pour la première fois que le public non arabisant a accès à cette curieuse notice autobiographique dans laquelle Tirmiḏī fait état de plusieurs expériences déterminantes de sa vie spirituelle, de son itinéraire — passablement solitaire — vers la vie mystique, et des oppositions qu'il rencontra. Il y est notamment question de plusieurs rêves. Ces derniers sont intéressants par leur facture même, et l'on ne peut s'empêcher d'établir le rapport avec le certes plus étoffé *Dévoilement des secrets* de Rūzbehān Baqlī [11]. Étonnants également, y sont les récits de rêves le concernant reçus par certains de ses disciples, mais surtout par son épouse. Ils illustrent le principe énoncé par le *ḥadīṯ* : « Il ne restera de bonnes nouvelles de la prophétie que le rêve véridique que verra le croyant, ou qui sera vu pour lui (*aw turā la-hu*) », ainsi que la solidarité spirituelle qui pouvait unir un maître de mystique à son conjoint. Dans sa brièveté, le texte est d'un grand intérêt, car il exprime par des formes visuelles et un langage symbolique une doctrine de la sainteté que Tirmiḏī s'efforça ailleurs — comme dans la *Sīrat al-awliyā'* précisément — de traduire en termes plus abstraits, sans arriver toujours à se faire comprendre exactement par ses contemporains.

L'annotation de ces deux textes — est-il besoin de le signaler à ceux qui ont déjà eu recours aux travaux de B. Radtke? — est établie avec énormément de soin et de scrupule. Elle renvoie chaque passage aux autres textes de Tirmiḏī (dont certains sont même traduits et reportés dans une fort utile « Annexe ») ainsi qu'aux études récentes les analysant. Les explications, comme du reste l'introduction, sont minimalistes, concises à l'extrême, en ce sens qu'elles renvoient simplement aux recherches plus développées parues dans des ouvrages ou revues spécialisées, ce qui peut parfois gêner le lecteur ne disposant pas immédiatement de toute la littérature concernée. La traduction anglaise enfin, claire et sans apprêt, joue bien son rôle, depuis que cette langue est devenue le véhicule international de la circulation du savoir. B. Radtke avait prévu une traduction allemande de la *Sīrat al-awliyā'* (cf. ses *Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ*, p. IX), qui se trouve donc apparemment doublée par son propre travail de collaboration avec J. O'Kane.

Pierre LORY
(EPHE, Paris)

Annäherungen. Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Ṣadr ud-Dīn-Qōnawī un Naṣīr ud-Dīn Ṭūsī. Edition und Kommentierte Inhaltsangabe von Gudrun Schubert. Bibliotheca Islamica, Band 43, Beirut, 1995 in Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart.

Voici une remarquable édition critique de la correspondance échangée par Naṣīroddīn Ṭūsī et Ṣadroddīn Qonawī. Elle comprend le texte, proprement dit, composé de lettres et de courts

11. *Bulletin critique* n° 14, 1998, p. 69-70.

BCAI 15 (1999) G. Schubert (éd.): Annäherungen. Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Ṣadr ud-Dīn Qonawī und Nāṣir ud-Dīn Ṭūsī, ed. und kommentierte G. Schubert, recensé par Chr. Jambet
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

traités, et une partie analytique, augmentée d'une bibliographie et d'un précieux index des termes techniques, arabe-allemand. L'éditeur précise les conditions qui ont présidé à l'échange entre le philosophe et le grand mathématicien, homme politique aussi bien, que fut Naṣīroddīn Ṭūsī et le beau-fils d'Ibn ʿArabī, Ṣadroddīn Qonawī, qui emprunte ici le mode d'expression de la philosophie pour soutenir la prééminence de la perception spirituelle et mystique. Il s'ensuit une présentation des manuscrits et de l'histoire de la transmission. Puis nous en venons à l'examen du contenu de la correspondance. Comme le remarque justement G. Schubert, les deux premières lettres font assaut de courtoisie : Qonawī exprime son souhait d'entamer un véritable échange personnel, il envoie à Ṭusī la *Risāla al-muṣṣiḥa*, il y joint des questions difficiles. Ṭūsī le remercie, et se désigne lui-même comme un disciple affectionné et un sincère apprenti dans les disciplines spirituelles. Qonawī lui répond en lui attribuant le titre de chef de file des philosophes de ce temps.

En lisant cette correspondance, nous avons très vite l'impression que l'essentiel de ce qui s'y joue a lieu dans les traités que Qonawī fait passer à Ṭūsī. L'intérêt majeur de ces textes consiste dans le fait que nous voyons se préciser la figure du *moḥaqqiq*, du spirituel inspiré, ou plus rigoureusement, de celui qui accède à la connaissance du réel, autant qu'il est possible, par la voie de l'expérience mystique (*ḏawq*). Ainsi, dans *al-risāla al-muṣṣiḥa*, il est affirmé que la pensée rationnelle est incapable de saisir la réalité essentielle des choses. Pour une telle connaissance, l'assistance divine est requise. L'enseignement en vient du réel divin lui-même. Dès lors, seront discutées les faiblesses de la pensée démonstrative. À l'inverse, les *moḥaqqīqīn* n'ont besoin d'aucune démonstration acquise pour ce qu'ils reconnaissent comme vérité. Cette vérité s'affirme pour eux, grâce à un dévoilement certain et à la conjonction avec Dieu. Qonawī distingue deux méthodes, celle de l'*istidlāl* et celle de la vision directe (*ʿiyān*) qui suppose le dévoilement (*kašf*). De même que l'Un ne peut être perçu que par l'un, la réalité-essentielle est simple (*basīṭ*) et la voie de la pensée rationnelle ne parvient qu'au multiple des qualités et des accidents.

Les deuxième et troisième traités concernent un échange de questions et de réponses entre Qonawī et Ṭūsī. Douze thèmes seront abordés : l'être et la réalité effective de Dieu, les quiddités, l'universel et l'être participé en commun, l'unité et la multiplicité, l'âme, les corps, les puissances célestes et les réalités composées, les douleurs et les joies spirituelles, l'effusion divine (*fayḍ*), l'enchaînement des causes et des effets, la finitude et l'infinité, la substance et, enfin la matière. Prenons pour exemple la discussion de la quiddité. Qonawī demande si les quiddités sont des *umūr wuǧūdiyya*, des réalités d'existence, ou des *umūr ʿadamiyya*, des réalités privées d'être. Ṭūsī répond que la quiddité n'est pas une réalité existante, mais qu'elle possède cependant un certain mode d'être, un être de pensée.

L'existant concret ne tient son être quidditatif que de son Créateur, et tient son être de pensée de Celui qui l'intellige. Ṭūsī renvoie à Avicenne pour montrer que la quiddité n'a pas d'être en soi, il sépare l'être de pensée de l'être concret. L'échange se poursuit par trois arguments ou hypothèses de Qonawī, touchant l'instauration des quiddités et, après avoir introduit la notion d'intuition réelle, il pose que les quiddités sont individuées et déterminées dans la science de Dieu.

BCAI 15 (1999) G. Schubert (éd.): Annäherungen. Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Ṣadr ud-Dīn Qonawī und Nāṣir ud-Dīn Ṭūsī, ed. und kommentierte G. Schubert, recensé par Chr. Jambet
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

On relèvera, dans les nombreuses réponses de Ṭūsī celles qui concernent le principe « de l'un ne peut procéder que de l'un ». Ṭūsī introduit l'idée selon laquelle de l'Un peuvent procéder plusieurs aspects, plusieurs dimensions. C'est ainsi que la première intelligence exprime quatre « points de vue » : son être qu'elle tient du Premier Principe, sa quiddité qu'elle tient d'elle-même, sa connaissance du Premier qu'elle tient du regard porté sur le Premier, sa connaissance de soi-même qu'elle tient du regard porté sur soi-même. G. Schubert rappelle que dans son commentaire des *Išārāt* d'Avicenne Ṭūsī parle de six aspects ou « points de vue ». Comme on le voit, l'échange entre les deux penseurs permet de préciser nombre de positions de thèses philosophiques. Il reste que les plus riches enseignements sont, à notre sens, ceux que l'on tire du traité composé par Qonawī, qui clôt la correspondance, et qui concentre les conceptions de son auteur, *Al-risāla al-hādiya*.

Qonawī y médite l'absoluité essentielle (*al-iṭlāq al-ḏātī*) du réel. Elle transcende toute détermination selon laquelle le réel serait dit principe ou « unique » ou « celui qui fait effuser l'être ». Dans son absoluité, le réel est tel qu'il ne s'épiphanise pas, il est proprement hors lien. La détermination du réel par l'unité sera donc un simple *i'tibār*, qui suit sa non-détermination et son absoluité. De là que les inspirés mystiques cherchent l'accès aux *i'tibārāt*, nous pourrions dire aux « points de vue de connaissance et à la relation de connaissance (*al-nisba al-'ilmiyya*) qui réside éternellement en Dieu. Cette relation est la station de la *waḥdāniyya*. Elle suit la *aḥadiyya*, laquelle suit elle-même l'absoluité non déterminée. Nous retrouvons ici la procession enseignée par Ibn 'Arabī. Les quiddités désignent les formes des intellections divines, elles possèdent un être de science éternel. La grande différence entre la méthode démonstrative, chère aux philosophes, et la voie mystique consiste donc en ce que le mystique parvient à l'état où il se *desquame* (*ḥāl insilāḫ*) de son corps. Il s'élève en une ascension où il s'unit à chaque intelligence. Il s'unit à l'Âme universelle, puis il parfait son *mi'rāǧ* par une conjonction avec la première intelligence. Il conquiert une condition d'être où il entretient avec le réel la même relation qu'entretient avec le réel la première Intelligence. Tout le traité de Qonawī devient ainsi une exégèse de l'homme effectivement réel (*al-insān al-ḥaqīqī*), dont la station est l'humanité effectivement réelle divine. Tel est le terme de la vision sans voile. Qonawī explicite les divers degrés de la procession interne au réel : la pure essence possède l'absoluité, hors toute description. La *aḥadiyya* du réel est seulement la détermination du réel sous le point de vue qui abolit tous les points de vue. La *waḥdāniyya* s'établit en fonction de la relation de science. Elle est aussi bien la parfaite actualisation de la nécessité. Le spirituel mystique situe son être dans la *barzaḫiyya*, dans l'entre-deux où communiquent les dimensions de potentialité et de nécessité. Il devient le miroir de l'impression éternelle divine. Qonawī distingue ainsi une connaissance imparfaite et « enchaînée » de la connaissance effective. Les âmes partielles sont enchaînées, rattachées au « mélange » ou tempérament corporel. Le spirituel se délivre de cette chaîne par son *mi'rāǧ rūḥānī*, son ascension spirituelle. Qonawī médite l'exemple du *mi'rāǧ* du Prophète, dont il propose l'imitation par le spirituel mystique. Le *mi'rāǧ* va jusqu'au point où le réel est la source d'une révélation qui n'a plus besoin d'aucune médiation. Il reste que dans son essence absolue, le réel est inconnaissable. Sa réalité effective est au-delà de ce que l'on connaît de lui. Voilà

BCAI 15 (1999) G. Schubert (éd.): Annäherungen. Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Ṣadr ud-Dīn Qonawī und Nāṣir ud-Dīn Ṭūsī, ed. und kommentierte G. Schubert, recensé par Chr. Jambet
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

pourquoi, « on ne dira pas non plus alors que la quiddité n'est ni existante, ni non-existante, ni attribut ni sujet d'intellection, mais tout cela revient à des points de vue de pure pensée et aux différenciations des déterminations qui s'actualisent dans les intellections » (p. 165).

Dans la suite de sa *Risāla*, Qonawī examine successivement divers problèmes posés par Ṭūsī, touchant l'âme, les cieux, l'élévation de l'âme jusqu'à ce qu'elle devienne universelle. C'est l'occasion de préciser en quoi consiste la croissance spirituelle du mystique, qui se conjoint à la première intelligence et, de là, s'en retourne à la contemplation même du Principe. Enfin sont examinées les questions du plaisir spirituel et de l'effusion divine.

Il serait vain en ces quelques lignes de tenter de résumer l'ample développement de ces thèmes. Comme le dit bien G. Schubert dans sa propre conclusion, Ṭūsī aura, au total, loué l'expérience mystique et il l'aura d'une certaine façon refusée, tandis que Qonawī en fait le centre de ses préoccupations. La *risāla al-hādiya* est bien un remarquable témoignage de la doctrine du *kašf*, selon l'école d'Ibn ʿArabī. Ne serait-ce que pour cela, l'ensemble de la confrontation entre les deux penseurs reçoit un vif éclairage.

Nous soulignerons enfin la clarté de l'édition, le soin mis à l'établissement d'un texte souvent difficile, qui est rendu plus accessible grâce à la précision de son éditeur. Entre la voie héritée d'Avicenne et celle qui s'inspire d'Ibn ʿArabī, le dialogue s'engage ici. C'est l'un des grands mérites du travail de G. Schubert que d'en permettre un accès aisé.

Christian JAMBET
(Paris)

ʿAbd al-Ġanī AL-NĀBULUSĪ, *al-Wuǧūd al-Ḥaqq*, édition critique du texte arabe et présentation par Bakri Aladdin. IFEAD, Damas, 1995. 82 p. (introduction en français) + 364 p.

Le présent ouvrage a été rédigé par al-Nābulusī (m. 1143/1731), le grand soufi damascène, pour justifier la doctrine de l'« unicité de l'Être » (*waḥdat al-wuǧūd*) développée principalement par Ibn ʿArabī (m. 638/1240) et son école. Pour l'auteur, comme pour les autres apologistes de cette doctrine, il s'agit, en définitive, de montrer que celle-ci n'est que la perception métaphysique du dogme exotérique de l'islam, le *tawḥīd* ou attestation de l'unicité divine, que professe tout musulman. À leurs yeux, la *waḥdat al-wuǧūd*, loin d'être hétérodoxe, représente bien plutôt le cœur du *tawḥīd*, sa dimension ésotérique.

De façon plus précise, le texte d'*al-Wuǧūd al-ḥaqq* a pour dessein implicite de réfuter un traité polémique écrit au début du IXe/XVe siècle : *Fāḍiḥat al-mulḥidīn wa nāṣiḥat al-muwaḥḥidīn*. Les débats doctrinaux au sein de l'islam, on le sait, traversent allégrement les siècles, et il n'est pas rare de voir un auteur moderne ou contemporain répondre à un auteur de la période médiévale. Dans sa copieuse présentation, B. Aladdin se livre d'abord à une véritable enquête,

BCAI 15 (1999) G. Schubert (éd.): Annäherungen. Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Ṣadr ud-Dīn Qonawī und Nāṣir ud-Dīn Ṭūsī, ed. und kommentierte G. Schubert, recensé par Chr. Jambet
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net