M.A. AMIR-MOEZZI (dir.), *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels.* Bibliothèque de l'École des hautes études, section des sciences religieuses, vol. CIII. Peeters Louvain-Paris, 1996. 373 p.

Le Voyage nocturne et l'ascension céleste du Prophète (*al-isrā' wa l-miʿrāǧ*) ont fait l'objet de nombreuses études en Occident depuis le siècle dernier. J.E. Bencheikh s'est intéressé récemment au récit du *miʿrāǧ* comme ici, mais il manquait une étude sur les divers développements de la notion de voyage céleste et donc spirituel. La tâche dépassant la capacité d'une même personne, M.A. Amir-Moezzi a eu l'excellente idée de concevoir un ouvrage collectif qui, sans épuiser le sujet, fait tout d'abord le point sur certaines questions relatives à l'*isrā'* et au *miʿrāǧ* puis aborde le thème de l'ascension et du voyage spirituel dans les divers courants de pensée et de spiritualité de l'islam.

À la suite de R. Arnaldez qui a préfacé l'ouvrage, je présenterai succinctement chacune des 20 contributions, pour porter ensuite une appréciation sur l'ensemble.

Cl. Gilliot (« Coran 17, *Isrā'* 1 dans la recherche occidentale. De la critique des traditions au Coran comme texte ») donne un très utile aperçu de l'évolution des recherches orientalistes sur le Voyage nocturne. Celles-ci ont évolué de l'étude du Coran en relation avec l'ensemble de la tradition musulmane vers l'analyse du texte en lui-même. La traduction de deux passages de Nöldeke sur ce verset et la présentation du travail récent d'A. Neuwirth montre le chemin parcouru par l'école allemande. Cette dernière, contrairement à tous ses prédécesseurs, met en valeur à partir de ce verset, l'unité structurelle de la sourate.

J. Van Ess (« Le *Miʿrāǧ* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam ») retrace, à partir de certaines questions reliées plus ou moins étroitement au *miʿrāǧ*, le processus de « glorification » du fondateur d'une religion. Après une esquisse de comparaison avec le christianisme, il montre qu'un tel processus a été aussi précoce pour la personne de Muḥammad que pour celle de Jésus, à travers la question de la vision de Dieu, rattachée par plus d'un exégète à l'ascension céleste dans le commentaire du début de la sourate *al-Naǧm* (53 : 1-18). Rien ne rattache explicitement ce passage au *miʿrāǧ*, si ce n'est le « Jujubier du point extrême » et le « Jardin du refuge » (v. 14-15). Il y est, par contre, question à deux reprises de vision, de Dieu ou de Gabriel, selon les exégètes. En effet l'interprétation varie, si l'on considère que le Prophète a vu ou non son Seigneur. Cependant, J.v. E. s'intéresse plutôt à la manière dont les deux tendances, anthropomorphiste et transcendantaliste, ont lu ces versets, mis en relation avec le trône de Dieu. Un texte relativement marginal parmi les récits du *miʿrāǧ* (rapporté par al-Daḥḥāk, cité par Suyūṭī dans les *Laʾālī al-maṣnūʿa* p. 63-81) mentionne la vision de Dieu sur Son trône. Celle-ci pourrait donc constituer un point de départ pour le récit du *miʿrāǧ*, tandis que les traditions qui localisent cette vision à Jérusalem permettent d'établir un lien avec l'*isrā'*. On peut ainsi suivre le cheminement historique de ces divergences d'interprétation entre le Hedjaz réticent à voir dans la sourate 53 un récit de l'ascension et l'Iraq considérant la vision de Dieu par Muhammad comme l'apogée de sa fonction prophétique. L'exécution (entre 120 et 126 de l'H.) de l'extrêmiste chi'ite Abū Manṣūr al-ʿIǧlī qui prétendait

BCAI 15 (1999) M.A. Amir-Moezzi (dir.): Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels, recensé par D. Gril
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

avoir été élevé au ciel, peut être considérée comme une preuve de la réceptivité du milieu iraqien à une telle conception, coïncidant également avec la première tendance anthropomorphique de la théologie chi'ite. La tradition ne pouvait qu'aboutir à un compromis, mais peut-on affirmer pour autant que « la querelle sur la visibilité de Dieu était terminée »? À propos du *mi'rāǧ* peut-être et il est vrai que la promesse de la vision béatifique de Dieu ne pouvait que relativiser l'importance de cette question, d'autant plus que, pour l'A., cette entreprise de glorification du Prophète avait été largement dépassée par l'exaltation de sa mission ici-bas. Qu'on se laisse convaincre ou non par la démonstration, on ne peut qu'admirer le mélange subtil de critique historique et d'attention à la perception du sacré à un moment donné de l'histoire mis ici en œuvre et étayé par une étonnante érudition. Sur un tout autre plan, ne pourrait-on suggérer que les variantes du récit de l'ascension reflètent la répétition d'une expérience que la tradition ultérieure a eu tendance à fondre dans un récit unique?

G. Monnot (« Le commentaire de Rāzī sur le voyage nocturne ») rappelle brièvement le contenu des traditions les plus connues sur l'ascension céleste, constate qu'elle a été très tôt mise en rapport avec le premier verset de la sourate 17 *al-Isrā'* et montre comment les exégètes, Rāzī en particulier, argumentent dans ce sens. La démonstration du fait que le Prophète est monté en corps et en esprit repose en grande partie sur l'interprétation du mot « serviteur » (*'abd*) dans le verset (« Gloire à Celui qui a fait voyager de nuit son serviteur... »). La réfutation des critiques mu'tazilites contre certaines traditions liées au *mi'rāǧ*, comme celle des cinq prières égales à cinquante, révèle les enjeux théologiques d'une telle exégèse.

D. Gimaret (« Au cœur du *Mi'rāǧ*, un hadith interpolé ») s'est intéressé récemment (cf. son dernier livre : *Dieu à l'image de l'homme*) aux versets et traditions anthropomorphiques. Il a donc été frappé de retrouver dans le *Livre de l'Échelle de Mahomet* une tradition de ce type, que ni les recueils de ḥadīṯ ni les commentaires coraniques ne citent dans le contexte de l'ascension céleste. Il s'agit de la tradition où le Prophète dit avoir vu son Seigneur « sous la plus belle des formes » et où la question posée : « De quoi dispute le sublime conseil? » provoque l'instruction du Prophète par Dieu D. G. s'intéresse d'une part à l'altération de cette tradition dans le texte latin de *l'Échelle*, d'autre part aux deux termes *kaffārāt* (expiations) et *daraǧāt* (degrés), objet de la question divine et, curieusement, simplement transcrits dans le texte. En réalité l'auteur de l'original arabe n'a pas innové en situant ce hadith au point culminant de l'ascension, puisque Qušayrī et plus tard, al-Bakrī (VII^{e}/XIII^{e} siècle), dans sa *Qiṣṣat al-mi'rāǧ*, l'ont précédé.

J.-P. Guillaume (« Moi, Mahomet, Prophète et Messager de Dieu ») porte sur le *Livre de l'Échelle* un regard « traductologique ». Il s'intéresse, autrement dit, aux passages où le traducteur a dû exprimer en castillan des notions typiquement musulmanes, souvent coraniques. Sa transcription approximative de l'arabe est généralement suivie d'une glose parfois fautive, soit par manque de connaissance, soit par difficulté à trouver un équivalent. La traduction de *ǧānn* par *dyaboles* dans la sourate *al-Raḥmān* supposait de modifier en conséquence la traduction de certains versets. Le traducteur a visiblement adapté l'original en introduisant chaque chapitre par cette formule : « Moi, Mahomet... ». L'adaptation est encore plus visible dans la conclusion où le témoignage d'Abū Bakr et d'Ibn 'Abbās est sollicité pour attester la vérité

BCAI 15 (1999) M.A. Amir-Moezzi (dir.): Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels, recensé par D. Gril
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

du récit. À travers ces remarques formelles, on pressent les difficultés de compréhension d'un tel texte pour un lecteur de l'Occident médiéval.

À partir de là, les contributions ne traitent plus du *miʿrāǧ* comme tel, mais comme modèle pour diverses tendance de la spiritualité musulmane.

Poursuivant ses recherches sur l'imamologie duodécimaine, M.A. Amir-Moezzi (« L'Imam dans le ciel. Ascension et initiation (Aspects de l'Imamologie Duodécimaine III) ») souligne l'importance du thème de l'ascension de l'imam, ou plus précisément, de sa présence dans le ciel, signe de la continuité entre la prophétie et la sainteté des imams. Le chiʿisme ésotérique qui prévaut chez les duodécimains anciens, affirme avec force, la supériorité de l'ésotérique de la *walāya*, sur l'éxotérique de la prophétie. Ces auteurs ne vont, toutefois pas, jusqu'à affirmer la supériorité de ʿAlī sur le Prophète de cette doctrine reste latente.

Dans les premiers récits cités, ʿAlī ne participe pas à l'ascension, mais le Prophète découvre à chaque étape le nom et la fonction de ʿAlī. Dans certaines traditions, Dieu se révèle au Prophète à travers l'identité spirituelle de ce dernier, bien que la transcendance divine soit simultanément affirmée. Quand ʿAlī est du voyage, c'est son entité imaginale (*miṯāl*) qui accompagne le Prophète. Ce dernier constate également la préexistence céleste de ses « légataires » (*awṣiyā'*). Cependant, l'ascension de l'imam s'apparente plutôt à un voyage initiatique en esprit analogue à celui des soufis. En tant que maître spirituel, il doit être capable de faire participer ses proches disciples à cette expérience. L'A. relève le caractère très concret, donc mythique, des récits qu'il rapporte. Ceux-ci n'en contiennent pas moins en germe toute la doctrine de la *walāya*, comme si le Prophète ne montait au ciel que pour annoncer la mission de ses successeurs. De ce point de vue, le *miʿrāǧ* apparaît comme l'une des expressions privilégiées de la doctrine de *l'imāma* et il serait peut-être intéressant de relire les versions sunnites dans cette perspective.

Yves Marquet (« L'Ascension spirituelle chez quelques auteurs ismaïliens ») montre la continuité du thème de l'ascension chez les auteurs ismaéliens du X^e^ au XIX^e^ siècle. Le *miʿrāǧ*, dans l'esprit de la gnose ismaélienne, marque le point d'aboutissement d'une remontée spirituelle à travers la hiérarchie des êtres et donc des fonctions initiatiques. Cette remontée à partir du règne végétal jusqu'au plus haut degré, telle que l'expose Abū Yaʿqūb al-Siǧistānī à partir, semble-t-il, du verset 17 : 1, est assez claire, mais on comprend plus difficilement comment s'opère le passage à la prophétie. La citation du *Asās al-ta'wīl* du Qāḍī Nuʿmān (m. 363 / 974) offre un exemple caractéristique de l'exégèse ismaélienne : lieux et personnes sont interprétés en termes de hiérarchie et de symbole; ainsi al-Burāq représente la Science éclatante ou l'exposé des secrets cachés. Les Iḫwān al-Ṣafā, quant à eux, voient dans le *miʿrāǧ* la remontée finale des êtres sous la conduite du *qā'im*. Les auteurs plus tardifs n'ajoutent rien de remarquable. On notera, toutefois, qu'un auteur ismaélien du XIX^e^ siècle parle de la vision d'un ange à l'image de ʿAlī lors de l'ascension, tradition auparavant citée par M.A. Amir-Moezzi.

M.M. Bar-Asher et A. Kofsky (« L'Ascension céleste du gnostique nuṣayrite et le voyage nocturne du Prophète Muhammad ») donnent tout d'abord un aperçu clair de la doctrine nuṣayrite fondée sur une conception tripartite de la divinité : au sommet, le *Maʿnā* ou aspect

BCAI 15 (1999) M.A. Amir-Moezzi (dir.): Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels, recensé par D. Gril
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

supérieur, identifié à ʿAlī; en dessous, le *ism* ou *hiǧāb*, identifié à Muḥammad; enfin, le *bāb* ou Salmān. L'humanité se partage entre êtres d'obscurité et êtres de lumière; ces derniers, les nuṣayris, doivent retourner à leur origine lumineuse dont ils ont été éloignés par la chute. À partir de l'Âme universelle (*bāb*), puis de l'Intellect universel (*ḥiǧāb*), ils parviennent à un nouveau témoignage (*šahāda*) : l'identité avec le *Maʿnā*. Celui qui y parvient, délivré de la métempsychose est alors en mesure d'aider les autres croyants. Un texte nuṣayri récent décrit cette remontée dans un commentaire allégorique du Voyage nocturne. Dans ce récit ce n'est pas Muḥammad, mais al-Miqdād (l'un des cinq *aytām* « incomparables », émanations de la trinité) qui monte et s'unit au *bāb*, ce qui correspond au voyage de La Mecque à Jérusalem. De là, il parvient jusqu'au *ism* et acquiert les qualités du *maʿnā*. Il peut aussi s'agir du voyage du *ism* vers le *maʿnā* ou de Muḥammad vers ʿAlī. Cette présentation a le grand mérite de montrer comment la doctrine nuṣayrite s'inscrit dans un ésotérisme commun à toutes les appartenances de l'islam.

J. Jolivet (« La topographie du salut d'après le *discours sur l'âme* d'al-Kindi ») apporte la preuve que la *falsafa*, empreinte de néoplatonisme et de gnose, n'a pas ignoré la notion d'ascension spirituelle à travers les mondes par la purification de l'âme. Les lieux et les étapes de cette ascension sont décrits d'après le *Qawl fi l-nafs*. Seules les âmes purifiées parviendront à dépasser les cieux et à ressembler au Créateur. Les autres devront s'affranchir progressivement de leurs limites, mais aucun châtiment n'est ici envisagé. Ce monde qui enferme l'âme dans la souillure des passions, constitue pour le philosophe une épreuve suffisante.

Le cas d'Ibn Ṭufayl, réexaminé par A. Elamrani-Jamal (« Expérience de la vision contemplative et forme du récit chez Ibn Ṭufayl ») illustre l'évolution de la *falsafa* depuis al-Kindi. Cette étude reconsidère les phases du récit de Ḥayy b. Yaqẓān et l'ascension du héros pour s'arrêter ensuite sur le problème soulevé par Ibn Ṭufayl : Comment parler de la vision contemplative? En d'autres termes, comment faire participer l'autre à une expérience indicible? Pour A. E.-J., le narrateur y parvient par un procédé commun dans la littérature mystique, mais unique dans la philosophie : il fait parler Dieu, au moyen d'une citation coranique au moment où « l'essence de Ḥayy disparut parmi les essences » qui ont connu l'Être véritable.

Il était, en effet, important que dans un tel volume soit abordée la question du salut du récit de l'ascension, auquel seule convient la forme allégorique ou plutôt analogique (*ʿala sabīl ḍarb al-miṯāl*).

La contribution de C.-H. de Fouchécour (« Avicenne, al-Qušeyri et le récit de l'Échelle de Mahomet ») marque un retour au *miʿrāǧ* prophétique à travers le *Meʿraǧ-nāmeh* d'Avicenne. Ce texte avait déjà été présenté par H. Corbin, dans *Avicenne et le récit visionnaire*. La découverte du commentaire de Šams al-Dīn Ebrahim Abarquhi (qui écrivait en 711/1311), édité par N. Māyel Heravi, confirme l'attribution du *Meʿraǧ-nāmeh* à Avicenne. C'est ce qui a incité C.-H. F. à traduire ce récit divisé en 42 « dits », constituant en réalité un récit continu, inspiré des traditions prophétiques sur le *miʿrāǧ*; un résumé du commentaire d'Abarquhi est intercalé entre les dits.

Le *Kitāb al-Miʿrāǧ* de Qušayrī, contemporain d'Avicenne est présenté à titre de comparaison. Ce traité est une réponse inspirée par le soufisme aux questions que l'on se posait alors sur

BCAI 15 (1999) M.A. Amir-Moezzi (dir.): Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels, recensé par D. Gril
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

les différentes versions du récit de l'ascension. Telles quelles, la présentation des deux textes donne l'impression d'une juxtaposition. Il aurait été intéressant de montrer leurs points communs et leurs divergences. Il n'en reste pas moins que l'excellente traduction du texte d'Avicenne avec son commentaire est un précieux document.

L'aperçu sur les récits de *miʿrāǧ* en persan donné par N. Māyel-Heravi (« Quelques *meʿraǧiyye* en persan ») rappelle combien la littérature persane a été marquée par ce thème. L'A. donne une liste chronologique des œuvres en prose puis en poésie, presque toutes inédites.

La contribution de G. Böwering (« From the word of God to the vision of God : Muhammad's heavenly journey in classical Sufi Qur'an commentary ») et toutes celles qui suivent prouvent, s'il, en était besoin que le *miʿrāǧ* fut de tout temps pour les soufis le modèle de l'ascension spirituelle. G.B., spécialiste des deux premiers commentaires soufis du Coran, ceux de Sahl al-Tustarī et de Sulamī, constate le lien établi par tous les commentateurs entre les versets 17 : 1 et 53 : 1-17. L'exemple d'Abū Bakr al-Wāsiṭī, de Sahl, d'Ibn ʿAṭāʾ et de Ǧaʿfar al-Ṣādiq (ou de l'école de spiritualité qu'il représente), qui tous concentrent leur attention sur la vision de Dieu par le Prophète, permet de voir dans leurs commentaires une tentative pour décrire le point culminant de l'expérience de Dieu. La Parole se transforme en vision, comme pour jeter un pont sur l'isthme infranchissable qui sépare l'homme de la transcendance divine. Il analyse avec une grande précision l'enseignement de ces quatre maîtres. Pour al-Wāsiṭī, la vision survient une fois les voiles levés les uns après les autres; Muḥammad disparaît alors dans la vision de Dieu par Lui-même, ce qui préfigure sa vision béatifique dans l'au-delà. Sahl, conformément à sa doctrine de la lumière muḥammadienne, considère cette vision comme la résorption de cette lumière dans sa vision préexistencielle de Dieu. Ibn ʿAṭāʾ décrit l'intériorisation de plus en plus grande de la vision, puis sa prise en charge par Dieu Lui-même, préservant en Lui-même l'être du Prophète. Pour Ǧaʿfar al-Ṣādiq, l'expérience est celle de la rencontre entre l'amant et l'Aimé dans la plus secrète intimité. En privilégiant la vision comme événement majeur de l'ascension, le soufisme invite ses aspirants à suivre le modèle prophétique jusqu'à son point extrême.

Toute ascension n'a toutefois pas été toujours conçue sur le modèle de celle du Prophète, comme le montre la contribution de P. Lory sur « Le *Miʿrāǧ* d'Abū Yazīd Basṭāmī. Reprenant méthodiquement les premiers textes relatant le voyage d'Abu Yazid vers Dieu, il remarque qu'on y trouve, certes, l'idée d'être « élevé » ou de s'envoler, mais non une ascension progressive. Ce n'est que dans un texte plus tardif qu'apparaît une représentation inspirée de l'ascension prophétique. La spiritualité très spécifique d'Abū Yazīd, fondée sur le renoncement absolu, s'opposait à l'idée de progression. Pour cette raison peut-être, compte tenu du sens, mais non de la forme, son élévation a pu être assimilée à celle du Prophète, pur effet de l'élection divine.

C'est ce dernier aspect, le voyage immobile du serviteur dépouillé de sa volonté propre, qui retient l'attention de M. Chodkiewicz (« Le voyage sans fin ») dans l'*isrāʾ*, interprété par Ibn ʿArabī dans le *Kitāb al-isfār ʿan natāʾiǧ al-asfār*. Parmi tous les voyages prophétiques évoqués dans le Coran et représentant autant d'aspects du cheminement vers Dieu que l'homme doit réaliser en lui-même, celui du Prophète occupe dans l'ouvrage d'Ibn ʿArabī

BCAI 15 (1999) M.A. Amir-Moezzi (dir.): Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels, recensé par D. Gril
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

une place centrale. Son mouvement est inversement parallèle à la descente du Coran vers le cœur du récitant. L'interprétation que donne Ibn ʿArabī de Coran 17 : 1 constitue en soi le modèle d'un autre voyage intermédiaire entre l'ascension et la redescente, celui de l'interprétation qui dévoile tout ce que ce verset dans sa littéralité comporte d'allusions à la perfection du serviteur absorbé par le Soi divin.

La métaphysique d'Ibn ʿArabī ne fit pas l'unanimité au sein même du soufisme et certains maîtres se montrèrent critiques vis-à-vis d'elle, ou plus souvent vis-à-vis de ceux qui se réclamaient de son enseignement. Ce fut le cas de ʿAlā' al-Dawla Simnānī (m. 736 / 1336) étudié par H. Landolt (« La double échelle d'Ibn ʿArabi chez Simnani »). Même s'il emprunte à l'école d'Ibn ʿArabī l'idée d'une double échelle, l'une ascendante vers Dieu, l'autre descendante vers les créatures (expression que l'on ne retrouve pas chez Ibn ʿArabī lui-même), Simnānī n'en critique pas moins la manière dont celui-ci ou ses successeurs expliquent le passage de l'Être absolu de Dieu à la manifestation. Pour ceux-ci, les êtres, n'étant pas sortis de la science divine par leur passage à l'existence, seule compte la première partie du *ḥadīṯ* : « Dieu était et rien d'autre n'était avec Lui »; la seconde, ajoutée par la suite : « et Il est maintenant tel qu'Il était », n'était pas métaphysiquement indispensable. Pour Simnānī au contraire, conformément à « sa propre conception du processus théophanique de la création », cette ajout définit le passage de l'Être divin à une autre forme de relation avec les êtres. Toutefois à lire l'A., on a bien l'impression que les différences réelles entre Ibn ʿArabī et Simnānī se ramènent à peu de chose. Comme c'est souvent le cas, on a l'impression que les critiques de ce dernier visaient plutôt des formulations trop simplistes de la *waḥdat al-wuǧūd*, véhiculées par certains.

Dans « L'échelle des mots dans les ascensions de Rūzbehān Baqlī de Šīrāz »), I. Ballanfat nous introduit dans l'univers visionnaire de ce maître. Son *Kašf al-asrār*, récemment traduit par l'A. révèle un saint dont les visions sont autant d'escensions spirituelles, abreuvées à la source prophétique, témoins de l'authenticité de sa sainteté. Quant au *miʿrāǧ*, proprement dit, Rūzbehān, comme les autres maîtres du soufisme, l'interprète dans les *ʿArā'is al-bayān* comme l'expression de la réalisation suprême. P.B. dans cette article très riche pose une question subtile et essentielle : quelle est la part du langage dans l'expérience spirituelle en général et l'ascension en particulier? Pour Rūzbehān, le langage est un voyage dans « les métaphores traditionnelles de l'expérience prophétique pour en accréditer la sincérité en les renouvelant ». Le commentaire coranique de Rūzbehān participe à cette expérience de réception de la parole divine. Plus que jamais, l'ascension apparaît comme un voyage au cœur de soi-même.

Les trois dernières contributions concernent le voyage intérieur dans certaines formes d'initiation, indépendamment de toute référence au *miʿrāǧ*.

Th. Zarcone expose méthodiquement la célèbre règle « le voyage dans la patrie (*safar dar waṭan*) chez les soufis de l'ordre naqšabandī ». Il suit le cheminement de cette idée dans l'Orient musulman. On en trouve une première expression chez Bisṭāmī, et Nağm al-Dīn Kubrā lui donne un certain développement. La branche indienne de la Naqšabandiyya insiste particulièrement sur le polissage du cœur de sorte qu'il reflète en lui toutes les réalités. À quoi bon dès lors voyager? Du voyage intérieur découle le principe suivant : « La retraite dans la

BCAI 15 (1999) M.A. Amir-Moezzi (dir.): Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels, recensé par D. Gril
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

foule », puisque le voyage suppose la séparation d'avec le monde. Ces diverses règles, comme celle du *ḏikr* silencieux, constituent un idéal vers lequel tendent toutes les voies soufies. La particularité de la Naqšabandiyya est de les poser d'emblée, conformément au principe de « l'inclusion de la fin dans le début ».

Selon D. Matringe (« *Qadam-bosī*, le voyage au pied du maître dans le soufisme indien ») l'importance du maître spirituel dans la voie s'est exprimée aux Indes par le simple fait de venir se tenir à ses pieds. L'expression suggère qu'en présence du maître, le voyage s'accomplit, pour ainsi dire, de lui-même. De plus, ce mouvement du disciple vers le maître emprunte souvent le langage de l'amour brûlant, signe supplémentaire de soumission.

J. During (« La voix des esprits et la face cachée de la musique ») relate l'apprentissage d'un chanteur traditionnel iranien, étroitement lié à la tradition du soufisme. Alors que le sujet pourrait sembler un peu en marge de ce volume, on découvre à travers le récit autobiographique de ce chanteur que toute initiation est un voyage dont les moments les plus forts sont les moins attendus. L'exigence de ces maîtres du chant en matière de transmission est tout à fait frappante : il vaut mieux mourir en emportant avec soi ses secrets que de les confier à ceux qui n'en sont pas spirituellement dignes. Le chant est une forme d'adoration, mais confère aussi un pouvoir subtil dont les indignes pourraient faire mauvais usages. Par ailleurs, les deux maîtres du chanteur étaient tous deux des derviches possédant une connaissance très précise de l'adéquation entre le poème et le degré spirituel du chanteur. Le voyage du disciple au côté de son maître ne s'interrompt pas avec la mort de ce dernier qui continue de le visiter dans son sommeil pour parfaire sa formation. Ce qu'il raconte de sa musicothérapie n'est pas moins étonnant. Face aux confidences que lui a faites ce chanteur, J.D. garde son esprit critique, mais il met également en valeur ce témoignage sur une tradition à la fois musicale et initiatique où savoir garder le secret et le transmettre est le garant de l'authenticité.

De l'ascension céleste à la musique traditionnelle iranienne, le volume n'épuise certes pas la question du voyage initiatique, mais il faut souligner qu'on a peu souvent l'occasion de lire un ouvrage collectif qui réunisse une matière aussi dense, riche et pleine de suggestions, notamment par la bibliographie souvent abondante qui accompagne chaque article et appelle à poursuivre les recherches dans toutes ces directions. Si le *mi'rāǧ* du Prophète a déjà fait couler beaucoup d'encre, ses prolongements dans le domaine de la spiritualité et de l'art sont loin d'être épuisés. Le grand intérêt de toutes ces contributions et la masse de renseignements qu'elles apportent font regretter l'absence d'un index, ne serait-ce que pour les noms propres. Mais ce regret est peu de chose à côté du plaisir qu'on éprouve en consultant ce volume.

Denis GRIL
(Université de Provence)

BCAI 15 (1999) M.A. Amir-Moezzi (dir.): Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels, recensé par D. Gril
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Bernd RADTKE and John O'KANE, *The concept of sainthood in early Islamic mysticism — Two works by Al-Ḥakīm Al-Tirmidhī.* Curzon Press, Curzon Sufi Series, Richmond, 1996. XI + 282 p., 14 × 21,5 cm.

Ce nouveau volume paru dans les décidément fécondes Curzon Sufi Series nous offre la traduction anglaise de deux textes essentiels de Tirmiḏī, le *Bad' ša'n Abī 'Abd Allāh Muḥammad al-Ḥakīm al-Tirmiḏī* et la *Sīrat al-awliyā'*. Il doit, bien sûr, beaucoup au considérable travail de B. Radtke sur cet important mystique ancien, l'un des plus prolifiques de la période des III^e^-V^e^ siècles de l'hégire : depuis la publication de sa thèse sous le titre *Al-Ḥakīm at-Tirmidhī. Ein islamischer Theosoph des 3/9 Jahrhunderts*, il a en effet publié plus d'une douzaine d'articles scientifiques sur divers aspects de cette œuvre.

Le « maître-texte » traduit dans ce volume est celui de la *Sīrat al-awliyā'* — connue également sous le titre moins attesté de *Ḫatm al-awliyā'* et éditée par B. Radtke, dans *Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ*, 1992 — qui rapporte de façon détaillée les principaux éléments de la doctrine de Tirmiḏī sur la *walāya*. Celle-ci est exposée avec les nuances que permet la forme dialoguée du traité, censé rapporter l'entretien du maître avec un ou plusieurs disciples — réels ou fictifs — dans la Voie. Tirmiḏī fait le départ entre deux formes d'avancement mystique, celui du *walī ḥaqq Allāh* qui fait effort pour se purifier et se rapprocher de Dieu, et celui du *walī Allāh*, que Dieu attire à Lui par Sa pure grâce. Ce dernier, qui est le saint accompli est fondamentalement un élu, un « ravi » (*maǧḏūb*) par la grâce divine. L'ascèse ou l'effort volontaire pour l'acquisition des états spirituels semblent à Tirmiḏī l'occasion de chutes dangereuses dans les pièges de l'âme charnelle, et il dénonce avec véhémence les motivations mondaines de certains ascètes, ou encore l'idée que l'union mystique puisse correspondre à une récompense d'efforts de piété (p. 170-171). L'ascèse ou les exercices spirituels n'ont pour fonction que d'amener une purification intérieure qui n'est qu'une simple condition nécessaire à l'expérience mystique, mais ne peuvent en aucun cas l'induire. Le passage le plus connu du traité est le mystérieux questionnaire sur le savoir ésotérique supérieur auquel Ibn 'Arabī répondra trois siècles plus tard dans le *Ǧawāb al-mustaqīm* et dans le chapitre LXXIII de ses *Futūḥāt al-makkiyya*. De même, plusieurs passages (p. 109-110; 186-187) font allusion à l'idée du « sceau de la sainteté » parallèle en quelque sorte au « sceau de la prophétie », principal point de doctrine que la postérité retiendra de l'œuvre de Tirmiḏī grâce notamment à l'amplification qu'elle connaîtra dans l'œuvre akbarienne. Mais de nombreux autres points de doctrine attirent également l'attention. Ainsi la comparaison entre le rang des saints de Dieu et la fonction des prophètes, qui vaudra à Tirmiḏī d'être vivement critiqué par les juristes (p. 113 sq.; 157 sq.); la théorie de la connaissance mystique qu'il développe (p. 50 sq., 98 sq. et 138 sq.); ou encore sa singulière vision des temps eschatologiques marqués par la manifestation plénière de la *walāya*.

L'attention sur le *Bad' ša'n...* avait été attirée par Osman Yahya qui en avait édité le texte en 1965, à partir d'un manuscrit unique que B. Radtke publia par ailleurs en fac-similé dans la revue *Oriens* en 1994. La traduction française de Yahya était restée inédite. C'est donc

BCAI 15 (1999) M.A. Amir-Moezzi (dir.): Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels, recensé par D. Gril
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net