

dans le temps du mouvement soufi, qui, malgré d'inévitables évolutions historiques, n'a pas connu de rupture dans la définition et les buts qu'il proposait à ses adeptes.

La dense introduction de R.D. souligne avec une érudite concision les principaux éléments qui nous sont connus de la vie de Ḍū l-Nūn, de ses maîtres dans la voie, et de sa pensée — pour autant que les sources, tardives, imprécises et souvent divergentes permettent de conclure. Il semble toutefois admis que Ḍū l-Nūn ait acquis une renommée certaine par sa science (en hadith notamment) et par son éloquence en arabe, et qu'il ait joué un grand rôle dans l'affermissement interne du soufisme par son enseignement (cf. III p. 13; p. 29) et sa pédagogie comme maître. R.D. fait également ressortir la dimension symbolique, voire mythique, acquise par le grand soufi égyptien, ce dont témoigne sa réputation — probablement fausse — d'alchimiste (p. 17), ou l'aspect christique de son comportement de saint (p. 18).

La traduction claire, précise et richement annotée de R.D. vient donc rejoindre ses précieux apports précédents (sur des textes de Ghazali, de Kalabadhi, de Junayd). Le public français reçoit même une « première », puisque le texte arabe du *al-Kawkab al-durrī* n'a pas encore été édité. Restituant dans toute sa fraîcheur les dires et les gestes de cette belle figure que fut Ḍū l-Nūn, elle amène le lecteur vers l'étrange et sereine intemporalité des biographies soufies, où même l'acte le plus quotidien acquiert une résonance d'éternité.

Pierre LORY

(Université de Bordeaux III)

Fritz MEIER, *Bahā'-i Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik*. Leiden, E.J. Brill, 1989 (*Acta Iranica* 27 : Textes et Mémoires vol. XIV). VIII + 484 p. (y compris carte, liste des passages cités, index).

Avec cet ouvrage consacré au père du célèbre Mawlānā Ḡalāl al-Dīn-i Rūmī, Bahā' al-Dīn-i Walad (545-628/1150-1231), l'éminent islamologue bâlois nous montre encore une fois — et d'une manière tout aussi magistrale que dans son *Abū Sa'id-i Abū l-Ḥayr* (paru également dans *Acta Iranica* II, 1976) — que l'étude d'un soufi que l'on croit connaître peut encore réserver des surprises. En effet, c'est en présentant la figure de Bahā'-i Walad non pas « sous l'ombre de Mawlānā » comme on le fait généralement, mais indépendamment, c'est-à-dire en s'appuyant sur une minutieuse analyse de ces soliloques, notes et réflexions personnelles que constituent les *Ma'ārif* de Bahā' lui-même (éd. B. Furūzānfar, 2 vols., Téhéran 1333/1955), que F.M. démontre ici l'existence d'une « nouvelle sorte de mystique islamique que l'on n'a encore constatée nulle part jusqu'ici. Il s'agit d'une mystique qui, sans en faire grand cas, abolit le hiatus entre immanence et transcendance de Dieu, reconnaît même une religiosité de la matière et du corps et, au lieu de supprimer le corps à la manière ascétique, tâche au contraire de le ravir, avec toutes ses fibres, en une vie avec Dieu. » (p. VIII).

En faisant ainsi allusion dans la préface de l'ouvrage à la « nouveauté » de ces idées par rapport aux tendances ascétiques du soufisme classique, l'auteur ne semble pas cependant vouloir s'engager dans une recherche historique de leur provenance, son orientation étant de

toute évidence plutôt phénoménologique. Il est, certes, question de problèmes historiques dans les premiers chapitres du livre, mais là, il s'agit avant tout d'opérer une sorte de démythologisation du héros par l'analyse des sources. Il en résulte que le vrai Bahā', celui qui se révèle dans les parties les plus authentiques des *Ma'ārif*, est tout différent de celui propagé par l'hagiographie émanant de l'ordre *mawlawī*. Comme le montre F.M. en détail, la véritable biographie de Bahā' soulève encore bien des questions, et on ne connaît, à vrai dire, ni la date précise ni la véritable cause de son départ de la Transoxiane. La fameuse « hostilité » que le théologien Faḥr al-Dīn al-Rāzī lui aurait témoignée selon la légende n'en est guère responsable, en tout cas. De plus, il n'est même pas certain que Bahā' fut « soufi » au sens technique de ce mot — ce qui ne veut, certes, pas dire que sa pensée religieuse ne fut pas celle d'un « mystique », bien au contraire.

La majeure partie de l'ouvrage (chapitres 8 à 26, avec un résumé fort utile au chapitre 27) est consacrée précisément à l'analyse approfondie de cette religiosité mystique. C'est un travail admirable, soutenu par une prodigieuse érudition, et qui consiste essentiellement à soumettre tout le matériel des *Ma'ārif* à l'examen critique et à regrouper ces réflexions, proférées dans l'original persan dans un langage difficile et sans aucun ordre apparent, d'une manière intelligible et selon les thèmes qui semblent s'imposer. Retenons-en simplement quelques points saillants ici. C'est sans doute avec raison que F.M. souligne avec insistance qu'il ne s'agit ni d'un monisme ni d'un panthéisme, même si Bahā' emploie quelquefois des expressions hyperboliques comme par exemple « Dieu tout est Lui » (*Allāh hama ūst*). La notion centrale de sa pensée semble être plutôt celle de l'« être avec » (*ma'iyyat*), et elle s'exprime d'une manière vraiment frappante dans le sentiment religieux de la « jouissance » (*maza*) qu'éprouvent, du moins dans l'imagination très sensuelle de Bahā', toutes les particules de l'être, matérielles aussi bien que spirituelles. De ce fait, et aussi pour faciliter la comparaison — ou la mise en contraste — de la mystique de Bahā' avec d'autres formes de la pensée religieuse de l'Islam, comme le mettent bien en évidence de nombreux développements fort instructifs dans l'ouvrage même, l'auteur se voit amené à pousser l'analyse plus loin au niveau de l'abstraction. C'est ainsi qu'il établit une distinction fondamentale entre plusieurs sortes de *ma'iyyat* : il y aurait une *ma'iyyat* « poétique » (c'est Dieu qui « fait » en étant « avec »), « ontique », « noétique », « mentale » et « sympathétique ». C'est là une méthode nouvelle et intéressante, mais tout de même discutable, me semble-t-il, puisqu'elle n'est pas dérivée directement des phénomènes, mais imposée par l'analyse. Aussi, est-il permis de se demander si certaines prises de position théologiques que l'auteur semble faire siennes, notamment celles d'Ibn Taymiyya contre Ibn 'Arabī (cf. p. 126 sq. et 420), relèvent encore de l'analyse pure. Il n'empêche que ce livre, riche en développements théologiques, philosophiques, historiques et philologiques, constitue un véritable puits de science auquel on puisera encore longtemps, et avec gratitude.

Hermann LANDOLT
(Université McGill, Montréal)

Histoire et Hagiographie. Publications de l'Association marocaine pour la recherche historique, Rabat, Editions Okad, 1988. 127 p.

Ce recueil regroupe huit études en arabe et une en français, consacrées aux relations existant entre l'histoire et la littérature hagiographique, thème débattu au cours du colloque de Rabat du 8-9 avril 1988.

Le premier article, de Muḥammad al-Manūnī, est intitulé « Glanes extraites de deux ouvrages hagiographiques ». L'un, *al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād bi madīnat Fās wa mā yalīhā min al-bilād* de Muḥammad b. Qāsim b. 'Abd al-Raḥmān al-Tamīmī al-Fāsī (m. 603 H/1206), manuscrit inédit de la Bibliothèque des Banū 'Abd al-Ġabbār de Figuig, dans le Sahara marocain, est une œuvre riche d'informations historiques sur la période almohade. L'auteur, au travers de certaines biographies, décrit la campagne marocaine des environs de Fès, Séfrou et sa grande mosquée, les *Rābiṭa* de Ceuta, de Fès, mais surtout l'influence de l'ouvrage de Ġazālī, l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, ainsi que la *Risāla* d'al-Quṣayrī et l'œuvre d'al-Muḥāsibī. Le deuxième ouvrage, le *Kitāb al-Minhāğ al-wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt al-ṣayḥ Abū Muḥammad Ṣāliḥ* d'Aḥmad b. Ibrāhīm b. Aḥmad al-Māğarī (VIII H/XIV), édité en Égypte en 1933, concerne la région des Dukkāla et expose les coutumes et les comportements des compagnons d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ, ainsi que les liens culturels entretenus avec l'Orient : Alexandrie, Médine, et le Maghreb : Bougie.

Le deuxième article, de Muḥammad al-Manṣūr, « *Taṣawwuf al-Šurafā'* : la pratique religieuse et sociale de la Zāwiyyat al-Wazzāniyya à travers ses *Manāqib* », expose le rôle religieux et social exercé par les *Šurafā' Wazzāniyyūn* et les liens existant entre le *ṭaṣawwuf* et le *šaraf* dans la pratique de cette *zāwiya* fondée au XVII^e siècle.

La troisième contribution, « La réalité et le monde possible dans les *Manāqib* soufis », de Muḥammad Miftāḥ, discerne à travers l'étude de la biographie d'un saint personnage, ce qui est du monde possible et ce qui est du domaine de la réalité. C'est une étude structurale de la littérature hagiographique.

Le quatrième article, de 'Abd al-Fatāḥ Kilitū, « Le saint et le chameau », est une étude structurale de la biographie d'Abū Sahl al-Qarṣī, rapportée par le *kitāb al-taṣawwuf* d'al-Tādili.

La cinquième étude, de Ḥalīma Farḥāt et Ḥāmid Triki, « Les ouvrages hagiographiques comme matière historique », traite du comportement et des attitudes de certains hommes de religion face au pouvoir almoravide et almohade, par l'exégèse des biographies de 'Abd al-Salām al-Tūnisī, Abū Zakariyyā Yaḥyā al-Ġarāwī et Abū Ishāq al-Balfīqī (m. 616 H/1219-1220); de l'influence du *ribāṭ Ṣākir* et de l'activité des Murīdūn à la fin du VI^e siècle de l'Hégire/XII^e s.; enfin de la *zāwiyat al-Zakarāwiyya*, entre l'élite et le peuple.

Le sixième article, « Autour de certains silences du *Taṣawwuf* », de Muḥammad Qablī, analyse le *Kitāb al-Taṣawwuf* de Tādili. Écrit en 617 H., par un cadī exerçant la judicature sur le territoire de la tribu des Ragrağa, cette hagiographie contient des silences révélateurs de la datation des sources employées et des opinions politiques de son auteur. Ainsi les tribus Maṣmūda ayant soutenu le mouvement almohade, ne sont-elles pas mentionnées, pas plus que les termes « *muwahḥidūn* », « *al-Imām* », « *al-ḥalīfa* », ni le nom d'Ibn Tūmart.