

Chrétiens sont bien obligés de réfléchir sur les présupposés anthropologiques et philosophiques de leurs échanges, de s'enquérir de l'éventail exact de leurs informations réciproques et de s'interroger sur la souplesse constante qu'ils manifestent pour réviser sans cesse leur compréhension de l'autre et exprimer leur propre expérience religieuse en un langage adapté et renouvelé. Pour qui sait faire les transpositions nécessaires, le livre de D. Urvoy n'est donc pas sans intérêt ni résonance : à travers une étude historique typique et presque exemplaire, il nous rappelle ce que sont les implications actuelles, les chances exactes et les limites irréductibles de toute rencontre entre deux cultures, surtout quand elles supposent et nourrissent des expériences religieuses et des théologies élaborées d'une richesse exceptionnelle.

Maurice BORRMANS
(P.I.S.A.I., Rome)

JUNAYD, *Enseignement spirituel*, traités, lettres, oraisons et sentences traduits de l'arabe, présentés et annotés par Roger Deladrière. Paris, Sindbad 1983.

Après ses traductions d'ouvrages d'Ibn 'Arabi, Ǧazālī et Kalābādī, R. Deladrière remonte aux sources de la littérature doctrinale du *taṣawwuf*. Les textes traduits dans ce livre constituent la majeure partie des écrits conservés de Ǧunayd, disciple de Muḥāsibī et maître de Ḥallāğ, Šiblī et tant d'autres, chef incontesté de l'Ecole de Bagdad au 3^e/9^e siècle. Ce qui nous reste de l'œuvre de Ǧunayd se présente sous forme de courts traités, lettres adressées à amis et disciples ainsi que quelques oraisons (le texte le plus long est la lettre adressée à 'Amr b. 'Uṭmān al-Makkī, pp. 99-121).

La traduction se fonde d'une part sur l'*unicum* d'Istanbul (Şehit Ali 1374). 'Alī 'Abd al-Qādir en avait déjà publié le texte et la traduction anglaise, précédés d'une introduction sur la vie et l'œuvre de Ǧunayd (*Gibb Memorial New Series* XXII, Londres, 1962). Le même texte a été réédité, avec très peu de variantes de lecture, par Suleyman Ateş, avec traduction turque des *rasā'il* et de l'introduction de 'Alī 'Abd al-Qādir (Cûneyd-i Bagdâdî Hayatı, Eserli ve mektupları, Istanbul, 1970). S. Ateş avait déjà songé à compléter cette édition par quelques textes conservés dans la *Hilyat al-awliyā'* d'Abū Nū'aym al-İsfahānī. D'autre part R.D. réunit dans sa traduction à peu près tous les textes de Ǧunayd conservés dans la *Hilya* et le *K. al-Luma'* de Sarrāğ. Le tout est suivi d'un choix de sentences de Ǧunayd, mais là le traducteur a dû se limiter à quelques exemples, car la matière est abondante.

Par ailleurs, R.D. ne suit pas l'ordre de l'*unicum*, mais classe les textes en quatre parties : 1. la sainteté : les Elus de Dieu et leur mission, 2. Discours ascétiques, 3. *Tawḥīd* : connaissance de l'Unité, réalisation spirituelle, « extinction » et « épreuve », 4. Oraisons, à quoi s'ajoute 5. Sentences et définitions. Le terme de « discours ascétiques » ne semble pas très adéquat, car Ǧunayd s'adresse visiblement à une élite de maîtres et de disciples et insiste moins sur les exercices spirituels à accomplir que sur les obstacles de toutes sortes rencontrés sur la Voie jusqu'aux plus hauts degrés. De plus les textes regroupés dans cette dernière partie recouvrent des sujets très divers : l'intelligence spirituelle (*aql*), la foi, l'invocation (*dikr*), certaines vertus

fondamentales, la connaissance, etc. De même, la 3^e partie traite de questions concernant la 1^{re} ou la 2^e partie. En réalité, presque tous les textes abordent plusieurs thèmes à la fois, ce qui rend leur classement impossible. Prenons par exemple, pp. 84-88, ce passage remarquable sur la différence entre *sidq* et *iħlās*, traduits respectivement par « loyauté spirituelle » et « sincérité totale ». Ĝunayd analyse tout d'abord le sens de ces deux vertus avec une précision et une finesse qui rappellent Muħāsibī. Il montre ensuite comment le *sidq* et l'*iħlās* conduisent le saint à l'investiture et à l'élection divines (*tawalli*). La connaissance de l'Unité, du *tawħid*, lui est conférée par Dieu en tant que *Wāġid*. Celui qui détient l'existence véritable et permet au connaissant de la découvrir en lui-même.

Il aurait été préférable que l'introduction préparât mieux le lecteur à aborder ces textes difficiles par une analyse plus complète de leurs thèmes principaux. La première partie de l'introduction reproduit les données des biographies du *taṣawwuf* sur les maîtres de Ĝunayd, ses disciples les plus connus, son type et sa postérité spirituels, avec mention des nombreuses chaînes initiatiques qui se rattachent à lui. Tout en renvoyant, dans la deuxième partie, aux présentations de l'œuvre de Ĝunayd par Massignon, Arberry ou Molé, R.D. constate que ces auteurs ont mis l'accent sur quelques-uns des points les plus remarquables de son enseignement, comme la doctrine du *fanā'/baqā'* (« extinction » - « pérennisation ») ou du *miṭāq* (le pacte intemporel, le « covenant » chez Massignon), au détriment de la cohésion de l'ensemble. Cependant trop peu de lignes (pp. 36-37) sont consacrées à faire apparaître celle-ci. L'enseignement de Ĝunayd est fondé sur la connaissance de l'Unité; les Élus qui y parviennent par le processus alterné (et simultané) du *fanā'* et du *baqā'* sont dès lors soumis à l'épreuve suprême (*balā'*), épreuve de la connaissance, comme le note bien R.D., de la lucidité après l'ivresse (*sahw/šukr*) et du renvoi auprès des hommes après et en même temps que l'esseulement en la Présence divine. R.D. consacre auparavant quelques pages importantes à l'emploi des termes *wāġid*, *wuġūd*, *mawġūd* par Ĝunayd, mais ne fait pas assez apparaître leur rapport avec la connaissance de l'Unité. Chez Ĝunayd, le terme *wuġūd* garde le plus souvent son sens actif de « trouver »; le nom divin *al-wāġid* désigne celui qui détient dans son omniscience l'être des choses; le connaissant, réalisant qu'il n'a pas d'être propre est alors *mawġūd* « trouvé » ou « possédé » par le *Wāġid* et « perdu » (*mafqūd*) sous le rapport de son existence individuelle. R.D. compare cet emploi à celui des *falāsifa*, chez qui le terme *wuġūd* apparaît dépouillé de sa transitivité, ne signifiant plus que le fait « d'être trouvé ». Faut-il voir là, comme le traducteur, un appauvrissement de sens? En réalité les deux sens actif ou passif coexistent chez Ĝunayd. Mais il reste que l'emploi au sens actif de *Wāġid* et *wuġūd* pose tout de même la question de l'origine de la traduction de la notion d'être ou d'existence par ce mot.

La traduction est dans l'ensemble excellente, même si parfois le texte n'est pas serré d'assez près. C'est le cas de certains passages où intervient précisément la racine *waġada*. Ainsi p. 51 de l'éd. 'Alī 'Abd al-Qādir : *fa-kāna mawġūdan fi l-ṣifa ma'dūman min* (= *fi*?) *al-mašrab fa-ṣāra* 'inda dālika mawġūdan masqūdan est traduit (p. 88) : « Il existe bien, selon ses caractères apparents, mais, dans la révélation dont il fait l'expérience, il n'est plus. Il est devenu alors à la fois existant et non existant ». Ne pourrait-on pas traduire, conformément aux indications de l'introduction : « Après avoir été existant (au sens courant) de par sa qualité individuelle et privé de l'être de par l'abréviation à la source divine (*mašrab*), il est devenu dès lors retrouvé et perdu »?

N'est-ce pas trop atténuer la force de cette racine que de traduire *hīna awğadahum wa wahaba lahum hubbahū* ... (p. 31) par : « quand il leur accorde la réalisation intérieure et les gratifie de son amour » (p. 161), puisque le premier verbe doit signifier à peu près : « quand Il les fit Le retrouver en eux-mêmes » ? Plus loin, *wa ašhadahum al-wuğūd fī wuğūdihim* est rendu par : « et Il les rend témoins de la réalisation intérieure dans leur conscience d'eux-mêmes » (p. 167) ; ne pourrait-on pas risquer la traduction : « et Il les rend témoins de la prise de possession de l'Etre par Lui-même dans leur prise de possession de leur propre être » ? A dire vrai, il s'agit ici d'un choix. En revanche, la traduction du passage suivant nous semble erronée, car elle élimine l'opposition *haqq-haqīqa* : *wa l-fanā' al-tāliṭ fanā'uka 'an ru'yati l-haqīqa min mawāğidika bi-ğalabati šāhidi l-haqq 'alayka* (p. 55) : « Le troisième degré est celui de ton extinction aux expériences (*mawāğid*) réalisées à l'intérieur de ta conscience. Elle se produit sous l'effet des emprises victorieuses de la présence de l'Etre divin » (p. 154). Il faut traduire : « ... est ton extinction à la vision de la Réalité (*haqqīqa*) dans tes expériences de l'être sous l'empire du témoignage que rend contre toi la Vérité instituée par Dieu (*haqq*) ».

Ces quelques remarques auront montré, nous l'espérons, la place importante de ces textes dans le développement non seulement du *taṣawwuf*, mais de la pensée islamique en général. Seul un spécialiste comme R. Deladrière, familier de longue date avec cette littérature, pouvait comprendre et rendre en français la langue de Ğunayd, langue dépouillée, mais pleine d'embûches, où la haute technicité du lexique s'allie à la valeur originelle et forte conservée par les mots. Ce n'est pas non plus un des moindres mérites de cette traduction que de venir opportunément nous rappeler que l'étude de la doctrine de Ğunayd reste à faire.

Denis GRIL
(Université de Provence)

IBN 'ARABĪ, *Journey to the Lord of Power*, trad. R. Terri Harris. New York, Inner Traditions International, 1981. 14 × 21 cm., 118 p.

—, *L'alchimie du bonheur parfait*, trad. S. Ruspoli. Paris, Berg International, 1981. 15,5 × 24 cm., 156 p.

—, *L'arbre du Monde*, trad. M. Gloton. Paris, Les Deux Océans, 1982. 15,5 × 21 cm., 230 p.

Nous avons signalé ici-même (*Bulletin critique*, n° 1, pp. 334-35) la multiplication, ces dernières années, des travaux consacrés à Ibn 'Arabī. A ceux recensés aujourd'hui dans ces pages, d'autres se sont d'ailleurs ajoutés récemment : mentionnons en particulier la parution en volume du *Livre de l'Arbre et des quatre oiseaux* dans la traduction que Denis Gril avait publiée en 1981 dans les *Annales Islamologiques* (n° 17), accompagnée alors de l'édition critique du texte arabe (cf. notre compte rendu in *Studia Islamica*, LIX, 1984) et l'intéressante étude sur l'exégèse coranique chez le Šayh al-Akbar publiée à Beyrouth (Dār al-Tanwīr, 1983) par le Dr. Naṣr Hāmid Abū Zayd sous le titre *Falsafat al-tā'wil, dirāsa fī tā'wil al-Qur'ān 'inda Muhyī l-dīn b. 'Arabī*.