particulier ceux de Jean Philopon (p. 184-187). Autre exemple : Chiesa analyse le rôle, plus important qu'on ne le suppose, du sectaire proto-karaïte Binyamīn al-Nahāwandī (p. 87-88) et celui — moins omniprésent qu'on a tendance à se l'imaginer — de l'hérésiarque juif Ḥīwī al-Balḫī (p. 160, 177).

De l'introduction de Qirqisānī même à son commentaire, on sait qu'il l'a établi, entre autres, sur celui (considéré habituellement comme perdu) de Dāwūd al-Muqammiṣ, lequel l'avait tiré de commentaires chrétiens syriaques. Par des analyses précises, M. Chiesa reconstruit de façon tout à fait convaincante les influences chrétiennes sur l'exégèse juive en arabe, influence dont on ne pouvait jusqu'à présent que supposer l'existence (p. 62-63, 110, 158, 164, 178).

Les conclusions de l'ouvrage pourront servir dans l'avenir à préciser certains points restés discutés ou ambigus. Signalons, à titre d'exemple, deux d'entre eux. Dernièrement, H. Ben Shammai a proposé d'identifier un fragment de manuscrit provenant de la Geniza du Caire avec le commentaire perdu d'al-Muqammiṣ (*Geniza Fragments* No. 15, 1988, p. 3). L'étude de M. Chiesa pourrait fournir des points de repère précis pour la confirmation de cette identification.

Une autre publication récente, celle de R. Drory (*The Emergence of Jewish-Arabic Literary Contacts at the Beginning of the Tenth Century*, Tel-Aviv, 1988, en hébreu) propose de montrer que c'était à travers le karaïsme, plus souple que son adversaire rabbanite, que l'influence du monde arabophone (surtout musulman) a pu affecter le judaïsme. Selon Drory, Saʿadya avait su reconnaître l'importance des nouvelles formes d'expression développées par les karaïtes, et les avait fait adopter par la littérature rabbanite. Les données fournies par M. Chiesa ne semblent pas corroborer cette analyse. Ils suggèrent plutôt une transmission plus ou moins ininterrompue de la culture gréco-syro-arabe, à la fois aux rabbanites et aux karaïtes. Sans diminuer l'importance capitale de la personnalité de Saʿadya, son rôle semble maintenant avoir été moins révolutionnaire que ne le pense Drory.

Pour conclure, il faut féliciter l'auteur de nous avoir offert cette riche étude, qui présente de façon précise et élégante un aspect souvent méconnu de la culture arabophone au dixième siècle.

Sarah STROUMSA
(Université hébraïque, Jérusalem)

Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich. Stuttgart, Franz Steiner-Verlag Wiesbaden, 1989 (Freiburger Islamstudien Bd. XII). Grand format, 659 p. (dont 111 p. comprenant bibliographie, citations coraniques et un index analytique détaillé).

Après le *ʿAwārif al-maʿārif* de ʿUmar Suhrawardī, deux traités importants d'Aḥmad Ghazālī et un extrait du livre IV de l'*Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* du plus célèbre frère de ce dernier, voici que le R.P. Gramlich nous donne encore un excellent *text-book* de soufisme en traduction allemande. Véritable inventaire de la tradition classique du soufisme, cette traduction intégrale de la célèbre *Risāla al-qušayrīya* s'imposera pour plusieurs raisons. Mieux que n'importe quelle édition

BCAI 7 (1991) Gramlich (R.): Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum, recensé par H. Landolt
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

courante du texte arabe, elle permet tout d'abord d'étudier le texte authentique de Qušayrī lui-même. En effet on n'a qu'à parcourir les notes de bas de page pour se rendre compte du fait que le traducteur, obligé de se faire d'abord en quelque sorte l'éditeur d'un texte digne de confiance, a dû recourir dans la plupart des cas à la tradition manuscrite. Traducteur ensuite, Gr. nous donne ici encore un exemple de son admirable art de la concision et de la précision. Présentateur et commentateur enfin, Gr. explique tout le nécessaire, qu'il s'agisse du texte lui-même et de son auteur, des nombreux soufis et transmetteurs de traditions mentionnés tout au long de la *Risāla*, ou de la compréhension des sujets traités. Ce n'est pas là un livre facile à lire, certes; mais les remarques du traducteur insérées un peu partout en guise de commentaire, très riches en références à d'autres sources ou d'autres versions d'un même dicton soufi, sont extrêmement utiles et facilement utilisables grâce à l'excellent index analytique. Ajoutons que ce livre très soigné se distingue également par une absence quasiment totale de fautes d'impression, ce qui ne va pas de soi, hélas! chacun le sait.

En le parcourant, j'ai cependant noté quelques points qui me semblent discutables. En p. 111, 18 et suiv. on ne voit pas pourquoi le dicton anonyme, *Ḥasanat al-abrār...*, serait « peut-être d'Abū Saʿīd al-Ḥarrāz ». Il est d'abord cité par Sarrāǧ, *Lumaʿ* p. 44, 5-6, qui l'attribue à Ḏū l-Nūn. Makkī, *Qūt al-qulūb* (Miṣr 1381/1961, I, p. 384, 18 et suiv.) en cite également une variante anonyme. — P. 114, 11, « Abū Muqātil al-ʿAkkī » : il s'agit sans doute d'Abū l-Ṭayyib Aḥmad b. Muqātil al-ʿAkkī, l'un des informants de Sarrāǧ. — P. 115 et suiv. : la traduction de *tawāǧūd/waǧd/wuǧūd* par « *ekstatisches Verhalten / Ektase / ekstatisches Sein* » a l'avantage de laisser transparaître le dénominateur commun des trois termes techniques, mais « *ekstatisches Sein* » me semble tout de même peu compréhensible, et Gr. lui-même se contente d'ailleurs dans la plupart des cas de « *Sein* » tout simplement. Or il faudrait rappeler ici les virtualités de la racine arabe *wǧd*, qui signifie d'abord « trouver » (comparer à ce sujet Marijan Molé, *Les mystiques musulmans*, Paris, PUF, 1965, p. 59 et suiv. et *infra*, ad p. 431). — P. 119, 11 : la traduction de *arāhu* par « *will* » fait évidemment penser que Gr. lisait *arāda*. Pourtant *arāhu* semble bien la bonne leçon, et la seule attestée. Il faut donc traduire par « *zeigt* ». En effet il s'agit non pas de ce que Dieu « veut », mais de « ce dont Il fait comprendre le sens à l'homme, de ce qu'Il signale à son cœur, ou lui *montre* » (Miṣr 1379/1959, p. 38, -8). — P. 138, -4 et -3 : la répétition du mot « *angenommen* » ne correspond pas au texte arabe (p. 46, 20), qui porte bien *maqbūl* dans le premier cas, mais *maḥṣūl* dans le second. Aucune variante n'étant indiquée par Gr. dans les notes, il s'agit sans doute d'une erreur de lecture, ou alors d'un changement de texte assez arbitraire. En effet le propos en question ne signifie pas qu'« aucune réalité (*ḥaqīqa*) non conditionnée par la Loi (*šarīʿa*) n'est acceptée », mais qu'une telle réalité « ne se *réalise* pas » (*ġayr maḥṣūl*). — P. 363, 6 : la parole attribuée par Qušayrī (et d'autres à sa suite) à Ḥarrāz, est de Ḥallāǧ selon ʿAynulquẓāt-i Hamadānī, *Tamhīdāt* (in *Muṣannafāt* éd. A. Osseiran, Téhéran, Dānišgāh, 1341 h.s. / 1962, p. 247. Cf. également Louis Massignon, *Recueil de textes inédits...*, Paris, Geuthner, 1929, p. 68). — P. 431, 12 : la traduction de *in lam yabluġ al-wuǧūda* (Miṣr 1379/1959, p. 155, 19) par « *wenn er nicht an das Sein herankommt* » est exacte, mais l'explication donnée par Gr. (« *an das eigene Sein...* ») ne saurait convaincre, même si elle s'appuie sur le commentaire de ʿArūsī. On ne comprend pas en effet pourquoi *wuǧūd* signifierait soudain « l'être propre à l'homme » alors que dans la partie précédente de la même phrase,

BCAI 7 (1991) Gramlich (R.): Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum, recensé par H. Landolt
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

fī wuǧūdihi se réfère au contraire au « *Sein Gottes* » ou, plus exactement, à cet acte d'être « extatique » où « se trouve » Dieu (cf. *supra*, ad p. 115 et suiv.) et dont la réalisation est conditionnée par la « perdition totale » de l'homme (*istihlāk*; ce terme technique manque d'ailleurs dans l'index). Ajoutons que l'interprétation Gr./ʿArūsī est contredite par la variante du texte arabe citée par B. Furūzānfar, *Tarǧama-yi risāla-yi qušayrīya*, Téhéran, B.T.N.K., 1345 h.s. / 1967, p. 544, n. 1, où on lit *wa-in lam yabluġ al-šuhūdu al-wuǧūda*. C'est pourquoi je pense que *wuǧūd* signifie le même « acte d'être » dans les deux cas, et je traduirais donc ainsi : « totalement perdu dans l'acte d'être divin (*fī wuǧūdihi*) — ou submergé dans la contemplation de Dieu (*fī šuhūdihi*) s'il (ou : même si celle-ci) n'atteint pas (cet) acte d'être, il est arraché à la perception de toute description se rapportant à lui-même ». Ce qui implique évidemment la supériorité de *wuǧūd* sur *šuhūd*. Mais cela n'a rien de surprenant; bien au contraire, le « maître » cité ici comme autorité (*al-ustāḏ*, soit Qušayrī lui-même ou peut-être son maître Abū ʿAlī al-Daqqāq) l'affirme lui-même explicitement à plusieurs reprises (cf. par exemple Gr. p. 117, 6 et p. 123, 13-15). — P. 467, 12 « *sie tragen nur vor, wenn...* » : le texte arabe (Miṣr 1379/1959, p. 168, 24) porte bien *wa-lā yaqūlūna illā*, mais il me semble que *yaqūlūna* doit être remplacé par *yaqūmūna*. C'est ce qui résulte d'une part d'une comparaison avec la version persane de la *Risāla* (éd. *Furūzānfar*, p. 601) où on lit *bar-naḫīzand* (et non : *nagūyand*), d'autre part du fait que Sarrāǧ (*Lumaʿ* p. 183, 3 et p. 272, 8) cite la parole en question toujours avec *yaqūmūna* et non *yaqūlūna*. Donc traduire : « ils ne se lèvent (à savoir, pour la danse extatique) que... ».

Il va de soi que les quelques remarques que l'on vient de lire ne prouvent qu'une chose : ce livre vaut la peine qu'on l'étudie à fond. C'est sur le soufisme classique, un ouvrage qui fera désormais autorité tant par la précision de la traduction que par la richesse des commentaires.

Hermann LANDOLT
(Université McGill, Montréal)

HUJWIRĪ, *Somme spirituelle*, traduit du persan, présenté et annoté par Djamshid Mortazavi. Paris, Sindbad, 1988. 14 × 22 cm, 482 p.

Ce volume donne la traduction intégrale du *Kašf al-maḥǧūb li-arbāb al-qulūb* de ʿAlī b. ʿUṯmān al-Huǧwīrī (m. vers 1076), qui constitue l'un des plus importants monuments de la littérature sur le soufisme ancien, et en tout cas le premier en langue persane. Après la version anglaise de A.R. Nicholson, ancienne (1911) et peu accessible, un texte français complet et bien diffusé est donc le bienvenu. Le titre retenu par le traducteur s'explique par la multiplicité et la richesse des sujets abordés, allant des principes du soufisme (première partie) aux biographies des grands spirituels des premiers siècles de l'ère hégirienne (deuxième partie) et aux principales questions doctrinales de la théologie mystique (troisième partie), en passant par de multiples excursus d'ordre lexical notamment (cf. la quatrième partie, plus diffuse que les précédentes).

Si les notices biographiques de l'ouvrage sont le plus souvent rapides, schématiques et peu exploitables, les exposés doctrinaux, eux, attirent beaucoup plus l'attention du lecteur. Huǧwīrī énumère (p. 214 et suiv.) douze courants dans le soufisme : non pas vraiment des « confréries »,

BCAI 7 (1991) Gramlich (R.): Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum, recensé par H. Landolt
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net