le vers 8 de la troisième réponse : *boro ey ḫāğe ḫod rā nīk 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 *ḥulūl*, « phénoménalisation », ou « émanation » pour *taʿayyun*, « dévot » pour *mağḏūb-e muṭlaq*, « la connaissance démontrée » pour *ʿilm al-yaqīn*, « la connaissance expérimentée ou certaine » pour *ʿayn al-yaqīn*, « illumination » pour *kašf*, « pensées secrètes » pour *sirr*, « mystique » pour *mard-e maʿnä*, etc.). Le poème de Šabestarī (ni d'ailleurs le commentaire de Lāhīğī) 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)

Moḥsen Kiyānī Mīrā, *Tārīḫ-e ḫāneqāh dār Īrān*. Ṭahūrī, 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 *ḫāneqāh* 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 *ḫāneqāh* en Iran » : la typologie des centres spirituels musulmans, l'analyse des termes *ḫāneqāh, ribāṭ, masğid, ṣawmaʿa, duwayra, zāwiya, madrasa, takya, langar, ḫarābāt*, l'architecture et bâtiments annexes, le premier *ḫāneqāh*, les centres spirituels et initiatiques à Baghdad, 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'Āḏarbayğān, l'Ouest, le Sud et le Centre iraniens, les *ḫāneqāh* de femmes, l'évolution post-ṣafavide en Iran, les sources et la gestion économiques du *ḫāneqāh*, la direction et l'organisation interne, les activités culturelles, les règlements et les pratiques (initiation, jeûnes et autres mortifications, services, *ḏikr*-s, *samāʿ*-s, *čilla*-s, châtiments corporels, règlements liés à la *ḫirqa*...), 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 *Ḥudūd al-ʿālam* 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.

BCAI 10 (1993) M. Kiyānī Mīrā: Tārīḫ-e ḫāneqāh dār Īrān, recensé par M.A. Amir Moezzi
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

sur le terme *ḫarābāt* où, entre autres hypothèses, il fait dériver le mot de *ḫōr* (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 ʿErāqī ou Ḥāfeẓ), 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 *ḫāneqāh*-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, ḏikr, 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 *ribāṭ* 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 šāfiʿisme-ašʿarisme avec le soufisme en Iran oriental dans la multiplication des *ḫāneqāh*-s, on consultera avec intérêt H. Halm, *Die Ausbreitung der shafiitischen Rechtsschule*, Wiesbaden, 1974 ; enfin sur les Karrāmiyya qui semblent être les premiers à avoir donné au *ḫaneqāh* 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 Karrāmīya, 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 Sirhindî (1564-1624)*. Leiden, 1989. 175 p.

Le grand penseur et soufi du XVI^e^-XVII^e^ siècle, Aḥmad Sirhindī (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 *muǧaddid-i alf-i ṯānī*, « rénovateur du second millénaire (de l'ère hégirienne) ». L'image qu'en a offerte la littérature islamologique fut pendant longtemps assez

BCAI 10 (1993) M. Kiyānī Mīrā: Tārīḫ-e ḫāneqāh dār Īrān, recensé par M.A. Amir Moezzi
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net