

b. Sālīm, le disciple de Tustarī. Cette hypothèse vraisemblable situe donc ce texte à l'époque de la rédaction des premiers grands manuels classiques de *taṣawwuf*, le *Qūt al-qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī pour l'Iraq; le *Ta'arruf* de Kālābādī et les *Luma'* de Sarrāğ pour le Ḥurāsān et la Transoxiane.

Le contenu du texte n'est que très brièvement présenté. La traduction des titres des chapitres est suivie d'un renvoi aux chapitres équivalents dans les traités classiques. Après une introduction assez comparable à celle des *Luma'*, faisant l'apologie du *taṣawwuf*, les premiers chapitres traitent des fondements de la Voie : pauvreté, détachement, opposition à l'âme; les suivants, de ce qui distingue intérieurement les soufis des autres hommes; leur qualité d'étranger, leur adoration, leurs sciences, leur abandon total en Dieu... Sont détaillés ensuite leurs vertus et leur comportements vis-à-vis de leurs semblables et des autres hommes, les particularités de leur mode de vie : pérégrination et retraite dans les mosquées... pour finir par un chapitre sur l'audition spirituelle (*samā'*) et l'expérience intérieure qui l'accompagne (*wağd*). Si on compare cet ouvrage aux manuels de même époque, on peut constater, à la suite de B.R., qu'il n'y est pas question des œuvres d'adoration ni de doctrine. En intitulant son traité *Adab al-mulūk*, l'auteur a voulu avant tout définir l'attitude spécifique de l'élite spirituelle dont la royauté s'exerce sur soi-même et par conséquent sur tout l'univers, puisqu'elle a renoncé à tout sauf à Dieu.

Il faudra désormais tenir compte de ce nouveau texte pour étudier la mise en place au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> s. d'un *taṣawwuf* appelé à servir de modèle pour les siècles suivants. On ne peut qu'être reconnaissant à B.R. de l'avoir mis à notre disposition dans une présentation impeccable.

Denis GRIL  
(Université de Provence)

Jean R. MICHOT, *Musique et danse selon Ibn Taymiyya*. Le Livre du *Samā'* et de la Danse (*Kitāb al-Samā' wa l-Raqṣ*)<sup>1</sup>, compilé par le shaykh Muḥammad al-Manbijī. Librairie Philosophique J. Vrin, Études musulmanes XXXIII, Paris, 1991. 43 p. (Avant-Propos, Bibliographie et Introduction) + 95 p. (Traduction) + 78 p. (Lexique + Appendice + Index).

Déjà auteur de *La destinée de l'homme selon Avicenne* dont on ne pouvait dire que du bien<sup>2</sup>, J. Michot, président du Centre de philosophie arabe à l'université catholique de Louvain où il enseigne, a momentanément délaissé la pensée du *ṣayḥ al-ra'īs* des *falāsifa* pour s'intéresser à celle de l'un des plus féroces et des plus avisés critiques de la *falsafa* que l'Islam ait connu. Ibn Taymiyya (m. 728/1328) est, depuis quelque temps déjà, puisque le regretté H. Laoust fut l'initiateur du mouvement, l'une des principales cibles de l'orientalisme, tant sur le Vieux Continent que dans le monde anglo-saxon.

1. Malheureuse coquille sur la couverture : c'est bien *samā'* qu'il faut lire, à deux reprises, et non : *samā'*.

2. Cf. le compte rendu de P. Lory, *Bulletin critique*, n° 5 (1988), p. 102-104.

Critique de la *falsafa*, Ibn Taymiyya, polygraphe d'une incroyable fécondité, le fut également de tout ce qui, dans son esprit, était déviant, tant en pensée qu'en acte, par rapport à ce qu'il estimait, avec cette certitude inébranlable d'être dans le vrai qu'on lui connaît, être la *sunna*. Et comme ce critique était particulièrement peu accommodant, il n'y a guère que ce dont il devait ignorer l'existence parmi ce qui se pensait et se faisait en son temps en terre d'Islam qui ne fit pas l'objet de l'une ou l'autre de ses épîtres dévastatrices.

C'est, en l'occurrence, à la critique taymienne d'une pratique fort répandue dans les milieux soufis de son temps — et toujours très présente de nos jours, en Égypte notamment (sous des formes, comme le remarque l'A. d'entrée de jeu, parfois aberrantes) —, le *samā'*, que s'est attelé J. Michot, qui annonce également une anthologie de textes spirituels de cet auteur considéré comme « un pair d'Avicenne, d'Ibn 'Arabī, de Mullā Ṣadrā al-Šīrāzī et alii ». (Avant-Propos, p. 7; entreprise par ailleurs déjà bien entamée dans la revue *Le Musulman* à laquelle l'A. livre régulièrement des traductions d'Ibn Taymiyya). Il sera assurément précieux de disposer ainsi, en langue française, d'un livre dévoilant, avec la sympathie s'imposant dans l'étude de tout penseur, le versant positif de la pensée d'Ibn Taymiyya.

Dans la première partie de ce livre (p. 23-43), après un bref avant-propos (p. 7 sq.) — où l'A. insiste sur la « respectabilité » scientifique de l'étude de l'œuvre d'Ibn Taymiyya malgré l'usage qui s'en trouve fait aujourd'hui dans certains milieux — et une bibliographie (p. 11-20) — où l'on trouvera toutes les références utiles concernant le dossier controversé du *samā'* en Islam —, l'A. a cherché à replacer la critique taymienne du *samā'* dans le contexte historique qui l'a vu naître, soit celui des invasions mongoles, plus qu'à situer ses tenants et ses aboutissants par rapport à l'ensemble de la pensée d'Ibn Taymiyya.

Mais en un sens certain, l'A. propose ainsi une analyse qui n'aurait sans doute pas déplu à Ibn Taymiyya lui-même, parfaitement compris comme « un penseur militant, dont les écrits portent la marque d'un combat mené sur le terrain de l'histoire immédiate, au sein de la communauté socio-religieuse dont il est membre » (p. 27). En un mot, la pratique du *samā'*, selon Ibn Taymiyya, aurait, en favorisant une certaine forme de repli sur soi contraire à l'idéal communautaire prôné par la Loi, favorisé l'entreprise des Mongols vis-à-vis desquels les musulmans, rendus passifs et défaitistes par le *samā'* et autres pratiques « déviantes », n'auraient plus ni trouvé la force ni même senti la nécessité de se défendre en se joignant au *ḡihād* qui s'imposait.

On remarquera au passage, en s'en inquiétant, comment une telle pensée pourrait être, le conditionnel n'est pas même de mise, réutilisée de nos jours, comme telle — sans qu'il y ait besoin de la simplifier en une idéologie de combat puisque c'en est déjà une —, par de mêmes militants préoccupés d'histoire immédiate : il suffit de changer le nom des acteurs — celui des Mongols par celui de l'« entité sioniste » patronnée par l'« impérialisme occidental » — pour que le climat de frustration actuellement prédominant dans le monde arabo-islamique — qui a bien d'autres causes internes — autorise certains à légitimement se réclamer d'Ibn Taymiyya pour, d'une part, s'en prendre aux « déviants » de la communauté, et, d'autre part, en arriver à mitrailler des autocars de touristes. Ou comment, dans le cadre d'une religion révélée, il apparaît essentiel que jamais aucun membre de la communauté ne puisse, ni s'autoproclamer, ni être proclamé héraut de la Vérité : historiquement, l'Islam lui-même s'est

doté d'institutions relativement efficaces à cet égard et, en son temps, Ibn Taymiyya en fit plusieurs fois l'amère expérience. Mais qu'en est-il aujourd'hui ?

Le texte dont ensuite J. Michot propose une méticuleuse traduction est le *Kitāb al-samā' wa l-raqs* — compilation d'al-Manbiġī — tel qu'édité en 1323/1905 dans le second tome de la *maġmū'a al-rasā'il al-kubrā* d'Ibn Taymiyya. J. Michot a, par ailleurs, pris soin de comparer ce texte aux passages correspondants, d'une part, du vol. XI du *Maġmū' al-fatāwā* séoudien, et, d'autre part, du *Talbīs Iblīs* d'Ibn al-Ġawzī et du *Kašf al-zunūn* de Kātīb Ćelebi qui reproduit certains passages du *Kitāb* en question.

Le résultat est en tout point remarquable : raisonnablement annotée, la traduction proposée est parfaitement lisible et il est sans doute inévitable, lorsque l'on tient à rester précis et exact, que, parfois, le français se sente quelques affinités avec l'arabe. Inconvénient d'importance secondaire, me semble-t-il, dans la mesure où il me paraît non seulement légitime mais extrêmement utile de privilégier, s'agissant de textes sans prétention littéraire, la forme même de l'expression de la pensée et d'en épouser au plus près les articulations : il s'agit non seulement pour le traducteur de restituer une pensée différente mais encore de montrer qu'elle est différemment pensée. Et, à cet exercice, J. Michot excelle.

Puisqu'il faut en faire, la seule remarque que je ferai est la suivante : tout au long de la traduction, les dérivés de la racine K-D-B sont traduits par des variations autour du mot « mensonge ». Or, si telle est bien sa signification « dans la langue courante » (*fi l-luġa*) et celle qu'elle a conservée dans l'expression *takdīb al-rasūl* (« traiter le messager de menteur »), elle a acquis, dans le cadre des sciences religieuses d'obédience non-mu'tazilite, la signification de « fausseté » ; une tradition *makdūb*, par exemple (p. 58), n'est pas une tradition « mensongère », c'est simplement une tradition « fautive » (cf. les trois Taymiyya dont Taqī al-Dīn, *al-Musawwada fī uṣūl al-fiqh*, Beyrouth s. date, p. 232). Comme les auteurs sunnites, contre la *Mu'tazila*, insistaient sur ce point (cf., par exemple, Bāġī, *Ihkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, éd. Turki, Beyrouth, 1986, p. 319, § 279), il était peut-être utile de le signaler.

La traduction est suivie : 1) p. 143-187, d'un lexique arabo-français absolument exhaustif (jusqu'aux prépositions!), 2) p. 189-193, d'un bref appendice proposant la traduction d'extraits d'autres textes d'Ibn Taymiyya indirectement ou directement relatifs au *samā'*, et 3) p. 197-217 de cinq index parfaitement réalisés.

La collection des « Études musulmanes » chez Vrin s'enrichit assurément d'un livre remarquable et réaffirme ainsi sa réputation, mais, soit dit en passant, est-ce réellement une nécessité pour cette prestigieuse maison d'édition d'obliger ses auteurs à composer eux-mêmes leurs livres ?

Eric CHAUMONT  
(CNRS, Aix-en-Provence)

SHABESTARI Maḥmūd, *La Roseaie du Mystère suivi du Commentaire de Lahījī* (sic), traduit du persan, présenté et annoté par Djamshid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch. Sindbad, Collection la Bibliothèque Persane, Paris, 1991. 226 p.

En 829/1425, un certain Šīrāzī donna une traduction versifiée en turc de *Golšan-e rāz* (Istanbul, s.d.); c'était la première traduction du célèbre *maṭnawī* du grand mystique iranien originaire d'Ādarbaygān Maḥmūd Šabestārī (m. 720/1320), effectuée un peu plus d'un siècle après la rédaction de l'ouvrage en 717/1317. D'autres traductions verront le jour tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle : en allemand versifié par Von Hammer-Purgstall (Vienne, 1838), en anglais par Whinfield qui établit la première édition critique du texte (Londres, 1880) et en ourdou par Mawlawī Aḥmad Ḥasan Suwātī (Delhi, s.d. [1890]). L'auteur est une des plus grandes figures du soufisme iranien et le texte, extrêmement populaire, surtout dans les milieux lettrés et mystiques — il en existe quarante-quatre commentaires en plusieurs langues de l'Islam d'après l'étude érudite de A. Golčīn Ma'ānī, *Nosḥe-hāye ḥaṭṭī, Našriyye-ye Dāneškade-ye Adabiyāt-e Dānešgāh-e Tehrān*, 4, 1964 — est une véritable somme condensée des thèmes fondamentaux du soufisme et il constitue la première grande tentative poétique de vulgarisation de la théosophie d'Ibn 'Arabī en Iran et de son harmonisation avec la mystique proprement iranienne. L'ouvrage est écrit à la demande et en réponse aux questions de Amīr Ḥusaynī Harawī (m. 718/1318), maître de l'Ordre des Suhrawardiyya et auteur de plusieurs recueils mystiques (cf. par ex. Ḥwānd Mīr, *Ḥabīb al-siyar*, éd. Ğ. Hōmāyī, III/74). Le commentaire le plus célèbre et sans doute le plus complet de *la Roseaie du Mystère* est l'œuvre de Šams al-Dīn Muḥammad Lāhījī (m. 869/1464), disciple et un des successeurs de Sayyid Muḥammad Nūrbaḥš, œuvre intitulé *Mafātīḥ al-i'ğāz fi šarḥ Golšan-e Rāz* (cf. par ex. Šūštārī, *Mağālis al-mu'minīn*, « Mağlis » 6; Ma'sūm 'Alī Šāh, *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, éd. M.Ĝ. Maḥğūb, III/55; Hidāyat, *Riyāḍ al-'ārifīn*, 40 sq.).

Fort malheureusement, l'ouvrage de Mortazavi-Vitray-Meyerovitch, publié d'ailleurs d'une manière fort belle, ne réussit jamais ni à être à la hauteur de la longue attente d'une traduction française ni à atteindre la rigueur qu'exige l'approche de textes aussi importants que ceux de Šabestārī et de Lāhījī. Les translittérations sont trop souvent erronées, à commencer par les noms de l'auteur et du commentateur ainsi que les titres de leurs ouvrages (j'adopte ici le système des traducteurs) : Sa'ud-Dīn Shabestārī, p. 11 (au lieu de Sa'd ad-Dīn), Jillānī e-Lahījī, p. 17 et même dans le titre et ailleurs (au lieu de Jilānī — ou Gīlānī — Lāhījī, avec un ā long), *Golshan-e Raz*, partout (au lieu de *Rāz*, avec un ā long; « Raz » en persan classique signifie la vigne), *Mafātīḥ ul-a'jāz*, partout (au lieu de *Mafātīḥ*, avec un ī long, et *i'jāz*); les noms de deux autres commentateurs du poème, p. 17 : Shāh Da'ī 'Alī Allāh (au lieu de Shāh Dā'ī ilā-llāh), Nuzafar ud-Dīn (au lieu de Muzaffar ud-Dīn), etc. *Khāneqāh* n'a jamais signifié, à ma connaissance, « la taverne » (p. 16), il y a manifestement confusion avec *kharābāt*; la date de la mort de Lāhījī est 1464 et non 1507 (p. 17). L'introduction elle-même ne fait que reprendre presque mot pour mot et en la résumant maladroitement celle, passablement dépassée, de Keyvān Samī'i à l'édition des *Mafātīḥ* faite par A.R. Ḥāmed (Téhéran, 1337 solaire/1959), édition qu'ont utilisée les traducteurs sans jamais le dire (une nouvelle édition critique, de loin meilleure que la précédente, faite par M.R. Barzegar Ḥāleqī et 'E. Karbāsī, vient d'être publiée à Téhéran, 1992, mais les traducteurs ne pouvaient bien entendu pas la connaître).