

Éthique et spiritualité : l'adab soufi

Colloque du 29 novembre au 1er décembre 2012

Organisateurs

Eve Feuillebois-Pierunek, Catherine Mayeur-Jaouen et Luca Patrizi

(Résumés des interventions)



recherche

Colloque international

Ethique et spiritualité en islam : l'adab soufi

Jeudi 29 - Vendredi 30
novembre 2012

IISMM-EHESS
96 bd Raspail
75006 Paris

Samedi 1er décembre
2012

INALCO
65 rue des
Grands Moulins
75013 Paris



Organisateurs

Eve Feuillebois-Pierunek, Catherine Mayeur-Jaouen, Luca Patrizi



I. Formation et formulations de l'*adab* soufi

Ahmet KARAMUSTAFA (University of Maryland, College Park)

Reading Medieval Persian Hagiography through the Prism of *Adab*: The Case of *Asrār al-tawḥīd*

The use of hagiographical texts as historical sources is plagued with methodological difficulties. Though numerous, these methodological quandaries can ultimately be summarized in one fundamental question: can one actually distill reliable information on social and cultural history from sacred biographies? This paper will be an attempt to answer this question with a focus on one seminal medieval Persian hagiography, Muḥammad ibn Munawwar's *Asrār al-tawḥīd fī maqāmāt al-Shaykh Abī Sa'īd* (compiled between 574-588/1179-1192) on the life of the famous Sufi Abū Sa'īd-i Abu'l-Khayr (357–440/967–1049). The goal of this exercise will be to probe the text for reflections on the conceptual and practical history of *adab* during the period spanning the lifetime of Abū Sa'īd and the composition of *Asrār al-tawḥīd* about a century and a half later.

Jean-Jacques THIBON (Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, CNRS-IREMAM)

Adab et éducation spirituelle chez les maîtres de Nīshābūr aux III^e et IV^e siècles de l'hégire

Certaines sentences rapportées dans les premiers manuels de soufisme laissent apparaître une divergence entre l'approche des Khurasaniens et celle des Bagdadiens sur la question de l'*adab*. Junayd (m. 298-911) reprochait à Abū Ḥafṣ al-Nīshābūrī (al-Ḥaddād) (m. 267-880 ou 270/ 883) d'avoir inculqué à ses disciples « l'étiquette des princes » (*adab al-salāṭīn*). Celui-ci lui rétorquait que les belles attitudes reflètent la beauté intérieure. Quand Kharkūshī (m. 407/1016), dans son *Tahdīb al-asrār* (p. 192-3) cite l'une après l'autre des sentences de Junayd et d'Abū Uṭmān al-Ḥīrī (mort à Nīshābūr en 298/910) sur l'*adab* qui présentent des points de vue en apparence opposés, ce n'est certainement pas par hasard. Cela indique bien au contraire que cet auteur entend souligner cette divergence d'appréciation. Si, pour Junayd, l'amour excuse la perte d'*adab*, pour Abū Uṭmān, il exige une plus grande vigilance. Ces positions contrastées sur l'*adab* ne sont pas liées à des divergences doctrinales, mais plutôt à des principes d'éducation des disciples (*tarbiya*) différents.

Les deux ouvrages de Sulamī (m. 412/1021) consacrés à l'*adab* (*Adab al-ṣuḥba* et *Adab mujālasat al-mashā'ikh*) démontrent que ce concept joue un rôle décisif dans la codification du compagnonnage spirituel sous la conduite d'un maître, en particulier à Nīshābūr et probablement

bien au-delà. Curieusement, Sulamī emploie très peu le terme *adab* dans sa *Risāla al-Malāmatiyya*. Pourtant, une dizaine de principes au moins (sur les 45 énoncés dans le texte) sont directement liés à l'*adab*, ce qui en fait une question aussi centrale pour les *Malāmatiyya* (au moins tels que les présente Sulamī) que celle du blâme comme moyen de dompter l'âme. L'*adab* tient un rôle de premier plan dans la *futuwwa*, telle qu'elle est pratiquée à Nīshābūr, et celle-ci pourrait même représenter l'un des canaux par lesquels les soufis l'ont intégré dans leurs pratiques. À partir des manuels de soufisme du IV^e siècle, cette contribution propose d'étudier le rôle et la place que les divers courants de spiritualité, au Khurāsān en général et à Nīshābūr en particulier, ont attribués à l'*adab* dans l'éducation de leurs disciples. Nous aurons recours à une mise en perspective avec les positions de Junayd et des Bagdadiens sur cette question afin de mettre en évidence les spécificités régionales ou, au contraire, les points de convergence.

Florian SOBIEROJ (Friedrich Schiller Universität, Iena)

Literary Perspectives in Qushayrī's Meditations on Sufi Ethics: The *'Uyūn al-ajwiba fī funūn al-as'ila*

In this paper it will be attempted to define Sufi ethics by drawing on the literary work of Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Qushayrī (d. 456/1074), the well-known author of East Iranian origin. Two of his writings will provide the material for this study, viz. his famous epistle, the *Risāla al-Qushayriyya*, as well as the *Kitāb 'Uyūn al-ajwiba*, a recently rediscovered collection of Sufi *responso*. Applying a method of literary criticism, the sections on the Sufi *ādāb* in the *'Uyūn al-ajwiba* will be contrasted with the pertinent passages in the *Risāla* where the same subjects are treated, albeit more globally and in a different style of discourse. By way of comparison between the ethical model of the *ādāb* and parallel concepts of Sufi ethics employed by the author, namely *akhlāq*, *muruwwa* and *futuwwa*, a contribution will be made to our understanding of Sufi ethics. The concepts of *akhlāq* ("character") and *muruwwa* ("manliness"), in the *'Uyūn al-ajwiba*, are treated i.a. in the context of intercourse with the rich, *ẓarf al-akhlāq* ("refinement of character") is touched upon in the discussion of the duties to be observed in the state of "drunkenness" (*sukr*) through "wine of love", and the "good character" (*ḥusn al-khuluq*) is placed in a relationship with Sufism and with the "reality of the carnal soul" which the Sufi is ordered to "slaughter". However, the technical aspects of Sufi *ādāb* will be situated in the centre of this essay and certain Sufi practices such as *dhikr* ("remembrance of God"), *samā'* ("listening to music") and *mujāhada* ("spiritual battle") will be looked at more closely. Whereas these subjects treat aspects of *ādāb* pertaining to mysticism proper, other ones such as the ideal behavior in the "state" (*ḥāl*) of poverty refer to conduct in society.

Francesco CHIABOTTI (Université de Provence et CNRS-IREMAM)

Ethique et théologie : la pratique de l'*adab* dans le traité sur les noms divins d'Abū l-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Qushayrī (*al-Taḥbīr fī 'ilm al-tadhkīr*).

Une légende conservée dans l'introduction d'un texte faussement attribué au soufi et théologien Abū l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzīm al-Qushayrī nous raconte comment le sultan Maḥmūd de Ghazna institua une commission d'enquête chargée de lui livrer un rapport sur l'exactitude et la réalité des Noms Divins. L'attribution de ce texte à Qushayrī est partiellement justifiée par le fait que Qushayrī a effectivement composé un commentaire important sur les Noms divins (*al-Taḥbīr fī 'ilm al-tadhkīr*) qui trahit le climat culturel et politique de son époque. Daniel Gimaret avait déjà fait remarquer que, dans ce traité, la dimension éthique détient une place qui dépasse le simple cadre spéculatif de l'analyse théologique : « Il ne s'agit pas seulement de *connaître* la signification des noms divins, il s'agit, d'une certaine façon, de les *vivre* ». Ma recherche voudrait approfondir cette note de Gimaret, qui ne développe pas dans son étude le côté mystique des noms divins, ayant considéré qu'un tel travail aurait nécessité une recherche exhaustive indépendante. Il s'agira en premier lieu de recenser les nombreuses occurrences de la notion d'*adab* dans le texte, (Qushayrī introduit les paragraphes sur l'*adab* du nom avec des formulations récurrentes : *wa min ādāb man 'arafa/alima/ taḥaqqāqa annaHu...*), puis essayer de dégager une typologie de la pratique éthique du nom, très différente de celle de l'invocation (*dhikr*) du *ism*. Si on considère le lien indissoluble entre *adab* et *akhlāq*, on comprendra mieux la présence (récurrente dans la littérature postérieure mais originelle chez Qushayrī), de la question du *takhalluq* du nom divin, l'acquisition de traits moraux relatifs à un aspect de la divinité. Le *Taḥbīr* de Qushayrī peut se révéler un texte fondamental pour mieux comprendre la relation éthique - théologie en Islam. Si la théologie du nom divin vise à établir un équilibre entre la transcendance et l'immanence de Dieu sans tomber dans l'anthropomorphisme (*tashbīh*) ou dans la négation de ses attributs (*ta'īl*), la pratique de l'*adab* présenté dans ce traité peut être lue comme la recherche du même équilibre dans l'homme, *imago dei* et microcosme du divin, à une époque de bouleversements politiques et spirituels auxquels se référait la légende du Sultan Maḥmūd et de son rapport aux noms divins.

II. *L'adab* comme éthique : norme et transgression

Paul L. HECK (Georgetown University, Washington, DC)

The Illumination of the Skeptic and the Mystical Basis of Ethical Action in Islam: The Case of Ghazālī (d. 505/1111)

The link between skepticism and mysticism is well known. But what is not known is how this link has implications for ethics. I will treat the question by looking at the case of Ghazālī across his varied writings. Among Ghazālī's many anxieties was the idea that philosophy offered intelligent Muslims a pretext to absolve themselves of their religious duties. The philosophy of Avicenna turned the divine communication of the Qur'an into a socially useful myth: only philosophers know the truth of God. But this challenged the obligatory nature of religious action at least for philosophically minded believers. Ghazālī faced this challenge by issuing a call for learned ignorance. Philosophy, Ghazālī argues, can only yield possible knowledge about God, not necessary knowledge about him. Mystical illumination is thus needed to confirm what philosophy knows only as possible. (The illumination here is one based on scriptural recitation and recollection of God's names.) This, in turn, means that necessary knowledge about God comes only from the Qur'an.

Philosophy is not rejected, but Islam is vindicated. It is only divine revelation that gives logically necessary knowledge about God. But this is not simply a way for Ghazālī to "prove" the obligatory nature of religious action. It also required him to reformulate his vision of the ethical life in Islam. The ethics of Islam is not only based on revelation but now also on illumination. It includes not only religious duties but also action based on mystical insight. Ghazālī finds concrete expression for his ethical vision in the concept of companionship (*suhba*), which is a bit different from the way it was conceived in institutional Sufism. It is thus his engagement with philosophy that leads him, ultimately, to another way to conceive the ethical bonds holding the *umma* together.

Lloyd RIDGEON (University of Glasgow)

Reading Sufi History through Ādāb: The Manners of Sufis, Jawānmardān and Qalandars

This diachronic study of Sufi *ādāb* examines the changing nature of the concept with reference to the socio-political context of Sufism in general from the emergence of the early masters such as Ṣarrāj in the tenth century to the formation of powerful and centralised states in the sixteenth and seventeenth centuries. The argument of this essay rests upon a dialectic development of Sufism. This commences with Sufi apologetics, the success of which resulted in a greater degree of popularisation and political patronage. The appeal of Sufism may be witnessed in the emergence

of the Sufi-*futuwwat* movement, which was a form of “second-class” Sufism for the masses that became widespread by the thirteenth century in Iran and Anatolia. At the same time, there was growing rigidity within certain understandings of Sufi *ādāb*. The increasing levels of popular participation on the one hand and escalating formality in *ādāb* on the other helps to explain for the rise of “deviant dervishes”, or Qalandars, whose antinomian behavior rejected the prescribed structures of *ādāb*, and who also desired a more intensive form of spiritual expression. However, the pressures of political persuasion and centralising forces caused many within these antinomian movements to conform to a more domesticated and sober form of Sufi expression which endorsed traditional Sufi *ādāb*. In short, the dialectic moves from apologetics to alternatives and alterity to accommodation. All of these developments are evident within Sufi writings that portray the appropriate form of *ādāb*.

Pierre LORY (EPHE 5e section, Paris)
Le saint fou comme modèle de l'éthique

La littérature musulmane, profane comme mystique, fait largement état de la figure du saint fou, du « ravi » en Dieu dont le comportement erratique et les paroles paradoxales choquent ou au contraire instruisent les croyants. L'hagiographie insiste sur la pureté (rituelle et morale) de ces personnages. Ils ne suivent pas rigoureusement les règles d'*adab*, y contreviennent souvent. Supposés vivre en contact avec le divin, ils auraient endossé la règle engendrant toutes les autres règles. Leur comportement jette une lumière indiscrete sur le « pourquoi » de la Loi, de l'obéissance, de la soumission à Dieu et aux autorités.

Samuela PAGANI (Università di Napoli «L'Orientale»)
L'adab comme bid'a : les règles soufies au miroir du monachisme

Les origines des quelques pratiques constitutives du soufisme font l'objet d'une divergence d'opinions dans la littérature soufie. Sha'rānī, au XVI^e siècle, dans l'introduction de son manuel sur les règles des soufis (*al-Anwār al-qudsiyya fī ma'rīfat qawā'id al-sūfiyya*) fait état de la méfiance de certains auteurs soufis à l'égard du fondement dans la sunna du Prophète de rituels d'initiation comme la transmission du « manteau » ou la communication de la formule d'invocation. Considérer les règles soufies comme des « innovations » ne relève donc pas forcément d'une attitude hostile au soufisme, ni d'une critique historicisante des ses mythes fondateurs, mais comporte une prise de position nuancée à l'égard de la nature normative de ses institutions et de leur statut par rapport à la sunna.

Dans des passages des *Futūhāt* (I, 329; II, 562; IV, 450, 458), Ibn ‘Arabī établit un parallèle entre l’institution des pratiques soufies et le monachisme, tel qu’il est défini dans un verset controversé du Coran (57:27). Déjà chez des auteurs du IX^e siècle, comme Muhāsibī et al-Hakīm al-Tirmidhī, ce verset fait l’objet d’une lecture « actualisante », qui le ramène à la situation religieuse de leur époque et à la tension entre l’éthique communautaire et l’éthique de l’élite à l’intérieur de l’islam. Une relecture des nombreuses traditions exégétiques qui, déjà au VIII^e siècle, opposent la sunna aux tentations monastiques des premiers musulmans, suggère que l’idéal monastique a joué un rôle dans la définition de la sunna, non seulement négativement, à travers le rejet des excès ascétiques, mais aussi, positivement, comme modèle de vie communautaire fondé sur l’imitation de la vie du fondateur. Ce qui semble être en jeu, dans la distinction entre la sunna et les règles des soufis chez un auteur comme Ibn ‘Arabī, c’est le souci de garder la nature ouverte d’une imitation qui ne peut être cristallisée par aucune institution normative.

III. Soufisme juif et monachisme chrétien oriental : d’autres *ādāb*

Sabino CHIALA (Monastero di Bose)

Les trois degrés de l’éthique : entre littérature monastique syro-orientale et *adab* soufi

La plupart des textes représentant l’*adab* soufi ont vu la lumière dans une région géographique, la Perse-Mésopotamie qui, quelques siècles auparavant, avait connu un essor considérable de littérature ascétique et mystique chrétienne : ce que l’on appelle « l’âge d’or de la littérature syro-orientale ». Nous savons par différentes sources, surtout d’origine musulmane, que ces deux mondes n’étaient pas complètement isolés l’un de l’autre. D’un côté, on nous rapporte que des ascètes soufis se rendaient chez des moines chrétiens pour les interroger sur leur expérience et pour lire leurs livres ; d’un autre côté, on observe dans les écrits des différentes traditions une certaine convergence sur des pratiques ascétiques ainsi qu’à propos des enseignements spirituels respectifs. Après un bref aperçu sur les contacts qu’on peut documenter en milieu mésopotamien, j’illustrerai un cas particulier de convergence conceptuelle, à propos des « degrés de l’éthique », c’est-à-dire des différentes raisons qui peuvent soutenir la piété des hommes religieux.

Mariachiara GIORDA (Università di Torino)

Un système de règles de conduite dans le monachisme chrétien oriental (Ve-VIIe siècles)

A la lumière de l’évolution historique et sociale des environnements ascétique et mystique du christianisme des premiers siècles, nous voyons apparaître parallèlement à un processus

progressif d'institutionnalisation des premières formes anachorétiques, l'émergence d'un type de littérature communautaire particulière. L'union d'un groupe de disciples autour d'un maître spirituel inaugure la fondation de communautés dépourvues dans un premier temps d'une structure, puis rattachées à un centre spécifique. Au cours de leur développement, ces communautés se dotent de normes précises qui régissent les relations entre leurs membres et les rapports que ceux-ci entretiennent avec la société.

L'étude de la terminologie technique utilisée débouche sur des questions fondamentales, comme : quel est le sens de la *regula*, les *praecepta*, les *instituta* d'un point de vue normatif pour les différentes communautés monastiques égyptiennes? Et pour le monachisme en général ? D'un point de vue pédagogique, quel est le sens de *paideia/ethos/politeia/bios* dans un milieu monastique?

La question de l'existence d'une règle générale valable pour toutes les communautés par rapport à des règles particulières à chaque institution nous conduira à nous interroger sur la nature des rapports qui relient ces différentes institutions. Nous tenterons de comprendre si ces règles sont générées ou transmises à l'intérieur d'une géographie capillaire. Nous nous appuierons sur des textes relatifs au monachisme copte antique, sur les premières règles attribuées à Pachôme et celles diffusées dans l'Égypte antique post-chalcédonienne pour la partie chrétienne. La "direction législative" pachômienne offre un exemple excellent, riche et détaillé, de règlements monastiques, témoignage précieux en raison de l'héritage qu'elle a laissé. Elle permet également d'éclairer les règles successives (grecques et coptes) des autres monastères égyptiens, en premier lieu du monachisme shénoutien.

Nathan HOFER (University of Missouri)

Training the Prophetic Self: *adab* and *riyāḍa* in Jewish Sufism

The so-called Jewish Sufis of medieval Cairo were engaged with the literature and practices of classical Sufism to an extraordinary degree. While scholars have written much about the literary aspects of this phenomenon, less has been written about the practical characteristics of the Pietist movement. In this paper, I present the ideas of Abraham Maimonides, one of the most prolific adherents of the Pietist movement, on the subject of the proper training of the self (*nafs*). Central to Abraham Maimonides' conceptualization of this training are the related terms *adab*, *ta'addub*, and *riyāḍa*. I argue that he uses these terms in very precise and consistent ways throughout his magnum opus, *Kifāyat al-ʿābidīn*. For Abraham, *adab* is a theoretical ideal that one must strive to embody. Crucially, these ideals are found within the biblical text. For example, Abraham reinterprets the chapters of Ecclesiastes as "the *ādāb* of Solomon". Throughout the *Kifāya*,

Abraham urges his Pietist readers to embody these biblical ideals (*yata'addabu bihā*). However, *adab* and *ta'addub* do not themselves carry the connotation of rules or training. Rather, Abraham uses the concept of *riyāda* as the practical means by which one comes to embody proper *adab*. *Riyāda*, for Abraham then, consists of two kinds of activities: studying (*i'tibār*) the lives of the prophets found in the Hebrew Bible and meditation on the commandments (*ta'ammul al-miẓvot*). Such conceptions are clearly indebted to Sufi ideas about the relationship between *adab*, the Qur'ān, and the sunna of Muḥammad. In the paper, I begin by outlining in greater detail how Abraham conceptualizes training the *nafs* by means of *adab* and *riyāda*. I then place this into the context of Sufi teachings on the subject. I will ultimately argue that the Pietists deliberately took up the Sufi concepts *adab* and *riyāda* and reworked them into a rabbinic framework in order to create a method of embodying prophetic states of consciousness.

IV. Genres littéraires de l'*adab* soufi: manuels et hagiographies

Erik OHLANDER (Indiana University-Purdue University, Fort Wayne)

Situating Group, Self, and Act in the Medieval Sufi *ribāṭ*: The *Kitāb zād al-musāfir wa-adab al-ḥāḍir* of 'Imād al-Dīn Muḥammad al-Suhrawardī (d. 655/1257)

In an oft-copied testament written for 'Imād al-Dīn Muḥammad al-Suhrawardī (d. 655/1257), the son and eventual successor to the directorship of one of his well-endowed Baghdad *ribāṭs*, the celebrated seventh/thirteenth-century Sufi master and eponym of the Suhrawardiyya *ṭarīqa*-lineage, Abū Ḥafṣ 'Umar al-Suhrawardī, counsels him to never forget that "...there is a proper code of behavior (*adab*) in every situation (*aḥwāl*) and with every person, godly man and profligate alike." In the world in which Suhrawardī and his son moved, such codes of behavior served as an integral component of processes central to the construction and maintenance of group identities, processes which were in turn inextricably linked to basic patterns of social and institutional organization undergirding day-to-day life in organized Sufi communities across the central and eastern Islamic lands as they had come to develop on the eve of the Turco-Mongol irruptions. In an effort to refine our understanding of the dynamics at play in these processes in relation to the increasing institutionalization of Sufism in the period, this paper looks to examine a heretofore unstudied prescriptive treatise concerned with defining context-specific codes of behavior regulating life in the Sufi *ribāṭ* composed by the aforementioned 'Imād al-Dīn Muḥammad al-Suhrawardī, the *Kitāb zād al-musāfir wa-adab al-ḥāḍir*, on the basis of a manuscript copy of the text preserved in the Köprülü Library ([Istanbul], MS 1603/2, fols. 11a–52b). Both building upon and synthesizing similar presentations in the *Kitāb ādāb al-murīdīn* of

Abū l-Najīb al-Suhrawardī (d. 563/1168) and the *‘Awārif al-ma‘ārif* of ‘Umar al-Suhrawardī alongside related texts, the *Zād al-musāfir* is cast as a prescriptive compendium organized into twelve sections which details 120 points of external conduct (*ādāb al-ẓāhira*) related to everything from the manners of travelling from one *ribāṭ* to another to how residents and visitors therein are to properly intercourse with one another. In doing so, the treatise paints a detailed picture of day-to-day life in a medieval Sufi community of a type rarely found in literary sources for the subject and period. In treating the text, this paper looks to explore how conceptions of the Muslim religious self as refracted through the prism of a shared culture of *adab* were concretized in formalized codes of behavior amongst urban Sufi communities at the end of the Abbasid period. In doing so, it considers the implications of the style of residentially-centered Sufism championed by ‘Imād al-Dīn Muḥammad al-Suhrawardī in relation to the increasing ubiquity of similar forms of mystico-ascetic organization and praxis which effloresced across the central and eastern Islamic lands in the period following the Turco-Mongol irruptions. In introducing and discussing a heretofore unstudied source for the subject and period, the paper seeks to contribute to the ongoing historiographical and interpretive advances presently being made by a range of scholars specializing in the study of Sufism during the Middle Periods of Islamic history.

**Eve FEUILLEBOIS-PIERUNEK (Sorbonne Nouvelle, UMR 7528 Mondes iranien et indien)
 ‘Izz al-dīn Kāshānī et Abū’l Mafākhir Yahyā Bākhazī : l’adab soufi vu par deux auteurs persans des XIIIe-XIVe siècles appartenant à deux confréries différentes**

Ces deux auteurs persans, tous deux décédés en 1335, sont exactement contemporains, mais appartiennent à des mouvances soufies et à des milieux géographiques différents. Yahyā Bākhazī est le petit-fils de Shaykh Sayf al-dīn Bākhazī (1190-1261), l’un des disciples directs de Najm al-dīn Kubrā. Né à Kerman, il voyagea beaucoup (Egypte, Syrie, Asie Mineure, Iraq, Azerbaïdjan) et rencontra de nombreux maîtres avant de s’installer en 1312 à Bukhara, à la tête du couvent de son grand-père. Il composa le *Awrād al-Ahbāb wa Fusūs al-ādāb*, un ouvrage en deux parties, dont la première traite des aspects pratiques du culte avec une forte référence à la Sunna du Prophète, et dont la seconde est un manuel de soufisme organisé autour de la notion d’*adab*. ‘Izz al-dīn Kāshānī est un disciple de Nūr al-dīn ‘Abd al-Samad Isfahānī Natanzī (m. 1300), un maître reconnu de la confrérie Suhrawardiyya. Son *Misbāḥ al-Hidāya wa Miftāḥ al-Kifāya* est une réécriture persane des *‘Awārif al-Ma‘ārif* de Shihāb al-dīn Abū Hafs ‘Umar Suhrawardī, mais dans un ordre différent, sans indication des chaînes de transmission, et en ajoutant de nouveaux points. Il s’agit donc là aussi d’un manuel de soufisme « généraliste ». Cependant, si seul le chapitre VI est intitulé *ādāb*, ce livre est très largement dédié à l’étiquette et au savoir-vivre, selon la tradition héritée de ‘Umar al-Suhrawardī ; plusieurs autres chapitres

traitent de sujets proches : le chapitre V : Coutumes louables (*mustahsināt*), le chapitre VII : Actes de piété obligatoires (*a'māl*), le chapitre VIII : Mœurs et règles de comportement (*akhlāq*). Nous nous efforcerons de mettre en lumière les compréhensions différentes du terme *adab* par ces deux auteurs et nous examinerons les différents champs que cette notion englobe dans ces deux textes. Le *kubrawī* Bâkharzi y place pêle-mêle les obligations religieuses, le savoir-vivre qui guide les relations avec les autres, les codes qui régissent les actes de la vie quotidienne, l'attitude face aux difficultés de la vie, l'*adab* lié aux pratiques soufies, et même les stations et états (*aḥwāl* et *maqāmāt*). 'Izz al-dīn Kāshānī ne range dans le chapitre *ādāb* que le savoir-vivre dû à Dieu et au prophète, celui qui régit les relations maître-disciple, les relations entre compagnons, le travail, le voyage et la satisfaction des besoins essentiels. Les actes rituels, les pratiques soufies et les mœurs sont traités dans des chapitres séparés. Nous nous intéresserons à la filiation spirituelle et aux sources des deux hommes pour tenter d'expliquer ces divergences. Nous nous pencherons tout particulièrement sur la question du compagnonnage (*suḥba*) et de la manière de se comporter avec différentes catégories de personnes.

Nelly AMRI (Université de la Manouba)

Un "manuel" shādhilī d'adab soufi d'après les manāqib du cheikh ifrīqiyyen 'Abd al-Wahhāb al-Mzūghī (m. 675/1276)

Le texte, inédit et encore peu exploré, qui nous intéresse ici est la somme des propos (plus de 200), relevant tous de l'*adab* soufi, attribués au cheikh ifrīqiyyen 'Abd al-Wahhāb al-Mzūghī (m. 675/1276), l'homme au « périple oriental et occidental », et l'un des *ashāb al-arba'ūn* (les « quarante compagnons ») de Shādhilī. Cet enseignement, faisant la part belle au fondateur et où se retrouvent plusieurs propos figurant dans les *Latā'if al-minan* et la *Durrat al-asrār*, occupe la majeure partie du recueil de *Manāqib* consacré au cheikh. Les trois copies manuscrites en notre possession ne déclinent ni l'identité de l'auteur, ni la date de rédaction de cette hagiographie, questions que l'étude tentera d'élucider. Considéré jusque là comme l'une des premières tentatives, pour l'Ifriqiya, de codification des relations maître/disciple, du *adab majālis al-dhikr*, du *adab al-ziyāra*, de l'éthique à observer vis-à-vis des saints transgresseurs et des critiques qu'ils encourent, ainsi que d'autres règles de la vie spirituelle, ce texte est interrogé ici plus particulièrement à deux niveaux. D'abord, dans sa visée même : touchant aussi bien des thèmes d'ordre général, que l'éthique sociale de l'aspirant et du cheikh, ainsi que les aspects doctrinaux, initiatiques et culturels, cette œuvre se présente comme un guide complet à l'usage de l'itinérant ; de ce point de vue, elle n'a rien à envier aux manuels classiques d'*adab* soufi connus au moins dès les X^e-XI^e siècles, et dont les thèmes, recoupant ceux exposés ici, ne sont nullement propres à l'époque de la structuration du soufisme en voies. Néanmoins, dans cette mise en forme des

propos attribués au cheikh, dans les choix opérés par l'auteur, son insistance, ses répétitions, dans la manière de mobiliser les autorités auxquelles il a recours, on peut déceler les besoins et les préoccupations des milieux soufis ifriqiyens de l'époque, et plus particulièrement le milieu des disciples du cheikh, cela même qui constitue l'aspect le plus « historique » de l'œuvre et que l'étude de l'économie du texte s'attachera à éclairer. Ce texte est ensuite appréhendé dans son enracinement proprement shâdhilî, surtout quand on sait l'indigence de notre documentation sur la Shâdhiliyya de l'Ifriqiya médiévale et ses propres productions (nonobstant la *Durrat al-asrâr* d'Ibn al-Sabbâgh) : peut-on parler d'un manuel *d'adab* « shâdhilî » et dans quelle mesure transparaissent, dans ces sagesse, exhortations et admonestations, les contours spécifiques de cette voie, si tant est qu'on puisse les dégager, notamment dans ses rapports à la *Malâmatiyya* ? Ce sont là quelques pistes que ce travail se propose d'explorer.

Luca PATRIZI (Università degli Studi di Torino - StudiUm)

Adab al-mulûk: l'utilisation allégorique de la terminologie du pouvoir dans le soufisme

La littérature des *ādāb al-ṣūfīyya* hérite et développe la notion d'*adab* technique classique: en fait, comme la littérature arabe d'*adab* naît à partir d'une nécessité précise d'instruction et de réglementation d'une classe de personnes, dans le soufisme aussi, la notion d'*adab* a été introduite pour suppléer à un besoin technique analogue, même si dans ce cas il s'agit d'une nécessité d'ordre initiatique et spirituel. En même temps, le soufisme hérite en sens symbolique une autre notion importante, qui est à la base des cérémonies de la cour persane sassanide, qui exerce à son tour une influence majeure sur la notion d'*adab* islamique: la doctrine de la régularité, fondamentale dans le cadre des civilisations anciennes. Alors qu'une autre religion monothéiste comme le judaïsme a pu unir l'image du prophète avec celle du roi, comme le montre l'exemple de David et de Solomon, la même chose ne s'est pas produite en islam, à cause d'une tendance de la culture islamique traditionnelle qui est plutôt réfractaire à l'exaltation du pouvoir temporel. L'influence sassanide a pu donc s'exercer sur l'Empire islamique du point de vue seulement extérieur, dans le protocole d'État, sa doctrine de la régularité très élaborée ne pouvant pas s'appliquer à la nouvelle réalité politique au Moyen-Orient. Toutefois, cette doctrine a exercé une influence marquée sur le soufisme persan, qui l'a intégrée de façon allégorique, en bâtissant sur elle une partie de son système doctrinal et de sa structure hiérarchique, comme il apparaît en toute évidence d'après l'analyse de sa terminologie technique. En fait, la terminologie du soufisme utilise un grand nombre des termes techniques du pouvoir : par exemple, il est assez usuel de trouver des épithètes du pouvoir associés à des saints importants, qui sont appelés « sultans », et dont on dit qu'ils possèdent la juridiction sur un certain territoire. Aussi, le fameux

dīwān al-awliyā', le «Conseil des saints», est modelé clairement sur l'institution gouvernementale islamique du *dīwān*. En particulier, nous allons montrer des intéressantes analogies entre la littérature classique d'*adab al-mulūk*, qui concerne les convenances à respecter envers les Roi, et la littérature d'*adab al-ṣūfiyya*, et montrer l'influence du *bazm/mağlis* royal sur le *mağlis* soufi. Au même temps, nous verrons le pouvoir politique, dans certains moments et à certains conditions, chercher sa légitimation dans le pouvoir spirituel. A partir de la terminologie employée dans les textes soufis anciens, comme l'anonyme *Kitāb adab al-mulūk fī bayān ḥaqā'iq al-taṣawwuf* (X^e siècle environ), en passant par l'œuvre d'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī (m. 1565), et avec l'aide des traités d'*iṣṭilāḥāt*, j'essayerai de montrer comment en islam le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel engagent un dialogue incessant à travers les siècles, un dialogue dans lequel l'histoire et la spiritualité contribuent à se façonner mutuellement.

V. Genres de l'*adab* soufi : prière, musique, littérature

Josef DREHER (Institut Dominicain d'Etudes Orientales, Le Caire)

Le rôle et la place des *munajāt* dans l'*adab* et les prières des mystiques musulmans

Dans son étude sur la prière en islam, Goitein a soulevé la question suivante : pourquoi une religion qui pose dès le départ la prière et la récitation pieuse de son Écriture sainte au centre de la pratique religieuse, n'a pas voulu ou pu développer une liturgie ? Que ce soit dans le cadre intime de la chambre ou à la mosquée, le vendredi ou les jours de fête, les cérémonies et prières sont toujours les mêmes. C'est d'autant plus étonnant que les musulmans ont développé une riche tradition de l'écrit religieux, mais ni une liturgie comme celle du judaïsme, ni une messe comme celle des Églises orientales ou un équivalent de la liturgie latine ou encore du riche patrimoine chanté du protestantisme. A cette question, on peut trouver un début de réponse avec l'*Adab al-mulūk*, ce « manuel de la mystique islamique » (Fritz Meier) resté anonyme. Le service de Dieu *ta'abbud* est radicalement intériorisé, se soustrait donc aux yeux des autres, jusqu'à ce qu'on commence à parler de sa propre expérience. Indépendamment des formes de prière soufie, on a octroyé une place à l'invocation personnelle, la *du'ā'*, après la prière d'obligation (*salāt*) : on y priait pour sa famille, ses amis ou pour le prince? Le commentaire spirituel de la *Fātiha* par Abdi Efendî (m. 1644) montre de quoi il s'agissait pour les soufis : « Dieu, qui a fait la prière comme un lien entre lui et son serviteur, notamment lors de la prosternation (*sajda*) et lors des entretiens intimes (*munajāt*) avec lui, dans un dévoilement (de la divinité), dans la contemplation et dans l'épiphanie de l'unité de l'être, qui extirpe les traces du moi chez serviteur et le fait séjourner

durablement dans le royaume de l'union (*wahda*) ». *Sajda* et *munajât* sont donc les lieux privilégiés de la manifestation de Dieu. L'*adab* des premiers ascètes soufis comprenait des prosternations plusieurs centaines de fois par jour, ainsi que la retraite (*i'tizâl*) à l'écart du commerce des hommes. Il resterait enfin à explorer les formes supplémentaires de prière - litanies (*wird*), demande d'intercession ou prière de rogation (*istighâtha*), remémoration de Dieu (*dhikr*) – qui sont issues de l'*adab* des mystiques.

Mikko VIITAMÄKI (University of Helsinki - EPHE)
The delicate balance: Adab and mystical states in sama'

This paper analyses the consolidation of experiencing mystical states and a strict code of *adab* in discussions on *sama'* found in Sufi literature written 14th century India. Even among the Sufis favourably disposed towards music, *sama'* has seldom formed a part of the daily practice of adepts. Rather, *sama'* assemblies have been occasions set apart from the quotidian routine and they embody an intensification of different aspects of the Sufi way of life. On the one hand, the etiquette of *sama'* assemblies is extremely rigorous and breaching it leads to severe reprimand. On the other, mystical experiences the participants go through manifest themselves as behaviours frequently at odds with the Sufi *adab* and the social norms in general. In this paper, I discuss the confluence of *adab* and mystical states in Chishti Sufism epitomized by Niẓām al-Dīn Awliyā' (1242-1325) and spread throughout India by his disciples during the decades following the master's death.

Stefan REICHMUTH (Bochum Universität)
The Praise of a Sufi master as a Literary Event: al-Ḥasan al-Yūsī (1631-1691), his Dāliyya (Qaṣīdat at-tahānī) and its Commentary (Nayl al-amani).

The political and cultural development of Morocco in the seventeenth century was profoundly shaped by the rise of two centres of the Shādhiliyya in central and southern Morocco, al-Dilā'iyya (in the Middle Atlas) and Tamgrūt in the Wādī Dar'a. Both rose to prominence under the leadership of influential Sufi scholars of Berber origins, and they were able in several ways to fill the political and economic vacuum that was left by the decay of the Sharīfian rule of the Sa'dī dynasty. Whereas the leader of Tamgrūt, Muḥammad b. Nāṣir al-Darī (1603-1674), was able by skilful religious as well as economic activities to establish a vast network of centres which covered large parts of southern Morocco and the northern Sahara, the leaders of al-Dilā'iyya came to dominate northern Morocco for several decades, until they were finally defeated by the 'Alawites under Mawlāy Rashīd who also destroyed their zāwiya in 1668 and deported their community to Fes and other cities. Both the Nāṣiriyya and the Dilā'iyya were famous for their

Islamic and Arabic learning and their libraries, especially among the rural population of Berber origin. They had established a flourishing tradition of learning which remained highly attractive in many parts of the country, even in Fes itself where the Dilā'iyya scholars became prominent as teachers and writers in the fields of theology, law, Arabic philology and Sufism. With their Berber background, the Nāṣiriyya and Dilā'iyya scholars tended to move beyond the sharīfian bases of Moroccan Sufism and scholarship, bringing about a literary revival whose significance well exceeded Morocco itself, stretching to the Saharan region and also to the Holy Cities. The most famous Moroccan author of the late 17th century, al-Ḥasan b. Mas'ūd al-Yūsī (1631-1691), was also closely related to both the Nāṣiriyya and the Dilā'iyya. He studied, lived and also taught at the two centres before he established himself at Fes for a while (1669-1672). He then returned to a life in the countryside for most of the rest of his life, not shying away from admonishing the Sultan, and keeping his loyalty to his former Sufi masters in his teaching and writing. The paper discusses one of al-Yūsī's most famous poems for its Sufi as well as literary implications and techniques. This is his long praise of his Sufi master Muḥammad b. Nāṣir, called «The Poem of Felicitations» (*Qaṣīdat al-tahānī*), which he wrote in 1077/1667, and for which he compiled a lengthy commentary of his own, titled «The Fulfilment of Wishes» (*Nayl al-amānī*), some time later. The commentary provides crucial insights into the aspirations and endeavours of its author, who strove to apply the full range of the topics and literary techniques of the classical Arabic *qaṣīda* to this praise of his master. As he declares, he wanted to combine for this the imagery and language of beduin as well as settled life with the those of praise, wisdom and admonition, thus bridging the different cultural spheres within this poem. This monumental application of the classical *qaṣīda* to the praise of a Sufi master portrays Ibn Nāṣir as the goal of travelling and as a «sun of the world», as a reviver of the Sunna and a fatherly protector of his spiritual clients. In accordance with the master's origin, any claim to Prophetic lineage is conspicuously absent. By this he possibly also intended to neutralise any spiritual claim of the Sharifian power of his day. With his Arabic literary enacting of Sufi authority, al-Yūsī created an influential model for other Sufi movements and their literary activities, especially in West Africa where al-Yūsī's *Dāliyya* continues to be held in great esteem until the present.

Ralf ELGER, University of Halle-Wittenberg
Taha al-Kurdi (d. 1214/1800) between Sufi adab and literary adab

Taha al-Kurdi was born in a village near Mosul and spent extended passages of his later life in Damascus. The only large source speaking about him is his autobiography, somewhat misleadingly titled *Rihla* (travelogue). In this text he describes his life from his birth on. His

childhood in Kurdistan is covered, as well as his many journeys in the Near East. He gives portraits of shaykhs he met, above all in Damascus, and adds an anthology of poems. Interesting about him is that he tries to combine the roles of a Sufi with that of an *adib* (poet, literary amateur), which is somewhat unusual if not singular in early modern eastern Arabic literature. This has consequences for his treatment of Sufi *adab*. He stresses correct Sufi behavior on the one hand, but in the other hand shows a delight for rather non-Sufi topics, like love for *ghilman*, beautiful boys, and tells slightly pornographic anecdotes that belong to the sphere of literary *adab*. My paper stresses the Sufi *adab* parts of the text and discusses them in relation to Taha's self-depiction as an *adib*.

VI. Corpus d'adab à l'époque moderne et contemporaine

Fabio Alberto AMBROSIO (CNRS-CETOBAC et IFEA-Istanbul) :
L'époque de l'adab : le miroir soufi au XVIIe siècle

Le soufisme anatolien du XVII^e siècle présente des caractéristiques qui permettent de le définir comme le siècle de l'*adab*. Nombre d'auteurs, appartenant à différents courants, se virent dans l'obligation de proposer à leurs disciples un traité d'*adab* relatif tant à la confrérie qu'à tous les aspects du soufisme. La présente enquête propose une analyse en trois volets. Le premier recense les traités et courants majeurs de l'*adab* durant le XVII^e siècle ottoman et anatolien. Le deuxième volet se concentre sur le courant informel des melâmîs, et tout particulièrement sur deux auteurs, Oğlanar Şeyhi İbrahim Efendi (m. 1655) et Sunullah Gaybî (m. 1665). Enfin, troisième volet, l'*adab* soufi, tel qu'il est présenté dans leurs œuvres, se prête à une comparaison avec d'autres soufis liés à des confréries plus traditionnelles. Il devrait en ressortir un tableau qui peut se définir, à plus d'un égard, comme celui du miroir soufi.

Rachida CHIH (CNRS-CETOBAC, Paris)

Adab et cheminement dans la voie à l'époque ottomane d'après le Sayr al-sulūk de Qāsim al-Khānī (m. 1697), le Tuḥfat al-sālikīn de Muḥammad al-Samannūdî (m. 1785) et le Tuḥfat al-ikhwān d'Aḥmad al-Dardîr (m. 1786)

Les voies soufies ont développé en parallèle à leur enseignement initiatique des règles de conduite pour éduquer le disciple et le rendre apte à intégrer cet enseignement et à progresser dans son cheminement vers Dieu. Ces règles fixent, dans le cadre de la voie, le comportement du disciple avec son maître, celui du maître avec ses compagnons, celui des compagnons entre eux, et enfin celui du disciple envers lui-même. Elles fixent aussi et en premier lieu les règles à

observer pendant les séances de dhikr (*adab al-dhikr*). L'historien du soufisme s'interroge sur l'évolution de cet *adab* dans les différentes phases de développement des voies. L'époque ottomane (XVI^e-XVIII^e siècles) est considérée comme un tournant dans l'histoire de nombreux pays du monde arabe, celui de leur intégration dans un vaste empire et dans un nouvel espace de circulation de biens, d'hommes et d'idées. Si la fin de l'époque mamelouke représente le point d'aboutissement de la culture islamique médiévale, quels sont les changements apportés par le nouveau contexte ottoman, plus particulièrement dans le domaine de l'*adab* ? Les trois auteurs auxquels j'ai choisi de m'intéresser sont, en effet, originaires de ces provinces arabes qui, entre 1516 et 1517 sont passées du régime mamelouke à la dynastie ottomane, à savoir le Bilād al-Shām et l'Égypte. Né à Alep en 1619, Khānī, adulte, voyagea pendant 10 ans entre Alep, Bagdad, Basra, La Mecque et Istanbul avant de retourner dans sa ville natale où il enseigna à la madrasa Halawiyya puis occupa le poste de mufti hanéfite et shafi'ite d'Alep. Nos deux Égyptiens, Muhammad al-Sammanūdi (né en 1688) et Ahmad al-Dardīr (né en 1715) étaient contemporains ; mais leur différence d'âge et de lieu de naissance (le Delta pour l'un, la Haute-Egypte pour l'autre) a fait qu'ils n'ont pas pu se croiser à al-Azhar où ils ont tous les deux étudié, mais ils se sont rencontrés plus tard, lorsque le premier était shaykh d'al-Azhar et le second shaykh d'un de ses plus grands collèges, celui des étudiants de Haute-Egypte. Comme beaucoup d'oulémas de l'époque, nos trois personnages appartenaient à des courants mystiques liés à la Naqshbandiyya et la Khalwatiyya, deux voies qui ont connu un véritable renouveau auquel ces hommes ont participé. Les ouvrages en question furent lus, transmis et copiés par des générations de soufis qui les ont succédés. Ils ont fait les honneurs des débuts de l'imprimerie arabe au XIX^e siècle et leur succès ne se dément pas puisqu'ils ont fait tous trois l'objet de rééditions récentes. Ce sont des manuels à usage interne, destinés avant tout à l'aspirant : ils décrivent le cheminement sur la voie, le *sulūk*, ses différentes étapes ainsi que les règles de conduite à adopter (*adab*). Ils appartiennent à la littérature propre aux voies, mais ne font pas, cependant, référence à une voie spécifique, un genre qui commence à apparaître bien plus tard, au XIX^e siècle. Au delà des informations que ces ouvrages apportent sur la pratique de l'*adab* dans les milieux soufis à une époque donnée, quelles conclusions peut-on en tirer sur l'évolution des voies en général ? Un siècle sépare le premier auteur des deux autres ce qui permettra d'affiner notre perception de l'*adab* dans cette longue période ottomane.

Michele PETRONE (Università di Napoli « L'Orientale »)
Ādāb with an Absent Master: Sufis and good manners in African Tijāniyya

In the last century, the Tijānī *sūfi* order widespread its influence in Western Africa, knowing an autonomous doctrinal development, partly due to the presence and function of Ibrāhīm Niyāss (m. 1974) that became a central figure in Senegalese sufism. This paper will firstly focus on the peculiar relationship between the *murīd* and his master in this *ṭarīqa*, where the latter is only a mediator of the founder Sīdī Aḥmad al-Tijānī (m.1814), who is the only one that actually initiates disciples and gives *tarbiyya*. Hence the particular *Ādāb* that *tijānīs* have with their *shuyūkh*.

In Senegal and part of Northern Nigeria the niyassene branch of the Tijāniyya has become predominant and the figure of Ibrāhīm Niyāss more central than Aḥmad al-Tijānī's one. This led to misunderstandings between the other branches and, sometimes, to open polemic. The study will be based on some fundamental texts of the Tijāniyya, and two less known epistles, above all the *Risāla al-faḍl wa al-imtīnān* of Sīdī 'Alī Ḥarāzīm, heir and successor of al-Tijānī and the poem *Rūḥ al-adab* composed by Ibrāhīm Niyāss, discussing the latter's role in modern developments of the *ṭarīqa* and how to interpret contemporary devotion both from a doctrinal and a social point of view.

Catherine MAYEUR-JAOUEN (INALCO-CERMOM, IUF, Paris)
L'adab soufi en Égypte à l'heure du réformisme musulman (fin XIXe siècle-début XXe siècle)

L'essor de l'imprimerie en Égypte à partir des années 1860 permet une diffusion sans précédent de textes d'*adab* soufi. Il s'agit d'abord d'éditions ou de rééditions de textes classiques, comme les *'Awārīf al-ma'ārīf* de Suhrawardī (m. 1234) qui paraissent à Bûlâq en 1292/1875. C'est plutôt l'extrême fin du XIXe siècle qui voit publier les sources classiques, contribuant à leur canonisation : le *Qūt al-qulūb* d'Abū Tālib al-Makkī (m. 996) est édité en 1310/1897, les *Qawā'id al-tasawwuf* d'Ahmad Zarrūq (m. 1494) en 1318/1900. Des lacunes persistent comme les *Ādāb al-murīdīn* d'Abū Najīb al-Suhrawardī (m. 1168) qui ne seront pas éditées avant la fin du XXe siècle. Le mouvement d'édition d'*adab* soufi du XIXe siècle concerne aussi des textes nouveaux, mais souvent ancrés dans la transmission à la fois familiale et confrérique, venue de la tradition ottomane, comme la *Tā'iyyat al-suluk* du cheikh 'Abd al-Majīd al-Sharnūbī (m. 1929) parue en 1886 : ce long commentaire du poème de son aïeul Ahmad 'Uthmān al-Sharnūbī (m. 1586), reste fidèle aux références classiques, mais ajoute – dans l'esprit du temps – toute une dimension biographique, généalogique et finalement apologétique. On voit paraître enfin des textes dévotionnels qui continuent à circuler entre tradition orale, tradition manuscrite et imprimés : invocations, poèmes, *qasīda*-s qui sont l'un des véhicules importants de l'*adab* soufi.

Privilégiant certains textes, l'édition donne sans doute une image faussée des réalités vécues de l'*adab* soufi à cette époque. Ahmad b. Ahmad al-Halawânî (1833-1891) qui passe une vie retirée dans une petite ville près de Damiette aurait laissé plus de 62 titres dont nous ne connaissons aujourd'hui qu'une quinzaine et qui, pour la plupart, sont restés manuscrits, traitant de lexicographie et d'*adab*, de dévotion au Prophète et de règles de la Voie soufie, et un *dîwân* considérable, resté inédit. Dans les dernières années du XIX^e siècle et les premières décennies du XX^e siècle, apparaissent des sens nouveaux et des usages sécularisés du terme *adab* qui influent aussi sur l'*adab* soufi, avec l'apparition de jugements historicistes et de classements bibliographiques. Sous l'influence du réformisme musulman et avec la réforme d'al-Azhar, naît une discussion sur la place du soufisme et de l'*adab* dans l'enseignement islamique, par exemple sous la plume du cheikh al-Zawâhirî en 1904. Des textes d'*adab* soufi écrits pour des confréries présentées comme réformées prennent alors un nouveau visage et un autre nom, comme l'illustre dans l'entre-deux-guerres le cas bien connu du *qanûn* de la Hâmidiyya Shâdhiliyya (1345/1926, édité par le fils du cheikh fondateur en 1965). Les textes, pourtant, ne disent pas tout de l'*adab* soufi vécu.