est dû, point qui ne fait pas partie des principes des Malāmatīyya, voir note

D'autre part, il prône dans les relations entre condisciples la supériorité de l'attitude consistant à se conformer aux désirs d'autrui (*muwāfaqa*) sur la compassion (*šafaqa*)<sup>82</sup>.

Abū 'Uṭmān posait, semble-t-il, certaines conditions à l'acceptation de nouveaux disciples. Le *ḥabar* suivant, consigné par al-Ḥākim et rapporté par le seul Ḍahabī, éclaire la spiritualité du maître mais renseigne également sur les relations de maître à disciple. Sa'īd b. 'Uṭmān al-Samarqandī al-'Abid<sup>83</sup> dit avoir entendu Abū 'Uṭmān répéter plus d'une fois :

Celui qui recherche mon patronage et ne dispose pas son âme à appliquer trois choses ne trouvera pas de place à mes côtés (ou ne pourra y prétendre) : la première rejeter la gloire et endosser l'avilissement, ensuite être capable de supporter la faim trois jours durant sans un mouvement d'humeur, enfin se préoccuper et se soucier exclusivement de sa religion ou vouloir la parfaire<sup>84</sup>.

Abū l-Ḥusayn al-Warrāq a indiqué quelques-unes des règles que devaient respecter les postulants dans la mosquée d'Abū 'Uṭmān : donner à autrui les dons reçus, ne rien conserver pour le lendemain, excuser ceux qui vous causent du tort plutôt que de chercher à se venger et enfin se mettre au service de tout musulman envers lequel on aurait eu un sentiment de mépris<sup>85</sup>. Cet ensemble d'exigences, d'une évidente rigueur, relève de l'ascèse, de la *malāma* avec la perte du souci d'honorabilité et de la *futuwwa* avec la notion d'*ṭīār* (préférence donnée à autrui sur soi-même). *Zuhd*, *malāma* et *futuwwa*, nous avons là les trois principales sources qui inspirent la direction spirituelle exercée par Abū 'Uṭmān, les trois courants dans lesquels s'inscrit sa spiritualité. Par ailleurs, ces exigences clairement explicitées signifient que le rattachement à un

338. Pourtant, le Ḥurāsān a eu un rôle décisif dans l'émergence de cette question, ainsi qu'en témoigne l'opuscule de Sulamī, *Adab muǧālasat l-mašā'ih wa-ḥifẓ ḥurumāti-him*, voir l'édition de K. L. Honerkamp déjà signalée.

82. Voir *Ḥilya*, x, p. 244. Peut-être y a-t-il là une autre inflexion de l'enseignement d'Abū Ḥafṣ connu pour mettre en avant la *šafaqa*.

83. Est-ce le même qu'Abū 'Uṭmān Sa'īd b. 'Abdallāh al-Samarqandī al-Zāhid al-'Ābid que nous avons cité précédemment comme disciple d'Abū 'Uṭmān ? Probablement, mais nous n'avons pas trouvé d'autres sources que la courte notice de Ḍahabī dans le *Ta'riḥ al-islām*.

84. Voir *Ta'riḥ al-islām*, an 291-300, p. 151 et *Siyar*, xiv, p. 64. Ḥīrī avait probablement entendu la mise en garde de Šāh al-Kirmānī : « Celui qui te fréquente et agrée de toi ce qu'il aime mais refuse de toi ce qu'il déteste, celui-là ne suit que son ego. Et celui qui agit de la sorte ne recherche de fait que le repos dans ce monde. » Voir Sulamī, *TS*, p. 192.

85. Voir Ša'rānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Dār al-fikr, s. d., I, p. 101.

maître est en partie codifié. Il passe par un engagement des disciples à respecter certaines règles et une sélection des postulants selon des critères définis par le maître en fonction de sa voie et de sa méthode.

Enfin, les quelques anecdotes rapportées par les sources mettent en évidence une qualité qu'utilisait le maître pour corriger ses disciples : il s'agit de sa perspicacité spirituelle (*firāsa*)<sup>86</sup> qui lui permettait de lire les pensées secrètes de ses proches. Al-Farġānī qui fut son *ḥādīm* (serviteur) en fit deux fois l'expérience : tout d'abord lorsqu'il lui rendit visite pour la première fois. Abū 'Uṭmān, qui ne connaissait rien de lui, refusa de le saluer parce qu'il abandonnait sa mère pour se rendre au pèlerinage, alors qu'il avait déjà accompli cette obligation. Plus tard, devenu son disciple, il tenait un jour la bride de sa monture mais se plaignait intérieurement du froid qu'il supportait, supposant la place de son maître plus enviable. Celui-ci lui céda sa place sur le champ et prit la sienne. Mais les noires pensées ne quittèrent pas pour autant le disciple. Le maître l'apostropha pour lui montrer que cela ne tenait pas à sa place, à pied ou sur la monture, mais bien à lui. Une autre fois, il réprimanda un disciple qui, à ses côtés, se mettait à penser à une femme qu'il avait connue avant d'entrer dans la voie<sup>87</sup>. Ces anecdotes révèlent les exigences du maître qui demandait à ses disciples de pratiquer l'introspection et la vigilance intérieure. Un autre aspect de sa méthode de direction spirituelle est exposé dans la sentence indiquant qu'Abū 'Uṭmān exigeait de ses disciples qu'ils lui dévoilent les secrets de leur vie intérieure<sup>88</sup>.

## Ḥīrī et l'histoire du soufisme

Dans la *Risāla al-Malāmatiyya*, Sulamī qualifie Abū Ḥafṣ, le personnage le plus cité de l'épître, de « maître de ce groupe de spirituels<sup>89</sup> ». Dans les

86. D'après le grand-père de Sulamī, Ibn Nuġayd, Ṣāh al-Kirmānī possédait une perspicacité aiguë et se trompait rarement. Il indique d'ailleurs la méthode pour y parvenir : une observation stricte de la loi et de la sunna, la vigilance intérieure constante et la nourriture licite, Voir *Ḥilya*, x, p. 237.

87. Ces trois anecdotes sont rapportées dans Ibn Ḥamīs, *Manāqib al-abrār*, I, p. 346-7.

88. Méthode qu'il a peut-être empruntée à Ṣāh al-Kirmānī qui exigeait de tout connaître des états intérieurs de ses disciples, expliquant : « Il n'est pas sage qu'un malade cache ses maux au médecin. » Voir *Ḥilya*, x, p. 237.

89. Voir *Risāla al-Malāmatiyya*, p. 88.

*Ṭabaqāt*, c'est Ḥamdūn al-Qaṣṣār qui est désigné comme le fondateur de cette voie et celui qui l'a répandue<sup>90</sup>. Dans cet ouvrage, la notice consacrée au premier met en avant la *futuwwa* et la pauvreté spirituelle (*faqr*) mais ignore le terme *malāmatī*. Abū 'Uṭmān, son disciple et son gendre, était particulièrement bien placé pour recueillir et transmettre cet héritage. Dans ses *Ṭabaqāt*, Sulamī l'inscrit dans la lignée de l'enseignement d'Abū Ḥaṣṣ, affirmant qu'il a suivi sa voie ; dans la notice de ce dernier, il confirme cette assertion, présentant Ḥīrī comme l'un de ses principaux disciples, avec Šāh al-Kirmānī<sup>91</sup>. Pourtant, toujours dans les *Ṭabaqāt*, Sulamī le désigne comme étant « celui par lequel s'est répandue la voie du soufisme à Nīšābūr<sup>92</sup> » (ou celui à partir duquel), rôle attribué à Abū 'Alī al-Ṭaqafī (m. 328/940) par Quṣayrī<sup>93</sup>.

Ainsi, dans les *Ṭabaqāt*, nous ne devons pas comprendre la remarque de Sulamī sur le rôle d'Abū 'Uṭmān comme le début de l'expansion du soufisme bagdadien dans la capitale ḥurāsānienne. De même, lorsque dans son *Ta'rīḥ al-šūfiyya*, ouvrage perdu, Sulamī affirme à propos d'Abū Ḥaṣṣ qu'il est « le premier à avoir mis en œuvre (*azhara*) la voie du *taṣawwuf* à Nīšābūr<sup>94</sup> », on ne peut pas entendre le terme *taṣawwuf* comme désignant le soufisme bagdadien. D'ailleurs, Muḥammad b. Mūsā al-Wāsiṭī (m. après 320/932) connu sous le nom d'Ibn Farḡānī, disciple de Ğunayd et de Nūrī, également réputé avoir répandu le soufisme bagdadien au Ḥurāsān, en particulier à Merv<sup>95</sup>, condamna sévèrement Abū 'Uṭmān après avoir interrogé ses disciples sur son enseignement, le traitant même de *mağūsī*<sup>96</sup>. Sans toutefois généraliser, on peut ainsi avancer qu'au tournant du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, certains bagdadiens n'étaient pas

90. Voir Sulamī, *TS*, p. 123. Sulamī précise que sa voie lui était très personnelle, suggérant par là qu'il représente un courant particulier.

91. Voir Sulamī, *TS*, 170 et 116.

92. Voir Sulamī, *TS*, p. 170.

93. Voir Quṣayrī, p. 44. Curieusement, Sulamī ne lui reconnaît aucun maître bagdadien, mais rapporte l'admiration que lui témoignait Abū 'Uṭmān, voir Sulamī, *TS*, p. 361.

94. Voir *Ta'rīḥ al-islām*, an 261-80, p. 144.

95. Sulamī fait l'éloge de sa science, trouvant incomparable ses formulations des principes du soufisme. Voir Sulamī, *TS*, p. 302. Toujours selon l'auteur, il ne subsiste rien de son enseignement en Irak qu'il quitta jeune, mais il a été conservé à Merv où il s'était fixé et où il est mort.

96. Voir Quṣayrī, p. 54.

familiers avec les méthodes et les formulations doctrinales des maîtres de Nīšābūr<sup>97</sup>.

L'importance de Ḥīrī tient, nous semble-t-il, à son rôle d'unificateur des divers courants de la spiritualité du Ḥurāsān, rendant possible un rapprochement avec celle de Bagdad - ce qu'atteste le nombre de maîtres qui ont suivi Abū 'Uṭmān puis des maîtres bagdadiens - en vue d'une « fusion<sup>98</sup> » qui s'opérera postérieurement sous une dénomination commune : le soufisme. Il n'y avait plus incompatibilité entre les voies ou les méthodes, par exemple celle de Kirmānī et celle de Yaḥyā al-Rāzī, comme nous l'avons vu précédemment. D'ailleurs la formulation de Ḍahabī, légèrement différente, va dans ce sens : « Les soufis de Nīšābūr ont appris sous sa tutelle (*aḥaḍa 'an*), il est l'*alter ego* de Ḡunayd pour les bagdadiens<sup>99</sup>. » Sulamī a décrit la généalogie du soufisme, il a montré sa diversité d'inspiration mais également sa profonde unité quant à ses objectifs et surtout il a compris le potentiel que recèle le terme *ṣūfiyya* pour accueillir sous un vocable commun la spiritualité musulmane qui progressivement, sur un demi-siècle, suite aux échanges épistolaires, aux voyages, aux visites et aux confrontations sous de multiples formes, avait concilié et canalisé ses différences. La richesse des écrits de Sulamī réside justement dans cette double présentation de la diversité de la spiritualité musulmane en même temps que de sa profonde unité.

Nous ne pouvons discuter ici des raisons qui ont conduit le terme soufisme à s'imposer. Une remarque toutefois. Si une certaine unification était nécessaire, est-ce à dire que le soufisme bagdadien ait supplanté le mouvement des Malāmatiyya à Nīšābūr ? Et d'autre part quelles en étaient les raisons ? J. Chabbi y a vu une croisade contre le karrāmisme<sup>100</sup>. Nous nous demandons s'il ne faudrait pas plutôt chercher du côté des Mu'tazilites. À l'époque d'Abū Bakr Ibn Ḥuzayma, ces derniers, par

97. Certains « clichés » étaient même en circulation. Kalābādī affirme par exemple avoir entendu de nombreux maîtres mettre en garde contre la fréquentation de soufis se rendant au Ḥurāsān, car ils étaient attirés par la vie facile, alors qu'il était difficile de s'y nourrir de manière licite. Voir Kalābādī, *al-Ta'arruf*, p. 147 et *Kalābādī, Traité de soufisme*, p. 168.

98. C. Melchert, qui emploie ce terme, considère que Abū 'Alī al-Thaqafī serait le premier représentant de cette fusion entre le soufisme irakien et le malamatisme ḥurasanien. Voir « Sufis and competing movements in Nishapur », p. 240.

99. Voir *Ta'rīḥ al-islām*, an 291-300, p. 150.

100. Voir J. Chabbi, p. 66, qui parle de coalition antikarramite.

l'entremise de Maṣṣūr b. Yaḥyā al-Ṭūsī, réussirent à semer la zizanie entre le grand traditionniste de Nīšābūr et certains de ses plus éminents disciples - dont le propre fils d'Abū 'Uṭmān, Abū Bakr et Abū 'Alī al-Ṭaqafī - pour des questions théologiques, sujet que Ibn Ḥuzayma interdisait à ses disciples d'aborder. Preuve de la vigueur de ces débats, le grand *muḥaddiṭ* de Nīšābūr avait frappé d'anathème les œuvres de ses propres disciples, interdisant d'utiliser ce qu'ils transmettaient de son enseignement <sup>101</sup>.

Ainsi Abū 'Uṭmān fait subir à la spiritualité de Nīšābūr et plus généralement du Ḥurāsān une profonde mutation. Il est celui qui a conjugué et synthétisé les apports du *zuhd*, de la *futuwwa* et de la *malāma*. Il s'oppose sur plusieurs points à son maître Abū Ḥafṣ, notamment sur la question de la prédication publique <sup>102</sup>, héritage possible de ses débuts dans la voie sous la conduite de Yaḥyā b. Mu'ād al-Rāzī. Il adopte sur l'éducation des disciples une voie médiane entre celle d'Abū Ḥafṣ et celle de Ḥamdūn al-Qaṣṣār. Surtout, il est capable de réunir le courant ascétique, très présent à Nīšābūr, pour l'orienter vers des formes collectives de spiritualité, organisées autour de la notion de *ṣuḥba* <sup>103</sup>. Abū 'Uṭmān est assurément un représentant majeur des maîtres Malāmātiyya. Nous ne suivons toutefois pas C. Melchert qui voit dans sa synthèse l'œuvre d'un fondateur de ce mouvement <sup>104</sup>. La classification proposée par R. Deladrière qui identifie trois lignées distinctes de Malāmātiyya nous semble plus à même de rendre compte d'un mouvement fortement marqué

101. Voir *Siyar*, xiv, p. 379-81 et *Ta'riḥ al-islām*, an 321-330, p. 238-9.

102. Des divergences existent aussi dans la direction spirituelle des disciples. À titre d'exemple, Abū 'Uṭmān n'encourage pas les pleurs de regrets envers les fautes commises, au contraire de son maître. Ainsi, les liens de maître à disciple n'imposent pas une obéissance stricte au maître ni une adhésion totale à sa méthode ou à ses pratiques. À l'époque de Sulamī, les choses évoluent et son maître Abū Sahl al-Su'lūkī lui adresse une mise en garde qui constituera par la suite, dès l'époque de Quṣayrī (voir *Quṣayrī*, p. 258), une règle cardinale de la relation de maître à disciple : « Celui qui dit à son maître (ou son professeur, selon les versions) "pourquoi ?" ne réussira pas dans cette voie », voir *Siyar*, xvi, p. 237 et sa version dans *Quṣayrī*, p. 259 (version fautive dans cette édition). Sur une période approximative d'un siècle, les rapports de maître à disciple ont donc connu une inflexion sensible, ils sont plus étroits et plus exclusifs.

103. Un point important serait de pouvoir apprécier les relations d'Abū 'Uṭmān avec le Karramisme afin de voir s'il a eu un impact sur certains représentants de ce courant, mais les sources consultées ne nous ont pas permis d'apporter une réponse satisfaisante à cette question.

104. Voir C. Melchert, « Sufis and competing movements in Nishapur », p. 239.

par la personnalité de ses trois premiers maîtres <sup>105</sup>. Abū ‘Uṭmān a-t-il volontairement dispensé un enseignement qui rapproche les Malāmatiyya de Nīšābūr des soufis bagdadiens, comme l’analyse A. Knysh <sup>106</sup> ? Mettre en avant une telle volonté nous paraît méconnaître les ressorts profonds qui animent l’enseignement des maîtres soufis, pour le moins très éloigné d’un opportunisme mondain, du moins pour les plus grands. Ce rapprochement a bien eu lieu mais il ne procède pas d’un calcul délibéré a priori et a probablement pris plusieurs décennies <sup>107</sup>.

Faire de Ğunayd la plus importante figure du passé à travers les *Ṭabaqāt* de Sulamī paraît une affirmation largement incomplète <sup>108</sup>. Celui que la tradition du soufisme désigne comme le *sayyid al-ṭā’ifa* est une figure centrale des *Ṭabaqāt*, mais en aucun cas une figure exclusive ou unique, en tant que fondatrice d’une certaine forme de soufisme. La nature profondément *malāmatī* de Sulamī doit nous conduire à ne jamais oublier que, derrière l’apparence des choses, il y a toujours une dimension intérieure et cachée. À la sainteté visible correspond une sainteté moins ostensible mais tout aussi réelle. Si Ğunayd est la figure de proue de ce soufisme en voie d’élaboration, Hīrī en représente probablement la face cachée, l’alter ego pour reprendre l’expression de nos sources.

La postérité spirituelle du grand maître de Nīšābūr est très présente dans la cinquième et dernière génération des *Ṭabaqāt*, cela s’explique sans doute par les affinités spirituelles qui rapprochent Sulamī d’Abū ‘Uṭmān, à travers son grand-père Ibn Nuġayd. Un autre élément explicatif de cette présence est la facilité d’accès à une documentation écrite ou orale, du fait des relations familiales de l’auteur et de sa position dans la cité. Un

---

105. Voir R. Deladrière, « Les premiers Malāmatiyya : “les Gardiens du Secret” (*al-Umanā*) », p. 4.

106. Voir A. Knysh, *Islamic mysticism, a short history*, Brill, 2000, p. 96.

107. Voir S. Sviri, « The early mystical schools of Baghdad and Nīshāpūr or : in search of ibn Munāzil », *JSAI*, 30, 2005, p. 450-82. Dans ce brillant article, l’auteur avance que la phase d’homogénéisation du soufisme, en particulier l’inclusion de l’école de Nīšābūr dans celle de Bagdad, est le résultat de la rencontre entre Ibn Munāzil et Shiblī, voir p. 470 et *sq.*

108. Voir J. A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in sufism*, Londres, 1996, p. 16. Selon lui, la fonction de ces divers ouvrages de *Ṭabaqāt* est de définir une identité commune et une autorité légitime en reformulant le passé. Selon nous, cette idée de relecture du passé ne peut être conçue comme une construction arbitraire et fictive ou comme ayant seulement une visée apologétique. S’il y a bien une volonté de mettre en évidence une généalogie, ce serait plutôt dans une perspective épistémologique, comme contribution à l’élaboration du *‘ilm al-ṭaṣawwuf* et à la validation de ses modalités de transmission.

point particulier attire notre attention dans la liste des 24 personnages mentionnés dans la cinquième génération des *Ṭabaqāt* : quatre sont des disciples de Ğunayd et de Ḥīrī<sup>109</sup>. Ces deux maîtres étant morts à la même date, l'un n'a pas succédé à l'autre, et ces quatre disciples sont passés sous la tutelle spirituelle successive de ces deux maîtres, phénomène courant pour l'époque. Ces quatre disciples illustrent cette synthèse en voie de réalisation, la jonction entre la spiritualité du Ḥurāsān et celle de Bagdad. Elle se poursuivra par la suite à travers leurs propres disciples. Sulamī lui-même qui, par ses différents maîtres, est relié à cette cinquième génération des *Ṭabaqāt*, et, à travers eux, à Ğunayd et Ḥīrī, a-t-il rendu compte fidèlement des développements historiques du soufisme ou a-t-il infléchi ceux-ci en fonction de son histoire personnelle et familiale ? Il est bien difficile de répondre à cette question, mais cette généalogie est devenue pour le moins incontournable, et le soufisme postérieur se l'est appropriée. Nous pouvons du moins comprendre que lorsque Sulamī affirme que Ḥīrī a introduit le soufisme à Nišābūr, il indique en fait qu'il est celui qui a rendu possible son implantation dans cette région pour avoir œuvré à la convergence des formes de spiritualité présentes dans la grande métropole du Ḥurāsān.

---

109. Il s'agit de : Abū 'Amr al-Zuġāġī (m. 348/959), Abū Muḥammad al-Ša'rānī al-Rāzī (m. 353/964), Abū al-Ḥasan al-Šayrafī (m. 359/969) et Abū 'Amr Ismā'il b. Nuġayd (m. 359/969).



