dans les termes de la philosophie existentielle allemande (il fut très lié à Rudolph Otto) à la lumière de laquelle il réinterprète les concepts-clés de l'exégèse et de la théologie classique. Il insiste cependant sur le sens du mystère et de la transcendance; il se garde bien de « démythologiser » complètement l'islam. Cette expérience de base (cet *urislam* comme il dit) est pour lui l'essentiel; elle se vit dans le rituel obligatoire, la méditation du Coran, l'imitation du Prophète, les exercices mystiques (*ḏikr*) et la rigueur morale. La traduction de cet essentiel dans le concret doit tenir compte des temps et des lieux : il n'y a pas de formulation intellectuelle intangible, et l'édifice de la pensée médiévale est largement désuet; il n'y a pas de formulation juridique définitive et le droit musulman doit être adapté au contexte indien : enfin il n'est pas lié à un système politique; ses jugements sur les frères musulmans et sur l'expérience pakistanaise sont négatifs; en Inde il vaut mieux éviter les alignements politiques sur une base religieuse. Dans son introduction au vol. 3, Ch. Troll (p. 3-22) restitue les grandes lignes de cette pensée. Il publie ensuite 17 articles et 7 comptes rendus de Syed Vahiduddin; il donne enfin une bibliographie sélective de ses autres œuvres comprenant 2 livres (*Indisch-moslemisches Werterlebniss,* Leipzig, 1937; et *Religion at cross-roads,* Delhi, 1980) et 14 articles.

Cette collection nous donne donc une vue unique de ce qu'est l'islam indien, surtout dans ses aspects contemporains; l'éditeur a pris soin de ne pas faire double emploi avec les ouvrages existants. L'apparat critique soigné et les index très détaillés en font un instrument de travail commode. On ne peut plus désormais faire de recherche sur l'islam indien sans y avoir recours.

Marc GABORIEAU
(C.N.R.S./E.H.E.S.S., Paris)

IBN ABĪ 'L-DUNYĀ, *Kitāb ḏamm al-dunyā,* édité par Ella Almagor. Jérusalem, Institute of Asian and African Studies / The Hebrew University of Jerusalem / The Max Schloessinger Memorial Series, 1984. 22 × 15 cm., 267 p. + XLII + XXXIX p.

L'édition de ce texte difficile, qui semble avoir posé de nombreux problèmes de déchiffrement, a été menée de main de maître par Madame Almagor. Le texte imprimé est basé sur trois manuscrits dont deux sont inédits, celui du Caire et celui d'Istanbul. L'aspect marquant est la rigueur : les variantes incluent non seulement les divergences entre les trois manuscrits, mais aussi les différences entre la source, l'œuvre d'Ibn Abī 'l-Dunyā, et les ouvrages plus tardifs qui l'ont citée. Les parallèles, assez riches, établissent le lien entre *Ḏamm al-dunyā,* les ouvrages antérieurs d'une part tels *K. al-zuhd wa'l-raqā'iq* de ʿAbdallāh b. al-Mubārak (m. 181/797) et *K. al-zuhd* attribué à ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal (m. 290/930), et, de l'autre, les ouvrages postérieurs tels *Ḥilyat al-awliyā'* d'Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī (m. 430/1038) et *Iḥyā' ʿulūm al-dīn* d'al-Ġazālī (m. 505-1111); en d'autres termes, les parallèles nous donnent un aperçu sur l'évolution de la littérature de *zuhd.* Bref, l'éditrice a établi son texte selon les règles et les exigences de « l'Ecole de Jérusalem » dans l'édition, basées sur la rigueur, l'érudition et l'étendue de l'apparat scientifique.

BCAI 4 (1987) Ibn Abī 'l-Dunyā: Kitāb Ḏamm al-dunyā, éd. E. Almagor, recensé par A. Arazi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Deux remarques doivent être faites à propos de l'établissement du texte : (i) Dans la première partie du livre, les *hamza* ont été systématiquement omis, et c'est fort dommage; la lecture devient ardue surtout dans le cas d'un *hamza* interne : ainsi § 80, terme imprimé *fā-ramma,* l'intention était évidemment *fa-'aramma* (avec *hamza* et non une voyelle longue; signifie « se taire »); dans § 95, on lit *an yūtiyahu* pour *an yu'tiyahu.* Quelques *hamza* placés à bon escient auraient évité cette difficulté superflue. (ii) La poésie, malgré l'état déplorable du texte, a été correctement déchiffrée dans la majorité des cas. Cependant, l'éditrice aurait dû établir une distinction entre les mètres entiers et les *maǧzū' :* §§ 149, 183, 184, mètre correct *maǧzū' al-wāfir;* §§ 161, 185, etc., mètre correct *maǧzū' al-ramal.* Elle aurait pu aussi éviter un écueil, formel, peut-être, mais important : la leçon choisie n'a pas su toujours respecter le mètre; § 186, rime *ʿi, ṭawīl,* v. 4, 2e hémistiche : *bi-laḏḏati aḍġāṭin min aḥlāmi hāǧiʿi,* la leçon est incorrecte; pour rétablir le mètre, il aurait suffi de remplacer *aḥlāmi* par *ḥulmi.* § 204, rime *ru, kāmil muraffal,* v. 10, 2e hémistiche, leçon choisie *tamur // ru ʿalayka wa-anta lahunna ǧisru;* pour rétablir le mètre, il aurait suffi d'effacer le *waw.* On le constate bien, il s'agit d'erreurs minimes et marginales.

Le texte se présente comme une masse amorphe. Ibn Abī 'l-Dunyā ne semble pas avoir possédé le sens de la composition : chez lui, point d'introduction, ni de conclusion. Le livre débute par une Tradition où le Prophète déclare combien il méprise le monde et s'achève sur un *ḫabar* dans le même ton d'al-Ḥasan al-Baṣrī. Aucun plan d'ensemble ne vient mettre de l'ordre dans cette masse de 684 paragraphes; en effet, le compilateur n'a pas pris la peine d'établir des titres ou de diviser son texte en chapitres. Cet état de choses a été fort bien mis en évidence dans l'introduction. On distingue, d'autre part, dans le texte, des *ḥadīṯs* (§§ 1-9 ...), des *aḫbār* sur les Compagnons (§§ 69, 71, 77, 86, 87, 105 ...), les Epigones (§§ 89, 92 ...) et les ascètes les plus connus des IIe-IIIe s. H., tels Sufyān al-Ṯawrī (§§ 107, 114, 119, 165, 171, 227 ...), al-Ḥasan al-Baṣrī (72 *ḫabar*s lui sont consacrés, cf. index) et al-Fuḍayl b. ʿIyāḍ (§§ 58-60, 95-96, 292-296 ...). Y figurent également des *Isrā'īliyyāt* (§§ 52, 174, 196, 313, 519 ...), des traditions relatives à Jésus (53, 65, 78, 101-106 ...), beaucoup de poèmes, de contes populaires et folkloriques, des épîtres et des maximes; bref, nous avons affaire à un livre de *ḥadīṯ* et d'*adab* intégrés. L'éditrice a préféré s'en tenir au *ḥadīṯ* dans son introduction : les appréciations de *ʿulamā' al-riǧāl* sur la transmission (*riwāya*) d'Ibn Abī 'l-Dunyā y ont été rapportées et systématiquement étudiées. A cet égard, il convient de citer sa démonstration, proprement exhaustive et fondée, sur la continuité du courant ascétique et l'influence directe de *Ḏamm al-dunyā* sur les grandes œuvres postérieures du genre. Ce sont là de fort belles pages. Cependant, l'analyse de l'*adab* dans l'œuvre d'Ibn Abī 'l-Dunyā reste à faire. Son étude promet de se révéler fort intéressante; elle dévoilera un courant nouveau dans l'*adab* moral, le pan islamique.

D'un autre côté, l'introduction aurait pu fournir des détails sur les raisons immédiates qui ont amené à l'apparition d'une œuvre consacrée quasi exclusivement à la littérature édifiante. L'éditrice a rapporté dans son introduction, avec juste raison, les relations de l'auteur avec la cour ʿabbāside; il y servit de précepteur à al-Muʿtaḍid et à al-Muktafī. Ajoutons qu'il eut ainsi tout le loisir d'observer de près ce monde corrompu lors du règne d'al-Muʿtamid (r. 257-279/870-892). On aurait aimé y trouver des détails sur cette époque agitée : assassinats en chaîne de califes, la révolte servile dans Baṣra. L'époque était donc propice à l'apparition du *zuhd* comme un genre littéraire à la mode. La société vivait en effet une profonde crise de conscience;

BCAI 4 (1987) Ibn Abī 'l-Dunyā: Kitāb Ḏamm al-dunyā, éd. E. Almagor, recensé par A. Arazi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

dans les milieux intellectuels, on a dû se poser des questions. De telles crises peuvent, certes, se traduire par une tendance à se défaire des tabous moraux. Des ouvrages proprement pornographiques y voient le jour. La liste détaillée a été conservée par *al-Fihrist*. Parallèlement, la crise a appelé un repli sur soi. L'Islam y a été considéré comme un remède efficace contre l'instabilité. Des voix, de plus en plus nombreuses, se sont fait entendre qui ont revendiqué plus de simplicité, qui ont fait appel à une vie plus conforme aux préceptes de la morale religieuse. Et Ibn Abī 'l-Dunyā et son œuvre consacrée à l'ascétisme parurent.

Albert ARAZI
(Université Hébraïque, Jérusalem)

ḤALLĀĞ, *Poèmes mystiques*, calligraphie, traduction de l'arabe et présentation par Sami-Ali, Paris, éditions Sindbad, 1985. 14 × 22,5 cm., 96 p.

Psychanalyste d'origine égyptienne, professeur à l'U.E.R. de Sciences humaines cliniques de Paris, VII, Sami-Ali n'est pas islamologue et se défend de l'être. Son but, « c'est d'abord de rendre l'unité d'une pensée que l'Unique unifie ... Seule la recherche de l'exactitude, d'un mot à mot qui dépasse l'opposition de l'esprit et de la lettre, peut rendre à cette poésie du Vrai une beauté qui est fonction du Vrai ». Critiquant la traduction du *Dīwān* par Massignon (publiée pour la première fois dans le *Journal Asiatique* en 1931 et non pas, comme il l'affirme, « effectuée en 1955 » : l'édition de 1955 est simplement une version révisée) qu'il juge « infidèle et encombrée », Sami-Ali a retenu 87 des 137 « pièces hallagiennes » qu'avait publiées Massignon, éliminant notamment toutes celles que ce dernier jugeait inauthentiques. Il en donne, en les classant dans l'ordre alphabétique des rimes, le texte arabe calligraphié par ses soins avec, en regard, le texte français, sans y ajouter la moindre note, à une exception près. L'introduction précise que des corrections grammaticales, syntactiques et métriques, ont été apportées à l'édition Massignon. On regrette qu'elles ne soient ni signalées, ni justifiées, fût-ce dans une annexe en fin de volume pour ne pas gêner la lecture des non-spécialistes. Il est dommage, par exemple que ne soit pas indiquée, dans le poème n° 11 (*Uqtulūnī yā ṭiqātī*, correspondant à la *qaṣīda* X) la suppression des vers 5 à 8, probablement interpolés et que Massignon plaçait d'ailleurs entre crochets, mais cela peut se comprendre. En revanche, dans le poème n° 33 par exemple (*muqaṭṭaʿāt*, n° 38), on aimerait que la préférence donnée à la lecture *waḥḥadanī wāḥidī* (au lieu de *waḥḥidnī*) soit expliquée.

Ajoutons qu'une table de correspondance entre les deux éditions ne serait pas inutile, même si la plupart des lecteurs visés ne partagent pas toutes les curiosités de ceux des *Annales Islamologiques* ... Que dire, à présent, de la traduction elle-même? Sami-Ali est, certes, exagérément sévère pour celle de l'auteur de la *Passion :* il est permis, il est même souhaitable de discuter les interprétations que Massignon a proposées des idées et des écrits de Ḥallāğ; mais il serait injuste d'oublier qu'il s'agissait d'un travail de pionnier et que la nécessité d'élucider des textes difficiles imposait souvent ces « paraphrases » que Sami-Ali reproche à son prédécesseur et sans lesquelles sa propre tâche eût été fort malaisée. Il suffit, pour mesurer l'incompréhension des

BCAI 4 (1987) Ibn Abī 'l-Dunyā: Kitāb Ḏamm al-dunyā, éd. E. Almagor, recensé par A. Arazi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net