Al-Qanṭara
XLI 1, enero-junio 2020
pp. 15-49
ISSN 0211-3589
https://doi.org/10.3989/alqantara.2020.001

Entre *musalsal* et *silsila*, une frontière ténue: Le cas de la *muṣāfaḥa* et de la *mushābaka*

On the Thin Frontier between *musalsal* and *silsila*: The Rites of *muṣāfaḥa* and *mushābaka*

Claude Addas
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-7620-3512

A mon père, *in memoriam*.

Deux chaînes d'affiliation (*silsila*) d'un genre spécifique font leur apparition dans le monde musulman, à la toute fin du VI/XII^{e} siècle, en Orient (Mésopotamie) d'une part et en Occident (Maroc), d'autre part: l'une désignée dans les sources sous le label de *silsilat al-muṣāfaḥa*, l'autre sous celui de *silsilat al-mushābaka*. Répertoriées, le plus souvent, dans les ouvrages relevant de la littérature prosopographique au sens large, les « chaînes » en question, qui se sont rapidement disséminées à travers tout le *dār al-islām*, se rapportent à un rituel spécifique perpétuant, de génération en génération, un contact *physique* avec le Prophète. Largement répandues dans le milieu des oulémas, elles sont assimilées, à l'époque ottomane, à des *ḥadīths musalsalāt*, des « traditions enchaînées ».

Mots clés: *ḥadīth* ; *silsila* ; soufisme ; oulémas.

In the latest years of the 6th/12th century, two chains of affiliation (*silsila*) of a distinctive kind make their appearance in the Muslim world, in the East (Mesopotamia) on one hand, and in the West (Morocco) on the other: the first is referred to in the sources as *silsilat al-muṣāfaḥa,* the second as *silsilat al-mushābaka.* These 'chains', mentioned mostly in works pertaining to the genre of prosopographic literature in the largest sense, experienced a broad and rapid expansion throughout the *dār al-islām*. They are linked to a specific ritual aimed at perpetuating, across generations, a *physical* contact with the Prophet. Widespread among the *ʿulamāʾ*, they become conflated with the *musalsalāt ḥadīths*, or 'chained traditions', during the Ottoman era.

Key words: *ḥadīth*; *silsila*; Sufism; *ʿulamāʾ*.

La richesse et la complexité de la terminologie se rapportant aux diverses modalités qui encadrent la « transmission du savoir » dans le monde musulman[1] illustrent les efforts déployés au fil des siècles par les oulémas, les « détenteurs du savoir » tous domaines confondus,

[1] Sublet, « Le modèle arabe », p. 13-27.

Copyright: © 2020 CSIC. This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

pour assurer la sauvegarde de l'héritage dont ils sont dépositaires et sa transmission, de manière aussi intacte que possible.

Transmission de la Parole divine, en tout premier lieu, établie sur la base de l'audition de « bouche à oreille » et du support écrit: transmission, ensuite, des « dits » (*ḥadīth*) du Prophète – ou encore de ses Compagnons – qu'il devient impératif de collecter et de colliger afin, notamment, de répondre aux multiples questions juridiques qui surgissent au fur et à mesure que les conquêtes s'étendent et que se diversifie le paysage socioculturel[2]. Les premières compilations de traditions, tel le *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas (m. 179/795) procèdent de cette nécessité d'organiser la Loi, de codifier les normes juridiques et sociales, en puisant dans la « Coutume » du Prophète, la Sunna. A compter du milieu du III[ème]/IX[ème] siècle, la discipline du *ḥadīth* est pleinement constituée et définitivement soumise à un protocole d'authentification fondé sur la transmission généalogique: l'*isnād*, autrement dit la chaîne – idéalement ininterrompue – des rapporteurs qui, depuis le premier locuteur, ont transmis tour à tour, de génération en génération, une tradition qu'ils ont reçue en dépôt[3].

Ce principe de transmission généalogique qui régit tous les champs du savoir quel qu'en fût la nature (coranique, juridique, linguistique, littéraire etc.) et qui donne naissance à ce vaste pan de la littérature arabe constitué par les « inventaires de maîtres » (*barnāmaj*, *fahrasa*, *mashyakha*, *thabat*), est également celui qui prévaut quand il s'agit d'assurer la pérennité de ce qui relève du domaine ésotérique, *lato sensu*. D'où les fameuses *silsila*s, ces chaînes de filiation spirituelle qui, pour un grand nombre d'entre elles, retracent la généalogie de ce que l'on appelle communément aujourd'hui les « confréries » (*ṭuruq*), mais qui interviennent également, à différents niveaux et sous diverses modalités, dans des zones moins visibles de ce versant du patrimoine spirituel issu du Prophète. Il serait bien difficile d'en établir un recensement exhaustif tant il est vrai qu'elles sont omniprésentes, sous des appellations multiples, non seulement dans ce qui ressortit à la littérature du *taṣawwuf* proprement dit – en particulier dans les opuscules consacrés à l'« investiture initiatique » (*lubs al-khirqa*)[4] – mais égale-

[2] Schoeler, *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*.

[3] EI[3], s.v. « ḥadīth » ; Dickinson, « Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī and the Isnād », p. 481-505 ; Davidson, *Carrying on the Tradition*.

[4] Gril, « De la *khirqa* à la *ṭarīqa* », p. 57-81.

ment dans les « inventaires de maîtres » susmentionnés qui, à partir du VI^{ème}/XII^{ème} siècle**,** investissent un genre littéraire hautement prisé des oulémas, le « récit de voyage » (*riḥla*)[5]. En effet, si le voyage est essentiellement pensé et vécu, dans l'univers culturel islamique médiéval et jusqu'à la fin de l'époque ottomane, comme une quête du savoir – que doit matérialiser la rencontre *de visu* avec les oulémas en titre que l'on vient *écouter* et desquels on sollicite le cas échéant une *ijāza*, une « licence » autorisant à transmettre ce que l'on a reçu –, il n'est pas moins une quête de « bénédictions », voire d'« initiations », transmises, dans les deux cas de figure, sous forme d'affiliations à des lignées spirituelles issues du Prophète.

En nombre incalculable, ces chaînes d'affiliation sont d'autant moins aisées à décrypter que, selon les époques et le contexte socioculturel dans lequel elles font surface, elles sont répertoriées sous des appellations très diverses selon le rituel auquel elles sont associées[6]. Parmi les plus fréquentes, on retiendra celles de *ʿahd*, *bayʿa* (« pacte ») et *muṣāfaḥa* (« poignée de main ») qui relèvent du champ lexical de l'allégeance et renvoient, dans ce contexte, au « pacte de Ḥudaybiyya » dont la Révélation souligne le caractère solennel: « Ceux qui font le pacte avec toi ne le font qu'avec Dieu, la main de Dieu est au-dessus de leurs mains »[7]. Qui plus est, il est souvent bien difficile de déterminer la nature exacte de l'affiliation à laquelle renvoie l'appellation retenue: relève-t-elle de l'investiture qui entérine la nomination d'un disciple à la fonction de « guide spirituel » (*murshid*), du « rattachement initiatique » (*khirqat al-irāda*) d'un aspirant qui s'engage dans la voie sous la direction d'un maître mais qui n'est pas nécessairement destiné à accéder à son tour à la *mashyakha*, ou bien encore de la simple transmission d'une forme spécifique de bénédiction (*tabarruk*) ?

Il faut en effet distinguer parmi les généalogies spirituelles celles – surabondantes dans la littérature, érudite ou non, qui a trait à l'univers confrérique – qui ressortissent à la *mashyakha* et qui recensent tous ceux des maîtres qui se sont succédé au sein d'une famille spirituelle, « famille » devant s'entendre ici au sens large: à partir d'un tronc com-

[5] Touati, *Islam et voyage au Moyen Āge* ; Dejugnat**,** « À l'ombre de la *fitna* », p. 85-101.

[6] Chodkiewicz, « Les rites initiatiques dans le soufisme », p. 81-95 ; Trimingham, *The Sufi Orders*, p. 181-183 ; Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 194-198.

[7] Cor. 48:10.

mun, dont la souche est toujours le Prophète, naissent – et parfois meurent – de multiples branches d'où germent, au fil du temps, diverses ramifications. Il en va, en effet, des familles spirituelles comme des familles biologiques: leur histoire ancestrale est rarement lisse. Elle est entremêlée d'alliances – un même shaykh peut être affilié à plusieurs lignées initiatiques, qu'il transmet en partie ou en totalité, selon les cas, à un ou plusieurs disciples – mais aussi de désaccords, parfois de ruptures[8]. Il y a, d'autre part, les affiliations qui relèvent du rattachement initiatique (*khirqat al-irāda*) d'un novice, de son intégration à part entière dans une famille spirituelle sous la direction d'un maître dont il décline la généalogie.

Les chaînes d'affiliation qui relèvent de la troisième et dernière catégorie constituent un ensemble plus hétéroclite et donc plus difficilement interprétable et qui, à ce jour, n'a pas fait l'objet d'une étude systématique approfondie**:** ce sont toutes celles qui se rapportent au *tabarruk*, la transmission de la *baraka* muḥammadienne véhiculée par une série de porteurs, selon une modalité spécifique[9]. C'est éminemment le cas des affiliations qui relèvent de la *khirqat al-tabarruk*, autrement dit l'investiture en vertu de laquelle le récipiendaire est affilié à une lignée spirituelle mais sans que cela implique une obédience de sa part vis-à-vis du maître qui la lui accorde – à la différence de la *khirqat al-irāda* qui marque l'allégeance du disciple envers le guide spirituel qui va assurer son éducation (*tarbiya*) – et dont il recueille simplement, de cette façon, la bénédiction et, par répercussion, celle de tous ses ascendants jusqu'au Prophète lui-même[10]. Ce type de *silsilas* se rencontre fréquemment dans les ouvrages de *riḥla* et, plus généralement, dans la littérature prosopographique.

Mais c'est aussi le cas de *silsilas* assez singulières que l'on rencontre à partir du VII^{e}/XIII^{e} siècle, principalement dans les ouvrages relevant soit de la *riḥla*, soit encore de cette foisonnante littérature représentée par les curriculums en tout genre, sous l'appellation de *silsilat al-muṣāfaḥa*, la chaîne d'affiliation de « la poignée de main » et de *silsilat al-*

[8] Pour une vue d'ensemble, cf. Popovic, Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allāh*.

[9] Je ne prends pas en compte dans cette catégorie les *isnāds* retraçant la transmission d'un ouvrage, lesquels relèvent davantage de l'*ijāza*, bien que, s'agissant d'ouvrages émanant des grandes figures du *taṣawwuf*, cette transmission soit perçue par les destinataires comme le véhicule d'une *baraka* spécifique.

[10] Ohlander, *Sufism in Age of Transition*, p. 209-213 ; Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, chap. 10.

mushābaka, soit celle de l'« entrelacement des doigts ». La mention récurrente – avec une fréquence nettement accrue à l'époque mamelouke et plus encore à l'époque ottomane – de ces deux chaînes d'affiliation qui, j'y insiste dès à présent, ne relèvent ni de l'investiture initiatique ni de la transmission du *ḥadīth* au sens technique du terme à tout le moins, leur dissémination dans des milieux sociaux très divers (lettré, savant, soufi), à travers l'Occident, l'Orient, l'Afrique et l'Asie et, enfin, leur caractère atypique en ce qu'elles tirent leur origine d'un évènement relevant du surnaturel au sens large – la rencontre avec un « macrobiote » (*mu'ammar*) ou encore une vision du Prophète – constituent autant d'éléments qui induisent à penser qu'il s'agit là d'un phénomène suffisamment significatif pour que l'on tente de le cerner de plus près.

Les « traditions enchaînées » (*musalsalāt*)

Ce qui frappe en premier lieu quand on considère l'ensemble des sources qui se rapportent aux transmissions de ces deux *silsilas*, c'est que les auteurs qui en font état et qui sont aussi les *acteurs* de ces transmissions ne sont pas, dans leur grande majorité, des « soufis à plein temps », mais appartiennent plutôt au monde des oulémas, encore qu'il soit souvent bien difficile de trancher: entre les deux versants de l'héritage prophétique, exotérique/ésotérique, le va-et-vient est en effet constant, ce qui tient en partie à la science du *ḥadīth*, commune à l'un et à l'autre et qui bien souvent opère la jonction entre ces deux sphères[11].

Au demeurant, dans un certain nombre de cas, les *silsilas* qui sont déclinées sous ces deux appellations se révèlent être des chaînes de transmission d'une catégorie spécifique de traditions, à savoir les « traditions enchaînées » (*aḥādīth musalsala*)[12]. Il s'agit, rappelons-le, de *ḥadīths* dont la transmission présente une singularité qui se répète à chaque maillon et qui, selon les cas, se rapporte soit à une caractéristique commune à tous les transmetteurs (tous portent le même nom, ou

[11] Thibon, « Transmission du hadith et modèle prophétique », p. 71-87 ; Chiabotti et Orfali, « The *Amālī* of Abū l-Qāsim al-Qushayrī », p. 5-81 ; Chiabotti et Orfali, « An Enconter of al-'Abbās », p. 90-127 ; Algar, « Ḥadīth in Sufism », p. 451-453.

[12] Ibn al-Ṣalāḥ, *Ma'rifat anwā' 'ilm al-ḥadīth*, p. 378-380. Suyūṭī n'en retient que 23 dans ses *Jiyād al-musalsalāt* (qui ont bénéficié d'une édition critique abondamment annotée par Majd Makkī), tandis que Luknawī en recense 212 dans ses *Manāhil*.

sont tous originaires du même lieu, exercent le même métier, etc.) soit à la modalité de transmission systématiquement conditionnée, par exemple, par un moment précis du calendrier (*musalsal al-ʻīdayn*), par le lieu (*musalsal al-multazam*), par la remise d'une nourriture (*musalsal al-ḍiyāfa*), la formulation d'un serment, d'une déclaration ou, comme c'est le cas des deux traditions dont il va être question, par une gestuelle spécifique, la transmission s'accompagnant en l'occurrence d'un échange physique: la « poignée de main » (*muṣāfaḥa*) entre le transmetteur et le récepteur dans le premier cas, « l'entrelacement des doigts » (*mushābaka*) dans le second cas[13].

Soit dit en passant, il est significatif que de toutes les « traditions enchaînées » qui ont circulé, la plus répandue et la plus recherchée est, sans conteste, celle qui a reçu l'appellation de « la tradition transmise en premier » (*al-ḥadīth bi-l-awwaliyya*)[14] et selon laquelle le Prophète a déclaré: «Le tout Miséricordieux fait miséricorde à ceux qui sont miséricordieux: soyez miséricordieux envers ceux qui sont sur terre, ceux qui sont au ciel vous feront miséricorde». Répertoriée dans les recueils canoniques[15] selon un *isnād* ordinaire, cette tradition – également connue sous le nom de *ḥadīth al-raḥma* – a parallèlement été diffusée sous forme de *ḥadīth* « enchaîné » ayant ceci de spécifique que chaque transmetteur affirme, après avoir nommé celui qui le lui a transmis, « et ceci est *le premier ḥadīth* que j'ai entendu de lui »[16].

D'après la documentation dont nous disposons et qui nécessiterait de plus amples investigations, c'est seulement à partir du début du IV^{e}/X^{e} siècle que ce type spécifique de *ḥadīths* fait l'objet de compila-

[13] *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 99-100, 197,199 où Geoffroy évoque l'importance de ces deux *musalsals* à l'époque mamelouke et leur connexion avec les rituels d'investiture initiatique.

[14] Elle figure systématiquement en tête de tous les recueils de *musalsalāt* qui nous sont parvenus (Suyūṭī, Sanūsī, Sakhāwī, Muḥammad b. Jaʻfar Kattānī, Fādānī, Luknawī, Ibn ʻAqīla, etc.) mais également dans les ouvrages de *riḥla*: ʻAbdarī, *Riḥla*, p. 68, 110 ; Tujībī, la reçoit à 7 reprises, *Barnāmaj*, p. 168-170, 172 ; Balawī, *Tāj al-mafriq*, I, p. 206, 229, II, 23, 40, 46, 56, 59 ; Ibn Rushayd, *Mil'al-ʻayba*, II, p. 170, V, p. 131, 299, 305.

[15] Abū Dāwūd, *Sunan*, (*adab*, *bāb al-raḥma*, n° 4941), VII, p. 297-298 ; Tirmīdhī, *Jāmiʻ*, *birr*, n° 1924, III, p. 483 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, (*musnad ʻAbd Allāh b. ʻAmr*), XI, p. 33, n° 6494.

[16] Suyūṭī, *Jiyād*, p. 73-80 ; Tamnārtī, *Fawā'id*, p. 203 ; Ibn ʻAqīla, *Fawā'id*, p. 57 ; Sanūsī, *Musalsalāt*, p. 7 ; Kattānī, *Risālat al-musalsalāt*, p. 41 ; Luknawī, *Manāhil*, p. 6-11 ; Zabīdī a consacré 4 ouvrages à ce ḥadīth, cf. Reichmuth, *The World*, chap. 2, n° 11, 99, 108, 176.

tions autonomes, avec notamment les *musalsalāt* de Ibn Ḥibbān al-Sijistānī (m. 354/965)[17]. En al-Andalus, le *qāḍī* Ibn al-'Arabī (m. 543/1148) est, semble-t-il, le premier à composer un recueil exclusivement consacré à ce type de traditions[18] appelé, du reste, à connaître un large succès puisqu'il ne cessera d'être transmis jusqu'à l'époque moderne[19]: son exemple sera suivi par beaucoup d'autres[20], notamment Ibn Bashkuwāl (m. 578/1183)[21] et, au siècle suivant, Ibn Masdī (m. 663/1265), personnage dont le profil est intéressant à plus d'un titre: initié dès sa plus tendre enfance au soufisme par son grand-père, disciple d'Ibn al-'Arīf, Ibn Masdī est investi à plusieurs reprises de la *khirqa* en Occident, notamment par Ibn Saydabūn, disciple d'Abū Madyan, puis en Orient où il émigre en 621/1224. Il s'installe définitivement à La Mecque en 646/1249, où il se découvre des affinités avec le shiisme zaydite, florissant dans les Lieux Saints à cette époque, et en devient l'un des représentants officiels jusqu'à son assassinat en 663/1265[22]. Outre son recueil de *Musalsalāt* qui sera très largement diffusé en Occident comme en Orient tout au long des siècles[23], Ibn Masdī est l'auteur d'un traité consacré à la *khirqa*, dans lequel figure notamment le détail des nombreuses investitures qui lui ont été accordées, dont la transmission, via son disciple al-Khilāsī (m. 697/1298)[24], s'accompagne systématiquement de l'investiture de la *khirqa*[25].

[17] Voir la longue introduction de Majd Makkī aux *Jiyād al-musalsalāt,* de Suyūṭī, p. 5-63.

[18] *Biblioteca de al-Andalus*, s.v. « Ibn al-'Arabī al-Ma'āfirī », II, p. 151, n° 40.

[19] Ibn Khayr, *Fahrasa,* p. 147 *;* Ibn Rushayd, *Mil'*, II, p. 179 ; Tujībī, *Barnāmaj*, p. 173 ; Wādī Āshī, *Barnāmaj*, p. 294 ; Rūdānī, *Ṣilat al-khalaf,* p. 388 ; Kattānī, *Fihris*, II, p. 656, n° 385.

[20] Voir la liste établie par Majd Makkī in Suyūṭī, *Jiyād*, p. 18-48, n° 39, 41, 43, 47, 50, 51, 56, 65.

[21] *Biblioteca de al-Andalus*, s.v. « Ibn Bashkuwāl », II, p. 558, n° 18.

[22] Zanon, « Ibn Masdī y su obra biografica », p. 13-28.

[23] Tujībī, *Barnāmaj*, p. 172 ; Wādī Āshī, *Barnāmaj*, p. 294 ; Ibn Rushayd, *Mil'*, II, p. 337-362 ; Rūdānī, *Ṣilat al-khalaf,* p. 388 ; Ibn Fahd, *Mu'jam*, p. 314 ; Kattānī, *Fihris*, II, p. 657, n° 388.

[24] Sur Khilāsī, voir la longue notice d'Ibn Rushayd, *Mil'*, II, p. 321-376 ; Wādī Āshī, *Barnāmaj*, p. 294.

[25] Ibn Rushayd, *Mil'*, II, p. 364-375 ; 'Abdarī, *Riḥla*, p. 245 ; Tujībī, *Barnāmaj*, p. 253 ; tandis que chez les auteurs postérieurs (Qushshāshī, *Simṭ*, p. 127, Rūdānī, *Ṣilat al-khalaf*, p. 469) Ibn Masdī figure uniquement en tant que maillon d'une *silsila* remontant à Abū Madyan via Ibn Saydabūn: sur cette modalité de transmission de la *khirqa* conjointe à celle d'un ouvrage, voir Gril, « De la *khirqa* à la *ṭarīqa* », p. 69, 71.

Au cours des siècles qui suivent, l'engouement pour les *musalsalāt* ne cesse de croître: ʻAbdarī (débute sa *riḥla* en 688/1289), Ibn Rushayd (m. 721/1321), Tujībī (m. 730/1329), Wādī Āshī (m. 749/1348), Balawī (m. 767/1365) ont tous eu à cœur de recueillir, durant leur périple vers les Lieux Saints, quelques-uns des plus fameux *ḥadīths* de ce genre qu'ils consignent pieusement tantôt dans le récit de leur voyage, tantôt dans leur « répertoire » de maîtres[26]. En Orient, les oulémas les plus réputés, les plus stricts, ne manquent pas à l'appel: Ibn ʻAsākir (m. 519/1125), Ibn al-Jawzī (m. 597/1200), Dimyāṭī (m. 705/1306), Ibn al-Jazarī (m. 833/1429), Sakhāwī (m. 902/1497), et bien sûr l'infatigable polygraphe Suyūṭī (m. 911/1505), se sont tous adonnés à ce genre. Le phénomène s'amplifie à l'époque ottomane où, de façon générale, la discipline du *ḥadīth* connaît une forte recrudescence[27]: ʻAyyāshī (m. 1090/1679), Muḥammad al-Fāsī al-Fihrī (m. 1134/1722), Ibn ʻAqīla (m. 1150/1737), Zabīdī (m. 1205/1791) Sanūsī (m. 1276/1859) ont tous composé des recueils de *musalsalāt:* au XX^e^ siècle Kattānī (M. b. Jaʻfar m. 1345/1927), ʻAbd al-Bāqī al-Luknawī (m. 1364/1945) ʻAbd al-Ḥafīẓ al-Fāsī (m. 1383/1964) et Fādānī (m. 1410/1990) prennent le relais[28].

On l'aura compris, le *ḥadīth musalsal* jouit d'un statut particulier. Il est lui-même l'objet d'une certaine vénération liée à cette singularité qui caractérise sa transmission et de nature à créer un lien plus étroit avec le Prophète s'agissant, à tout le moins, des traditions dont la modalité de transmission a pour caractéristique de restituer un comportement précis de ce dernier à un moment déterminé de sa vie, permettant ainsi au récipiendaire de réaliser une forme concrète de *ṣuḥba,* de « compagnonnage »: la *sīra nabawiyya* cesse d'être l'espace d'un instant, le glorieux récit d'un passé à jamais révolu pour se déployer en une scène de vie à laquelle il participe.

C'est éminemment le cas des deux traditions « enchaînées » respectivement transmises par la *muṣāfaḥa* (la « poignée de main ») et la

[26] ʻAbdarī, *Riḥla*, p. 68, 109, 110,132, 247 ; Ibn Rushayd, *Mil'*, II, p. 169, 179, 337-364 ; Tujībī, *Barnāmaj*, p. 168-172 ; Wādī Āshī, *Barnāmaj*, p. 293-294 ; Balawī, *Tāj al-mafriq*, I, p. 206, 229, II, p. 23, 40, 46, 56, 59.

[27] Voll, « Hadith Scholars », p. 264-273 ; Voll, ʻAbdallah ibn Salim al-Basri« , p. 356-372 ; Azra, *The Origins of Islamic Reformism*, chap. 1.

[28] Majd Makkī recense au total 112 recueils de *musalsalāt* (Suyūṭī, *Jiyād*, p. 18-48), dont quelques-uns seulement nous sont parvenus.

mushābaka (« l'entrelacement des doigts ») qui perpétuent un contact *physique* avec l'Envoyé de Dieu et, ce faisant, véhiculent une bénédiction plus substantielle en ce qu'on ne reçoit plus seulement sa parole: on effleure son corps, source de salut et de bénédictions.

Rappelons pour mémoire, et afin de mieux saisir la distinction qui s'impose avec les *silsilas* qui ont circulé sous la même désignation mais qui sont d'une toute autre nature, les deux traditions en question. Le *musalsal bi-l-muṣāfaḥa* dérive d'une tradition émanant de Anas b. Mālik – et recensée en tant que telle dans les recueils canoniques[29], déclarant: « J'ai serré, de la paume que voici, la paume de l'Envoyé de Dieu, et jamais je n'ai touché d'étoffe, de soie, plus douce que sa paume »[30]. À la suite de quoi, d'après la version « enchaînée » du *ḥadīth*, son interlocuteur, dont l'identité varie selon l'enchaînement produit[31], lui réclame de lui serrer la main « de la paume avec laquelle il a serré la paume de l'Envoyé de Dieu », gestuelle réitérée ensuite de transmetteur en transmetteur, tout au long des siècles.

Quant au *musalsal bi l-mushābaka*, il s'agit d'une tradition remontant à Abū Hurayra affirmant que le Prophète a entrelacé ses doigts avec les siens (*shabbaka bi yadayya*) tout en déclarant: «Dieu a créé la Terre le samedi, les montagnes le dimanche, les végétaux le lundi, le mal (*makrūh*)[32] le mardi, la lumière le mercredi, les animaux le jeudi et Adam le vendredi»[33]. Et c'est donc en répétant ce même geste qui, répétons-le, a vocation à actualiser un contact physique avec la personne même du Prophète, que ce *ḥadīth* va circuler en tant que *musalsal*, tandis que, selon la version « ordinaire » recensée dans les recueils canoniques, le Prophète a fait cette déclaration en prenant la main de Abū Hurayra[34] (*akhadha bi-yadī*). Autrement dit, ces deux traditions

[29] Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, (*manāqib, ṣifat al-nabī*, 23, n° 3561), IV, p. 189 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, (*musnad Anas b. Mālik*), XIX, p. 104, n° 12048 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, (*faḍā'il,* n° 21), IV, p. 1814.

[30] Suyūṭī, *Jiyād*, p. 134 ; Tamnārtī, *Fawā'id*, p. 213 ; Ibn 'Aqīla, *Fawā'id*, p. 63 ; Kattānī, *Risālat al-musalsalāt*, p. 54 ; Luknawī, *Manāhil*, p. 38.

[31] Voir les différentes recensions indiquées en note par Majd Makkī in Suyūṭī, *Jiyād*, p. 136-139.

[32] Sur les différentes interprétations auquel ce terme a donné lieu dans le contexte de ce *ḥadīth*, voir les indications données par Makkī, *Jiyād*, p. 130.

[33] Suyūṭī, *Jiyād*, p. 127 ; Ibn 'Aqīla, *Fawā'id*, p. 70 ; Kattānī, *Risālat al-musalsalāt*, p. 53 ; Luknawī, *Manāhil*, p. 59.

[34] Muslim, *Ṣaḥīḥ*, (*ṣifat al-qiyāma*), IV, p. 2149, n° 2789 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, (*musnad Abī Hurayra*), XIV, p. 82, n° 8341 ; Nasā'ī, *Sunan*, (*kitāb al-tafsīr*), X, p. 20, n° 10943.

contiennent dans leur version initiale exempte d'« enchaînement » la mention d'un contact physique entre un Compagnon et le Prophète.

Ceci étant dit, on observe une forte disparité dans la diffusion de ces deux traditions « enchaînées ». Du *musalsal bi-l-mushābaka* attribué à Abū Hurayra, je n'ai pas trouvé la moindre référence dans les sources occidentales avant l'époque ottomane, plus précisément chez ʻAyyāshī (m. 1090/1679), lequel, du reste, l'a reçu en Égypte[35]. Il est donc plus que probable que ce *musalsal* ne figurait pas parmi ceux retenus par le *qāḍī* Ibn al-ʻArabī dans son recueil, pas plus que chez Ibn Masdī ou les oulémas occidentaux qui leur ont par la suite emboîté le pas. Est-ce à dire qu'ils n'ont pas eu l'opportunité de le recueillir lors de leur déplacement en Orient ou bien qu'ils avaient des réserves quant à l'authenticité même du *ḥadīth* – j'entends ici l'« énoncé » (*matn*) – dont la teneur a suscité des polémiques chez les *fuqahā'* et conduit certains d'entre eux à le cataloguer comme apocryphe ?[36] Nous disposons de trop peu d'éléments à l'heure actuelle pour retenir une hypothèse plutôt qu'une autre.

Il en va tout autrement du *musalsal bi-l-muṣāfaḥa* remontant à Anas b. Malik dont on sait qu'il figurait dans le recueil du *qāḍī* Ibn al-ʻArabī et dans celui d'Ibn Bashkuwāl[37]. A peine arrivé à Kairouan en 689/1290, ʻAbdarī le reçoit de la « paume » du shaykh ʻAbd al-Raḥmān al-Dabbāgh (m. 699/1300)[38] puis, au terme de sa *riḥla*, du traditionniste Aḥmad b. Mūsā al-Baṭarnī (m.710/1311)[39]. Ibn Rushayd, pour sa part, le recueille à Tunis du traditionniste Muḥammad b. Ḥayyān al-Shāṭibī (m. 718/1318) selon une chaîne qui nous ramène au *qāḍī* Ibn al-ʻArabī[40]. C'est en Orient, en revanche, et plus précisément à Damas, que Tujībī reçoit le *musalsal bi-l-muṣāfaḥa*[41]. Mais c'est par l'intermédiaire d'un autre « voyageur », Wādī Āshī (m. 749/1348) qui le détient de son père[42],

[35] ʻAyyāshī, *Iqtifā'*, p. 169.

[36] Voir les indications de Majd Makkī in Suyūṭī, *Jiyād*, p. 130-131 ; Brown, « How We know », p. 175-176.

[37] Ibn Rushayd, *Mil'*, II, p. 181.

[38] ʻAbdarī, *Riḥla*, p. 68: à noter que Dabbāgh lui transmet deux autres *musalsalāt* impliquant également une gestuelle par la main (*Riḥla*, p. 68-69), l'un remontant à ʻAbd Allāh b. Masʻūd, l'autre à Ibn ʻAbbās, et tous deux faisant intervenir une *muṣāfaḥa* du Prophète.

[39] ʻAbdarī, *Riḥla*, p. 275 ; sur Baṭarnī, voir Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, *Durrat al-ḥijāl*, I, p. 39, n° 45.

[40] Ibn Rushayd, *Mil'*, II, p. 179-181.

[41] Tujībī, *Barnāmaj*, p. 173.

[42] Wādī Āshī, *Barnāmaj*, p. 302.

que le *musalsal bi-l-muṣāfaḥa* parvient, plus d'un siècle et demi plus tard et après une série de transmetteurs à Abū Ja'far al-Balawī (m. 938/1532), tandis que 'Ayyāshī et Muḥammad b. Ja'far al-Kattānī, le recevront par le biais de la lignée orientale passant notamment par Suyūṭī[43].

Issu d'une grande famille d'oulémas, installé à Guadix puis à Grenade, Abū Ja'far al-Balawī a côtoyé les derniers représentants du savoir en Andalus et son témoignage mérite qu'on s'y attarde. Spectateur impuissant de la Reconquista, il quitte l'Andalousie en 894/1489, en direction de l'Ifriqiya, accompagné de son père et de ses frères et se trouve à Tunis lorsque lui parvient la nouvelle de la reddition de Boabdil (2 rabī' 897/2 janvier 1492) qui scelle l'anéantissement de ce qui fut l'Andalousie musulmane. Que cette émigration familiale soit liée directement ou indirectement aux turbulences qui agitent le royaume nasride est plus que probable. Toujours est-il que Balawī est un archiviste méticuleux qui a le souci de transcrire les attestations, datées et certifiées par ses maîtres, dont sont assorties les transmissions qu'il reçoit au cours de cette *riḥla*. De ce cursus, qu'il retrace dans son *Thabat*, deux indications sont à retenir concernant le sujet qui nous occupe.

D'une part, on constate que Balawī père et fils accumulent, au cours de leur séjour en Afrique du Nord, les transmissions impliquant la réitération d'une gestuelle du Prophète, manifestement très vivaces en cette fin du IX^{e}/XV^{e} siècle en Occident musulman, particulièrement à Grenade, et relevant, pour les unes, du *ḥadīth musalsal*[44] et, pour les autres, de chaînes d'affiliation spécifiques que j'examinerai en détail par la suite. D'autre part, s'agissant plus spécifiquement du *musalsal bi-l-muṣāfaḥa*, le témoignage de Balawī fait apparaître une différence notable par rapport à ce qui nous est décrit dans les sources antérieures. C'est à Tunis, très précisément le 26 rabī' II 898/13 février 1493, que Balawī père et fils reçoivent le *musalsal bi-l-muṣāfaḥa* de Muḥammad al-Ghāzī[45] lequel le tenait du savant grenadin al-Mawwāq (m. 897/1492)[46] qui le tenait d'un autre prestigieux savant de Grenade,

[43] 'Ayyāshī, *Iqtifā'*, p. 168 ; Kattānī, *Risālat al-musalsalāt*, p. 54.

[44] Balawī, *Thabat*, p. 140-144.

[45] Balawī, *Thabat*, p. 136 sqq: Je n'ai pas trouvé de données précises sur ce personnage, qu'il ne faut pas confondre avec Ibn al-Ghāzī (dont il sera question par la suite) que Balawī n'a pas rencontré mais qui lui délivre une *ijāza*.

[46] Sur Mawwāq, Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāj*, p. 561, n° 691, Makhlūf, *Shajarat al-nūr*, I, p. 378, n° 988.

Mintūrī (m. 834/1431)[47]. Mais, alors que jusqu'ici la réception de cette tradition restait confinée dans le cadre général de la transmission du *ḥadīth* et était perçue comme telle, elle se confond, dans le cas de Balawī, avec une *affiliation* – selon deux modalités distinctes transitant l'une et l'autre par ces deux savants grenadins – à une lignée spirituelle remontant via Junayd au Prophète et passant notamment par Maqqarī (*al-jadd*), Abū Madyan, Ibn Ḥirzihim, le *qāḍī* Ibn al-'Arabī et Ghazālī[48].

Il est d'ailleurs significatif que la terminologie employée par Balawī pour rendre compte de ces trois transmissions n'établit aucune distinction entre elles. C'est le même terme de *sanad*, « chaîne », qui est appliquée indistinctement aux unes et aux autres et seul l'examen du contenu de la chaîne permet de déterminer la nature exacte de chacune de ces transmissions, y compris celle qui se rapporte au *musalsal bi-l-muṣāfaḥa* qui n'est pas formellement désigné comme un *ḥadīth* mais est ici présenté comme une « ramification » (*ṭarīq ākhar*) de l'une des deux chaînes d'affiliation accordées à Balawī et le rattachant à la généalogie spirituelle du Prophète, à savoir celle qui est désignée sous le nom de… *muṣāfaḥa*. La frontière entre *musalsal* et *silsila* est en effet des plus ténues. Du reste, c'est dans la rubrique « *ḥadīth musalsal* » que les chaînes d'affiliation que j'évoquai au début de cette étude et que je vais maintenant examiner se trouvent répertoriées à partir de l'époque ottomane, même lorsqu'elles ne comportent pas de *ḥadīth*.

Les chaînes de transmission de la *muṣāfaḥa*

De fait, les *silsilas* en question présentent une forte analogie, quant à leur dénomination et quant au rituel qui les caractérise, avec les deux traditions « enchaînées » susmentionnées. S'agissant de celles qui se rapportent à la *muṣāfaḥa*, le plus ancien témoignage que j'ai relevé date de la fin du VI^{e}/XII^{e} siècle et concerne Muḥammad b. 'Abd Allāh b. al-'Arabī al-Ma'āfirī (m. 617/1200). Neveu du *qāḍī* Abū Bakr Ibn al-'Arabī et originaire, comme lui, de Séville, Muḥammad al-Ma'āfirī

[47] Sur Mintūrī, Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāj*, p. 495, n° 607.

[48] Balawī, *Thabat*, p. 136-139 ; à noter que cette *silsila* que l'on retrouve consignée chez les auteurs postérieurs sous l'appellation de *madyaniyya*, par référence à Abū Madyan, figure dans un poème de Būṣirī (m. 694/1297) reproduit dans le *Minhāj al-Wāḍiḥ* de Aḥmad al-Mājirî, p. 151-153.

s'est rendu à trois reprises en Orient, collectant les traditions auprès des savants les plus prestigieux[49]. L'ouvrage dans lequel il a consigné ses notes de voyage est apparemment perdu mais il en subsiste un extrait rapporté par diverses sources, notamment Ru'aynī (m. 666/1268) qui fut le disciple de Ma'āfirī en matière de *ḥadīth* et lui consacre une longue notice dans son *Barnāmaj*[50] dans laquelle figure le récit en question. L'évènement se déroule en 599/1202 à la Mecque où Ma'āfirī rencontre le shaykh Rabī' al-Mārdīnī[51] (m. 602/1205), lequel lui raconte avoir rencontré à Mārdīn un macrobiote (*mu'ammar*) se targuant d'avoir connu le Prophète et de lui avoir serré la main: « Je [*i.e.* Ma'āfirī] lui dis 'serre-moi la main de la même façon que le Compagnon de l'Envoyé de Dieu a serré la tienne'. Il mit sa main droite dans la mienne et la serra en déclarant 'c'est ainsi que le Compagnon de l'Envoyé de Dieu m'a serré la main' ». De retour au pays natal, Ma'āfirī transmet cette *muṣāfaḥa* qui le relie au Prophète par seulement deux intermédiaires à Ru'aynī[52], lequel la transmet ensuite à Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī (m. 703/1303), l'auteur du *al-Dhayl wal-takmila*[53]. Marrākushī l'a-t-il transmise à son tour ? C'est probable. Toujours est-il que je n'ai trouvé aucune trace de cette chaîne dans les sources ultérieures, ce qui m'induit à conclure que sa diffusion a été restreinte et de courte durée.

Comment expliquer l'extinction de cette *silsila mārdīniyya* quand d'autres chaînes analogues – on va en voir plusieurs exemples – ont connu une large propagation dans le temps et l'espace ? La présence d'un *mu'ammar* dans une chaîne de transmission, qu'il s'agisse du *ḥadīth* ou des affiliations en tout genre[54], n'est pas de nature, en soi, à rebuter ceux qui sillonnent le *dār al-islām* en quête de bénédictions. Si quelques voix se sont élevées parmi les oulémas pour dénoncer ce type

[49] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī, *Dhayl wa-takmila*, IV, p. 325-329.

[50] *Barnāmaj al-Ru'aynī*, p.119-120 où Ru'aynī tient à préciser que Ma'āfirī lui a transmis ce récit oralement en présence d'un témoin et lui a montré le texte manuscrit: cet extrait est également reproduit par Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī, *Dhayl wa-takmila*, IV, p. 329 et, avec des variantes, chez Ibn Ḥajar *Lisān al-mīzān*, III, p. 451, n° 3123.

[51] Sur Mārdīnī, voir la longue notice que lui consacre Ibn al-'Adīm, dont l'oncle était un proche du shaykh Mārdīnī, *Bughyat al-ṭalab*, VIII, p. 3591-3603 ; Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, I, p. 160, III, p. 502.

[52] Ru'aynī, *Barnāmaj al-Ru'aynī*, p. 120.

[53] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī, *Dhayl wa-takmila*, IV, p. 329.

[54] Juynboll, « The role of mu'ammarūn », et *EI*^{2}, s.v. « mu'ammar » ; Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique*, p. 208-213.

d'*isnād* qu'ils qualifient de supercherie, nombre d'entre eux ont intégré ces chaînes sans hésitation aucune, à l'instar de Ma'āfirī et Ru'aynī. L'explication tient sans doute en partie au caractère assez confus du témoignage de Ma'āfirī qui comporte, au surplus, de sérieuses lacunes: rien ne nous est dit sur les circonstances dans lesquelles Mārdīnī a reçu la *muṣāfaḥa* ; pas la moindre indication, non plus, sur l'identité du *mu'ammar* qui la lui transmet. Enfin, et c'est sans doute le facteur le plus déterminant à en juger par les autres *silsilas* du même type, Rabī' al-Mārdīnī n'est assimilé à aucune voie initiatique spécifique et n'a pas eu de postérité spirituelle.

C'est au Maroc, non loin de Marrakech, qu'émerge, quelques décennies plus tard, une autre *muṣāfaḥa* dont rend compte l'*Ithmid al-'aynayn*, un recueil hagiographique consacré aux « deux frères » à l'origine de la voie spirituelle qui se constitue à Aghmāt: Abū 'Abd Allāh al-Hazmīrī (m. 678/1280) qui en est le fondateur et son frère Abū Zayd (m. 706/1307) qui lui succède à sa mort[55]. L'auteur, Ibn Tiglāt, rapporte s'être rendu un jour auprès d'Abū 'Abd Allāh al-Ṣadafī – lequel fut le disciple d'Abū 'Abd Allāh al-Hazmīrī – qui, après l'avoir nourri d'un morceau de pain, lui dit: « 'Donne-moi ta main que je la serre'. Je lui serrai donc la main et il me dit: 'J'ai serré la main de Abū 'Abd Allāh al-Hazmīrī qui a serré la main de Khaḍīr, lequel a serré la main de l'Envoyé de Dieu. Ainsi, entre moi et le Prophète il n'y a que deux intermédiaires' »[56].

Ce qui est remarquable dans ces deux premiers témoignages c'est que dans les deux cas de figure il s'agit d'une *muṣāfaḥa* que je dirai « muette » au sens où aucune déclaration – et à fortiori aucun *ḥadīth* – n'est attribué au Prophète. Perpétuant un contact physique avec le corps de l'Élu de Dieu, la « poignée de main » est à elle seule le support de la *baraka* véhiculée de porteur en porteur. Cette transmission, par un support physique, de la *baraka* muḥammadienne n'est évidemment pas sans rappeler le voyage de la « semence muḥammadienne » dans les reins des ascendants du Prophète auquel font référence certaines traditions[57]. Mais elle témoigne également de la prégnance de l'idée qui avait

[55] Voir la longue notice biographique que leur consacre Ibn Ibrāhīm, *al-I'lām*, IV, p. 253-281 et Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr*, p. 66-70.

[56] Ibn Tiglāt, *Ithmid*, I, p. 215.

[57] Rubin, « More Light on Muhammad's Pre-existence », p. 296-298.

cours du vivant du Prophète et selon laquelle toucher le corps de l'élu de Dieu constitue un gage de félicité posthume[58].

Toujours est-il que, à la différence de la *muṣāfaḥa* transmise par Mārdīnī, celle que reçoit Hazmīrī va résister à l'épreuve du temps et se propager en Occident et en Orient jusqu'au XX^e^ siècle. Il est vrai qu'elle présente en la personne du second maillon, Khaḍīr, davantage de fiabilité dans la mesure où son statut d'« immortel macrobiote », s'il a soulevé des polémiques de temps à autres, est néanmoins accepté par de nombreux oulémas[59]. C'est ainsi qu'elle parvient à Balawī qui la reçoit en septembre 895/1490, à Tlemcen, de ʻAbd al-Jabbār Fijjījī[60] lequel la tenait du savant de Fès Ibn Ghāzī al-Miknāsī (m. 919/1513)[61] d'une part et, d'autre part, du shaykh oranais Ibrāhīm Tāzī (m. 866/1462)[62]. Par la suite, Tamnārtī (m.1060/1650) ʻAyyāshī (m.1090/1679), Rūdānī (m. 1094/1683), Ibn ʻAqīla (m. 1150/1737), Faqīr Allāh Naqshbandī (m. 1195/1779), Ibn Sūda (m. 1209/1795), Sanūsī (m.1276/1859) et, à l'époque moderne, Muḥammad b. Jaʻfar al-Kattānī (m. 1345/1927), ʻAbd al-Bāqī al-Luknawī (m. 1364/1945) ʻAbd al-Ḥafīẓ Fāsī (m. 1383/1964), seront tous rattachés à cette chaîne de la *muṣāfaḥa khaḍīriyya-hazmiriyya*[63].

Comparé au récit consigné dans l'*Ithmid* on constate, à la lecture de leur témoignage, qu'une modification s'est opérée au niveau du rituel, chaque transmetteur déclarant, lorsqu'il donne la *muṣāfaḥa*: « la signification en est l'intensification de la ferveur » (*maʻnā dhālika al-ishtidād fī l-dīn*)[64] ou, selon une autre variante, « la consolidation du

[58] Gril, « Comme s'il y avait des oiseaux sur leur tête », p. 29-37.

[59] Kattānī, *Risālat al-musalsalāt,* p. 59-60 ; Ibn Ḥajar, *al-Zahr al-naḍīr fī ḥāl al-Khaḍīr*.

[60] Balawī*, Thabat*, p. 402-406.

[61] Ibn Ghāzī mentionne son affiliation à la *muṣāfaḥa hazmiriyya* dans son *Fihris*, p. 87 ; sur Ibn Ghāzī voir Vimercato Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 280-281.

[62] Balawī, *Thabat*, p. 387 ; sur Ibrāhīm Tāzī, voir la longue notice que lui consacre Ibn Ṣaʻad Tilimsānī dans le *Rawḍat al-nisrīn*, p. 137-184.

[63] Tamnārtī, *Fawā'id*, p. 211 ; Rūdānī, *Ṣila*, p. 471-472 ; ʻAyyāshī, *Iqtifā'*, p. 167 ; Ibn ʻAqīla, *Fawā'id*, p. 66 ; pour Ibn Sūda cf. Ḥawwāt, *Rawḍat* II, p. 682 ; Faqīr Allāh, *Quṭb al-irshād*, p. 543 ; Sanūsī, *Musalsalāt*, p. 10 ; Kattānī, *Risālat al-musalsalāt*, p. 56 ; Luknawī, *Manāhil*, p. 45-46 ; ʻAbd al-Ḥafīẓ Fāsī, *Āyāt bayyināt*, p. 204-205.

[64] D'après le témoignage d'Ibn Ghāzī (*Fihris* p. 87) cette modification semble le fait d'Ibn ʻAlwiyāt, personnage que je n'ai pu identifier mais qui a reçu la *muṣāfaḥa* de Ṣadafī: c'est donc par lui et non l'auteur du *Ithmid* qu'elle s'est propagée sous cette forme: à noter d'autre part que ces sources intercalent un maillon entre Hazmīrī et Ṣadafī en la personne du mathématicien Ibn al-Bannā' (m. 721/1321) qui a côtoyé de près Hazmīrī (cf. Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr*, p. 66-67).

compagnonnage » (*al-ta'kīd fī l-ṣuhba*)[65]. Faut-il voir dans l'introduction de cette spécification une volonté d'atténuer l'aspect « mystique » de ce rituel – que l'on serait effectivement tenté d'assimiler au « rattachement initiatique » propre aux cercles soufis – pour le resituer dans le cadre plus général et moins suspect d'une simple transmission de la *baraka* du Prophète ? Cette hypothèse paraît d'autant plus vraisemblable que cette « innovation » émerge dans les sources à un moment où la *muṣāfaḥa* a investi le milieu des oulémas.

Ce qui est également remarquable, c'est la mention récurrente dans ces sources de trois autres chaînes de *muṣāfaḥa* qui ont toutes pour point de départ la rencontre avec un *mu'ammar*. La première prend sa source en Égypte, à Qūṣ, au VII^e^/XIII^e^ siècle en la personne d'Abū l-'Abbās al-Mulaththam (m. 672/1273)[66] – qui l'a reçue d'un *mu'ammar* anonyme qui la tenait du Prophète – et va se répandre jusqu'en Asie centrale, en passant par l'Andalousie. Le célèbre savant Shāṭibī (m. 790/1388) mentionne dans ses *Ifādāt* son rattachement à cette chaîne par l'intermédiaire de Maqqarī (*al-jadd*) qui la lui transmet en 757/1356 selon une chaîne remontant à 'Uthmān b. 'Atiyya qui la tenait d'Abū l-'Abbās al-Mulaththam[67]; Ibn Ḥajar (m. 852 /1449) cite, dans le *Lisān*, deux autres lignages distincts remontant à deux autres disciples du saint de Qūṣ[68]. En Iran, Awbahī (m. *ca* 974/1566), collecteur s'il en est de *muṣāfaḥāt*, la reçoit en 879/1486 du shaykh suhrawardī Tabādkānī (m. 891/1486)[69] selon un *isnād* remontant au « serviteur d'Abū l-'Abbās, Aḥmad Maghribī »[70]. Mais c'est en définitive la *muṣāfaḥa* transmise par le principal disciple d'Abū l-'Abbās, à savoir 'Abd al-Ghaffār al-Qūṣī (m. 708/1308)[71] qui va s'imposer et que reçoivent, Rūdānī, Tamnārtī, 'Ayyāshī, Ibn 'Aqīla, Qushshāshī (m. 1071/1661)[72], Faqīr

[65] 'Ayyāshī, *Iqtifā'* p. 167, Ibn 'Aqīla*, Fawā'id*, p. 66.

[66] Gril, « Une source inédite », p. 444, 450.

[67] Shāṭibī, *Ifādāt*, p. 99 ; Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, VII, p. 230.

[68] Ibn Ḥajar, *Lisān*, VIII, p. 119, n° 7862, il s'agit dans un cas d'Ibrāhīm al-Mu'addib mentionné dans le *Waḥīd* de 'Abd al-Ghaffār al-Qūṣī (cf., Gril, « Une source inédite », index p. 459), l'identité du second n'est pas précisée.

[69] Sakhāwī, *Ḍaw',* X, p. 12, n° 24, voir aussi IX, p. 260, n° 681. Tabādkānī a été le disciple de Muḥammad al-Khawāfī al-Harawī (m. 839/1435) auquel il succéda.

[70] Nowshāhī, « Do resāle », p. 22-23.

[71] Gril, « Une source inédite », p. 441-447.

[72] Zabīdī, *'Iqd jawhar al-thamīn*, s.v. « *mu'ammariyya* ».

Allāh Naqshbandī, Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1205/1791)[73] Ibn Sūda, Sanūsī**,** Kattānī, Luknawī, ʻAbd al-Ḥafīẓ al-Fāsī[74].

La seconde chaîne émerge en Iran au XIV[e] siècle et met en scène un *muʻammar* connu sous le nom de Saʻīd al-Ḥabashī, dont on nous dit qu'il aurait reçu la *muṣāfaḥa* de Jésus puis du Prophète[75] et qui la transmet à ʻAlī Hamadhānī (m. 786 /1385), éminent représentant de la confrérie kubrāwiyya[76]. Elle parvient moins d'un siècle plus tard par une série de transmetteurs, tous rattachés à la kubrāwiyya, à Awbahī, lequel la reçoit une première fois en 865/1460 de la main de Maḥmūd Asfarzī[77] puis à de multiples reprises[78]. Awbahī va la transmettre à nombre de ses contemporains et c'est par son intermédiaire qu'elle parvient à ʻUjaymī (m. 1113/1702) disciple de Qushshāshī[79], puis, après un détour par le Yémen, à Ibn ʻAqīla, Kattānī, Luknawī, ʻAbd al-Ḥafīẓ Fāsī[80].

Quant à la troisième chaîne de *muṣāfaḥa*, elle n'apparaît que furtivement à partir du XV[e] siècle, notamment chez Ibn Ḥajar et Maqrīzī (m. 845/1442)[81] ainsi que l'incontournable Awbahī[82], et se présente

[73] Zabīdī, *ʻIqd jawhar al-thamīn*, s.v. « *muʻammariyya* » *;* outre la *muṣāfaḥa* d'al-Mulaththam, Zabīdī décline, sous cette rubrique, deux autres chaînes de *muṣāfaḥa* que je n'ai rencontrées nulle part ailleurs ; l'une remontant à Ibrāhīm b. Adham qui la tenait d'un *muʻammar* et une autre liée à la *ṭarīqa ʻaydarūsiyya* et qu'il reçoit directement du shaykh Jaʻfar Bāʻabūd al-Ḥusaynī.

[74] Tamnārtī, *Fawāʼid*, p. 210 ; Rūdānī, *Ṣila*, p. 471 ; ʻAyyāshī, *Iqtifāʼ*, p. 167 ; Ibn ʻAqīla, *Fawāʼid*, p. 66 ; Ḥawwāt, *Rawḍat*, II, p. 680 ; Faqīr Allāh, *Quṭb al-irshād*, p. 541 ; Sanūsī, *Musalsalāt*, p. 10 ; Kattānī, *Risālat al-musalsalāt*, p. 55 ; Luknawī, *Manāhil*, p. 49-50 ; ʻAbd al-Ḥafīẓ al-Fāsī, *Ayāt bayyināt*, p. 196.

[75] Nowshāhī, « Do resāle », p. 20 ; sur ce *muʻammar*, voir Kattānī, *Risālat al-musalsalāt*, p. 63-64.

[76] Cette *muṣāfaḥa* est notamment mentionnée par un disciple de Hamadhānī, Badakhshī, *Khulāṣat al-manāqib*, p. 62-63 ; DeWeese, « Intercessory Claims of Sūfī », p. 210-211.

[77] Cette graphie « Asfarzī » est celle qui figure dans l'édition de Nowshāhī, « Do resāle », p. 30.

[78] Bashir, *Sufi bodies*, p. 1-7 ; DeWeese, « Intercessory Claims of Ṣūfī », p. 210-211 ; Nowshāhī, « Do resāle », p. 19-25 ; les chaînes de transmission reçues par Awbahī, remontent pour certaines au *muʻammar* Ḥabashī, pour d'autres à Khaḍīr ou encore à Ṣiqillī.

[79] ʻUjaymī, *Zawāyā al-taṣawwuf*, p. 247, 336.

[80] Ibn ʻAqīla, *Fawāʼid*, p. 62 ; Kattānī, *Risālat al-musalsalāt*, p. 57 (à noter que Kattānī mentionne une autre *muṣāfaḥa muʻammariyya* sous la désignation de « shamharūshiyya » qui figure aussi chez ʻAbd al-Ḥafīẓ Fāsī, *Āyāt bayyināt*, p. 208) ; Luknawī, *Manāhil*, p. 54 ; ʻAbd al-Ḥafīẓ Fāsī, *Āyāt bayyināt*, p. 200.

[81] Ibn Ḥajar, *Lisān*, VIII, p. 119 ; Maqrīzī, *Durar al-ʻuqūd*, III, p. 356, n° 1298.

[82] Nowshāhī, « Do resāle », p. 30.

selon un *isnād* singulièrement court, remontant à un personnage désigné comme Muḥammad al-Ṣiqillī[83].

Ajoutons pour finir que, parallèlement à ces *silsilas* qui ont traversé les siècles et se sont ramifiées au fil des générations, on note également l'existence de *muṣāfaḥas* qui prennent leur source dans une vision du Prophète et dont la transmission est généralement de brève durée. C'est notamment le cas de Muḥammad al-Fihrī (m. 896/1491) qui la transmet à Balawī père et fils à Tlemcen en 1490[84] et du shaykh kubrawī 'Imād al-Dīn Borzeshābādī (m. 914/1508) qui la transmet à Awbahī[85]. Toutefois, on rencontre dans le *Rawḍ al-anām* de Nābulusī (1143/1731)[86] la mention d'une *muṣāfaḥa* de ce type remontant à Abū Madyan et qui a, semble-t-il, perduré[87]. Ce qui est intéressant dans le récit en question – que Nābulusī emprunte à la *Safīnat* d'Ibn 'Irāq (m. 933/1026)[88] –, c'est que cette vision, au cours de laquelle le Prophète accorde la *muṣāfaḥa* à Abū Madyan, s'est produite, nous dit-on, la nuit du 15 sha'bān, surnommée la « nuit du pardon » (*laylat al-barā'a*) et qui, dans la piété musulmane, est l'objet de rites spécifiques. Or, Ibn Saydabūn (m. 624/1227) auquel, selon ce récit, Abū Madyan transmet cette *muṣāfaḥa* – va fonder une communauté dont l'un des traits distinctifs est précisément l'importance extrême accordée à cette nuit[89].

De ces arborescences quelque peu étourdissantes, tentons de dégager les éléments les plus significatifs. On retiendra, en premier lieu, le caractère tardif de l'émergence de ces chaînes de transmission de la *muṣāfaḥa*. Certes, il n'est pas exclu que des sources aujourd'hui inaccessibles ou des témoignages ayant échappé à ma vigilance attestent, demain, la présence d'une *silsila* de la *muṣāfaḥa* antérieure à celle de Mārdīn. Reste que l'examen des « inventaires de transmissions » de l'époque ottomane, dans lesquels les auteurs ont eu à cœur d'afficher

[83] 'Ayyāshī, *Iqtifā'*, p. 167 ; Tamnārtī, *Fawā'id*, p. 211 ; Faqīr Allāh, *Qutb al-irshād*, p. 542 ; Luknawī, *Manāhil*, p. 50.

[84] Balawī, *Thabat*, p. 410-412.

[85] Nowshāhī, « Do resāle », p. 28.

[86] Nābulusī, *Rawḍ al-anām*, ms. Esad Efendi 3607, ff. 228b-229 ; Von Schlegell, *Sufism in Ottoman World*, p. 185.

[87] On la rencontre en effet chez Luknawī (*Manāhil*, p. 48) d'après un *isnād* remontant à 'Abd al-'Azīz Mahdawī.

[88] Sur Ibn 'Irāq, cf., Ziriklī, *A'lām*, VI, p. 290 et Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, index, s.v. « Ibn 'Arrāq ».

[89] Voir à ce sujet, Ibn Saydabūn, *K. al-shihāb*, introduction de Benarafa, p. 52 ss.

toutes les chaînes de *muṣāfaḥa* qui leur sont parvenues, montre clairement que c'est seulement au cours du VII^e^/XIII^e^ siècle que cette forme inédite de *tabarruk*, au sens d'une transmission de la bénédiction dont la personne du Prophète est la source et le véhicule, s'instaure durablement. Cela ne signifie évidemment pas que les spirituels musulmans des époques antérieures qui, bien souvent, ont « rencontré » le Prophète au cours d'épisodes visionnaires n'aient pas reçu de lui, lors de ces face-à-face, la *muṣāfaḥa* au sens commun du terme. Mais, de toute évidence, ils ne lui prêtaient pas la fonction qu'elle revêt à partir du VII^e^/XIII^e^ siècle comme support de transmission physique de la *baraka* du Prophète.

Il est par ailleurs remarquable que toutes les *silsilas* de la *muṣāfaḥa* qui se sont implantées durablement présentent deux caractéristiques communes dans leur genèse: toutes ont pour point de départ la rencontre avec un *mu'ammar*, identifié ou non. En outre, toutes ont pour premier maillon un personnage reconnu pour sa sainteté (Mārdīnī, Hazmīrī, Abū 'Abbās al-Mulaththam, 'Alī al-Hamadhānī). Mais, passées les premières générations des disciples du saint, elles vont gagner le milieu des oulémas – des savants qui sont aussi, bien souvent, des « soufis » à part entière – pour y prospérer jusqu'à l'époque moderne.

Il est vrai que d'une *muṣāfaḥa* « muette », à l'état brut, telle que la décrivent Ma'āfirī ou Ibn Tiglāt, on est passé progressivement à une forme hybride de *silsila-musalsal*, conjoignant transmission d'une affiliation à une lignée spirituelle et transmission d'un « propos » attribué au Prophète. En effet, on constate que, exception faite de la Hazmiriyya, la transmission de la *muṣāfaḥa* s'accompagne systématiquement, à partir du XV^e^ siècle, d'une déclaration présentée comme un *ḥadīth* du Prophète selon laquelle « Quiconque enserre ma main ou enserre la main de celui qui m'a enserré la main, le feu ne le touchera pas » ou, selon une autre variante « entrera au paradis »[90]. Il est remarquable à cet égard que chez les auteurs postérieurs à Balawī toutes les chaînes de transmission de la *muṣāfaḥa* – y compris la Hazmiriyya qui ne véhicule pas de *ḥadīth* – sont invariablement recensées sous la rubrique *ḥadīth musalsal*.

[90] Tamnārtī, *Fawā'id*, p. 211 ; Rūdānī, *Ṣila*, p. 471 ; 'Ayyāshī, *Iqtifā'*, p. 167 ; Ibn 'Aqīla, *Fawā'id*, p. 66 ; Sanūsī, *Musalsalāt*, p. 10 ; Kattānī, *Risālat al-musalsalāt*, p. 55.

Awbahī qui a accumulé de nombreuses affiliations à la *muṣāfaḥa* qu'il a ensuite largement distribuées n'est sans doute pas étranger à cette modification du rituel qui assigne à la *muṣāfaḥa* une fonction salvifique fondée scripturairement. Il est, en effet, l'auteur d'un opuscule consacré à la *muṣāfaḥa* dans lequel il s'efforce, d'une part, de donner une épaisseur historique à Sa'īd al-Ḥabashī, détaillant sa rencontre avec Jésus et le Prophète et, d'autre part, d'asseoir scripturairement la transmission de la *muṣāfaḥa* en la légitimant par des *ḥadīths* présentés comme authentiques. Ce plaidoyer sera relayé par la suite par Ibn Karbalā'ī (m. 997/1599)[91], l'auteur du *Rawḍāt al-jinān* puis Muḥammad Bāqī Balkhī qui rédige à Kaboul, en 1003/1594, un traité sur la *muṣāfaḥa* qui s'inspire largement de celui d'Awbahī[92].

Les chaînes de transmission de la *mushābaka*

Qu'en est-il de la *mushābaka* ? Si elle présente une forte similitude, quant au rituel, avec la *muṣāfaḥa* – il s'agit là aussi d'une transmission fondée sur un contact physique, en l'occurrence « l'entrelacement des doigts » – , elle s'en distingue par plusieurs caractéristiques. En premier lieu, il n'y a, rigoureusement parlant, qu'une seule chaîne de *mushābaka* dans la mesure où toutes les *silsilas* qui la véhiculent se sont développées à partir d'un unique « premier maillon », un personnage obscur, dont le nom est orthographié de façon très incertaine par ceux qui ont bénéficié de cette affiliation. En second lieu, elle ne tire pas son origine de la rencontre avec un *mu'ammar*, mais d'une « vision du prophète » (*ru'yat al-nabī*). Enfin, toutes les chaînes de transmission de la *mushābaka* ont un maillon commun, le quatrième, par l'intermédiaire duquel elles se sont propagées à travers l'Orient et l'Occident: Ibn 'Arabī (m. 638/1240).

Les témoignages faisant état de cette transmission de la *mushābaka* délivrée à l'origine par le Prophète sont nombreux. On les rencontre dans des ouvrages largement connus et diffusés, relevant soit de l'Histoire, soit de la *riḥla*, soit encore des « inventaires de maîtres ». Ce n'est pourtant qu'en 2017 qu'une toute première étude, réalisée par un

[91] Bashir, *Sufi bodies*, p. 7.
[92] Nowshāhī, « Do resāle », p. 15-13.

jeune chercheur, Samer Dajani, a été consacrée à ce sujet[93]. Intitulé « The Centrality of Ibn ʻArabī in Popular *Ḥadīth* Chains », son article examine quelques-unes des principales sources qui en rendent comptent et met en évidence le rôle prépondérant du shaykh al-akbar dans la diffusion de cette *silsila* que l'auteur assimile purement et simplement à un *ḥadīth musalsal*.

Cette première enquête a le mérite de déblayer le terrain et met au jour de nombreuses et précieuses informations. Il y manque, toutefois, une mise en perspective de l'histoire de la *mushābaka* et sa relation avec d'autres *silsilas* similaires, singulièrement la *muṣāfaḥa*. D'autre part, un certain nombre de sources ne sont pas représentées, dont l'une qui contient un témoignage de premier plan signalé par Nelly Amri dans un ouvrage publié en 2009[94].

En effet, contrairement à la *muṣāfaḥa* dont l'apparition à la fin du VI^{e}/ XII^{e} siècle n'est attestée que par un seul témoignage direct, celui de Maʻāfirī – encore est-il très imprécis –, nous disposons sur l'émergence de la *mushābaka*, en cette même époque, de plusieurs témoignages de première main: celui d'Ibn al-ʻAdīm (m. 660/1262) qui la reçoit à Alep en 608/1211 pour la seconde fois, celui d'Ibn ʻAskar (m. 636/1238) qui la reçoit en Andalousie en 625/1227 et celui, relevé par Nelly Amri, de Muḥammad b. Ibrāhīm al-Qaysī al-Salāwī (m. *ca* 700/1300) auquel Ibn ʻArabī la transmet quelques mois avant sa mort.

C'est sur le premier en date, celui d'Ibn al-ʻAdīm[95], que je me concentrerai. Son récit figure dans sa vaste « Histoire d'Alep », dans la notice qu'il consacre au traditionniste Aḥmad b. Masʻūd al-Mawṣilī (m. 613/1216) qu'il rencontre à Alep en 608/1211 et comporte deux séquences distinctes qu'il importe d'examiner:

> J'ai entrelacé les doigts (*shābaktu*) du shaykh Abū l-ʻAbbās Aḥmad b. Masʻūd b. Shaddād al-Mawṣilī et il m'a dit: « j'ai entrelacé les doigts du shaykh ʻAlī b. Muḥammad al-Bājabbārī al-Nassāj et il m'a dit »: « j'ai entrelacé les doigts du *khaṭīb* ʻAlī b. ʻUmar al-Bāʻawzī, le *khaṭīb* de Bājabbāra et il m'a dit »: « j'ai vu le

[93] Dajani, *JMIAS*, 61 (2017), p. 79-111 ; Yahia signale cependant (*Histoire et classification*, II, p. 544, Addenda D) une chaîne de transmission de la *mushābaka* figurant dans la *Ṣilat al-khalaf* de Rūdānī.

[94] Amri, *Al-Taṣawwuf bi-Ifriqiyā'*, p. 98.

[95] Ibn al-ʻAdīm, *Bughyat al-ṭalab*, vol III, p. 1140-1141, Ibn al-ʻAdīm situe la mort de Aḥmad. b. Masʻūd al-Mawṣilī en 613/1216, tandis que Mundhirī (*Takmila*, III, p. 65, n° 1857) et Dhahabī (*Ta'rīkh al-islām*, Vol XIII, p. 539, n° 511) indiquent 618/1221.

> Prophète en rêve qui m'a dit: 'O 'Alī, entrelace mes doigts !', ce que je fis. Il me dit alors »: « celui qui entrelace mes doigts entrera au paradis ainsi que celui qui entrelace les doigts de celui qui a entrelacé mes doigts et cela jusqu'à la septième génération ».

Nous avons donc là l'acte de naissance de la *mushābaka*, systématiquement reproduit, du reste, dans les sources ultérieures. Il en ressort qu'elle prend sa source dans une *vision* du Prophète, qu'elle s'accompagne d'une déclaration de sa part, plus précisément une promesse, laquelle ne saurait être qualifiée de « *ḥadīth* » au sens technique du terme, et que les deux premiers récipiendaires de cette *mushābaka* résidaient à Bājabbārā, une localité située à proximité de Mossoul[96] d'où est originaire le troisième maillon de cet *isnād*, Aḥmad b. Shaddād qui la transmet à Ibn al-'Adīm. La seconde séquence de ce récit nous livre des indications non moins précieuses sur la genèse de la diffusion de la *mushābaka*:

> J'ai entendu le shaykh Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī al-'Arabī al-Maghribī al-Ḥātimī me dire à Alep, *avant* ma rencontre avec le shaykh Abū l-'Abbās Aḥmad b. Mas'ūd al-Mawṣilī et après qu'il eut entrelacé mes doigts et transmis cette vision (*manām*) qu'il tenait de lui [*ie* Aḥmad b. Mas'ūd al-Mawṣilī]: «Il m'est arrivé une chose étrange à propos de cette vision à savoir que je me trouvais en Anatolie et dans d'autres localités et j'avais l'intention de transmettre la *mushābaka* à plusieurs personnes et c'était comme si Dieu m'en empêchait: il y avait notamment un personnage auquel je pensais constamment transmettre la *mushābaka* mais cela ne m'a pas été donné».

De l'ensemble de ce récit, il ressort donc qu'Ibn al-'Adīm a reçu la *mushābaka* une première fois, à Alep, des mains d'Ibn 'Arabī qui la tenait lui-même d'Aḥmad Mawṣilī – ce que corrobore d'innombrables sources, notamment une note manuscrite de Farghānī, disciple de Qūnawī[97]– puis, une seconde fois, en 608/1211 lorsqu'il a eu l'opportunité de rencontrer Aḥmad al-Mawṣilī et de la recevoir selon un *isnād* le rapprochant davantage du Prophète. Or, ce que nous savons des itinérances d'Ibn 'Arabī en Orient confirme qu'il a rencontré Aḥmad Mawṣilī à Mossoul d'une part, et Ibn al-'Adīm à Alep d'autre part.

Concernant Aḥmad b. Mas'ūd al-Mawṣilī, Ibn 'Arabī le mentionne à plusieurs reprises dans ses *Muḥāḍarāt al-abrār* où il précise l'avoir

[96] Yaqūt, *Mu'jam al-buldān*, I, p. 312.
[97] Voir note 118.

rencontré en 601/1204 à Mossoul[98]. Il est d'autre part établi qu'il assiste en tant qu'auditeur à une séance de lecture du *Rūḥ al-quds* qui se tient cette même année, le 29 ramaḍān, à Mossoul[99]. Il est donc plus que probable que ce soit au cours de ce séjour à Mossoul – durant lequel il rédige un écrit majeur, les *Tanazzulāt Mawṣiliyya* – qu'Ibn ʻArabī ait reçu la *mushābaka* d'Aḥmad Mawṣilī, étant entendu qu'on ne rencontre pas la moindre allusion à ce sujet dans ceux de ses écrits qui nous sont parvenus.

Quant à Ibn al-ʻAdīm, il ne fait guère de doute qu'Ibn ʻArabī l'a fréquenté puisque c'est lui qu'il désigne pour donner lecture de son commentaire du *Tarjumān al-ashwāq*, devant un aéropage de *fuqahā'* à Alep[100]. On sait par ailleurs, d'après un certificat de lecture figurant dans l'un des manuscrits du *Kitāb al-tajalliyāt*[101], qu'Ibn ʻArabī se trouve à Alep en 606/1209. Il est donc fort possible qu'à l'occasion de ce séjour à Alep – le premier semble-t-il – il ait transmis la *mushābaka* à Ibn al-ʻAdīm avant que celui-ci ne rencontre Aḥmad Mawṣilī.

Mais du récit d'Ibn al-ʻAdīm on retiendra surtout qu'Ibn ʻArabī ne transmet la *mushābaka* que sur inspiration divine. D'où, sans doute, la diversité des profils que présentent ceux des personnages auxquels il va la transmettre tout au long de sa vie.

Outre Ibn al-ʻAdīm, historien et *muḥaddith*, Ibn ʻArabī transmet la *mushābaka* à Muḥammad al-Firrīshī (m. 633/1236), un andalou qui figure au titre de « lecteur coranique » dans le répertoire d'Ibn al-Jazarī[102]. Firrīshī la transmet à Cordoue au traditionniste ʻAbd Allāh al-Zuhrī (m. 630/1233)[103] par l'intermédiaire duquel elle parvient en 625/1228 au chroniqueur andalou Ibn ʻAskar, lequel indique qu'Ibn ʻArabī l'a transmis à Firrīshī à La Mecque, à une date qui n'est pas précisée[104]. Toutefois, étant donné que lors de ce séjour à La Mecque Firrī-

[98] Ibn ʻArabī, *Muḥāḍarāt*, I, 238, II, 192, 240, 259 et *Futūḥāt*, IV, p. 490.

[99] Yahia, *Histoire et classification*, RG. 639 ; à noter que les deux filles d'al-Mawṣilī figurent comme auditrices dans plusieurs *samāʻ*-s des *Futūḥāt*, (RG. 135, *samāʻ* 21, 29, 34, 38, 44).

[100] Ibn ʻArabī, *Dhakhā'ir*, p. 5.

[101] Ibn ʻArabī, *Tajalliyāt*, p. 3.

[102] Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-nihāya*, II, p. 209, n° 3401, où il indique que Firrīshī est mort en martyr lors de la prise de Cordoue, voir aussi Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, II, p. 275.

[103] Ibn Zubayr, *Ṣila*, III, p. 141, n° 231.

[104] Ibn ʻAskar, *Aʻlām Mālaqa*, p. 242, n° 79.

shī rencontre Yūnus al-Hāshimī[105], qui meurt en 608/1211, sa rencontre avec Ibn ʻArabī se situerait entre 601/1204 et 608/1211, sachant qu'Ibn ʻArabī se trouve à La Mecque en 604/1207[106] et en 608/1211[107].

Par ailleurs, Shāṭibī – lequel, on s'en souvient, a reçu la *muṣāfaḥa* de Maqqarī (*al-jadd*) – indique avoir reçu la *mushābaka* du *qāḍī* Abū Bakr al-Qurashī (m. 765/1363)[108] en 757/1356, selon un *isnād* remontant à Ibn al-Khaḍḍār « l'aveugle » (m. 697/1297) qui la tenait d'Ibn ʻArabī[109]. Ibn al-Khaḍḍār est mentionné dans de nombreuses sources[110] pour avoir été choisi, en dépit de son handicap, par Abū Marwān al-Bājī (m. 635/1237) comme compagnon de route pour son périple en Orient qui les conduit à Damas en 634/1236[111], où ils résident plusieurs semaines avant de repartir pour accomplir le pèlerinage. Ibn al-Khaḍḍār aurait donc rencontré Ibn ʻArabī à l'occasion de ce séjour et reçu de lui la *mushābaka* qu'il transmet à Ceuta, en 672/1274, à ʻAbd Allāh al-Kinānī (m. 741/1340)[112], lequel figure également dans le répertoire des « lecteurs » d'Ibn al-Jazarī[113].

Venons-en au témoignage de Muḥammad b. Ibrāhīm al-Qaysī al-Salāwī enregistré par Ibn Rushayd lors de leur rencontre à Tunis en 684/1285[114]. Contrairement aux récipiendaires précédents, Ibn al-ʻAdīm, Firrīshī et Ibn al-Khaḍḍār qui tous trois sont des oulémas, Muḥammad al-Salāwī, surnommé « le serviteur des maîtres », est clairement un soufi « à plein temps ». Il a notamment été le disciple du shaykh Abū l-Ḥasan al-Ḥarrālī (m. 638/1240)[115], lequel, dit-il, lui a dicté plusieurs de ses ouvrages, au grand dam d'Ibn Rushayd qui souligne que sa syntaxe est fortement défectueuse et sa graphie défaillante[116].

[105] Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-nihāya*, II, p. 209 ; Yūnus al-Hāshimī a également été l'un des maîtres d'Ibn ʻArabī, cf. Addas, *Ibn ʻArabī ou La quête du Soufre Rouge*, p. 255-256.

[106] Ibn ʻArabī, *Futūḥāt*, II, p. 376.

[107] Ibn ʻArabī, *Durrat al-fākhira*, p. 40.

[108] Ibn Ḥajar, *Durar*, IV, p. 109, n° 301.

[109] Shāṭibī, *Ifādāt*, p. 90.

[110] Ibn ʻAbd al-Malik al-Marrākushī, *Dhayl wa-takmila*, V, p. 257-259, n° 139 ; Ibn Rushayd, *Ifādat al-naṣīḥ*, p. 98, 101-103 ; Bencherifa, *Abū Marwān al-Bājī wa-riḥlatuhu*.

[111] Abū Shāma, *Tarājim*, p. 164.

[112] Shāṭibī, *Ifādāt*, p. 90.

[113] Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-nihāya*, I, p. 390, n° 1821

[114] Ibn Rushayd, *Mil' al-'ayba*, II, notice 9, p. 295-308.

[115] Sur Ḥarrālī, voir Casewit *Harmonizing Discursive Worlds* ; Ghubrīnī, *'Unwān*, p. 145-160 ; Ibn Ṭawwāh, *Sabk al-maqāl*, p. 83-93.

[116] Ibn Rushayd, *Mil' al-'ayba*, II, p. 296.

Toujours est-il que Ḥarrālī lui dicte son *Kitāb al-waṣiyya li-sālik ṭarīq al-ṣūfiyya* à Damas, dans la Grande Mosquée, en muḥarram 638/juillet 1240[117] et c'est précisément en ce même mois que Muḥammad al-Salāwī reçoit la *mushābaka* d'Ibn 'Arabī: «[…] Puis j'ai rencontré l'imām … Muḥyī l-Dīn … Ibn al-'Arabī- et j'ai reçu de lui la *mushābaka* remontant au Prophète. […] J'ai reçu la *mushābaka* du shaykh à Damas, dans une pièce de sa maison, en début du mois de muḥarram de l'an 638».

Récapitulons. Ibn 'Arabī reçoit la *mushābaka* à Mossoul en 601/1204 d'Aḥmad al-Mawṣilī et la transmet à:

– Ibn al-'Adīm à Alep, sans doute en 606/1209 et en tout cas avant que ce dernier ne fasse la connaissance de Mawṣilī en 608/1211.
– Muḥammad al-Firrīshī, à La Mecque, avant 608/1211 (par l'intermédiaire duquel elle parviendra à Ibn 'Askar en Andalousie).
– Ibn al-Khaḍḍār, à Damas, en 634/1236 (par l'intermédiaire duquel elle parvient à Shāṭibī en Andalousie).
– Muḥammad al-Salāwī, à Damas, en muḥarram 638/1240 (qui la transmet en 684/1285, à Tunis, à Ibn Rushayd).

Cependant, lorsque l'on examine les *silsilas* de la *mushābaka* telles qu'elles sont répertoriées dans les sources d'époque ottomane, on constate qu'aucun de ces personnages n'y figure, ni aucun de ceux auxquels ils l'ont, à leur tour, transmise. Il s'avère en effet que la *mushābaka* n'a traversé les siècles que par le biais d'une lignée où interviennent *à la fois* Ibn 'Arabī et son disciple Ṣadr al-Dīn Qūnawī (m. 672/1274)[118]. Qui plus est, les premières générations de transmetteurs de cette lignée de la *mushābaka* – la seule, j'y insiste, qui se soit propagée jusqu'à l'époque moderne – figurent également comme relais de la *khirqa akbariyya*[119]. C'est évidemment le cas de Qūnawī, puis d'Abū Bakr al-Siwāsī et Nāṣir al-Dīn Malaṭī, auxquels Qūnawī transmet et la *mushābaka* et la *khirqa akbariyya*, et des trois maillons suivants:

[117] Cet ouvrage de Ḥarrālī, rédigé quelques mois avant sa mort, n'est mentionné nulle part ailleurs à ma connaissance, cf. Khayyāṭī, *Turāth Abī l-Ḥasan al-Ḥarrālī*, introduction, p. 11.

[118] Une note autographe de Farghānī, récemment mise au jour par Hirtenstein, fait état de la transmission de la *mushābaka* d'Ibn 'Arabī à Qūnawī, cf., Hirtenstein, « Malik MS 4263 », p. 138-139.

[119] Addas, *Ibn 'Arabī ou la Quête du Soufre rouge*, annexes, p. 374-375.

Maḥmūd Za‘farānī Tabrīzī, son fils Ṣa‘d al-Dīn et Muḥammad b. Shīrīn Tabrīzī (m. 810/1407)[120]. Les transmetteurs qui suivent, ‘Izz al-Dīn b. Jamā‘a (m. 819/1416)[121], Ṣāliḥ al-Zawāwī (m. 839/1436)[122] et Ibrāhīm Tāzī (m. 866/1462) ne figurent pas, en revanche, dans la *silsila* de la *khirqa akbariyya*. Reste qu'Ibrāhīm Tāzī, qui est à l'origine d'une importante *zāwiya* qu'il a fait bâtir à Oran et dont le nom est associée dans la mémoire locale à l'installation de l'eau dans la ville, est une figure centrale dans la diffusion de nombreuses *silsilas* de type *tabarruk* et c'est par son intermédiaire et selon diverses ramifications que la *mushābaka* parvient à Balawī (qui la reçoit de Fijjījī à Tlemcen en juillet 895/1490, deux mois avant la transmission de la *muṣāfaḥa hazmiriyya*)[123] et, par la suite, à Tamnārtī (m. 1060/1650), ‘Ayyāshī (m.1090/1679), Rūdānī (m.1094/1683), Ibn ‘Aqīla (m.1150/1737), Sanūsī (m. 1276/1859), Ibn Sūda, Luknawī, ‘Abd al-Ḥafīẓ al-Fāsī et Muḥammad b. Ja‘far al-Kattānī[124].

Considéré dans son ensemble, l'historique de la diffusion de la *silsilat al-mushābaka* fait apparaître deux faits significatifs. En premier lieu, son rayonnement à travers l'Orient et l'Occident est indissociablement lié à celui de l'héritage akbarien, ce qui n'est pas le cas des *silsilas* se rapportant à la *muṣāfaḥa*. En second lieu, on observe qu'un glissement s'est opéré à l'époque ottomane quant à la classification de cette transmission, systématiquement enregistrée à partir de Tamnārtī au titre de « *ḥadīth musalsal* », un phénomène déjà observé à propos de la *muṣāfaḥa*. Le témoignage d'Ibn Rushayd est à cet égard particulièrement intéressant. L'auteur du *Mil' al-'ayba* a en effet collecté un grand nombre de « traditions enchaînées » qu'il identifie et catalogue comme telles. Mais, s'agissant de la *mushābaka* que lui transmet Muḥammad al-Salāwī en 684/1285, il se contente de la présenter sous le simple label « *mushābaka* ». De toute évidence, il ne s'agit pas pour

[120] Jāmī, *Nafaḥāt al-uns*, p. 613 ; Maqrīzī, *Durar al-'uqūd*, III, p. 100-101.

[121] Voir le récit rapporté par Maqrīzī qui évoque son intérêt pour les écrits d'Ibn ‘Arabī et sa rencontre avec Muḥammad b. Shīrīn, *Durar al-'uqūd*, III, p. 100-101 et Sakhāwī, *Ḍaw',* VII, p. 171, n° 417.

[122] Sakhāwī, *Ḍaw'*, III, p. 315, n° 1207.

[123] Balawī, *Thabat*, p. 382-387.

[124] Tamnārtī, *Fawā'id*, p. 211 ; ‘Ayyāshī, *Iqtifā'*, p. 167-168 ; Rūdānī, *Ṣila*, p. 472-473 ; Ibn ‘Aqīla, *Fawā'id*, p. 71-72 ; Sanūsī, *Musalsalāt*, p. 11 ; Ḥawwāt, *Rawḍat*, II, p. 683 ; Luknawī, *Manāhil*, p. 58 ; ‘Abd al-Ḥafīẓ Fāsī, *Āyāt bayyināt*, p. 225 ; Kattānī, *Risālat al-musalsalāt*, p. 51-52.

lui d'un *ḥadīth*, mais de la transmission d'une forme spécifique de *baraka*. Du reste, si l'on se reporte au témoignage d'Ibn al-'Adīm, on constate qu'Ibn 'Arabī, lorsqu'il s'entretient avec lui au sujet de la *mushābaka*, la désigne à deux reprises par le terme *manām*, « vision ». Étant donné l'importance que l'auteur des *Futūḥāt* accorde à la *ru'ya* comme support de révélations divines, le choix de ce terme n'est pas anodin. Il est par ailleurs remarquable qu'Ibn 'Arabī, dont les écrits en matière de *ḥadīth* portent l'empreinte de la tradition andalouse, n'a pas rédigé de recueil de *musalsalāt* et n'a, semble-t-il, transmis qu'un seul *musalsal*[125]. Qui plus est, on ne trouve aucune trace dans ses écrits d'une transmission du *ḥadīth al-raḥma* sous forme de « tradition enchaînée »[126] à une époque où sa diffusion en Occident musulman était singulièrement répandue et recherchée. On peut raisonnablement supposer que ce type de *ḥadīths*, où le risque d'altération dans l'*isnād* est, par la force des choses, plus élevé que pour les traditions « ordinaires », lui inspirait une certaine réserve.

Au terme de cette excursion dans l'entrelacs des chaînes de transmission de la *muṣāfaḥa* et de la *mushābaka*, il me faut préciser deux points. Tout d'abord, s'agissant de la *muṣāfaḥa*, l'inventaire que j'ai dressé n'est pas exhaustif. On rencontre en effet dans les sources tardives d'autres *isnāds* relatifs à la *muṣāfaḥa* que j'ai exclus de mon enquête dans la mesure où ils relèvent d'un autre type de transmission. C'est, par exemple, le cas de la *muṣāfaḥa khaḍīriyya* citée par 'Abd al-Ḥafīẓ al-Fāsī, à propos de 'Abd al-'Azīz al-Dabbāgh (m. 1132/1719) et transmise ensuite par 'Abd al-Wahhāb Tāzī à Aḥmad Ibn Idrīs (m. 1253/1837) puis Sanūsī. Or, il s'agit en l'occurrence d'une chaîne d'affiliation initiatique, ce que corrobore le témoignage d'Aḥmad Ibn Idrīs et Sanūsī qui tous deux évoquent leur rattachement à cette lignée spirituelle[127]. Il est d'ailleurs significatif que dans ses *Musalsalāt*, Sanūsī la décline sous le libellé « *talqīn al-dhikr* » et dans le *Manhal* sous l'intitulé « *ṭarīqa muḥammadiyya* »[128]. De la même façon, Qushshāshī mentionne dans son *Simṭ al-majīd* une chaîne de *muṣāfaḥa-mushābaka*

[125] Ibn 'Arabī, *Futūhāt*, IV, p. 495 Dajani, « Centrality of Ibn 'Arabī », *JMIAS*, n° 61, 2017, p. 91-97.

[126] Ibn 'Arabī mentionne ce *hadīth* dans les *Futūḥāt* dans le chapitre 392 (III, p. 550-551) mais sans référence à sa version enchaînée.

[127] Radtke, « Two sufi treatises of Aḥmad Ibn Idrīs », p. 151-152 ; Sanūsī, *Musalsalāt*, p. 13-14 et *Manhal*, p. 76.

[128] Sanūsī, *Musalsalāt*, p. 13-14 ; *Manhal*, p. 76.

d'après un ouvrage de son maître Shinnāwī (m. 1028/1619) dont l'intitulé indique clairement qu'il s'agit en l'occurrence d'un répertoire de rattachements initiatiques[129].

Par ailleurs, si je me suis focalisée ici sur la *muṣāfaḥa* et la *mushābaka* qui ont ceci de spécifique qu'elles s'originent dans un contact physique avec le Prophète qu'elles entendent perpétuer tout en y associant la transmission d'une parole prophétique – la promesse du salut éternel en vertu même de ce « toucher » – , il n'en reste pas moins qu'on relève la présence d'autres chaînes « hybrides », conjuguant affiliation et transmission de *ḥadīth*. C'est notamment le cas de la chaîne de transmission de « l'hospitalité » (*silsilat al-ḍiyāfa*), omniprésente chez les auteurs d'époque ottomane[130] et qui toutes transitent par Ibrāhīm Tāzī dont le rôle majeur comme transmetteur de ce type de *silsilas* mériterait, me semble-t-il, d'être approfondi.

Ceci étant dit, il est pour le moins remarquable que la *muṣāfaḥa* et la *mushābaka* font leur apparition à la même époque, la fin du VI^e^/XII^e^ siècle, qui est celle où la collecte des *musalsalāt* gagne en popularité et où on l'on assiste, de façon générale, à la mise en place d'une « ritualisation » de la dévotion au Prophète dont témoigne notamment l'instauration progressive par les divers pouvoirs locaux de festivités spécifiques lors de la célébration du *mawlid*[131]. Il y a lieu de souligner à ce sujet que c'est à Mossoul, là même où émerge la *mushābaka*, que la célébration du *mawlid* prend pour la première fois un caractère officiel dans le monde sunnite sous l'égide de Nūr al-Dīn (m. 569/1174), à l'instigation du shaykh 'Umar al-Mallā'.

Enfin, la trajectoire et la permanence de ces deux *silsilas* – qui ont ceci de commun avec les deux « traditions enchaînées » auxquelles elles s'apparentent qu'elles donnent corps à la présence du Prophète – , démontrent que des canaux habituellement réservés à la transmission du savoir d'une part et à la transmission d'un influx spirituel d'autre part ont été mis à contribution pour perpétuer une forme spécifique de dévotion envers le Prophète. Qui plus est, l'examen des *silsilas* se rap-

[129] Qushshāshī, *Simṭ al-majīd*, p. 65, l'ouvrage en question s'intitule *Kitab bay'at al-iṭlāq wa-talqīn al-dhikr wa-l-muṣāfaḥa wa-l-mushābaka*.

[130] Rūdānī, *Ṣila*, p. 473 ; 'Ayyāshī, *Iqtifā'*, p. 170-171 ; Tamnārtī, *Fawā'id*, p. 208-210 ; Ibn 'Aqīla, *Fawā'id*, p. 73-75.

[131] Sur cette question, cf., Kaptein, *Muhammad's Birthday Festival ;* Katz, *The Birth of the Prophet Muhammad*.

portant à la *muṣāfaḥa* et à la *mushābaka*, où se côtoient maîtres spirituels, savants et hommes de lettre, confirme, si besoin en était, l'amplitude, sur le plan social, de ce phénomène de ritualisation de la dévotion au Prophète appelé à s'intensifier au fil des siècles pour atteindre son apogée à l'époque ottomane.

Bibliographie

ʻAbdarī, Muḥammad b. Muḥammad, *Al-Riḥlat al-maghribiyya*, Muḥammad al-Fāsī (éd.), Rabat, Jāmiʻat Muḥammad al-Khāmis, 1968.

Abū Dāwūd, *Sunan*, Beyrouth, Dār al-risāla al-ʻālamiyya, 2009, 7 vols.

Abū Shāma, ʻAbd al-Raḥmān b. Ismāʻīl, *Tarājim rijāl al-qarnayn al-sādis wa-l-sābiʻ*, Beyrouth, Dār al-jīl, 1974.

Addas, Claude, *Ibn ʻArabī ou La Quête Du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989.

Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāj bi-taṭrīz al-Dībāj*, Tripoli, Dār al-kātib, 2000.

Aḥmad al-Mājirī, Abū l-ʻAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm, *Al-Minhāj al-wāḍiḥ fī taḥqīq karamāt Abī Muḥammad Ṣālih*, Le Caire, al-Maṭbaʻa al-miṣriyya,1933.

Algar, Hamid, « Ḥadīth in Sufism », *Encyclopaedia Iranica*, vol. 11, p. 451-453.

Amri, Nelly Salameh, *Al-Taṣawwuf bi-Ifrīqiyya fī l-ʻaṣr al-waṣīṭ*, Sousse, Contraste Ed., 2009.

ʻAyyāshī, Abū Salīm ʻAbd Allāh b. Muḥammad, *Iqtifāʼ al-athar baʻda dhihāb ahl al-athar*, Nefissa Dhahabī (éd.), Rabat, 1996.

Azra, Azyumardi, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia. Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern ʻUlamāʼ in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden, KITL press, 2004.

Badakhshī, *Khulāṣat al-manāqib dar manāqeb-e Mīr Sayyid ʻAlī Hamadhānī*, Islamabad, Pakistan Institute of Persian Studies, 1995.

Balawī, Khālid b. ʻĪsâ, *Tāj al-mafriq fī taḥliyat ʻulamāʼ al-mashriq*, Maroc, s.d., 2 vols.

Balawī al-Wādī Āshī, Aḥmad b. ʻAlī, *Thabat*, ʻAbd Allāh al-ʻUmrānī (éd.), Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 1983.

Bashir, Shahzad, *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam*, New York, Columbia University Press, 2011.

Bencherifa, Muḥammad, *Abū Marwān al-Bājī wa-riḥlatuhu ilā l-mashriq*, Daʻwat al-ḥaqq, n°5, 1999.

Biblioteca de al Andalus, Almeria, Fundacion Ibn Tufayl, 2004-2017, 10 vols.

Brown, Jonathan, « How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's so Hard to Find », *Islamic Law and Society*, 15 (2008), p. 143-184.

Bukhārī, *Al-Jāmiʻ al-musnad al-ṣaḥīḥ*, Bulāq 1893-1895, 9 tomes.

Casewit, Faris, « Harmonizing Discursive Worlds: The Life and Times of Abū Al-Ḥasan Al-Ḥarrālī (D. 638/1241) », Doctoral dissertation, Harvard University, Graduate School of Arts & Sciences, 2019.

Chiabotti, Francesco et Orfali, Bilal, « The *Amālī* of Abū l-Qāsim al-Qushayrī: An Edition and Study of Codex Ẓāhiriyya 1135 », *Al-Abḥāth*, 65-66 (2017-2018), p. 5-81.

Chiabotti, Francesco et Orfali, Bilal, « An Encounter of al-ʿAbbās b. Ḥamza (d. 288/901) with Dhū l-Nūn al-Miṣrī (d. ca. 245/859-60): Edition and Study of ms. Vollers 875d », *Journal of Abbasid Studies*, 3 (2016), p. 90-127.

Chodkiewicz, Michel, « Les rites initiatiques dans le soufisme », *Connaissance des religions*, 69-70 (2003), p. 81-95.

Dajani, Samer, « The Centrality of Ibn ʻArabī in Popular *Ḥadīth* Chains », *Journal of the Muhyiddin Society*, 61 (2017), p. 79-11.

Davidson, Garrett, « Carrying on the Tradition: An intellectual and Social History of Post-Canonical Hadith Transmission », PhD. Diss., University of Chicago, 2014.

Dejugnat, Yann, « À l'ombre de la *fitna*, l'émergence d'un discours du voyage. À propos du *Tartīb al-riḥla* d'Abū Bakr Ibn al-ʻArabī (m. 1148) », *Médiévales*, 60 (2011), p. 85-101.

DeWeeze, Devin, « Intercessory Claims of Ṣūfī Communities during the 14th and 15th Centuries: 'Messianic' Legitimizing Strategies on the Spectrum of Normativity », dans Orkhan Mir-Kasimov (éd.), *Unity and Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Leiden-Boston, Brill, 2014.

Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Mīzān al-iʻtidāl fī naqd al-rijāl*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʻilmiyya, 1995, 8 vols.

Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Taʾrīkh al-islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-l-aʻlām*, Bashshār Maʻrūf (éd.), Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 2003, 17 vols.

Dickinson, Eerik, « Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī and the Isnād », *Journal of the American Oriental Society,* 122, 3 (2002), p. 481-505.

EI²= Encyclopédie de l'Islam, 2e édition*,* 12 vols, Leiden, Brill, 1960-2005.

EI³= Encyclopaedia of Islam, 3e édition, Leiden, Brill, 2007-.

Fādānī, Muḥammad Yāsīn, *Al-ʻUjāla fī l-aḥādīth al-musalsalāt*, Damas, Dār al-basāʾir, 1985.

Faqīr Allāh, Ibn ʻAbd al-Raḥmān al-Naqhshbandī, *Quṭb al-irshād*, édition lithographiée, s.l., 1894.

Fāsī, ʻAbd al-Ḥafīẓ, *Al-Āyāt al-bayyināt fī sharḥ wa-takhrīj al-aḥādīth al-musalsalāt*, Fès, al-Maṭbaʻat al-waṭaniyya, 1930.

Geoffroy, Eric, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamlouks et les premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, IFEAD, 1995.

Ghubrīnī, Abū l-ʻAbbās Aḥmad b. Aḥmad, *ʻUnwān al-dirāya fī man ʻurifa min*

al-'ulamā' fī l-mi'a al-sābi'a bi-Bijāya, Rābiḥ Bunār (éd.), Alger, al-Sharikat al-waṭaniyya, 1970.

Goldziher, Ignaz, *Études sur la tradition islamique*, Paris, Vrin, 1984.

Gril, Denis, « Comme s'il y avait des oiseaux sur leur tête. Entre vénération et amour, l'attitude des Compagnons envers le Prophète », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 178, (juillet-septembre 2017), Paris, p. 25-42.

Gril, Denis, « De la *khirqa* à la *ṭarīqa*: continuité et évolution dans l'identification et la classification des voies », *Le soufisme à l'époque ottomane XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen (eds.), Le Caire, IFAO, 2010, p. 57-81.

Gril, Denis, « Une source inédite pour l'histoire du *taṣawwuf* en Égypte au VII/XIII^e^ siècle », *Livre du Centenaire de l'IFAO* (*1890-1980*), Le Caire, IFAO, 1981, p. 442-508.

Ḥawwāt, Abū l-Rabī' Sulaymān, *Al-Rawḍāt al-maqṣūda wa-l-ḥulal al-mamdūda fī ma'āthir banī Sūda*, Fès, Mu'assassat Aḥmad Ibn Sūda, 1994, 2 vols.

Hirtenstein, Stephen, « Malik MS 4263. A manuscript case-study. Part 1: the transmission of al-Niffarī and the role of Farghānī », *Journal of the Muhyiddin Society*, 61 (2017), p. 126-142.

Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī, *Al-Dhayl wa-l-takmila li kitābay al-Mawṣūl wa-l-Ṣila,* Iḥsān 'Abbās, Muḥammad b. Sharīfa, Bashshār Ma'rūf (éds.), Tunis, Dār al-gharb al-islāmī, 2012, 6 vols.

Ibn al-'Adīm, Kamāl al-Dīn 'Umar b. Aḥmad, *Bughyat al-ṭalab fī ta'rīkh Ḥalab*, Suhayl Zakkār (éd.), Beyrouth, Dār al-fikr, 1988, 12 vols.

Ibn 'Aqīla, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Fawā'id al-jalīla fī musalsalāt Ibn 'Aqīla*, Beyrouth, Dār al-bashā'ir al-islāmiyya, 2000.

Ibn 'Arabī, Muḥyī l-Dīn, *Al-Futūḥāt al-makkiyya fī ma'rifat al-asrār al-mālikiyya wa-l-mulkiyya*, ed. Bulāq, 1911, reprod Beyrouth, s.d., 4 vols.

Ibn 'Arabī, Muḥyī l-Dīn, *Al-Tajalliyāt al-ilāhiyya*, O. Yahia (éd.), Teheran, 1988.

Ibn 'Arabī, Muḥyī l-Dīn, *Dhakhā'ir al-a'lāq fī sharḥ tarjumān al-ashwāq*, Le Caire, 1968.

Ibn 'Arabī, Muḥyī l-Dīn, *Muḥāḍarāt al-abrār wa-musāmarāt al-akhyār*, Le Caire, 1906, 2 vols.

Ibn 'Arabī, Muḥyī l-Dīn, *Mukhtaṣar al-Durrat al-fākhira fī man intafa'tu bihi fī ṭarīq al-ākhira*, Muḥammad Adīb al-Jādir (éd.), Amman, 2006.

Ibn 'Askar, Muḥammad b. 'Alī, *A'lām Mālaqa*, Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, Rabat, 1999.

Ibn Fahd, 'Umar b. Muḥammad, *Mu'jam al-shuyūkh*, Muḥammad al-Zāhī, Ḥamad al-Jāsir (éds.), Riyad, 1982.

Ibn Ghāzī, Muḥammad b. Aḥmad, *Fihris Ibn Ghāzī*, Muḥammad Zāhī (éd.), Tunis, 1984.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī, *Al-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a al-thāmina*, Hyderabad, Dā'irat al-ma'ārif al-'uthmāniyya, 1971-1976, 4 vols.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī, *Al-Zahr al-naḍīr fī ḥāl al-Khaḍīr*, Ṣalāḥ al-Dīn Maqbūl Aḥmad (éd.), Koweit, Maktabat ahl al-athar, 2004.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī, *Lisān al-mīzān*, Beyrouth, Dār al-bashā’ir al-islāmiyya, 2002, 10 vols.

Ibn Ḥanbal, *Al-Musnad*, Beyrouth, Mu’assassat al-risāla, 1993-2001, 50 vols.

Ibn Ibrāhīm, al-‘Abbās, *Al-I‘lām bi-man ḥalla Marrākush wa-Aghmāt min al-a‘lām*, 2e éd., Rabat, al-Maṭba‘a al-malakiyya, 1993, 10 vols.

Ibn al-Jazarī, Muḥammad b. Muḥammad, *Ghāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā’*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2006, 2 vols.

Ibn al-Khayr al-Ishbīlī, Muḥammad, *Fahrasat Ibn al-Khayr*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1998.

Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, Aḥmad b. Muḥammad, *Durrat al-ḥijāl fī asmā’ al-rijāl*, Muḥammad Abū l-Nūr (éd.), Tunis, Le Caire, 1971, 3 vols.

Ibn Qunfudh, Aḥmad b. Ḥasan, *Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḥaqīr*, Adolphe Faure, Muḥammad al-Fāsī (éds.), Rabat, Université Muḥammad V, 1965.

Ibn Rushayd, Muḥammad b. ‘Umar, *Mil’ al-‘ayba bi-mā jumi‘a bi-ṭūl al-ghayba fī l-wijhat al-wajīha ilā al-ḥaramayn Makka wa-Ṭība*, Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khūja (éd.), Tunis, Dār al-tūnisiyya li-l-nashr, 1981, vol II et III, Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, vol V, 1988.

Ibn Rushayd, Muḥammad b. ‘Umar, *Ifādat al-nasīḥ fī ta‘rīf bi-sanad al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, Muḥammad al-Ḥabīb b. al-Khūja (éd.), Tunis, s.d.

Ibn Ṣa‘ad al-Tilimsānī, Muḥammad b. Abī l-Faḍl, *Rawḍat al-nisrīn fī l-ta‘rīf bi-l-ashyākh al-arba‘a al-muta’akhirīn*, Yaḥyā Bū ‘Azīz (éd.), Alger, 2009.

Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī, ‘Uthmān b. ‘Abd al-Raḥmān, *Ma‘rifat anwā‘ ‘ilm al-ḥadīth*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2002.

Ibn Saydabūn, Ja‘far b. ‘Abd Allāh, *Kitāb al-shihāb: maw‘iẓat li-ūlī l-albāb*, Benarafa (éd.), Casablanca, 2005.

Ibn al-Ṭawwāḥ, ‘Abd al-Wāḥid b. Muḥammad, *Sabk al-maqāl li-fakki l-‘iqāl*, Muḥammad Jubrān (éd.), Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 1995.

Ibn Tiglāt, Muḥammad b. Muḥammad al-Aghmātī, *Ithmid al-‘aynayn wa-nuzhat al-nāẓirīn fī manāqib al-akhawayn*, M. Rābta (éd.), mémoire d’études supérieures en histoire, sous la dir de A. Tawfīq, Université Muḥammad V, Faculté des lettres et sciences humaines Rabat 1986, 2 vol.

Ibn Zubayr, Aḥmad b. Ibrāhīm, *Kitāb Ṣilat al-Ṣila*, Rabat, 1993-1995, 3 vols.

Jāmī, ‘Abd al-Raḥmān, *Nafaḥāt al-uns min ḥaḍārāt al-Quds*, Teheran, 1918.

Juynboll, Gautier, « The Role of ‘Muᶜammarūn’ in the Early Development of the ‘Isnād.’ » *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81 (1991), p. 155-175.

Kaptein, Nico, *Muhammad’s Birthday Festival*, Leiden, Brill, 1993.

Kattānī, ‘Abd al-Ḥayy, *Fihris al-fahāris wa-l-athbāt wa-mu‘jam al-ma‘ājim wa-l-mashyakhāt wa-l-musalsalāt*, I. ‘Abbās (éd.), Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 1982, 3 vols.

Kattānī, Muḥammad b. Ja‘far, *Risālat al-musalsalāt*, in *Majmū‘ musalsalāt fī l-ḥadīth*, ‘Abd al-Ilāh al-‘Umrānī (éd.), Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2003, p. 41-64.

Katz, Marion Holmes, *The Birth of the Prophet Muhammad. Devotional Piety in Sunni Islam*, Londres, Routledge, 2007.

Khayyāṭī, Maḥmādī, *Turāth Abī l-Ḥasan al-Ḥarrālī al-marrākushī fī l-tafsīr*, Casablanca, Maṭba‘a al-najāḥ al-jadīda, 1997.

Luknawī, Muḥammad ‘Abd al-Bāqī al-Ayyūbī, *Al-Manāhil al-salsala fī l-aḥādīth al-musalsala*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1983.

Makhlūf, Muḥammad b. Muḥammad, *Shajarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2003, 2 vols.

Maqqarī, Aḥmad b. Muḥammad, *Nafḥ al-ṭīb min ghuṣn al-Andalus al-raṭīb*, Beyrouth, Dār al-fikr, 1986, 11 vols.

Maqrīzī, Aḥmad b. ‘Alī, *Durar al-‘uqūd al-farīda fī tarājim al-a‘yān al-mufīda*, Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 2002, 4 vols.

Mundhirī, ‘Abd al-‘Aẓīm b. ‘Abd al-Qawī, *Al-Takmila li-wafayāt al-naqala*, Bashshār Ma‘rūf (éd.), Mu’assassat al-risāla, Beyrouth, 1984, 4 vols.

Muslim, *Al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, Le Caire, 1955-1956, 5 vols.

Nābulusī, ‘Abd al-Ghanī b. Ismā‘īl, *Rawḍ al-anām fī bayān al-ijāza fī l-manām*, Ms. Esad Efendi 3607, ff. 217a-231b.

Nasā’ī, *Al-Sunan al-kubrā*, ed. Ḥasan ‘Abd al-Mun‘im Shalabī, Beyrouth, 2001, 12 vols.

Nowshāhī, ‘Aref, « Do resāle dar esnād-e mosāfaha », *Quaterly Journal of the Iran Pakistan Institute of Persian Studies*, Islamabad, 89 (2007), p. 9-36.

Ohlander, Erik, *Sufism in an Age of Transition.* ‘*Umar al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

Popovic, Alexandre, Veinstein, Gilles, (dirs.), *Les Voies d’Allāh: les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, Paris, Fayard, 1996.

Qushshāshī, Aḥmad, *Al-Simṭ al-majīd fī sha’n al-bay‘a wa-l-dhikr wa-talqīnihi wa-salāsil ahl al-tawḥīd*, Hyderabad, 1909.

Radtke, Bernd, O’Fahey, Rex et O’Kane, John, « Two Sufī Treatises of Aḥmad Ibn Idrīs », *Oriens,* 35 (1996), p. 143-178.

Reichmuth, Stefan, *The World of Murtaḍā al-Zabīdī (1732-91). Life, Networks and Writings*, Oxford, Gibb Memorial Trust, 2019.

Ru‘aynī, ‘Alī b. Muḥammad, *Barnāmaj shuyūkh al-Ru‘aynī*, Ibrāhīm Shabbūḥ (éd.), Damas, 1962.

Rubin, Uri, « More Light on Muhammad’s Pre-existence: Qur’anic and post-Qur’anic Perspectives », dans Andrew Rippin et Roberto Tottoli (eds.), *Books and Written Culture of the Islamic World Studies presented to Claude Gilliot on the Occasion of his 75th Birthday*, Leiden, Brill, 2015, p. 288-311.

Rūdānī, Muḥammad b. Sulaymān, *Ṣilat al-khalaf bi-mawṣūl al-salaf*, Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 1988.

Sakhāwī, Muḥammad b. ʻAbd al-Raḥmān, *Al-Ḍaw' al-lāmiʻ li-ahl al-qarn al-tāsiʻ*, Beyrouth, Dār al-jīl, 1992, 12 vols.

Sanūsī, Muḥammad b. ʻAlī, *Al-Manhal al-rawī al-rā'iq fī asānīd al-ʻulūm wa-uṣūl al-ṭarā'iq*, Masīla, Dār al-tawfīq, 2011.

Sanūsī, Muḥammad b. ʻAlī, *Al-Musalsalāt al-ʻashara fī l-aḥādīth al-nabawiyya*, Le Caire, 1966.

Schoeler, Gregor, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, PUF, 2002.

Shāṭibī, Ibrāhīm b. Mūsā, *Al-Ifādāt wa-l-inshādāt*, Beyrouth, Mu'assassat al-risāla, 1983.

Sublet, Jacqueline, « Le modèle arabe. Éléments de vocabulaire », *Madrasa: la transmission du savoir dans le monde musulman*: [colloque, Paris, 14-16 décembre 1996] / [organisé par le groupe de recherche de l'EHESS-CNRS sur La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique]: Nicole Grandin et Marc Gaborieau (dirs.), Paris, Editions Arguments, 1997, p. 13-27.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʻAbd al-Raḥmān, *Jiyād al-musalsalāt,* Majd Makkī (éd.), Djedda, Beyrouth, 2002.

Tamnārtī, ʻAbd al-Raḥmān, *Al-Fawā'id al-jumma fī isnād ʻulūm al-umma*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʻilmiyya, 2007.

Thibon, Jean-Jacques, « Transmission du hadith et modèle prophétique chez les premiers soufis », *Archives de sciences sociales des religions*, 178 (avril-juin 2017), p.71-87.

Tirmīdhī, *Al-Jāmiʻ al-kabīr*, Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 1996, 6 vols.

Touati, Houari, *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Seuil, 2000.

Trimingham, John Spencer, *The Sufi Orders In Islam,* Oxford, Clarendon Press, 1971.

Tujībī, Qāsim b. Yūsuf, *Barnāmaj al-Tujībī*, ed. ʻAbd al-Ḥafīẓ Manṣūr, Lybie-Tunis, Dār al-ʻarabiyya li-l-kitāb, 1981.

ʻUjaymī, Muḥammad Ḥasan, *Zawāyā al-taṣawwuf wa-l-ṣūfiyya al-musammā khabāyā al-zawāyā*, Le Caire, 2009.

Vimercati Sanseverino, Ruggero, *Fès et sainteté*, *de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912)*. *Hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*, Rabat, Centre Jacques-Berque, 2014.

Voll, John, « ʻAbdallah ibn Salim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship », *Die Welt des Islam*, 42, 3 (2002), p. 356-372.

Voll, John, « Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and their Impact in the Islamic World », *Journal of Asian and African Studies*, 15, 3-4 (1980), p. 264-273.

Von Schlegell, Barbara, *Sufism in the Ottoman World: Shaykh 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī* (1143/1731), Phd., Berkeley, 1997.

Wādī Āshī, Muḥammad b. Jābir, *Barnāmaj al-Wādī Āshī*, Muḥammad Maḥfūẓ (éd.), Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 1981.
Yahia, Osman, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî. Étude critique*, Damas, IFEAD, 1964, 2 vols.
Yāqūt, Shihāb al-Dīn al-Ḥamawī, *Mu'jam al-buldān*, Beyrouth, Dār ṣādir, s.d., 5 vols.
Zabīdī, Murtaḍā, *'Iqd al-jawhar al-thamīn fī l-dhikr wa-ṭuruq al-ilbās wa-l-talqīn*, ms provenant de la bibliothèque de Riyāḍ al-Māliḥ.
Zanon, Jesus, « Ibn Masdī y su obra biográfica », *Al-Qanṭara*, 9, 1 (1988), p. 13-28.
Ziriklī, Khayr al-Dīn, *Al-A'lām*: *Qāmūs tarājim li ash'har al-rijāl wa l-nisā'*, Beyrouth, Dār al-'ilm lil-malāyīn, 1979-1984, 8 vols.

Recibido: 22/10/2019
Aceptado: 18/05/2020