KALÂBÂDHÎ, *Traité de soufisme* (*Kitāb al-taʿarruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf*) traduit de l'arabe et présenté par Roger Deladrière. Paris, Sindbad, 1981.

Il faut se réjouir de l'initiative du traducteur et des éditions « Sindbad », car bien peu de traités anciens du soufisme sont actuellement traduits en français. Cette traduction permet ainsi au non-spécialiste d'accéder à un texte resté jusqu'à nos jours un des manuels les plus connus du *taṣawwuf*, et, comme le dit précisément le titre, de « s'informer sur la doctrine des hommes du soufisme ». Le *Taʿarruf* de Kalābāḏī (m. 385/995) est, avec les *Lumaʿ* de Sarrāǧ (m. 378/988), l'un des premiers essais de synthèse de l'enseignement des maîtres de Bagdad depuis la fin du IIe siècle jusqu'au début du IVe siècle de l'Hégire.

Par un procédé déjà classique à son époque, Kalābāḏī définit le *ṣūfī* et le *taṣawwuf* en évoquant tous les sens suggérés par les racines *ṢFF, ṢWF* et *ṢFW*. Après une liste des soufis des premières générations (IIe s.H.), il divise ses prédécesseurs en deux catégories : ceux qui parlent par allusion de la connaissance (*ʿulūm al-išāra*), et ceux qui traitent non pas des « questions éthiques », mais des relations de l'homme à Dieu ou du cheminement initiatique (*muʿāmalāt*). Cette division pose quelques problèmes qu'il aurait été intéressant de souligner. Après ces chapitres préliminaires, l'auteur expose, dans un premier temps (chap. 5 à 30), la position des soufis sur des points controversés du dogme. Il nous semble insuffisant de considérer cette partie comme « une profession de foi détaillée conforme à l'enseignement de l'Islam majoritaire ». Certes Kalābāḏī tient à défendre l'orthodoxie des maîtres du soufisme, mais ne veut-il pas surtout montrer comment leur compréhension intérieure de la doctrine et de la Loi leur permet de dépasser la problématique spécifique du *kalām* et du *fiqh*? La même attitude se retrouve dans les premiers chapitres des *Lumaʿ*. R. Deladrière distingue ensuite une partie consacrée aux « stations spirituelles » (*maqāmāt*) (chap. 31 à 51) et une autre aux « états spirituels » (*aḥwāl*) (chap. 51-63). Mais rien ici ne nous semble justifier cette distinction systématique, observée dans des ouvrages contemporains comme les *Lumaʿ* et reprise dans toute la littérature ultérieure. En réalité, Kalābāḏī se soucie moins de décrire la voie que d'évoquer les connaissances conférées par les « états » et justifiant une terminologie technique appropriée (cf. Chap. 31 : « Les sciences des soufis sont les sciences des états spirituels »). La dernière partie, beaucoup plus courte (chap. 64-75), traite de quelques comportements intérieurs ou extérieurs des maîtres et des grâces subtiles dont ils sont l'objet de la part de Dieu. Le dernier chapitre sur l'audition spirituelle (*samāʿ*) atteste l'importance de cette pratique et de sa portée spirituelle.

Le style concis et allusif du *Taʿarruf* aurait appelé une introduction un peu plus développée. Sur Kalābāḏī lui-même il y a sans doute peu à dire, mais sur ses positions doctrinales, sur l'héritage de Ǧunayd, de Ḥallāǧ et des maîtres de Transoxiane (Kalābāḏ est un quartier de Buḫārā), évoqués par R. Deladrière, nous aimerions en savoir un peu plus. Notre connaissance de l'histoire, doctrinale en particulier, du *taṣawwuf*, est encore beaucoup trop imparfaite pour qu'on ne regrette pas que de telles traductions ne soient l'occasion de l'enrichir. Des notices biographiques et des notes aident à situer et comprendre le texte mais ne suffisent pas toujours à le pénétrer en profondeur. On peut se demander ce qu'un lecteur non-spécialiste pourra comprendre aux termes de *kalām* comme la « capacité » (*istiṭāʿa*), l'« acquisition » (*iktisāb*) ou la « contrainte »

BCAI 1 (1984) Kalâbâdhī: Traité de soufisme (Kitāb al-taʿarruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf), trad. R. Deladrière, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

(*ğabr*) (p. 48-50) traduits sans commentaire ou allusions aux doctrines théologiques auxquels ils se réfèrent. Cependant ce travail rendra un grand service tant aux non-arabisants qu'aux spécialistes auxquels il propose la traduction de nombreux termes techniques.

Denis GRIL
(Université de Provence)

GHAZĀLĪ, *Le tabernacle des lumières* (*Michkât Al-Anwâr*), traduction de l'arabe et introduction par Roger Deladrière. Paris, Seuil, 1981.

Roger Deladrière publie ici la traduction d'un célèbre traité de Ġazālī, chef-d'œuvre de la littérature du *taṣawwuf*. L'aisance du style, la parfaite maîtrise de la terminologie et, qui plus est, une excellente typographie, font de ce livre un instrument de travail sûr et agréable. Dense et concis, la *Miškat al-Anwār* est sans doute l'œuvre la plus métaphysique de Ġazālī; elle se présente comme un commentaire développé du verset de la Lumière (*Coran* 24, 35) auquel elle emprunte son titre.

Dans le premier chapitre, le plus long, consacré au début du verset : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre », Ġazālī précise tout d'abord les diverses acceptions de la lumière comme modes de perception et en établit la hiérarchie. Il en arrive à la conclusion que « la lumière véritable est Dieu et que le nom de lumière appliqué à un autre être est purement métaphorique et à ne pas prendre au sens propre » (titre du chapitre p. 37). Ainsi identifie-t-il la lumière à l'Etre (*wuğūd*) et les ténèbres au non-être (*ʿadam*) aboutissant à cette affirmation que « l'Etre véritable (*al-mawğūd al-ḥaqq*) est Dieu, de même que la lumière véritable est Dieu ». Ġazālī s'interroge ensuite sur la relation entre la Lumière divine et les cieux et la terre. En tout être il y a deux faces, l'une tournée vers l'obscurité, l'autre vers la Lumière ou l'Etre vrai et par cette face essentielle (*wağh*), Dieu est la lumière des êtres, leur « soi », ipséité (*huwiyya*). De l'affirmation : « Nulle lumière exceptée Sa Lumière » (*lā nūra illā nūruhu*), il passe donc à celle-ci purement métaphysique, essentielle : « il n'y a nul 'lui' si ce n'est Lui » (*lā huwa illā Huwa*) (p. 52-58).

Dans le second chapitre, Ġazālī n'interprète pas seulement les différents éléments du symbolisme de la lumière (*maṯalu nūrihi ka-miškāt* ...) comme correspondant aux « cinq facultés humaines de nature lumineuse »; il formule aussi une véritable théorie du symbolisme, précisant « la nature profonde de la représentation symbolique (*tamṯīl*) et ses lois [et] comment les essences spirituelles des idées immatérielles sont captées dans les moules des symboles, de quelle manière il y a correspondance entre eux (*munāsaba*) et homologie (*muwāzana*) entre le monde visible, qui constitue la matière des symboles et le monde du Royaume céleste d'où descendent les essences spirituelles des idées immatérielles » (p. 63).

Dans cette même perspective de symbolisme microcosmique, Ġazālī interprète, dans le troisième chapitre, la parole du Prophète : « Dieu a soixante-dix voiles de lumière et de ténèbres, s'Il les enlevait, les gloires fulgurantes de Sa Face consumeraient quiconque serait atteint par Son Regard ». Ces voiles, des plus ténébreux aux plus lumineux, représentent tous les modes de perception de la Réalité. Ġazālī intègre ici, dans une vaste théorie de la connaissance, religions et

BCAI 1 (1984) Kalâbâdhī: Traité de soufisme (Kitāb al-taʿarruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf), trad. R. Deladrière, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net