*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) Hujwirī: Somme spirituelle, trad. Dj. Mortazavi, recensé par P. Lory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

comme suggéré p. 19, mais bien plutôt des écoles (*maḍāhib*) ou des tendances s'inspirant de telle ou telle grande figure de la mystique sunnite. À l'occasion de cette énumération, il évoque les questions de la connaissance du divin (p. 38 et suiv.), des « stations » et des « états » (p. 219 et suiv.), de l'ego, *al-nafs* (p. 235 et suiv.), du *fanā'* (p. 283 et suiv.), des hiérarchies ésotériques (p. 250 et suiv.)... avec la clarté d'un grand maître doublé d'un grand pédagogue. Le ton posé, factuel et lucide de ses développements suggère toutefois plus qu'un « caractère scientifique » (introduction, p. 18). Huǧwīrī cherche visiblement à conforter une orthodoxie dans le soufisme, qui le rendrait à son tour totalement acceptable au sein de la communauté sunnite. Ainsi rejette-t-il catégoriquement les conceptions du *ḥulūl* (p. 302-307) et présente-t-il les six premiers imāms du chiisme comme de pieux soufis, dévôts et repentants (donc faillibles; cf. p. ex. p. 109). Il décrira les plus grands des *Ṣaḥāba* et des *Tābiʿūn* comme des modèles pour le soufisme, ainsi que des figures comme celles d'Abū Ḥanīfa (p. 69) ou Ibn Ḥanbal (p. 122), cherchant sans doute à souligner que l'observation scrupuleuse de la *šarīʿa* est elle-même le fonds du soufisme, tout en s'efforçant également de prévenir toutes les accusations d'hétérodoxie possibles. Simultanément, il n'exclura pas l'expérience et la personne de Ḥallāǧ; conciliateur, il se borne à affirmer la supériorité du soufisme « sobre » sur toutes les manifestations extatiques (p. 222-227), temporaires et finalement superficielles à ses yeux.

À souligner également, le vaste intérêt du *Kašf al-maḥǧūb* pour le domaine du lexique technique soufi, qui y est expliqué avec minutie et clarté, notamment dans les passages sur *maʿrifa/ʿilm*, *maqāmāt/aḥwāl*, *maḥabba* (p. 350 et suiv.); et de façon plus systématique encore, le chapitre 24 consacré à des définitions de concepts-clés. D'autres passages sur le code moral des soufis (p. ex. sur la mendicité, p. 407 et suiv.; ou le célibat, p. 410 et suiv.) fournissent des témoignages vivants sur la « société parallèle » que commençaient à former les cercles soufis à cette époque, avec leurs regroupements fervents et fraternels autour des maîtres.

La traduction française de ce texte complexe et volumineux représentait un travail énorme, une véritable gageure que Djamshid Mortazavi a accompli avec bonheur dans une langue sobre et claire. Dans un domaine aussi scabreux que le lexique doctrinal des théologiens et des soufis, les difficultés abondent à chaque page. Par exemple rendre par « hérésie » à la fois les notions de *zandaqa* et de *ilḥād*, ou par « incroyance » celle de *išrāk*, peut apparaître comme trop approximatif : mais ce qui gêne ici, au fond, est moins ce genre de choix de traduction que l'extrême paucité des notes et des commentaires sur les concepts et les noms propres. De même, l'absence de sous-titres explicatifs et d'un index général rend elle aussi cet ouvrage peu maniable. Enfin de nombreuses phrases et maints passages de l'édition principale du *Kašf* (Islamic Books Foundation, Lahore-Islamabad, 1978) n'apparaissent pas dans le texte français. Ces choix, dus sans doute à un recours à d'autres éditions et manuscrits, méritaient aussi d'être signalés...

Toutefois, la raison de ces absences ou abrègements est patente : il eût été trop difficile d'alourdir encore un ouvrage déjà si volumineux en lui-même. Le public intéressé au soufisme pourra en tout état de cause tirer un bénéfice considérable de la lecture de ce beau livre, clair, équilibré et si heureusement rendu en langue française.

Pierre LORY
(Université de Bordeaux III)

BCAI 7 (1991) Hujwīrī: Somme spirituelle, trad. Dj. Mortazavi, recensé par P. Lory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

ANṢĀRĪ, *Cris du cœur* (*Munājāt*). Traduit du persan, présenté et annoté par Serge Laugier de Beaurecueil. Paris, Sindbad, 1988. 154 p.

Cette traduction des *Munāǧāt* parachève de longues années de recherche sur l'œuvre du Maître de Hérât. Sous le titre « Chemin de Dieu », Sindbad avait déjà publié en 1985 la réédition des traductions des traités d'al-Anṣārī sur le cheminement spirituel, traités méthodiques tant par leur objet que par leur mode d'exposition. Les *Munāǧāt*, composées en persan, rendent un son tout différent, celui de l'entretien intime du serviteur avec son seigneur. La parole est directe, intense, pleine du feu de l'amour ou d'ultime perplexité devant le mystère divin. En intitulant ce recueil « Cris du cœur », le traducteur en souligne le ton parfois pathétique, mais rappelle aussi que ces prières jaillissent du plus profond de l'être.

Ces 167 *munāǧāt* sont loin de représenter l'ensemble des textes attribués sous ce nom à al-Anṣārī. Devant les sérieux problèmes d'authenticité que soulèvent les divers recueils imprimés ou manuscrits, S. L. de Beaurecueil a préféré recourir à deux sources anciennes des plus sûres : les *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* de l'auteur lui-même et le *Kašf al-asrār* de Rašīd al-dīn Maybūḍī, composé quelque temps après la mort d'al-Anṣārī. De plus, le choix du traducteur a porté sur les *munāǧāt* proprement dites, adressées directement à Dieu.

Après un aperçu biographique, version concise de celui qui précède le « Chemin de Dieu », les textes sont introduits par une étude des images, puis de la pensée. On peut regretter cette distinction quelque peu artificielle. La beauté et la force des *Munāǧāt* ne tiennent-elles pas en grande partie à leur langage symbolique, coranique et universel, où les réalités spirituelles se fondent dans le moule des choses visibles ? Parmi les thèmes les plus fréquemment évoqués, S. L. de Beaurecueil analyse de plus près celui de la « découverte » ou le fait de trouver (arabe : *wuǧūd*; persan : *yāft*). Pour al-Anṣārī, l'aboutissement de la recherche n'est pas de trouver, mais d'être trouvé par Dieu. La proximité qui en résulte explique le ton familier, parfois violent du *Šayḫ al-Islām* : « ...Tu nous a traités d'ignorants; qu'attendre d'un ignorant, sinon l'irrévérence ? » (n° 117). Mais son type spirituel lui interdit toute « cajolerie » (*nāz*; on dirait en arabe *idlāl*) et lui fait renoncer à l'ivresse pour la lucidité. Certaines *munāǧāt* resplendissent d'une lumière joyeuse, d'autres au contraire sont en forme de supplications, frémissantes de l'attente de la Résurrection et de la nostalgie du convenant. En réalité, pour celui qui, à l'instar d'al-Anṣārī, est « arrivé », la progression continue à travers le modèle prophétique. Ceci explique que ces prières d'une très haute spiritualité ont toujours joui d'une grande popularité dans le monde iranophone tant sunnite que chiite. Comme leur auteur, soufi de stricte obédience hanbalite, elles allient la perspective métaphysique à l'observance jalouse de la Loi. Citons pour exemple cette dernière *munāǧa* :

« Ainsi donc, la partie est le Tout, et le Tout est ici; en Lui se perdent les deux mondes, l'âme et celui qu'elle anime. Le Soleil est là-bas, et le rayon ici. Qui donc a vu le rayon séparé du soleil? Le soufi est tout entier là-bas, et sa trace est ici. Finies les discussions des Docteurs de la Loi! La trace n'est point séparée du Tout : ici, il n'y a que Toi; là-bas, il n'y a que lui. ... Cette science est le secret de Dieu; les soufis ont des secrets en garde. En quoi le secret des rois concerne-t-il la sentinelle ? » (n° 167).

Denis GRIL
(Université de Provence)

BCAI 7 (1991) Hujwīrī: Somme spirituelle, trad. Dj. Mortazavi, recensé par P. Lory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net