Pascal Held
Baghdad During the Time of ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī

Piscataway NJ, Gorgias Press (Islamic History and Thought, 29)
2022, vii+284 p.
ISBN : 9781463244385

Mots-clefs : Jīlānī, Ibn al-Jawzī, hanbalite, soufi, Bagdad, *samāʿ*, voie spirituelle

Keywords: Jīlānī, Ibn al-Jawzī, Hanbalite, Sufi, Baghdad, *samāʿ*, Spiritual Path

ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī (né en 470/1077, mort en 561/1166), par le rôle que la postérité lui a attribué, est l'une des figures majeures de la sainteté en islam. D'origine iranienne, hanbalite, prédicateur, ascète et peut-être soufi, il aurait également été à l'origine de la fondation des grandes voies spirituelles, du moins de la plus ancienne, la Qādiriyya, qui lui doit son nom et revendique son héritage. Pourtant la littérature scientifique qui lui a été consacrée en Occident est relativement mince. Depuis l'article pionnier de D. S. Margoliouth, « Contributions to the biography of ʿAbd al-Kadir of Jilan (according to al-Dhahabī) » (*JRAS*, 1907, p. 267-310), seules quelques rares études, déjà anciennes, se sont intéressées à sa vie ou à ses œuvres[1].

Or, voici que deux monographies ont été publiées à quelques années d'intervalle. La première, issue d'une thèse de doctorat soutenue en 2011[2], est parue en 2018, et intitulée : *The Grey Falcon: The Life and Teaching of Shaykh ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī*[3]. Son titre indique clairement que le sujet est la vie et l'œuvre de Jīlānī. Ce n'est pas exactement le cas de la deuxième, objet de ce compte-rendu, dont le titre indique que l'étude de Jīlānī pourrait n'être que secondaire et que l'objet principal est la capitale califale, Bagdad. Cette étude fait suite à un PhD obtenu en 2016 intitulé « The Hanbali School and Mysticism in Sixth/Twelfth Century Baghdad » à l'université de Chicago.

Comme l'explique P. Held, il est difficile de reconstituer la vie de Jīlānī, personnage historique, car elle a été recouverte par le voile de la légende dorée qui a pris corps près d'un siècle après son décès, sous la plume de al-Shaṭṭanawfī (m. 713/1314), auteur de la *Bahjat al-asrār*[4]. Cet ouvrage servit de base aux biographies postérieures, mais fut critiqué par l'historiographie musulmane, par Dhahabī en particulier, pour son manque de fiabilité historique et sa propension à construire un personnage dont la vie, depuis son plus jeune âge, est jalonnée de miracles. En l'absence de données suffisamment consistantes et fiables sur la vie de Jīlānī, P. Held a tenté d'appréhender le personnage en étudiant ses œuvres et en cherchant à l'inscrire dans les courants du soufisme qui existent à Bagdad, ville dans laquelle il passa la majorité de son existence, de son arrivée à l'âge de 18 ans en 488/1095 jusqu'à sa mort en 561/1166, soit plus de 70 ans. Pour comprendre les idées et la voie spirituelle de Jīlānī, P. Held s'est appuyé sur trois œuvres, en tout premier lieu *al-Ghunya li-ṭālib ṭarīq al-Ḥaqq*, le seul ouvrage composé de son vivant, sur l'authenticité de laquelle les chercheurs occidentaux s'accordent. Ce qui est également le cas des *Futūḥ al-ghayb* et de *al-Fatḥ al-rabbānī*, à l'exception notoire de J. Chabbi qui a émis quelques réserves sur l'auteur de ces deux derniers titres (p. 16)[5].

L'ouvrage de P. Held est organisé autour de cinq chapitres. Au préalable, dans l'introduction, l'auteur a exposé son projet et les sources qu'il comptait mobiliser afin de le mener à bien. Il n'a retenu que les trois titres, mentionnés plus haut, comme œuvres authentiques attribuables à Jīlānī, les autres titres, près de 50, sont écartés, un peu rapidement semble-t-il et sans que soient mentionnés les plus importants ou les raisons qui conduisent à les écarter.

Une fois réglée la question des œuvres, le premier chapitre tente de reconstruire la vie, la formation, les maîtres en mystique et les disciples d'al-Jīlānī. Les quatre suivants, chacun consacrés à une des étapes du cheminement spirituel, sont intitulés : chap. 2 « Inner purity and desiring God » ;

(1) On rappellera en particulier Mehmmet Ali Aïnî (en collaboration avec F. J. Simore-Munir), *Un grand saint de l'Islam. Abd-al-Kadir Guilânî, 1077–1166*, Paris 1938, éd. rév. 1967 et André Demeerseman, *Nouveau regard sur la voie spirituellle d''Abd al-Qâdir al-Jilânî et sa tradition*, Paris, 1988. Sur l'édition et la traduction de l'un de ses textes : Walther Braune, *Die Futûḥ al-Ġaib des ʿAbd al-Qādir* (with German trans.), Berlin 1933. J. Chabbi, *Abd al-Qâdir al-Jîlânî, idées sociales et politiques dans le contexte du vᵉ/xᵉ siècle et du vᵉ/xiᵉ siècle*, Thèse de troisième cycle inédite, Paris III, 1971 ; J. Chabbi, « ʿAbd al-Qādir al-Jîlânî, personnage historique – Quelques éléments de biographie », *Studia Islamica* 38 (1973), p. 75-106.

(2) Malik, Hamza, *The Metaphysics of a Hanbali Sufi: A Descriptive Analysis of the Works of Shaykh ʿAbd al-Qadir al-Jilani*. PhD thesis. SOAS, University of London, 2011.

(3) Leyde-Boston, Brill, Series : Islamic History and Civilization, 155, 2018, x+251 p. L'auteur de ces lignes n'a pas consulté cet ouvrage. P. Held le connaît et le cite dans son étude.

(4) Tunis 1302 A.H. ; Cairo 1304 A.H.

(5) Voir également sa notice dans *EI3*, publiée en ligne en 2009 et mise à jour en 2021.

chap. 3 « Inner strength » ; chap. 4 « Surrender and revival » ; chap. 5 « Return ». L'originalité de l'ouvrage, mais aussi peut-être son point faible, est d'associer à chacun de ces chapitres une grande figure du soufisme bagdadien de l'époque avec laquelle Jīlānī aurait pu avoir un contact personnel : Abū al-Najīb al-Suhrawardī (m. 563/1168) au chapitre 2 ; Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Suhrawardī (m. 632/1234) au chapitre 3 ; Aḥmad al-Ghazālī (m. 520/1126) au chapitre 4 et enfin Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Hamadānī (m. 535/1140) et Ibn al-Jawzī (m. 520/1126) au chapitre 5.

Ces choix méthodologiques au premier abord interrogent. Pourquoi deux figures au chapitre 5, qui plus est avec Ibn al-Jawzī dont la présence comme soufi ne va pas de soi ? Pourquoi ensuite associer chacun de ces maîtres à une étape particulière ? Le choix est-il arbitraire ou justifié par des arguments doctrinaux ou autres ? Enfin, puisqu'il est question de rendre compte du soufisme bagdadien à l'époque de Jīlānī, la juxtaposition de monographies est-il le meilleur moyen de rendre compte de l'interaction entre les différents courants soufis comme de la place et du rôle du soufisme et de ses représentants dans la capitale califale sur près d'un siècle?

Dans le chapitre 2 et les suivants, P. Held s'intéresse à la voie de Jīlānī qu'il a choisi de présenter en quatre étapes, bien qu'il reconnaisse que cela ne correspond pas à une division adoptée par le maître bagdadien (p. 69), mais bien à sa propre compréhension de ses idées. Au préalable, P. Held expose ce qu'il appelle les « Basic requirements » (p. 69-77), étape préparatoire qui se résume en une authentique soumission à Dieu, par l'observation de Ses commandements et l'acceptation de Ses décrets, ce qui suppose le contrôle de l'âme inférieure. Ensuite seulement commence le cheminement. Held affirme « The first stage of al-Jīlānī's path is about 'passing away from creation' (*māta 'an* or *fanā 'an al-khalq*) » (p. 78). Ceci démontre que la dimension ascétique, détachement du monde et retraite de la vie sociale, joue un rôle important dans l'enseignement de Jīlānī. Toutefois quelques pages plus loin il est dit : « At the begining of al-Jīlānī's mystical path stands *tawba* » (p. 83). Se pose, donc, la question de savoir comment s'articulent ces deux notions, ce que l'auteur n'explique pas. Dans la plupart des manuels antérieurs, chez Qushayrī ou Kalābādhī par exemple, le retour à Dieu représente également le début de la voie. Tout en reconnaissant la difficulté de la chose, on reprochera à P. Held de ne pas suffisamment inscrire l'enseignement de Jīlānī dans l'histoire du soufisme antérieur afin d'évaluer plus précisément son apport dans la conception de la voie et de la progression spirituelle. Dans ce chapitre sont également abordées les relations entre le maître et le disciple ainsi que la distinction entre *ʿaẓīma* et *rukhṣa*, un thème important de la pensée de Jīlānī, pour désigner un code de conduite strict ou au contraire plus souple. La première attitude est nécessaire tout au long de la voie spirituelle, tandis que la seconde serait plutôt l'apanage du « commun des croyants » (*ʿawāmm*) et acceptable pour les débutants sur la voie spirituelle[(6)].

La dernière partie de ce chapitre propose un excursus dans la vie de Abū Najīb al-Suhrawardī (m. 563/1168), qui appartient à une famille de savants shafiʿites et de soufis, et oncle du célèbre Abū Ḥafṣ, l'auteur des *ʿAwārif al-maʿārif*. Il y détaille également le contenu de son œuvre maîtresse *Adāb al-murīdīn*.

Dans le chapitre 3, consacré à la deuxième étape, le cheminant après s'être détaché des hommes doit renoncer à l'attachement à soi (*self attachment*), expression par laquelle P. Held traduit le terme *hawā* (p. 109), c'est-à-dire faire sur lui-même le travail de renoncement qu'il a fait préalablement avec le monde extérieur. Cela signifie s'en remettre à Dieu en toute chose et se soumettre totalement à Son ordre. Dans cette étape s'effectue le passage de l'ascétisme au mysticisme (p. 110). Elle symbolise, sur un autre plan, le passage du cœur à sa dimension la plus intime et la plus centrale (*sirr*). C'est aussi à cette étape qu'il est élevé au rang d'« ami de Dieu » (*walī/awliyāʾ*) et que s'installe la relation d'amour entre les deux. Dans ce chapitre sont aussi discutés l'usage du terme *faqīr*, qui est chez Jīlānī plus ou moins synonyme de *ṣūfī* (p. 114), et l'emploi des termes « états » (*aḥwāl*) et « stations » (*maqāmāt*), le premier étant supérieur au second. Toutefois Jīlānī ne semble enclin ni à préciser ni à dénombrer les uns et les autres. Ensuite sont analysées les phases d'épreuves et les diverses afflictions, marques distinctives des véritables amants, que le cheminant rencontre dans sa progression à travers états et stations. Dans la suite de ce chapitre, ce sont les pratiques ascétiques, plus intenses dans cette phase, en particulier la retraite spirituelle, qui sont abordées. Le dernier sujet traité est celui du *samāʿ*, « l'audition spirituelle », pratique qui reçoit le plus d'attention de la part de Jīlānī. P. Held justifie d'aborder ce point dans ce chapitre car c'est dans cette deuxième étape que le mystique s'y implique, tandis que le *murīd*, moins avancé, n'y participe qu'occasionnellement. Si le terme *samāʿ* est bien lié à l'audition, je ne suis pas convaincu par la distinction que P. Held croit voir dans une citation de Jīlānī entre un discours direct (*kalām*) et indirect

(6) Ce thème a été traité par Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 412/1021) dans son ouvrage *Dhikr ādāb al-ṣūfiyya fī ityānihim al-rukhaṣ*.

(*ḥadīth*)[7], malgré la pertinence des commentaires qui suivent. Il me semble que ces deux termes sont tout simplement synonymes et qu'il est très difficile de démontrer pourquoi l'un désignerait un discours direct et l'autre un discours indirect et non l'inverse. Par contre, que cette distinction soit faite par Jīlānī me paraît tout à fait plausible : l'audition du Coran au cours du *samāʿ* peut susciter dans le cœur 'de mystiques choisis' (p. 133) une forme d'inspiration, une autre parole divine, non coranique, mais perçu comme une adresse directe venant de Dieu. Cela en référence au hadith rapporté par Tirmidhī (m. autour de 320/922) indiquant qu'il y a eu dans les communautés antérieures des *muḥaddathūn*, ceux à qui Dieu s'adresse[8]. Quoi qu'il en soit, pour Jilānī, le *samāʿ* devrait être exclusivement basé sur le seul Coran et il réprouve l'usage de la musique ou de la poésie. Toutefois, il ne réserve pas la participation à ces séances aux soufis confirmés mais accepte aussi la présence de novices contrairement à Ghazālī, mais ceux-ci doivent respecter strictement un ensemble de règles. La *Ghunya* consacre aussi beaucoup de pages à la pratique consistant à ôter sa *khirqa* (vêtement qui symbolise l'initiation) et à la jeter au cours du *samāʿ*, pratique sans fondement selon Jīlānī ni dans la loi ni dans la voie.

L'excursus attaché à ce chapitre porte sur Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Suhrawardī (m. 632/1234), le neveu d'Abū Najīb. Trois points communs relient ces trois personnages : ils sont arrivés encore jeunes à Bagdad pour y compléter leur formation, y furent initiés au soufisme, connurent ensuite une période prolongée de retraite et d'isolement, puis ils revinrent à Bagdad où ils devinrent des savants et des prédicateurs respectés (p. 149). On pourrait ajouter qu'ils furent à la tête de *ribāṭ*-s ou de *madrasa*-s à partir desquelles leur enseignement se propagea. P. Held cherche à savoir s'il fut disciple de Jīlānī à travers plusieurs informations qui attestent de cette rencontre et de probables liens de maîtres à disciples.

Le chapitre 4 porte sur la troisième et dernière étape de la voie spirituelle de Jīlānī, celle de l'annihilation majeure (*al-fanā*, p. 163), qui complète les deux annihilations mineures réalisées dans les deux étapes précédentes, liée à un renouveau spirituel (p. 165). Parvenu à cette étape, le soufi devient un représentant de la volonté divine dans ce monde et est désigné sous le nom de *badal*, « substitut de Dieu sur terre », terme évoqué en détail par P. Held avec des implications d'ordre théologique (p. 171-77). Ce concept n'est pas nouveau, nous dit-il, et remonte à Junayd[9]. P. Held clôt ce chapitre sur la notion d'amour, car c'est en ces termes que s'exprime la relation entre le *badal* et Dieu. De même que l'on passe du *murīd* au *murād* dans l'étape précédente, dans celle-ci le mystique passe de celui qui aime à celui qui est aimé (*muḥibb* à *maḥbūb*) (p. 187). Mais Jīlānī n'utilise pas le terme *ʿishq* (l'amour passion) dans ce contexte, emploi qui fait l'objet de débats dans les milieux soufis.

L'excursus attaché à ce chapitre porte sur Aḥmad al-Ghazālī (m. 521/1126 ou 518/1123), le frère de Abū Ḥamīd. P. Held résume les étapes de sa vie et mentionne ses principales œuvres, en particulier les *Savāneḥ*, traité en persan sur l'amour qui le rendit célèbre et que certains ont voulu voir comme le point de départ de ce que l'on appelle « la religion de l'amour » (p. 197). À son arrivée à Bagdad, Jīlānī refusa plus ou moins explicitement d'étudier avec Ghazālī qui officiait alors à la Niẓāmiyya. Le contraste entre les deux personnages est important. Toutefois, P. Held ne cherche pas vraiment à confronter ces deux expressions du soufisme, ni, nous semble-t-il, à expliquer pourquoi la ville de Bagdad les rendit possible. P. Held n'a pas comparé la notion de « cœur brisé » (p. 164), par exemple, dont il nous dit qu'elle apparaît dans les œuvres de ces deux auteurs, alors que cela aurait permis de mieux comprendre ce qui les rapproche ou au contraire les distingue.

Avec le chapitre 5, P. Held aborde la phase de retour du *badal* dans la société. Il accepte alors « his wordly allotments » (p. 201), soit un certain niveau de confort matériel et social, ce qui signifie la fin du mode de vie ascétique. Le soufi n'ayant plus de volonté individuelle, cette étape serait plutôt formelle et ne concernerait pas tous les mystiques ayant accompli avec succès les étapes antérieures. Cette phase a été décrite par Jīlānī comme « this is the return from the end to the begining »(p. 204). Cette perception du cheminement spirituel comme un mouvement circulaire ou plutôt hélicoïdal n'est pas nouvelle. Elle fait écho par exemple à Bisṭāmī

(7) « *Al-samāʿ al-ḥaqīqi wa-huwa al-ḥadīth wa-l-kalām aladhī* (sic) *huwa sunnat Allāh* (transcrit *sunna allāh*)… », p. 132. L'absence du duel pour le relatif indique un antécédant au singulier.

(8) Et qui précise que s'il y en un dans cette communauté, c'est ʿUmar b. al-Khaṭṭāb, voir al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Khatm al-awliyāʾ*, éd. O. Yaḥyā, Beyrouth, 1965, p. 356-357. Sur la station du *muḥaddath* chez Tirmidhī, l'une de plus élevées, voir G. Gobillot, *Le Livre de la profondeur des choses*, Presse universitaires du Septentrion, 1996, p. 185.

(9) Comme l'a signalé Karamustafa, pourtant cité dans ce contexte par P. Held, les attestations les plus anciennes remontent à Sahl al-Tustarī (m. 283/896) et al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. autour de 318/930) et non à Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996) ni al-Anṣārī al-Harawī (m. 481/1089), n. 15, p. 166-167.

qui avertissait : « Toutes les fois que je m'imaginais être parvenu au terme (de la voie), on m'annonçait : ce n'est que le début ![10] ». Dans la dernière partie de ce chapitre, P. Held aborde le rôle de ces *abdāl*, représentants de Dieu parmi Sa création, en particulier comme réceptacles et véhicules de Sa miséricorde, chargés également d'une mission de prédication (p. 207).

L'excursus attaché à ce chapitre porte sur Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Hamadānī (m. 535/1140), *muḥaddith*, prédicateur et adepte d'un soufisme sobre, qui aurait encouragé Jīlānī à la prédication. P. Held retrace les étapes de sa vie, qui, dans ce cas encore, présente quelques similitudes avec celle de Jīlānī. Il était opposé à la théologie spéculative (comme Jīlānī, Abū Najīb et Abū Ḥafṣ al-Suhrawardī.) Puis, il choisit de présenter un de ses traités, le *Rutbat al-ḥayāt*, manuel soufi en persan, qui présente la voie spirituelle en trois étapes, *islām*, *īmān* et *iḥsān*, en référence à un célèbre hadith, liées au corps, au cœur et enfin au secret intime (*sirr*) à un premier niveau, puis enfin à l'esprit (*jān*) au niveau le plus élevé (p. 217). Malgré quelques rapprochements avec Jīlānī, signalés par P. Held, comme l'emploi du terme *badal*, il est difficile de savoir ce que l'on peut retenir de la confrontation de ces deux œuvres.

Une section intitulée « Contempory Sufism » p. 219-225, trouve place entre Hamadānī et un dernier excursus sur Ibn al-Jawzī : sa position dans l'ouvrage est assez difficile à comprendre. P. Held y traite de quelques positions de Jīlānī sur les soufis de son temps, critiquant en particulier le port de la *khirqa*, surtout s'il n'est pas précédé par une purification intérieure, sur l'origine du terme *ṣūfī* et sur son emploi, peu fréquent, par Jīlānī mal à l'aise avec ce terme et qui lui préfère celui de *faqīr* que Held traduit par « voluntary poverty » (n. 87, p. 224).

L'excursus final, consacré à Ibn al-Jawzī (m. 597/1201), surprenant de prime abord, se révèle être l'un des plus convaincants de l'ouvrage. C'est à peu près le seul pour lequel le titre de l'ouvrage apparaît justifié : c'est bien dans le cadre de la capitale califale avec ses jeux de pouvoir politiques, ses intrigues et le patronage des puissants que s'appréhende le rôle des savants, des soufis en particulier, leur place, leur notoriété ou au contraire leur disgrâce. Ainsi pour le cas qui nous occupe des relations complexes et conflictuelle entre Ibn al-Jawzī d'un côté, Jīlānī et sa famille de l'autre. P. Held évite l'écueil qui serait de faire du soufisme le centre et le motif d'explication de ces querelles, et nous brosse le portrait d'un savant hanbalite qui certes critique certains aspects du soufisme[11] mais en valide d'autres, comme le *samāʿ*, et apparaît lui-même comme un pieux ascète, sensible à l'expérience mystique, qui à recourt à la métaphore du vin, et parle d'amour, en particulier dans l'un de ses ouvrages le *Baḥr al-dumūʿ*, étudié plus en détail dans cette partie. On saisit mieux la complexité de cette galaxie hanbalite que l'on réduit trop souvent à quelques positions caricaturales et à un littéralisme borné. Cette partie 'sauve' le livre et éclaire la perspective de l'auteur et son projet. La conclusion qui résume de manière synthétique et claire les grandes lignes de l'ouvrage en constitue un résumé précieux.

Il faut accepter de lire l'ouvrage jusqu'au bout pour mieux en comprendre la perspective et reconnaître que finalement l'auteur nous apprend beaucoup de choses sur le renouveau soufi à Bagdad au XIIe siècle et qu'il permet de se faire une idée assez précise des positions de quelques figures majeures des soufis de ce siècle, des débats qui les occupent, des idées que véhiculent leurs œuvres. Ce renouveau est porté pour l'essentiel par des personnages qui ne sont pas bagdadiens, qui sont hanbalites, pratiquent une mystique « sobre », qui sont à la tête d'institutions d'enseignement et sont des prédicateurs chevronnés, le plus souvent hostiles à la théologie spéculative. Évidemment les personnages présentés ne cochent pas toutes les cases, sauf Jīlānī ! Les réserves sur la structure de l'ouvrage, émises au début de ce compte rendu, même si elles ne disparaissent pas totalement une fois parvenu à la dernière ligne, sont ainsi très fortement atténuées.

Signalons toutefois quelques erreurs :

Deux citations coraniques rapportées de manière fautive (n. 12, p. 166) : manque *an* dans Cor. 6, 125 et *min* dans Cor. 39, 22, avec des fautes de translittérations (*yasharaḥ* pour *yashraḥ*).

Un point à corriger : le terme *awrād* ne désigne pas des rations d'eau (water portions, p. 130), que le *faqīr* devrait consommer en quantité équivalente qu'il soit en voyage ou résidant mais les litanies quotidiennes auxquelles il doit s'astreindre, l'état de voyageur ne pouvant constituer un prétexte pour les réduire.

La référence à l'ouvrage est mal translittéré : *Fatḥ al-rabbānī* pour *al-Fatḥ al-rabbānī* (translittération

(10) Sulamī cite plusieurs maîtres ayant tenu des propos similaires, voir Sulāmī, *Masʿalat darajāt al-ṣādiqīn fī l-taṣawwuf*, ed. S. Ates in *Tisʿa kutub fī uṣūl al-taṣawwuf wa-l-zuhd*, Beyrouth, 1993, p. 381. P. Held a toutefois signalé cette idée chez Junayd, n. 10, p. 167.

(11) P. Held a réévalué cette critique dans un article que je n'ai pas encore lu, voir « Ibn al-Jawzī's Critique of Sufism in *Talbīs Iblīs*: A Re-Examination », *Studia Islamica* 117, 2022, p. 88-126.

correcte n. 79, p. 21, mais incorrecte p. 201 et sq.). Quelques fautes de translittération comme dans le titre de Sibṭ Ibn al-Jawzī le dernier mot du titre de son ouvrage est *al-a'yān* et non *al-'ayān*. Ḥallāj avec un seul l (p. 161). Le titre de l'ouvrage de Subkī est incomplet (manque *kubrā* voir biblio.)

Pour l'origine du terme, *ṣūfī*, si on le rattache à la laine, la racine arabe qui renvoie à *ṣūf* n'est pas *ṣ-ā-f* mais *ṣ-w-f*, de même si on rattache cette origine à la pureté la racine n'est pas *ṣ-f-ā* mais *ṣ-f-w* (p. 222-3).

Malgré quelques imperfections, cet ouvrage représente un outil appréciable pour appréhender quelques-unes des figures majeurs du soufisme du XIIe siècle dans le milieu bagdadien. P. Held a eu raison de mettre de côté deux questions : le rôle supposé de Jīlānī dans la fondation de la voie *qādirī* et l'inscription ou non de celui-ci dans la voie soufie (p. 24-5). Il a préféré se concentrer sur les idées et la voie mystique de Jīlānī ainsi que sur l'insertion de ce dernier dans le milieu piétiste et soufi de son temps à Bagdad. Il apporte ainsi un éclairage nouveau et précieux sur Jīlānī et sur différents courants mystiques présents à Bagdad à son époque.

Jean-Jacques Thibon
Inalco – Cermom