

qu'Aristote et surtout Platon, dont il cite avec prédilection le *Banquet* (261, 368s), le *Parménide* (160, 163), le *Théétète* (247, 252) et au moins trois autres œuvres. Plus d'un tiers de l'ouvrage de M. Jambet, essentiellement dans sa II<sup>e</sup> partie, est constitué par l'analyse suivie et le commentaire philosophique de grands textes pris à Abū Ya'qūb Siġistānī, *Kašf al-mahġūb* (145-216, incluant une étude de Nāṣir-i Ḥosrow, *Ġāmi' al-hikmatayn*, 160-166); Plotin, *Ennéades* I, 8 (241-261); Naṣir al-Dīn Ṭūsī, *Ṭaṣawwurāt* (261-291) et *Ahlāq-i Naṣiri* (371-387). Autant de sources ou d'expressions du néoplatonisme ismaélien. Le cœur en est sans doute atteint dans « Le problème de l'essence divine » (150-156). L'A. y réfléchit sur le terme de *dāt*, classiquement « essence », et sur le mot persan *čizi*, « chose ». Siġistānī en viendrait à désigner par *dāt* le « réel » de l'Un, et par *čizi* la « réalité » des étants. « Le réel, c'est l'infini » (153). Cet Un suressentiel et irréductible à l'être est, notons-le, *vide* (159). C'est cohérent à la constatation que le *ta'wil* nizārīte est une gnose *vide*, elle aussi, une fuite en avant intellectuelle et spirituelle (111-113). C'est cohérent, d'autre part, à la théologie de Siġistānī, qui dépouille Dieu, non seulement de tout attribut positif, mais encore de toute essence (149; cf. 154s et 167). Les p. 170-173 expriment d'un autre point de vue la même opinion fondamentale : l'Un n'a rien de commun avec le monde. On est ainsi à l'antipode absolu du monisme, auquel nous faisons allusion plus haut. Ou plutôt on y serait, si les caractères de Dieu n'étaient dévolus à l'Intelligence instauratrice, qui est, elle, en continuité d'être avec le multiple. Cette remarque personnelle veut seulement faire sentir que l'ouvrage recensé nous enrichit par sa stimulation autant que par ses rapprochements et élucidations.

Les apports variés de ce livre impressionnant achèvent de donner à M. Christian Jambet une place de choix parmi les membres d'une espèce rare et précieuse : les historiens de la philosophie islamique.

Guy MONNOT  
(E.P.H.E., Paris)

Sami MAKAREM, *Al-Ḥallāġ fī mā warā' al-ma'nā wa al-ḥaṭṭ wa al-lawn*. Riad el-Rayyes Books, Londres, 1989. 11 × 17,5 cm, 143 p.

Plusieurs universitaires et érudits orientaux ont déjà entrepris de reprendre le « dossier » de l'œuvre et de la pensée de Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāġ (Ṭ. 'A.-B. Surūr, 1961; K. M. al-Šaybī, 1974; M. Ġ. Saraf, 1980; M. Ġalīb, 1982). Le présent ouvrage mérite cependant d'être signalé, pour l'originalité de certains de ses développements, pour la rigueur de ses démarches d'analyse, ainsi que pour la clarté toute pédagogique de ses exposés. S. Makarem fait un usage raisonné des travaux de ses devanciers, notamment de ceux de Massignon — dont, contrairement à certains de ses prédécesseurs, il ne cherche ni à masquer ni à diminuer l'importance — reprenant son énorme apport documentaire, mais sans le suivre toujours dans l'interprétation des textes, notamment concernant la nature de l'expérience d'union à Dieu chez Ḥallāġ. Il ne pose pas d'emblée la question (piégée) de l'orthodoxie de Ḥallāġ ou de son hérésie, de sa culpabilité ou de son innocence, mais explicite avec clarté les principaux concepts

soufis en jeu (*ittihād, fanā'*, etc.), dissipant par là même les plus importantes méprises ayant cours depuis plus de dix siècles sur la doctrine du grand soufi de Bagdad.

L'ouvrage de S.M. comporte en fait deux parties très distinctes. Il commence d'une part (p. 17-78) par un exposé sur la vie de Ḥallāğ et le déroulement de son procès, ainsi que sur le retentissement de son message et de son exemple au cours des siècles qui ont suivi; il y reprend les données déjà rassemblées par Massignon sans y ajouter d'éléments sensiblement nouveaux. La deuxième partie (p. 81-133) offre une analyse des principaux thèmes de la mystique ḥallāğienne. Elle expose, par touches successives, les notions fondamentales de l'expérience personnelle soufie (l'amour divin et la connaissance de Dieu, p. 81s.; le parcours de l'esprit individuel, p. 108s.; le témoin) comme de la vision du monde qui s'y rattache. Ses développements sur l'unicité de l'existence (p. 102s.) ou sur le notion de théophanie (*tağalli*, p. 125 s.) par exemple permettent de dissiper les soupçons de beaucoup d'intellectuels musulmans concernant le *ḥulūl* chez Hallāğ, ou sur sa « réhabilitation » d'Iblis.

Il nous faut toutefois, malgré les qualités indéniables de ce livre, mentionner quelques regrets ressentis à sa lecture. Quant à la méthode d'abord, il est fort dommage que S.M. se soit fondé de façon exclusive sur l'édition du *Diwān* publiée par K.M. al-Šaybī en 1974. Non que l'ancienne édition de Massignon ne soit pas perfectible, mais parce que celle d'al-Šaybī lui apporte des modifications importantes bouleversant complètement le classement en pièces authentiques et apocryphes proposé par Massignon, ou l'ordre et le contenu même de certaines pièces, sans donner d'explications convaincantes sur ces choix. Les références — nombreuses — faites au *Diwān* dans le présent ouvrage doivent donc être manipulées avec précaution. Par ailleurs, les comparaisons fréquentes suggérées avec l'hindouisme dans le corps de l'ouvrage (p. 22s., 90, 112) nous semblent assez inutiles. Le simple fait que Ḥallāğ ait effectué un voyage en Inde ne permet pas d'inférer qu'il ait approfondi des connaissances sur les doctrines hindoues, ni *a fortiori* qu'il les ait faites siennes.

Sur le fond, bornons-nous à deux remarques. D'une part, l'équivalence que l'A. fait fréquemment entre la notion de *'ālam al-ğayb* et celle de *latīf*, comme corrélats d'opposition respectifs de *'ālam al-šahāda* et de *katīf* (p. 121 notamment) conduit parfois à des faux sens. L'absolu divin dont parle Ḥallāğ n'est pas identique à un monde « subtil », et l'épiphanie d'êtres ou de phénomènes subtils dans le monde terrestre ne signifie même pas nécessairement un contact avec cet absolu. Dans un autre registre, les assertions données p. 129 et s. sur la présence chez Ḥallāğ d'une doctrine de la réincarnation proche de celle des Druzes ou des Nosairis résultent d'une interprétation erronée du fameux poème « Tuez-moi, mes féaux camarades... », dont la portée est à notre sens essentiellement alchimique... Ceci avancé, nous espérons que ce livre connaîtra la diffusion et le succès qu'il mérite auprès du public intéressé.

Pierre LORY  
(E.P.H.E., Paris)

NIFFARI, *Le Livre des Stations*, traduit de l'arabe et présenté par Maati KĀBBAL, suivi de *Vers une étrangeté familière* (postface) par ADONIS. Éd. de l'Éclat, Sommières, 1989. 12,50 × 19 cm, xi + 179 p.

L'œuvre de Muḥammad b. 'Abd al-Ġabbār al-Niffarī avait été passablement négligée, voire oubliée par les grands bibliographes du soufisme classique. À Arthur J. Arberry revient le mérite d'avoir édité pour une première fois les textes principaux de cette étonnante figure de la mystique du X<sup>e</sup> siècle en les accompagnant de substantielles annotations et d'une traduction anglaise (*The Mawāqif and Muḥāṭabāt*, Londres, 1935). La publication de nouveaux fragments par le même Arberry (« More Niffari », *B.S.O.A.S.*, 1953) puis par Paul Nwyia (*Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, Beyrouth, 1973), la réédition du travail d'Arberry avec commentaires par 'Abd al-Qādir Maḥmūd au Caire en 1985, ainsi que les articles qu'écrivit Adonis à leur sujet, contribuèrent à mieux faire connaître ces textes étranges et saisissants, où Dieu lui-même s'adresse au soufi en de brèves et fulgurantes adresses et inspirations. Maati Kābbal a eu l'audace et le courage d'entreprendre la traduction de ce discours de l'indicible — en l'occurrence celui du seul recueil des *Mawāqif*, dont seuls quelques très brefs fragments avaient été traduits à ce jour (par M. Odeïma, aux éditions Arfuyen, 1982) — y incorporant un travail minutieux et soigné d'expression littéraire, visant à restituer autant la vibration propre à la proposition arabe que le message même dont elle est porteuse. Sur plusieurs points toutefois, cette version nouvelle nous a laissé un peu perplexe, voire sceptique.

Une première remarque que nous devons faire concerne la présentation, beaucoup trop brève (7 pages) à notre sens, du texte des *Mawāqif*. S'agissant d'un texte très ardu, en rupture avec le discours usuel des soufis, lequel demande en lui-même un véritable apprentissage avant de pouvoir être compris, il nous semblait indispensable de proposer au lecteur français une introduction, même concise et simplifiée, sur l'esprit et la portée de l'expérience soufie et sur le style et le lexique propre à Niffarī. Cette lacune est d'autant plus regrettable que l'absence totale de notes dans le corps même de la traduction laisse ce lecteur sans repères ni clés d'interprétation. Il est franchement illusoire de mettre un public français non préparé face à un tel texte; ce contact direct, immédiat, peut être envisagé pour une œuvre poétique occidentale contemporaine. Mais, malgré les suggestions d'Adonis dans la postface, on peut rester sceptique quant à l'efficacité d'une telle lecture pour un auteur comme Niffarī. Or, point n'était besoin d'effectuer un travail compliqué d'élucidation et d'exégèse : les notes et commentaires d'Arberry à sa traduction anglaise (qui incorporent l'essentiel des gloses de Tilimsānī, XIII<sup>e</sup> siècle) tout comme les pénétrantes analyses de P. Nwyia dans *Exégèse coranique et langage mystique* fournissent déjà une base très riche pour une présentation claire des *Mawāqif*.

Ajoutons par ailleurs que cette même présentation contient des affirmations pour le moins douteuses. Donner les soufis pour de perpétuels opposants, en rupture avec le milieu religieux et social de leur époque (« L'histoire de la mystique arabo-islamique ne s'appréhende donc que par rapport à cette tension qui finit dans l'affrontement, dans le rejet... », p. v) est tout à fait contestable, même s'agissant de l'époque qui connut le procès de Ḥallāḡ. Les soufis ne se voulaient aucunement être des opposants à l'Islam ambiant, et l'agressivité à leur égard a été somme toute assez ponctuelle.