Al-GHAZĀLĪ, *The Ninety-nine Beautiful Names of God, al-Maqṣad al-asnā fī sharḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, translated with Notes by David B. BURRELL and Nazih DAHER. The Islamic Texts Society, Cambridge, 1992. 15 × 23,5 cm, X + 206 p.

Parmi l'abondante littérature consacrée en islam à l'exégèse des noms divins, le *Maqṣad* de Ġazālī représente l'un des premiers exemples achevés d'exégèse soufie, c'est-à-dire où le commentaire des noms divins est compris avant tout comme un moyen de perfectionnement spirituel. Ce n'en est pas le tout premier exemple : il y a eu auparavant le *Taḥbīr* de Qušayrī ; et le principe que l'un et l'autre mettent en œuvre – celui du *taḫalluq bi-aḫlāqi llāh,* « se donner à soi-même les caractères de Dieu » – avait déjà été formulé de longue date par Abū Bakr al-Wāsiṭī (m. 331/942). De ce principe, Ġazālī donne en détail l'explication dans le très important chapitre IV de la première partie de son ouvrage. Le fidèle, dit-il en substance, s'il vise au plus haut degré de perfection et de bonheur, ne saurait se contenter, s'agissant des noms divins, de les connaître et d'en comprendre le sens ; il faut qu'il en acquière lui-même une « part » (*ḥaẓẓ*), autrement dit, qu'il fasse en sorte – dans la mesure, bien sûr, des possibilités humaines – que les « caractères » que signifient en Dieu ces noms deviennent aussi les siens propres. Et c'est pourquoi, dans la partie centrale du *Maqṣad* consacrée au commentaire des 99 noms de la liste traditionnelle, chacune des notices correspondantes comporte un développement, généralement intitulé *tanbīh*, « avertissement », où il est indiqué quelle « part » l'homme peut avoir au nom concerné ; comment et en quel sens il peut devenir lui-même *malik, quddūs, salām, mutakabbir*, etc. David Burrell, professeur de philosophie et théologie à l'université Notre-Dame (Indiana, USA), et auteur d'études comparatives sur la pensée juive, chrétienne et musulmane à partir notamment d'Avicenne, Maïmonide et Thomas d'Aquin, a eu l'excellente idée de traduire, avec l'aide de Nazih Daher, et de mettre ainsi à la portée du public non arabisant ce bel échantillon de spiritualité islamique.

Cette traduction est, dans l'ensemble, tout à fait satisfaisante : fidèle, précise, et élégante, comme il se doit. Je relève bien, ici ou là, quelques défaillances. Ainsi (je désigne par *Gh* le texte arabe, et par *BD* la traduction anglaise), en *Gh* 21, 1-2/BD 9, 1-2, *al-mawḍūʿ lahu* ne signifie pas « the thing posited » ; ce qui est « institué » tout court (*mawḍūʿ*, « posited »), c'est le nom ; *al-mawḍūʿ lahu,* c'est *ce pourquoi* tel nom a été « institué », à savoir, comme le dit précisément Ġazālī, la chose nommée (*al-musammā*). En *Gh* 23,19/BD 11, 25-28, *hāḏihi l-iḍāfatu ġayru l-muḍāfi* ne peut pas vouloir dire : « this relationship is not something added » (il faudrait lire alors : *ġayru muḍāfin*) ; il faut comprendre : « cette relation (du mouvement à l'agent du mouvement) est autre chose que le relié (à savoir : le mouvement lui-même)». En *Gh* 25,18/*BD* 13, 26-27, il me paraît évident qu'il faut lire *ġayrin* (et non pas *ġayri*) *mufāriqin*, et que la traduction par « what is not separate » fait contresens. Les noms «dérivés » , est-il dit dans ce passage, sont de deux sortes : ceux qui indiquent une qualité interne (lire probablement *ḥāll* au lieu de *ḥāl*) au nommé, comme « savant, blanc » (car science et blancheur résident en lui) ; ceux qui indiquent une relation entre le nommé et *quelque chose d'autre, différent de lui,* comme « créateur, écrivain » (qui réfèrent à ce qu'il crée, ce qu'il écrit). En *Gh* 30,12/*BD* 18,18, *aḥāla* ne veut pas dire ici « changer », mais « juger impossible », etc. Mais ces imperfections sont tout de même peu nombreuses – autant, du moins, que quelques sondages me permettent de le dire.

Au niveau de la traduction, ma principale critique concerne la traduction des noms divins eux-mêmes. Dans la préface, les auteurs disent « avoir accepté, à quelques exceptions près, comme

BCAI 11 (1994) Al-Ghazālī: The Ninety-nine Beautiful Names of God, al-Maqṣad al-asnā fī □ḫarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā, trad. D.B. Burrell & N. Daher, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

équivalents anglais des noms [arabes], la traduction proposée par Titus Burckhardt » (dans son article en français intitulé « Extraits du Commentaire des noms divins par l'Imam Ghazālī », paru dans *Études traditionnelles*, 1952 et 1954). Curieuse méthode en vérité (d'autant plus que Burrell et Daher ont utilisé pour l'occasion une *traduction anglaise* dudit article, dans le recueil publié par W. Stoddart sous le titre *Mirror of the Intellect*, SUNY Press, 1987), comme si ce n'était pas d'abord le commentaire de Ġazālī qui devait, ici, décider du sens à donner à ces termes ! Burckhardt a beaucoup écrit (beaucoup trop), du bon et du moins bon. À l'évidence, son court article en question ne témoigne pas d'une lecture très attentive du texte du *Maqṣad* ; certaines de ses traductions de noms divins ne correspondent tout simplement pas à l'explication que Ġazālī en donne ! Burrell et Daher en ont bien eu conscience, du reste, dans certains cas. Ils ont bien vu que, compte tenu du commentaire, tout à fait univoque, de Ġazālī, il était exclu de traduire – comme l'avait fait T.B. – *al-Salām* par « Peace » (un sens qu'en réalité *al-Salām* n'a *jamais*), et *al-Ǧabbār* par « the Restorer », et que les deux qualificatifs étaient ici compris respectivement au sens de « sans défaut » (« flawless ») et de « contraignant » (« compeller »). Mais pourquoi ont-ils maintenu la traduction d'*al-Mu'min* par « the Faithful », d'*al-Ṣamad* par « the Eternal », d'*al-Badīʿ* par « the Absolute Cause » ? Et pourquoi traduisent-ils *al-Ḥasīb* par « the Reckoner », une simple variante du « All-Calculating » de Burckhardt ? Alors qu'en fait Ġazālī comprend exclusivement *mu'min,* dans ce contexte, comme « celui qui apporte la sécurité » (« the one who makes us safe », comme B. et D. finissent par l'admettre, entre crochets, p. 64) ; que, pour *ṣamad*, il ne retient que l'explication la plus courante, de « celui à qui on a recours (*al-maṣmūd ilayhi*) dans le besoin » ; que, par *badīʿ,* il entend exclusivement « celui à qui rien n'est semblable » ; qu'enfin, dans *ḥasīb,* il ne voit rien d'autre qu'un équivalent de *kāfī,* « qui suffit » (et il n'est pas vrai que « one who reckons » en soit la traduction « littérale », comme le dit la note 56 de la deuxième partie).

Au plan de l'annotation, si les références à la littérature soufie (à travers, notamment, les études classiques d'Anawati-Gardet et A.M. Schimmel) sont largement présentes, comme il convient, on s'étonnera d'y trouver si rarement (trois fois seulement) le nom d'Ibn Sīnā, alors que Ġazālī est tout nourri de la pensée d'Avicenne, et qu'il reprend ici maintes de ses formules (cf. mes *Noms divins*, p. 141-142 ; 231 ; 404 ; sans compter d'autres exemples).

Signalons enfin quelques regrettables malfaçons. P. 50, *al-Wakīl* est traduit (recopiant Burckhardt !) « the Guardian », alors que p. 126 la traduction proposée est, cette fois, « the Trustee ». P. 56, le second paragraphe (« The answer », etc.) n'est pas à sa place ; il doit venir p. 55, aussitôt après [68]. P. 198, dans l'index des noms divins, toute une série de numéros de pages est également hors de place. Il faut lire, face à *al-Ḥasīb* : 110-112, et tout décaler ensuite d'un cran jusqu'à *al-Karīm* : 113-14. À noter aussi que, dans le titre, le mot *maʿānī,* je ne sais pourquoi, a été omis dans le titre arabe du *Maqṣad.*

Daniel GIMARET
(EPHE, Paris)

BCAI 11 (1994) Al-Ghazālī: The Ninety-nine Beautiful Names of God, al-Maqṣad al-asnā fī ☐ḫarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā, trad. D.B. Burrell & N. Daher, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

*The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, edited by Leonard LEWISOHN. Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londres-New York, 1992. 15 × 20,5 cm, XIV + 434 p.

Ce volume fait suite à un colloque tenu à Londres à la School of Oriental and African Studies en 1990, qui était consacré au soufisme persan médiéval, plus précisément aux auteurs et courants mystiques de l'époque présafavide – les persécutions antisoufies menées par cette dynastie ayant provoqué une coupure historique décisive. L'adjectif « persan » s'applique ici à des auteurs ayant écrit directement en langue persane, ou bien ayant pu écrire en arabe ou en turc, mais ayant vécu dans l'aire culturelle et linguistique iranienne. Le champ d'étude ainsi délimité ne manque pas de cohérence, bien que chaque contributeur à ce volume ait travaillé dans une optique de spécialisation. La richesse du domaine soufi iranien, à peine abordé par la recherche académique occidentale, justifiait en effet amplement une telle initiative, dont on doit d'emblée souligner la qualité et le sérieux. Contrairement à ce que pourrait suggérer le patronage, pour la publication d'une telle œuvre, d'une institution soufie d'obédience chiite, la rigueur scientifique des articles publiés ici est constante. Les contributeurs sont d'ailleurs pour la plupart des universitaires, plusieurs étant des spécialistes mondialement connus de la pensée musulmane.

Il est bien malaisé de présenter en quelques paragraphes l'apport de plus de vingt articles parfois fort denses. Par souci de clarté, nous les regrouperons par affinité thématique, bien que les approches et les méthodologies puissent en fait varier beaucoup autour d'un même thème.

Ǧalāl al-dīn Rūmī et son école ont assez naturellement fait l'objet de plusieurs articles. Annemarie Schimmel (« Yūsuf in Mawlānā Rūmī's Poetry ») parcourt ainsi les multiples aspects symboliques auxquels peuvent renvoyer les différents récits concernant le prophète Joseph dans la symbolique de Rūmī. Elle relève ainsi comment Šams-i Tabrīzī est identifié à Yūsuf, et Rūmī lui-même implicitement à Zulayḫā, d'où d'importantes amplifications symboliques sur les thèmes de la mystique de l'amour et de la beauté. Dans son article intitulé « The Sophianic Feminine in the Work of Ibn ʿArabī and Rūmī », R.J.W. Austin consacre quelques pages (p. 242-244) au cas de l'amour-passion de Rūmī pour son initiateur, soulignant combien la polarité masculin/féminin dans le *ʿišq* soufi dépasse l'aspect strictement humain et sexuel ; mais à la différence de A. Schimmel, il identifierait apparemment le pôle féminin à Šams. C'est à une analyse plus strictement stylistique qu'a recours Johann C. Bürgel dans « Ecstasy and Order : Two Structural Principles in the Ghazal Poetry of Jalāl al-Dīn Rūmī » où il étudie le rôle de la répétition d'une même formule (cas du procédé du *radīf* notamment, cf. p. 67) et d'un même rythme pour exprimer l'extase dans la poésie de Mawlawī. Par contre, c'est un parcours à la fois littéraire et historique que trace Victoria Holbrook (p. 99-120), en relevant l'évolution de la spiritualité et des rites Mevlevis chez les principaux successeurs de Rūmī, en s'attardant notamment sur les formes littéraires adoptées par ceux d'entre eux qui furent poètes ou doctrinaires. Un accent tout particulier est porté sur l'œuvre de Šāhidī (m. en 1550).

Ibn ʿArabī et son école sont également le thème de plusieurs contributions, ce qui n'étonnera guère, vu l'impact décisif de la pensée akbarienne sur la spiritualité des pays iraniens. Nous avons l'article déjà cité de R.J.W. Austin abordant la question du rôle chez le *Šayḫ al-akbar* de la Sophia illuminatrice féminine manifestée en Niẓām bint Rustum, mais qui n'apporte pas d'éléments vraiment nouveaux par rapport à l'*Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī* d'Henry Corbin. Les

BCAI 11 (1994) Al-Ghazālī: The Ninety-nine Beautiful Names of God, al-Maqṣad al-asnā fī ⸢ḫarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā, trad. D.B. Burrell & N. Daher, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net