comme aux hommes, y compris la fonction de *quṭb*. Il va même, dans un autre texte, jusqu'à souligner qu'aucun *naṣṣ* n'autorise à les exclure de la *nubuwwa*.

Masculin et féminin sont donc « des épées à double tranchant » : *Those Muslims who place almost exclusive stress upon the incomparability of God... naturally evaluate « men » in a positive light, while seeing women largely in terms of the negative femininity of the soul* (p. 323). Le livre de Mme S. M. est, d'un certain point de vue, on l'a compris, une relecture « féministe » de la tradition islamique (mais, nous pensons l'avoir montré, d'une tout autre qualité que la littérature qui nous est habituellement offerte sous ce label par certaines plumes musulmanes). Cependant, de même qu'on y chercherait en vain la moindre trace d'un militantisme hargneux, on ne saurait non plus déceler dans cet ouvrage, dont notre recension laisse à peine soupçonner la richesse, une naïveté d'intellectuelle oublieuse des réalités quotidiennes. Son auteur connaît bien le monde musulman et, dans son introduction, s'affirme très consciente que les principes qu'elle va tenter de mettre en évidence ne sont mis en pratique « nulle part sur la face de la terre ». Son propos, tel qu'elle le résume dans sa conclusion, n'en est pas pas moins d'une téméraire ambition : *My « feminist agenda » is to help those Muslims who are so inclined to re-establish the vision of the Divine Feminine, which is the Essence of God. The sapiental perspective allows people to see feminine qualities situated at the peak of reality. The Real in itself is receptive to every entification, every thing. It gives birth to the bipolar God who is both merciful and wrathful, yin and yang, mother and father. The mercy of this bipolar God precedes Her wrath, which is to say that Her femininity is more real and fundamental than Her masculinity.* De telles formulations — dont l'emploi du pronom possessif féminin renforce le caractère provocant — sont évidemment peu conformes, pour dire le moins, aux règles du langage théologique et les auteurs soufis les plus hardis les contresigneraient difficilement. Elles n'en font pas moins apparaître, dans une lumière très crue, une face cachée de la pensée islamique qui mérite, plus que jamais, une attention qu'on lui accorde rarement : l'enjeu n'est pas seulement le statut de la femme mais, comme le montre bien Mme S.M., celui, dans l'individu et dans la société, de toutes les valeurs qu'on peut classer comme « féminines ». Souhaitons donc, pour la satisfaction de l'auteur, que son livre soit lu par tous les musulmans (et musulmanes) *so inclined*; et, pour sa tranquillité, qu'il échappe aux regards des donneurs de *fatwā*-s.

Michel CHODKIEWICZ
(EHESS, Paris)

Drei Schriften des Theosophen von Tirmid : das Buch vom Leben der Gottesfreunde; ein Antwortschreiben nach Sarahs; ein Antwortschreiben nach Rayy. Hrsg., übers. und erl. von Bernd RADTKE; erster Teil : die arabischen Texte. Beirut, 1992 in Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart (Bibliotheca islamica Bd 35a). Introd. en allemand p. IX-X et 1-39, en arabe p. 41-78 et 295 p. de texte arabe.

B. Radtke, déjà connu pour son travail sur « le Sage de Tirmiḏ » (*Al-Ḥakīm al-Tirmiḏī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts.* Freiburg, 1980), édite dans ce volume trois

BCAI 10 (1993) B. Radtke (éd., trad.): Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ: das Buche vom Leben der GrottesFruede; Cin Antwortschreiben nash Sarahs; ein Antwortschreiben nach Rayy, éd., trad. B. Radtke, t. I, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

textes de cet auteur. Leur traduction accompagnée d'un commentaire devrait suivre dans un prochain volume. Le premier, la *Sīrat al-awliyā'*, « la vie exemplaire des saints », n'est autre que le célèbre *Ḫatm al-awliyā'*, déjà édité par Osman Yahya (Beyrouth, 1965), republié ici dans une nouvelle édition et sous un nouveau titre. L'une et l'autre étaient-ils justifiés? B.R. s'emploie à le démontrer, tout en reconnaissant les mérites de l'édition de O.Y. Ce dernier n'avait à sa disposition que deux manuscrits relativement tardifs (Fatih 5322, 957 H. et Velieddin 770, avant 884 H.); ceux du British Museum (Or 8348, 665 H.) et de Princeton (Mach 2652, 950 H.), de meilleure qualité selon B.R., ont permis d'apporter un certain nombre de corrections. La comparaison des manuscrits donne à penser que plusieurs rédactions du texte devaient déjà circuler du temps de l'auteur. Constatant que Tirmiḏī ne cite jamais son livre sous le titre de *Ḫatm al-awliyā'*, mais qu'il réfère, dans les deux autres textes édités dans ce même volume, à un *Kitāb sīrat al-awliyā'* et ceci à propos de questions effectivement traitées dans le *Ḫatm*, B.R. en conclut que le titre originel est bien celui choisi par lui. Sans doute a-t-il raison, mais on peut néanmoins trouver dommage de changer le titre sous lequel le livre a été connu très tôt, puisque Sulamī (325-412 H.) n'en cite pas d'autre et de même toute la littérature du *taṣawwuf*. Les citations de l'ouvrage depuis Sulamī jusqu'à Ibn Taymiyya en passant par Ibn ʿArabī sont énumérées p. 5-26. Situant rapidement al-Ḥakīm al-Tirmiḏī dans l'histoire de la pensée musulmane, son éditeur voit en lui le représentant par excellence de la « théosophie islamique primitive » pour la distinguer de la nouvelle (Suhrawardī d'Alep, Ibn ʿArabī). Il la définit comme « une mystique intellectuellement construite » (*eine denkerisch ausgerichtete Mystik* (*ḥikma*)), liée à l'essor de la théologie, mais la dépassant par son expérience mystique tout en véhiculant des éléments néoplatoniciens, gnostiques et hermétiques diffus. Sans doute, mais n'est-ce pas la référence constante au Coran et au *ḥadīṯ* qui a permis à Timirḏī d'intégrer tous ces éléments?

En ce qui concerne le texte lui-même, cette édition améliore incontestablement la précédente et fournit vraisemblablement une version plus originale. Mais mis à part quelques passages où des corrections s'imposent, l'édition d'O.Y. reste valable dans l'ensemble, d'autant plus qu'elle intégrait un élément faisant partie de la transmission manuscrite du texte, à savoir les deux réponses d'Ibn ʿArabī au fameux questionnaire, celle du *Ǧawāb al-mustaqīm* et celle des *Futūḥāt*. Très souvent ces réponses découpent beaucoup plus le texte qu'il n'apparaît dans l'édition de B.R. Une question manque chez Ibn ʿArabī (*Sīra*, p. 23, l. 5). On n'y trouve pas non plus cet étonnant pluriel de *maqām : maqāwim*, la réponse ne tenant compte que du singulier. Jusqu'à présent — et uniquement pour la partie énumérant les questions (p. 20-29) — les manuscrits des *Futūḥāt* et du *Ǧawāb*, contemporains d'Ibn ʿArabī lui-même, sont les versions les plus anciennes du texte de Tirmiḏī et il aurait fallu en tenir compte dans l'édition critique.

Les deux autres textes inédits, comme la plus grande partie de l'œuvre de Tirmiḏī, sont de dimensions plus réduites. Le premier, *Ǧawāb al-masā'il allatī sa'ala-hu ahl Saraḫs ʿan-hā*, « Réponse aux questions posées par les habitants de Saraḫs » (p. 137-168) a été choisi par l'éditeur parce qu'il développe la *Sīrat al-awliyā'* et constitue comme un compendium des principales opinions de l'auteur. On pourrait aussi en résumer le contenu en le définissant comme un traité sur les maladies du cœur et leurs remèdes, ce qui est un thème constant dans l'œuvre de Tirmiḏī.

BCAI 10 (1993) B. Radtke (éd., trad.): Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ: das Buche vom Leben der GrottesFruede; Cin Antwortschreiben nash Sarahs; ein Antwortschreiben nach Rayy, éd., trad. B. Radtke, t. I, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Le second texte, *Ǧawāb kitāb min al-Rayy*, « Réponse à une lettre de Rayy », comporte également une lettre adressée à l'un des maîtres du Ḫurāsān, Abū ʿUṯmān Saʿīd al-Ḥīrī (p. 190-205). L'ensemble serait donc une compilation due à des disciples. La première partie consiste en lettres de direction spirituelle, ce qui montre que l'influence de Tirmiḏī s'étendait loin. B.R. se demande qui pouvait être le correspondant de Tirmiḏī à Rayy. Comme la plus ancienne citation du *ʿIlm al-awliyāʾ*, un autre ouvrage de Tirmiḏī, se trouve dans le *K. al-zīna* de l'auteur ismaélien Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 322 H.), B.R. suggère ce personnage. Tirmiḏī entretenait-il avec lui des rapports directs et quelle était leur nature? Pour ce texte du moins, le ton de la réponse laisse dubitatif. Toutefois certains termes employés par Tirmiḏī, dans la *Sīrat al-awliyāʾ* notamment, pose la question des rapports entre le soufisme et le chiʿisme ésotérique.

En bref, on ne peut qu'attendre avec impatience la suite du travail de B.R. après ces éditions de grande qualité, qu'il s'agisse de l'établissement du texte, des index ou de l'impression.

Denis GRIL
(Université de Provence)

Adab al-mulūk : ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert. Hrsg. und eingeleitet von Bernd RADTKE. Beirut, 1991 in Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart (Beiruter Texte und Studien Bd. 37). VII + 34 p. en allemand; 145 p. de texte arabe.

L'importance pour l'histoire de la littérature du soufisme de ce texte anonyme avait déjà été signalée par Fritz Meier (« Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik », *Oriens* 20/1967) et c'est lui-même, comme nous le confie B.R., qui lui recommanda l'édition. L'ouvrage est le premier d'une *maǧmūʿa* comportant des traités de Maʿmar al-Iṣfahānī, Ibn Ḫafīf et Sulamī. Il est difficile, pour diverses raisons, de leur attribuer la paternité de l'ouvrage. Son style se distingue trop de celui d'Ibn Ḫafīf. Quant à Maʿmar et Sulamī, leur appartenance à l'école orientale impose de les écarter également. En effet la liste des autorités citées (p. 3-13) ne comporte aucun maître de l'Iran oriental. Tous ont vécu en Iran occidental, Iraq, Syrie, Égypte, ou La Mecque. Ǧunayd et ses disciples, en particulier al-Šiblī, sont le plus souvent cités. Deux repères permettent de dater assez précisément ce texte : Abū Bakr al-Duqqī (m. 360 H.) est mentionné comme défunt, tandis que le nom d'Abū Bakr al-Ṭarasūsī (m. 374 H.) n'est pas suivi de la formule *raḥima-hu-llāh*, ce dernier étant le plus récent des maîtres cités par l'auteur. Par ailleurs, les deux seuls *isnād*-s mentionnés dans cet ouvrage partent de personnages appartenant vraisemblablement au cercle de Ṭarasūsī. C'est donc dans cette direction qu'il faut chercher à identifier l'auteur du livre. B.R. pense à un certain ʿAlī b. Ǧaʿfar al-Sīrawānī, mort en 396 H. à La Mecque. ʿAbdallāh al-Anṣārī cite dans ses *Ṭabaqāt al-awliyāʾ* deux phrases de ce cheikh présentes dans l'*Adab al-mulūk*, en particulier celle-ci, en rapport direct avec le titre de l'ouvrage : *al-fuqarāʾ hum mulūk al-dunyā wa l-āḫira* « Les pauvres en Dieu sont les rois de ce monde et de l'autre. » Ce maître, originaire de l'ouest de l'Iran, fut le disciple d'un autre Sīrawānī plus âgé installé à Damiette, mais aussi de disciples de Ǧunayd et d'Aḥmad

BCAI 10 (1993) B. Radtke (éd., trad.): Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ: das Buche vom Leben der GrottesFruede; Cin Antwortschreiben nash Sarahs; ein Antwortschreiben nach Rayy, éd., trad. B. Radtke, t. I, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net