est critiquée à juste titre par M.C., il n'y a pas lieu non plus, me semble-t-il, de faire de lui un supersunnite *naqšbandī* de cœur, comme l'auteur semble avoir un certain plaisir à le suggérer en minimisant le rôle de ʿAlī b. Abī Ṭālib, pourtant « de tous les hommes le plus proche, de même que les ' secrets des prophètes ' (*asrār al-anbiyā'*), de lui (= la Réalité Muḥammadienne) » selon la déclaration explicite de l'autographe des *Futūḥāt* (cf. M.C. p. 88 s., n. 4), et en essayant de remettre en question, après l'avoir affirmé lui-même (M.C. p. 77), le fait qu'il existe selon Ibn ʿArabī (contrairement à Ġazālī) une station spirituelle supérieure à la *ṣiddīqiyya* (comparer la n. 2 en p. 142). Il est vrai qu'on peut relever quelques passages de tendance anti-šīʿite dans l'œuvre immense du Shaykh, mais l'authenticité du *Muḥāḍarāt al-abrār*, cité plusieurs fois par M.C., n'est certainement pas au-dessus de tout soupçon, comme l'a déjà noté Brockelmann (*GAL* S I, p. 799).

Quant à la supériorité de la *walāya* sur la prophétie, il est vrai qu'Ibn ʿArabī ne l'affirme en principe qu'« en la personne d'un même être » (cf. M.C. p. 70); toutefois, il faut relever aussi d'autres passages des *Fuṣūṣ al-ḥikam*, comme par exemple celui omis (sans marques d'omission) de la traduction en p. 154, l. 2 : « Même les Envoyés n'ont l'expérience de cela (= la « science supérieure »), quand ils l'ont (*matā ra'aw-hu*), que de la part du Tabernacle du Sceau des saints » (= *Fuṣūṣ* p. 62, l. 14); de même, il faudrait aussi expliquer pourquoi, si le Prophète « était prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile » selon le célèbre *ḥadīṯ*, Ibn ʿArabī fait valoir une même antériorité pour le « Sceau des saints » également (cf. la traduction M.C. p. 155). Les quelques remarques qui viennent d'être formulées ne diminuent en rien, il va de soi, la profonde admiration que l'on éprouve pour cet ouvrage de toute première qualité.

Hermann LANDOLT
(Université McGill, Montréal)

Azizoddin NASAFĪ, *Le livre de l'Homme Parfait*, traduit du persan par Isabelle de Gastines. Paris, Fayard, 1984. In-8°, 372 p.

Cet ouvrage représente la traduction française intégrale d'un ensemble de réponses données par le maître soufi iranien A.D. Nasafī à des questions d'ordre doctrinal et pratique que des disciples lui avaient posées. Cette collection de 22 courtes épîtres (augmentée de 13 traités supplémentaires) avait reçu le titre de *Kitāb al-insān al-kāmil* et avait été éditée par Marijan Molé en 1962.

Il y a peu à dire sur l'histoire et la personnalité de Nasafī, qui vécut au VIIe/XIIIe siècle (ob. vers 1300) en Asie Centrale et en Iran occidental. Il connut plusieurs maîtres, dont le principal fut le grand Saʿd al-dīn Ḥamū'ī (ob. 1252), lui-même disciple de Naǧm al-dīn Kubrā (ob. 1221) et familier des œuvres et des proches d'Ibn ʿArabī (Qūnawī). Il se trouve donc au confluent de la tradition soufie d'Asie Centrale, avec ses techniques ésotériques particulières, et de la synthèse akbarienne qui se répandait partout dans les milieux mystiques à cette époque.

Mais si la figure historique de Nasafī reste donc pour une bonne part dans l'ombre, son œuvre par contre offre un grand intérêt, par la précision, la clarté et souvent l'audace de ses développements. Partant d'une vision unitaire du monde (« tous les êtres forment un seul être » p. 137),

BCAI 4 (1987) A. Nasafi: Le Livre de l'Homme Parfait, trad. I. de Gastines, recensé par P. Lory
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

il retrace en lignes vigoureuses l'évolution que doit subir l'âme qui est envoyée dans le monde terrestre pour acquérir sa perfection (p. 55-59) en traversant les diverses étapes de l'existence minérale, végétale, animale et en connaissant cet outil essentiel qu'est le corps (p. 53). Cette âme peut alors poursuivre son évolution en suivant la voie soufie et en réintégrant, outre le monde sensible du *Mulk,* celui des Images-archétypes du *Malakūt,* et des essences du *Ǧabarūt.*

Nasafī insiste beaucoup sur la structure synthétique de l'homme comme microcosme (p. 125-129) et, partant, comme calife de Dieu sur terre. Ce sont certes ici des points qui ont été développés par maint autre auteur soufi. Mais dans le texte de *l'Homme Parfait* foisonnent les notes et les développements originaux, propres au courant « oriental » qui est le sien. Ainsi s'étend-il sur la structure physique de l'homme, ses corps subtils (p. 29 s.), les correspondances entre ses organes et les parties de l'univers. Sa vision de la chute d'Adam en quatre étapes (p. 243 s.) ne manque pas de grandeur. Il y aurait beaucoup à dire également sur son angélologie (p. 192 s., 263, 284) et plus encore sur sa conception de Satan, distingué d'Iblīs (p. 130 s., 326 s.).

Abordant les questions du *sulūk* et de la vie concrète des soufis, il fournit des détails sur le rituel du *ḏikr* (p. 97 s.), sur la retraite spirituelle (p. 95), sur le *samāʿ* (p. 113), ainsi que sur les rapports du disciple et du maître et les règles de la vie en commun dans le *ḫāniqāh* (p. 108 s.). Ses remarques sur la progression dans la voie soufie incluent l'interprétation des rêves, des visions et des visualisations de lumière, etc ... sans toutefois leur accorder une excessive importance.

L'enseignement de Nasafī dénote par ailleurs une originalité certaine sur les questions de l'eschatologie. Selon lui, les âmes vivent dans l'au-delà l'exacte contrepartie de leurs options d'ici-bas, en sorte que les soufis y connaissent une totale et lucide extase, alors que la félicité des croyants « littéralistes » sera obscurcie par leur propre état mental : leur état relatif de Paradis correspond à un état relatif de l'Enfer, les deux demeures de l'au-delà étant ainsi intriquées en un composé unique. Quant à ceux qui ont vécu sans horizon religieux, ou même dans l'animalité, leur vie *post mortem* sera un néant, ou une vie animale au sens propre. Nasafī parle à plusieurs reprises des diverses doctrines réincarnationnistes (p. 76, 330 s.) sans les réfuter, voire en les faisant siennes. Cette interprétation très osée, très hindouisante, des données coraniques sur l'eschatologie est soulignée encore par la vision de la fin des temps qu'il prête, là aussi, aux « adeptes de la métempsychose », sans s'en démarquer lui-même. Cette vision est cyclique : des cycles courts (1000 ans) sont inclus dans des rythmes plus longs (7000 ans) qui eux-mêmes composent un grand cycle de 49.000 ans (p. 335 s.). A chacun de ces cycles correspond un type de Résurrection, et Nasafī ne mentionne pas l'idée que l'histoire ait une fin, un aboutissement définitif. L'interprétation du texte coranique fait ici penser à l'ismaélisme fatimide.

L'intérêt exceptionnel de ce texte dense et puissant ne saurait se résumer en quelques lignes. Il est rehaussé par une traduction française elle-même élégante et simple, qui restitue le style épistolaire clair et direct de Nasafī, qui ne s'encombre ni de préciosité et de rhétorique, ni des spéculations intellectuelles trop techniques. La lacune principale de l'ouvrage réside par contre dans une présentation (3 p.) et une annotation (16 notes) des plus réduites. Car si l'ouvrage s'adresse à un vaste public francophone, il requiert impérativement une explication plus détaillée de nombreuses notions de base, par exemple : sur le *ḏikr* et le *samāʿ*, parler de « remémoration » sans autre précision (p. 87) ne peut rien évoquer chez un lecteur non averti. Mais un lecteur plus spécialisé souhaiterait également souvent une information supplémentaire : à quels termes arabes

BCAI 4 (1987) A. Nasafi: Le Livre de l'Homme Parfait, trad. I. de Gastines, recensé par P. Lory
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

précis correspondent, par exemple, *sensorium, réité?* La mention de l'avicennisme (p. 72), qui méritait une note importante, n'est même pas soulevée. Des points cruciaux de la doctrine de Nasafī sont traduits sans aucun commentaire : ni ses considérations sur le clivage sunnite/chiite (p. 61) ou sur les notions de *wilāya/nubuwwa* (p. 100, 256 s.), ni son eschatologie, ni ses références explicites à l'hindouisme (p. 32, 34), ni enfin ses affirmations sur la figure même de *l'Homme Parfait* (p. 16 s.).

Certes, cette pauvreté en notes peut s'expliquer par le volume déjà important du texte même (348 p). qu'il était difficile de surcharger, et par le style clair et pédagogique de l'auteur, qui explicite fréquemment les propres termes de son discours. Et quoi qu'il en soit, la qualité intrinsèque du texte est telle que le simple fait d'en disposer dans une traduction de qualité est déjà un énorme bénéfice.

Pierre LORY
(Université de Bordeaux III)

Nûruddîn ISFARÂYINÎ, *Le révélateur des mystères* (*Kâshif al-Asrâr*). Texte persan publié avec deux annexes, traduction et étude préliminaire, par Hermann Landolt. Lagrasse, Verdier, 1986. In-8°, 225 p. (français) et 196 p. (persan).

Cette publication est remarquable à plus d'un titre; et en premier lieu quant à la présentation formelle de l'ouvrage. Les éditions Verdier s'étaient déjà signalées par la qualité de la publication de grands textes de la spiritualité juive, et ce premier titre de la collection « Islam spirituel » dirigée par Christian Jambet est fort prometteur. Non seulement le texte français est par son niveau et sa précision celui d'un travail universitaire spécialisé (80 pages de notes au total), mais le texte intégral en persan, doté d'un apparat critique et d'un index fouillé, lui a été adjoint : initiative rarissime qui est bien sûr à relever.

Le texte de Isfarāyinī est précédé d'une copieuse introduction où Hermann Landolt présente, en des pages très denses, les principales données permettant de cerner l'importance de la figure et de l'œuvre de ce maître encore peu connu en Occident.

C'est d'abord la situation de Isfarāyinī par rapport aux grands maîtres l'ayant précédé (ʿAlī-i Lālā, ob. 1244, Gūrpānī, ob. 1270) et l'ayant suivi (A.D. Simnānī), tous relevant de cette grande efflorescence du soufisme iranien de la lignée de Naǧm al-dīn Kubrā, et qui est encore peu étudiée à l'heure actuelle.

La vie de Isfarāyinī (ob. vers 1317) est bien sûr évoquée, notamment son long séjour de 40 ans à Bagdad. Mais l'accent est mis surtout sur la pédagogie spirituelle de ce maître, et ce à propos de plusieurs points :

— sa méthode de *ḏikr* est décrite et comparée à celle de ses principaux devanciers et successeurs de l'école kubrāwī : la précision de la documentation de Hermann Landolt font de ces pages (p. 41 s.) une mine de renseignements fort précieux sur une question encore peu abordée.

— le rôle du shaykh comme psychagogue et transmetteur de l'initiation soufie (insistance sur la *silsila* remontant jusqu'au Prophète, par ʿAlī) est mis en lumière. Le shaykh guide son

BCAI 4 (1987) A. Nasafi: Le Livre de l'Homme Parfait, trad. I. de Gastines, recensé par P. Lory
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net