

le vers 8 de la troisième réponse : *boro ey hāğe hod rā nik beşnās/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 *taşawwur*, « descente de l'esprit » pour *hulûl*, « phénoménalisation », ou « émanation » pour *ta'ayyun*, « dévot » pour *mağdûb-e muṭlaq*, « la connaissance démontrée » pour *'ilm al-yaqīn*, « la connaissance expérimentée ou certaine » pour *'ayn al-yaqīn*, « illumination » pour *kaşf*, « pensées secrètes » pour *sirr*, « mystique » pour *mard-e ma'nâ*, etc.). Le poème de Šabestārī (ni d'ailleurs le commentaire de Lâhiğī) 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*, *harābāt*, 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 Bīrūnī, 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.

sur le terme *harābāt* où, entre autres hypothèses, il fait dériver le mot de *hōr* (soleil) et de *āba/āva* (dôme, temple) iraniens, p. 114, sqq., (étymologie corroborée en partie par le contexte de l'emploi du terme dans la poésie mystique persane en particulier chez 'Erāqī ou Hāfez), l'examen des centres spirituels des femmes où l'A. réussit à dégager la tension qui entourait le sujet dans les milieux mystiques, p. 250 sqq., ou encore les relations internationales entre les *hāneqāh-s*, p. 459 sqq.

Quelques déficiences sont néanmoins à déplorer. L'ouvrage garde un peu trop l'aspect d'une thèse de doctorat avec des « remplissages » malheureusement trop fréquents dans ce genre de travail ; la répétition des sempiternels lieux communs sur l'origine du soufisme (p. 13 sqq.), des rapprochements nullement convaincants avec des centres spirituels, voire des lieux de culte zoroastriens, chrétiens ou même bouddhistes (p. 33-46), ou encore des définitions trop expéditives ou trop abstraites de certains termes techniques ou pratiques cultuelles du soufisme (*tawakkul*, *tawba*, *dikr*, *wird*...). Dans la large perspective que s'est imposé l'A. — et ce malgré le titre de l'ouvrage — on se demande pourquoi les deux extrémités du monde musulman, à savoir le Maghreb et le sous-continent indien ainsi que l'Extrême-Orient musulman, sont si injustement et complètement absents. Signalons enfin l'extrême paucité des études occidentales consultées (six titres dont *The Encyclopaedia of Islam* et *The Shorter Encyclopaedia of Islam* sur un total de près de trois cents sources) ; signalons parmi les publications les plus récentes contenant des informations directement liées à plusieurs des propos essentiels du livre : R.W. Bulliet, *The patricians of Nishapur*, Cambridge, 1972 ; J. Chabbi, « Fonction du *ribāt* à Bagdad », *REI* 42/1 (1974) ; *id.*, « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khorāsān », *ibid.*, 46 (1977) ; sur le rôle de l'alliance du *šāfi'i*isme-*as'arisme* avec le soufisme en Iran oriental dans la multiplication des *hāneqāh-s*, on consultera avec intérêt H. Halm, *Die Ausbreitung der shafitischen Rechtsschule*, Wiesbaden, 1974 ; enfin sur les Karrāmiyya qui semblent être les premiers à avoir donné au *hāneqāh* les spécificités qu'on lui connaît dans la mystique musulmane, voir l'étude de J. van Ess et surtout son impressionnante bibliographie, *Ungenützte Texte zur Karrāmiyya, eine Materialsammlung*, Heidelberg, 1980. Ajoutons tout de suite que ces quelques remarques critiques ne doivent aucunement occulter le fait que l'ouvrage du savant iranien fournit aux spécialistes du soufisme une somme probablement proche de l'exhaustivité sur les aspects les plus importants de la question.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI
(EPHE, Paris)

Johan G. J. TER HAAR, *Volgeling en erfgenaam van de profeet — De denkwereld van shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624)*. Leiden, 1989. 175 p.

Le grand penseur et soufi du XVI^e-XVII^e siècle, Ahmad Sirhindi (1564-1624), a exercé une influence durable sur l'Islam du sous-continent indien dès son vivant, et jusqu'à nos jours, où l'on continue de l'appeler *muğaddid-i alf-i tānī*, « rénovateur du second millénaire (de l'ère hégirienne) ». L'image qu'en a offerte la littérature islamologique fut pendant longtemps assez