L'analyse des méthodes utilisées, de loin l'aspect le plus intéressant de l'ouvrage, renouvelle notre compréhension de la démarche de Sir Sayyid. Il a toujours proclamé qu'il voulait construire une nouvelle science théologique (*ʿilm al-kalām*). Il a bien sûr introduit quelques concepts nouveaux comme celui de nature. Mais sa pensée a toujours pris comme point de départ les concepts, les questions et les solutions de la théologie médiévale. L'auteur met en lumière, de façon exhaustive, les précédents médiévaux invoqués par Sir Sayyid. Ce dernier est bien sûr éclectique, choisissant les solutions classiques qui lui conviennent en fonction des problèmes traités : il invoque tour à tour Ibn ʿArabī, les Ẓāhirites, ou plus près de lui Šāh Walī Allāh ... Les références aux Muʿtazilites sont particulièrement fréquentes et Sir Sayyid est généralement étiqueté comme néo-muʿtazilite. La nouveauté du présent ouvrage est de montrer que, par delà ces solutions de détail, l'inspiration de base de cette œuvre est puisée dans la *falsafa* et plus particulièrement dans Ibn Rušd dont le *Traité décisif* ... (*Kitāb faṣl al-maqāl* ...) est explicitement invoqué pour démontrer l'accord de la révélation et de la raison (pp. 216-217). Sir Sayyid se range parmi les « philosophes théistes » (*falāsifa-i-ilāhiyyīn*), réconciliant les sciences modernes avec la révélation, comme les philosophes arabes du moyen âge avaient réconcilié l'islam avec les sciences grecques.

L'épilogue (ch. 8, pp. 223-230) replace la théologie de Sir Sayyid dans les mouvements de pensée musulmans de la fin du XIXe et du début du XXe. En Inde il a contraint ses quelques disciples et ses nombreux adversaires à repenser la théologie et son histoire; de nouvelles recherches sont encore nécessaires pour apprécier l'étendue de son influence. Sur l'ensemble du monde musulman, comme l'auteur le montre dans un long parallèle avec la théologie néo-muʿtazilite de Muḥammad ʿAbduh, il apparaît chronologiquement comme le premier théologien moderniste, et sur le fond comme le plus audacieux. Son impact international a cependant été limité par l'usage de l'ourdou, ainsi que par ses prises de position en faveur des Britanniques et contre le pan-islamisme.

Un copieux choix de textes traduits de l'ourdou (pp. 233-351) illustre cette monographie et permet de juger sur pièces les conclusions de l'auteur.

Marc GABORIEAU
(C.N.R.S., Paris)

Carl W. ERNST, *Words of ecstasy in sufism*. Albany, State University of New-York Press, 1985. 184 p.

Cette étude est la version remaniée d'une thèse de doctorat soutenue à Harvard en 1981. L'auteur y traite d'un sujet difficile et délicat dans l'histoire du soufisme, celui du *šaṭḥ*, « propos extatique ». Massignon traduisait : « locution théopatique » et Corbin, « paradoxe inspiré ». L'introduction rappelle que tous les grands orientalistes spécialistes du soufisme ont attiré l'attention sur l'intérêt et l'importance du *šaṭḥ*. Cependant jusqu'à nos jours, aucun travail d'ensemble ne lui avait été consacré.

Les références de base sont des textes connus, l'œuvre de Ḥallāǧ, les *Lumaʿ* d'al-Šarrāǧ et surtout le *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt* de Rūzbehān Baqlī Šīrāzī, édité avec une introduction par H. Corbin (Bibliothèque iranienne, Paris-Téhéran, 1966), vaste commentaire d'un grand nombre de ces

BCAI 3 (1986) C.W. Ernst: Words of ecstasy in Sufism, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

šaṭaḥāt ainsi que des principaux textes de Ḥallāǧ. Pour l'A. en effet, le *šaṭḥ*, propos prononcé en état d'extase, ne peut être compris et expliqué que par un maître s'étant trouvé dans le même état. Aussi choisit-il Sarrāǧ et Rūzbehān comme principales références d'interprétation (p. 25). On ne peut qu'apprécier ce choix tant pour l'attitude de respect et de réserve qu'il dénote que d'un point de vue méthodologique. Mais on ne pourra manquer de remarquer l'absence d'autres interprétations, entre autres celle d'Ibn ʿArabī (plus jeune que Rūzbehān de quelques décennies), précieuse notamment pour la compréhension des *šaṭaḥāt* d'Abū Yazīd al-Bisṭāmī (les commentaires d'Ibn ʿArabī sur les propos des soufis ont été réunis par Maḥmūd Maḥmūd Ġurāb, sous le titre *Šarḥ kalimāt al-ṣūfiyya*, Damas, 1981).

De plus cette méthode ne permet pas de saisir la place du *šaṭḥ* dans l'évolution de l'expression doctrinale du soufisme, ni de distinguer clairement la portée des propos extatiques des premiers maîtres de leurs interprétations ultérieures, et il aurait sans doute été plus clair pour le lecteur de les séparer.

Néanmoins dans la première partie, l'A. expose les principaux thèmes et formes d'expression du *šaṭḥ*. Sa classification se présente ainsi :

1 — Le moi humain et le Moi divin (*selfhood*). Sur les quelque deux cents propos recueillis par Rūzbehān, environ un tiers sont prononcés à la première personne, ainsi cette parole d'Abū Yazīd : « Durant trente ans Dieu m'est resté voilé, mon souvenir (*ḏikr*) de Lui était mon absence à Lui. Quand je m'en suis abstenu, je L'ai vu alors en toute station, à tel point que je fus comme si j'étais Lui » (p. 26). De nombreux *šaṭḥ* expriment cette quasi-identité qui marque à la fois le dépassement et le maintien des limites de la condition humaine. Ainsi ce vers de Ḥallāǧ :

« Je m'étonne et de Toi et de moi, ô vœu de mon désir.
« Tu m'as rapproché de Toi au point que je T'ai cru « c'est Moi »

(p. 27, d'après la traduction de Massignon, *Journal Asiatique*, 1931, p. 30).

Le modèle de cet investissement de l'être humain par le Moi divin est en effet le mystère de la révélation de Dieu à travers la forme de Sa créature (l'arbre ou le buisson ardent) au Sinaï : « Certes Moi, Je suis Dieu, pas de dieu si ce n'est Moi! » (Coran 20, 14).

Malheureusement ce type de *šaṭḥ*, qui nous semble le plus caractéristique, est étudié beaucoup trop rapidement.

2 — Qu'il soit extatique ou théopatique, le *šaṭḥ* conformément à son étymologie, est « mouvement » et « débordement », comme celui d'une rivière en crue dans un lit trop étroit. Expression de l'identité, il l'est aussi de la différence et donc de la connaissance initiatique (*maʿrifa*) qui oscille sans cesse entre ces deux pôles dans une perpétuelle perplexité (*ḥayra*). Aussi, à l'inverse des propos à la première personne, un autre genre de propos formule, par une sorte de négation de la connaissance, le dépassement nécessaire. Réunis sous le titre un peu curieux de « transcendance du créé », ils sont mis en rapport avec la sentence de Ǧunayd : « La réalisation de l'unité divine (*tawḥīd*) consiste à isoler l'Eternel du contingent ». Ce qui veut dire que l'homme ne peut progresser sur la voie de la connaissance que si les attributs de l'humanité sont effacés en lui

BCAI 3 (1986) C.W. Ernst: Words of ecstasy in Sufism, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

par ceux de la divinité. Dans cette orientation vers un *tawḥīd* absolu, se situe cette phrase de Šiblī, volontairement choquante : « Le *taṣawwuf* est du polythéisme, car il consiste à préserver le cœur de regarder vers l'autre, or il n'y a pas d'autre » (p. 32).

3 — Sous la rubrique « connaissance et ignorance » sont regroupées des sentences qui, à la suite de celle attribuée à Abū Bakr : « l'impuissance à percevoir est une perception » (*al-ʿaǧz ʿan al-idrāk idrāk*), n'ont plus rien d'extatique mais sont des formules d'enseignement initiatique. Au delà de toute connaissance se trouve une non-connaissance qui devra à son tour être dépassée. Dans ce cas précis, la référence à Ibn ʿArabī s'imposait : *K. al-iʿlām bi-išārāt ahl al-ilhām* in *Rasā'il,* Haydarabad 1948, trad. M. Valsan, *Etudes Traditionnelles,* 1967-68.

4 — Le caractère outré de nombreux *šaṭḥ* aurait demandé à être étudié pour lui-même. Sont réunis ici des paroles et des gestes qui ne relèvent pas d'un même thème mais qui ont en commun l'outrance, voire l'inconvenance, qu'elles soient délibérées ou dues à l'empire d'un état spirituel. Ainsi Nūrī, entendant un chien aboyer, s'exclama « *labbayka!* Me voici à Toi! », c'est-à-dire la formule du pèlerinage; ce qu'il fit, selon les commentateurs, sous l'effet de « l'union essentielle » (*ʿayn al-ǧamʿ*) (p. 37). Cependant des propos extatiques comme ceux d'Abū Yazīd sur les rapports de la sainteté avec la prophétie ou sur la manifestation des attributs divins dans l'homme, relèvent d'un tout autre ordre.

5 — L'A. réserve une place à part au « témoignage » (*šuhūd*), lorsque Dieu fait de son serviteur le témoin de Lui-même et réciproquement. Il esquisse à ce propos une comparaison intéressante entre Abū Yazīd (*anta l-ḥaqq*) et Ḥallāǧ (*ana l-ḥaqq*) qui mériterait d'être approfondie (p. 42-45).

Le caractère assez disparate des conclusions de cette première partie, montre qu'il aurait été de meilleure méthode de partir d'une définition plus claire du *šaṭḥ* ou du moins de cerner les difficultés à le définir.

Dans la seconde partie, il n'est plus question de propos « extatique » mais d'une expression inhabituelle de la doctrine destinée à provoquer un approfondissement intérieur de la foi (*īmān*) en la niant pour nier ce que sa représentation a d'imparfait. Son contraire, le *kufr,* l'infidélité ou la non-reconnaissance, représente alors, comme pour la connaissance, le dépassement d'une limite. Ce qui relève du *šaṭḥ* dans cette démarche en est le caractère excessif, dont l'expression apparaît comme antinomique.

L'A. met cette voie particulière en relation avec celle des *malāmatiyya* et l'étudie d'après trois œuvres qu'unit à travers le temps, une orientation commune, celle de Ḥallāǧ, de ʿAyn al-Quḍāt al-Hamaḏānī et de Rūzbehān. On perçoit dans les textes cités par l'A. qu'autour de la notion de *kufr,* comme mode de transcendance de la connaissance, se constitue un des noyaux les plus ésotériques de la doctrine du soufisme. On peut regretter qu'une synthèse plus convaincante n'en soit pas présentée.

Extatique ou non, le *šaṭḥ* apparaît donc comme la conséquence inévitable d'une nécessité intérieure. En la révélant, le soufi manifeste la *ḥaqīqa,* la réalité essentielle de l'être et se heurte

BCAI 3 (1986) C.W. Ernst: Words of ecstasy in Sufism, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

au cadre extérieur de la Loi sacrée, la *šarīʿa*. Les saints proférateurs de *šaṭḥ* ont beau être tous de stricts observateurs de la Loi, les locutions théopatiques mènent à l'incarnationnisme (*ḥulūl*) pour le théologien, et l'éclatement du sens extérieur à l'antinomisme (*ibāḥa*) pour le juriste. Pour mesurer la tension entre la Lettre et l'Esprit que provoque le *šaṭḥ*, l'A. réexamine dans la troisième partie, trois procès célèbres (Nūrī, Ḥallāǧ et ʿAyn al-Quḍāt). En fin de compte, dans aucun des trois, les *šaṭḥ* attribués aux accusés ne semblent avoir constitué le principal chef d'accusation.

Cependant les critiques des théologiens ont souvent été vives contre les auteurs des *šaṭaḥāt*. On peut regretter que l'A. ne dégage pas avec plus de netteté les difficultés théologiques qu'ils soulèvent. Malgré des remarques intéressantes mais ponctuelles, il laisse trop le lecteur effectuer lui-même les rapprochements nécessaires. Ainsi pourrait-on relier par exemple le fait qu'incarnation et abrogation de la Loi vont de pair au fait qu'un théologien comme ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādī inclut, dans sa classification des adeptes du *ḥulūl*, les chrétiens et les chiʿites extrémistes; ou que Ḥallāǧ et ʿAyn al-Quḍât, à l'instar de Jésus, ressuscitent les morts et voient dans leur propre martyre un fait nécessaire et inéluctable.

En conclusion, l'A. esquisse une comparaison avec des formules similaires dans d'autres religions ou traditions tel que le *koan* du Zen. Il revient pour cela sur la traduction par « locution théopatique » dont l'origine se trouve chez St Jean de la Croix ou par « paradoxe inspiré » que la lecture des « *Paradoxa* » du mystique protestant Sebastian Franck suggéra à H. Corbin.

Un des mérites de ce travail est de nous rappeler qu'à partir de textes déjà publiés, partiellement traduits ou étudiés, il reste toujours beaucoup à découvrir. Même si elles restent à compléter, les données réunies par l'A. sont l'occasion d'une réflexion enrichissante. Mais il faut bien reconnaître qu'on n'est pas sûr, au bout du compte, d'avoir bien compris ce qu'est le *šaṭḥ*. Il fallait d'emblée avertir le lecteur que la fonction principale des propos étudiés dans ce livre est de dérouter l'auditeur pour le renvoyer à sa propre sincérité et lui rappeler que la connaissance est un dépassement. Il fallait dire également plus clairement qu'au-delà des *šaṭaḥāt* des premiers spirituels de l'Islam, se maintient dans le *taṣawwuf* une famille spirituelle du *šaṭḥ*. Elle trouve en Iran son épanouissement dans l'œuvre de Rūzbehān, comme l'avait montré Corbin. Le *šaṭḥ* chez ce maître devient le fondement de l'herméneutique en ce qui concerne tout particulièrement les versets au sens ambigu (*mutašābihāt*). Rappelons que pour Rūzbehān, les Lettres isolées du Coran constituent l'archétype divin du *šaṭḥ*. Il est dommage que l'auteur n'ait pas donné une analyse plus approfondie du *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, d'autant plus que cet ouvrage est sa principale référence.

Pour conclure, on peut poser ces questions : pourquoi une telle éclosion du *šaṭḥ* dans le courant des second et troisième siècles de l'H.? Son absorption dans la littérature doctrinale du *taṣawwuf*, pour laquelle les écrits de Ḥallāǧ ont sans doute joué un rôle capital, a perpétué dans une certaine mesure son efficience. Mais n'a-t-il pas survécu dans d'autres modalités du soufisme, plus « populaires »?

Enfin il est dommage que la bibliographie réunie à la fin du livre ne représente qu'une petite partie de celle utilisée dans les notes. Suivent des index (références coraniques, *ḥadīṯ*, personnages et termes techniques).

Denis GRIL
(Université de Provence)

BCAI 3 (1986) C.W. Ernst: Words of ecstasy in Sufism, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Naṣr Ḥāmid ABŪ ZAYD. — *Falsafat al-ta'wīl.* Beyrouth, Dār al-tanwīr / Dār al-waḥda, 1983. 427 p.

Cette étude est l'œuvre d'un professeur enseignant la philosophie à Beyrouth, et qui s'est consacré depuis de nombreuses années aux questions d'exégèse, du rapport au texte, au texte coranique tout particulièrement. Après avoir publié un premier ouvrage *Qaḍiyyat al-maǧāz fī al-Qur'ān ʿinda al-Muʿtazila,* il entreprit d'analyser les bases de l'herméneutique soufie, chez Ibn ʿArabī essentiellement. Partant de l'idée préconçue que celle-ci était un « placage » arbitraire de doctrines ésotériques sur les versets du Coran, N. Ḥ. Abū Zayd en vint progressivement, ainsi qu'il l'explique dans son introduction, à découvrir chez les soufis une véritable exégèse, résultant d'un rapport dialectique et vécu entre l'esprit du soufi et le texte coranique lui-même. C'est donc « de l'intérieur » que l'auteur a tâché de saisir la démarche d'Ibn ʿArabī, mais ceci, sans abandonner les principes d'une analyse critique, à savoir :

— Toute lecture, même du Coran, implique une interprétation, nécessairement subjective. L'attitude de l'orthodoxie sunnite, appuyant l'exégèse sur le recours au *ḥadīṯ*, est faussement objective, incluant des choix préalables et éludant la question de l'interprétation de la Tradition elle-même.
— Cerner un travail d'exégèse suppose de tenir compte et du *donné historique*, et du *texte même* et de sa langue, et enfin de l'*héritage culturel* et doctrinal qu'a reçu l'herméneute. C'est ce que N. Ḥ. Abū Zayd tentera de faire à propos des œuvres d'Ibn ʿArabī.
— Le soufisme est une vision originale du monde, qui doit être abordée avec ses propres concepts. Les approximations et erreurs que l'auteur décèle chez R.A. Nicholson, M. Asin Palacios et A. A. Afifi sur la notion de *waḥdat al-wuǧūd* et du « monisme » d'Ibn ʿArabī, de même que chez les critiques sunnites à l'encontre du soufisme, résultent d'une compréhension trop partielle et extérieure de cette vision.

Le corps de l'ouvrage est constitué de trois parties principales, consacrées respectivement à la cosmologie akbarienne, à la position de l'homme face au monde et à la divinité, enfin, à la lecture du Coran proprement dite chez Ibn ʿArabī. Tous ces développements ont le grand mérite d'être clairs, présentant les termes de cette pensée, si foisonnante, voire parfois abstruse, avec une limpidité et une précision remarquables. Ils sont en outre vivants et riches en rapprochements, parallèles et réflexions replaçant chaque donnée de la pensée akbarienne dans la perspective de l'exégèse. Toutefois, c'est essentiellement la troisième partie qui fournit un apport vraiment original aux études sur Ibn ʿArabī : l'exposé sur la science des lettres et sur les correspondances entre données grammaticales et métaphysiques — sans être exhaustif ni répondre à toutes les interrogations du lecteur — est néanmoins une précieuse introduction à la lecture des textes mêmes d'Ibn ʿArabī, les *Futūḥāt* principalement.

Les limitations de l'ouvrage sont le corollaire de ses qualités : N. Ḥ. Abū Zayd s'est borné à étudier l'œuvre d'Ibn ʿArabī en elle-même, et n'a donc pas abordé l'exégèse chez les soufis qui l'ont précédé, et n'a guère recours non plus aux disciples et commentateurs du *Šayḫ al-Akbar.*

BCAI 3 (1986) C.W. Ernst: Words of ecstasy in Sufism, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net