

IBN KHALDŪN, *La Voie et la Loi ou Le Maître et le Juriste. Shifā' al-sā'il li-tahdhīb al-masā'il*. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par René PÉREZ. Sindbad, Paris, 1991. 308 p.

Jusqu'il y a peu, le climat socioculturel aidant, les spécialistes des études ḥaldūniennes ont, à quelques rares exceptions près, cru possible de faire l'économie d'un détour par la pensée religieuse d'Ibn Ḥaldūn. Premier véritable sociologue pour les uns, son œuvre (la seule considérée étant alors la *Muqaddima*) apparaissait comme isolée, sans lien autre que négatif avec celles de ses coreligionnaires ; historien héritier des *falāsifa*, et plus particulièrement d'Ibn Rušd, pour les autres, les rapports d'Ibn Ḥaldūn avec le religieux étaient à l'image de ceux, complexes et volontairement équivoques, qu'ont toujours entretenus le *faylasūf* et l'homme de religion en terre d'islam. Dans cette dernière perspective, on accorda pourtant quelque attention à un texte de jeunesse d'Ibn Ḥaldūn, le *Lubāb al-muḥaṣṣal* (éd. Rubio, Tétouan, 1952) – un résumé du *Muḥaṣṣal* de Fahr al-Din al-Rāzī –, dans lequel, pensait-on, il avait exposé – âgé de dix-neuf ans ! – sa pensée religieuse originale et finale.

L'une et l'autre de ces interprétations de la pensée ḥaldūnienne ignorèrent avec superbe le texte, embarrassant pour les uns comme pour les autres il est vrai, dont R. Pérez propose aujourd'hui une traduction française intégrale. Le *Šifā' al-sā'il li-tahdhīb al-masā'il* fut, comme le rappelle l'A. (*Introduction*, p. 86-89), édité à deux reprises : une première fois, superbement, par al-Tanḡī (Istanbul, 1957, aujourd'hui quasiment introuvable) et une seconde, de manière aberrante, par I.-A. Khalifé (Beyrouth, 1959)³⁹. La traduction proposée a été réalisée sur base de l'édition d'Istanbul et de deux manuscrits supplémentaires dont al-Tanḡī n'avait pas eu connaissance et à l'aide desquels l'A. laisse entendre (p. 92) qu'il pourrait bientôt proposer une nouvelle édition du texte arabe. Depuis le travail d'al-Tanḡī, l'authenticité de l'attribution du *Šifā'* à Ibn Ḥaldūn, un moment contestée, ne devrait plus, je pense, soulever de problème et, sur ce point (*Introduction*, p.83-86), l'A. n'apporte guère d'éléments neufs, sinon lorsqu'il fait état de quelques indications militant en ce sens de l'un des deux manuscrits inédits qu'il a consultés. De même, quoi qu'en dise l'A., il était déjà bien établi⁴⁰ que c'est très probablement lors de son second séjour à Fès (774/1372-776/1374, soit à peine 3 ou 4 années avant la première rédaction de la *Muqaddima*) qu'Ibn Ḥaldūn rédigea le *Šifā'*.

Dans l'introduction de sa traduction, R. Pérez commence par rappeler l'occasion qui décida Ibn Ḥaldūn à rédiger le *Šifā'*, soit la « querelle des aspirants » (*munāẓarat al-murīdin*) – un *šayh* expérimenté est-il nécessaire pour guider les pas d'un novice *sūfi*, ou bien « les livres de guidance » (*kutub al-hidāya*) laissés par les grands maîtres (*al-Ri'āya li-huqūqi llāh d'al-Muḥāsibī*, *Qūt al-qulūb* d'al-Makki, *al-Risāla* d'al-Quṣayrī, etc.) suffisent-ils à son cheminement ? – qui se déroula à Grenade

39. A.Y. al-Marzūqī a récemment publié une édition corrigée du texte publié par Khalifé mais il n'a consulté ni les manuscrits ni l'édition d'Istanbul, laquelle reste bien meilleure, 'Abd al-Raḥmān b. Ḥaldūn, *Šifā' al-sā'il li-tahdhīb al-masā'il. Dirāsa tahliliyya li-l-'alāqa bayna l-sulṭān al-rūhī wa l-sulṭān*

al-siyāsi, al-Dār al-'arabiya li-l-kitāb, Tunis, 1991.

40. Voir Éric Chaumont, « La Voie du soufisme selon ibn Khaldūn. Présentation et traduction du prologue et du premier chapitre du *Shifā' al-sā'il* », dans *Revue Philosophique de Louvain*, n° 74 (mai 1989), p. 264-296.

et qui incita le fameux légiste al-Šāṭibī à demander consultation auprès de savants réputés compétents en la matière, soit, en l'occurrence, al-Qabbāb et le mieux connu Ibn ‘Abbād al-Rundī. Bien que son intervention dans ce débat n'ait nullement été sollicitée, Ibn Ḥaldūn décida d'y consacrer de son temps en rédigeant le *Šifā'*.

Ce texte, assez long (108 p. dans l'éd. Ṭanġī), et qui va en réalité bien au-delà du traitement de la question du *Šayh* – il s'agit plutôt d'un traité de soufisme et d'histoire du soufisme –, ne brille certainement pas par son originalité intrinsèque et les quelques pages que consacre R. Pérez à *L'apport personnel d'Ibn Khaldūn* (p. 77-83) en ce qui regarde les questions traitées dans le *Šifā'* sont donc, par la force des choses, peu riches. Il apparaît qu'arrivée à maturité, la spiritualité d'Ibn Ḥaldūn était *grosso modo* très à l'image de celle qui était la plus communément partagée par ses coreligionnaires : un spiritualisme légaliste, manière de soufisme très sobre essentiellement marqué par les enseignements d'al-Muḥāsibī, dont la charpente théorique et l'expression formelle empruntaient énormément à la *Risāla* de Qušayrī et, surtout, à l'*Iḥyā* de Ḥazālī (et donc à la pensée d'Avicenne) tout en se montrant très critique à l'endroit des soufis dits « modernes », spéculateurs réputés ne plus se préoccuper que de la *mukāṣafa*. Les spécialistes du soufisme, en vérité, ne trouveront ici que confirmation de la justesse du tableau de la spiritualité maghrébine de l'époque présenté il y a quelques années par P. Nwyia dans ses beaux livres sur Ibn ‘Aṭā’ Allāh et Ibn ‘Abbād (vis-à-vis desquels la dette de l'A. est grande et reconnue). En un mot, le *Šifā'* est assurément ce qu'on appelle une œuvre mineure de la littérature soufie et elle n'est guère, je pense, susceptible d'en apprendre beaucoup à ceux qui s'intéressent aujourd'hui à cette tradition.

Ceci ne diminue pourtant nullement l'intérêt que présente le *Šifā'*, car il s'agit ici d'une œuvre mineure écrite par un auteur qui ne l'est, quant à lui, certainement pas. L'importance considérable du *Šifā'* réside à mon sens du côté des éléments d'analyse primordiaux et nouveaux qu'il offre à qui s'intéresse à la genèse et à la nature précise du projet mené à bien par Ibn Ḥaldūn lorsque, dans la *Muqaddima*, il se fit historien. Il serait, notamment, particulièrement intéressant de relire les chapitres introductifs de ce dernier texte à la lumière des enseignements du *Šifā'*. À ce titre, et même si l'A. n'aborde absolument pas cette question dans son introduction, les études haldūniennes s'enrichissent très certainement grâce à cette traduction annotée du *Šifā'* qui, dans l'ensemble, est bien faite mais parfois peu élégante ou confuse (comment, p. 102 par ex., le traducteur veut-il que le lecteur s'en sorte parmi la multitude de pronoms de la troisième personne présents dans la même phrase et désignant tantôt le *Šayh*, tantôt le *murid*, tantôt les livres, tantôt les inspirations ?).

Signalons que l'A. donne également une traduction – nouvelle puisqu'en réalité elle fut déjà traduite et éditée par M. Lahbabī – d'une très courte et très sévère *fatwā* d'Ibn Ḥaldūn relative aux livres des soufis « modernes » (les *Futūḥāt* et les *Fuṣūṣ* d'Ibn ‘Arabī, le *Budd* d'Ibn Sab‘īn, etc.). Enfin, comme d'habitude pour les traités de soufisme paraissant aux Éditions Sindbad, l'ouvrage se termine par des *Notices biographiques*, quelques *Éléments de bibliographie* qu'on aurait aimés plus exhaustifs, un *Glossaire essentiel* et un *Index des noms de personnes, groupes et lieux et des titres d'ouvrages*.

Éric CHAUMONT
(CNRS, IREMAM, Aix-en-Provence)

Julian BALDICK, *Imaginary Muslims*. I.B. Tauris, Londres - New York, 1993. 14 × 25 cm, 266 p.

Après un ouvrage de synthèse dont il a été rendu compte ici⁴¹, c'est une contribution d'une tout autre nature que J. Baldick apporte cette fois à la connaissance du *mystical Islam*. Il s'est intéressé à un texte persan répertorié dans les catalogues de diverses bibliothèques mais peu fréquenté jusqu'ici par les spécialistes : l'« Histoire des uwaysīs » dont un auteur originaire de Kirghizie, Ahmad al-Uzgani,acheva la rédaction vers 1600 de l'ère chrétienne. Cette « Histoire » s'étend sur environ sept siècles (du septième au quatorzième) et décrit la vie et les prodiges de cinquante-trois *awliyā'* parmi lesquels treize femmes. Le cadre géographique de ces récits hagiographiques est généralement le Turkestan oriental. De ce livre – également traduit en uighur – il existe plusieurs manuscrits comportant de 300 à 400 folios. Certains ont été expurgés de passages à caractère doctrinal ou d'évocations trop précises des activités sexuelles de tel ou tel personnage. J. Baldick a pu en combler les lacunes grâce au microfilm d'un manuscrit non censuré conservé à l'Institut d'études orientales de St. Petersbourg.

Le terme *uwaysī*, on le sait, est formé à partir du nom d'Uways al-Qarānī, contemporain du Prophète et qui, selon la tradition islamique, aurait été instruit par lui sans l'avoir jamais rencontré. Par analogie est qualifié d'*uwaysī* le *walī* qui est guidé et assisté, non par un maître physiquement présent comme c'est la règle commune, mais par la *rūhāniyya*, la « forme spirituelle » d'un prophète ou d'un *walī* défunt ou, du moins, échappant à la condition humaine ordinaire (cette réserve se rapportant au cas où intervient un des prophètes considérés comme toujours vivants). Nombre de personnages de ce genre sont recensés dans l'hagiographie et, en particulier, dans les écrits de la *tariqa naqšbandiyya* dont la *silsila* comporte plusieurs hiatus chronologiques (entre Ğa'far Ṣādiq et Abū Yazid al-Bistāmī, par exemple, ou entre ce dernier et le maillon suivant, Abū l-Hasan al-Haraqānī) qui sont ainsi expliqués. De même Ibn 'Arabī déclare-t-il que son premier maître est Jésus et parle de son *sulūk* avec la *rūhāniyya* de 'Īsā. Des techniques particulières ont d'ailleurs été développées pour permettre, lors de la *ziyārat al-qubūr*, la conjonction avec l'esprit du *walī* qui repose dans la tombe (voir, par exemple, Fahr al-dīn 'Alī Ṣafī, *Raṣahāt 'ayn al-hayāt*, Téhéran, 1977, II, p. 468 ; 'Abd al-Maqīd al-Hānī, *Al-sa'āda al-abadiyya*, Damas, s.d., p. 27-28) et Paul Fenton nous a signalé l'existence d'une pratique juive analogue, celle du *yihūd*. Le caractère invérifiable de rattachements initiatiques de cette nature a d'ailleurs amené différents auteurs à mettre en garde contre des prétentions abusives et à rappeler la nécessité d'une *silsila* régulière et d'une *tarbiya* sous la direction effective d'un *shayh*.

L'ouvrage de Baldick comprend trois parties (ausquelles s'ajoutent quatre index et une bibliographie). La première décrit le contexte historique et doctrinal de l'œuvre d'Ahmad al-Uzgani. La seconde, la plus longue (160 pages), est consacrée à une minutieuse analyse commentée du texte et met en évidence des jeux de correspondance très subtils entre les chapitres qui le composent.

41. *Mystical Islam*, I.B. Tauris, Londres - New York, 1989. C.R. de Denis Gril dans *Bulletin critique*, n° 8 (1992), p. 38-41.