Ruspoli Stéphane,
Le traité de l'esprit saint de Rûzbehân de Shîrâz. Étude préliminaire, traduction annotée suivies d'un Commentaire de son « Lexique du soufisme »

Le Cerf, Paris, 2001. 24 cm, 362 p.

Stéphane Ruspoli propose une traduction, à partir du persan, de deux traités de Rūzbihān Baqlī, la *Risālat al-quds* et la *Risāla fī šarḥ al-nukāt al-ṣūfiyya*. Pour le premier, il s'est servi de l'édition de J. Nūrbakhsh et du manuscrit de la Bibliothèque nationale. Pour le second traité, il a utilisé la version qui en est publiée, insérée à la fin du *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt* (1). Il justifie ainsi un certain nombre de très grandes divergences entre sa traduction et l'édition de J. Nūrbakhsh par l'utilisation de cette copie de Paris. S. Ruspoli a principalement utilisé le manuscrit de Paris (suppl. Persan 1356, fol. 160b-195b ; Blochet, I, 122, nº 159). Il le date du XVIIe siècle, alors qu'il est daté précisément de 877/1472-3. Ce manuscrit est plus récent que les trois qu'utilisa J. Nūrbakhsh — l'un sans date, le second daté de 822/1419 et le troisième de 831/1427-8 — ce qui ne justifie donc pas de le préférer à ceux-ci. Il existe en fait deux éditions de ce traité (2). Par ailleurs, il en existe de nombreux manuscrits (3). Parmi les erreurs de S. Ruspoli sur la bibliographie de Rūzbihān, signalons l'affirmation que le *Mašrab al-arwāḥ*, éd. Nazif Hoca, Istanbul, 1973, serait un traité de théologie dogmatique peu original et destiné au grand nombre, ce qui est évidemment faux pour tout lecteur de ce traité particulièrement important et utile. De même S. Ruspoli prétend qu'il existe deux versions d'un même *tafsīr*, l'une en arabe, le *Laṭā'if al-bayān min tafsīr al-Qur'ān*, dont le *'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān* serait la version persane. Or, d'une part, ces deux volumineux commentaires coraniques sont tous deux en arabe, d'autre part, le premier considéré comme perdu, dont A. Godlas a retrouvé un manuscrit, traite du *tafsīr* selon les sciences religieuses, tandis que le deuxième, dont des éditions lithographiées sont tout à fait accessibles ainsi que de nombreux manuscrits, est purement ésotérique. Celui-ci, et il suffisait de consulter les hagiographies de Rūzbihān publiées par M. T. Dânishpazhûh, à défaut de lire les textes originaux, n'est pas qu'une compilation de commentaires plus anciens mais bien un commentaire de Rūzbihān qui confronte ainsi ses propres interprétations à celles de ses illustres prédécesseurs, en particulier ceux qu'il appelle les Bagdadiens et dont il était l'héritier. Le *Šarḥ al-ḥuǧūb wa l-astār* ne « semble » pas identique au *Kitāb al-iġāna*, c'est le même ouvrage. Il suffit pour le savoir de se référer à l'édition que j'en ai donnée dans *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*. Le *Kašf al-asrār* n'est pas un ouvrage d'hagiographie, mais le journal spirituel des visions que Rūzbihān tint lui-même (4). Le *Mafātīḥ fī šarḥ al-Maṣābīḥ* n'est pas le même ouvrage que le *Šarḥ maknūn al-ḥadīṯ*, contrairement à ce qu'affirme S. Ruspoli (5). Le premier est un commentaire du grand ouvrage de *hadīṯ* de Baġawī, le *Maṣābīḥ al-sunna*, tandis que le second, dont je viens de finir de préparer l'édition critique, est un long commentaire mystique de traditions dont l'essentiel, aux dires de Rūzbihān lui-même, s'appuie sur le *Ma'ālim al-sunan* d'al-Ḫaṭṭābī al-Bustī, lui-même commentaire des *Sunan* d'Abū Dāwud. Il n'y a enfin pas lieu de considérer le lexique traduit dans la seconde partie de l'ouvrage de S. Ruspoli comme un traité à part, comme il le suggère. En effet, si l'on a la curiosité de lire la version arabe et antérieure du *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, le *Manṭiq al-asrār* de Rūzbihān, on s'aperçoit que celui-ci a intégré ce lexique, ici en arabe, à son commentaire et qu'il le considère comme sa suite logique (6). Par ailleurs, il aurait mieux valu traduire cette version originelle, dans le même style que l'explication des termes mystiques du *Kitāb al-luma'* de Sarrāǧ, que sa traduction partielle en persan, car elle est plus riche.

(1) *Sharh-i shathiyyât*, édition Henry Corbin, Bibliothèque iranienne vol. 12, Téhéran-Paris, 1966. Il existe aussi un manuscrit indépendant de ce traité à la Bibliothèque nationale, suppl. persan 1851/148b-166b (Blochet IV, 200, nº 2250).

(2) Naǧib al-din Riḍā-yi Ṭabrīzi, *Sab' al-maṯānī*, Širāz, 1342, p. 344-392 en marge ; *Risālat al-quds*, édition J. Nurbakhsh, Téhéran, 1351.

(3) On peut en consulter la liste chez C. Ernst, *Rûzbihân Baqlî, Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Richmond, 1996 ; pour des additions à la liste des 45 traités donnée par C. Ernst dans l'ouvrage précédemment cité, voir P. Ballanfat, *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*, Bibliothèque iranienne vol. 51, Téhéran, 1998. Il faut signaler que le numéro 51 de la liste donnée par P. Ballanfat signalé par 'Uṯmān Yaḥyā à Istanbul, la *Risāla al-aḥadiyya*, Shehit Ali Pasha 1390, fol. 78-108, contient une citation de Rûzbehân au début, mais est en fait un traité du naqšbandi Ilāhī Simāvī (m. 1491) qui a par ailleurs commenté la *Risālat al-quds* de Rūzbihān, commentaire édité par le regretté M. T. Dânishpazhûh, *Rûzbihân-nâma*, Téhéran, 1347, p. 387-421. Signalons que le traité nº 39 de notre liste, en persan, à Istanbul, est intitulé *Risālat al-šayḫ Rūzbihān*. Il commence par ces mots : « *min maqālāt šayḫ al-mašāyiḫ Rūzbihān al-Balḫī* » (*sic*), et compte deux folios et demi, ms. Murat Molla 1319/3, 219a-220b. Il convient aussi de signaler deux manuscrits de traités perdus retrouvés par Alan Godlas, qu'il se réserve de présenter. Le tout approche donc les soixante titres avancés, non par P. Ballanfat comme croit pouvoir le dire S. Ruspoli, mais bien par les propres descendants de Rūzbehān dans leurs hagiographies, P. Ballanfat, *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*, p. 15 ; *Le dévoilement des secrets*, Paris, 1996, p. 19.

(4) S. Ruspoli, *Le traité de l'esprit saint*, p. 22-24.

(5) *Le traité de l'esprit saint*, p. 23.

(6) Rūzbihān dit clairement : « Le livre des paradoxes sur les allusions étonnantes et les expressions étranges qui coulent sur la langue des gens de la vérité est achevé [...] Il me reste à traiter de leurs symboles qui sont leur lexique technique composé des mots difficiles dont les significations sont justes. J'en traiterai dans ce livre à la suite des paradoxes car ces mots sont les enveloppes des secrets répandus par les lumières, et j'en exposerai le sens apparent et le sens caché en une explication brève afin que celui qui les entend comprenne l'expression de la communauté et qu'il en reconnaisse les allusions », *Manṭiq al-asrār*, ms. Massignon, fol. 126a. Signalons qu'il existe deux autres manuscrits de ce grand traité, dont C. Ernst et moi-même préparons l'édition critique.

BCAI 19 (2003) Ruspoli Stéphane : Le traité de l'esprit saint de Rûzbehân de Shîrâz. Étude préliminaire, traduction annotée suivies d'un Commentaire de son «Lexique du soufisme», recensé par P. Ballanfat
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

L'auteur ignore ainsi systématiquement les travaux sur Rūzbihān qui ont été faits depuis Henry Corbin et Louis Massignon, ou n'en cite qu'incidemment lorsqu'il ne peut visiblement pas faire autrement [7]. Ces travaux auraient pu aider à éviter des erreurs d'interprétation particulièrement gênantes et à avancer dans la compréhension d'une pensée extrêmement subtile. S. Ruspoli consacre une longue introduction à sa traduction (environ 150 pages). Cependant, il y est finalement peu question de Rūzbihān lui-même. Se pose à ce propos une question de méthodologie. L'auteur noie la pensée de Rūzbihān dans un océan de considérations générales où les principes d'interprétation appartiennent au christianisme, et qui vont des pères de l'église aux sabéens, en passant par les philosophes héllénistiques, le bouddhisme, l'hindouisme, etc. On a ainsi l'impression d'une vaste bulle mystique dans laquelle l'ensemble de ces systèmes forment une seule pensée ésotérique fondue en une vaste communauté spirituelle dont les contours sont particulièrement flous. L'auteur néglige les différences importantes entre tous ces systèmes, leurs cohérences internes, leurs articulations et leurs processus de conceptualisation spécifiques leurs évolutions, et, en particulier pour Rūzbihān, sa filiation spirituelle propre, son évolution particulière [8], et ces spécificités qui en font un auteur original et non seulement le répétiteur, avec d'autres, d'un discours toujours identique. Ainsi, contrairement à ce qu'affirme S. Ruspoli, de nouveaux travaux ont été faits sur la biographie de Rūzbihān qui approfondissent certains aspects de sa vie que n'avaient pas traités L. Massignon ou H. Corbin. Par exemple, contrairement à ce qu'affirme S. Ruspoli, les relations de Rūzbihān avec les princes de Šīrāz sont mieux connues maintenant [9]. De même, bien que Rūzbihān ait apprécié le *samāʿ* avant de l'abandonner à la fin pour des raisons tenant à son évolution spirituelle et non à une quelconque surdité (p. 67), on ne voit pas ce qui permet d'affirmer qu'il était un musicien et qu'il aurait joué du luth [10]. On pourra aussi s'étonner du choix de la traduction du titre de la *Risālat al-quds*, en *Traité de l'esprit saint*. S. Ruspoli indique d'ailleurs lui-même que Rūzbihān désigne son propre traité par le titre communément admis de *Risālat al-quds*, ou *Traité de la sainteté*, comme le comprend aussi C. Ernst [11]. Il aurait sans doute mieux valu adopter ce titre, plus en rapport avec l'objet du traité, que de prendre le parti d'une telle traduction qui occulte complètement la difficile problématisation de la question de l'esprit par Rūzbihān, qui hésite entre l'unicité de l'esprit et sa multiplicité dans sa compréhension de la création, et qui réfère la question de l'esprit à la nature inimitable du Prophète, toutes questions que S. Ruspoli n'aborde jamais ni d'ailleurs ne suggère [12].

Les erreurs d'interprétation et de traduction sont extrêmement nombreuses, on se contentera donc d'en fournir quelques exemples éloquents et des plus frappants, à défaut d'en faire une présentation complète tout à fait impossible. Pour ce qui est des affirmations douteuses ou fausses, il y a des interprétations discutables, comme par exemple de référer le *rūḥ-i nāṭiqa* au *nafs nāṭiqa* des philosophes héllénisants (p. 332) que Rūzbihān n'aimait d'ailleurs pas plus qu'il n'aimait les muʿtazilites, alors que ce terme appartient au lexique hallajien que Rūzbihān connaissait particulièrement bien [13]. Il est insuffisant de définir les *malāmatīs,* catégorie d'ailleurs abordée par Rūzbihān dans son *Lawāmiʿ al-tawḥīd,* simplement comme des ascètes solitaires, ou comme ceux qui se vouent uniquement à Dieu alors qu'une des critiques majeures qui leur était adressée était précisément qu'ils s'occupaient plus de lutter contre leur âme que de s'abandonner à Dieu, comme le répètera Naǧm al-Dīn Kubrā citant Ḥallāǧ [14]. Placer Aḥmad Ġazālī,

(7) Parmi ces nombreux travaux, mis à part les études capitales et bien connues d'Henry Corbin, signalons C. Ernst, *Ruzbihan Baqlî, The Unveiling of Secrets, Diary of a Sufi Master*, Chapel Hill, 1997 ; C. Ernst, *Rûzbihân Baqlî, Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Richmond, 1996 ; C. Ernst, « The symbolism of Birds and Flight in the Writings of Rûzbihân Baqlî », in *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, edited by Leonard Lewisohn, Londres, 1992, p. 353-366 ; P. Ballanfat, *Rûzbehân, L'itinéraire des esprits*, Paris, 2001 ; P. Ballanfat, *Rûzbehân, Le dévoilement des secrets*, Paris, 1996 ; P. Ballanfat, *Rûzbehân, L'itinéraire des esprits*, Paris, 2001 ; P. Ballanfat, *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*, bibliothèque Iranienne vol. 51, Téhéran, 1998 ; P. Ballanfat, « L'échelle des mots dans les ascensions de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz », in *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, collectif sous la direction de M. A. Amir-Moezzi, Publications de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, éditions Peeters, Paris-Louvain, 1996 ; P. Ballanfat, « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », in *BEO* ; P. Ballanfat, « Légitimité de l'herméneutique dans le commentaire des traditions du Prophète de Rûzbehân Baqlî », *Annales islamologiques* XXXI ; P. Ballanfat, « Interprétations de la notion de ruse divine (*makr*) dans la mystique musulmane » *Mélanges offerts à Luce Lopez Baralt*, Tunis, 2001.

(8) Il l'évoque au détour d'une phrase pour porter un jugement déplacé sur cette évolution qui devrait être simplement analysée pour ce qu'elle est et ce qu'elle implique. S. Ruspoli se risque ainsi à dire : « D'une grande liberté d'expression, souvent intrépide dans ses premiers traités mystiques, son enseignement s'empâtera quelque peu avec l'âge et commencera à se figer dans le marbre de la maîtrise et de l'édification pieuse », *Le traité de l'esprit saint*, p. 33.

(9) *Le traité de l'esprit saint*, p. 18. On trouvera des éléments sur ces questions qui ont joué un rôle important sur l'évolution de sa pensée chez P. Ballanfat, *Rûzbehân, l'ennuagement du cœur*, p. 33 *ss*., 73 *ss*.

(10) *Le traité de l'esprit saint*, p. 19, 59.

(11) De même voir la traduction de la *Risālat al-quds* par P. Ballanfat, *L'itinéraire des esprits suivi du Traité de la sainteté*.

(12) Pour toute cette difficile question voir P. Ballanfat, *Quatre traités inédits ...*, p. 91-131 ; Rûzbehân a par ailleurs consacré un traité entier à la question de l'esprit prenant la peine d'en analyser les différents aspects et de réfuter un certain nombre de théories sur la question, P. Ballanfat, *L'itinéraire des esprits*, p. 49 ss. ; signalons que cette question est au cœur de sa conception de la sainteté, voir l'introduction de P. Ballanfat à *Rûzbehân, L'ennuagement du cœur*.

(13) *Quatre traités inédits* ... , p. 102, 129.

(14) Il critique ainsi à la fois les ascètes et les *malāmatīs*, Naǧm al-dīn Kubrā, *La pratique du soufisme*, Nîmes, 2002, p. 78, 140 ; plus généralement voir mon article, « Interprétations de la notion de ruse divine (*makr*) dans la mystique musulmane » *Mélanges offerts à Luce Lopez Baralt*, Tunis, 2001.

BCAI 19 (2003) Ruspoli Stéphane : Le traité de l'esprit saint de Rûzbehân de Shīrâz. Étude préliminaire, traduction annotée suivies d'un Commentaire de son «Lexique du soufisme», recensé par P. Ballanfat
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

ʻAttār, Naǧm al-Dīn Kubrā et Rūzbihān dans la même filiation de pensée montre un manque de rigueur dans l'analyse des nuances entre les doctrines mystiques (p. 29). On ne peut affirmer que l'expérience mystique en terre d'Islam vise « une expérience de déification » ou que « Rûzbehân, comme la plupart des soufis recherche une fusion spirituelle totale avec la Divinité » (p. 30), ce que Rūzbihān prend la peine de contredire à de très nombreuses reprises [15]. Il récidive en affirmant que le but des grands mystiques musulmans est la « theosis ou déification » (p. 133, et p. 211 où il parle « d'assimilation à l'esprit saint donc à Dieu »), ce qui est contraire à la pensée de Rūzbihān. De plus affirmer que cette expérience ne se soucierait pas « d'un support charnel, même idéalisé » (p. 30) est tout le contraire de la tendance de Rūzbihān qui insiste, contre les interprétations spiritualisantes qu'il juge précisément prisonnières des doctrines chrétiennes de l'esprit saint, sur la participation du corps à la vision, à l'expérience mystique de l'assomption céleste, et sur sa spiritualisation, d'autant plus que l'incapacité d'Iblīs à percer l'équivocité du corps est essentielle pour comprendre le secret du mal [16]. Ajoutons que les visions du *Dévoilement des secrets* apportent un démenti à l'affirmation de S. Ruspoli selon laquelle Rūzbihān aurait toujours cherché une « intuition de la beauté divine sans visage définissable » (p. 31). L'expression « *le Vivant qui ne meurt pas* » que S. Ruspoli attribue à Bisṭāmī (p. 33) est en fait tirée d'un verset du Coran (*Cor*., XXV, 58). La notion d'*iltibās*, amphibologie ou équivocité, ne se réduit pas à ce que S. Ruspoli croit pouvoir appeler une expérience de « théomorphose » (p. 36), elle est la structure de l'ensemble de l'être et donc de la manière qu'a Dieu d'être avec ses créatures dans la coïncidence et donc de se connaître. Il revient d'ailleurs à plusieurs reprises sur cette idée de « théomorphose spirituelle », affirmant que l'expérience ultime du *tawḥīd* est de savoir que l'on est Dieu (p. 55), ce qui, pour Rūzbihān, est en réalité un effet de la ruse divine qui se voile à cause de sa jalousie. La *Risālat al-quds* n'a pas été écrite pour « l'élite des grands *šayḫs* de la voie de son époque dispersés dans le *Dār al-islām* » (p. 39), mais pour des maîtres peu instruits du Turkestan, à la demande maintes fois répétées de son disciple Abū l-Farāǧ, comme le rapporte une anecdote particulièrement précise transmise par le petit-fils de Rūzbihān [17]. Certes on trouve le motif de la perle chez Aḥmad Ġazālī (p. 51 note 19), mais, avant lui, Ḥallāǧ avait utilisé ce motif, présent aussi dans des sources chiites, que Rūzbehān a repris, par l'intermédiaire de Wāsiṭī, sous diverses formes pour ses récits de création [18]. L'ordre des mevlevis n'a pas été fondé par le père de Ǧalāl al-Dīn al-Rūmī, qui aurait peut-être été d'ailleurs affilié à l'ordre kubrawī (p. 61). On serait même tenté de penser que l'ordre a vraiment été institué après la mort de Rūmī par ses successeurs, comme la ritualisation du *samāʻ*. L'affirmation de S. Ruspoli selon laquelle Ḥāfiẓ était affilié à l'ordre de Rūzbihān, reprise d'Henry Corbin qui s'entoure, lui, de beaucoup de précautions, ne peut être prise qu'au conditionnel car rien ne le prouve jusqu'ici. Ce n'est pas par « l'amour divin », traduction malencontreuse de *ʻišq* (p. 73), que le mystique atteint Dieu chez N. Kubrā. Pour celui-ci, cet amour fervent qui s'enracine dans l'amour tout à fait créaturel, comme il le rapporte dans ses expériences personnelles, est en soi le sommet d'une relation à Dieu qui confine à la folie [19]. Le « monde sans couleur » n'est pas chez N. Kubrā et Simnānī « la réintégration de la conscience du mystique dans l'unicité primordiale indifférenciée » (p. 78). Ces deux auteurs de la tradition kubrawī sont précisément ceux qui associent une couleur à la fin de l'itinéraire spirituel, vert chez Simnānī, et tantôt vert tantôt couleur de l'air chez Kubrā [20]. La notion d'homme parfait n'est pas présente chez Rūzbihān qui est étranger à cette tradition de pensée, contrairement à ce que dit S. Ruspoli (p. 91). Il faudrait étayer l'idée que le rosier, absent comme la rose du texte coranique, serait « dans le soufisme oriental » « un substitut idéalisé de la théophanie du Buisson ardent », comme l'affirme l'auteur (p. 94). Le nombre des centres subtils ne se réduit pas à six dans le soufisme comme l'affirme l'auteur (p. 105), il varie beaucoup de quatre à une dizaine suivant les auteurs et les époques [21]. Parler de « l'homme de lumière » (p. 117) à propos de Rūzbihān, en transposant abusivement une doctrine kubrawī, ne correspond pas à sa compréhension de l'expérience spirituelle. On ne peut considérer que Rūzbihān conjugue les « thèmes dominants de l'épopée mystique des oiseaux de ʻAttâr » suggérant ainsi une influence de l'un sur l'autre, comme croit pouvoir l'affirmer l'auteur (p. 122). Le Nirvana ne peut avoir la même signification que le *fanāʼ*, car il ne se situe pas dans la même structure doctrinale (p. 131). Rūzbihān ne conçoit par l'Esprit comme « l'autre lui-même de Dieu » avec lequel celui-ci s'entretient (p. 142), il insiste au contraire

(15) Voir sur ce point la question de la coïncidence (*maʻiyya*) largement discutée dans mon *Rûzbehân, L'itinéraire des esprits*, p. 13 *ss*.

(16) Voir sur ce point mon *Rûzbehân*, *L'itinéraire des esprits*, p. 17 *ss*., 61, 81-2, 86 *ss*. ; *Quatre traités inédits...*, p. 111 *ss*., 127-8, 158 *ss*.

(17) *Rûzbehân, L'itinéraire des esprits*, p. 11-3.

(18) Pour les références, voir *Rûzbehân, L'itinéraire des esprits*, p. 75 *ss*.

(19) P. Ballanfat, *N. Kubrâ. La pratique du soufisme*, Nîmes, 2002, p. 78-106 ; pour le symbolisme des ailes et de l'oiseau chez Rūzbihān, il aurait été utile de citer l'article de C. Ernst, « The symbolism of Birds and Flight in the Writings of Rûzbihân Baqlî » ; et pour les ailes chez N. Kubrâ, *La pratique du soufisme*, p. 72-75.

(20) Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry, 1971 ; H. Corbin, *En islam iranien*, Paris, 1971, vol. III ; Jamal Elias, « A kubrawî Treatise on Mystical Visions : The Risâla-yi Nûriyya of ʻAlâ ad-dawla as-Simnânî », in *Muslim World* 83, 1, 1993, p. 68-80. ; Jamal Elias, *The Throne Carrier of God*, Albany, 1995 ; et mon article « Les couleurs des lumières dans l'ordre kubrawî », *Pris-Ma, Recherches sur la littérature d'imagination au Moyen Âge*, Université de Poitiers, Automne 2003.

(21) G. Gobillot et P. Ballanfat, « Le cœur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans », in *Connaissance des religions*, janv.-sept. 1999.

BCAI 19 (2003) Ruspoli Stéphane : Le traité de l'esprit saint de Rûzbehân de Shīrâz. Étude préliminaire, traduction annotée suivies d'un Commentaire de son «Lexique du soufisme», recensé par P. Ballanfat
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

sur le fait que l'esprit est créé [22]. Enfin, contrairement à ce qu'affirme S. Ruspoli, Naǧm al-Dīn Kubrā n'est pas un disciple de Khizr, personnage tellement absent chez lui, qu'il ne le cite d'ailleurs très vite que dans l'un de ses traités [23].

Il y a un grand nombre d'erreurs de traduction notable dont l'énumération complète est totalement impossible. Parfois il ne s'agit que d'inexactitudes ou d'expressions discutables, en particulier dans le choix des termes correspondants en français, comme, par exemple, employer le terme d'âme passionnelle (p. 64), la notion de passion ayant une place très particulière dans la pensée de Rūzbihān. Il désigne l'esprit ou l'intelligence comme des hypostases (p. 47), affirmant que pour Rūzbihān l'esprit du mystique est « l'hypostase incarnée » (*sic*) de l'esprit saint, ce qui est particulièrement mal venu (p. 44), terme qu'il reprend aussi pour désigner les hommes (p. 131). Il traduit le terme très hallajien de *'ayn al-ǧam'* par « source de la réunion » (p. 54), alors qu'il s'agit plutôt de la réunion même, ou encore comme on a pris l'habitude de la traduire de l'union ou réunion substantielle. Une autre traduction gênante est celle de « coutumes de Dieu » pour *aḫlāq Allāh* (p. 115, 135), ce qui ne convient à l'évidence pas, notamment pour traduire ce fameux propos *taḫallaqū* ou *taḥaqqaqū bi-aḫlāq Allāh* ; ici, en revanche, on pourrait envisager l'idée d'une sorte de théomorphose, selon le terme employé à plusieurs reprises par S. Ruspoli. Un dernier exemple sera la traduction de *'ilm ladunnī* par « science innée », ce qui fait croire qu'il s'agit d'une science déjà présente en l'homme alors qu'il s'agit d'une science révélée par Dieu qui prend son origine précisément « chez Dieu ». Le plus souvent il s'agit d'omissions qui affectent malheureusement le texte original. Ces omissions peuvent concerner des passages entiers, comme dans la traduction du lexique technique où un grand nombre de notices ont été supprimées [24]. Donnons un autre exemple de ces omissions et erreurs de traduction, parmi tant d'autres : « *et en un langage indicible, chacun entreprit de raconter à son voisin le plus proche la souffrance de l'exil. Aussi quand il arrive à certains de se délecter des sucs (provenant des racines) des passions, aussitôt les malheureux oiseaux se retrouvent captifs entre les quatre murs des natures élémentaires.* », où il manque la fin du passage en question (p. 189) [25]. Pourtant ces notices s'éclairent les unes les autres, si bien que cette déperdition nuit à l'ensemble. Ce parti pris est d'autant moins compréhensible que l'auteur ajoute au lexique de Rūzbihān des définitions d' Ibn 'Arabī ou de Sarrāǧ, ce qui peut effectivement être utile à une approche comparative, ou bien ses définitions personnelles. Il aurait mieux valu traduire l'intégralité de ce lexique sans omettre certaines notices ni des phrases faisant partie des définitions. Il peut encore s'agir de vraies erreurs de traductions, comme par exemple : « *murābaṭa rabt-i qulūb-ast dar mumkināt-i ġayb ba-na't-i nigaristan dar mir'āt-i taǧallī* » traduit ainsi : « *C'est le rattachement des cœurs parmi les êtres invisibles quand ils s'observent dans le miroir de la théophanie* ».

Le plus grave reste les énormes erreurs d'interprétation qui manifestent à la fois l'ignorance des travaux récents sur Rūzbihān et le manque de souci de rigueur dans l'analyse. Parmi celles-ci il y a par exemple le fait de placer l'amour créaturel (*'išq*) au-dessus de l'amour (*maḥabba*) qui est un attribut de Dieu pour Rūzbihān (p. 29). S. Ruspoli considère que la doctrine de Rūzbihān culmine dans l'identification et la fusion avec Dieu comme nous l'avons signalé précédemment. Dans cet ordre d'idée, il affirme que, selon Rūzbihān, « l'Esprit vient de Dieu, il est Dieu, il demeure en Dieu et par Lui » (p. 49) s'extasiant sur sa ressemblance avec la tradition patristique grecque. En fait le chapitre (V :85) invoqué par l'auteur pour motiver ses dires ne contient rien de tel, et ceci est tout à fait contraire à l'idée que Rūzbihān se fait de la coïncidence avec Dieu comme de la fin de l'itinéraire spirituel qui est l'alternance permanente de l'ignorance et de la connaissance. Mis à part que S. Ruspoli ne comprend pas la notion de l'*iltibās*, dont il ne perçoit pas même l'importance, la complexité et l'évolution dans la doctrine de Rūzbihān, il commet deux erreurs énormes d'interprétation sur la pensée de ce mystique qui proviennent d'erreurs de traduction et de cette confusion mystico-ésotériste qui s'autorise à fondre toutes les doctrines mystiques dans une conception unique. La première erreur est celle qui conduit S. Ruspoli à exalter l'idée que Rūzbihān aurait assimilé Adam et sa création à une rose, et à fonder toute sa compréhension de ce mystique sur cette idée erronée. Certes le motif de la rose, qui renvoie d'ailleurs avant tout à une tradition prophétique qui associe la rose rouge à la majesté, est présent chez Rūzbihān, ce qui n'est guère étonnant pour quelqu'un qui habitait Širāz et qui concevait l'expérience mystique comme la perception des secrets divins sous la forme de symboles qui forment des stéréotypes mystiques autant que poétiques. Toutefois, si la rose est la perception sous laquelle la majesté de Dieu, ou d'autres choses telles que l'amour incréé, la beauté créaturelle, ou encore l'invocation, se laissent percevoir par la vue corporelle du mystique, il n'est en revanche jamais question chez Rūzbihān de ce motif pour expliciter la création d'Adam, le sens de l'existence, le mystère du mal, etc., toutes questions qui sont profondément inscrites au cœur de sa pensée. Ce qui pousse Iblis à ne pas reconnaître Adam, ce

(22) Il se réfère d'ailleurs à un *hadīṯ* contesté pour fonder l'idée que l'esprit, c'est-à-dire, pour lui, l'esprit muhammadien, fut le premier créé, *L'itinéraire des esprits*, p. 137 *ss*.

(23) Naǧm al-dīn Kubrā, *La pratique du soufisme*, p. 131.

(24) Il s'agit des numéros 364, 365, 369, 370, 373, 383, 386, 389, 402, 409, 417, 425, 426, 427, 429, 430, 439, 457, 458, 461, 516, 518, 521, 522, 524, 526, 543, 1296, 1297, 1303, 1310, 1320, 1328, de l'édition d'Henry Corbin du *Sharh-i shathiyyât*.

(25) Texte de l'édition critique : « *wa ba zabān-i bī zabān dard-i hiǧrān-i šihra-yi yār bā yār ba-gūyad. Pas agar az 'urūq-i šahawāt mutalaḏḏiḏ šawad maḥbūs-i šahār dīwār-i ṭabā'i' āyad wa az ṭayarān-i hawā-yi azal bāz mānad* », *Risālat al-quds*, p. 29.

BCAI 19 (2003) Ruspoli Stéphane : Le traité de l'esprit saint de Rûzbehân de Shîrâz. Étude préliminaire, traduction annotée suivies d'un Commentaire de son «Lexique du soufisme», recensé par P. Ballanfat
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

n'est pas « la rose adamique » (*gul*), comme croit le voir S. Ruspoli, mais l'argile d'Adam (*gil*), point que de très nombreux mystiques, comme N. Kubrā par exemple, reprennent, mais qui, chez Rūzbihān, est intimement lié au problème de la nature équivoque de l'être, notamment du corps [26]. S. Ruspoli pour sa compréhension s'appuie sur des passages du *Šarh-i šaṭḥiyyāt* dont il fait une lecture et une traduction erronées. Il traduit ainsi, par exemple, ce passage [27] : « *On a dit également (à propos de la création d'Adam) que : Dieu a créé une rose et que cette rose primordiale est placée sous le trône (du Miséricordieux)* » et, plus loin, « *Hélas Iblîs si tu avais su reconnaître « la rose d'Adam » tu aurais assimilé la terre nourricière de son éternité* » (p. 113). Il est vrai que le mot persan est ambigu, mais le contexte ne laissait que peu de doute. Il restait encore possible, pour vérifier, de consulter la version arabe dans le *Manṭiq al-asrār*. L'auteur se serait alors rendu compte de son erreur, qui le conduit à méconnaître entièrement le rôle capital chez Rūzbihān, et chez Ḥallāǧ, de la notion de l'argile et de la corporéité. Le texte arabe donne en effet : « *qīla min al-ṭīn allaḏī taḥta al-ʻarš* », et plus loin : « *law ʻarafa tīnahu akala turāb qadamihi* » [28]. Il traduit aussi un passage de la *Risālat al-quds* [29], avec des fautes de traduction éloquentes, de cette façon : « *Alors que les esprits des fils d'Adam reposaient encore dans la rose adamique et les fiancées de ces esprits (leurs corps) restaient consignées à l'intérieur de leurs matrices* » (p. 189). Cette erreur de traduction a ainsi un effet particulièrement néfaste pour l'interprétation de cette question cruciale qui explore le problème du mal, et le lien entre celui-ci et l'expérience mystique à partir du double cas de Ḥallāǧ et d'Iblīs [30].

L'autre erreur majeure concerne la notion d'unification que j'ai déjà rapidement évoquée. S. Ruspoli croit pouvoir affirmer que le sommet de l'expérience spirituelle chez Rūzbihān est l'unification avec Dieu, l'identité avec Dieu, qu'il trouve dans l'utilisation par Rūzbihān du terme *ittiḥād*. En effet, Rūzbihān emploie ce mot mais pas pour désigner la fin de l'itinéraire. Il considère qu'il s'agit d'une étape sur la voie de la réalisation spirituelle, et il rejoint ainsi en quelque sorte les réserves faites par de nombreux mystiques, dont Ibn ʻArabī, à l'égard de cette idée. Dans *l'ennuagement du cœur*, il explique que l'*ittiḥād*, qu'il divise en trois parties, extinction, surexistence, union substantielle, est l'avant-dernière station avant la réalisation spirituelle complète. Il la désigne comme le plus grand voile possible dans la voie de la connaissance mystique. Il s'agit donc de le dépasser pour atteindre la vraie connaissance mystique qui est l'alternance ininterrompue à jamais de l'ignorance et de la connaissance [31]. Ailleurs, il explique mieux en quoi consiste ce voile. Lorsque Dieu se manifeste au mystique par la beauté, celui-ci voit en lui-même les lumières de la condition seigneuriale et il reste prisonnier de cette vision et de l'ivresse qu'elle provoque, si bien qu'il ne voit plus que lui-même, s'exclame comme Hallâj « je suis le Réel », et se laisse prendre au piège de l'unification. Il perd alors Dieu [32]. L'unification est ainsi un leurre provoqué par la ruse de Dieu qui protège son exclusivité à pouvoir affirmer sa propre unicité. C'est ainsi que Rūzbihān peut construire, sur les bases de l'*iltibās* et du *makr*, cette notion de coïncidence [33] par laquelle il essaie de dépasser la contradiction pathétique qui confine à la tragédie dans laquelle se débat Ḥallāǧ, témoin sincère de Dieu qui sent que son témoignage porte atteinte à l'unicité de celui qu'il veut exalter et le conduit à la résolution tragique par excellence, la mort. Méconnaître ce caractère éminemment tragique de la quête spirituelle dans la mystique musulmane en particulier chez les Bagdadiens conduit à s'interdire de comprendre quoi que ce soit aux élaborations théoriques si complexes de ces mystiques pour s'enfermer dans un ésotérisme où ne règne que la confusion et certainement pas l'analyse.

P. Ballanfat
Université Lyon III

(26) Je renvoie pour toutes ces questions globalement à mes ouvrages déjà cités sur Rūzbihān dont des chapitres traitent abondamment.

(27) « *Gufta-and ki az gilî* (et non *gulî*) *biy-āfarīd ki ān gil* (et non *gul*) *az zīr-i ʻarš* », ce passage est immédiatement précédé d'un verset coranique avec son explication par Rûzbehân qui ne laissait pourtant aucune ambiguïté : « *guft : « innī ḥāliqun bašaran min ṭīn » yaʻnī az ṭīn-i ard-i qurb* » ; la suite est celle-ci dans le texte : « *agar gil-i* (et non *gul-i*) *Ādam ba-šināḫtī, ḫāk-i qadam-ash ba-ḫūrdī* », *Šarḥ-i Šaṭḥiyyāt*, p. 526, paragraphe 1011.

(28) Ms. L. Massignon, fol. 108b-109a.

(29) Texte de l'édition critique : « *wa ba-dān ki rūh-i banī Ādam čūn dar gil-i Ādam* (et non *gul-i Ādam*) *ba-nahādand wa 'arā'is-i arwāḥ dar ān maʻādin maḥbūs kardand* », *Risālat al-quds*, p. 28-29.

(30) Pour tout cela, voir mon *Quatre traités inédits* ... , p. 158 *ss.*

(31) *L'ennuagement du cœur*, p. 170.

(32) Ceci laisse entrevoir une critique de Ḥallāǧ comme de Bistāmī sur des bases comparables à celles d'Ibn ʻArabī, *Mašrab al-arwāḥ*, p. 251, et pour Bistāmī, p. 284.

(33) C'est un point que j'ai longuement discuté en suggérant une possible postérité de celui-ci chez Ushnuwī dans mon *Rûzbehân, l'itinéraire des esprits*, p. 13 ss.

BCAI 19 (2003) Ruspoli Stéphane : Le traité de l'esprit saint de Rûzbehân de Shīrâz. Étude préliminaire, traduction annotée suivies d'un Commentaire de son «Lexique du soufisme», recensé par P. Ballanfat
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net