

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 Tūsī, 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, Tūsī 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 *kaṣf*, selon l'école d'Ibn 'Arabī. 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 'Arabī, 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)

'Abd al-Ğanī al-NĀBULUSĪ, *al-Wuğūd al-Haqq*, 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-wuğūd*) développée principalement par Ibn 'Arabī (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 professent tous les musulmans. À leurs yeux, la *waḥdat al-wuğūd*, loin d'être hétérodoxe, représente bien plutôt le cœur du *tawḥīd*, sa dimension ésotérique.

De façon plus précise, le texte d'*al-Wuğūd al-haqq* a pour dessein implicite de réfuter un traité polémique écrit au début du IX^e/XV^e siècle : *Fāḍīhat al-mulḥidin wa nāṣīhat al-muwaḥhidin*. 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,

quant à l'attribution de la *Fādīhat al-mulhīdīn* au théologien Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī (m. 792/1390) ou à son élève 'Alā' al-Dīn al-Buhārī (m. 841/1438). Pour B. Aladdin, la diatribe menée dans la *Fādīha* ne peut émaner que d'al-Buhārī, et nous avons également adopté cet avis (cf. notre ouvrage *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans*, Damas, IFEAD, 1995, notamment p. 448, 454, 474).

Dans le chapitre suivant (p. 31-43), B. Aladdin part du titre, *al-Wuğūd al-haqq*, pour « récapituler les différentes significations » du terme *wuğūd* chez les auteurs du soufisme. L'apport de Ǧunayd (m. 298/911) manque, nous semble-t-il, dans cette exploration historique; B. Aladdin ne fait qu'une allusion tardive (p. 62) au maître de Bagdad. P. 40 et 71, B. Aladdin fait référence, à propos du terme *wuğūd*, à un ouvrage qu'il considère comme « le dictionnaire le plus complet des termes techniques de la mystique ». Il attribue ce texte, qui a pour titre *Laṭā'if al-a'lām fī išārāt ahl al-ilhām*, à Sa'īd al-Fargānī (m. 700/1300); mais notons qu'un autre spécialiste du soufisme, l'Égyptien Sa'īd 'Abd al-Fattāh, a publié récemment l'édition critique du texte, sous le titre *Laṭā'if al-i'lām...*, en l'attribuant à 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī, autre maître de l'école akbarienne (Le Caire, *Dār al-kutub al-miṣriyya*, 1995, 2 tomes). Notons que Pablo Beneito effectue actuellement des recherches sur les différents manuscrits de ce texte; pour lui, l'auteur, qui reste inconnu, ne peut nullement être identifié à Fargānī ou à Qāshānī.

Suivent un exposé sur « les principaux thèmes du livre *al-Wuğūd al-haqq* » (chap. v), et une intéressante approche des « problématiques de la *wahdat al-wuğūd* » (chap. vi). Le chapitre VII, enfin, présente la *fatwā* contresignée par le *šayh al-islām* de l'Empire ottoman sous Sélim I^{er}, Ibn Kamāl Pacha (m. 940 / 1534), laquelle disculpe Ibn 'Arabī de toute hétérodoxie et érige la *wahdat al-wuğūd* en doctrine d'État (nous avons consacré les p. 133-135 de notre *Soufisme en Égypte et en Syrie* à ce « mariage » entre la dynastie ottomane et la doctrine akbarienne).

La présentation de B. Aladdin a donc le mérite de placer le texte de Nābulusī dans un contexte très large, tant sur le plan historique que doctrinal, et nous permet ainsi de mieux mesurer les divers enjeux et débats suscités par la *wahdat al-wuğūd* dans la culture islamique médiévale et post-médiévale. Cependant, nous ne suivons pas B. Aladdin sur deux points essentiels de son analyse. Tout d'abord, il nous semble se contredire lorsqu'il s'étonne qu'al-Taftāzānī, dans un passage célèbre de son *Šarḥ al-maqāsid*, puisse à la fois manifester quelque sympathie pour le *taṣawwuf* des anciens, fondé sur l'« extinction de l'ego dans l'Unicité divine » (*al-fanā' fi l-tawhīd*), et rejeter le *taṣawwuf* des modernes, soit la doctrine métaphysique de la *wahdat al-wuğūd*. Or, cette distinction est observée par de nombreux savants de l'époque médiévale, dont Ibn Taymiyya : ils acceptent l'expérience mystique du *fanā'* mais refusent sa formulation doctrinale — ou « philosophique », selon leurs termes — en *wahdat al-wuğūd*. Et B. Aladdin de citer Ibn Ḥaḡr al-Haytamī (m. 974/1567) qui, à juste titre, met en cause le bien-fondé d'une telle discrimination : « Qu'ils sont étranges, ceux qui s'en prennent à [Ibn 'Arabī] lorsqu'ils reconnaissent comme vraie la pensée d'al-Ġazālī » (p. 29). À la p. 33, B. Aladdin remarque d'ailleurs qu'al-Buhārī lui-même, malgré son intransigeance, admet l'orthodoxie des premiers maîtres du soufisme. De fait, un censeur postérieur de la *wahdat*

al-wuğūd, Burhān al-Dīn al-Biqā'ī (m. 885/1480) stipule que, dans sa *Fādīhat al-mulḥidīn*, al-Buḥārī rattache la *wahda* prônée par l'école d'Ibn 'Arabī à un système philosophique et non à l'expérience mystique du *fanā'* qu'il agréait (cf. notre *Soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 469).

De ce premier point de désaccord découle le second : en qualifiant la démarche d'Ibn 'Arabī et de son école de « philosophique », B. Aladdin emboîte paradoxalement le pas aux détracteurs d'Ibn 'Arabī, qui opèrent une dichotomie artificielle entre « soufisme des anciens » et « soufisme des modernes ». La doctrine akbarienne, bien qu'empruntant parfois certains concepts à la *falsafa*, est d'essence coranique et revêt une dimension initiatique ; à ce titre, elle s'inscrit pleinement dans le cadre du *taṣawwuf*, même si elle a pu rayonner hors de cette discipline (cf. p. 75 ; il n'y a donc pas lieu de s'étonner que Nābulusī ne cite jamais Mollā Ṣadra de Shiraz : cf. p. 58). Ibn 'Arabī n'aurait certainement pas souscrit à l'affirmation que la connaissance mystique est imparfaite ; B. Aladdin en déduit que ce maître aurait été ainsi amené à privilégier « l'effort philosophique » (p. 76). Aux yeux des soufis, Ibn 'Arabī compris, n'est-ce pas la philosophie qui est imparfaite, même si on la dégage du cadre trop étroit de la « théologie rationnelle » (p. 75) ?

Le style de la présentation manque parfois de clarté, et l'on y relève quelques fautes d'orthographe (par ex. p. 21, 37). Toutefois, il faut souligner le travail considérable entrepris par B. Aladdin pour l'édition critique d'*al-Wuğūd al-ḥaqq*. Ce spécialiste de Nābulusī a établi son texte à partir de trois manuscrits, parmi les seize qu'il a recensés. Il a eu l'heureuse idée de le ponctuer de titres et de sous-titres, ce qui facilite l'accès à cet ouvrage peu structuré quant à la forme. Enfin — et surtout ! — les index sont des plus complets. *Al-Wuğūd al-ḥaqq* pourra désormais être mis à contribution de façon optimale par les chercheurs travaillant sur la mystique musulmane, et plus spécialement sur la doctrine d'Ibn 'Arabī.

Éric GEOFFROY
(Université Strasbourg II)

Marcia HERMANSEN, *The Conclusive Argument from God. Shāh Walī Allāh of Delhi's Hujjat Allāh al-Bāligha* (translated). E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996. 506 p., indices.

Après une longue période de relative stabilité sous l'Empire moghol, l'Inde connut au XVIII^e siècle une série de bouleversements majeurs. Tandis que divers dysfonctionnements affaiblissent le pouvoir central et son administration, des soulèvements éclatent autour d'élites terriennes et armées locales, des « états successeurs » se forment dans l'ancien empire que contribuent à mettre à mal les incursions répétées de troupes afghanes et, bientôt aussi, la colonisation britannique. Dans l'islam indien, le soufisme populaire