

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 Tabrizī est identifié à Yūsuf, et Rūmī lui-même implicitement à Zulayhā, 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 'Arabī 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 *'išq* 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 Mevlevi 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 Šāhidi (m. en 1550).

Ibn 'Arabī 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 *Šayh al-akbar* de la Sophia illuminatrice féminine manifestée en Nizām bint Rustum, mais qui n'apporte pas d'éléments vraiment nouveaux par rapport à l'*Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī* d'Henry Corbin. Les

analyses de Michel Chodkiewicz sur la composition des *Futūhāt al-makkiyya* sont des plus intéressantes, mais elles ont depuis été reprises et amplifiées dans son dernier ouvrage *Un océan sans rivage* (Seuil, 1992). On mentionnera aussi l'aperçu sur la pensée métaphysique de Sa'īd al-dīn Fārgānī – important commentateur de la doctrine d'Ibn 'Arabī encore peu étudié – que propose William Chittick dans « Spectrums of Islamic Thought : Sa'īd al-Dīn Fārgānī on the Implications of Oneness and Manyness ».

On trouvera de même deux contributions portant sur la tradition kubrawie. Devin DeWeese, dans une étude très serrée « Sayyid 'Ali Hamadānī and Kubrawi Hagiographical Traditions » compare deux textes principaux pour la connaissance de la vie et de l'enseignement de S.'A. Hamadānī. Il y cherche à réhabiliter le *Manqabat al-ğawāhir*, texte jugé jusqu'à présent trop tardif et versant dans le merveilleux, dont il souligne la valeur documentaire réelle : ces pages ne manqueront pas d'intéresser ceux qui travaillent sur la littérature hagiographique en général. Muhammad I. Waley, lui, analyse dans « A Kubrawī Manual of Sufism : the *Fuṣūṣ al-adab* of Yahyā Bākharzī » les principales caractéristiques des « codes de bonne conduite » proposés aux disciples soufis par leurs maîtres, et relève l'importance de cette notion d'*adab* dans l'intégration des communautés soufies dans le tissu social musulman plus « exotérique ».

L'ordre naqshbandi est lui aussi présent dans ce volume. Jo-Ann Gross propose une série de réflexions sur le rôle des *karamāt* dans l'hagiographie du maître Ḥwāqā 'Ubaydallāh Ahrār (p. 159-171), notamment à propos des rapports entre le *ṣayh* et les gouvernants qui lui étaient contemporains. Johan ter Haar (« The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandi Order ») évoque en quelques pages denses la question de l'initiation *uwaysī* dans l'ordre naqshbandi ainsi que la méditation sur l'image du maître (*rābita*), soulignant l'importance dans les deux cas de la rencontre par le disciple de la *rūhāniyya* de son *ṣayh*. Mais d'autres courants soufis concernant les pays iraniens sont aussi évoqués : ainsi la biographie et la personnalité de Šāh Ni'matullāh Wali fait-elle l'objet d'un article circonstancié de Terry Graham (p. 173-190), qui souligne le caractère profondément sunnite de son enseignement, l'inspiration très akbarienne de sa doctrine, sa grande tolérance religieuse enfin. J.T.P. De Bruijn s'intéresse, quant à lui, au thème des *qalandariyyāt* dans la poésie persane, chez Sanā'i et chez quelques auteurs postérieurs. Carl W. Ernst (p. 353-366) offre quelques développements sur le symbolisme de l'oiseau et du vol dans l'expression de l'expérience mystique chez Rūzbihān Baqli Širāzī.

Le lecteur intéressé par la question des spéculations mystiques sur les lettres pourra se reporter aux développements de H.T. Norris, « The Hurūfī Legacy of Fadlullāh of Astarābād » où ce dernier note combien les idées ḥurūfies étaient liées à des conceptions soufies fort courantes à l'époque. B. Todd Lawson consacre, quant à lui, une étude synthétique au *Mašāriq anwār al-yaqīn* de Rağab Bursī, dont il relève la dette à l'égard de l'œuvre d'Ibn 'Arabī. Sans apporter d'éléments radicalement nouveaux sur ces sujets, ces articles constituent néanmoins d'utiles mises au point sur des domaines encore passablement obscurs.

La philosophie illuminative du *išrāq* dans ses rapports avec le soufisme est elle aussi abordée. Ian R. Netton dessine ainsi les zones communes entre soufisme et philosophie chez Suhrawardī, notamment à propos de la notion d'émanation, dans « The Neoplatonic Substrate of Suhrawardī's Philosophy of Illumination : *Falsafa as Taṣawwuf* ». John Walbridge se penche sur l'attitude de Quṭb al-dīn Širāzī face au *taṣawwuf* et ses idées sur la mystique, où l'on découvre le peu d'originalité

d'un auteur par ailleurs connu comme scientifique de grande envergure et comme commentateur de Suhrawardī précisément. Dans son *Durrat al-tāğ*, Quṭb al-din se borne apparemment à reprendre des passages entiers sur le soufisme dus au très akbarien Sa'īd al-din Fargānī. Ici encore, on s'aperçoit à quel point l'intrication du *taṣawwuf* avec les autres disciplines et attitudes religieuses en islam rendent pratiquement impossible tout catalogage net des 'ulamā' en soufis et non soufis.

On doit également noter l'article de Sachiko Murata sur un fort attachant traité soufi *Asrār al-nikāh* du maître soufi, par ailleurs peu connu, Aḥmad Kāšānī. Ce texte contient en effet de beaux passages sur la portée spirituelle des relations sexuelles licites. Par ailleurs, Jean During présente avec clarté différents aspects de la musique dite soufie : sa diversité géographique et sociale, ses liens avec la musique non soufie, avec le *dikr*, etc. D'où il ressort que c'est surtout l'intention qui marque le caractère mystique d'une musique, plus que telle ou telle marque formelle d'exécution.

Le volume se clôt par deux riches contributions à la spiritualité comparée. Celui de Roderic Vassie sur la *Bhagavad Gita* réinterprétée en termes musulmans et soufis par le maître 'Abd al-Rahmān Čištī (m. en 1683) donne de fort éclairants exemples sur le positionnement du soufisme en Inde à la fois par rapport à l'hindouisme (les Hindous auraient mal interprété le message monothéiste de Krishna) et par rapport au sunnisme classique ambiant. Leonard Lewisohn, pour sa part, résume les idées de Maḥmūd Šabistārī – principalement dans son *Gulšān-i Rāz* – sur l'unité foncière des religions, vues à travers l'expérience soufie : pour le mystique qui voit et sait Dieu en toute chose, l'idole devient un support théophanique efficace, et tous les contraires viennent s'éclairer mutuellement.

Il est au total extrêmement encourageant, à la fois pour l'iranologie et pour les études islamologiques en général, de voir ainsi des spécialistes de renom unir leurs forces pour mieux découvrir une des périodes les plus brillantes de la spiritualité musulmane, où celle-ci a approché de l'universalité avec une telle flamme. On ne peut qu'espérer voir de telles initiatives se multiplier et se faire connaître dans les années à venir.

Pierre LORY
(EPHE, Paris)

Abū 'Abd al-Rahmān SULAMĪ, *Maġmū' e-ye āṭār* (« Œuvres réunies »), vol. 2, sous la direction de Nasrollah Poorjavady [Pūrḡawādī]. Markaz-e Našr-e Dānešgāhī, Téhéran, 1372 solaire/1993. III + 551 p.

Ce second volume des « Œuvres réunies » d'al-Sulamī (m. 412/1021) nous avait déjà été annoncé dans l'introduction du premier volume paru en 1990 à l'occasion du millénaire de la mort du maître mystique³⁷. Il est composé de dix traités dont deux édités pour la première fois :

1. *Kitāb al-Samā'* (p. 3-30, avec introduction et notes de l'éditeur), édité par N. Poorjavady avec le chapitre sur le *samā'* du *Kitāb adab al-mulūk* du soufi hanbalite Abū Mansūr Isfahānī

37. Cf. notre compte rendu dans *Bulletin critique*, n° 9 (1992), p. 74-76.