

sur le terme *ḥarābāt* où, entre autres hypothèses, il fait dériver le mot de *ḥōr* (soleil) et de *āba/āva* (dôme, temple) iraniens, p. 114, sqq., (étymologie corroborée en partie par le contexte de l'emploi du terme dans la poésie mystique persane en particulier chez 'Erāqī ou Ḥāfeẓ), l'examen des centres spirituels des femmes où l'A. réussit à dégager la tension qui entourait le sujet dans les milieux mystiques, p. 250 sqq., ou encore les relations internationales entre les *ḥāneqāh*-s, p. 459 sqq.

Quelques déficiences sont néanmoins à déplorer. L'ouvrage garde un peu trop l'aspect d'une thèse de doctorat avec des « remplissages » malheureusement trop fréquents dans ce genre de travail ; la répétition des sempiternels lieux communs sur l'origine du soufisme (p. 13 sqq.), des rapprochements nullement convaincants avec des centres spirituels, voire des lieux de culte zoroastriens, chrétiens ou même bouddhistes (p. 33-46), ou encore des définitions trop expéditives ou trop abstraites de certains termes techniques ou pratiques cultuelles du soufisme (*tawakkul*, *tawba*, *dīkr*, *wird*...). Dans la large perspective que s'est imposé l'A. — et ce malgré le titre de l'ouvrage — on se demande pourquoi les deux extrémités du monde musulman, à savoir le Maghreb et le sous-continent indien ainsi que l'Extrême-Orient musulman, sont si injustement et complètement absents. Signalons enfin l'extrême paucité des études occidentales consultées (six titres dont *The Encyclopaedia of Islam* et *The Shorter Encyclopaedia of Islam* sur un total de près de trois cents sources); signalons parmi les publications les plus récentes contenant des informations directement liées à plusieurs des propos essentiels du livre : R.W. Bulliet, *The patricians of Nishapur*, Cambridge, 1972; J. Chabbi, « Fonction du *ribāṭ* à Bagdad », *REI* 42/1 (1974); *id.*, « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khorāsān », *ibid.*, 46 (1977); sur le rôle de l'alliance du šāfi'isme-aš'arisme avec le soufisme en Iran oriental dans la multiplication des *ḥāneqāh*-s, on consultera avec intérêt H. Halm, *Die Ausbreitung der shafitischen Rechtsschule*, Wiesbaden, 1974; enfin sur les Karrāmiyya qui semblent être les premiers à avoir donné au *ḥaneqāh* les spécificités qu'on lui connaît dans la mystique musulmane, voir l'étude de J. van Ess et surtout son impressionnante bibliographie, *Ungenützte Texte zur Karrāmiya, eine Materialsammlung*, Heidelberg, 1980. Ajoutons tout de suite que ces quelques remarques critiques ne doivent aucunement occulter le fait que l'ouvrage du savant iranien fournit aux spécialistes du soufisme une somme probablement proche de l'exhaustivité sur les aspects les plus importants de la question.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI
(EPHE, Paris)

Johan G. J. TER HAAR, *Volgeling en erfgenaam van de profeet — De denkwereld van shaykh Ahmad Sirhindī (1564-1624)*. Leiden, 1989. 175 p.

Le grand penseur et soufi du xvi^e-xvii^e siècle, Aḥmad Sirhindī (1564-1624), a exercé une influence durable sur l'Islam du sous-continent indien dès son vivant, et jusqu'à nos jours, où l'on continue de l'appeler *muğaddid-i alf-i īānī*, « rénovateur du second millénaire (de l'ère hégirienne) ». L'image qu'en a offerte la littérature islamologique fut pendant longtemps assez

sévère : Sirhindī était vu principalement comme un dévot littéraliste, se posant en adversaire déclaré des doctrines d'Ibn 'Arabī en matière de soufisme, farouchement attaché à l'application stricte de la Loi musulmane et déployant tous ses efforts auprès de la cour de Ġahāngīr pour extirper les séquelles de la politique d'Akbar, fort souple dans le domaine confessionnel. L'aspect partiel et partial d'un tel jugement avait déjà été dénoncé dans le livre dense et documenté de Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindī. An Outline of his Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montréal, 1971). Celui-ci avait notamment souligné que la source principale de la pensée de Sirhindī était à chercher dans le soufisme, et non dans une attitude d'ordre politique. Au terme d'une thèse soutenue à Leiden en 1989 intitulée *Disciple et héritier du prophète — La pensée de shaykh Aḥmad Sirhindī*, J. ter Haar reprend ici la recherche où Friedmann l'avait laissée. S'attachant plus aux questions doctrinales qu'à leurs aspects historiques, il propose une série de mises au point dont nous ne pouvons ici que tracer bien schématiquement les conclusions principales.

En premier lieu, une recherche systématique de l'ensemble de l'œuvre de Sirhindī (non seulement les célèbres *Maktūbāt*, mais plusieurs autres traités beaucoup moins exploités; cf. p. 5-25), mise en parallèle avec les événements connus de sa biographie, permet d'en établir une chronologie à peu près sûre. Ter Haar souligne l'importance décisive, dans sa vie comme dans son œuvre, de son entrée dans l'ordre *naqṣbandī* en 1599 sous la direction spirituelle de Muḥammad Bāqī bi-llāh, et de l'expérience spirituelle concomitante. Il arrive à la conclusion que les écrits doctrinaux les plus « exotériques » et polémiques datent de la première partie de la vie de l'auteur, antérieurement à sa conversion. Il démontre par ailleurs aussi que les textes décrivant son itinéraire et ses expériences mystiques datant de l'époque de sa direction spirituelle par Muḥammad Bāqī bi-llāh (soit de 1599 à 1603) sont bel et bien l'expression du vécu spirituel de Sirhindī, et non, comme le suggérait Y. Friedmann, l'écho d'une progression stéréotypée, relativement détachée en tout cas de son histoire personnelle (p. 36 sq.).

La pensée de Sirhindī, nous le rappelions, est de portée essentiellement mystique, soufie. Ses incursions dans les affaires politiques ont été ponctuelles, comme l'a déjà souligné Friedmann, et occupent une place restreinte dans ses écrits. Toutefois, le pivot de toutes ses prises de position réside dans l'affirmation répétée de la nécessité de l'observance de la loi religieuse, de l'orthopraxie, ainsi que l'attestation plus véhémement encore de l'absolue transcendance divine. Car si le soufisme constitue bel et bien l'islam réel et accompli (*ḥaqīqī*, opp. à *mağāzī*), on ne peut absolument pas envisager de suivre sa voie sans un respect scrupuleux de la *ṣarī'a*.

C'est sans doute cette volonté de respecter intégralement le *zāhir* de la religion qui est la raison principale de son opposition à certaines thèses d'Ibn 'Arabī. J. ter Haar note d'ailleurs que ces réticences étaient ponctuelles, limitées à certains aspects doctrinaux. Sirhindī refuse ainsi l'idée de la non-éternité de l'enfer pour les mécréants (p. 65), ou l'identification du *Quṭb* et du *Ġawṭ* dans la hiérarchie mystique (p. 85 et 115), ou encore la notion de vision de Dieu *post mortem* que proposait le *Šayḥ al-akbar* (p. 116 sq.). Par-dessus tout, c'est la doctrine de la *waḥdat al-wuğūd* qu'il a combattue, et cela pour deux motifs. Le premier est que cette théorie risque d'atténuer la transcendance absolue de l'essence divine (p. 117 sq.), qui reste à jamais inconnaissable et imparticipable. Le plus haut degré de l'expérience mystique, *ma'būdīyat-i širf* (où Sirhindī affirme avoir dépassé Ibn 'Arabī), est bien la servitude absolue et totale entraînée

par cette découverte, passés les moments d'union extatique ou sobre (p. 35 sq.). La deuxième critique, adressée à cette doctrine, est qu'elle pouvait servir de justification à des soufis immatures ou impies pour échapper aux obligations de la *šarī'a* (p. 109 sq.). Mais ces réserves faites, Sirhindī juge la pensée d'Ibn 'Arabī tout à fait acceptable pour l'orthodoxie, et confesse en avoir longtemps bénéficié : pour lui, le débat entre soufis et '*ulamā*' est au fond une querelle de points de vue, voire de terminologie (p. 120 sq.). Et ces prises de position n'ont jamais empêché Sirhindī de manifester le plus grand respect pour l'œuvre et la personne du grand soufi andalou.

La pensée de Sirhindī ne s'est toutefois pas cantonnée à un tel balisage dont les éléments ne sont pas toujours originaux. Ses réflexions sur la sainteté (*walāyat*) des soufis qui, ayant vraiment suivi (notion de *mutāba'at*; cf. p. 48 sq.) la voie du Prophète jusqu'au bout et dans tous ses aspects, acquièrent le rang de Compagnons, révèlent plus d'audace. Elles culminent dans l'idée que le saint accompli atteint le niveau du Prophète : non qu'il le rejoigne en dignité, loin de là, mais parce qu'il a comme lui eu accès à l'essence divine sans aucun intermédiaire. De plus, méditant sur la fonction de *muğaddid* de chaque siècle, Sirhindī en vint à considérer que la rénovation du II^e millénaire aurait une ampleur toute particulière. À ce moment-là, le prophète Muḥammad se retirerait complètement dans l'enceinte du mystère de Dieu, et son rôle devrait alors être assumé par un membre de sa communauté qui, étant un parfait soufi, investi par conséquent de la présence, de l'existence même de Dieu, serait à même de renouveler l'islam dans sa mission. Il ne fait pas de doute que Sirhindī se considérait lui-même comme ce *muğaddid* précisément.

Cet ouvrage contient de nombreux autres développements dont nous ne pouvons rendre compte ici, sur le déroulement du cheminement mystique par exemple, ou encore sur la spiritualité de l'ordre *naqšbandī*. Au total, on le voit, ce travail documenté avec richesse et précision, clair et bien argumenté, est un bon exemple de la progression de la recherche dans un domaine particulier par des publications venant se compléter et se corriger avec bonheur.

Pierre LORY
(EPHE, Paris)

Etan KOHLBERG, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*. Variorum, Collected Studies Series, Hampshire (G.B.), 1991. 352 p. (plusieurs paginations selon les articles) + 12 p. d'index.

La publication de chaque volume des Variorum Collected Studies Series (ou les Variorum Reprints) constitue un heureux événement non seulement parce que les auteurs publiés font partie des figures marquantes de l'islamologie (M. J. Kister, F. Rosenthal, W. Madelung, R. Brunschwig, G. Vajda...), mais aussi parce qu'on y trouve réunis en un ou deux volumes les travaux de ces derniers jusque-là dispersés dans des ouvrages collectifs ou des revues savantes parfois difficilement accessibles. Etan Kohlberg, le grand et encore jeune savant