

LA TRANSMISSION DU *LEXIQUE TECHNIQUE* DU SOUFISME À LA CROISÉE DU *RYTHME* ET DE LA *POÉTIQUE* MESCHONNICIENS : LE CAS DE LA TRADUCTION FRANÇAISE du *FĪHI MĀ FĪHI* de JALĀL AL-DĪN RŪMĪ (M. 1273)

Faezeh BEKHNAVEH

INALCO, Paris, France

Résumé

Cet article se propose d'analyser les stratégies de traduction du *lexique technique du soufisme* à travers une série de confrontations du texte persan du *Fīhi mā fīhi* de Jalāl al-Dīn Rūmī (m. 1273) avec sa traduction française, *le Livre du dedans* (1976). La traduction anglaise d'Arthur John Arberry (1961) et sa retraduction moderne par Doug Marman (2010) sont également mises en perspective. Pour effectuer une telle analyse, les approches traductionnelles employées pour transmettre trois termes clés – *Ḥaqq* (le Vrai), *esteghrāq* (état d'immersion) et *faqr* (état de pauvreté) – en français, sont analysées à l'aide d'une méthodologie de critique de traduction, inspirée de *Poétique du traduire* d'Henri Meschonnic.

Mots-clés : Lexique technique du soufisme, transmission, Rūmī, Eva de Vitray-Meyerovitch, Meschonnic.

Abstract

This article analyses the translational strategies of the *Sufi lexicon* by means of a series of comparisons between the Persian text of Rūmī's *Fīhī mā fīhī* (d. 1273) and its French translation, *Le livre du dedans* (1976). The English translation by Arthur John Arberry (1961) and its modern retranslation by Doug Marman (2010) are also put into perspective. To conduct this analysis, the translational approaches of three key terms – *Ḥaqq* (the Truth), *esteghrāq* (the state of immersion) and *faqr* (the state of poverty) – are analysed using a methodology of translation criticism that is inspired by Henri Meschonnic's *Poétique du traduire*.

Keywords: Sufi technical lexica, transmission, Rūmī, Eva de Vitray-Meyerovitch, Henri Meschonnic.

INTRODUCTION¹

« C'est donc autant sur ses propres idées du langage que sur le texte que doit travailler le traducteur. C'est elles qu'il inscrit dans sa traduction autant, sinon plus, que sa compréhension du texte. C'est elles, à travers sa traduction, qu'on voit d'abord. Plus il les cache ou refuse de les voir, plus il les montre. Elles constituent un milieu métalittéraire et métalinguistique qui s'interpose entre le texte et la traduction. Ce milieu composite, mal connu, mal maîtrisé, est le goût, la culture, la situation du traducteur. »

Henry Meschonnic, *Poétique du Traduire* (2012 [1999], p. 124)

Le langage soufi réfute, à la fois sur le plan sémantique et sur le plan structurel, l'organisation conventionnelle du langage usuel. Le mystique emploie les figures de style, la syntaxe, la poétique, voire la métrique, d'une manière particulière, pour évoquer les images [visionnaires] qui lient le processus linguistique à la cosmologie soufie. De sorte que pour le grand penseur doctrinal du soufisme qu'est Ibn 'Arabī (m. 1240) « le langage n'est pas un simple outil d'expression, il est la structure interne, le "chiffre" donnant en définitive sens à l'entièreté du champ du réel et du pensable, et il demeure la seule faculté humaine à pouvoir jouer un tel rôle. » (Lory, 1996, p. 92) La littérature soufie, fortement polysémique et allusive, est basée sur une ancienne tradition linguistique initiatique – fondée dès l'époque formatrice du soufisme aux alentours du IX^e siècle – qui n'est accessible qu'à des maîtres praticiens de ce langage et à leurs disciples qui y sont initiés. Elle est conçue pour être absconse et difficilement accessible aux intrus, à ceux qui n'y ont pas été initiés. Dès lors, traduire une telle littérature, et tout spécialement dans des langues européennes dont la tradition linguistico-mystique ne présente pas des concepts strictement équivalents requiert une méthode et une approche des textes bien spécifiques. L'étude critique des traductions de la littérature d'inspiration soufie est une tâche complexe qui demande une étude minutieuse de la philosophie linguistique des soufis – un domaine de recherche encore peu exploré. Notons cependant qu'il existe un courant, développé d'abord par les orientalistes puis par les islamologues, qui, depuis le XIX^e siècle, s'intéresse, en dépit de tous les aléas qui accompagnent nécessairement une telle entreprise², à la terminologie technique du soufisme.

¹ Concernant la translittération, le système proposé pour le persan par *Library of Congress Cataloging* est adopté avec quelques modifications mineures pour respecter l'oralité du persan : les voyelles courtes sont translittérées /e/ et /o/ à la place de /i/ et /u/. Il faut noter que les traductions n'ayant pas de note de référence bibliographique proviennent de l'auteur de cet article.

² Carl W. Ernst, dans un article intitulé « Mystical Language and the Teaching Context in the Early Lexicons of Sufism » (1992, p. 183) souligne que deux des premiers travaux effectués sur le soufisme au XIX^e siècle – c'est-à-dire *Iştilāḥāt al-Şūfiyya* d'Abd Al-Razzāq Kāshānī (m. 1329–35) publié en 1845 par Alyos Sprenger sous le titre de *Dictionary of the Technical Terms of the Sufis*, et *Iştilāḥāt al-Şūfiyya* d'Ibn al-'Arabī (m. 1240) rassemblé avec le *Kitāb al-Ta'rifāt* de Jurjānī (m. 1329) publié par Gustavus Flügel la même année – portent sur la terminologie technique du soufisme. Cependant, comme Ernst l'observe, ces projets sur la

Avec l'établissement de la discipline universitaire *islamologie* en France, le nombre d'études et de traductions des ouvrages classiques du soufisme en français a considérablement augmenté. Les chercheurs-traducteurs de ces ouvrages, tels que Louis Massignon (m. 1962) et ses élèves Henry Corbin (m. 1987), Eva de Vitray-Meyerovitch (m. 1999), etc., ont contribué à l'enrichissement de la lexicographie de la mystique musulmane en langue française en se concentrant quasiment exclusivement³ sur l'œuvre de l'une des figures emblématiques du soufisme, respectivement Maṣū' al-Ḥallāj (m. 922), Shahāb al-dīn Sohrawardī (m. 1191) et Mawlānā Jalāl al-Dīn Balkhī, plus connu en Occident sous l'un de ses noms de plume, Rūmī (m. 1273). En parallèle à cela, la France a, au cours des dernières décennies, connu l'avènement de différents courants portants sur l'étude et la critique méthodologiques de la traduction.

terminologie et le lexique soufis n'ont pas fait objet d'une continuité, car les successeurs de Sprenger et de Flügel n'ont non seulement pas fait attention au fonctionnement du langage mystique des soufis à travers ses lexiques, mais l'ont aussi caractérisé de « monomanie », de « maladie », d'« abstrus ». Reinhart Dozy a, par exemple, noté dans la préface du *Supplément aux Dictionnaires Arabes* (Tome 1, 1881) : « Je craindrais de perdre le sens si j'allais m'abîmer dans l'étude de certaines classes de ces mots, dans la terminologie alambiquée des soufis, par exemple. C'est une tâche que je laisse volontiers à d'autres. » De même, Leonard Lewisohn dans « Shabestari's Garden of Mysteries : The Aesthetics and Hermeneutics of Sufi Poetry », (1989, p. 200) note que E.J.W. Gibb dans *History of Ottoman poetry* (Vol. I, London, Luzac & Co., 1958) – un ouvrage classique – présente un résumé de la théosophie soufie et il s'y montre réticent envers la terminologie employée dans la poésie soufie : « The Sufi teachers have reduced their system to a science which bristles with a complicated and generally obscure terminology. Into this, it is unnecessary we should enter, as it has little direct bearing upon their poetry. The poet who is imbued, as most poets are, with the Sufistic mysticism, pays scant heed to these technicalities. » Il a fallu donc attendre l'avènement d'un Louis Massignon qui consacre sa thèse de doctorat, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, à ce sujet. Un ouvrage qui a connu cinquante et une éditions entre 1922 et 1999 (en trois langues), et qui est considéré aujourd'hui encore, près de 100 ans après sa rédaction, comme l'un des piliers de l'étude contemporaine de la mystique musulmane.

³ Louis Massignon, dans l'introduction de *l'Essai...* (1922, pp. 3-4) fait un schéma de trois méthodes et tendances du travail effectué avant lui par les orientalistes sur des termes techniques de la mystique musulmane. La première méthode, dit-il, est analytique et paléographique. Elle consiste à publier les lexiques orientaux les plus complets possible, dressés soit par des compilateurs anciens, soit par des syncrétistes notoires. C'est une méthode instaurée par Flügel (m. 1870) et suivie par Nicholson (m. 1945). La seconde méthode, note Massignon, est synthétique et biographique. Elle consiste à étudier ces termes techniques « indirectement », par la critique de leur rôle dans la structure dogmatique des systèmes où ils interviennent. Cette méthode, qui exige avant tout une information philosophique très vaste, est celle qui a été appliquée par Asin Palacios (m. 1944) pour la dogmatique de Ghazālī (m. 1111), par Carra de Vaut (m. 1953) pour *l'ishrāq* de Sohrawardī (m. 1191). La troisième méthode, pour Massignon, consiste à dresser soi-même, lentement et patiemment, par dépeuillement direct et exhaustif des lexiques homogènes, par un auteur. C'est la méthode préconisée par Fischer (m. 1949) dès 1908, que Massignon lui-même a choisi d'appliquer dans son étude sur le *lexique technique* de l'œuvre du mystique martyr al-Ḥallāj (exécuté en 922). Nous pouvons conclure de cette introduction que les premiers échelons du travail méthodologique sur le *lexique technique* des mystiques comme élément essentiel de leur *discours mystique* sont alors fixés par Massignon car il revendique, pour la première fois, une méthode qui convienne à une discipline à part.

Le présent article, qui porte un regard croisé sur les courants islamologique et traductologique, s'intéresse à l'étude de la traduction française du recueil des enseignements oraux de Rūmī, intitulé le *Fīhi mā fīhi*⁴, et sa traduction française par Eva de Vitray-Meyerovitch⁵, parue sous le titre « *Le Livre du Dedans* » ; et ce, en suivant les réflexions *théorico-pratiques* d'Henri Meschonnic, théoricien du langage, traducteur et poète français (1932-2009) sur l'acte du *traduire*. Cet article s'intéresse particulièrement à la critique des choix de traduction du *lexique technique*⁶ dans l'ensemble du texte du *Fīhi mā fīhi* à la lumière de la notion meschonnicienne de « *rythme* » ; c'est-à-dire « l'organisation du mouvement de la parole dans le langage » (M. Bourlet et Ch. Gishoma, 2007, p. 6.). Pour Meschonnic, le *rythme* « constitue des paradigmes de signifiante qui débordent le sens lexical. » (Meschonnic, 2012, p. 135). Les réflexions de Meschonnic sur la critique des traductions de la *Bible* comme *discours* semblent être une méthode pertinente à appliquer à la traduction française du *Fīhi mā fīhi*. En effet, non seulement il s'agit d'un texte religieux, celui-ci est aussi la transcription (non ponctuée) des discours oraux de Rūmī. Meschonnic (2012) dans le chapitre intitulé '*La transformation de la traduction par le rythme*' précise :

⁴ Le titre complet, en persan, est « کتاب فيه ما فيه » (*pers. Ketāb-e Fīh-e mā fīh* : *tr. litt.* « est dedans ce qui est dedans »). Consigné au cours des trente dernières années de la vie de Rūmī et rassemblé à titre posthume, cet ouvrage représente un échantillon précieux de son œuvre colossale, le *Masnavī-e Ma'navī* (long poème composé strophes rimées à visée spirituelle) et ainsi de son langage soufi. Selon le grand spécialiste de Rūmī, Badī' al-Zamān Forūzānfar, l'étude du *Fīhi mā fīhi* est importante car l'ouvrage sert de clé de décryptage du *Masnavī* (voir l'introduction de la première édition, 1951). L'importance de cette œuvre didactique (*ta'limī*) réside dans son style singulier créé par les spécificités de l'improvisation et de l'oralité. Pour ce qui est des récents travaux effectués, il faut noter les éditions commentées en persan de Towfiq Sobhānī (2011), faites à partir d'une étude critique des manuscrits, et l'édition commentée de Karīm Zamānī (2012).

⁵ « Traductrice inlassable de Rūmī », pour reprendre la formule de Franklin Lewis (*Rumi : Past and present...*, 2000, p. 545), Eva de Vitray-Meyerovitch (1909-1999) islamologue et figure emblématique du soufisme en France mais aussi dans le monde musulman, et en particulier au Maghreb, traduisit et commenta la quasi-totalité de l'œuvre de Rūmī. Elle fut bouleversée par la découverte de la vie et de l'œuvre de ce maître spirituel appelé par ses disciples 'Mowlānā' (notre maître). À la suite de cette commotion intérieure, elle se convertit à l'Islam et au soufisme. Elle a consacré une grande partie de sa vie à faire découvrir les fondements mystiques de l'Islam. Ses ouvrages littéraires et ses traductions ont, durant de longues années, initié de nombreux lecteurs à l'univers du soufisme et surtout à la spiritualité soufie. Ainsi, c'est grâce à ses traductions, dépassant les frontières nationales, que les confréries soufies du Maghreb connaissent Rūmī et ont accès à ses enseignements. La traduction française du *Fīhi mā fīhi* a été éditée en 1976 pour la première fois et rééditée en 1982 (éd. Sindbad), en 1997 (éd. Albin Michel, Coll. « Spiritualités vivantes ») et en 2010 (éd. Actes Sud, Coll. « Babel, une collection de livres de poche »).

⁶ Formule employée par Louis Massignon dans l'intitulé de son *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, édité en 1922 et reprise par Paul Nwyia dans son étude publiée, en 1970, *Exégèse coranique et langage mystique, nouvel essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*.

On voit alors aussitôt que les traductions courantes de la Bible (je me limite à peu près aux traductions françaises) traduisent l'énoncé, non l'énonciation ; la langue, non le discours ; le sens, coupé du rythme, au lieu de prendre le langage avec son effet global, où tout fait sens, rythme et prosodie autant que lexique et syntaxe. (p. 131-32)

Ainsi, à la lumière de l'approche méthodologique que Meschonnic propose dans *Poétique du traduire*, cet article pose les questions suivantes :

Comment, et par quelles procédures et politiques langagières, les termes du *lexique technique* (*iṣṭilāḥāt*) du soufisme ont-ils été, dans cette traduction, transmis en français ? Est-il possible de considérer ces termes en disjonction avec le discours soufi du *Fīhi mā fīhi* ? Dans quelle mesure la prise en considération du *rythme* dans la confrontation du texte original en persan avec sa traduction française révélerait-elle des éléments de discontinuité dans la traduction ?

Pour répondre à ces questions, trois termes clés du *lexique technique* du soufisme qui sont employés avec une récurrence assez importante dans le *Fīhi mā fīhi* – « *حَقّ /Ḥaqq/* » (le *Vrai*), « *استغراق /esteghrāq/* » (*immersion*) et « *فقر /faqr/* » (*pauvreté*), tous contribuant largement à représenter une des notions fondamentales de la mystique qu'est le *fanā* (l'*annihilation*) – vont être analysés dans une approche comparative. Notons également qu'à titre de comparaison, nous aurons recours à la traduction anglaise d'Arthur John Arberry⁷, *Discourses of Rūmī* (1961) et à sa retraduction plus récente effectuée par Doug Marman⁸, *It Is What It Is* (2010).

⁷ En 1961, la première traduction du *Fīhi mā fīhi* en une langue européenne est parue en anglais sous le titre *Discourses of Rumi* par Arthur John Arberry (1905–1969). Professeur de persan à la SOAS, et ensuite d'arabe à l'Université de Cambridge, entre les années 1944 et 1969, il est largement connu dans le milieu académique pour sa traduction du Coran, *The Koran Interpreted*, et pour sa contribution à la transmission de l'œuvre de Rūmī par ses traductions sélectives. Ce qui le situe dans la continuation des travaux de son maître, Reynold A. Nicholson (1868 – 1945), qui avait édité entre 1925 et 1940, et pour la première fois, une version intégrale et authentique du *Masnavī* en persan à partir de l'étude critique (*taṣṣiḥ*) de divers manuscrits existants ; suivie de sa première traduction commentée en anglais. Il faut noter que le *Fīhi mā fīhi* est également traduit par Wheeler McIntosh Thackston et édité en 1999 sous le titre de *Signs of the unseen: the discourses of Jalaluddin Rumi*.

⁸ *It is what it is*, paru en 2010, est une retraduction-reformulation à partir de la traduction originale d'Arberry. Doug Marman, est praticien, prôneur et membre du clergé d'*Echankar*, un mouvement religieux fondé aux États-Unis en 1965 qui se réclame incarner « une sagesse ancienne, mais bien adaptée aux besoins d'aujourd'hui. » Marman, dans le cadre de ses conférences et de ses cours aux Amériques et au Canada, emploie les enseignements de Rūmī, d'une manière assez détachée de son contexte religieux-culturel musulman, comme une sagesse œcuménique. (*The Art and Science of Soul Travel with Doug Marman*, 2020). Notons que cette approche de la traduction de Rūmī se situe dans la continuation de celle de Robert Bly et Coleman Barks qui ont interprété et adopté la poésie soufie de Rūmī, à partir des traductions originales d'Arberry et de Nicholson, dans le but de la rendre accessible au grand public américain ; ce qui a fait de Rūmī l'un des poètes best-seller des États-Unis de nos jours.

La question du choix des équivalents français du *lexique technique* a une grande importance, car l'accès immédiat du lecteur francophone aux enseignements spirituels, à la vision ontologique soufie du monde et de l'univers, en dépend.

Cet article est structuré en trois parties dont chacune est consacrée à l'un de ces trois termes. Chacune de ces parties, divisée en quatre sous-sections, commence par une introduction à la définition et au fonctionnement du terme dans le contexte soufi d'expression persane. Ensuite, nous montrons comment, par quels choix et équivalents, le terme en question est transmis dans l'ensemble de la traduction française, *Le Livre de Dedans*. Finalement, chaque partie est clôturée par une critique argumentaire et une proposition de traduction qui prône la reconstruction du langage-système du discours de Rūmī ; or comme le dit Meschonnic (1972) :

La traduction n'est homogène à un texte que si elle produit un langage système, travail dans les chaînes du signifiant (dans et par le texte-système, des chaînes qui font système, de la petite à la grande unité) comme pratique de la contradiction entre texte étranger et réénonciation, logique du signifiant et logique du signe, langue-culture-histoire et langue-culture-histoire. (p. 53)

1. LE NOM DIVIN ḤAQQ (حق) COMME TERME DU LEXIQUE TECHNIQUE DU SOUFISME

1.1. Définition et fonctionnement du terme Ḥaqq dans le contexte soufi

Avant d'approfondir l'importance du terme *Ḥaqq* dans le soufisme, il faut souligner que l'association de l'attribut *Ḥaqq* à Dieu puise ses origines dans le texte coranique : « *anna Allāha huwa l-Ḥaqq* (Dieu est la Vérité). » (22, 6) et (24, 25) (tr. J.-L. Michon). Les soufis ont fait un usage particulier des noms divins ; ce qui est parfaitement expliqué dans l'ouvrage de Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*. Pour les soufis, précise Gimaret, il existe une approche exégétique des noms divins qu'on peut appeler *spirituelle*. Elle consiste « en une méditation des noms divins dans un esprit d'adoration et de cheminement vers Dieu. » (Gimaret, 1988, p. 15.) Gimaret (1988) précise aussi à ce sujet les propos d'Abū Ḥāmid Al-Ghazālī (m. 1111), théologien, penseur et réformateur religieux :

Si les soufis désignent de préférence Dieu sous le nom d'*al-ḥaqq*, c'est parce que domine en eux le sentiment de leur néant propre (*fanā anfusihim*) au regard de Dieu, unique réel. Alors que les théologiens, quant à eux, appellent Dieu, de préférence, *al-bārī* (« le Créateur ») en tant qu'ils se préoccupent fondamentalement de démontrer Son existence à partir de Ses actes. (p. 142)

Cette vision de Dieu existe encore aujourd'hui dans la tradition soufie. On peut donner l'exemple du Maître de la confrérie soufie *Ni'matullāhī*, Javad Nurbakhsh (m. 2008), qui dans un de ses discours publié sous le titre de « Why Nimatullahi Sufis Say "Ya Haqq" » donne une réponse à cette question. Selon lui, le mot *ḥaqq*, signifiant littéralement *fixe, valable, exact et vrai*, prend, dans le contexte soufi, l'usage du nom divin qui représente l'*être absolu, sans limite*. En l'occurrence, tout ce qui est autre que *Ḥaqq*, pris dans le sens de la Vérité, est *faux et non-existant* (2001/02, p. 42). Il faut souligner que dans la littérature soufie d'expression persane, l'usage du terme *Ḥaqq* renvoie fortement à la parole extatique (*shatḥ*) du premier martyr de la mystique musulmane, Manṣūr al-Ḥallāj (exécuté vers 922) : « *Ana'l Ḥaqq* » (Je suis le Vrai). Selon Rūmī, cette parole paradoxale, malgré son apparence blasphématoire, exprime « une extrême modestie et une extrême servitude » envers Dieu :

چنانچه منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید، دشمن خود شد و خود را نیست گردانید، گفت « انا الحق » یعنی « من فنا گشتم، حق ماند و بس » و این به غایت تواضع است و نهایت بندگی است. (*Fīh*, p. 151)

Lorsque l'amour de Manṣūr pour le *Vrai* arriva à son point extrême, il devint ennemi de soi-même et anéantit son soi. Il dit : « *Ana'l Ḥaqq* » ; c'est-à-dire « Je suis devenu rien, seul le Vrai demeure, et voilà tout ! » Et ceci est l'extrémité de l'humilité et de la servitude.

C'est en raison de cette vision ontologique du rapport entre Dieu et l'homme que Rūmī, pour faire référence à Dieu dans son œuvre, emploie régulièrement le mot *Ḥaqq*.

Ayant la version numérique du *Fīh* à disposition, précisons que le mot *Ḥaqq* y est employé 493 fois et le mot *khodā* (Dieu *en persan*) 133 fois. Quant au mot *Allāh*, sauf quelques occurrences, il n'est employé que dans les formules d'eulogie comme *qaddasa Allāh*, *raḍīya Allāh*, *ṣalla Allāh*, les titres comme *rasūl Allāh*, les versets coraniques et les formules communes comme *wa Allāh* pour jurer.

1.2. Première phase de traduction : « Dieu » comme équivalent de *Ḥaqq*

Prenons l'exemple d'un passage du *Fīh* dans lequel Rūmī emploie à plusieurs reprises le terme *Ḥaqq*, l'un des 99 noms divins attestés par la tradition, lorsqu'il se réfère aux paroles mystiques du Prophète :

Lorsque le Prophète (sur Lui le salut !) était enivré (de Dieu) et hors de lui-même, il disait : « Dieu a dit. » Selon l'apparence, il parlait avec sa langue, mais lui n'était pas là ; en réalité, c'est Dieu qui parlait, car le Prophète se connaissait lui-même et savait que les paroles qu'il prononçait n'étaient pas siennes. Maintenant que telles paroles naissaient en lui, il savait qu'il n'était plus le même : il parlait sous l'emprise de Dieu. [...] Il est évident que ce n'était pas lui qui parlait, mais Dieu.

(De Vitray, *Le Livre...*, p. 65)

چون پیغامبر (صلی الله علیه وسلم) مست شدی و بی خود سخن گفتی، گفتی: « قال الله ». آخر، از روی صورت، زبان او میگفت؛ اما، او درمیان نبود. گوینده، در حقیقت، حق بود. چون او، اول خود را دیده بود که از چنین سخن جاهل و نادان بود و بی خبر. اکنون از وی چنین سخن می زاید، داند که او نیست که اول بود. این تصرّف حق است. [...] پس معلوم شد که او نمی گوید، حق می گوید.⁹

(Rūmī, *Fīh...*, p. 33)

On constate que la traduction française, en prenant les termes *Allāh* et *Ḥaqq* de valeur sémantique et ontologique interchangeable, propose le mot 'Dieu' en français comme équivalent des deux. Une investigation sur les traductions anglaises nous montre la même approche traductionnelle. Les traducteurs se contentent d'employer le mot 'God' en anglais pour les deux termes. (Arberry, 1961, p. 51 ; et Marman, 2010, p. 74)

When the Prophet, may God bless him and give him peace, was transported out of himself and spoke, he used to say, "God says." From the standpoint of form, it was his tongue that spoke; but he wasn't there at all. And the speaker in reality was God. Having at first perceive himself to be ignorant and without knowledge of such words, now that such words are being born from him, he realized that he was no longer what he had been. This is God controlling him. [...] And so it became known that it was not he who was speaking. God was speaking.

(Arberry, *Discourses...*, p. 51)

When the Prophet was transported out of himself and spoke, he used to say, "God says." Now, from the standpoint of embodiment, it was his tongue that spoke; but he wasn't there at all. That speaker was greater than he was. Mohammed, knowing himself to be ignorant and without knowledge of such words, when he heard the wisdom coming through his own lips, he realized that he was no longer what he had been. Something greater moved him. [...] And so it became known that it was not he who was speaking. God was speaking.

(Marman, *It is what...*, p. 74)

⁹ Le texte du *Fīh*, étant une transcription de l'oralité datant du XIII^e siècle, n'est pas ponctué. Ce texte, marqué fortement par les particularités de l'oralité (intonation et rythme de la parole comme éléments qui déterminent la signifiante) a été ponctué par les éditeurs. Cependant, étant donné l'importance de la notion de *rythme* meschonnicien qui guide notre critique de la traduction, il nous est indispensable de revoir les ponctuations proposées par les éditeurs du *Fīh*. En l'occurrence, nos citations du *Fīh* en persan, en rajoutant et/ou modifiant certains des signes de ponctuation, contiennent quelques nouvelles suggestions de lecture et ainsi de traduction. (Sur la 'transformation du discours par le rythme', voir l'exemple que Meschonnic donne du rôle significatif de la suppression du pronom relatif 'that' dans un extrait de *Hamlet* ; ce qui est remplacé par une pause, un suspense : par le rythme. Il est important, selon Meschonnic, de transmettre cette suppression syntaxique dans la traduction française, pour la mise en valeur du rythme qui est porteur de sens. (Meschonnic, 2012 [1999], p. 138-139)

Les traductions ne pourront pas ainsi reconstruire la *chaîne des signifiants* du texte persan, parce que la valeur particulière que les soufis attachent au mot *Ḥaqq* et l'*historicité* de l'usage de ce terme dans le contexte musulman, en particulier dans la tradition soufie persane (c'est-à-dire le différend ontologique et épistémologique entre théologiens-juristes et soufis qui aboutit au choix systématique de deux termes différents, respectivement *Allāh* et *Ḥaqq*, pour invoquer Dieu) ne sont pas transmises. Or comme le dit Meschonnic, la traduction, à notre époque, ne peut fonctionner comme texte qu'en reconnaissant l'inséparabilité entre histoire et fonctionnement, entre langage et littérature, qu'en reconnaissant l'altérité. (2008, p. 59)

1.3. Deuxième phase traductionnelle : l'emprunt

En retraçant les choix traductionnels du terme *Ḥaqq* dans l'ensemble du *Livre du Dedans*, on constate une évolution graduelle concernant le choix des équivalents français du terme. Le terme *Ḥaqq*, ayant une récurrence dans le passage suivant, est employé comme tel dans le texte français :

Les hommes de Dieu (*Ḥaqq*) sont devenus entièrement *Ḥaqq* et ont tourné leur face vers *Ḥaqq* et se sont préoccupés de *Ḥaqq* et se sont noyés dans *Ḥaqq*.
(De Vitray, p. 124.)

اهل حق، کلی خدا را گشته اند و روی به حق دارند
و مشغول و مستغرق حقتند.
(Rūmī, pp. 75-76)

Cette évolution, qui apparaît à mesure que la traduction progresse, témoigne de la difficulté du choix de l'équivalent à laquelle la traductrice a dû faire face.

1.4. Vers une recréation du *texte-système* dans la traduction

Pour reconstruire la charge référentielle du terme *Ḥaqq*, il est indispensable d'homogénéiser d'abord le choix d'équivalent dans l'ensemble du *texte-système* cible. Nous proposons le terme 'le *Vrai*'¹⁰ : ce terme est écrit, ici, en majuscule, car il s'agit d'un nom divin ; et il est présenté en italique car c'est un *terme technique*.

Voyons comment cette substitution du choix de traduction fonctionnerait dans une retraduction du *Fīh*. Par exemple, dans le passage cité au début de cette section, la phrase « گوینده در حقیقت حق بود » / *gūyande dar ḥaqqīqat Ḥaqq būd* / – traduit par « en réalité, c'est Dieu qui parlait » dans *Le Livre du Dedans* – est caractérisée par un effet stylistique (répétition de *Ḥaqq* et *ḥaqqīqat*) qui crée un réseau de signifiants. La reconstruction du réseau de signifiants

¹⁰ Il faut noter que certaines traductions récentes ont pris ce point en compte : à titre d'exemple Charles Henri de Fouchécour, dans l'ensemble de sa traduction des *Maqālāt de Shams-e Tabrīzī* (Tabriz, 2017, p. 443.), a harmonieusement traduit le terme *Ḥaqq* par 'le Réel divin'. Leili Anvar également par le choix du terme 'le *Vrai*' entreprend un choix de traduction homogène pour ce terme dans sa traduction du *Mantiq al-Ṭayr* d'Attār (2014, p. 65.)

peut, simplement, se faire en français une fois que le terme ‘le *Vrai*’ remplace le mot ‘Dieu’ dans la traduction : « L’Énonciateur était, en vérité, le *Vrai* ». Comme on le constate, le mot ‘*vrai*’, en français, trouve écho dans le verbe ‘*dire la vérité*’, dans le concept ‘*vérité absolue*’, ainsi que dans l’adverbe ‘*en vérité*’ ; ce qui forme un réseau de signifiants sous-jacents.

Comme une partie énigmatique de ce passage – [جاهل و نادان بود و بی خبر] qui signifie « il était ignorant et dépourvu de connaissance » – est, probablement dû au risque de prononcer un blasphème, omise dans la traduction d’Eva de Vitray-Meyerovitch, nous proposons une retraduction intégrale du passage, en essayant de respecter le *rythme* du discours persan.

Lorsque le Messager (sur lui le Salut !) tombait dans l’état d’ébriété et qu’il parlait sans plus appartenir à lui-même, il énonçait : « Dieu a dit... »

Toutefois, sa langue ne l’énonçait que dans l’apparence (*şūrat*).

Or, il n’était plus là.

L’Énonciateur était, en vérité, le *Vrai*.

Parce qu’il avait vu son soi d’avant : lorsque d’une telle *Parole*, il était ignorant et dépourvu de connaissance. Au moment où une telle *Parole* naît de lui, il sait alors qu’il n’est plus celui d’avant :

Ceci est l’emprise (*taşarruf*) du *Vrai*. [...]

Il est donc devenu évident qu’il ne l’énonce pas.

Le *Vrai* l’énonce.

Les blancs typographiques sont inspirés du système justifié dans la traduction de Meschonnic dans les *Cinq Rouleaux* (1970). Bien que le persan oral de Rūmī n’ait pas les mêmes particularités que la Bible hébraïque (la présence des accents de la Massore), la spatialisation du texte du *Fīh*, à l’instar de la poésie mallarméenne, permettrait de reconstruire les particularités de l’oralité et la tonicité de la diction qui sont porteurs de la signifiante ; elle permettrait au texte de fonctionner comme une parole, comme un poème : « le blanc ne sépare que pour mieux relier, pour lier autrement, grâce au rythme qui transforme le sens. [...] Le blanc et le silence, loin de représenter une menace pour la parole, ne font que l’appuyer, en lui fournissant un rythme qui autorise son véritable déploiement dans le chant. » (Benoteau-Alexandre, 2011)

Avant de conclure cette section, ouvrons une parenthèse pour souligner l’énigme de la traduction du mot ‘*mas*’ (ivre, enivré) dans l’extrait ci-dessus, qui est une retraduction du passage du *Fīh* que nous avons cité dans les pages précédentes (*Fīh*, p. 33). Il ne faut pas oublier que le mot ‘*mas*’ fait partie du *lexique ishāri*¹¹ (allusif) du soufisme d’expression persane. C’est un lexique dont les vocables – originellement appartenant à la poésie lyrique

¹¹ Lire Nwyia, P., & Réd. (1^{re} mise en ligne 2010). *Ishāra*. In *Encyclopédie de l’Islam* (Brill) à l’adresse referenceworks-brillonline-com.

et bachique préislamiques (Pourjavady, 1998, p. 93) – ont progressivement été redéfinis dans une perspective spirituelle. Tous ces vocables sont donc empreints d'une riche polysémie. Cette polysémie est marquée par un grand écart entre l'acception première et usuelle de ces termes et leurs acceptions soufies ultérieures. Les mots *sharāb* et *mey* en persan, par exemple, qui dans le langage usuel désignent une boisson enivrante (équivalente au *vin*) dont la consommation est prohibée par la loi religieuse de l'islam, désignent selon leurs acceptions soufies une *boisson spirituelle*. C'est ainsi que le soufisme d'expression persane, s'appuyant sur le verset « Leur Seigneur les désaltèrera d'une boisson pure » (76, 21, tr. J.-L. Michon), confère au mot *sharāb* une signification métaphysique. Dans le passage susmentionné, l'association du verbe d'état '*shodan*' (devenir) et de l'adjectif '*mas'* (ivre, enivré) appliquée à la personne du Prophète pourrait poser problème à un lecteur qui aurait une lecture littéraliste du texte et ne connaîtrait pas la manière dont fonctionnent les soubassements du langage *ishārī*. Cela semble être la raison pour laquelle Eva de Vitray-Meyerovitch, elle-même convertie à l'islam, n'ose pas traduire tel quel ce propos *ishārī* de Rūmī. Elle se contente de transformer le terme *ishārī* '*mas'* par un complément du nom qui l'explique : 'enivré (de Dieu)'¹². Arberry va même jusqu'à supprimer le mot '*mas'* dans sa traduction anglaise !

Pour établir l'acception technique des mots '*mey*' et '*sharāb*' (vin) chez les soufis, précisons la définition qu'Abu I-Mafākhir Yaḥyā Bākhārī en donne dans '*Awrād al-aḥbāb wa-fuṣūs al-ādāb*, ouvrage clé qui sert de manuel et de lexique du soufisme :

هرجا که لفظ شراب و مدام آمده است، مراد شراب محبت است و هو الشراب الطهور،
و این شراب محبت عبارت و کنایات است از امتزاج اوصاف به اوصاف، و اخلاق
به اخلاق، و انوار به انوار، و اسماء به اسماء، و نعوت به نعوت، و افعال به افعال.
و این امتزاج به این وجه باشد که صفات او در صفات حق فانی و مستهلک گردد
تا صفات او نماند، صفات حق ظاهر شود. (éd. 1345 (1966) p. 240)

Là où les mots '*vin*' et '*boisson*' sont employés, il faut comprendre le vin de l'amour ; et c'est cela « la boisson pure » (76, 21). Ce 'vin d'amour' est une 'mise en expression' ('*ebārat*) et une métonymie (*kenāyat*) de la sublimation des attributs en *Attributs*, des caractères en *Caractères*, des lumières en *Lumières*, des noms en *Noms*, des qualités en *Qualités*, et des actions en *Actions*. Et cette sublimation se fait par l'anéantissement de ses attributs dans les *Attributs du Vrai* jusqu'à ce que ses attributs disparaissent et que les *Attributs du Vrai* se manifestent.

¹² Proposer une traduction explicative ne se limite pas à ce cas. Nous pouvons constater, par exemple, le choix de la formule '*ivresse spirituelle*' pour le terme '*sokr*' (سکر) qui ne signifie que '*ivresse*'. (Voir *Le Livre du Dedans*, p.146).

C'est donc l'état spirituel de 'dépossession de soi-même' (*az khod bī khodī*), suivi par l'*immersion* (*esteghrāq*) et ultimement par l'*annihilation* (*fanā*'), qui est exprimé, en langage poétique soufi et par métonymie et/ou par métaphore, par le mot '*mastī*', un vocable qui, en langage usuel, indique l'état d'ébriété provoqué par la consommation d'une boisson fermentée alcoolisée. Le terme '*mast*' (enivré) désigne un mystique dans l'état spirituel d'*immersion* et d'*annihilation* acquis et actualisé. Ce terme s'emploie alors en corrélation direct avec la signification ontologique que le mot '*Ḥaqq*' possède dans le langage soufi. La formule 'tomber dans l'état d'ébriété' renvoie à un état d'*annihilation* dans le *Vrai*. Une étude intertextuelle avec le chapitre des sentences de Maṣūr al-Ḥallāj dans le *Tazkīrat-l-Awliyā*' de Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (m. 1221) montre qu' 'Aṭṭār aussi emploie les concepts d'*ivresse spirituelle* et d'*annihilation* ensemble. Il débute ce chapitre en présentant Ḥallāj par les formules '*ān qarghe-ye daryā-ye mavvāj*' (cet immergé dans l'Océan turbulent) et '*mast va bī-qarār*' (enivré et agité). (Voir éd. Qazvīnī, 1336sh./1957, pp. 114-15)

En conclusion, surtraduire le terme 'enivré' par 'enivré de (*Dieu*)' briserait les *chaînes du signifiant* dans la mesure, premièrement, où les spécificités du lexique et du langage mystique soufi – à savoir la polysémie, l'ambiguïté et le paradoxe – ne seront pas transmises dans la traduction. Deuxièmement, le rapport intertextuel entre l'ensemble du corpus de la tradition soufie persane – qui, au fil du temps, par l'usage systématique d'un lexique quasi homogène, fabrique un tout, un langage spécifique – ne pourrait pas être garanti. Troisièmement, le *lexique* soufi, par l'emploi de termes qui, selon une lecture littérale, sembleraient inattendus, subversifs, voire blasphématoires, indique la position polémique des soufis envers les '*ulémā*' (les théologiens et les juristes) sur le débat théologique et philosophique qui concerne la dichotomie fondamentale du pair paradoxal '*zāhir-bāṭin*' ; or tandis que les soufis se donnent la tâche de s'intéresser au *bāṭin* (le caché) de la religion et du Coran, les '*ulemā*', selon les soufis, ne s'intéressent qu'au *zāhir* (l'apparent). (Voir Poonawala, "al-Zāhir wa l-Bāṭin", dans : l'*El.*) Les soufis par l'usage du terme '*mast*' invitent le lecteur à aller au-delà de la signification conventionnelle et apparente du mot et à voir une signification profonde (*pers.*, *ma' nā-ye bāṭenī*) dans ce mot qui, dans ses apparences, c'est-à-dire dans son *zāhir*, pose problème aux théologiens et juristes. En l'occurrence, par association du mot 'enivré' au mot '*Dieu*' dans la traduction, cette historicité et ce fonctionnement ne pourraient pas être transmis. Le texte persan est ainsi transformé ici à travers la traduction, car la formule 'enivré (*de Dieu*)' ne véhicule pas l'élément de choc, ce signifiant caché mais primordial du discours soufi persan.

2. ESTEGHRĀQ (استغراق) COMME TERME DU LEXIQUE TECHNIQUE DU SOUFISME

2.1. Définition et fonctionnement du terme *esteghrāq* dans le contexte soufi

Le terme « استغراق » (*pers.*, *esteghrāq*) résulte d'une évolution phonétique mineure du terme arabe *istighrāq*. Infinitif substantivé de la dixième forme dérivée du verbe « *ghariqa* » (غَرِقَ) [*litt.*, immerger, plonger entièrement dans un liquide, être entièrement plongé dans un liquide, se noyer], *istighrāq* signifie dans l'arabe courant *occupation, absorption, fait d'être entièrement occupé par qqch.* Ce terme, d'après le dictionnaire encyclopédique de la langue persane, *Loghat-nāmeḥ-ye Dehkhodā*, signifie *couvrir entièrement (hame rā farā gereftan), s'enfoncer dans (forū raftan dar), se noyer (gharq shodan)* (1377sh./1998, Vol. 2, p. 2168). Il existe également un adjectif dérivé du terme : « مستغرق » qui se prononce /*mustaghriq*/ en arabe et /*mostaghreq*/ en persan. Il désigne, dans le langage soufi, la personne totalement immergée par ou dans l'état mystique. Ja'far Sajjādī, dans son *Farhang-e Moṣṭalahāt-e 'urafā va motaṣavafe* (Dictionnaire des termes des gnostiques et du soufisme) précise à ce sujet :

استغراق یعنی غرق شدن و فرو رفتن، و در اصطلاح عارفان به معنای توجه مفرط و غوطه ور شدن در بحر توحید است. و به این معنی است که دل عارف ذاکر در حال ذکر متوجه و ملتفت به ذکر باشد و متوجه به خود نشود که این حالت را فنا گویند. (1339sh./1959, p. 38)

Esteghrāq signifie *immerger* et *s'enfoncer* ; et dans le lexique technique des mystiques, il désigne l'attention extrême et l'immersion dans l'Océan de l'Unicité. Et cela requiert que, dans tout le temps de l'oraison, le cœur du mystique soit complètement attentionné et attiré par l'invocation dans la mesure où il n'est plus conscient de lui-même. On appelle cet état l'annihilation (*fanā*).

Il faut noter que les termes '*esteghraq*' et '*mostaghreq*' sont employés au total 20 fois dans le *Fīh*.

2.2. Première phase traductionnelle : 'absorption en Dieu' comme équivalent d'*esteghrāq*

Dans le passage suivant, Rūmī, pour expliquer ce qu'est l'âme et la vie (*jān*) de la prière rituelle musulmane, a recours au terme soufi '*esteghrāq*', qui est comme nous l'avons précisé un terme courant qui est devenu un terme allusif (*ishārī*) après avoir subi une transposition sémantique dans le domaine spirituel :

Hence we realize that the soul of prayer is not this form alone. Rather it is a complete absorption, a state of unconsciousness. (Arberry, p. 24)

Donc, l'âme de la prière n'est pas seulement sa forme : elle prépare à l'absorption en Dieu et à la perte de la conscience. (De Vitray, p. 35)

پس دانستیم جان نماز این صورت تنها نیست. بلکه استغراقی است و بیهوشی است که این همه صورت ها برون می ماند و آن جا نمی گنجد. (Rūmī, p. 10)

Les équivalents proposés pour le terme '*esteghrāq*' sont respectivement en français '*absorption en Dieu*' et en anglais '*complete absorption*'. Ils ne transmettent pas l'image de l'immersion dans l'océan – qui est une image clé de la littérature soufie. Comme nous l'avons remarqué dans la définition présentée par Sajjādī, le terme '*esteghrāq*', en corrélation avec la formule '*baḥr-e tawḥīd*', en vient à signifier l'*immersion dans l'Océan de l'Unicité*.

2.3. Deuxième phase traductionnelle : 'extase', 'se noyer' et 'plongé dans le recueillement' comme équivalents des termes *esteghrāq* et *mostaghreq*

Les choix de traduction du terme *esteghrāq* ne sont pas homogènes dans le *Livre du Dedans*. Comme le passage ci-dessous l'illustre, une traduction alternative du terme est le mot 'extase' :

Le Maître répondit : « L'extase dans le cœur anéantit tous les autres sens et la langue devient futile. La beauté de Leylā n'était pas divine, elle était corporelle et charnelle ; elle était d'eau et de limon ; mais l'amour qu'elle inspirait absorbait Majnūn tout entier et le submergeait : nul besoin ne le poussait à voir Laylā de ses yeux. » (De Vitray, p. 69)

فرمود که اگر دل را استغراق باشد همه محو او گردند، محتاج زبان نباشد. آخر لیلی را که رحمانی نبود و جسمانی و نفس بود و از آب و گل بود، عشق او را آن استغراق بود که مجنون را چنان فرو گرفته بود و غرق گردانیده که محتاج دیدن لیلی به چشم نبود. (Rūmī, p. 36)

Prenons l'exemple d'un autre passage, que nous avons déjà mentionné concernant le terme *Haqq*, dans lequel la traduction tend à respecter l'image désignée par le terme en employant le verbe 'se noyer' :

Les hommes de Dieu (*Haqq*) sont devenus entièrement *Haqq* et ont tourné leur face vers *Haqq* et se sont préoccupés de *Haqq* et se sont noyés dans *Haqq*. (De Vitray, p. 124)

اهل حق، کلی خدا را گشته اند و روی به حق دارند و مشغول و مستغرق حَقِّند. (Rūmī, pp. 75-76)

The people of God become wholly God's and their faces are turned to God; they are preoccupied with and absorbed in God. (Marman, p. 162)

The people of God have become wholly God's, their faces are turned to God. They are preoccupied with and absorbed in God. (Arberry, p. 102)

Et voici le dernier exemple, qui illustre davantage encore la variété des traductions possibles du terme *esteghrāq* et de son dérivé, *mostaghreq*, traduit ici par la formule 'être plongé dans le recueillement' :

On raconte que notre Maître, le Sultan des Savants, le Pôle du Monde, Bahā I-Haqq wa-I-Dīn (que Dieu sanctifie sa grande âme) fut trouvé un jour par ses compagnons plongé dans le recueillement.
(De Vitray, p. 35)

حکایت است از مولانا سلطان العلماء قطب
العالم بها الحق والدين قدس الله سره العظيم
که روزی اصحاب او را مستغرق یافتند.
(Rūmī, p. 10)

It is related that one day friends found my father in a state of complete absorption.
(Marman, p. 21)

It is related of our master, the Sultan of the Learned, Pole of the Word, Bahā' al-Haqq wa'l-Dīn (God sanctify his great soul), that one day his companions found him in a state of complete absorption.
(Arberry, p. 24)

La traduction anglaise d'Arberry a opté pour un choix homogène par l'usage de la formule 'state of complete absorption' qui est respecté dans la retraduction de Marman. Il faut pourtant souligner que la stratégie de Marman consistant à effacer le titre du père de Rūmī, Sultān al-'Ulamā', s'avère particulièrement réductrice : le titre *Bahā I-Haqq wa-I-Dīn* (Splendeur du *Vrai* et de la religion) est en effet employé par référence à l'état d'immersion dans le *Ḥaqq*.

2.4. Vers une recréation du *texte-système* dans la traduction

Le dernier choix de traduction d'Eva de Vitray-Meyerovitch du terme *esteghrāq* est le mot *immersion* :

Quand un organe obtient l'immersion, les autres organes se confondent en lui. De même, lorsque l'abeille vole haut, ses ailes, sa tête et tous ses organes se meuvent. Quand elle est noyée dans le miel, tous ses organes sont un. Ils ne bougent plus. L'immersion est acquise quand la personne s'installe hors le soi, hors l'effet, hors l'action, hors le mouvement. Elle est noyée dans l'eau ; chaque action qui émane d'elle n'est pas sienne, mais celle de l'eau. [...] L'immersion (*esteghrāq*) consiste en ce que le Dieu Très Haut rend les saints craintifs à Son égard, mais de la façon dont les gens ont peur du lion, du léopard, de l'oppresseur. Il leur dévoile que la crainte émane de Dieu, que la paix émane de Dieu, que la joie et la gaieté proviennent de Lui, ainsi que la nourriture et le sommeil. (De Vitray, p. 69-70)

چون یک عضو را استغراق حاصل شد، همه در وی مستغرق شوند. چنانکه مگس بالا می پرد و پرش می جنبد و سرش می جنبد و همه اعضایش می جنبند، چون در انگبین غرق شد، همه اعضایش یکسان شد، هیچ حرکت نکند. استغراق آن باشد که او در میان نباشد و او را جهد نماند و فعل و حرکت نماند، غرق آب باشد. [...] استغراق آن باشد که حق تعالی اولیا را غیر آن خوف خلق که می ترسند از شیر و از پلنگ و از ظالم، حق تعالی او را از خود خائف گرداند و برو کشف گرداند که خوف از حق است و امن از حق است و عیش و طرب از حق است و خورد و خواب از حق است.
(Rūmī, p. 37)

Ce passage fait écho au passage de Bākharzī, cité précédemment, qui porte sur la signification profonde que le terme *sharāb* (vin) véhicule dans la littérature soufie. À la manière du ‘vin d’amour’ qui, selon Bākharzī est « une métonymie (*kenāyat*) de la sublimation des attributs [humains] en *Attributs* [divins] », l’*immersion* (*esteghrāq*), selon Rūmī, se caractérise par la transsubstantiation. Rūmī utilise l’image d’une mouche (qui représente l’impureté, vu qu’elle se nourrit d’ordures) dont les substances impures et nuisibles se transforment en substances pures et ingénieuses semblables à celles de l’abeille (insecte qui, selon le texte coranique, est guidé et protégé par Dieu : XVI, 68-9). Lorsque la mouche est immergée dans le miel (remède d’ici-bas et délice purifié du paradis selon le Coran XLVII, 15), non seulement elle ne souille pas le miel, mais c’est elle qui se purifie jusqu’à se transformer en miel. Notons que l’image expressive et l’enseignement spirituel qui y est associé (*esteghrāq* mène à la purification et à l’union) sont perdus dans la traduction d’Eva de Vitray parce que le mot *mouche* (*magas* en persan) est traduit par ‘abeille’ (*zanbūr*).

Pour finir, on constate que le terme *esteghrāq* n’est pas traduit d’une manière homogène et que les choix de traduction évoluent au cours de l’acte du *traduire*. Il existe quatre choix pour ce terme : *absorption en Dieu*, *extase*, *immersion*, *se noyer en Dieu*. Le texte subit, en l’occurrence, une transformation assez importante à travers la traduction. Si l’on y prête attention, Rūmī, dans les extraits mentionnés ci-dessus, développe une série de définitions du terme *esteghrāq*. Le lecteur du *Fīh* en langue persane, retraçant les différents emplois de ce *terme technique* – qui, du fait de sa forte expressivité, ne passe pas inaperçu dans l’ensemble du *Fīh* –, peut parvenir à se faire une idée globale de la définition plurielle de ce terme selon Rūmī. Mais, étant donné que les liens de continuité et d’intratextualité de l’œuvre sont coupés en raison des divers choix de traduction effectués, le lecteur de la traduction n’a qu’un accès réduit au texte et à la poétique des termes.

3. FAQR (فقر) ET FAQĪR (فقير) COMME TERMES DU LEXIQUE TECHNIQUE DU SOUFISME

3.1. Définition et fonctionnement des termes *faqr* et *faqīr* dans le contexte soufi

Le mot *faqīr* à l’origine, en arabe et en persan, dans un sens beaucoup plus large que son emploi technique dans le soufisme, ne signifie que *pauvre*, *nécessiteux*, *indigent* et *misérable*. Il est employé 21 fois dans le *Fīh*. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (m. 1274), dans *le Awṣāf al-ashrāf*, un traité de soufisme, en donne une définition qui illustre le lien entre le sens commun et le sens technique du terme :

فقير کسی را گویند که مالش نباشد، یا اگر باشد کمتر از کفاف او باشد، و در این موضع فقیر کسی را گویند که رغبت به مال و مقتضیات دنیوی ندارد، و اگر مال به دست آرد به محافظت او اهتمام نکند، نه از نادانی یا عجز یا از زجر یا از غفلت، یا سبب طمعی مانند حصول مشتهیات، یا سبب جاه و ذکر خیر و ایثار سخاوت، و یا از جهت خوف از عقاب دوزخ، یا طلب ثواب آخرت، بلکه از جهت قلت التفتاتی که لازم اقبال بر سلوک راه حقیقت و اشتغال به مراقبت جانب الهی باشد تا غیر حقتعالی حجاب او نشود، و به حقیقت این فقر شعبه باشد از زهد. (éd. 1304sh./ 1925, p. 24)

On appelle 'pauvre' la personne qui ne possède pas de biens ou qui en possède moins que ce dont il a besoin. Mais dans ce contexte, « pauvre » est la personne qui ne désire ni les richesses ni les nécessités de ce monde, et même si elle obtient des richesses, elle ne se préoccupe pas d'en prendre soin. Et ce n'est pas par ignorance, ni impuissance, ni négligence, ou pour éviter des souffrances ; ce n'est pas non plus pour assouvir ses désirs charnels ou par avidité d'obtenir la gloire et la réputation d'altruisme et de générosité ; ce n'est pas non plus par crainte du châtement de l'enfer, ni par convoitise des récompenses du paradis. [Si elle ne veut pas s'occuper de ses biens, c'est parce que] Cette occupation diminue l'attention absolue qui lui est nécessaire pour s'adonner au cheminement dans la voie de la *Vérité* (*sūlūk dar rāh-e ḥaqīqat*) et se concentrer uniquement sur le *Vrai-Transcendant* (*ḥaqq ta'ālā*). C'est pour que tout ce qui est autre que le *Vrai-Transcendant* ne forme pas un voile devant elle. Et cette 'pauvreté' est véritablement une catégorie de l'ascétisme.

C'est dans cette optique qu'Henry Corbin propose les mots 'indigence' et 'pauvreté' comme équivalents du terme '*faqr*'. Ainsi il précise dans son ouvrage *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques* : « Le sens ésotérique de la « pauvreté » (*faqr*) professée par le soufisme, c'est l'indigence ontologique, l'indigence de l'être créaturel, que l'on atteste en professant (comme Haydar Āmolī) la vérité théosophique, la *ḥaqīqat* du *tawhīd* ontologique. » (Vol. IV, 1991, p. 413)

3.2. Première phase traductionnelle : l'emprunt

Lisons le passage suivant, par lequel les compilateurs des discours de Rūmī débudent le *Fīhi mā fīh* :

Le Prophète (sur lui la paix) a dit : « Le pire des ulémas est celui qui rend visite aux émirs, et le meilleur des émirs est celui qui rend visite aux ulémas ». Le meilleur émir est celui qui est à la porte d'un *faqīr*, et le pire *faqīr* est celui qui est à la porte d'un émir. Les gens ont pris cette tradition, selon son sens apparent.
(De Vitray, p. 23)

قال النبي عليه السلام: شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ زَارَ الْأُمَرَاءَ وَ خَيْرُ الْأُمَرَاءِ مَنْ زَارَ الْعُلَمَاءَ. نَعَمْ الْأَمِيرُ عَلَى بَابِ الْفَقِيرِ وَ بِنَسِ الْفَقِيرِ عَلَى بَابِ الْأَمِيرِ.

خلفان صورت این سخن گرفتند که نشاید که عالم به زیارت امیر آید.
(Rūmī, p. 1)

Rumi stated: Mohammed, the great Prophet, once said, « The worse of scholars are those who visit princes, and the best of princes are those who visit scholars. Wise is the prince who stands at the door of the poor, and wretched are the poor who stand at the door of prince. »

Now, taking the outward sense of these words, people think that.
(Marman, p. 3)

The Prophet, on whom be peace, said: The worse of scholars is he who visits princes, and the best of princes is who visits scholars. Happy is the prince who stands at the poor man's door, and wretched is the poor man who stands at the door of prince.

People have taken the outward sense of these words.
(Arberry, p.13)

Comme on peut le constater, la traduction française s'appuie, dans ce passage, sur le fait que les mots *uléma* et *émir* ont été antérieurement introduits en français, respectivement au XVIII^e et XIII^e siècle ; à cela s'ajoute le terme *faqīr* introduit en français au XV^e siècle. En revanche, on constate qu'il n'y a aucune trace d'arabisation dans les traductions anglaises. Ces termes sont alors traduits par '*prince*' et '*scholars*'. C'est un choix de traduction qui transmet mieux la portée sémantique des mots en question, car ces mots sont employés ici dans une acception générale et non pas technique. Il faut noter que l'usage du mot *faqīr* (translittéré également *faqir* ou *fakir* dans les dictionnaires français), comme emprunt dans le texte, renvoie à un sens précis : « un ascète musulman, celui qui [en Inde ou au Pakistan] s'impose des mortifications très pénibles, une personne qui exécute en public des exercices physiques difficiles et des tours extraordinaires. » (CNRTL, en ligne) Ces définitions n'entretiennent aucun rapport ni avec la signification du terme *faqīr* dans son acception courante, ni avec sa signification technique dans le soufisme.

Dans le passage ci-dessus du *Fīh*, le mot *faqīr* est employé dans son sens premier signifiant 'pauvre' et 'indigent'. Car c'est en l'occurrence une tradition (*ḥadīth*) du Prophète, antérieure à la formation du soufisme, que Rūmī relate. Le mot *faqīr* n'est donc pas ici un *terme technique* soufi, et le recours à l'emprunt dans la traduction n'est pas conforme à son usage dans le texte d'origine.

3.3. Deuxième phase traductionnelle : ‘derviche’ et ‘détachement’ comme équivalents de *faqīr* et *faqr*

Une observation globale des choix de traduction des termes ‘*faqr*’ et ‘*faqīr*’ dans l’ensemble de la traduction montre que les choix traductionnels ne sont pas homogènes. Dans le passage suivant, le terme *faqīr* est traduit par un autre emprunt qu’est le mot *derviche*. Il semble qu’ici la traduction du *Livre du dedans* suive le choix d’Arberry, publié antérieurement :

Husāmuddīn Arzanjānī avant d’arriver chez les derviches et de s’entretenir avec eux, était un grand discuteur. [...] Mais quand il fréquenta les derviches, cette habitude se refroidit dans son cœur. [...] Ces connaissances par rapport aux états spirituels (*ahwal*) des derviches, sont un jeu et une perte de la vie. [...] La voie du détachement (*faqr*) est une voie par laquelle tu arrives à satisfaire tous tes désirs. [...] Quand tu auras choisi la voie du détachement, tu accumuleras les victoires.

(De Vitray, p. 186)

Husām al-Dīn Arzanjānī, before entering the service and society of dervishes, was a great debater. [...] but once he took up the company of dervishes his heart turned completely against debate.

[...] These intellectual sciences are a game and a waste of life, compared to the spiritual experiences of the dervishes.

This way of desirelessness is the way to attain your desires. [...] Whatever you have longed for will come to you on this path.

(Marman, p. 261)

حسام الدین ارزنجانى پیش از آنکه به خدمت فقرا رسد و با ایشان صحبت کند بختای عظیم بود [...] اما چون با درویشان مجالست کرد، آن بر دل او سرد شد. [...] این علم ها نسبت به احوال فقرا، بازی و عمر ضایع کردن است. [...] این راه فقر راهی است که درو به جمله آرزوها برسی [...] چون راه فقر را گزیدی اینها همه به تو رسد.

(Rūmī, pp. 115-116)

Husām al-Dān Arzanjānī, before entering the service and society of dervishes, was a great disputer. [...] but when he took up the company of dervishes his heart turned completely against that.

[...] These intellectual sciences are a game and a waste of life, compared to the spiritual experiences of the dervishes.

This way of poverty is a way in which you attain all your desires. [...] When you have chosen the way of poverty, all these things come to you. (Arberry, p. 154)

Le terme ‘*faqr*’ est traduit ici par ‘détachement’ en français et par ‘poverty’ (Arberry 1961) et ‘desirelessness’ (Marman 2010) en anglais. On constate que le choix du mot ‘détachement’ comme équivalent du terme ‘*faqr*’ et ‘derviche’ comme équivalent du terme ‘*faqīr*’ ne transmet d’aucune manière le lien que développe le *texte-système* persan entre ‘*faqīr*’ (pauvre) et ‘*faqr*’ (pauvreté) ; et au-delà de cela, entre ‘*ahwāl-e faqr*’ (les états de pauvreté) et ‘*rāh-e faqr*’ (la voie de pauvreté).

3.4. Vers une recréation du *texte-système* dans la traduction

Dans l'extrait ci-dessous, les choix d'équivalent dans les trois traductions se rapprochent de la signification et du fonctionnement du terme dans le texte persan. La traduction française tend cependant à préciser ce choix par le qualificatif 'spirituel'.

Le Khwârazm est la pauvreté¹³ spirituelle (*faqr*) où se trouvent d'innombrables beautés et formes spirituelles. [...] Donc, c'est de la pauvreté spirituelle elle-même contenant tant de beautés qu'il convient d'être épris. (De Vitray, p. 203)

و آن خوارزم فقر است که درو خوبان
معنوی و صورتهای روحانی بی حدند.
[...] پس بر نفس فقر عاشق شویم که
درو چنین شاهدانند.
(Rūmī, p. 127)

But the "Khvarizm" I speak of is poverty, where countless mystical and spiritual forms show their faces. [...] So let us be lovers of poverty, where such true beauties are found. (Marman, p. 285)

That Khvarizm is poverty, wherein countless mystical beauties and spiritual forms. [...] So let us be lovers of true poverty, wherein such beauties are to be found. (Arberry, p. 43)

L'usage de la formule '*pauvreté spirituelle*' dans la traduction, précédée d'un article défini, ne renvoie-t-il pas le lecteur à un concept préalablement défini dont la compréhension requiert une connaissance préalable ? Comment la traductrice définit-elle les qualificatifs *spirituel* et *mystique* ?

Si le terme technique *pauvreté* n'est pas orné de qualificatif, le texte fonctionnera autrement. La définition que Rūmī en donne se divulguera. Notons qu'en raison de la présence de l'élément de l'oralité, la phrase est caractérisée d'une inversion : par la phrase '*ān khārazm faqr ast*' (*litt.*, ce khārazm-là est la pauvreté) Rūmī entend dire que la *pauvreté* est semblable à Khārazm (*faqr, ān khārazm ast*). Située à l'inférieure du fleuve Amū Daryā (Oxus), la province de Khārazm (la Chorasmie classique) – une oasis de culture fertile au sein de la steppe et du désert environnant, riche de mines de pierres précieuses qui ornaient les palais royaux (Bosworth, 2010) – fait raisonner, dans ce passage de Rūmī, sa richesse légendaire. C'est en lien avec ce contexte que Rūmī définit, à sa façon, ce terme technique : « la *pauvreté* est un Khārazm dans lequel il y a d'innombrables bien-aimé(e)s spirituel(le)s et visages célestes. » La *pauvreté* est alors, selon Rūmī, une richesse spirituelle. Voilà comment le paradoxe, élément qui caractérise la perception cosmologique de Rūmī, se dégagerait d'une lecture qui se base sur les particularités de l'oralité.

¹³ Notons que le contexte de la *langue-culture-histoire* d'arrivée, c'est-à-dire l'histoire de la spiritualité chrétienne, fournit un concept équivalent. La *pauvreté* mowlavienne peut facilement faire penser à la doctrine franciscaine de la pauvreté. Elle peut aussi faire écho à la *pauvreté intérieure* qui est un thème central de la spiritualité eckhartienne. Bien que la pauvreté chrétienne ne renvoie pas aux mêmes pratiques et la même réalité ontologique que la *pauvreté souffie*, toutes deux partagent le même fondement spirituel : l'Amour.

CONCLUSION

Suivant la lecture analytique de la traduction française des *termes techniques* clés *Ḥaqq*, *esteghrāq* et *faqr* dans l'ensemble du texte du *Fihī mā fihī*, on constate que chacun de ces termes est rendu en français par des choix de traduction multiples. Le tableau suivant résume les différentes stratégies de traduction prises par Eva de Vitray-Meyerovitch et propose dans la dernière colonne des choix de traduction dans le respect du *rythme* et de la *poétique* du texte.

Le terme technique	1 ^{er} choix de traduction du terme	2 ^e choix	3 ^e choix	4 ^e choix	Proposition
حق	Dieu	<i>Ḥaqq</i> (Dieu)	<i>Ḥaqq</i>		Le <i>Vrai</i>
استغراق	absorption en Dieu	extase	Immersion	se noyer	(état d') <i>Immersion</i>
مستغرق	plongé dans le recueillement				<i>immergé</i>
فقر	détachement	pauvreté spirituelle			(état de) <i>pauvreté</i>
فقير	<i>faqīr</i>	derviche			<i>pauvre</i>

Le présent article vise, de manière générale, deux remarques traductologiques concernant la transmission du langage soufi mowlavien en langues européennes :

La première remarque porte sur la traduction des *termes techniques*. Mowlānā Rūmī définit dans son œuvre le *lexique technique* du soufisme à sa façon. Traduire les vocables du *lexique technique* du soufisme par des choix de traduction divers perturbe la *poétique* de la lecture. La raison en est l'existence des liens intratextuels et intertextuels, basés sur la reprise et la répétition de *termes techniques* qui animent l'ensemble de son œuvre. Notons que Massignon soutient, en ce qui concerne la méthode de lexicographie des vocables techniques du soufisme en langues européennes, le respect de l'*homogénéité doctrinale* : « la richesse lexicographique, qualité maîtresse dans un dictionnaire général, devient secondaire quand il s'agit d'une discipline spéciale, où ce qui importe en premier, c'est l'« homogénéité » doctrinale du matériel recueilli. » (Essai..., 1922, p. 3) Ainsi, l'on observe que la littérature soufie s'est surtout développée, au fil du temps, autour d'une herméneutique continue du lexique. Dans cette perspective, Leonard Lewisohn dans un article intitulé « Shabestari's Garden of Mysteries: The Aesthetics and Hermeneutics of Sufi Poetry » souligne que la vitalité de la tradition soufie d'expression persane est due en grande partie à son

homogénéité terminologiques : « This fact alone informs us of the existence of a homogeneous symbolist tradition in Persian mystical poetry, which aims at expression and recapitulating ever more articulately fundamental theosophical doctrines, based on precise symbolic terminology. » (1989, p. 179)

Le fait que le langage soufi exprime une homogénéité doctrinale à travers une homogénéité terminologique et qu'elles soient si intimement liées, nous invite à repenser les stratégies de traduction des termes techniques du soufisme : faut-il, ou non, traduire un terme systématiquement par un seul et unique équivalent en langue d'arrivée ? Pour y répondre, il faut déjà savoir distinguer *iştilāḥāt* (termes techniques) et *ishārāt* (indications allusives) du soufisme. En effet, bien que les significations recouvertes par les *iştilāḥāt* aient pu être restituées par les manuels et les lexiques, les significations profondes des *ishārāt* sont restées jusque-là un domaine de recherche et de découvertes spirituelles personnelles. Pour ce qui est des *iştilāḥāt* polysémiques, il faut noter que le rapport entre les différents niveaux de signification d'un seul terme est soumis au principe de continuité. Une traduction qui ne respecte plus cette particularité essentielle du langage soufi s'avère finalement trompeuse. Pour respecter les liens intratextuels et intertextuels et pour maintenir le fonctionnement de l'ambiguïté et du paradoxe, il est donc important de traduire les vocables techniques (*iştilāḥāt*) du *Fih* systématiquement par un seul équivalent et d'évoquer les éclaircissements dans le paratexte.

Le deuxième apport traductologique du présent article concerne une approche de la restitution de l'oralité qui caractérise l'ensemble de l'œuvre de Mowlānā Rūmī. Cet article prône la mise en application de l'approche meschonnicienne du *traduire* au service des projets de traduction et de retraduction de l'œuvre de Rūmī. L'approche meschonnicienne du *traduire le sacré* est une méthode de travail qui convient au corpus mowlavien, car pour Meschonnic (2012) l'oralité constitue une question centrale : « Le discours de la Bible est spécifique. C'est une oralité. Le rapport au divin n'est pas séparable de cette oralité. » (p. 535) Meschonnic (2008) revendique, par ses théories et ses pratiques de recherche et de traduction, une transformation de l'approche traductionnelle ; une transformation qui est, en partie, due à la reconnaissance du *rythme* et de l'*oralité* :

Au XX^e siècle la traduction se transforme. Elle passe peu à peu de la langue au discours, au texte comme unité. Elle commence à découvrir l'oralité de la littérature, pas seulement au théâtre. Elle découvre qu'une traduction d'un texte littéraire doit fonctionner comme un texte littéraire, par sa prosodie, son rythme, sa signifiante, comme une des formes de l'individuation, comme une forme sujet. Ce qui déplace radicalement les préceptes de transparence et de fidélité de la théorie traditionnelle, en les faisant apparaître comme les alibis moralisants d'une méconnaissance dont la caducité des

traductions n'est que le juste salaire. L'équivalence recherchée ne se pose plus de langue à langue, en essayant de faire oublier les différences linguistiques, culturelles, historiques ; elle est posée de texte à texte, en travaillant au contraire à montrer l'altérité linguistique, culturelle, historique, comme une spécificité et une historicité. C'est le passage, qui est encore loin d'être compris par tous, de l'annexion au décentrement, de la réduction à l'identité vers la reconnaissance de l'altérité. (p. 59)

RÉFÉRENCES

- ‘Aṭṭār, F. al-Dīn. (1957). *Kitāb Taẓkirat al-awliyā’* (5^e éd. ; M. M. Qazvīnī, Éd.). Téhéran : Enteshārāt-e Markazī.
- ‘Aṭṭār, F. al-Dīn. (2014). *Le cantique des oiseaux*. (Traduit par L. Anvar). Paris : Diane de Selliers.
- Bākharzī, al-Maf. Y. (1966). *Awrād al-aḥbāb wa fuṣūs al-ādāb* (Ī. Afshār Sīstānī, Éd.). Tehran : Enteshārāt-e Daneshgāh-e Tehrān.
- Benoteau-Alexandre, M.-È. (2011). Typographie biblique et modernité poétique : Réflexions sur le blanc intralinéaire dans la poésie de Milosz, Claudel et Meschonnic. *Loxias, littératures française et comparée*, 33. Consulté à l’adresse <http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=6675>.
- Bourlet, M., et Gishoma, C. (2007). Des voix dans la poésie : Entretien avec Henri Meschonnic. *Études littéraires africaines*, 24, 411. <https://doi.org/10.7202/1035338ar>
- Bosworth, C. E. (2010). *Khwārazm*. In *Encyclopédie de l’Islam*. Brill. Consulté à l’adresse <http://dx.doi.org/prext.num.bulac.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_4205>
- Corbin, H. (1991[1971]). *En Islam iranien : Aspects spirituels et philosophiques*, Tome IV, Paris : Gallimard (Coll. Tel).
- Dehkhodā, ‘Alī Akbar. (1998). *Loghat nāmeḥ* (2^e édition de la nouvelle série). Téhéran : Presses de l’Université de Téhéran.
- Ernst, C. W. (1992). Mystical Language and the Teaching Context in the Early Lexicons of Sufism. In S. T. Katz (Éd.), *Mysticism and Language* (p. 181201). New York: Oxford University Press Inc.
- Gimaret, D. (1988). *Les Noms divins en Islam : Exégèse lexicographique et théologique*. Paris : Éd. du Cerf.
- Lewisohn, L. (1989). Shabestari’s Garden of Mysteries : The Aesthetics and Hermeneutics of Sufi Poetry. *Temenos: A Review Devoted to the Arts of the Imagination*, (10), 177207.
- Lory, P. (1996). Et la Chair devint Parole. *Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire*, 30(1), 9296. <https://doi.org/10.3406/horma.1996.1376>
- Massignon, L. (1922). *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris : Geuthner. Consulté à l’adresse <http://archive.org/details/essaisurlesorigi00massuoft>
- Meschonnic, H. (1972). Propositions pour une poétique de la traduction. *Langages*, 7(28), 4954. <https://doi.org/10.3406/lgge.1972.2097>

Meschonnic, H. (2008). Traduire au XXI^e siècle. *Quaderns: revista de traducció*, Rev. trad., 15, pp. 55-62.

Meschonnic, H. (2012 [1999]). *Poétique du traduire*. Lagrasse : Verdier.

Michon, J.-L. (Trad.). *Le Coran, traduction annotée*. Consulté à l'adresse <http://www.altafsir.com> (site officiel du Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, Jordanie).

Mishlove, J. (2020, 28 mai). *The Art and Science of Soul Travel with Doug Marman* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=hHAo-qY0FJA>

Nurbakhsh, J. (2001). Why Nimatullahi Sufis Say “Ya Haqq” – Discourse by Dr. Javad Nurbakhsh. *Sufi, Journal of Mystical Philosophy and Practice*, 52, Khaniqahi Nimatullahi Publications, London. Consulté à l'adresse <https://www.sufijournal.org> [traduit en français dans *La Lettre Soufie*, Novembre/décembre 2003, n°11 <https://www.journalsoufi.com>].

Poonawala, I. (2010). Al-Zāhir wa l-Bāṭin. *Encyclopédie de l’Islam*. Consulté à l'adresse <https://referenceworks-brillonline-com>.

Pourjavādy, N. (1998). Signification du lexique mystique dans la littérature persane. In *Mélanges Littéraires et mystiques* (p. 92101). Téhéran: Presses Universitaires d’Iran.

Rūmī, J. al-Dīn. (2005). *Matn-e Kāmel-e Fīh-e mā fīh : Maqālāt-e Mowlānā Jalāl al-Dīn Moḥammad balkhī, taṣṭīḥ-e Ostād Badī‘ al-zamān Forūzānfar* (3^e édition ; B. al-Zam. Forūzānfar, Éd.). Téhéran: Nashr-e Nāmak.

Rūmī, J. al-Dīn. (1961). *Discourses of Rūmī* (1^{re} éd. ; A. J. Arberry, Trad.). London : J. Murray.

Rūmī, J. al-Dīn. (2010 [1976]). *Le livre du dedans : Fīhi-mâ-fīhi* (E. de Vitray-Meyerovitch, Trad. 4^e éd.). Le Méjean: Actes Sud.

Rūmī, J. al-Dīn. (2010). *It Is What It Is : The Personal Discourses of Rumi* (1^{re} éd. ; D. Marman, Trad.). Ridgefield, WA: Spiritual Dialogues Project.

Sajjādī, J. (1959). *Farhang-e Moṣṭalaḥāt-e ‘urafā va motaṣavafe*. Téhéran : Ketābforūshī-ye Moṣṭafavī.

Tabriz, S. de, (2017). *La Quête du joyau. Paroles inouïes de Shams, maître de Jalāl al-dīn Rūmī*. (Traduit par C-H de Fouchécour). Paris : Éditions du Cerf.

Ṭūsī, N. al-Dīn. (1925). *‘Awṣāf al-ashrāf* (N. A. Taqawī, Éd.). Téhéran: Kitābkhāneh Tehrān.