

Par voie de conséquence, la traduction elle-même des *Mawāqif* pâtit donc de cette absence de notes. Traduire *in aslamta alhadta* par « si tu te soumets, tu deviens un impie » est certes légitime, mais mériterait une petite phrase de précision, surtout quand un peu plus loin (p. 156) le terme *islām* est rendu par « Islam ». Ailleurs (p. 136), la traduction de *ğim ğanna ğim ğahim*, privée d'explication, devient totalement incompréhensible (« Il y a un P dans Paradis et un E dans Enfer »). Et que peut comprendre un lecteur français à l'expression « adoration faciale » (p. 151 s.) si elle ne lui est pas commentée ? Mais surtout, c'est l'absence d'explications sur les notions-clés de l'expérience nissarienne qui risque de plonger le lecteur dans une constante perplexité : les termes de *waqfa*, *ma'rifa*, *siwā*, *ḥarf*, reviennent à chaque page, et il n'est pas sûr que la lecture suivie du texte en éclaire progressivement les sens. Par ailleurs, le parti pris du traducteur de garder pour plusieurs termes un seul et unique équivalent tout au long de l'ouvrage (*wasf* = qualification, *sīfa* = qualité, *zāhir* = patent, *bāṭin* = latent) conduit à une rigidité qui peut gêner la compréhension (« le peuple de la lettre patente » ou « de la lettre latente »...). Or, le texte arabe joue précisément sur la polysémie des racines, sur le jeu fluctuant et paradoxal de la rencontre de plusieurs notions ou connotations, sans jamais s'enfermer dans des définitions de type doctrinal.

Passons rapidement sur des questions de traduction de propositions particulières, où les remarques seraient cependant nombreuses à soulever. À « Je n'uniformisera pas sur ma vision celui qui me succède, de sorte qu'il me trouve s'il se trouve et me perd s'il se perd », je préfère comprendre « Celui que J'établis comme mon vicaire, Je ne mets pas à la vision qu'il a de Moi une limite qui le conduirait à Me trouver s'il la trouve, et à Me perdre s'il perd (ce repère) ». P. 57, à « Autrui est tout entier une voie », je préfère la version « Tout ce qui n'est pas Dieu conduit à ce qui n'est pas Dieu ». P. 80, je traduirais *Mawqif al-fiqh wa qalb al-'ayn* par « halte du savoir efficace et de la transmutation » plutôt que « station de l'érudition et du retourlement de soi ». Enfin, p. 93, « invite-moi (*ud'u-nī*) comme m'invite la femme » se comprend mieux comme « invoque-Moi comme le ferait une femme ».

Il est certes peu utile d'épiloguer sur les difficultés de traduction que comprennent aisément tous ceux qui ont eu à travailler sur la restitution en français de ces textes de mystique musulmane ancienne. Au-delà des concepts et des expressions, le présent ouvrage véhicule un souffle, une inspiration ; c'est bien sûr, sa principale fonction et son apport.

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

Abū 'Abd al-Rahmān SULAMĪ, *Mağmū'e-ye ātār — bahş-hāyī az Ḥaqā'iq al-tafsīr wa rasā'il-e dīgar* (« Œuvres réunies — Fragments des *Haqā'iq al-tafsīr* et autres opuscules »), vol. 1, sous la direction de Nasrollah Poorjavady [Pūrgawādī], Markaz-e Našr-e Dânešgâhī, Téhéran, 1369/1990. xvi + 503 p.

À l'occasion du millénaire de la mort d'al-Sulamī (m. 412), grand soufi, traditionniste et « historien » des premiers temps de la mystique musulmane, N. Poorjavady, universitaire et

directeur des Presses Universitaires d'Iran, a entrepris l'heureuse tâche de réunir ensemble la quasi-totalité de ce qui nous reste de l'œuvre de cet auteur capital. En effet, à part les *Tabaqāt al-ṣūfiyya* (éd. à deux reprises par Nūr al-Dīn Ṣarība, Le Caire, 1953 et Johannes Pedersen, Leiden, 1960), le reste des ouvrages édités du maître de Nišāpūr se trouve dispersé à travers des publications et des revues spécialisées parfois difficilement accessibles et l'entreprise entamée par le savant iranien va ainsi faciliter le travail des chercheurs surtout non occidentaux. Ce premier volume réunit des fragments d'ouvrages et des traités, tous déjà édités :

1. Les fragments des *Haqā'iq al-tafsīr*, première compilation de commentaires mystiques du Coran, comprenant : a — le *Tafsīr* attribué à l'Imām Ḍa'far al-Ṣādiq (p. 21-63; éd. P. Nwyia, *Mélanges de l'Université St Joseph*, Beyrouth, XLIII, 1968. Cette édition fut reprise par la suite par 'A. Zay'ūr dans son *al-Tafsīr al-ṣūfi li l-Qur'an 'inda l-Ṣādiq*, Beyrouth, 1979). b — Le *Tafsīr* d'Ibn 'Aṭā [al-Adamī] (p. 75-224; éd. P. Nwyia dans *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, *Šaqīq al-Balhī, Ibn 'Aṭā, Niffarī*, Beyrouth, 1973). c — Les sentences herméneutiques d'Abū l-Ḥasan al-Nūrī (p. 231-234; éd. P. Nwyia, *MUSJ*, 1968, Appendice A). d — Fragments du *Tafsīr* d'al-Hallāg (p. 239-292; éd. L. Massignon dans *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, rééd. 1968, p. 359-412).

2. Un extrait de *Ta'rih al-ṣūfiyya* — aujourd'hui apparemment perdu — concernant al-Hallāg, rapporté par al-Ḥatīb dans son *Ta'rih Bağdād* (p. 301-309; éd. L. Massignon dans *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallāj*, Paris, 1924, p. 17*-25*).

3. et 4. Les deux traités *Ǧawāmi' ădāb al-ṣūfiyya* (p. 341-408) et *'Uyūb al-nafs wa mudāwātuhā* (p. 410-447; tous deux édités par Etan Kohlberg dans la publication de l'Université hébraïque de Jérusalem, Institut d'études asiatiques et africaines, 1976. Du second traité existait une édition défectueuse, faite à Beyrouth, au début du siècle, à l'imprimerie al-Ahliyya s.d.). Les introductions et les analyses des éditeurs, écrites en français (Nwyia et Massignon) et en anglais (Kohlberg) sont ici traduites en persan. La traduction des textes français, faite par A. Samī'i, n'a malheureusement pas toujours la précision requise; celle du texte anglais a été effectuée, d'une manière admirable, par Poorjavady lui-même.

5. *Darağāt al-mu'āmalāt* (p. 477-495; éd. A. Ṭāherī 'Erāqī); il ne s'agit pas, comme c'est indiqué dans l'introduction, d'une première édition; celle-ci a été faite par Nadia Zeidan dans son excellent travail — malgré quelques rares insuffisances — pour l'obtention du diplôme de l'EPHE (section des sciences religieuses, 1974). Il est vrai que cette nouvelle édition, faite à partir du manuscrit unique de Berlin, est plus soignée, sauf à deux reprises où au contraire il faut, je crois, la rectifier à l'aide de l'édition Zeidan : d'abord au § 2 (= § 1 de Zeidan) où il faut enlever le terme *izāla* de là où il se trouve et le mettre à la place du terme *imāta* qui se trouve un peu plus loin; on aura alors la phrase suivante qui devient tout à fait compréhensible : *wa l-tawba 'umrānu kulli ḥarāb wa iḥrābu kulli 'umrān wa l-tawba izālatu l-ṭab'* *wa mutāba'atu l-ilm*. Ensuite au § 24 (= 23 de Z.) où il faut remplacer *al-ḥaqq* par *al-'abd* : ... *wa l-taqrīd 'an tasqaṭa 'ani l-'abd al-irādāt wa l-himam wa l-ṭalab wa l-taṣarruf*.

Le second volume (actuellement sous presse) contiendra neuf autres traités d'al-Sulamī : *Mas'ala ḥifāṭ al-dākirīn wa l-mutafakkirīn* (éd. Ma'sūmī), *Risālat al-malāmatiyya* (éd. 'Afīfī), *Manāhiq al-'arīfiṇ* (éd. Kohlberg), *al-Muqaddima fī l-taṣawwuf wa haqīqatihi* (éd. Ḥusayn Amīn), *K. al-arba'in fī l-taṣawwuf* (édité à Haydarabad en 1950 sans le nom de l'éditeur), *K. al-futuwwa* (éd. S. Ateš; sur ce traité, voir les travaux de F. Taeschner dans *Islamica* 5, 1932, p. 314 sq.; *Der Islam*, 24, 1937, p. 53-57 et *Studio Orientalia J. Pedersen Septuagenario*, Havniae, 1953, p. 340-351), *K. al-samā'* (éd. Poorjavady) et enfin deux traités inédits : *Nasīm al-arwāh* et *Risāla fī kalām al-Šāfi'i fī l-taṣawwuf* (sur ces deux écrits, voir F. Meier in *Oriens*, 20, 1967, 91-106).

Il faut saluer le travail extrêmement utile du directeur de la publication, qui encouragera peut-être enfin la rédaction d'une monographie, réactualisant et renouvelant les études existantes, sur la vie et l'œuvre d'al-Sulamī. Relevons néanmoins deux « coquilles » dans l'introduction. D'abord, contrairement à ce qui est dit à la p. x et repris à la p. xiii, le nombre des écrits sulamiens nous étant parvenus dépasse les 14 (en l'occurrence les 14 écrits qui sont et seront publiés ici, dans les premier et second volume); que l'on se reporte par exemple au Mémoire déjà signalé de N. Zeidan où cinq autres opuscules sont édités, présentés et traduits en français (à part donc les *Daraḡāt al-mū'āmalāt* : *Ādāb al-faqr wa ṣarā'iṭuhu*, *Dikr ādāb al-ṣūfiyya fī ityānihim al-ruḥas*, *Mas'ala darāḡāt al-ṣādiqīn fī l-taṣawwuf*, *Sulūk al-'arīfiṇ*, *al-Farq bayna 'ilm al-ṣāfi'a wa l-haqqā*) ou encore *Ādāb al-ṣuhba wa husn al-'iṣra*, édité par M.J. Kister (Jérusalem, 1954). Ensuite, à la page xv de l'introduction, deux rectifications doivent être faites : 1) les parties 3 et 4 du volume ne sont pas *Ǧawāmi'* *ādāb al-ṣūfiyya* et *Ādāb al-ṣuhba* édités par Kohlberg, mais bien, comme on l'a indiqué plus haut *Ǧawāmi'* et *'Uyūb al-nafs wa mudāwātuhā*; 2) comme je viens de le signaler, l'édition critique de *Ādāb al-ṣuhba* est l'œuvre de Kister; la republication de ce dernier traité n'est d'ailleurs même pas prévue pour le second volume.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI
(E.P.H.E., Paris)

Šayḥ Aḥmad Nāmiqī ǦĀMĪ « Žende Pil », *Uns al-tā'ibīn*, éd. 'Alī Fāḍil. Téhéran, Tūs, 1368 h. solaire/1989. LXXXIII + 342 p. (texte persan) + 344 à 704 (notes, six index et bibliographie).

Šayḥ Aḥmad Ǧāmī (ou Ǧām), surnommé « Žende Pil » (littéralement « l'éléphant terrifiant »), est, avec Abū Sa'īd b. Abī l-Ḥayr et Ḥwāḡa 'Abd Allāh Anṣārī, l'une des trois figures les plus populaires du soufisme ḥurāṣānien oriental. Il est l'ancêtre de la grande famille des Ǧāmī Aḥmadī qui vivent encore de nos jours en Iran et en Afghanistan et qu'on appelait jadis « les Maîtres de Ǧām » (*mašāyeh-e Ǧām*), et ses louanges sont encore chantées dans de nombreux morceaux du répertoire des bardes-derviches ambulants du ḥurāṣān. Son mausolée situé à l'antique Mahdābād, appelé depuis sa mort et en son honneur Turbat-e Šayh-e Ǧām ou Turbat-e Ǧām (en Iran oriental, non loin de la frontière afghane), est un des lieux saints du soufisme irano-afghano-indien, toutes tendances confondues. Né en 440/1048, mort en 536/1141-1142, doué d'une forte personnalité qui semble avoir marqué, aussi bien par son enseignement