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) A.G. al-Nābulusī: Al-Wuǧūd al-Ḥaqq, éd. B. Aladdin, recensé par É. Geoffroy
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

quant à l'attribution de la *Fāḍiḥat al-mulḥidīn* au théologien Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī (m. 792/1390) ou à son élève 'Alā' al-Dīn al-Buḫārī (m. 841/1438). Pour B. Aladdin, la diatribe menée dans la *Fāḍiḥa* ne peut émaner que d'al-Buḫārī, 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-Wuǧūd al-ḥaqq*, pour « récapituler les différentes significations » du terme *wuǧūd* 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 *wuǧūd*, 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-Farġānī (m. 700/1300); mais notons qu'un autre spécialiste du soufisme, l'Égyptien Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ, a publié récemment l'édition critique du texte, sous le titre *Laṭā'if al-i'lām...*, en l'attribuant à 'Abd al-Razzāq al-Qāšānī, autre maître de l'école akbarienne (Le Caire, *Dār al-kutub al-miṣriyya*, 1995, 2 tomes). Notons que Pablo Beneïto effectue actuellement des recherches sur les différents manuscrits de ce texte; pour lui, l'auteur, qui reste inconnu, ne peut nullement être identifié à Farġānī ou à Qāšānī.

Suivent un exposé sur « les principaux thèmes du livre *al-Wuǧūd al-ḥaqq* » (chap. v), et une intéressante approche des « problématiques de la *waḥdat al-wuǧūd* » (chap. vi). Le chapitre vii, enfin, présente la *fatwā* contresignée par le *šayḫ al-islām* de l'Empire ottoman sous Sélim Ier, Ibn Kamāl Pacha (m. 940 / 1534), laquelle disculpe Ibn 'Arabī de toute hétérodoxie et érige la *waḥdat al-wuǧūd* 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 *waḥdat al-wuǧūd* 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-maqāṣid*, 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' fī l-tawḥīd*), et rejeter le *taṣawwuf* des modernes, soit la doctrine métaphysique de la *waḥdat al-wuǧūd*. 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 *waḥdat al-wuǧūd*. Et B. Aladdin de citer Ibn Ḥaǧar al-Hayṭamī (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-Buḫārī lui-même, malgré son intransigeance, admet l'orthodoxie des premiers maîtres du soufisme. De fait, un censeur postérieur de la *waḥdat*

BCAI 15 (1999) A.G. al-Nābulusī: Al-Wuǧūd al-Ḥaqq, éd. B. Aladdin, recensé par É. Geoffroy
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

al-wuǧūd, Burhān al-Dīn al-Biqā'ī (m. 885/1480) stipule que, dans sa *Fāḍiḥat al-mulḥidīn*, al-Buḫārī rattacha la *waḥda* 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-Wuǧūd 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-Wuǧūd 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* Ḥujjat 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 XVIIIe siècle une série de bouleversements majeurs. Tandis que divers dysfonctionnements affaiblissent le pouvoir central et son administration, des soulèvements éclatant 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

BCAI 15 (1999) A.G. al-Nābulusī: Al-Wuǧūd al-Ḥaqq, éd. B. Aladdin, recensé par É. Geoffroy
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net