respectueux des dogmes islamiques (encore que ... il y a par exemple parfois des différences notables entres les positions d'un Qušayrī et celles d'un Ġazzālī), par contre le ḥanbalisme est loin d'être, de ce point de vue, un bloc homogène et il n'a pas manqué de soufis ḥanbalites qui, s'étant écartés de la doctrine originelle d'Aḥmad Ibn Ḥanbal, ou ayant été jugés comme tels, ont été attaqués violemment par d'autres ḥanbalites (voir l'exemple des ḥanbalites ḥallāǧiens dans mon article « Ibn ʿAṭā' al-Adamī, esquisse d'une biographie historique », *Studia Islamica* LXIII, 1984; ou les mystiques ḥanbalites sévèrement critiqués dans le *Talbīs Iblīs* d'Ibn al-Ǧawzī, lui-même ḥanbalite). Les soufis se réclamant de l'école d'Ibn Ḥanbal étaient parfois loin de « l'orthodoxie » telle que l'entendaient les docteurs de cette école, et pour revenir à nos personnages, il faut dire qu'Aḥmad Ǧāmī qui, déjà dans son enseignement et sa poésie, s'écarte parfois sensiblement de «l'orthodoxie» ḥanbalite, vouait en plus une admiration sans équivoque non seulement pour Abū Saʿīd le šāfiʿite mais encore pour Abū Yazīd al-Bisṭāmī le *šaṭṭāḥ* (cf. les vers extraits de son *dīwān* manuscrit dans l'introduction de l'éditeur, p. v, XVII, XVIII). D'ailleurs, ce qui ressort de la « biographie » de Ǧāmī, les *Maqāmāt-e Žende Pīl* sur quoi s'appuie Poorjavady pour étayer son argumentation, ce n'est pas tellement son « orthodoxie » stricte mais plutôt son personnage en tant que maître spirituel charismatique, voire un thaumaturge aux pouvoirs surnaturels qui n'hésitait pas à avoir recours aux facultés magiques pour convertir les disciples potentiels (d'où peut-être d'ailleurs son terrible surnom), pratiques totalement condamnées par le ḥanbalisme traditionnaliste. Pour ma part, je pense que le problème d'appartenance doctrinale ne se pose que tout à fait secondairement pour ce qui est du soufisme ḫurāsānien, surtout à partir du Ve/XIe siècle où l'implantation sociale du soufisme est chose presque faite. Les méthodes d'enseignement de Ǧāmī et d'Abū Saʿīd b. Abī l-Ḫayr sont différentes tout simplement parce que les deux maîtres sont différents, et qu'en plus ils changent d'attitude pédagogique selon la ou les personnes à qui ils ont affaire (c'est ce qui ressort en tout cas de leurs « biographies » respectives, *Maqāmāt* déjà cité pour le premier et *Asrār al-tawḥīd fī maqāmāt al-Šayḫ Abī Saʿīd* de Muḥammad b. Munawwar Mīhanī pour le second — cf. éd. Šafiʿī Kadkanī, Téhéran, 1366s./1987).

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

ʿAlā' al-Dawla SIMNĀNĪ, *Muṣannafāt-e fārsī*, éd. Naǧīb Māyel Heravī. Entešārāt-e ʿElmī va Farhangī, n° 255, Téhéran, 1369 h. solaire/1990. LV + 470 p.

ʿAlā al-Dawla Simnānī (m. 736/1336) est un des chaînons les plus importants du soufisme iranien. Mystique contemplatif et visionnaire, solide théoricien du *ṭaṣawwuf* et génial métaphysicien des « centres lumineux du corps subtil » (*laṭīfa*, pl. *laṭā'if*), fondateur du *ḫāneqāh* de Ṣūfī-Ābād près de Simnān, il se trouve en tête de toute une lignée de maîtres, surtout kubrāwī, d'Iran. Les « Écrits persans », édités pour la première fois à ma connaissance d'une manière critique, nous révèlent de nouveaux aspects, particulièrement fascinants, de la spiritualité simnānienne. Nous devions déjà à l'infatigable éditeur l'édition critique de deux ouvrages

BCAI 9 (1992) 'Alā' al-Dawla Simnānī: Muṣannafāt-e fārsī, éd. N.M. Heravī, recensé par M.A. Amir-Moezzi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

majeurs de l'A. : la double version arabe et persane de la Somme des enseignements de Simnānī, son ouvrage sans doute le plus important, *al-ʿUrwa li ahl al-ḫalwa wa l-ǧalwa* (Téhéran, 1984) et ensuite ses « Quarante séances » (*Čehel maǧles*, compte rendu de 40 leçons initiatiques du maître copié par son disciple Amīr Iqbāl Sīstānī, Téhéran, 1987 — déjà édité, mais d'une manière fort défectueuse par ʿA.R. Ḥaqīqat, même lieu, 1979).

L'introduction de l'éditeur contient, outre une brève description des écrits et des manuscrits utilisés et une analyse de la prose de l'A., des extraits autobiographiques instructifs glanés à travers l'œuvre simnānienne (*al-ʿUrwa, Čehel Maǧles, Fatḥ al-mubīn, Sulwat al-ʿāšiqīn* : données que l'on complétera utilement avec : F. Meier, *EI*², I/357 sq.; M. Molé, *REI*, 1961, 76 sq.; H. Corbin, *En Islam iranien* III/275-355 et *L'homme de lumière...*, Paris, 1971, s.v.; ainsi que les remarquables études de H. Landolt, entre autres *Correspondance spirituelle échangée entre ... Esfarāyenī et son disciple ... Semnānī*, Téhéran, Paris, 1972, BI, n° 21 et *Le Révélateur des Mystères ...* Paris, Verdier, 1986; N. Māyel Heravī, lui-même, prépare actuellement un ouvrage sur la vie et l'œuvre de notre A.; sur la bibliographie simnānienne, voir maintenant le même, « Neǧāštehā-ye fārsī va tāzī-ye ʿAlā al-Dawla Simnānī » — les écrits persans et arabes de S. — in *Ketābšenāsī*, Islamabad, n° 1, 1986, 184 sq.).

Le volume comprend douze traités, plus une série de huit lettres et « autorisations » (*iǧāza*), ainsi que quelques fragments des *Lamaʿāt* attribués à Simnānī. Les douze traités sont les suivants.

1. *Sirr-e samāʿ* (p. 1-6), un des premiers écrits de l'A., rédigé en 687/1288, où il s'inspire, en ce qui est de « l'audition spirituelle », du *Qūt al-qulūb* d'al-Makkī et de l'*Iḥyāʾ* d'al-Ġazzālī; néanmoins peu de choses sont dites ici du *samāʿ* et il faudrait compléter ce traité avec le 6ᵉ chapitre de *Mā lā budda minhu fī l-dīn* (*infra*, n° 3).

2. *Ādāb al-sufra* (p. 7-12) sur les principes et règlements du boire et du manger des disciples, surtout dans le *ḫāneqāh*; on a attribué à tort ce traité à Sayyid ʿAlī Hamadānī (cf. les remarques de A. Nunzavī, *Fihrist*, n° 1011) et il a été une fois publié, sans indication du nom de l'auteur, dans une *maǧmūʿa* de l'ordre des Ḏahabiyya (*Taḏkira-ye Šayḫ Muḥammad b. Ṣadīq al-Kuǧuǧī*, Téhéran, 1367/1947, p. 79-83).

3. *Mā lā budda minhu fī l-dīn* (p. 13-125), important traité, rédigé avant 703/1303-1304, en six chapitres (sur la prière, le jeûne, la *zakāt*, le pèlerinage, le *ǧihād* et et le *samāʿ*) sur les règlements théoriques et pratiques de la vie du *ḫāneqāh* et comportant de très intéressants développements sur l'application du droit musulman à la vie mystique. Il est également connu sous les titres de *Fuṣūl al-uṣūl* et *Resāle dar uṣūl-e dīn*.

4. *Sirr bāl al-bāl li ḏawī l-ḥāl* (p. 127-151), récit d'un « voyage » spirituel de l'A. survenu lors d'un ravissement extatique datant de 701/1301, où il « visite » les domaines des quatre éléments, des neuf sphères, de l'âme et de l'intelligence universelles pour atteindre enfin la Montagne de l'Amour. L'explication de cette *wāqiʿa* à son ami Šaraf al-Dīn est l'occasion d'une ample moisson de découvertes sur les « centres lumineux et subtils » du corps.

BCAI 9 (1992) 'Alā' al-Dawla Simnānī: Muṣannafāt-e fārsī, éd. N.M. Heravī, recensé par M.A. Amir-Moezzi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

5. *Farḥat al-ʿāmilīn wa farǧat al-kāmilīn* (p. 153-175), épître philosophico-mystique, datant de 703, sur les différentes modalités de théophanies (*taǧalliyyāt*) : celles de l'Essence, des Attributs, des Vestiges (*āṯār*) et des Actes de Dieu. Il s'agit d'une sorte de résumé des thèses théosophiques et anthroposophiques du maître de Simnān.

6. *Šarḥ ḥadīṯ arwāḥ al-mu'minīn* (p. 177-180), bref commentaire mystique de la célèbre tradition prophétique (sur les différentes versions de ce *ḥadīṯ*, voir par ex. Muslim, *Ṣaḥīḥ* III/1503 et IV/59; Ibn Māǧa, *Sunan* I/466; al-Dārimī, *Sunan* II/126; Abū Dāwūd, *Sunan* II/206. Simnānī, quant à lui, utilise la version rapportée par Raḍiyy al-Dīn al-Qurašī al-Lāhūrī — m. 650/1252 — dans ses *Mašāriq al-anwār fī ṣiḥāḥ al-aḫbār*).

7. *Bayān al-iḥsān li ahl al-ʿirfān* (p. 181-249), rédigé en 712-713/1312-1313, est la version complétée et traduite en persan de ses *al-Mašāriʿ al-kubrä* (sur cet ouvrage, voir Tihrānī, *al-Ḏarīʿa* IX/734) et contient, outre des données intéressantes sur la situation historique et sociale de l'Iran central sous les Īlḫānides, des théories théologiques, métaphysiques et mystiques de Simnānī, en particulier sur des notions telles que la *nubuwwa* et la *walāya* (où il exprime implicitement son désaccord avec les thèses d'Ibn ʿArabī).

8. *Fatḥ al-mubīn li ahl al-yaqīn* (p. 251-275), rédigé vers 712, sur les huit conditions simnāniennes de la « retraite » spirituelle (*ḫalwa*; et qu'il faut donc compléter avec ce qui en est dit dans *al-ʿUrwa*, 355 sq.).

9. *Sulwat al-ʿāšiqīn wa suktat al-muštāqīn* (p. 277-300) comporte des informations précieuses sur des pratiques initiatiques telles que la *ḫalwa* ou le *ḏikr* ainsi que sur des maîtres soufis dont on connaît peu de choses comme par ex. ʿAlī Lālā Ġaznawī ou encore Šayḫ Aḥmad Gūrpānī. Ce traité et le précédent contiennent d'intéressantes données autobiographiques.

10. *Nūriyye* (p. 301-311), écrit capital sur le phénomène des photismes colorés visualisés par le mystique aux différents stades de son cheminement et leurs rapports avec différents *ḏikr*-s (sur ce point et la bibliographie simnānienne s'y rapportant, voir l'excellent ouvrage de H. Corbin, *L'homme de lumière ..., op. cit.*, le chapitre consacré à notre auteur).

11. *Taḏkirat al-mašāyiḫ* (p. 313-322) sur la lignée des maîtres spirituels de l'A., leurs noms, les lieux de leur naissance ou de leur mort, etc. (édité pour la première fois, sur la base d'un seul manuscrit, par M.T. Dāneš Pazūh dans *Ḫerqe-ye hezār mīḫī*, recueil des articles de l'auteur sur la philosophie islamique, éd. Moḥaqqeq-Landolt, Téhéran, 1970).

12. *Šaṭranǧiyye* (p. 323-31) sur le symbolisme spirituel du jeu d'échecs; il y a quelques années, l'éditeur avait mis en doute l'authenticité de ce traité (cf. son article dans *Dāneš*, Islamabad, 1re série, n° 3, p. 7 sq. et son introduction aux *Čehel Maǧles*, p. 43) mais la découverte de nouveaux manuscrits prouve maintenant qu'il s'agit bien d'un écrit de Simnānī.

Les lettres et autorisations de Simnānī vont de la p. 333 à 363. L'éditeur n'a pas jugé utile de republier ici les lettres déjà éditées par H. Landolt (in *Correspondance* déjà citée et *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Téhéran, 1977, p. 279-319); parmi celles-ci. soulignons l'importance

BCAI 9 (1992) 'Alā' al-Dawla Simnānī: Muṣannafāt-e fārsī, éd. N.M. Heravī, recensé par M.A. Amir-Moezzi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

particulière des lettres 3 et 4, correspondance polémique échangée entre Simnānī et ʿAbd al-Razzāq Kāšānī, partisan d'Ibn ʿArabī, au sujet de quelques points de la doctrine de ce dernier (l'éditeur ne connaît manifestement pas les travaux de H. Landolt à ce sujet comme « Simnānī on *waḥdat al-wujūd* », *Wisdom of Persia*, vol. IV, Téhéran, 1349s./1970 ou « Der Briefwechsel zwischen Kāšānī und Simnānī über *Waḥdat al-wuǧūd* », *Der Islam* 50, 1973) ou encore la lettre 5 sur les sympathies chiites de l'A. Enfin, les *Lamaʿāt* attribuées à Simnānī sont éditées (p. 419-421) d'après les fragments rapportés par Ḥaqqī Efendī dans sa *al-magmūʿat al-ʿirfāniyya* (manuscrit 6096 de la collection Malek). D'abondantes notes explicatives, cinq index et une bibliographie substantielle ajoutent à l'utilité de cet ouvrage désormais indispensable pour tout chercheur en soufisme iranien.

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

Nathalie CLAYER, *L'Albanie, pays des derviches*. Osteuropa-Institut, Berlin, 1990. 25 + 30 cm, 506 p.

Ingénieur au départ et, à ce titre, travaillant sur des applications de l'informatique utiles aux chercheurs, Nathalie Clayer s'est prise à son propre jeu et a fini par s'engager elle-même dans une activité de recherche dont ce livre est le fruit. L'ambition n'était pas mince. À l'effort nécessaire pour acquérir les connaissances islamologiques et les outils linguistiques indispensables s'ajoutait une difficulté propre au sujet : les publications antérieures, souvent très datées et rarement précises, étaient peu nombreuses; les sources primaires étaient (et demeurent) difficilement accessibles. La situation politique, enfin, excluait tout travail sur le terrain. Sévèrement contrôlée et entravée depuis l'avènement du régime communiste, la pratique religieuse de la majorité musulmane (70 % de la population) comme celle des minorités chrétiennes devait être purement et simplement interdite en 1967 : devançant tous les pays « progressistes », l'Albanie devenait officiellement la première société sans Dieu. Les visiteurs — ceux surtout qui auraient eu la prétention de s'intéresser aux « dervicheries » albanaises — n'avaient, dans ces conditions, guère de chances d'obtenir un visa et aucune de conduire une enquête scientifique. Nathalie Clayer a donc été obligée de se satisfaire des documents disponibles et de quelques témoignages — ceux, en particulier, qu'elle a pu obtenir à Detroit où un *tekke* a été fondé en 1954 par un Bektachi exilé, Bābā Rexhebī appartenant à la branche des « derviches célibataires » [1]. Prudemment, elle a choisi de se limiter, comme le précise le sous-titre, à l'étude des « ordres mystiques musulmans ... à l'époque post-ottomane » de 1912 à 1967. Bien qu'elle soit à présent engagée dans une recherche sur les Halvetis à l'échelle du Sud-Est européen, on peut penser qu'elle profitera des changements intervenus au « Pays des Aigles » pour vérifier sur place des informations indirectes et, surtout, pour prolonger ce premier ouvrage en suivant la trace des *tarikat* albanaises de 1967 à nos jours : les indications qui filtrent

1. Nous utiliserons systématiquement dans ce compte rendu le système de translitération adopté par l'auteur pour les mots d'origine turque ou arabe.

BCAI 9 (1992) 'Alā' al-Dawla Simnānī: Muṣannafāt-e fārsī, éd. N.M. Heravī, recensé par M.A. Amir-Moezzi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net