

dans le *Muṣḥaf*, on se borne habituellement à considérer que ce nombre n'a été retenu que pour son caractère symbolique. Il y a, comme nous l'avons déjà signalé¹, une bonne raison à l'échec de ces tentatives : la correspondance entre les sourates et les chapitres de cette section est une correspondance *inverse*. Le premier chapitre correspond à la sourate 114, le second à la sourate 113 et ainsi de suite, ce parcours représentant l'ascension du 'arīf bi-Llāh qui, partant du degré extrême de la manifestation universelle (*al-nās*, qui est le dernier mot de la dernière sourate) remonte, de « demeure » en « demeure », jusqu'à la *fātiḥa*, « Mère du Livre » et, plus précisément encore, jusqu'au point du *bā'*, symbole du principe divin. Au *nuzūl* de la Révélation répond symétriquement le 'urūḡ de la créature. Dès lors que l'on saisit la logique de cette relation entre les *manāzil* et le Coran, on dispose donc, dans un ordre rigoureux et pour chacune des sourates sans exception, d'un texte qui, convenablement décrypté, nous livre non pas, certes, un *tafsīr* mais des *iṣārāt* jusque-là inaperçues. D'autres correspondances, mais soumises à des logiques différentes, seraient d'ailleurs à discerner dans les cinq autres sections des *Futūḥāt* et dans plusieurs autres traités d'Ibn 'Arabī. Les précisions sommaires que nous venons de donner permettent déjà de voir, cependant, qu'un immense travail d'exploration reste à faire dans l'œuvre du Ṣayḥ al-Akbar et qu'il s'impose à ceux qui le mènent de ne pas oublier que tout ce qu'il écrit procède « *min ḥaḍrat al-qur'ān wa ḥazā'inihi* ».

Michel CHODKIEWICZ
(E.H.E.S.S., Paris)

Ibn ARABĪ, *La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Égyptien*, traduit et présenté par Roger Deladrière. Paris, Sindbad, 1988. 404 p.

Cette dernière traduction de R. Deladrière, celle du *al-Kawkab al-durrī fī manāqib Dī l-Nūn al-Miṣrī*, est intéressante et utile à plus d'un titre. D'une part, elle nous livre, rassemblée en un seul volume, une quantité de citations et d'anecdotes glanées chez les hagiographes (cf. p. 38 sq.) se rapportant à une figure majeure du soufisme ancien qui n'avait à ce jour fait l'objet d'aucune étude particulière. D'autre part, elle est de la plume d'Ibn 'Arabī (l'attribution semble assurée), lequel se veut ici simple compilateur, mais intervient cependant discrètement par divers commentaires, signalés dans la traduction. Le point est d'importance, car il illustre bien la façon qu'a eue Ibn 'Arabī de se situer par rapport au soufisme ancien. Si le *ṣayḥ al-akbar* considérait sa propre mission comme l'accomplissement de la *walāya* muḥammadienne, cela ne signifiait aucunement qu'il dévalorisait l'expérience de ses prédécesseurs ou la considérait comme incomplète. L'admiration qu'il portait à Dū l-Nūn montre bien, si besoin était, la distinction à tracer ici entre le niveau spirituel personnel d'un soufi, et sa fonction dans la hiérarchie et l'histoire sacrales de l'Islam intérieur. Elle illustre également la continuité, l'unité

1. Cf. notre introduction à l'ouvrage collectif *Les Illuminations de La Mecque*, Paris, 1989, p. 29 et notre communication à la conférence

« Legacy of Medieval Persian Sufism », Londres, SOAS, décembre, 1990 : *The Futūḥāt Makkiyya and their Commentators : some unresolved enigmas*.

dans le temps du mouvement soufi, qui, malgré d'inévitables évolutions historiques, n'a pas connu de rupture dans la définition et les buts qu'il proposait à ses adeptes.

La dense introduction de R.D. souligne avec une érudite concision les principaux éléments qui nous sont connus de la vie de Ḍū l-Nūn, de ses maîtres dans la voie, et de sa pensée — pour autant que les sources, tardives, imprécises et souvent divergentes permettent de conclure. Il semble toutefois admis que Ḍū l-Nūn ait acquis une renommée certaine par sa science (en hadith notamment) et par son éloquence en arabe, et qu'il ait joué un grand rôle dans l'affermissement interne du soufisme par son enseignement (cf. III p. 13; p. 29) et sa pédagogie comme maître. R.D. fait également ressortir la dimension symbolique, voire mythique, acquise par le grand soufi égyptien, ce dont témoigne sa réputation — probablement fausse — d'alchimiste (p. 17), ou l'aspect christique de son comportement de saint (p. 18).

La traduction claire, précise et richement annotée de R.D. vient donc rejoindre ses précieux apports précédents (sur des textes de Ghazali, de Kalabadhi, de Junayd). Le public français reçoit même une « première », puisque le texte arabe du *al-Kawkab al-durrī* n'a pas encore été édité. Restituant dans toute sa fraîcheur les dires et les gestes de cette belle figure que fut Ḍū l-Nūn, elle amène le lecteur vers l'étrange et sereine intemporalité des biographies soufies, où même l'acte le plus quotidien acquiert une résonance d'éternité.

Pierre LORY

(Université de Bordeaux III)

Fritz MEIER, *Bahā'-i Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik*. Leiden, E.J. Brill, 1989 (*Acta Iranica* 27 : Textes et Mémoires vol. XIV). VIII + 484 p. (y compris carte, liste des passages cités, index).

Avec cet ouvrage consacré au père du célèbre Mawlānā Ḡalāl al-Dīn-i Rūmī, Bahā' al-Dīn-i Walad (545-628/1150-1231), l'éminent islamologue bâlois nous montre encore une fois — et d'une manière tout aussi magistrale que dans son *Abū Sa'id-i Abū l-Ḥayr* (paru également dans *Acta Iranica* II, 1976) — que l'étude d'un soufi que l'on croit connaître peut encore réserver des surprises. En effet, c'est en présentant la figure de Bahā'-i Walad non pas « sous l'ombre de Mawlānā » comme on le fait généralement, mais indépendamment, c'est-à-dire en s'appuyant sur une minutieuse analyse de ces soliloques, notes et réflexions personnelles que constituent les *Ma'ārif* de Bahā' lui-même (éd. B. Furūzānfar, 2 vols., Téhéran 1333/1955), que F.M. démontre ici l'existence d'une « nouvelle sorte de mystique islamique que l'on n'a encore constatée nulle part jusqu'ici. Il s'agit d'une mystique qui, sans en faire grand cas, abolit le hiatus entre immanence et transcendance de Dieu, reconnaît même une religiosité de la matière et du corps et, au lieu de supprimer le corps à la manière ascétique, tâche au contraire de le ravir, avec toutes ses fibres, en une vie avec Dieu. » (p. VIII).

En faisant ainsi allusion dans la préface de l'ouvrage à la « nouveauté » de ces idées par rapport aux tendances ascétiques du soufisme classique, l'auteur ne semble pas cependant vouloir s'engager dans une recherche historique de leur provenance, son orientation étant de