À la différence des volumes susmentionnés, qui se rapportaient à l'époque moderne, le présent travail concerne les siècles classiques de la culture arabo-islamique, et précisément la littérature touchant les « thèmes fondamentaux de l'apologétique chrétienne ». Par là même se dessinent les « thèmes fondamentaux de la controverse islamo-chrétienne », qui sont : « la vraie religion — Dieu un et trine — le Christ Verbe incarné », et qui en forment les chapitres centraux. L'auteur les entoure de deux chapitres préparatoires, l'un sur « la situation et le problème des théologiens arabes chrétiens » et l'autre sur « la procédure théologique dans le projet apologétique », et de deux autres complémentaires, d'un côté sur « l'exégèse chrétienne du Coran », de l'autre sur « les catégories philosophiques et théologiques utilisées par cette littérature de controverse ».

Il en ressort trois parties d'inégale longueur : Une introduction thématique au problème; le thème exposé du point de vue chrétien; les correspondances musulmanes.

Il va sans dire qu'il y a là matière abondante à de longues dissertations, et que ce livre de 407 pages ne prétend en aucune manière vouloir être exhaustif. L'auteur nous en donne d'ailleurs lui-même le motif : ses « Matériaux », recueillis depuis 1960-1963, ont servi à la documentation de son doctorat d'État (voir *Paul d'Antioche* plus haut), et ont été « complétés par le dépouillement de quelques rares traités chrétiens récemment publiés ». Ceci explique les lacunes que l'on découvre dans sa documentation.

Néanmoins, son effort reste gigantesque et l'intérêt de son livre indéniable, du fait de l'aide qu'il apportera aux recherches concernant la littérature arabe chrétienne, la théologie, l'apologétique, domaines très négligés par les arabisants, ainsi que le dialogue islamo-chrétien, et sans oublier la théologie et la philosophie de l'Islam et l'histoire des idées.

Reste à souhaiter à l'auteur la poursuite de ce travail de longue haleine, dans un Liban moins déchiré et plus propice à la diffusion des livres.

Raif Georges KHOURY
(Université de Heidelberg)

Julian BALDICK, *Mystical Islam. An Introduction to Sufism.* Londres, I.B. Tauris, 1989. 208 p.

Tenter une présentation d'ensemble de l'histoire du soufisme, en tenant compte des recherches récentes, telle est l'entreprise difficile à laquelle s'attache dans ce livre J. Baldick, spécialiste d'histoire islamique à l'université de Londres. Depuis *Les Mystiques musulmans* de M. Molé (1965), on ne disposait pas d'un nouveau manuel de ce genre, de taille moyenne et de consultation aisée. De plus, le livre de Molé ne s'intéressait guère au soufisme postérieur au XIIIe siècle, alors que celui de Baldick couvre toute l'histoire de l'Islam; il consacre un nombre de pages à peu près identique à toutes les époques et s'intéresse à toutes les manifestations du soufisme, des plus savantes aux plus populaires, dans tout le monde musulman. Sans tenir compte des repères dynastiques habituels, l'histoire du soufisme est divisée en quatre grandes périodes comportant elles-mêmes un certain nombre de divisions : 1° les débuts

BCAI 8 (1992) J. Baldick: Mystical Islam. An Introduction to Sufism, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

du soufisme; 2° de la construction à la systématisation (922-1240); 3° maîtres et empires (1240-1700); 4° l'entrée dans le monde moderne.

Les débuts du soufisme sont reconsidérés dans une double perspective, celle de l'école anglaise travaillant sur les origines de l'Islam et celle de l'histoire des religions; dans cette dernière, moins pour repérer les emprunts que les modèles de transmission des pratiques et des croyances. On aboutit ainsi à des propositions connues, tantôt abstraites : le judaïsme et le christianisme représentent les deux aspects de l'Islam, la Loi et la spiritualité; tantôt concrètes : l'Islam s'est constitué en Iraq à partir des communautés juives babyloniennes et chrétiennes nestoriennes. L'origine en grande partie coranique du lexique mystipue ne prouve rien, puisque leur inspiration chrétienne ne fait aucun doute. Tel est le cas du covenant (*mīṯāq*), de la mémoration du nom de Dieu (*ḏikr*) ou de la recherche du blâme (*malāma*), par exemple; dans ce dernier cas, la recherche des emprunts qui tourmente l'A., quoi qu'il en dise, le fait remonter au-delà du christianisme jusqu'aux Cyniques, et plus loin encore vers un hypothétique chamanisme. Le « saint » (*walī*) subit un sort identique; signifiant le client ou le patron, il ne peut venir que de l'héritage romain. *Waliyyu 'llāh* est toujours traduit par « ami de Dieu »; en effet la notion de sainteté n'existe pas en Islam, puisque la racine *q-d-š* en syriaque évoque à la fois la sainteté et l'abstinence sexuelle, ce qui ne convient pas au modèle islamique. Curieuse démonstration! Il est vrai que l'idée que se fait l'A. du texte coranique ne pouvait guère le conduire à y découvrir des modèles de spiritualité. Quoi que l'on pense de tout cela, la question des origines est trop sérieuse pour être traitée avec une telle désinvolture, sans se livrer à une analyse rigoureuse des textes.

La théorie des modèles d'emprunt est appliquée à la légende des deux Rābiʿa, celle d'Iraq, l'ancienne chanteuse, et celle de Syrie, la chaste, qui rappellent les deux Maries. Malgré la complexité des rapports entre le soufisme et le šīʿisme primitifs, les premières formulations de la hiérarchie des saints marquerait moins une influence du second que de la gnose sur l'un et l'autre. Les premières figures du soufisme sont passées en revue dans la même optique, Muḥāsibī pour l'influence chrétienne, Ḏū l-Nūn pour la tradition philosophique grecque, Bisṭāmī, pour l'hindoue, réelle selon l'A., bien que n'ayant pas survécu à Bisṭāmī lui-même. Les notices sur Tustarī ou Tirmiḏī par exemple, pour lesquels on dispose de monographies récentes, sont plus satisfaisantes. Mais on reste souvent agacé par une tendance à prendre systématiquement le contrepied des idées reçues. Ḥallāǧ se retrouve ainsi šīʿite extrémiste, et ses miracles un pur effet d'hypnose. Fera-t-on avancer la recherche ou parviendra-t-on à une meilleure compréhension du soufisme et de son histoire par ce genre d'allégation? Même attitude à l'égard de Ġazālī, personnage assez ordinaire et conventionnel à côté de son frère Aḥmad. Peut-être, mais mieux aurait valu expliquer son impact sur le soufisme ultérieur.

La dernière partie de la seconde période : « Confrérie et théorie (1130-1240) » appelle quelques remarques. À la suite des réserves émises récemment sur ce point, l'A. traite avec prudence de l'émergence des confréries. Il considère toutefois que ʿUmar Suhrawardī a bel et bien fondé un ordre ou une confrérie. Sans doute l'A., qui s'intéresse à la *futuwwa*, a-t-il établi un rapprochement avec le rôle joué par Suhrawardī auprès du calife al-Nāṣir. L'exposé sur Ibn ʿArabī puise à la fois chez ʿAfīfī pour la métaphysique et chez M. Chodkiewicz pour la doctrine de

BCAI 8 (1992) J. Baldick: Mystical Islam. An Introduction to Sufism, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

la sainteté, ce qui rend quelques sons discordants. Mais surtout, on reste rêveur devant les conséquences socio-politiques déduites de la doctrine d'Ibn ʿArabī : le fait que l'homme soit conditionné par des noms divins opposés entre eux ne pouvait que le conduire à une attitude passive devant l'injustice et à la collaboration avec les dirigeants!

La troisième partie insiste plus particulièrement sur l'Orient musulman. Spécialiste de l'Asie centrale et de l'Inde, l'A. accorde également une attention particulière aux relations entre le šīʿisme et le soufisme et entre les princes et les maîtres dans l'Iran post-mongol. Sa tendance à présenter systématiquement les soufis comme les collaborateurs des princes gagnerait à être légèrement nuancée. Tantôt il maintient son orientation de départ en affirmant que l'exposé par Simnānī des centres subtils lumineux et des souffles dénote l'influence du bouddhisme, du taoïsme et de l'hindouisme (c'est beaucoup à la fois); tantôt au contraire il fait état assez scrupuleusement de l'état des recherches, pour Sirhindi par exemple. Cette partie et celle qui la précède pourraient donner lieu à de nombreuses critiques de détail, mais une remarque d'ensemble s'impose. On a beaucoup de mal à saisir un ou plusieurs fils directeurs dans les indications nécessairement brèves données sur les auteurs et les personnages, si bien qu'il est difficile de suivre le cheminement des doctrines, les continuités ou les adaptations des pratiques et des attitudes. Il faut regretter également que le monde arabe soit pratiquement absent de la troisième période.

Cependant, la dernière partie rééquilibre le rapport entre les différentes parties du monde musulman. Le XVIIIe siècle est caractérisé par trois figures éminentes : Nābulusī pour la Syrie, Šāh Waliyullāh pour les Indes et Nūr ʿAlī Šāh pour l'Iran. À propos du XIXe siècle, l'A. remarque à juste titre que soufisme et réformisme ne sont pas nécessairement antagonistes. La présentation par pays débute par le Maghreb et évoque la fondation ou la rénovation de confréries actives durant les XIXe et XXe siècles pour revenir, après l'Orient, à l'Afrique sub-saharienne. Le XXe siècle donne l'occasion à l'A. d'exercer sa critique sur les méthodologies en sciences sociales, à propos des études sur le Maroc, les Mourides du Sénégal et l'Asie centrale notamment. Il est regrettable que la Turquie ne soit représentée que par l'étude de Birge sur les Bektashis, datant du tout début du siècle.

La conclusion revient sur certaines questions. La soufisme est-il une forme de monachisme? La réponse ne peut être que oui et non, puisque l'Islam est et n'est pas le christianisme. Mais par delà cet *a priori* se pose la question de la relation du soufi au monde. Sur ce point, on ne peut que constater la multiplicité des formes de vie et d'architecture dans lesquels évolue le soufi selon le temps et le lieu. De même, en ce qui concerne l'attitude vis-à-vis des biens de ce monde, il faut bien reconnaître que le critère du détachement (*zuhd*) reste le plus souvent intérieur.

L'intérêt de l'A. pour la *futuwwa*, les considérations d'auteurs iraniens sur la division de l'activité humaine, le conduisent à penser que l'Islam a eu tendance à sublimer la quatrième caste, celle des artisans. Mais même si le modèle des trois ou quatre ordres a pu s'imposer parfois en Islam, est-il pertinent pour comprendre l'extension sociale du soufisme? La *futuwwa* l'amène également à une réflexion sur la relation du soufisme avec les arts et sur ses rapports avec le pouvoir politique. Le parti que les soufis ont tiré de la conquête mongole lui fait penser à la façon dont une certaine droite française a profité en 1940 de l'occupation allemande pour

BCAI 8 (1992) J. Baldick: Mystical Islam. An Introduction to Sufism, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

tenter d'imposer ses projets de « corporatisme »! Comment un anachronisme aussi fâcheux peut-il germer dans la tête d'un historien? S'interrogeant enfin sur l'avenir du soufisme, il répond qu'il ne lui semble pas en jeu, puisqu'issu dès son origine de l'une des deux composantes de l'Islam. Il constate aussi que les différents essais d'élimination du soufisme par le pouvoir, comme ce fut le cas en Iran au XVIIIe siècle, ont toujours fini par se retourner contre ce dernier.

Nos remarques souvent négatives ne doivent pas diminuer l'importance de ce travail qui donne une vision d'ensemble et une périodisation nouvelle de l'histoire du soufisme, utile pour l'étudiant et le spécialiste. Il faut reconnaître aussi à l'auteur deux qualités essentielles : tout d'abord l'étendue de son information, même si elle n'est pas, peut-être volontairement, exhaustive; ensuite son humour. Après avoir égratigné au passage un certain nombre de figures respectables du soufisme, fair-play, il leur laisse en matière de conclusion la parole : « Les amis de Dieu sont les miroirs dans lesquels les autres voient leurs propres défauts. »

Denis GRIL
(Université de Provence)

Schlaglichter über das Sufitum. Abū Naṣr al-Sarrāǧs *Kitāb al-Lumaʿ* eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard GRAMLICH. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990 (Freiburger Islamstudien t. XIII). 676 p.

Après les *ʿAwārif al-maʿārif* de ʿUmar Suhrawardī et la *Risāla* de Qušayrī, c'est maintenant le plus ancien manuel connu de *taṣawwuf*, les *Lumaʿ* de Sarrāǧ (m. à Ṭūs en 378/988) dont Richard Gramlich nous offre la traduction. Par sa qualité mais aussi par sa dimension, ce travail est impressionnant.

L'introduction réunit le peu que les sources nous livrent sur Sarrāǧ. Personnalité effacée, on ne sait pas grand-chose sur sa vie, ses maîtres, et on ne lui attribue qu'un seul disciple. La tradition hagiographique persane a tout de même retenu de lui deux miracles, mais sans plus. Ce sont encore les *Lumaʿ* qui nous renseignent le mieux sur son activité. Grand voyageur, il parcourt le Ḫurāsān, l'Iraq, la Syrie et l'Égypte où il se met à l'écoute d'un grand nombre de maîtres, en particulier Ǧaʿfar al-Ḫuldī (m. à Bagdad en 348/959-960 à l'âge de 95 ans), qui lui transmettent les paroles et les écrits des maîtres du IIIe siècle. Vaste recueil de citations, les *Lumaʿ* constituent donc une source irremplaçable pour l'histoire du soufisme. Par l'intermédiaire de Sulamī (m. 412/1041), une part importante de ces traditions passa dans la *Risāla* de Qušayrī et de là, dans l'*Iḥyāʾ*.

R. Gramlich présente ensuite un plan détaillé du texte. Nous ne le suivons pas tout à fait lorsqu'il affirme que le livre ne donne pas l'impression d'un tout, mais plutôt d'un ensemble de traités indépendants, dont l'unité tient à la manière dont chacun jette une « lueur » spécifique sur le *taṣawwuf*. Cette impression vient peut-être de ce que Sarrāǧ préfère le plus souvent laisser la parole à ses prédécesseurs. Il nous semble néanmoins avoir construit son ouvrage selon un plan assez rigoureux.

BCAI 8 (1992) J. Baldick: Mystical Islam. An Introduction to Sufism, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net