

SHABESTARI Mahmūd, *La Roseraie 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 *matnawī* du grand mystique iranien originaire d'Ādarbaygān Mahmūd 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^e 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 Mawlāwī Ahmād 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. Golčin Ma'ānī, *Noshe-hāye haṭṭī, 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 Husaynī Harawī (m. 718/1318), maître de l'Ordre des Suhrawardiyya et auteur de plusieurs recueils mystiques (cf. par ex. Ḫwānd Mīr, *Habib al-siyar*, éd. Č. Hōmāyī, III/74). Le commentaire le plus célèbre et sans doute le plus complet de *la Roseraie 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 *Mafātiḥ al-iğāz fī šarḥ Golšan-e Rāz* (cf. par ex. Šūštārī, *Mağālis al-mu'minīn*, « Mağlis » 6; Ma'sūm 'Alī Šāh, *Tarā'iq al-haqā'iq*, éd. M. Č. Maḥgūb, III/55; Hidāyat, *Riyāḍ al-'arīfiñ*, 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 Gilānī — Lāhījī, avec un à long), *Golshan-e Raz*, partout (au lieu de *Rāz*, avec un à long; « Raz » en persan classique signifie la vigne), *Mafātiḥ ul-a'jāz*, partout (au lieu de *Mafātiḥ*, avec un î long, et *i'jāz*); les noms de deux autres commentateurs du poème, p. 17 : Shāh Da'i 'Alī Allāh (au lieu de Shāh Dā'i 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 résument maladroitement celle, passablement dépassée, de Keyvān Samī'i à l'édition des *Mafātiḥ* faite par A.R. Hāmed (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).

Aussi bien dans l'introduction que dans les notes on parle à plusieurs reprises de la *wahdat al-wujūd* sans jamais prononcer le nom d'Ibn 'Arabī ni évoquer la moindre relation doctrinale entre l'auteur et le mystique andalou. Rien n'a été tenté non plus pour dégager, ne serait-ce que sommairement, les causes de la genèse ou les articulations de la pensée šabestarienne ni l'influence de celle-ci sur le soufisme iranien postérieur. Et pour cause, les autres ouvrages de Šabestārī, pourtant presque tous édités et ce à plusieurs reprises, n'ont nullement été consultés, or, de nombreux passages obscurs de la *Roseraie* y trouvent des éléments de réponse. Le commentaire de Lāhiğī comprend près de sept cent cinquante pages, la traduction n'en occupe ici qu'un peu plus de cent (p. 93-203); les critères de la sélection des passages restent flous et le texte perd toutes ses originalités. Les quatre cent trente-quatre notes (p. 207-221) ne présentent jamais ne serait-ce que l'ombre d'une recherche rigoureuse objective, nulle référence aux autres textes mystiques, aucune allusion aux études consacrées au soufisme, pas l'ombre d'une indication bibliographique, aucune approche critique mais uniquement des explications sommaires relevant du commentaire élémentaire du texte, rarement probantes, parfois inintelligibles et souvent fort discutables (par ex. note 2 : « La Plume (calame), l'un des noms de l'*aql-e Kul*, la Raison universelle... »; n. 4 : « Le monde phénoménal n'a pas d'existence « objective » réelle, c'est seulement la répétition de l'Un »; n. 66 : « La noirceur du visage c'est-à-dire le néant, le non-être... »; n. 173 : « La sainteté (*walīyat*, au lieu de *walāyat*), se rapprocher de Dieu en effaçant le soi, est commune aux prophètes et aux saints, mais tandis que les premiers doivent prêcher, les seconds doivent seulement obéir »; n. 208 : « "Le secret" c'est-à-dire le cœur, les pensées secrètes »; n. 388 : « La taverne signifie l'Unité », etc.).

Chose plus grave, les défaillances des notes-commentaires sont dues en partie aux multiples erreurs de traduction. En effet, si les traducteurs ont le droit de ne pas adopter une attitude scientifique, il ressort par contre de leur devoir de présenter une traduction rigoureuse et précise dans la mesure du possible. Or les approximations, voire les erreurs, commencent dès le premier hémistiche traduit : « Au Nom de Celui qui enseigna la pensée à l'âme » au lieu de « Au Nom de Celui qui enseigna la méditation à l'esprit » — *be nām-e ānke ġān rā fekrat āmūht* — (pour « méditation » comme traduction de *fekrat*, il suffit de se reporter aux première et seconde réponses de *Golšan*; « réflexion » serait également une traduction heureuse puisque d'après les réponses susmentionnées il s'agit de la faculté dans laquelle se reflètent ou se manifestent les réalités d'en-haut. *Ğān*, c'est l'esprit et non pas l'âme — *ravān* en persan, *nafs* en arabe —, d'où le malaise des traducteurs en donnant la traduction du commentaire de Lāhiğī : « l'âme c'est-à-dire l'esprit humain », p. 94, pour *ğān 'ebārat az rūh-e ensānist* où le commentateur utilise tout simplement le terme *rūh*, l'équivalent arabe du *ğān* persan. Il faut se rappeler qu'il s'agit du soufisme au VIII^e/XIX^e siècle, où le lexique technique mystique a acquis une précision quasi mathématique). Et cela continue : second hémistiche : « Et alluma, de Sa lumière spirituelle, la lampe du cœur » au lieu de « Et alluma la lampe du cœur par la lumière de l'esprit » — *čerāğ-e del be nūr-e ġān barafrūht* —. Le second vers : « Celui dont la Lumière illumine les deux mondes/Et dont la grâce transforme la poussière d'Adam en roses » au lieu de « Celui qui illumina les deux mondes par Sa Faveur / Et dont l'Émanation fit une roseraie de l'argile d'Adam » — *ze faḍlaš har do 'ālam gašt rōšan/ze faydaš ḥāk-e ādam gašt golšan* —. Certains vers particulièrement difficiles à traduire sont purement et simplement éliminés (par ex.

le vers 8 de la troisième réponse : *boro ey hāge hod rā nik bešnās/ke nabvad farbehi mānand-e āmās*); d'autres, traduits ceux-là, sont carrément incompréhensibles (ex. le vers 15 de la deuxième réponse : « La noirceur du visage n'est pas séparée du contingent / Dans les deux mondes, « Dieu est Celui qui sait tout », ou le vers 12 de la troisième réponse : « La ligne imaginaire du H de Hu/ Produit deux yeux au moment où Il regarde »). Ne parlons pas de la traduction de termes hautement techniques (« concept » pour *taṣawwur*, « descente de l'esprit » pour *hulūl*, « phénoménalisation », ou « émanation » pour *ta'ayyun*, « dévot » pour *mağdūb-e muṭlaq*, « la connaissance démontrée » pour *'ilm al-yaqīn*, « la connaissance expérimentée ou certaine » pour *'ayn al-yaqīn*, « illumination » pour *kašf*, « pensées secrètes » pour *sirr*, « mystique » pour *mard-e ma'nā*, etc.). Le poème de Šabestāri (ni d'ailleurs le commentaire de Lāhiḡī) ne méritait franchement pas ce « traitement de faveur ». Seule la déception reste à la hauteur de la traduction française de ce texte magnifique.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI
(EPHE, Paris)

Mohsen KIYĀNĪ MĪRĀ, *Tārīh-e hāneqāh dār Irān*. Tahūrī, Téhéran, 1369 solaire/1990.
620 p. dont 72 d'index et 22 de bibliographie.

Cet important ouvrage, impressionnant par son érudition dans le domaine de la littérature classique, par le traitement critique qu'il réserve aux sources ou par le nombre des domaines d'investigation, est, à ma connaissance, la première grande monographie consacrée au *hāneqāh* et marque de ce fait une date dans les études consacrées au soufisme. Un rapide coup d'œil sur quelques chapitres ou sous-chapitres montre la modestie sinon l'inadéquation de l'intitulé du livre qui dépasse de loin la seule « Histoire du *hāneqāh* en Iran » : la typologie des centres spirituels musulmans, l'analyse des termes *hāneqāh*, *ribāt*, *masjid*, *sawma'a*, *duwayra*, *zāwiya*, *madrasa*, *takya*, *langar*, *ḥarābāt*, l'architecture et bâtiments annexes, le premier *hāneqāh*, les centres spirituels et initiatiques à Bagdad, à La Mecque, en Égypte, en Asie Mineure, en Syrie, et dans le monde iranien proprement dit : le Ḫurāsān, la Transoxiane [persanophone et turcophone], le Fārs, l'Ādarbaygān, l'Ouest, le Sud et le Centre iraniens, les *hāneqāh* de femmes, l'évolution post-ṣafavide en Iran, les sources et la gestion économiques du *hāneqāh*, la direction et l'organisation interne, les activités culturelles, les règlements et les pratiques (initiation, jeûnes et autres mortifications, services, *dikr*-s, *samā'*-s, *čilla*-s, châtiments corporels, règlements liés à la *hirqa*...), systèmes de communication, le rôle de la *futuwwa*, les relations des divers ordres mystiques, rôle social et implication politique, relation avec les autorités religieuses... Certains développements, malgré la sous-documentation évidente de l'A., restent particulièrement intéressants et suffisamment suggestifs pour susciter de passionnantes recherches ultérieures : l'influence des centres spirituels et de propagande mithriaques et manichéens, p. 28 sq., (apparemment les seules indications directes du côté musulman proviennent de l'auteur anonyme des *Hudūd al-ālam* écrit en 372/982, mais les indications d'un Ibn al-Nadīm ou d'un Birūnī, les écrits manichéens surtout orientaux ou encore les écrits des voyageurs grecs en Iran préislamique restent des mines d'informations encore inexploitées), les spéculations de l'A.