AL-QANṬARA
XXX 2, julio-diciembre de 2009
pp. 491-528
ISSN 0211-3589

LE *SAMĀ'* DANS LES MILIEUX SOUFIS DU MAGHREB (VIIe-Xe/XIIIe-XVIe SIÈCLES) : PRATIQUES, TENSIONS ET CODIFICATION [1]

EL *SAMĀ'* EN LOS CÍRCULOS SUFÍES DEL MAGREB (SIGLOS VII-X/XIII-XVI): PRÁCTICAS, TENSIONES Y CODIFICACIÓN

NELLY AMRI
Université de la Manouba, Tunis

Este artículo aborda la cuestión de la visibilidad del *samā'* en la literatura de los *manāqib,* los diccionarios biográficos, los manuales de sufismo y la producción jurídica del Magreb de los siglos VII/XIII a X/XVI. Se examinan las formas atestiguadas de esta práctica, en los *madyanī, šāḏilī, rifā'ī* y los *'Arūsiyya-Salāmiyya,* en los círculos literarios de Túnez, Qairawān, el litoral de Ifrīqiya y el área tripolitana. Se explora la gran variedad de posicionamientos de los juristas magrebíes con respecto a esta práctica, así como los intentos de dilucidar, por parte de las autoridades sufíes, los fundamentos escriturales, doctrinales y éticos del *ḏikr* y el *samā'* que han jalonado los procesos de codificación de estas dos prácticas. A pesar de la desconfianza generada por las «innovaciones», consideradas blasfemas y estigmatizadas por algunos *šayj*s que recomendaban la supresión de estas prácticas, percibimos más bien una intención de regular, de prevenir, más que de prohibir dichas prácticas. El *samā',* más allá de las palabras utilizadas para designarlo, parece ser una práctica dotada de una gran capacidad de resistencia; su importancia atestigua su resonancia en las experiencias de santidad en el Magreb a lo largo de la Edad Media.

The present article deals with the visibility of *samā'* in *manāqib* literature, biographical dictionaries, Sufis manuals and juridical production of the Maghreb from the 7th/13th to the 10th/16th century. It examines attested forms of this practice, in the *madyanī, shādhilī, rifā'ī* and *'Arūsiyya-Salāmiyya* circles in Tunis, Kairouan, Ifrīqiyan littoral and Tripoli's area. It explores the great variety of jurist's positions about this practice and the Sufis authorities attempts to elucidate the scriptural, doctrinal and ethical foundations, which punctuate the codification process of both *dhikr* and *samā'.* Despite the suspicion created by "innovations" considered as blameful and stigmatized by some cheikhs who recommended a suspension of this practice, yet the intention is to regulate, to avert, more than forbid such practices. *Samā',* beyond the words used to designate it, seams to be a practice endowed with a great capacity of resistance: its importance attests its resonance in sanctity experiences in the Maghreb all along the Middle Ages.

[1] Une première version de cet article a fait l'objet d'une communication intitulée " Le *samā'* dans le milieu ifrīqiyen (VIIe-Xe/XIIIe-XVIe siècles) : pratiques, tensions et codification ", lors de la deuxième édition de la rencontre *Soufisme, Culture et Musique,* dir. Zaïm Khenchelaoui (Tlemcen, 12-16 novembre 2005), organisé sous l'égide du Centre National de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historiques (Alger) et de l'Unesco.

Palabras clave: Samā‘; ḏikr; ḥaḍra; waŷd; šaṭḥ; raqṣ; sufismo; Magreb; juristas mālikíes; *bid‘a; ādāb.*

Key words: Samā‘; Dhikr; Ḥaḍra; Wajd; Shaṭḥ; Raqṣ; Sufism; Maghreb, *Mālikī* jurists, *Bid‘a, Ādāb.*

Introduction

Le *samā*‘ [2] en soufisme est au cœur de la tension entre pur et impur, licite et illicite, esprit et lettre, présence et absence, tradition et mouvement, le *Ḥaqq* et le *khalq*. Une frontière ténue entre sacré et profane. En somme, une posture bien périlleuse : le risque étant de basculer du côté des passions profanes (*al-hawā*), du *lahū* (le divertissement), de l'hypocrisie (*al-riyā'*), bref, de se dévoyer sur le territoire, plein d'embûches, du *nafs* (l'âme charnelle).

Aussi fut-il, très tôt, tenu en suspicion, y compris par les maîtres eux-mêmes : en effet, si les détracteurs du *samā*‘ parmi les juristes ont noirci des centaines de pages pour le condamner et blâmer ceux qui « se laissent aller à de tels égarements » [3], les cheikhs soufis ne furent pas en reste, certains le condamnant sans appel, d'autres consacrant des sections entières pour sa codification et l'énonciation de règles le mettant à l'abri de toute *shubha* (soupçon) et afin d'en garantir non seulement la licéité mais aussi la perfection (*al-kamāl*) et l'authenticité (*al-ṣiḥḥa*).

Trois séries de questions modulent ce travail :

Quelle est la visibilité de cette pratique dans les sources notamment hagiographiques ? Et quelles en furent les formes attestées, dans les milieux tunisois, kairouanais et tripolitain dans les courants *madyanī, shādhilī, rifā‘ī* et chez les *'Arūsiyya-Salāmiyya* ? Observe-t-on des spécificités liées à l'espace et à ses pesanteurs, des particularismes inhérents à tel courant soufi ou à telle voie, et enfin des infléchissements liés à la chronologie ?

Quelles étaient les positions des juristes maghrébins face à cette pratique ? Ce sera l'occasion pour nous d'évoquer la grande variété de points de vue, réfractaire à tout durcissement abusif de la relation entre *fuqahā'* et soufis.

[2] Oratorio spirituel.

[3] Cf. l'article, focalisé sur l'Orient, de Gribetz, A., " The *samā‘* controversy: Sufī *vs* legalist ", *Studia Islamica,* LXXIV (1991), 43-61.

Peut-on parler de tentatives d'élucidation des fondements scripturaires, doctrinaux et éthiques du *dhikr* [4] et du *samā'* qui ont jalonné l'entreprise de codification de ces deux pratiques dans les milieux soufis de l'époque, tentatives frappées du sceau d'un certain pragmatisme, et dans lesquelles il s'agira davantage de réguler, de contrôler, plutôt que d'interdire ?

Nous avons interrogé aussi bien la littérature des *manāqib,* que les dictionnaires biographiques (*tarājim),* les manuels de soufisme, sans oublier la littérature juridique ; certaines de ces sources sont désormais bien connues ; celles qui le sont moins, seront présentées au fur et à mesure de notre propos. Il sera, enfin, davantage question de l'Ifrīqiya et de la Tripolitaine, tout en sachant qu'à travers le *Mi'yār* de Wansharīsī ou encore les *Qawā'id al-taṣawwuf* de Zarrūq et les opinions des juristes du Maghrib al-Aqṣā, ce dernier n'est pas tout à fait absent.

Une pratique attestée et ses différentes formes

Deux remarques préliminaires s'imposent : tout d'abord nous sommes, certes, bel et bien en présence d'un lexique technique différencié et d'une individuation des deux notions de *dhikr* et de *samā'* dans la production hagiographique de l'époque, suivant en cela les manuels classiques orientaux du soufisme qui consacrent à chacune de ces deux pratiques, un chapitre à part. Cependant, dans la pratique des maîtres et des voies, la frontière entre les deux termes n'est pas toujours si évidente, d'autant plus qu'il s'agit d'une cérémonie (le *samā'*) frappée du sceau de l'ambivalence et qui n'a jamais fait l'unanimité autour d'elle tant dans le milieu des soufis que dans celui des *fuqahā'.* D'autre part, les sources révèlent différents types de *samā'* (privé et public ; avec ou sans instruments ; avec ou sans danse ; en présence du cheikh et avec sa participation ou son contraire, etc.), ce qui, sous le manteau d'une notion unique, recouvre en fait des réalités très diverses, en tout cas une pratique multiforme.

La deuxième remarque concerne le traitement qu'il convient de donner aux informations rapportées par les sources concernant la pra-

[4] Remémoration du Nom de Dieu, invocation ; s'applique aussi à la séance où se pratique cette réminiscence de Dieu.

tique du *samā'* par tel cheikh, ou sa critique et sa condamnation attribuées à tel autre, mettant en branle une série d'explications faisant intervenir le contexte polémique marqué par la résurgence du rite mālikite et le débat sur vraie ou fausse sainteté, la volonté de l'hagiographie de réaffirmer avec force le caractère sunnite du *taṣawwuf* et la fermeté de ses cheikh face à toute innovation blâmable ou encore à toute pratique frappée du sceau du *fusūq* (la débauche) ou pouvant y conduire, à laquelle fait pendant la tentative de conférer une certaine légitimité à une pratique décriée en l'associant à des autorités reconnues ; sans oublier la grande variété de positions et de sensibilités d'un cheikh à un autre.

1. **Le *samā'* dans le milieu tunisois**

Signe, tout à la fois, de la diffusion du *samā'* dans la capitale des Hafsides, et ce, en plein VIIIe/XIVe siècle, y compris dans le milieu des ulémas parmi les soufis, mais aussi des tensions que cette pratique cristallise et qui affleurent dans les textes, ce récit d'al-Ubbī (m. 827/1424) [5], le célèbre disciple d'Ibn 'Arafa, sur une séance de *samā'* organisée dans le *majlis* d'un certain Abū l-Ḥasan al-Zurqānī (saint non identifié) en la présence du cheikh Abū l-Ḥasan al-Zubaydī, lequel était tellement absorbé, précise l'auteur du *Ikmāl,* que, la séance achevée, il ne s'aperçut de rien ! Précaution d'al-Ubbī visant à innocenter de toute participation à une pratique contestée, ce cheikh descendant d'une famille de soufis-ulémas notoires dont certains étaient des *muftī*-s [6] et dont la réputation était grande à l'époque [7] ? On peut le supposer.

[5] Ghrab, S., *Ibn 'Arafa et le Mālikisme en Ifriqiya au VIIIe/XIVe siècle,* Tunis, 1992, vol. XII, t. II, 666.

[6] Tels Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥusayn al-Qurashī al-Zubaydī al-Tūnusī (m. 740/1339), voir sur lui, al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb fī-ghuṣn al-Andalus al-raṭīb,* Beyrouth, 1968, V, 239-240 ; et al-Tunbuktī, *Nayl al-ibtihāj bi-taṭrīz al-Dībāj,* Beyrouth, s.d., 237.

[7] Leur *zāwiya* à Tunis était réputée pour son inviolabilité au moins dès 709/1309, cf. al-Zarkashī, *Tārīkh al-dawlatayn al-muwaḥḥidiyya wa l-ḥafṣiyya,* M. Māḍūr (éd.), Tunis, s.d., 60.

1.1. *L'école d'Abū Madyan*

A en croire Ibn Qunfudh (m. 810/1407-8) dans son *Uns* (dont il achève la rédaction en 787/1385-6), lui-même copiant le *Tashawwuf* (617/1220) d'al-Tādilī Ibn al-Zayyāt, le cheikh Abū Madyan (m. 594/1197), lors de son séjour à Fès, pratiquait le *samā',* voire l'organisait chez lui [8]. Nous allons voir que ses disciples, tant dans le milieu tunisois qu'à Kairouan ou encore sur le littoral ifrīqiyen, autorisaient aussi cette pratique et s'y adonnaient.

La pratique est attestée à Tunis au début du VIIe/XIIIe siècle dans l'entourage d'Abū Sa'īd al-Bājī (m. 628/1230) et chez ses disciples, si l'on en croit son hagiographie rédigée en 633/1235, par l'un de ses compagnons et serviteurs [9]. Le cheikh lui-même semble avoir eu une certaine prédilection pour les *majālis al-samā'* :

> A l'occasion de l'un de ses voyages dans la ville de Bône (Būna, l'actuelle Annaba) où vivait son compagnon et frère en Dieu Abū Marwān al-Būnī al-Yaḥṣubī (m. avant 628/1230), il assista, selon son propre témoignage, à un *majlis,* fut saisi par un *ḥāl* et perdit connaissance (*fa-warada 'alayya ḥāl wa-ghushiya 'alayya*) : « à mon réveil, dit-il, je me suis retrouvé entouré de juristes qui attendaient mon réveil, ils me réprimandèrent vigoureusement et condamnèrent mon *ḥāl* (*'ātabūnī kathīran wa-ankarū mā ra'aw fīhi min ḥālī*) » [10].

C'est dire la suspicion qui entourait cette pratique dans les milieux juridiques du Maghreb ; on reproche d'ailleurs à certaines séances de *samā'* à Tunis au début du VIIe/XIIIe siècle de se faire accompagner de musique (notamment de luth) et de chants égrenés par un *mughannī* et de donner lieu à de la danse et à du divertissement (*raqṣ wa- la'ib*) [11]. L'économie du récit, évoquant le sommeil auquel se serait laissé aller un disciple du cheikh après le *samā',* ce qui l'empêcha de s'acquitter de la prière (*farḍ al-ṣalāt*) à l'aube, et la réprobation publique à laquelle il eut droit, au matin, dans le *majlis* du cheikh qui lui révéla tout ce qu'il fit la veille, tend à montrer une volonté de démar-

[8] Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr,* M. Fasi et A. Faure (éds.), Rabat, 1965, 91.

[9] Al-Hawārī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Abī l-Qāsim, *Manāqib Abī Sa'īd al-Bājī,* Ms. 18419, BN de Tunis, fol. 41.

[10] Al-Hawārī, *Manāqib,* Ms. 17945, BN de Tunis, fol. 5b.

[11] Tel ce *majlis* organisé chez le soufi Abū 'Abd Allāh al-Ṣiqillī qui avait coutume de visiter le cheikh, *Manāqib,* Ms. 18419, fol. 41.

cation, attribuée à Abū Sa'īd al-Bājī, avec ces pratiques jugées hétérodoxes.

Ceci dit, son hagiographe nous décrit à plusieurs reprises des séances de *samā'* qui avaient lieu dans le *majlis* du cheikh et au cours desquelles étaient lues des anecdotes puisées dans les manuels de soufisme telles la *Risāla* de Qushayrī, des *ḥikāyāt* appartenant au genre *Qiṣaṣ al-anbiyā'* de même qu'on y récitait des vers. A l'écoute de ces récits et poèmes, le cheikh poussait un grand cri (*ṣayḥat*^{an} *'aẓīma*) comme s'il allait rendre l'âme, versait d'abondantes larmes et entrait dans un *ḥāl,* voire dans une extase (*wa-aṣābahu 'inda samā'iha waǰd*^{un} *'aẓīm*). Lors de l'une de ces séances, il fut projeté dans l'air telle une flèche (*wa-ṭāra min majlisihi ka-l-sihām*), et tomba face à terre évanoui (*wa-waqa'a 'alā wajhihi maghshiyyan 'alayhi*) ; le *ḥāl* fini, il se rassit [12] ; le *majlis* se termina par le *du'ā'* (invocation). L'hagiographe raconte qu'à l'issue de ce *samā',* le cheikh demeura plusieurs jours sans boire ni manger mais continua de s'acquitter de la *ṣalāt al-jamā'a* et de réciter ses oraisons (*awrād*) [13]. Cette mise au point est à mettre en relation avec les critiques adressées à ceux qui s'adonnent au *samā'* et délaissent leurs prières [14] ; l'hagiographe ajoute :

> Tel était son état quand il écoutait un *samā',* il ne pouvait réprimer ses larmes abondantes ; il aimait le *samā'* et ne le réprouvait point (*kāna yuḥibbu al-samā' wa-lā yunkiruhu*) mais rarement il y assistait car il avait un cœur tendre (*li-riqqat qalbihi*) et ne maîtrisait pas son *ḥāl* (*wa-ghalabat ḥālihi*) ; quand ses compagnons voulaient faire un *samā'* ils lui en demandaient la permission ; il répondait : « j'assiste avec vous ». Précaution que confirme le vers cité à la suite « si nous nous égarons de la voie, et ne trouvons pas de guide, c'est la lumière de ta face qui nous montre le chemin » : la présence du cheikh prévient les débordements en même temps qu'elle est le garant du caractère orthodoxe du *samā'.*

Lorsque le cheikh Abū Hādī Miṣbāḥ (m.747/1346) de l'école d'Abū Madyan [15] se mit à danser avec ses disciples dans le *ṣaḥn* (la

[12] Al-Hawārī, *Manāqib Abī Sa'īd al-Bājī,* al-Shitwī (éd.), Tunis, 2004, 88-90.
[13] *Ibidem,* 88.
[14] Voir *infra.*
[15] Ce saint est doublement rattaché à Abū Madyan : par al-Malārī (m. 764/1362 ; le grand-père maternel de l'auteur) qu'il considérait comme son cheikh et à qui le liait une fraternité en Dieu, et par son cheikh marocain Abū Luqmān, lui-même rattaché à la *ṭā'ifa* d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ ; voir Amri, N., *al-Taṣawwuf bi-Ifrīqiya fī l-'aṣr al-wasīṭ,* Tunis, 2009.

cour centrale) de la Grande Mosquée de la Zitouna, suscitant ainsi une vive émotion et créant le scandale, le *Qāḍī al-jamā'a,* Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd al-Salām, commentateur d'Ibn al-Ḥājib, décida de réprimander l'impudent ; cependant, écrit Ibn Qunfudh, il dût se raviser « quand lui fut révélé un mystère dans les états mystiques des pauvres en Dieu » (*li-sirr*^{in} *ra'āhu min aḥwāl al-fuqarā'*) [16]. L'anecdote est doublement révélatrice de l'aplomb des cheikhs en plein VIIIe/XIVe siècle, baptisé par beaucoup « siècle d'Ibn 'Arafa », de venir de la sorte narguer les juristes dans un lieu aussi prestigieux que la Zitouna, et du fameux *taslīm* des gens de la lettre face à un véritable ras de marée soufi où se côtoyaient toutes sortes de pratiques plus ou moins admises et qui, bon an mal an, allaient désormais faire partie intégrante du paysage culturel et cultuel de la ville.

Une autre forme de *samā',* attestée au siècle suivant, est le *samā'* public, c'est-à-dire celui qui n'est pas circonscrit aux disciples d'un cheikh dans sa *zāwiya* ; al-Rāshidī al-Jazā'irī, rédigeant dès 865/1461 les *Manāqib* de son cheikh Aḥmad b. 'Arūs (m. 868/1463) nous rapporte qu'Abū l-'Abbās Aḥmad, l'un des descendants d'Abū Yūsuf al-Dahmānī (m. 621/1224) [17], installé à Tunis et y ayant acquis une certaine notoriété, avait coutume d'allumer, de jour, des cierges et des lampes à huile et d'organiser un *samā'* ; il semblerait, au vu des accusations portées contre lui, qu'une assistance nombreuse participait à ses séances au cours desquelles les présents dansaient (*yashṭaḥ*) [18] ; la nouvelle étant parvenue au Grand Qāḍī qui, craignant la menace que ces séances pouvaient faire peser sur l'ordre public et les bonnes mœurs, fit arrêter et emprisonner le cheikh ; celui-ci ne devra sa libération qu'à l'intervention du juge des mariages et à la bonne grâce du sultan [19].

[16] Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr,* 49.

[17] Qui avait lui-même un goût marqué pour le *samā' ;* voir *infra.*

[18] En effet, le contexte de la phrase nous autorise à penser qu'il s'agit bien de danse — ainsi désignée dans le parler de l'Ifrīqiya à l'époque et dont l'usage perdure jusqu'à nos jours dans le dialecte tunisien — et non de *shaṭḥ* dans le sens de propos extatiques, al-Rāshidī, *Ibtisām al-ghurūs wa-washī al-ṭurūs bi-manāqib Abī l-'Abbās Aḥmad b. 'Arūs,* éd. non critique, Tunis, 1303/1885, 454.

[19] Al-Rāshidī, *Ibtisām,* 452.

1.2. *Chez les shādhilī*

Si l'on en croit le propos attribué à Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (m. 656/1258) par son hagiographe Ibn al-Ṣabbāgh, « quelques uns de mes disciples me demandèrent un jour la permission d'assister à une séance de *samā'*, comme je m'apprêtais à souscrire à leur demande (*fa-hamamtu bi-dhālika*) je vis en songe mon maître Ibn Mashīsh... » [20], il n'est pas interdit de penser que dans l'entourage du cheikh, voire chez ce dernier, le *samā'* a été pratiqué, au moins durant un certain temps ; l'économie du récit, comme il est souvent d'usage dans les textes hagiographiques, suggérant l'idée d'un interdit postérieur. En tout cas, il semblerait qu'un *dhikr* avec un *munshid* ait été pratiqué dans l'entourage des disciples ifrīqiyens du cheikh, tel 'Abd al-Wahhāb al-Mzūghī (m. 675/1276) ; la stigmatisation, par ce dernier, des déficiences pouvant invalider le *dhikr* [21], nous donne une idée sur le déroulement de ces séances à Tunis à l'époque.

1.3. *Chez les rifā'ī*

Le *Sulūk al-murīdīn wa-zād al-ghurabā' wa-l-masākīn* [22], l'hagiographie du cheikh Abū l-Ḥasan 'Alī al-'Ajmī (m. 809/1406) [23] fait état de plusieurs séances de *samā'* [24], dont il est permis de supposer qu'elles ne furent pas toutes " privées " ou strictement réservées au cheikh et à ses *aṣḥāb,* à l'abri des regards indiscrets [25] ; en effet, l'auteur évoque par endroits « l'assistance impressionnante » (*jam' 'aẓīm*) présente lors de certaines séances et qui, mis à part l'aspect laudatif du genre, peut être prise au pied de la lettre, si l'on en croit

[20] Ibn al-Ṣabbāgh, *Durrat al-asrār. Manāqib Sīdī Abī l-Ḥasan al-Shādhilī,* éd. non critique, Tunis, 1304/1886, 134.

[21] Voir *infra.*

[22] Due à Muḥammad al-Kūmī, Ms. Arabe Vat. N.º 288, Bibliothèque Apostolique Vaticane, fol. 138.

[23] Sur ce cheikh et son hagiographie, voir Amri, N., " Le saint *rifā' ī* Abū l-Ḥasan 'Alī al-'Ajamī (m. 809/1406) et le milieu politico-religieux tunisois du IXe/XVe siècle, d'après le *Sulūk al-murīdīn wa-zād al-ghurabā' wa-l-masākīn* ", dans R. McGregor et A. Sabra (dir.), *Le développement du soufisme en Egypte à l'époque mamelouke,* Le Caire, 2006, 189-214.

[24] *Sulūk,* fol. 58 b , 69-70, 71-73 b, 77b-78, 114 etc.

[25] Amri, " Le saint *rifā'ī* ", 207.

l'affaire d'al-Dahmānī citée ci-dessus. Il était fréquent que l'entrée en extase et la perte des sens (*wa-tawājada* [26] *al-ashyākh tilka al-layla tawājud*^{an} *kathīr*^{an} *ḥattā ghāba kullu wāḥid*^{in} *minhum 'an maḥsūsihi*) conduisent les présents à laisser libre cours à des propos d'ivresse spirituelle (*zidnī yā sāqī* [...] *fa-tawājada al-qawm kulluhum ḥattā sakirū*) [27]. On ignore si un ou des instruments de musique accompagnaient ces séances ; néanmoins la présence d'un récitant (*qawwāl*) est attestée ainsi qu'il y est fait mention d'ivresse et de breuvages spirituels : *intaqala l-qawwāl ilā mā kāna al-shaykh yashrabu minhu wa tawājada* [28] :

> « Peut-il faire preuve de patience celui qui a contemplé les réalités spirituelles ; si tu ne peux jouir de ce que savourent les soufis, ô jeune homme, ne nous cherche pas querelle et accorde-nous (*sallim lanā*) ce que nous prétendons de nos états ; ne blâme pas le ravi dans son état d'ivresse (*fa-lā talum al-sukrān fī ḥāl sukrihi*) car sa responsabilité [au regard du *shar'*] a été levée (*rufi'a al-taklīf*) » [29]. Le cheikh entra alors en extase, un cri lui échappa, il se mit alors à tournoyer longtemps dans le *majlis* [30].

Néanmoins, nulle part dans le recueil, il n'est fait allusion à des *dhikr* violents qu'on impute généralement à la *Rifā'iyya* en Orient ; la voie a-t-elle dû s'acclimater au milieu politico-religieux tunisois [31] ? Al-Kūmī, dans un souci de défense du caractère sunnite de la pratique de son cheikh et de sa doctrine contre l'accusation de chiisme (*tashayyu'*), a-t-il quelque peu modéré la pratique de ce dernier et de ses disciples ? En tout cas, il est significatif de signaler qu'il consacre un long chapitre au *dhikr* [32], alors que le *samā'* ne fait l'objet que de développements épars dans le texte.

[26] « Le *tawājud* est le conditionnement mental psychologique et physiologique en vue de l'extase ; cet état peut conduire à une extase plus intense, le *wajd* où la volition semble disparaître. Le *tawājud* (..) deviendra la substance même du *samā'* et du *dhikr* en tant que technique orientée vers l'obtention d'effets », During, J., " Musique et rites : le *samā'* ", dans A. Popovic et G. Veinstein (dirs.), *Les Voies d'Allāh. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui,* Paris, 1996, 165.

[27] *Ibidem,* fol. 69 b-70 b.

[28] *Ibid.*, fol. 71-73.

[29] *Sulūk,* fol. 73 b.

[30] *Ibidem.*

[31] Amri, " Le saint *rifā'ī* ", 208-9.

[32] *Sulūk,* fol. 35 b - 45 b.

1.4. *Chez les ʻArūsiyya*

Si al-Rāshidī évoque les *shaṭaḥāt* (propos extatiques) proférés lors du *wajd* et de l'ivresse spirituelle du cheikh Aḥmad b. ʻArūs (m. 868/1463) (*wa-wajdⁱⁿ minhu fī ḥāl istighrāqihi bi-ṭafaḥāt sukrihi*) au début de son itinéraire (*fī bidāyati amrihi*) [33], et s'il nous livre, il est vrai de manière très concise, quelques poèmes du saint à la louange du Prophète et ses *adhkār* (invocations) et *awrād* (oraisons) (au nombre de trois), enseignés à ses disciples à l'occasion d'un *majlis dhikr (wa-ijtamaʻnā marratan bayna yaday al-shaykh li-nadhkur*) [34], nulle part il ne mentionne de séances de *samāʻ* à proprement parler, que pouvait laisser augurer le long développement qu'il consacre à cette pratique dans l'Introduction de son ouvrage [35]. Omissions et prudence qu'expliquerait le caractère défensif de l'œuvre face à tous les soupçons qui pèsent sur le cheikh, dans un contexte marqué par le débat sur vraie ou fausse sainteté [36], ou simplement le signe que de telles séances ont existé mais seulement après la mort du cheikh ? On ne dispose pas malheureusement de témoignages de sources contemporaines ou postérieures à *l'Ibtisām* sur la *zāwiya* ʻArūsiyya ; et les sources plus tardives du XIe/XVIIe et du XIIe/XVIIIe siècle, notamment les deux hagiographies du cheikh ʻAbd al-Salām al-Asmar (m. 981/1573) [37] qu'une *silsila* de quatre maîtres rattache à « l'homme de la terrasse », n'ont pas encore été exploitées pour tenter de faire l'histoire régressive de la *ṭarīqa* ʻArūsiyya ; *ṭarīqa* connue désormais sous le nom de ʻArūsiyya-Salāmiyya, du nom de ce cheikh dont la *waṣiyya al-ṣughrā* (le testament mineur), consignée en 979/1571, peut être considérée comme le véritable acte de fondation de la voie à Zliten [38], sur le littoral de

[33] Al-Rāshidī, *Ibtisām,* 238.

[34] *Ibidem,* 340-341.

[35] Voir *infra.*

[36] Amri, N., " Sainteté débattue, sainteté suspectée. Le modèle extatique et l'épreuve de justification en Ifrīqiya au IXe/XVe siècle. Fondement scripturaire et autres arguments d'autorité ", dans J.M. Sansterre (dir.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales,* Rome, 2004, 237-275.

[37] Sur ce cheikh, voir al-Baramūnī (m. *c.* 998/1590), *Rawḍat al-azhār wa-munyat al-sādāt al-akhyār* (Ms. 23394, BN de Tunis) et al-Tājūrī, *ʻ*Abd al-Salām, *Fatḥ al-ʻalīm fī manāqib ʻAbd al-Salām b. Salīm* (Ms. 550, BN de Tunis), N. Meftah (éd.), Tunis I, 2001-2002.

[38] A 35 km à l'est de Labda/Leptis Magna, dans une oasis littorale, Zliten, abrite le tombeau de ʻAbd al-Salām al-Asmar et est un important centre de pèlerinage.

l'actuelle Libye et non à Tunis. Dans cette voie, telle qu'elle fut acclimatée en Tripolitaine, la *ḥaḍra* [39], ou encore le *samā',* occupe une place importante [40].

Il ressort de ces quelques exemples que des formes exubérantes de *samā'* ont existé à Tunis dès le VIIe/XIIIe siècle, desquelles danse, cris, instruments de musique ne semblent pas avoir été absents, malgré la discrétion des sources ; il semble même que certaines séances aient débordé le cadre strictement privé des disciples du cheikh, attirant parfois une foule nombreuse. Si les shādhilīs semblent en avoir réprouvé la pratique, l'école d'Abū Madyan n'y semble nullement réfractaire, les maîtres s'en réclamant, le pratiquent volontiers, parfois même au grand dam des *fuqahā'* ; il n'est jusqu'aux *rifā'īs* du cheikh al-'Ajmī qui ne profitent à leur tour, en s'y acclimatant, des possibilités, certes relatives, qu'offre le milieu cosmopolite de la capitale. Mais, dans un contexte marqué par le débat sur vraie et fausse sainteté, aux premières loges duquel on trouve les *majdhūb,* ou ravis en Dieu, dont les villes du Maghreb commencent à se remplir au IXe/XVe siècle, l'heure est à la discrétion, y compris d'un Rāshidī, qui ne souffle mot sur le *samā*' de son cheikh Ibn 'Arūs, mais n'en consacre pas moins une vingtaine de pages à en expliciter les fondements et les conditions.

2. Le *samā'* dans le milieu kairouanais et sur le littoral ifrīqiyen

2.1. *Une tradition qui remonte aux IIIe/IXe siècle : l'audition des* raqā'iq *dans les deux mosquées, al-Khamīs et al-Sabt*

Consubstantielles à l'expérience ascétique et mystique naissante à Kairouan aux IIe/VIIIe et IIIe/IXe siècles, les séances de récollection, de *dhikr* et de *samā*' — même si le mot n'est pas utilisé — qui avaient lieu dans les deux moquées *al-Sabt* (du samedi) [41] et *al-Khamīs* (du

[39] Etymologiquement présence ; chez les 'Arūsiyya-Salāmiyya, le mot est utilisé comme synonyme de *samā'* ; il s'agit d'une séance de litanies et de chants à la gloire du Prophète et des saints, accompagnée généralement d'instruments de percussion et d'une gestuelle rythmée et au cours de laquelle les participants entrent en transe.

[40] Voir *infra.*

[41] Connue aussi sous le nom de *masjid al-dimna* (qui deviendra au temps d'Ibn Nājī (m. 839/1437) *masjid al-'Arbī*), cette mosquée fut fondée par Abū Muḥammad Ṣāliḥ

jeudi) [42], fréquentées par les « saints, les *qurrā'* (les récitants du Coran), les *ḥuffāẓ* » [43] et dont elles devinrent, très vite, le lieu privilégié ; voici le témoignage que nous en a laissé al-Mālikī dans son dictionnaire biographique *Riyāḍ al-nufūs,* rédigé v. 464/1072 :

> Les [ascètes] s'y rendaient empreints de componction (*waqār*), de paix (*sakīna*), de recueillement et d'humilité (*khushū'*), y versaient des larmes abondantes, et y faisaient beaucoup d'aumônes et de bien ; ils y écoutaient des poèmes d'Abū Ma'dān [44] dans le *zuhd,* les sermons (*al-mawā'iẓ*), les affres du Jour de la Résurrection et les attributs des Amis de Dieu. Quand les ascètes et les dévots écoutaient ces poèmes [45], ils les savouraient avec leur cœur (*istarāḥū ilayhā bi-qulūbihim*) et ils s'en retournaient pleins d'affliction et de remord [46].

Ces séances ne faisaient pas l'unanimité, notamment dans le milieu des juristes et savants de la ville, tout en sachant que les autorités religieuses (*mashyakha*) de la ville les approuvaient.

2.2. *L'école d'Abū Madyan : al-Dabbāgh, al-Dahmānī, al-Saddādī*

La pratique du *samā'*, désigné comme tel cette fois-ci, est attestée à Kairouan au début du VIIe/XIIIe siècle, si l'on en croit un autre dictionnaire biographique, les *Ma'ālim al-īmān,* cette vaste compilation couvrant huit siècles de *tarājim* des savants, ascètes et saints originaires de Kairouan et de sa région ainsi que du littoral ifrīqiyen ou qui y ont élu domicile et pour laquelle l'auteur Ibn Nājī (m. 839/1436) a largement puisé dans le répertoire ifrīqiyen de *ṭabaqāt.* En effet, Abū l-'Abbās Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān Ibn Shaykh al-Ribāṭ, maître d'école coranique (*mu'addib*) avait coutume d'organiser chez lui un *samā'* « de nuit, au rez-de-chaussée de la maison et auquel assistait un

al-Anṣārī al-Dimnī « *al-ḍarīr* » (le non-voyant) (m. 249/863) ; sur lui, voir al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs,* B. Baccouche et M.L. Metoui (éds.), Beyrouth, 1983, I, 411, et Ibn Nājī, *Ma'ālim al-īmān fī ma'rifat ahl al-Qayrawān,* 1ère édition, II, 73.

[42] Mosquée située dans le même quartier de la Dimna à Kairouan et fondée par Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Maḍḍā (m. 250/863 ou 305/917) ; sur lui, voir al-Mālikī, *Riyāḍ,* II, 137 et Ibn Nājī, *Ma'ālim,* II, 115.

[43] *Ma'ālim,* I, 29.

[44] Connu sous le nom d'al-Bannā' al-Ṣūfī (m. 286/899), sur lui, voir al-Mālikī, *Riyāḍ,* I, 495.

[45] Appelés du temps d'Ibn Nājī *al-raqā'iq, Ma'ālim,* II, 238.

[46] Al-Mālikī, *Riyāḍ,* I, 495-6.

groupe de *ṣāliḥīn* » [47] ; le texte des *Ma'ālim* ne donne guère de détails sur le déroulement de la séance. Au nombre des présents, on signale l'un des disciples kairouanais du cheikh Abū Madyan, le cheikh Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Anṣārī al-Dabbāgh (m. 618/1221), père du célèbre hagiographe Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān (m. 696/1296), principale source d'Ibn Nājī.

2.2.1. Le *samā'* du cheikh al-Dahmānī

Quand au cheikh Abū Yūsuf Ya'qūb b. Thābit al-Dahmānī (m. 621/1224), au récit de son hagiographe al-Dabbāgh, il avait déjà coutume d'organiser chez lui à Kairouan des séances de *samā'* : « je pénétrai un jour chez lui, raconte un visiteur ; il était assis dans un état de béatitude (*fī ṭība wa-ziyāda*), devant lui, il y avait de l'encens qui brûlait et on faisait un *samā'* (*wa-man ya'mal al- samā'*) » ; le cheikh s'adressa au visiteur en ces termes : « si tu sais comment entrer chez les rois quand ils sont au large (*al-basṭ*), entre ! » [48] ; là encore, le texte est très laconique ; discrétion voulue par l'hagiographe concernant une pratique qui ne faisait pas l'unanimité, mais qui néanmoins était assez répandue dans le milieu kairouanais ainsi que le montrent d'autres exemples ?

La célèbre anecdote relayée tant par les sources orientales telle la *Risāla* de Ṣafī al-Dīn b. Abī l-Manṣūr b. Ẓāfir (m. 682/1283) [49], le *Sulūk* d'al-Maqrīzī [50], que par les sources ifrīqiyennes, relatant sa lévitation et son tournoiement dans les airs lors d'un *samā'* organisé en son honneur au Caire, est bien connue : des trois récits dont nous disposons, celui de Ṣafī rapporté par l'andalou Abū l-'Abbās Aḥmad al-Ḥarrār b. Abī Bakr al-Tujībī, qui se mit au service d'al-Dahmānī lors de son séjour cairote, est le moins détaillé et est le seul à ne pas parler de *samā'* proprement dit ; alors même que l'insistance de notre

[47] Ibn Nājī, *Ma'ālim,* III, 211.

[48] Ibn al-Dabbāgh, Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān, *al-Asrār al-jaliyya fī l-manāqib al-dahmāniyya,* A. Chibli (éd.), Tunis, 1996-97, fol. 73 [247].

[49] *La Risālā de Ṣafī al-Dīn b. Abī l-Manṣūr b. Ẓāfir,* introduction, édition et traduction par D. Gril, 1986, 8-9 du texte arabe.

[50] *Sulūk* I/249 cité par Gril (éd.), *La Risālā de Ṣafī,* 9 du texte arabe, n. 13, dans son récit des évènements de l'année 631 ce qui est invraisemblable, le cheikh al-Qurashī étant décédé en 599/1202 et nous ajoutons le cheikh al-Dahmānī lui-même étant décédé en 621/1224.

source ifrīqiyenne sur certains détails (telles l'appartenance des différents protagonistes à l'élite des juristes et des savants traditionnistes, la position négative d'al-Qurashī, l'hôte du cheikh, concernant le *samā'*, etc.) n'est pas dépourvue de sens.

La tradition ifrīqiyenne est relayée par trois rapporteurs que cite al-Dabbāgh dans ses *Asrār* [51] : nous nous contenterons du récit attribué à Ya'qūb b. Khalīfa al-Dahmānī (m. 669/1270) le disciple du cheikh, qu'il éleva lui-même [52] ; c'est le récit le plus complet (*al-ḥikāya bi-kāmilihā*) dont la source directe est al-Qurṭubī, témoin direct des évènements, à qui il rendit visite en 619/1222 :

> [..] Lorsque Dahmānī, insistant, demanda à son hôte, en vertu des droits d'hospitalité, d'assister en sa compagnie à un *samā'*, al-Qurashī répondit : « c'est une pratique que nous avons proscrite (*mana'nāhu*) et une porte que nous avons fermée » ; néanmoins, il exécuta le vœu du cheikh et lui organisa [vraisemblablement dans la maison du *faqīh* Abū l-'Abbās al-Qasṭallānī [53]] un *samā'* auquel assista, raconte al-Qurṭubī, une soixantaine de personnes, parmi lesquels une douzaine de savants renommés, à part les étudiants et les amis. Quand ils se mirent à fredonner et que le *majlis* en fut tout imprégné, le cheikh entra en extase, il s'éleva de sa place, dans les airs, mû par le *samā'* ; nous nous levâmes ainsi que le cheikh al-Qurashī qui était paralysé depuis plusieurs années ; je tendais mon bras, alors que j'étais debout sur la pointe des pieds afin d'atteindre les pieds du cheikh al-Dahmānī qui était assis en tailleur dans les airs, mais en vain ; puis il retourna à sa place. Ô vous gens du Maghreb vous ignorez la valeur du cheikh Abū Yūsuf et le rang que Dieu lui a réservé » ; questionné par le cheikh sur les raisons de son interdiction du *samā'* et sa réprobation, al-Qurashī répondit : « en raison des objectifs autres que la quête de Dieu, qui entachèrent cette pratique ; quand à Ya'qūb [le cheikh al-Dahmānī], personne ne croit qu'il pratique le *samā'* pour un autre motif que Dieu ». Le cheikh Abū Yūsuf autorisa alors quiconque voulait organiser un *samā'* à le faire ; grâce à lui, cette pratique se propagea, et durant plusieurs nuits, on pratiqua le *samā'*, après qu'il ait été interdit et absent de toute l'Egypte en raison de l'opposition du cheikh al-Qurashī [..] ; et Ya'qūb [le disciple d'al-Dahmānī] d'ajouter : j'entendais souvent le cheikh répéter : « c'est moi qui ait redonné libre cours au *samā'* en Egypte (*anā aṭlaqtu l- samā' bi l-bilād al-miṣriyya*) » [54].

[51] Ibn al-Dabbāgh, *al-Asrār al-jaliyya,* fol. 109-111b [282-284].

[52] Voir sa notice dans Ibn Nājī, *Ma'ālim,* IV, 28-30 ; il porte le même prénom que son maître : l'un est Ya'qūb b. Thābit (le maître) et l'autre, Ya'qūb b. Khalīfa (le disciple).

[53] Précise l'hagiographe dans un passage antérieur, Ibn al-Dabbāgh, *al-Asrār al-jaliyya,* fol. 109 [282].

[54] *Ibidem,* fol. 110 b-111 b [283-4].

L'élément stable des différents récits est la lévitation du cheikh (la source ifrīqiyenne parle de *shaṭḥ*) [55] dans un état de *wajd* (extase) à l'écoute de vers. Si les récits de la tradition égyptienne semblent s'ordonner autour de la *karāma* du cheikh, l'économie du récit de la tradition ifrīqiyenne tend à dramatiser le *samāʿ,* sans pour autant rien sacrifier de la prouesse spirituelle et de l'éclat du merveilleux à l'œuvre dans cette anecdote. En effet, c'est la question du *samāʿ* qui semble occuper le centre du récit : la prédilection du cheikh pour ce genre de pratiques, l'interdit qui le frappe en Egypte en raison de déviations ayant entaché sa pureté, la réalisation du vœu du cheikh malgré l'interdit, la caution sunnite donnée à ce *majlis* par la présence de douze savants de la meilleure tradition, l'intention droite du cheikh qui est de nature à réhabiliter cette pratique malgré sa prohibition par l'une des plus grandes autorités religieuses au Caire. Qu'un maghrébin, un bédouin de surcroît, par son excellence, son élection et la pureté de sa *niyya* (intention) le plaçant au-dessus de tout soupçon, ait réussi à réhabiliter une pratique comme le *samāʿ,* en Egypte, ce pays vers lequel les maghrébins, y compris les ifrīqiyens, se dirigeaient dans leur *ṭalab al-ʿilm* (la quête du savoir) et qui jouissait à leurs yeux d'un grand prestige par le nombre et l'autorité de ses savants et juristes, c'est cela la véritable *karāma* vers laquelle le récit d'al-Dabbāgh semble vouloir pointer ; c'est au milieu kairouanais qu'il s'adresse : le message vaut par sa clarté ; le *samāʿ* est tributaire de la pureté d'intention de celui qui le pratique et toute prohibition généralisée est vaine.

2.2.2. Un *samāʿ* à Mahdia

Il s'agit d'un *samāʿ* auquel participent al-Qadīdī (m. 699/1299) et son futur cheikh Abū Hilāl al-Saddādī de l'école d'Abū Madyan, via le rameau d'Abū ʿAlī al-Nafṭī (m. 610/1213) ; le récit de ce *samāʿ* organisé dans l'un des villages de la proche campagne de Mahdia (Manzil Banī Khayra), nous est donné par Ibn Nājī dans *Maʿālim al-īmān,* dans la notice du cheikh Abū ʿAlī Sālim al-Qadīdī, et comme une *karāma* de son cheikh :

[55] *Ibid.,* fol. 109 [282].

> Je [al-Qadīdī] me joignis à eux [les *fuqarā'*] ; à la tombée de la nuit, ils organisèrent un *samā'* ; lorsque leur instant fut à la liesse (*ṭāba waqtuhum*), un homme de petite taille, mince, portant une *jibba* (tunique) en laine blanche, la tête et les épaules couvertes de deux *fūṭa* [56], entra ; des *fuqarā'* se levèrent en état d'extase ; il se mit à tournoyer au milieu de l'assemblée ; aussitôt j'aperçus, au plafond de la pièce, près de cinq cents oiseaux voler et tournoyer imitant les mouvements de l'homme ; puis soudain il sortit ; aussitôt les oiseaux quittèrent la pièce ; je fus le seul à avoir cette vision [57].

Ce récit appelle quelques remarques : le caractère anodin, presque banal de l'information suggère une diffusion de cette pratique dans le milieu soufi sur le littoral ifrīqiyen, au moins à l'époque de la rédaction des *Ma'ālim* (vers 808/1406) (voire dès le VIIe/XIIIe siècle selon l'économie du récit) ; la tenue du cheikh al-Saddādī apparaît, au récit d'Ibn Nājī, propre aux séances de *samā'* [58] ; s'agit-il d'un début de codification de la pratique ? D'autre part, cette danse circulaire, même si l'auteur n'emploie guère le mot de *raqṣ,* n'est pas sans rappeler la danse des *Mawlawī* [59], voire leur vêtement blanc symbolisant le linceul. De la même manière que l'est cette mise au diapason d'un cosmos sacralisé, représentée ici par la danse des oiseaux toutes ailes déployées et cette recherche de l'unité entre microcosme et macrocosme [60]. La rédaction des *Ma'ālim* intervient à l'époque où se fait la codification, commencée par le fils de Rūmī (m. 672/1273), Sultan Valad, de la danse cosmique des *Mawlawiyya* ; s'il peut paraître prématuré de se prononcer sur une influence quelconque qu'aurait exercée cette pratique sur les cheikhs de l'Ifrīqiya, ce récit tendrait à montrer qu'ici également, à la même époque, certaines formes de danse tournoyante ont existé, plaidant pour une unité de l'expérience du divin dans le monde musulman à l'époque, malgré la grande variété de ses formes et modalités d'expression.

[56] Bande de tissu en coton ou en laine.
[57] Ibn Nājī, *Ma'ālim,* IV, 49-50.
[58] *Ibidem,* 50.
[59] Cf. Vitray Meyerovitch, E. de, *Konya ou la danse cosmique,* J. Renard (éd.), Paris, 1989, 136. Voir aussi Ambrosio, A.F., Feuillebois, E. et Zarcone, T., *Les derviches tourneurs, doctrine, histoire et pratiques,* Paris, 2006.
[60] Vitray Meyerovitch, *Konya ou la danse cosmique,* 135.

2.3. *Dans le milieu des 'ulamā'-soufis : al-Manārī, al-Jadīdī*

La ville de Kairouan devait également connaître en pleine résurgence mālikite au VIIIe/XIVe siècle, des formes plus ou moins agréées et reconnues de *samā'* ; il en est ainsi de celui que pratiquait le cheikh Abū 'Imrān Mūsā b. 'Īsā al-Manārī (m. 748/1347), saint, *faqīh* et sermonnaire célèbre ; le témoignage que nous livre Ibn Nājī sur le *samā'* du cheikh est révélateur, d'une part, d'un type de *samā'* très restreint, voire sélectif et très contrôlé, pratiqué par un cheikh appartenant au milieu des soufis-juristes, d'autre part, de la suspicion et de l'opposition que, malgré sa forme modérée, il suscitait chez certains juristes, dans un milieu qui se percevait comme gardien de la tradition mālikite et entendait bien le montrer :

> « Le cheikh autorisait le *samā',* rapporte Ibn Nājī, et l'organisait dans sa *zāwiya* avec les plus rapprochés de ses compagnons (*bi-khawāṣṣ aṣḥābihi*) et ils étaient neuf ; personne d'autre n'était autorisé à y assister, insiste l'auteur ; généralement il ne leur préparait pas de repas ; le cheikh assistait avec eux mais dans une *khalwa* à part ; et seul l'un d'entre eux était autorisé à danser (*yashṭaḥ*) [61] s'il est vaincu par son état spirituel (*idhā ghalaba 'alayhi wārid al-ḥāl*) ; les gens de son époque admettaient cela de la part du cheikh (*wa-sallama lahu ahl 'aṣrihi dhālika*) » [62]. Il semblerait toutefois, corrige l'auteur qui le tient de son cheikh al-Shabībī (m. 782/1380), que le *faqīh* Abū 'Abd Allah Muḥammad al-Qallāl, contemporain d'al-Manārī, le critiquait pour cette pratique, arguant « qu'il s'agissait d'une innovation (*bid'a*) même sous cette forme » [63].

Ainsi, la pratique du *samā'* dont les premières — et timides — expressions apparaissent à Kairouan dès la haute époque malgré les oppositions qu'elle a rencontrées, devient partie intégrante de l'expérience ascétique et mystique de certains cheikhs de la ville, notamment dans le milieu madyanite, mais aussi chez les soufis de la meilleure tradition savante même sous une forme très sélective et contrôlée. Cette pratique, plus on s'achemine vers la fin du VIIIe/XIVe siècle, semble connaître une certaine codification, confirmant la tendance qui se dessine déjà dans la première moitié du siècle

[61] En effet, la forme verbale utilisée ici plaide pour cette traduction tout en sachant que le *shaṭḥ* consiste aussi à prononcer des locutions théopathiques, en état d'extase ; nous avons finalement opté pour cette traduction, car des formes de danse tournoyante ont existé.

[62] Ibn Nājī, *Ma'ālim,* IV, 139.

[63] *Ibidem.*

avec al-Manārī. Dans la notice consacrée à al-Jadīdī (m. 786/1384) saint et savant [64] dont la *zāwiya* devait connaître une grande notoriété dans la diffusion du savoir, le nombre important de ses pensionnaires et *fuqarā',* ainsi que le statut de *ḥaram* inviolable qui en fit un refuge sûr pour nombre de transfuges du Makhzen, Ibn Nājī attribue à un *amīn* (pl. *umanā'* sorte de police des marchés), le récit d'une séance de *samā'* organisée par le cheikh et ses *fuqarā'* dans une maison (*dār*) et dans laquelle al-Jadīdī « était le *ustādh* » (le maître) [65]. En l'absence d'informations sur son véritable rôle dans le déroulement du *samā*', au-delà de cette fonction de direction et de supervision des différentes étapes de la séance que sous-entend le terme, on peut raisonnablement déduire que la pratique était arrivée, à l'époque, à un certain degré d'organisation. Elle apparaît surtout tout à fait intégrée à la vie spirituelle et religieuse, ainsi que le suggèrent, à la fois, l'économie du texte, l'attribution du récit à un représentant de la morale publique dans la cité veillant à la licéité des transactions et opérations économiques et aux bonnes mœurs, et enfin le lieu même de ce *samā'* débordant le cadre institutionnel de la *zāwiya* du cheikh, et organisé dans une maison, marquant donc une certaine ouverture au milieu, même si la parcimonie de nos informations incite, quand même, à la prudence.

3. Le *samā'* dans le milieu tripolitain

La *'Arūsiyya-Salāmiyya,* au récit de Tājūrī (m. 1139/1726) arrière petit-fils du cheikh 'Abd al-Salām al-Asmar (m. 981/1573) qui rédige son hagiographie plus d'un siècle après la mort de son aïeul [66], fut très vite, du vivant même du cheikh, connue pour son *samā',* comportant notamment l'usage du tambour *ṭār* appelé également *bandīr* [67] :

[64] Voir sa notice dans Ibn Nājī, *Ma'ālim,* IV, 226-241.

[65] *Ibidem,* 233.

[66] Pour une présentation et une analyse du *Fatḥ al-'Alīm,* cf. Amri, N., " Du saint fondateur à la *ṭarīqa* : un infléchissement dans les modèles d'écriture hagiographique au Maghreb à la fin du XVIIe siècle ? ", dans *Le soufisme en Egypte et dans le monde musulman à l'époque ottomane (16e-18e siècles) Etat des lieux et perspectives,* Actes du Colloque organisé à l'IFAO, janvier 2007, à paraître.

[67] « Le *Bendir* est une espèce de grand tambour basque, démuni de cymbales. Une double corde de boyau est glissée, sous la peau de l'instrument à l'effet d'en prolonger la résonance », Ben Yahya, CH., *Fêtes religieuses et rythmes de Tunisie,* Tunis, 1988, 147.

> « La seule innovation qui fut reprochée au cheikh, écrit al-Tājūrī, fut l'usage du *ṭār* ou *bandīr* qu'en effet il utilisa à condition (*bi-shurūṭ*) qu'il le fût à bon escient : c'est-à-dire en présence des seuls soufis (*ma'a ahlihi*), à des moments précis et selon une pratique codifiée, tout en reconnaissant qu'il ne s'agit pas là d'une pratique ordonnée par le *shar'* mais plutôt d'un élément de controverse, certains cheikhs le tolérant d'autres, non ; il en fut ainsi de la part de ses compagnons, de son vivant et après sa mort » [68]. L'hagiographe ajoute : « On dit que lorsque le cheikh jouait du *bandīr,* on entendait le *tasbīḥ* (les louanges adressées à Dieu) sortir de ses doigts » [69].

Au terme de cette rapide rétrospective, le *samā',* et quelque modérée qu'ait pu être sa forme comme on l'a vu, apparaît comme une « ligne de front » entre deux représentations et deux expériences du sacré, même si la frontière entre les deux est de celle que des passeurs, comme les cheikhs al-Jadīdī, al-Manārī et tant d'autres, n'hésitent pas à traverser, rendant vaine toute tentative de durcir, outre mesure, la contradiction, entre soufis et gens de la Lettre, même s'il n'est pas question de la nier.

Une pratique au cœur de la tension entre gens de la Lettre et soufis

Si l'on en croit Ibn Khaldūn dans le chapitre de la *Muqaddima* qu'il consacre à « l'art du chant » Mālik, contrairement à Shāfi'ī, était contre la psalmodie du Coran *qirā'a bi l-talḥīn* :

> « l'Imām Mālik désapprouve de "chanter" le Coran, ce que permet *l'Imām* as-Shāfi'ī. [..] La récitation du Coran doit passer avant tout, pour éviter tout risque d'altération de la tradition ancienne ». L'auteur donne d'ailleurs raison au fondateur du rite « car le Coran, ajoute-t-il, est un livre redoutable, qui rappelle à l'homme la mémoire de la mort et de l'Au-delà. Il ne doit pas être un prétexte à faire de la belle musique » [70].

Ceci dit, la position des juristes du Maghreb et de l'Andalus, à l'époque médiévale, concernant le *dhikr,* le *samā',* le *tawājud* et le

[68] Al-Tājūrī, *Fatḥ al-'Alīm,* fol. 44 b, [167].
[69] *Ibidem.*
[70] Ibn Khaldūn, *Discours sur l'Histoire universelle,* V. Monteil (trad.), Paris, 1978, 2, 866-7.

inshād (chant religieux) [71], variait beaucoup et les avis étaient nombreux et divergents (*kalām ṭawīl ma'a -khtilāf kathīr*) [72].

> Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. 'Umar al-Kinānī al-Andalusī (m. 289/902) [73], une autorité dans le *fiqh* de Mālik, qui avait une chaire d'enseignement à la Grande Mosquée de Kairouan et qui jouissait aussi d'une solide réputation de piété, était un farouche opposant aux séances d'audition qui avaient lieu dans les deux mosquées *al-Sabt* et *al-Khamīs* ; il composa à cet effet un opuscule. Il disait, rapporte Ibn Nājī : « ô gens, voici que le Coran et les traditions prophétiques vous sont récités, et aucun d'entre vous n'écoute l'avertissement ; mais dès qu'il entend (*yasma'*) un vers de poésie, il se met aussitôt à sangloter ; comme cela est étrange ! » [74]. Cependant il semblerait que les cheikhs de Kairouan, à l'exception d'Abū l-Ḥasan b. al-Qābisī (m. 403/1012) [75], ne partageaient pas l'opinion de ce juriste [76].

Si d'une manière générale, les juristes admettaient comme licite, voir recommandé de pratiquer le *dhikr* considéré, selon une tradition, comme « un jardin du paradis » (*riyāḍ al-janna*) et de psalmodier le Coran, y compris par le recours à un *mujawwid* dont la voix est suave et touchante — le principe étant que le but recherché ne doit pas être de jouir de la voix mais d'adoucir le cœur et de rappeler les Fins dernières — et si, de la même manière, il est recommandé (*mandūb*) d'écouter les poèmes à la louange du Prophète (*al-shi'r al-mutaḍammin li-madḥ al-nabī*), il est illicite de mêler à la psalmodie religieuse, les sons divertissants et les mélodies de chant (*aṣwāt al-malāhī wa-naghamāt al-ghinā'*) ; une *fatwā* d'Ibn 'Arafa, en réponse à une question d'al-Burzulī (m. 841/1437-8), estime licite uniquement le chant d'un air triste et déclare y avoir assisté lui-même à l'occasion de la cérémonie du *Mawlid* organisée par le Mérinide Abū l-Ḥasan [77].

En effet, les trois rites, mālikite, shāfi'ite et ḥanafite, à quelques nuances près, ne voyaient pas d'un bon œil le chant profane (*al-ghinā'*), accompagné ou non d'un instrument (*āla*) [78]. Al-Shāfi'ī refusait le témoignage de quiconque pratiquait le métier de chanteur

[71] Al-Wansharīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-jāmi' al-mughrib 'an fatāwā 'ulamā' Ifrīqiya wa l-Andalus wa-l-Maghrib,* Beyrouth, 1981, XI, 29-41 ; 61-62 ; 105-107.
[72] *Ibidem,* 36.
[73] Voir sa notice dans Ibn Nājī, *Ma'ālim,* II, 233-245.
[74] *Ibidem,* II, 238.
[75] Voir sa notice dans *ibidem,* III, 134-143.
[76] *Ibidem,* II, 238.
[77] Ghrab, *Ibn 'Arafa,* 675.
[78] Al-Wansharīsī, *Mi'yār,* XI, 74.

ou écoutait de manière continue le chant à des fins de divertissement, considérant que ce dernier fait perdre les vertus de virilité (*al-murū'a*).

Les cris (*al-ṣiyāḥ*), la feinte de la perte des sens (*al-taghāshī*), les pleurs feints (*al-tabākī taṣannu'an*), ainsi que se frapper la poitrine et s'arracher les cheveux sont prohibés (*muḥarrama*) et condamnés. Aussi, ne doivent pas assister au *samā'* les personnes ayant dans le cœur un « malin désir » (*hawā khabīth*), le *samā'* suscitant de bons et de mauvais affects. Notons toutefois, que si le *raqṣ* est considéré comme une innovation blâmable (*bid'a*) que seuls pratiquent les déments et qui n'est bon que pour les femmes [79], certains *fuqahā',* tel Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān al-Waghlīsī, appellent à faire la différence entre le commun qui s'adonne à ces pratiques et les soufis ; d'autres juristes (tel Abū Sa'īd b. Lubb m. 782/1381) prônent la tolérance et la clémence (*al-musāmaḥa*) notamment dans le balancement du corps lors de la pratique du *dhikr* [80], condamnant néanmoins l'application de cette clémence à la pratique de la danse et du chant ; le juriste Abū l-Barakāt b. al-Ḥājj al-Balafīqī (m. 771/1369-1370) était partisan également de la clémence à l'égard de ceux qui se réunissaient autour d'un repas, pratiquaient le *dhikr,* récitaient des vers — à teneur spirituelle s'entend —, versaient des larmes et s'adonnaient au *shaṭḥ* (dans le sens, probablement ici, de propos extatique) [81].

A l'opposé, Abū Isḥāq al-Shāṭibī (m. 790/1388) avait une position tranchée et sévère, refusant en bloc toutes ces pratiques et les considérant comme autant d'innovations blâmables [82]. Pour al-Shāṭibī, cité par le cheikh Zarrūq dans ses *Qawā'id al-taṣawwuf,* le *samā'* est étranger au soufisme, à ses fondements (*al-aṣl*) et à ses développements ultérieurs (*al-'araḍ*) ; il vient de chez les philosophes. Zarrūq rappelle que le *samā'* était pratiqué à l'époque du fils d'Ibn Ḥanbal, voire dans son voisinage immédiat [83]. « En fait, affirme l'auteur, il est vérifié (*saḥḥa*) que Mālik réprouvait cette pratique qu'il jugeait répréhensible, alors que la *Mudawwana* de Saḥnūn l'autorisait (*wa-ukhidha min al-Mudawwana jawāzuhu*), à condition que le *samā*' ne

[79] *Ibidem,* 29 et 34.
[80] Al-Wansharīsī, *Mi'yār,* 37.
[81] *Ibidem,* 38.
[82] *Ibid.*, 39-40.
[83] Zarrūq, A., *Qawā'id al-taṣawwuf,* M.Z. al-Najjār et A.M. Farghalī (éds.), Beyrouth, 1992, 100.

comportât pas d'instrument ; sinon il est admis qu'il est interdit. Quand à l'invocation en groupe (*al-du'ā' bi l-jam' lahu*) en vertu du *ḥadīth* (*lā yajtami' mala' fa-yad'ū ba'ḍuhum, wa-yu'ammin ba'ḍuhum* etc.), Zarrūq évoque la position d'al-Shāṭibī qui la considérait comme une innovation blâmable non pour elle-même mais pour ce qui pourrait l'accompagner, s'appuyant sur 'Umar lequel réprouvait cette pratique» [84].

En ce qui concerne les propos extatiques, même s'ils continuaient de susciter un certain émoi chez quelques juristes rigoristes, notamment dans l'entourage d'Ibn 'Arafa, la tendance était néanmoins au *taslīm,* c'est-à-dire à excuser les débordements dus à l'ivresse spirituelle *fa-lā talum al-sukrān fī ḥāl sukrihi* et à les mettre sur le compte de l'absence de discernement au moment où ils sont prononcés, d'où la levée de la responsabilité juridique (*rufi'a al-taklīf*) [85].

Classé par certains juristes dans la catégorie des choses permises (ni bonnes ni mauvaises), réprouvé par tel rite, toléré par tel autre (comme le rite *shāfi'ite* qui en a simplement blâmé l'usage chez le commun), le *samā'* se trouve pour ainsi dire « sur le fil du rasoir » ; et les maîtres en soufisme n'ont jamais cherché à cacher son ambivalence ; aussi ont-ils très tôt tenté d'en définir les contours, les conditions ou encore l'éthique (*al-ādāb*) et surtout d'établir les garde-fous permettant de maintenir cette pratique à l'abri des *shubuhāt* et d'en garantir en même temps l'authenticité et la perfection.

Une pratique codifiée : finalité, éthique et prescriptions

Dans les manuels classiques telles que *al-Risāla* de Qushayrī (m. 465/1074) [86], reprise par les '*Awārif* de Suhrawardī (m. 632/1234) [87], le fondement scripturaire est le verset : « Annonce la bonne nouvelle à Mes serviteurs qui prêtent l'oreille à la Parole et suivent ce qu'elle contient de meilleur » *fa-bashshir 'ibādī alladhīna yastami'ūn al-qawl fa-yattabi'ūn aḥsanahu* (*Cor.* 39 : 17-18) ; l'auteur voit dans l'usage de l'article *al* pour *qawl,* la preuve évidente de la généralisa-

[84] Zarrūq, *Qawā'id* 92.
[85] *Sulūk,* fol. 73 b. Voir Amri, " Sainteté débattue ".
[86] Al-Qushayrī, *al-Risāla al-qushayriyya,* Beyrouth, 1957, 151.
[87] Al-Suhrawardī, *'Awārif al-ma'ārif,* Beyrouth, 1966, 173.

tion et de l'apologie que Dieu fait des auditeurs « qui suivent la meilleure parole ». Il déclare licite (*mubāḥ*) l'audition de poèmes sur des airs sains (*bi l-alḥān al-ṭayyiba*), si l'auditeur ne pense pas à mal ou si le *munshid* n'appartient pas à une catégorie blâmée par la Loi, et s'il ne se laisse pas aller à ses passions (*wa-lam yanjarrr fī zimām hawāh*) et à des fins de divertissement [88]. Le précédent en est que le Prophète a écouté des poèmes déclamés devant lui, voire des chants célébrant telle victoire des armées musulmanes, et qu'il ne blâma point leurs auteurs pour cela [89]. On attribue au Prophète sa recommandation aux compagnons d'embellir leurs voix quand ils psalmodient le Coran car cela le rend plus beau (*ḥassinū al-Qur'ān bi-aṣwātikum*) [90]. Selon un autre propos : une belle voix est une grâce divine. L'exemple de David qui, lorsqu'il psalmodiait les psaumes était écouté des *djinns,* des hommes, des oiseaux et des animaux sauvages, est cité.

L'auditeur doit faire preuve d'un désir d'obéissance (*al-raghba 'alā al-ṭā'āt*) en se souvenant de ce que Dieu a promis à Ses serviteurs qui Le craignent. Ceci est de nature à purifier son cœur. En somme ce qui est répréhensible (*munkar*), c'est le divertissement (*al-lahū*) et le jeu dans le *samā'* [91].

Voyons à présent comment les maîtres maghrébins du *taṣawwuf* ont codifié les deux pratiques du *dhikr* et du *samā',* car malgré la distinction au niveau du lexique et dans les traités hagiologiques, la frontière, dans la pratique, est souvent ténue.

1. Chez les *Shādhilīs*

On connaît l'opinion négative attribuée par Ibn al-Ṣabbāgh, rédigeant son hagiographie au début du VIIIe/XIVe siècle, à Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (m. 656/1258) concernant le *samā'* et qui lui aurait été communiquée lors d'une vision onirique, par son cheikh Ibn Mashīsh ; ce dernier aurait été vu :

> portant, dans sa droite, le Coran et un recueil de *ḥadīth,* et dans sa gauche, des feuillets sur lesquels étaient écrits des poèmes en *rajaz* ; il me dit, comme s'il me grondait (*yaqūlu lī ka-l-muntahir*) : — « vous délaissez les sciences pures

[88] Al-Qushayrī, *Risāla,* 151.
[89] *Ibidem,* 152.
[90] *Ibid.*, 152.
[91] Al-Suhrawardī, *'Awārif,* 174.

(*al-ʻulūm al-zakiyya*) au profit des sciences des gens aux passions défectueuses (*al-ahwāʼ al-radīʼa*) ; celui qui multiplie cette pratique [le *samāʻ*] est un serviteur esclave de ses passions et prisonnier de ses envies et désirs ; ceux qui appellent [au *samāʻ*] enflamment les cœurs des inconscients et des femmes, des gens égarés et aveugles ; ils ne cherchent guère à faire le bien ni à bénéficier du pardon. Ceux qui écoutent [ces poèmes], se balancent comme des enfants (*tamāyul al-ṣibyān*). Si l'inique envers soi-même ne s'arrête pas immédiatement, Dieu transformera la terre qu'il foule en ciel et le ciel en terre ». Je lui dis alors dans un état d'extase : « Oui, ô maître, le *nafs* est d'essence terrestre et l'esprit d'essence céleste » ; — « ô ʻAlī, acquiesça-t-il, si l'esprit est vivifié par les pluies bénéfiques des sciences et si l'âme est affermie par les bonnes actions, alors tout le bien est acquis ; mais si c'est l'âme qui domine et que l'esprit est asservi, il n'en résulte que sécheresse et aridité, les choses sont alors renversées et règne le mal. Suis le Livre de Dieu d'où vient la guidance et tiens-en toi à la parole évidente [92] de Son Envoyé. Tant qu'ils auront ta préférence, tu seras préservé ; quiconque s'en détourne, s'expose au mal. Les gens de la Réalité, « s'ils entendent le verbiage, ils s'en détournent » (*Cor.* 28:55) et s'ils entendent le Vrai, ils y accourent » (« Qui réalise une action belle, Nous la lui grandissons en beauté » *Cor.* 42:23) [93].

Une position sans ambiguïté et qui ne laissera pas d'influer sur la pratique et la doctrine des Shādhilī de l'Ifrīqiya, telle qu'elle sera consignée à partir de cette époque. Il en est ainsi de ʻAbd al-Wahhāb al-Mzūghī (m. 675/1276) dont nous sont rapportés les nombreux propos sur le *dhikr* alors qu'il n'y a guère de mention dans son hagiographie du *samāʻ*. Néanmoins, entre l'interdit ferme du maître et les nuances qu'apporte un Zarrūq en plein IXe/XVe siècle, où il développe une véritable casuistique du *samāʻ,* on peut mesurer le poids de la pratique qui semble avoir pris une telle ampleur qu'il convient — davantage que d'interdire sans appel —, de circonscrire, de mesurer, bref, de contrôler, conforté en cela par la variété, la complexité et la subtilité des positions des *fuqahāʼ* du Maghreb dont il fait aussi partie.

1.1. Dhikr *et* ḥaḍra *chez ʻAbd al-Wahhāb al-Mzūghī (m. 675/1276)*

Le cheikh exhorte les novices à assister aux *ḥalaqāt al-dhikr* et leur enjoint même de ne pas se dérober s'ils y sont appelés : aucune n'excuse ne sera acceptée (*lā tuqbal al-aʻdhār*) ; plusieurs passages

[92] Le texte joue sur les deux sens du mot *shāfī* : clair, évident mais aussi salutaire et curatif.

[93] Ibn al-Ṣabbāgh, *Durrat,* 134.

de son recueil de *Manāqib* sont consacrés à l'éthique (*ādāb*) du *dhikr* mais aussi à ce qui peut l'invalider comme déficiences.

Ces *ādāb* sont les pleurs, le recueillement, la tranquillité, la quiétude et la gravité ; ses conditions (*shurūṭ*) consistent à préserver la séance (*majlis*) des regards des curieux, se tourner vers la *qibla* [94], brûler de l'encens, purifier ses vêtements et son corps, baisser son regard, fournir les livres (*ḥuḍūr al-kutub*), allumer une lampe pour le récitant et être présent par le cœur ; de même qu'il faut écouter le *munshid.* En effet, explique al-Mzūghī, une *ḥaḍra* sans *munshid* est semblable à une table servie sans nourriture (*mā'ida bilā ṭa'ām*) ; la voix du *munshid* est « la clé du *dhikr* » et « le moteur des esprits » (*muḥarrik al-arwāḥ*) ; de même que l'aspirant *murīd* doit assister au *dhikr* du début à la fin, laquelle doit être consacrée à la prière sur le Prophète, puis à la distribution de l'eau à ses frères de sa propre main afin de combattre l'orgueil ; le silence est de mise quand les participants quittent la séance.

Al-Mzūghī évoque les cinq déficiences qui contreviennent à la bienséance (*ādāb*) due au *dhikr* et qui invalident ce dernier : répondre, si on est appelé, se retourner, se laisser aller au sommeil, se déplacer d'un endroit à un autre, se préoccuper des allées et venues ; il ajoute également : entrer et sortir « ce qui voile la lumière du disciple » [95].

1.2. *La position du cheikh Aḥmad Zarrūq (m. 899/1493) à partir de ses* Qawā'id al-taṣawwuf [96]

Dans le chapitre qu'il consacre au *dhikr,* le cheikh Zarrūq commence par évoquer le verset (2:152) « Souvenez-vous de Moi, Je me souviendrai de vous », rappelant que la remémoration de Dieu n'a point d'heure, ni de limite prescrites, citant les versets 3:191 (« ceux qui rappellent Dieu à leur cœur debout, assis ou couchés... ») ou encore 2:200 (« Souvenez-vous de Dieu en accomplissant vos rites comme vous vous souvenez de vos ancêtres ou d'un souvenir encore plus vif »). Zarrūq cite ensuite un certain nombre de *ḥadīth* dont :

[94] La direction du sanctuaire sacré *(al-ḥaram al-sharīf)* de la Mecque, indiquant la direction de la prière.

[95] *Manāqib 'Abd al-Wahhāb al-Mzūghī,* Ms. 18555, BN de Tunis, fol. 132 a et b ; 135 a et b ; 136 a et b.

[96] Dans ses *Qawā'id al-taṣawwuf,* Zarrūq consacre deux sections *(bāb)* l'une au *dhikr* (89-98, de la règle 116 à 125) et l'autre au *samā'* (99-109, de la règle 126 à 143).

« Invoque Dieu jusqu'à ce que l'on dise : il est fou » (*udhkur Allāh ḥattā yaqūlū majnūn*). Il cite un propos de son cheikh Abū l-'Abbās al-Ḥaḍramī : « persévère dans le *dhikr* et abonde en prières sur le Prophète car elles sont une échelle (*mi'rāj*) et un chemin qui mènent à Dieu, si l'itinérant ne trouve pas de cheikh qui le guide sur la Voie » [97]. Il consacre une règle *qā'ida* (117) à la réversibilité (*badaliyya*) entre prière d'invocation (*al-du'ā'*) et *dhikr,* citant à l'appui le *ḥadīth qudsī* « Celui que Mon souvenir à détourné de Mon invocation, Je l'exauce davantage que Je n'exauce ceux qui M'invoquent » (*man shaghalahu dhikrī 'an musā'alatī...*).

Zarrūq consacre un développement au *dhikr* collectif, il cite à l'appui de sa licéité et de la recommandation (*al-nadb*) à le pratiquer, un certain nombre de traditions dont le *ḥadīth* (*inna li-l-Lāh malā'ika...*) [98] et les différentes herméneutiques auxquelles elles ont donné lieu, optant lui-même pour sa licéité (*jawāzuhu*), voire la recommandation de le pratiquer [99], sous, néanmoins certaines conditions. Selon Zarrūq, il convient de distinguer le fondement (*al-aṣl),* de la contingence ou encore du contexte (*al-waqt*) [100].

> [..] Le temps a aussi son verdict (*lil-zamān ḥukmuhu*) : certaines pratiques autorisées (*mubāḥ*) deviennent, soit assorties d'interdiction (*man'*), soit répréhensibles (*karāha*), ou au contraire obligatoires (*wujūb*) ; d'autres, jadis recommandées (*mandūb*), deviennent frappées d'interdit ou répréhensibles. Ainsi, interdire les réunions dont l'objectif est de pratiquer le *dhikr* et évoquer leur caractère répréhensible à notre époque, telle l'interdiction aux femmes de se rendre dans les mosquées ou dans d'autres endroits interdits [telles les *zāwiya*], sont motivés par ce qui a entaché cette pratique (*li-mā 'arada fīhi wa-bihi*) d'illicite et non pour elle-même, car le fondement légal (*aṣl al-sharī'a*) est au contraire de l'autoriser (*ibāḥatuhu*) et de le recommander [101]. Dans ces cas-là, les écoles juridiques adoptent deux positions :
>
> — celle qui ferme la porte à tout prétexte (*sadd al-dharā'i'*) : pour un seul cas de figure, elle interdit tous les cas de figures (*yamna' jamī' al-ṣuwar, li-ṣūratin wāḥida*) ; c'est l'école de Mālik.

[97] Zarrūq, *Qawā'id,* 86 (règle 114).

[98] « Dieu a des anges qui pérégrinent sur les routes *(yaṭūfūn)*, à la recherche de séances de *dhikr* et qui, à la question de Dieu : " que disent mes serviteurs ? ", répondent : " ils Te louangent, Te rendent grâce, Te glorifient, prononcent des Alléluias et Te magnifient " ».

[99] *Ibidem,* 92.

[100] Zarrūq, *Qawā'id,* 93.

[101] *Ibidem,* 94.

— celle qui interdit seulement ce qui tombe sous le coup de l'illicite, c'est l'avis des Shāfi'ites.

Quant aux trois conditions du *dhikr jamā'ī,* qui, d'une part, nous informent sur les mœurs et les pratiques de l'époque et d'autre part, confirment ce que nous disions ci-dessus du caractère factice de la distinction, dans la pratique, entre *dhikr* et *samā'*, elles sont trois :

1. Que le moment choisi ne soit pas aux dépens d'un devoir (*wājib*) ou d'une tâche vivement recommandée : comme d'être distrait de sa prière par le sommeil ou par le manque d'empressement dans son accomplissement, ou encore délaisser ses oraisons journalières (*wird*), nuire à ses proches etc.

2. Que la pratique du *dhikr* ne comporte aucun élément frappé d'interdit ou jugé répréhensible : telle la présence ou l'audition des femmes, ou celle des jeunes dévergondés (*man yuttaqā min al-aḥdāth*), l'intention de consommer une nourriture comportant un élément suspect, l'utilisation de housses ou de draps (*firāsh*) illicites en soie ou autre, médire des gens, se laisser aller aux propos de couloirs et autres ragots.

3. Se conformer aux règles de bienséance (*ādāb*) relatives au *dhikr* et à son caractère légal (ou conforme à la Loi *shar'iyy*^{an}) : qu'il comporte des invocations avérées (*saḥḥa*), énoncées clairement (*wa-ttadaḥa*) et dans la *sakīna* (le calme et la paix) ; qu'il soit fait tantôt debout, tantôt assis, et non accompagné de danse (*raqṣ*), de cris (*ṣiyāḥ*) et autres choses comparables, car cela est le fait des déments (*al-majānīn*), ainsi que l'a dit Mālik qui réprouvait cette pratique à telle enseigne qu'il préféra l'interdire (*al-istiqbāh bi-wajh yakūn al-man' fīhi aḥrā*).

Concernant le *samā'* à proprement parler, le cheikh commence par rappeler que le caractère licite d'une pratique dans une forme particulière ou générale, n'entraîne pas une licéité dans tous les cas de figure :

> Par exemple on ne peut prendre prétexte de la licéité du chant dans les festins pour déclarer toute audition ou oratorio (*samā'*) licite [102] ; puis il cite Ibn al-Fāk'hānī dans son commentaire de la *Risāla :* « concernant le *samā',* il n'existe guère de texte légal l'interdisant ou l'autorisant ». Il s'agit, selon le cheikh, d'une pratique jugée suspecte dont il convient de se prémunir (*tuttaqā*) en raison de sa proximité avec le faux (*al-bāṭil*) qui est le divertissement (*al-lahū*), à

[102] Zarrūq, *Qawā'id,* 99.

moins d'une nécessité enjoignant de le pratiquer, auquel cas, il est autorisé [103]. En effet, précise Zarrūq, il n'est pas prouvé que celui qui l'autorise, recommande de le pratiquer ; en réalité, cette autorisation n'est qu'une licence (*rukhṣa*) donnée en cas de nécessité (*li l-ḍarūra*) ; celle-ci étant la condition *sine qua non* de son autorisation ; sinon, c'est-à-dire en l'absence de toute nécessité, il est interdit [104].

Le cheikh Zarrūq évoque les trois types d'audition *istimā*' :

— une audition par la *ḥaqīqa* (la Réalité), entraîne une réalisation (*taḥaqquq*)
— une audition par le *nafs* (l'âme charnelle) entraîne un état défectueux (*sū' al-ḥāl*)
— une audition par l'état de nature (*al-ṭab'*) n'entraîne qu'un bienfait immédiat et ponctuel ; c'est le lot de la majorité des gens dans les séances publiques [105].

Ce qui sort du cœur, explique-t-il dans la 130e règle, retourne au cœur et ce qui sort de la bouche ne dépasse pas les oreilles.

Pour le cheikh Zarrūq, le *samā'* est fonction de l'intention du récitant (*maṣrūf li-niyyati qā'ilihi),* et de qui l'écoute (*ka-sāmi'ihi*) aussi, doit-on examiner l'état de qui écoute et celui de qui est écouté (*al-masmū' 'alayhi*) [106].

Interdire une chose à cause d'effets contingents, n'entame en rien le fondement de la position sur la dite chose (*lā yaqḍī bi-naqṣ aṣl ḥukmihi*). Les « modernes » parmi les soufis ayant atteint le degré de réalisation spirituelle (*muḥaqqiqū al-muta'akhkhirīn min al-ṣūfiyya*) et la plupart des juristes ont décidé de manière péremptoire d'interdire le *samā',* en raison de ce qui l'a affecté avec le temps comme innovations et égarements (règle 133). A telle enseigne qu'Ibn 'Arabī a déclaré : « aucun musulman de notre temps n'approuve le *samā'* et ne prend exemple sur un cheikh qui le pratique ou qui l'approuve ». Le cheikh Abū l-Ḥasan al-Shādhilī a dit : « j'ai interrogé mon maître [Ibn Mashīsh] à propos du *samā' ;* il m'a répondu : " Certes, ils avaient trouvé leurs pères dans l'errance, ils se sont laissés emporter sur leurs traces " » (*Cor.* 37:69-70) [107].

Dans la règle 134, Zarrūq revient sur cette question de la nécessité : ce qui a été autorisé par nécessité, est soumis à cette dernière, qui est la condition même de sa licéité, de sa justesse et de sa perfection ; il en est ainsi du *samā' :* trois besoins le rendent nécessaire :

[103] *Ibidem,* 100.
[104] Zarrūq, *Qawā'id,* 101, règle 128.
[105] *Ibidem,* 101.
[106] *Ibid.*, 102.
[107] Zarrūq, *Qawā'id,* 103.

— réveiller le cœur, afin d'en connaître le contenu ;

— ménager le corps en le ramenant à la sensibilité afin qu'il ne succombe pas aux puissances des inspirations (*qiwā al-wāridāt*) ;

— céder aux itinérants afin que leurs cœurs soient totalement disponibles pour recevoir le Vrai [...] car ils n'ont guère de force, de par leur nature, pour le recevoir sous sa vraie face, sans intermédiaire [108].

Dans la 136e règle, le cheikh Zarrūq cite les trois conditions dont dépend le caractère à la fois juste et parfait du *samā'* :

— le respect du verset récité lors du *samā',* ainsi que du temps, du lieu et des frères ;

— l'absence de tout ce qui peut contrevenir à ce *samā'* (une nécessité, un besoin légal ou une habitude), car délaisser une priorité pour une pratique simplement tolérée, est une injure au Vrai et un manquement à la Réalité ;

— une intention sincère de la part de tous les participants, la pureté du cœur lors du *ḥāl* et ne bouge que celui qui est contraint ou vaincu (*bi-ghalaba*) ; si son acte n'est pas convenablement interprété, il est néanmoins excusé par celui qui se trouve à un degré inférieur, et éduqué par celui qui se trouve au degré supérieur.

Dans la 137e règle, le cheikh met en garde contre la poésie amoureuse (*al-taghazzul*), les lamentations (*al-nadb*), les propos allusifs et les détours, qui sont tous le signe d'un éloignement de la contemplation. Car quand la lumière du Vrai se manifeste dans un cœur, elle ne laisse plus de place à d'autres [109].

Dans la 139e règle, il rappelle que garder toute sa lucidité dans les séances de *samā'* est un devoir afin de sauvegarder ses biens et de ne pas nuire à son honneur ; parmi les choses interdites :

— déchirer son froc, car ce serait une dilapidation d'un bien, laquelle est proscrite ;

— la participation de qui ne fait pas partie du groupe, même s'il s'agit d'un ascète ou d'un dévot, si celui-ci ne reconnaît pas le *samā'* et n'est pas de ceux qui fréquentent ses séances ;

— la participation des gnostiques car leur état est plus parfait [110].

Dans la 140e règle, le cheikh évoque les cas des soufis qui ont perdu tout contrôle sur leurs sens et leurs états, en raison de leur entrée en extase (*al-tawājud*) et qu'il appelle à excuser (*yu'dhar*), comme on

[108] *Ibidem,* 103-4.
[109] Zarrūq, *Qawā'id,* 105.
[110] *Ibidem,* 106.

excuse le fou (*ka-ḥukm al-majnūn*) qui n'a guère conscience de ses actes et pour lesquels il ne faut guère lui tenir rigueur (*bi-suqūṭ i'tibār afʿālihi wa-ʿadam jarī al-aḥkām ʿalyahi*), même si ces soufis, par leurs actes visibles, contreviennent à la lettre de la Loi (*mimmā lā yuwāfiq al-sharʿ min ẓāhir aʿmālihim*) ; parmi ces actes auxquels se laissent aller les soufis en proie à l'extase (*ghālib al-wajd*), il cite la danse (*al-raqṣ*). Le cheikh conclut que cette attitude est préférable à l'acharnement dans l'interdiction ou son contraire (*khayr min al-taʿaṣṣub bi l-nakīr wa-ʿaksihi*), car elle est plus proche du vrai et nul n'est parfait [111].

Dans la 141e règle, le cheikh définit les différents types d'extase :

> — Celui qui, entrant en extase, saisit une reálité spirituelle (*maʿnā*) qui génère en lui une science, une œuvre ou un état, avec exterieurement une inclination à la quietude et au repos [..], son extase procède de la réalité essentielle et du monde spirituel (*min al-ḥaqīqa wa l-maʿnā*).
>
> — S'il saisit le rythme et la mélodie, son extase est d'ordre physique (*abīʿī*), surtout s'il est en proie à un trouble et que son âme [charnelle] devient brûlante.
>
> — S'il ne prête attention qu'au mouvement lui-même, son extase est d'ordre satanique, surtout s'il est en proie au trouble, à des distorsions de son corps et s'il est consumé par le feu [112].

On voit ainsi apparaître chez Aḥmad Zarrūq une volonté de conciliation, entre l'interdit énoncé par de prestigieux maîtres, en raison non pas d'une prescription légale, mais de déficiences ayant entaché la pratique — interdit d'ailleurs dont il prend bien soin de nous prévenir qu'il n'affecte pas le *aṣl* mais seulement le contingent —, et la nécessité impérieuse de réguler une pratique dont la diffusion à son époque prend des proportions telles qu'une interdiction serait complètement vaine ; dilemme qu'il résout par l'argument de la nécessité (*al-ḍarūra*) qui justifie — et le mot n'est pas vain — le recours à une pratique, même suspecte, et l'autorise sous certaines conditions. Il en va de même des débordements qu'il convient d'excuser et vis à vis desquels il prône la tolérance, rejoignant par là la position de nombre de ulémas de son temps. La divergence des soufis est d'ailleurs pour lui signe de bonne santé morale : « tant que les soufis seront en désaccord, ils se porteront bien ; s'ils s'accordent, leur religion faibli-

[111] *Ibid.,* 106-7.
[112] Zarrūq, *Qawāʿid,* 107.

ra (*lā yazālu al-ṣūfiyya bi-khayr mā tanāfarū, fa'idhā -ṣṭalaḥū qalla dīnuhum),* car leur accord ne se fera qu'en occultant les défauts ; nul n'étant à l'abri d'un défaut » [113].

2. La *ṭarīqa* 'Arūsiyya

2.1. *Al-Rāshidī al-Jazā'irī dans* Ibtisām al-ghurūs

Dans son Introduction sur les « sciences des soufis » (*'ulūm al-qawm*), al-Rāshidī al-Jazā'irī, consacre un long chapitre [114] au *samā'* dans lequel il se réfère abondamment aux classiques tels la *Risāla* d'al-Qushayrī, le *Qūt al-qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī, et les *'Awārif* de Suhrawardī ; ces citations, émanant d'autorités, sont-elles mobilisées pour laver le cheikh Ibn 'Arūs de tout soupçon d'innovation ? En tout cas, elles sont consignées dans un contexte marqué par la diffusion, un peu partout au Maghreb et notamment en Ifrīqiya, de cette pratique et l'émoi qu'elle suscitait dans le milieu des *fuqahā'* à une époque de résurgence mālikite. Là encore apparaît le souci, non pas d'interdire, mais de réguler, de mettre des garde-fous, et parfois même d'excuser.

De cette vaste synthèse que Rāshidī présente à ses lecteurs, et dans laquelle se profile une morale de l'intention (*li-kulli imri'in mā nawā*), il ressort que les maîtres du *taṣawwuf* n'ont jamais cherché à occulter l'ambivalence du *samā* ':

> En effet, celui-ci peut être soit licite (*ḥalāl*), soit illicite (*ḥarām*), soit suspect (*shubha*), selon que l'audition soit par l'âme charnelle (*nafs*) (dans ce cas il est illicite), par l'entendement commun (*al-ma'qūl*) (il est alors suspect car tombant dans le divertissement) ou par le cœur conduisant à la contemplation des vérités menant à Dieu (il est alors autorisé *mubāḥ*). Aussi, convient-il de ne pas l'interdire de manière absolue, ni de l'autoriser sans frein et sans respecter ses règles et son éthique [115]. Ainsi, « si les novices s'y adonnent avant que leur *nafs* n'ait été éduquée et n'ait fait l'apprentissage d'une authentique ascèse (*ṣidq al-mujāhada*) afin d'acquérir une connaissance de ses attributs et des états du cœur et par là, la discipline de leurs mouvements, il faut les en blâmer » [116]. De la même manière, si la danse ne provient pas d'une intention pure mais est, au contraire, l'expression d'un cœur façonné par le *nafs,* enclin aux passions (*mayyāl ilā*

[113] *Ibidem,* 105.
[114] Al-Rāshidī, *Ibtisām,* 149-173.
[115] *Ibidem,* 151.
[116] *Ibidem,* 153 ; al-Suhrawardī, *'Awārif,* 178.

al-hawā), ou si les présents sont attirés par la beauté du récitant (*al-qawwāl*), y prennent plaisir et se laissent aller à des pensées malsaines, ou enfin si la réunion est faite sous le regard des femmes, favorisant l'émergence des désirs cachés, dans ce cas, la danse, et ce qui l'accompagne comme manifestation de l'entrée en extase (*iẓhār al-tawājud*), est alors considérée comme une déficience (*al-raqṣ naqṣ*) ; ce ne sont là que turpitudes (*fisq*) que les soufis sont unanimes à interdire (*'ayn al-fisq al-mujma' 'alā taḥrīmihi*) ; tandis que la danse plus proche d'un balancement rythmé du corps sans montrer d'extase ni de *hāl,* est autorisée (*al-mubāḥāt*). De toute manière, il ne sied pas aux cheikhs de danser [117].

« Quiconque prône l'interdiction absolue du *samā' ('alā l-iṭlāq),* sans spécifications est, soit un ignorant des conduites des pieux devanciers [ayant valeur normative (*al-sunan*)] et de leur héritage, soit un homme induit en erreur dans son appréciation des actions des élus, soit enfin, un homme à la nature figée dépourvu de goût spirituel *dhawq* » [118].

Quant aux effets du *samā'* sur celui qui le pratique, ils sont à leur tour tributaires de la qualité de son intérieur (*al-bāṭin*) :

Il en est ainsi de l'extase (*al-wajd*) qui peut provenir soit des passions de l'âme (*al-nafs),* elle est dans ce cas invalidante (*mubṭil*), soit de la quête du cœur (*al-qalb*), c'est l'extase du *muḥiqq* (celui qui est dans le vrai). Celui dont l'intérieur est préoccupé d'un autre que Dieu, le *samā*' lui procurera le ravissement de la passion (*al-hawā*) ; toute autre est l'extase de celui dont le cœur tout entier est absorbé par l'amour de Dieu, et la tension vers lui (*al-irāda*) [119]. Le premier est voilé par le voile du *nafs,* le second par celui du cœur ; l'un est terrestre et de nature obscure (*arḍī ẓalamānī*), tandis que l'autre est céleste et lumineux (*samāwī nūrānī*) [120]. [...] Cependant le véritable soufi n'a que faire des œuvres tant du *nafs* que du cœur et celui qui a atteint la station de la Proximité ne se laisse pas divertir par l'extase ; car celui qui cherche Dieu, ne se contente pas de ce qui vient de Dieu (l'extase) (*man yurīd Allāh lā yaqna' bimā min 'ind Allāh*) [121].

Ainsi, se dégage une typologie du *samā* ':

— le *samā*' du commun suit les penchants naturels,
— le *samā'* des itinérants est désir et crainte,
— le *samā'* des saints (*al-awliyā'*) est la vision des bienfaits et des grâces de Dieu,
— le *samā'* des gnostiques est fait de contemplation,
— le *samā'* des gens de la Réalité (*ahl al-Ḥaqīqa*) est illumination et vision directe (*al-'iyān*) [122].

[117] Al-Rāshidī, *Ibtisām,* 153-4 ; al-Suhrawardī, *'Awārif,* 181.
[118] Al-Rāshidī, *Ibtisām,* 155 ; al-Suhrawardī, *'Awārif,* 181.
[119] Al-Rāshidī, *Ibtisām,* 159 ; al-Suhrawardī, *'Awārif,* 193.
[120] *Ibidem.*
[121] *Ibidem,* 197.
[122] Al-Rāshidī, *Ibtisām,* 161 ; al-Suhrawardī, *'Awārif,* 196.

Puis Rāshidī d'évoquer l'éthique à observer par l'homme sincère au cours du *samā'* :

> il devra faire preuve de sincérité, de gravité et de tranquillité ; il prendra garde d'appeler sur lui l'extase et évitera les gesticulations, surtout en présence des *shuyūkh* [123]. Ces derniers fustigent l'extase mensongère lourde de conséquences et qui prive celui qui s'y laisse aller, de l'assistance des saints (*madad al-ṣāliḥīn).* Ils appellent les novices à faire montre d'une grande maîtrise de leurs états, de leurs mouvements, de réprimer leurs cris et de s'abstenir de déchirer leurs vêtements, ce qui équivaudrait à la destruction des biens et à leur dilapidation, condamnées par le *shar'* [124]. Est considérée comme répréhensible la participation d'un pseudo-ascète (*mutazahhid*) dépourvu de *dhawq* qui condamnerait ce qui n'est pas condamnable, d'un homme du monde dont la présence entraînerait complaisance et artifice, et enfin d'un homme se forçant à l'extase et troublant de la sorte l'instant des présents. Toutefois le *wājid* (l'homme ayant atteint l'extase), et à condition d'être en proie à un état sincère difficile à réprimer, est excusé s'il déchire son froc troué [125].

2.2. *La 'Arūsiyya-Salāmiyya du cheikh 'Abd al-Salām b. Salīm al-Asmar (m. 981/1573), à partir de la* waṣiyya [126]

Dans ce testament spirituel, figurent en bonne place, les prescriptions attribuées au cheikh 'Abd al-Salām, concernant ses *adhkār, sa ḥaḍra* [127] et sa *waẓīfa* [128], telles que le saint les aurait lui-même dictées à son secrétaire. On notera, malgré une distinction formelle entre *dhikr* et *samā'*, l'emploi, invariablement de l'un ou l'autre vocable et le caractère complémentaire de ces prescriptions ; on notera également souvent une communauté de vues avec Aḥmad Zarrūq. Pour le

[123] Al-Rāshidī, *Ibtisām,* 162-3 ; al-Suhrawardī, *'Awārif,* 199.
[124] Al-Rāshidī, *Ibtisām,* 163 ; al-Suhrawardī, *'Awārif,* 200.
[125] Al-Rāshidī, *Ibtisām,* 166 ; al-Suhrawardī, *'Awārif,* 202.
[126] Une copie d'*al-waṣiyya al-ṣughrā* se trouve à la BN de Tunis (Ms. 814, 16 x 22 ; règle 13 ; 95 fols.) ; en fait il s'agit d'un *majmū'* dont la *waṣiyya* à proprement parler, flanquée de la *waẓīfa* du cheikh al-Asmar et de la *waẓīfa* d'Aḥmad Zarrūq, n'occupent que le premier chapitre (fol. 1b à 35b) ; le reste étant consacré aux *aḥzāb* du cheikh al-Asmar. Une comparaison entre le texte de cette copie et le texte du *Fatḥ* (fol. 51 b à 64 b) n'a montré aucune divergence dans le contenu. Sur ces *ultima verba* définissant les contours d'une voie spirituelle, cf. Amri, " Du saint fondateur ".
[127] Sur l'usage de ce mot, synonyme, chez les 'Arūsiyya-Salāmiyya, de *samā',* voir al-Tājūrī, *Fatḥ al-'Alīm,* fol. 60a [212].
[128] En soufisme, le mot désigne une succession de citations coraniques, répétées un nombre déterminé de fois, et d'invocations *(du'ā',* pl. *ad'iya)*, propres à une *ṭarīqa* donnée.

cheikh ‘Abd al-Salām, les règles à respecter par les *fuqarā‘* de la *ṭarīqa,* sont de trois ordres : avant, pendant et après le *dhikr* :

> Celles précédant le *dhikr,* sont le repentir, la répudiation de l’âme charnelle (*ṭard al-nafs*), la purification du cœur de toute colère, de l’orgueil et de ce qui encourt le blâme (*al-munkar*), car l’obscurité et la lumière ne se réunissent pas ; de même qu’il convient de laisser de côté tout obstacle ou attache et de connaître la science des corps et des religions ; les vêtements, de même que la nourriture, doivent être licites ; il convient de parfumer ses habits avec un parfum non féminin, si possible [129].
>
> Durant le *dhikr,* les règles sont la sincérité et l’éloignement de toute hypocrisie, s’assurer que le *dhikr* n’est pratiqué que par pur amour et en signe de glorification de l’Aimé ; parfumer la salle en raison de la présence des *djinn*s et des anges ; s’asseoir en tailleur si l’orant est seul, sinon selon les commodités, s’il s’agit d’un *dhikr* en groupe ; mettre les mains sur ses genoux si le *dhākir* est assis et les laisser retomber le long de son corps, s’il est debout et tant qu’il est lucide ; celui qui perd conscience, n’est pas tenu de respecter les règles (*man ghāba saqaṭat ‘anhu al-ādāb*) ; fermer les yeux au monde sensible, s’imaginer le cheikh devant soi et se persuader qu’il va recevoir de lui assistance (*yastamidd minhu*), comme lui-même en reçoit du Prophète ; qu’il invoque Dieu en le glorifiant (*bi l-ta‘ẓīm*) [130].
>
> Il convient de laisser le *dhākir* qui perd sa lucidité et qui devient ivre [en Dieu] (*al-sukrān maslūb al-‘aql),* laissez-le à ses états; Dieu est son seul Juge (s’il croasse comme un corbeau, ou erre sans but, ou court ou se débat...) ; « s’il gêne l’assemblée, faites-le sortir avec douceur et courtoisie ; son signe est, qu’une fois passée sa transe, il redevient calme, ne transgressant pas la Loi ».
>
> Après le *dhikr,* il faut garder présent à son cœur l’invocation de Dieu, se maintenir en état de *sakīna* (paix intérieure), de gravité, de présence [à Dieu] et d’absence à tout ce qui n’est pas Lui, c’est ce que les soufis appellent le sommeil (*al-nawma*) [131].
>
> « Si le *dhikr* est fait selon ces règles et ces conditions, à bon escient et avec les gens de la Voie, ses bienfaits sur le cœur surpassent ceux d’une ascèse (*mujāhada*) de trente ans ».

Pour le *samā‘* ou encore *al-ḥaḍra,* il convient, en outre, de respecter les règles suivantes :

> garder les paupières closes, préparer son cœur en évacuant tout souvenir autre que Dieu, en évitant de susurrer à l’oreille des paroles suggérant le mal (*al-waswasa*) car cela est le fait de Satan, et rester en état d’équanimité tant que le participant est encore conscient de son corps ; il convient d’harmoniser le *dhikr* et

[129] Al-Tājūrī, *Fatḥ al-‘Alīm,* fol. 59b [210].
[130] *Ibidem,* fol. 59b [211].
[131] *Ibidem,* fol. 60a [211].

d'éviter toute cacophonie ; « celui dont la voix ne s'accorde pas au tout, faites-le taire et apprenez à [votre frère] le *ādāb* avec douceur et courtoisie ; si vous n'obtenez pas de résultat, faites-le sortir de la séance afin qu'il ne la trouble pas. Il est interdit aux femmes d'assister à la *ḥaḍra ;* si elles y assistent, elle devient la *ḥaḍra* de Satan ; gardez-vous de toutes vos forces de la compagnie des femmes et de pratiquer le *dhikr* en leur compagnie, et chassez de vos esprits toutes les pensées autres que Dieu » [132].

Parmi les conditions de la *ḥaḍra salāmiyya* :

« Sa tenue à l'écart des dévergondés, des gens connus pour leurs turpitudes, des ivrognes, des femmes, de ceux qui ne font pas la prière et des iniques (*al-ẓalama*). Une de ses conditions est son caractère privé (*ma'a ahlihā*) et sa tenue dans la pénombre ; car si elle se tient au milieu du commun (*al-'āmma*) et en pleine lumière, généralement elle ne porte pas ses fruits, sauf en de rares occasions ; et si ceux-ci venaient à paraître au grand jour, il est à craindre l'hypocrisie (*al-riyā'*) à laquelle certains esprits faibles pourraient se laisser aller. Parmi ses conditions, l'humilité du *faqīr* et sa bienveillance à l'égard de son voisin : « Il te faut croire que tous ceux qui participent au *dhikr* sont meilleurs que toi, sinon tu n'obtiendras rien ». Il est recommandé de ne pas pénétrer au centre du cercle formé par les participants, car là réside un grand danger comme la perte les lumières (*salb al-anwār*), sauf pour qui devient inconscient au monde sensible, ou est le *naqīb* [133] des *fuqarā'* qui y pénètre afin d'y mettre de l'ordre et encourager les participants au *dhikr,* ou encore est un cheikh gnostique ou enfin en a reçu permission de la part du cheikh [134].

Il faut s'abstenir d'applaudir, de crier ou de frapper volontairement le sol avec les pieds ; de même qu'il n'est pas permis, à moins d'y être contraint par la maladie ou autre, de quitter volontairement la *ḥaḍra* sans la permission du cheikh ou du *naqīb,* car cela équivaudrait à se jeter du haut d'une montagne de 1000 pieds et à ne récolter que la mort ; l'obéissance au *naqīb* désigné par le cheikh pour le remplacer est de rigueur [135].

Pour que la *ḥaḍra* porte ses fruits, il convient de chasser de son cœur tous les univers (*al-akwān*) car les gens de la Voie ne l'ont prescrite (*sharra'ahā*) que pour les novices (*al-fuqarā' al-mubtadi'īn*) afin que les univers quittent leur cœur, le *dhikr* à plusieurs ayant sur celui-ci une forte influence. Quand à celui qui a parfait son cheminement dans la Voie, il n'a nul besoin de pratiquer la *ḥaḍra,* son cœur est constamment absorbé dans la Présence de Dieu ; il n'entre dans la *ḥaḍra* que pour le bien des *fuqarā',* car si ces derniers pratiquent le *dhikr* en com-

[132] *Ibidem,* fol. 60a et b [212].

[133] « Le *naqīb* est celui que le cheikh désigne pour le remplecer *(yuqīmuhu al-shaykh fī mawḍi'ihi)* et est satisfait de tout ce qu'il entreprend, car il ne l'a désigné comme son lieutenant que parce qu'il sait qu'il est un connaissant de la voie et de ses règles », al-Tājūrī, *Fatḥ al-'Alīm,* fol. 60b [213].

[134] *Ibidem,* fol. 60b [212-3].

[135] *Ibidem*, fol. 60b [213].

pagnie de celui qui a atteint ce degré, ils quittent, à l'instant, les sentiers de l'insouciance (*al-ghafla*) » [136].

On notera ici la communauté de vues avec Aḥmad Zarrūq, notamment la 139e règle. D'autre part, la purification du corps, des vêtements et du lieu où se tient la *ḥaḍra* est également requise, ainsi que l'abstention de nourriture, rappelle le cheikh par trois fois, juste de quoi assouvir la faim excessive qui empêche l'homme de s'asseoir ou de se tenir debout :

> « car les aliments se transforment, dans le ventre, en impureté et celle-ci est obscurité, alors que le *dhikr* est lumière ; la faim vainc l'âme charnelle et Satan ; par elle, la religion devient saine ainsi que le corps (*fīhi suḥḥat al-dīn wa-l-jasad*), alors qu'être rassasié renforce le *nafs* et rapproche Satan de vous » [137].
>
> Quand aux balancements du corps, il faut les tenir en grande méfiance ; car l'âme charnelle, dès qu'elle est mise en présence de voix harmonieuses, est aussitôt saisie d'une grande émotion, aussi convient-il, à ce moment-là, que vos cœurs se tournent vers Celui qui a créé ces voix [138]. S'agissant des tambourins (*banādīr*), écrit le cheikh, ne les utilisez qu'après l'apparition de l'ivresse spirituelle (*al-khamra*) et n'en faites usage que si vous êtes en état de parfaite pureté ; et si vous terminez la *ḥaḍra,* ne les utilisez point et n'en permettez l'usage ni à vos femmes ni à vos enfants, car cela vous est nuisible à tous. Prenez garde de jouer de cet instrument à des fins profanes (*li-ajli ṭalab al-dunyā*), car cela vous nuit fortement avec Dieu et je n'accepte cela d'aucun d'entre vous [139].

Puis le cheikh al-Asmar décrit à ses disciples le déroulement de la séance de *ḥaḍra* :

> Elle doit débuter par la *waẓīfa* [...]. Le son des tambourins, qui ne commence qu'au moment du *sukr* (l'ivresse spirituelle), de la perte des sens et de la conscience de tout autre que Dieu, doit s'interrompre dès qu'il y a récitation, afin de permettre aux *fuqarā'* de méditer les paroles du cheikh et d'y communier. « Car quiconque entend mes paroles sans que son cœur ne frémisse au souvenir de Dieu, celui-là a le cœur entièrement éteint (*maṭmūs al-qalb*) ; et aveugle est son œil intérieur. Quiconque répète mes paroles avec désir [de Dieu], amour et foi, mon esprit devient présent en lui ; si alternant de la sorte récitations de mes paroles et sons des tambourins, vous est révélé le fruit de ceux-ci, qui n'est autre que d'émouvoir le cœur afin qu'il frémisse du désir d'invoquer Dieu, alors retournez au *dhikr* dans les conditions que je vous ai enjointes, jusqu'à ce que vous par-

[136] *Ibidem*, fol. 61a [213].
[137] *Ibidem,* fol. 61a [214].
[138] *Ibidem.*
[139] *Ibidem.*

viennent leurs fruits ». La *ḥaḍra* une fois terminée par le *khatm* de la *waẓīfa,* le cheikh met en garde ses disciples de désobéir à la Loi [140].

Ainsi pratiquée, c'est-à-dire dans le respect des règles édictées par le cheikh, la *ḥaḍra* — qu'il est recommandé de faire la veille du lundi et la veille du vendredi après la dernière prière jusqu'à l'aube —, est inscrite dans une économie du salut :

> Quiconque participe à notre *ḥaḍra,* si celle-ci se tient à l'écart des gens, en respectant ces règles et ces conditions (*bi-ādābihā wa-shurūṭihā*), verra tous ses péchés effacés (*wa-lam yabqā 'alayhi min al-dhanb shay'*) ; je tiens cela du Prophète ; de même celui qui, de passage, trouve les *fuqarā'* en train de pratiquer le *dhikr,* s'assoit et écoute avec une intention pure, ses fautes lui seront pardonnées [141].

Conclusion

Au terme de ce travail, le *samā'* apparaît comme une pratique dotée d'une grande capacité de résistance ; la place qu'il occupe aussi bien dans la littérature des *manāqib,* que dans les dictionnaires biographiques, les manuels de soufisme et la littérature juridique, atteste de sa prégnance dans les expériences de sainteté au Maghreb dans ce long Moyen-Age.

L'historien du soufisme se trouve, néanmoins, confronté à un certain flou sémantique informant une réalité complexe et qui souvent échappe, faisant, bien des fois, du *dhikr* un *samā'* qui ne s'avoue pas, aseptisé et débarrassé de tout ce qui fait problème ; la variété des types de *samā'* venant encore compliquer à l'envi les données de la question.

Le contexte est peut-être pour quelque chose dans cette ubiquité ; dans un climat polémique, marqué par la résurgence du rite mālikite et par le débat sur vraie ou fausse sainteté à une époque qui connaît un développement sans précédent du soufisme de *zāwiya* et la diffusion de modèles effervescents de sainteté créant souvent le scandale, le *samā'* était loin de faire l'unanimité des juristes et continuait, davantage que par le passé, de susciter critiques et condamnations.

[140] *Ibidem,* fol. 61b [215].
[141] *Ibidem.*

On aurait, cependant, tort de penser que le *samā*‘ allait de soi dans les milieux soufis eux-mêmes ; certains cheikhs prirent leurs distances avec une pratique qui, selon eux, ne respectait plus les conditions, les contraintes et l'éthique définies par les premiers maîtres et qui étaient seules de nature à mettre le *samā'* à l'abri des *shubuhāt* (suspicions) et à en garantir l'authenticité ; aussi ont-ils vigoureusement dénoncé ce que le cheikh Zarrūq appelle « les innovations et égarements qui l'ont affectés avec le temps », et œuvré, à leur tour, à en redéfinir les fondements et à en prévenir les débordements. Au cœur de cette codification, telle qu'elle se laisse déduire des corpus hagiologiques de l'époque, on retrouve une éthique (*ādāb*) fondée sur une morale de l'intention, du scrupule et de la vacuité et obéissant à une logique de la nécessité (*al-ḍarūra*). L'hagiographie elle-même n'est pas en reste qui réaffirme avec force le caractère sunnite du *taṣawwuf* et la fermeté de ses cheikh face à toute innovation blâmable ou encore à toute pratique frappée du sceau du *fusūq* (la débauche) ou pouvant y conduire.

En même temps, les recueils de *manāqib* nous montrent volontiers d'éminents cheikhs, dont des figures emblématiques du *taṣawwuf,* pratiquant le *samā',* voire manifestant des états (*aḥwāl*) ou entrant en extase (*wajd*). Au-delà de la volonté de conférer une légitimité à une pratique décriée, en l'associant à des autorités reconnues, ces récits et anecdotes tendent à montrer l'attrait que continue d'exercer, non seulement sur les novices mais aussi sur les maîtres, cette expérience inédite et foudroyante du divin.

Recibido: 07/12/2007
Aceptado: 05/06/2008