



**Bulletin d'études orientales**  
Ouvrages de Sciences religieuses

---

SILVERS, Laury, *A Soaring Minaret. Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism* (Albany, 2010)

Francesco Chiabotti

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/beo/722>

ISSN : 2077-4079

**Éditeur**

Presses de l'Institut français du Proche-Orient

**Référence électronique**

Francesco Chiabotti, « SILVERS, Laury, *A Soaring Minaret. Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism* (Albany, 2010) », *Bulletin d'études orientales* [En ligne], Comptes rendus (depuis 2012), Ouvrages de Sciences religieuses, mis en ligne le 06 mars 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/beo/722>

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Institut français du Proche-Orient

---

SILVERS, Laury, *A Soaring Minaret. Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism* (Albany, 2010)

Francesco Chiabotti

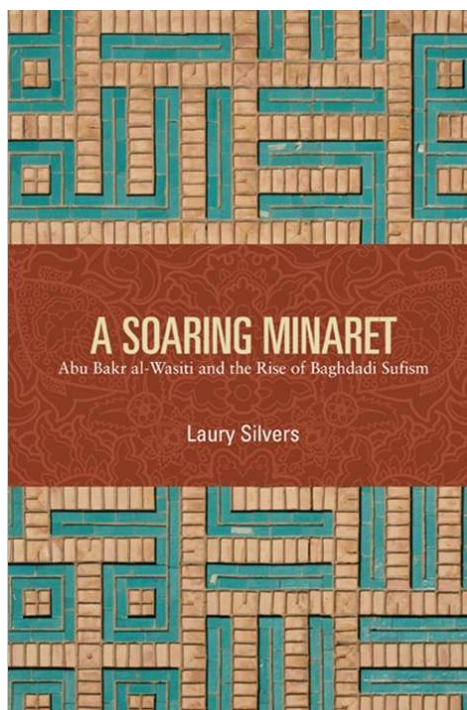
---

RÉFÉRENCE

SILVERS, Laury, *A Soaring Minaret. Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism*, Albany, State University of New York Press, 2010, ix + 142 p., ISBN 978-1-4384-3171-0.

1 Après la publication d'un article sur la relation maître-disciple et une recherche sur la pensée doctrinale dans le *taṣāwwuf* des origines, Laury Silvers (Université de Toronto) publie sa première monographie entièrement consacrée à la figure de Muḥammad b. Mūsā Abū Bakr al-Wāsiṭī (m. ca. 320/923). Ce maître khorassanien, surnommé par les maîtres postérieurs à cause de son langage tranchant « un minaret envolé », *a soaring minaret*, n'a pas livré d'œuvres écrites. Sa pensée a été recueillie par ses rares disciples et on doit principalement aux soins d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 412/1021) de l'avoir transmise dans ses propres ouvrages.

2 Dans la première partie du livre (« Wasiti and Early Sufism », présentation qui suit, comme le déclare l'auteur (p. 11), celle donnée par R. Gramlich dans son *Alte Vorbilder des Sufitums, zweiter Teil, Scheiche des ostens*, p. 267-411), Silvers analyse la formation et le rôle de la pensée d'al-Wāsiṭī dans la diffusion du soufisme bagdadien au Khurasan. L'auteur reconstruit le contexte de la formation d'al-Wāsiṭī : « sous la guidance de Junayd et Nuri, Wasiti développa un monothéisme subtil et rigoureux en accord avec la théologie des Ahl al-hadith » (p. 3) et analyse dans les détails l'hypothèse d'une rencontre avec al-Ḥallāḡ (p. 11-12), hypothèse exprimée par Massignon, mais écartée après une analyse sévère des sources disponibles. À la suite des troubles qui virent s'opposer, à Bagdad, le naissant mouvement soufi à d'autres forces proches du pouvoir califal, al-Wāsiṭī décide de quitter Bagdad et gagne le Khorassan, sa région natale. Ici, l'auteur se concentre entre autres sur un épisode central de l'histoire du développement du soufisme : la venue d'al-Wāsiṭī à Nichapour, où il rencontre les anciens disciples du maître malāmatī Abū 'Uṭmān al-Ḥīrī (p. 35-36). L'épisode est fort connu, et l'auteur souligne que les soufis de Bagdad considéraient leur doctrine comme plus parfaite que celle des gens du Khurasan (cf. 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī, *Risāla*, trad. A. Knysh 2007, p. 78). « L'insulte » d'al-Wāsiṭī aux Nichapouriens a déjà été analysée par de nombreux chercheurs (voir J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, Damas, 2009, p. 75 ; J. Chabbi, « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan », *Studia Islamica* 46 (1977), p. 63) comme l'une des preuves majeures du caractère évolutif du soufisme des origines, dans lequel différents courants se mêlent, lorsque d'autres disparaissent complètement (comme la *pietas* incarnée par la *karrāmiyya*). Sur cette évolution du soufisme primitif, de nouvelles sources pourront indiquer avec plus de précision la relation que les différents courants spirituels entretenaient entre eux (voir notre étude sur un manuscrit inédit d'Abū Nasr al-Quṣayrī, à paraître dans le *Journal of Sufi Studies*). Le 4<sup>e</sup> chapitre offre une intéressante analyse du langage d'al-Wāsiṭī ainsi qu'une réflexion sur le rôle de la vénération du Prophète dans le soufisme des origines (p. 44-45).



- 3 La 2<sup>e</sup> partie (« Wasiti's Theology », p. 61-104) propose une analyse de la conception d'al-Wāsiṭī de la nature de la réalité divine : relation homme/Dieu, relation essence/attributs/actes divins, relation Créateur/création. Ici, un double mouvement rythme les affirmations d'al-Wāsiṭī : d'un côté, il souligne implacablement la toute-altérité du divin par rapport au contingent ; de l'autre, il insiste sur la centralité de la reconnaissance des attributs divins dans la création. L'auteur traduit et explique un concept central de la théologie d'al-Wāsiṭī, le *qiyām* divin (*standing through*), dans le monde manifesté, l'établissement de la réalité créée à travers les attributs divins. Al-Wāsiṭī n'accorde pas d'importance à l'agir humain. Ici, on commence à entrevoir la solution du maître spirituel aux problèmes de la théologie : pour al-Wāsiṭī l'agir humain devient possible seulement s'il est conçu sous son aspect de non-action, lorsque toute prétention humaine est abandonnée. C'est-à-dire que l'agir humain, dans sa nature profonde, ne relève pas d'une morale qui distingue le mal du bien. La part attribuée à l'humain dans son agir même est juste la reconnaissance et l'attribution de chaque acte à Dieu. Dans ce sens, la « bonne action » est celle qui est rendue à sa cause première, tandis que la mauvaise action est celle que l'homme s'attribue. Le changement de plan permet donc de fonder un discours spirituel sur une base de pensée théologique et cette remarque, sur laquelle l'auteur insiste à juste titre, représente à notre avis un des intérêts majeurs de cette publication.
- 4 La structure de cette deuxième partie – étude éminemment théologique – pourrait être perçue comme arbitraire, vu le caractère de « reconstruction » d'une pensée qui n'est pas elle-même structurée dans des sources primaires originelles. Le choix de l'auteur demeure en réalité fidèle à l'évolution de la pensée d'al-Wāsiṭī lui-même, et montre clairement comment le soufisme des origines a développé son discours dans un échange étroit avec les problématiques du *kalām*. Significatifs dans ce sens sont les parallèles que l'auteur fait avec certains aspects doctrinaux des mu'tazilites (p.21-22, 65-67, 79 et 96, voir – non cité par l'auteur – F. Sobieroj, « The Mu'tazila and Sufism », *Islamic mysticism contested : thirteen centuries of controversies and polemics*, éd. F. de Jong et B. Radtke, Leiden, Brill, 1999), auxquels al-Wāsiṭī semblerait répondre, sans les citer ouvertement. Des références bibliographiques majeures auraient en tous cas pu aider les lecteurs à mieux saisir la portée réelle de la confrontation soufisme/théologie, en approfondissant la dimension générale de la problématique. Déjà, à la p. 21, l'auteur fait remarquer que les ressemblances entre la pensée d'al-Wāsiṭī et celle d'al-Aṣ'ārī ne peuvent pas avoir une origine historique. Le cadre des relations entre soufisme de Bagdad et théologie aṣ'ārite sont pourtant très complexes et on ajoutera ici des références bibliographiques à notre avis centrales afin de compléter celles données par l'auteur. Henri Laoust, (*Les schismes dans l'Islam*, Paris, 1965, p. 177) souligne comment « l'acharisme (...) se développa souvent en symbiose, dès ses débuts, avec le soufisme, et parfois même avec un soufisme plus ou moins ésotérique. Ainsi Bandar (m. 353/964), considéré comme l'un des premiers disciples d'al-Ash'arī, se mit, à Bagdad, à l'école de Shiblī [...] ». Gilliot, dans son compte-rendu du livre de Tilman Nagel (*Die Festung des Glaubens*, München 1988, p. 113-114) et dans son article intitulé « Quand la théologie s'allie à l'histoire : triomphe et échec du rationalisme musulman à travers l'œuvre d'al-Ġuwaynī » (*Arabica* 39/2, 1992, p. 241-260) spécifie : « or on a trop peu souligné les relations d'al-Aṣ'ārī avec le soufisme. Ce serait notamment par al-Ġunayd qu'il y aurait été introduit. Il fut également initié à la doctrine de disciples d'al-Ġunayd, tels al-Nūrī et Ruwaym. N[agel] relève encore d'autres traits qui montrent qu'al-Aṣ'ārī et les soufis de son temps ont donné des réponses identiques sur d'importantes questions. [...] ». Le cadre général des confrontations théologiques entre adeptes du

soufisme et mu'tazilites a aussi été étudié par F. Sobieroj (*op. cit.*), étude qui doit être gardée à l'esprit pour mieux saisir les allusions qu'al-Wāsiṭī semble faire à cette école théologique.

- 5 Cette publication représente un important pas en avant dans l'étude du soufisme des origines et nous rappelle que la recherche sur des sources reconstituées par des sources plus tardives ne doit pas nécessairement représenter un obstacle au développement de nos connaissances sur la mystique musulmane. La récente synthèse effectuée par A. T. Karamustafa (*Sufism - The Formative Period*, Edinburgh University Press, 2007) peut être complétée par de nouvelles monographies comme celle de L. Silvers : hormis l'étude de J.-J. Thibon sur al-Sulamī (*op. cit.*), signalons ici que F. Sobieroj (Université d'Iéna) prépare une étude sur Abū Bakr al-Šiblī et M. Nguyen (Fairfield University), une monographie sur 'Abd al-Karīm al-Qušayrī.
- 6 Certains errata et incongruités dans le choix de translittération pourront être corrigés dans les prochaines éditions du livre : Ahmed b. Hanbal (p. 3) vs Ahmad b. Hanbal (p. 23) ; p. 18 et 39, *aḥādīṭ* cités sans référence ; p. 76, lire *mi'raj* à la place de *miraj* ; p. 129 (bibliographie), le 7<sup>e</sup> titre, al-Damyati : lire *ma'* à la place de *ma'*, p. 131 (bibliographie), lire *kitab al-luma' fi tasawwuf* à la place de *kitab al-luma' fi al-tasawwuf* ; p. 139 (index), Ibn al-'Arabi Muhyaddin vs al-Dhabi, Shams al-Din (p. 138).

---

## AUTEURS

FRANCESCO CHIABOTTI