doctrines; au sommet se tiennent ceux pour qui tout voile est aboli, l'élite spirituelle (*ḫawāṣṣ al-ḫawāṣṣ*), (p. 94-95). « Les Gloires de Sa Face les a consumés et la puissance de Sa Majesté les a fait s'évanouir; ils se sont effacés et ont disparu. Ils n'ont plus conscience d'eux-mêmes car ils se sont 'éteints' à eux-mêmes. Il ne reste alors que l'Unique Réel; et le sens de Sa parole : 'Toute chose est périssable sauf Sa Face' est devenu pour eux une expérience personnelle (*ḏawq*) et un état vécu (*ḥāl*) ».

Cette traduction étant destinée à un large public, R. Deladrière consacre la plus grande partie de son introduction à présenter la vie et l'œuvre de Ġazālī et s'attache à montrer combien les diverses orientations de son activité sont solidaires les unes des autres. A propos du *Miškat al-Anwār* (p. 26-31), il rappelle à juste titre que l'idée fondamentale en est l'ascension spirituelle. Mais il insiste assez peu sur le fait que cette ascension ne peut s'accomplir que par la connaissance métaphysique, « identification » du connu et du connaissant (v. p. 55 et 95 sur *ittiḥād* et *tawḥīd*). Ainsi peut-on s'étonner que *ʿārif* soit traduit par « sage » et *maʿrifa* par « sagesse » (ce qui aboutit à confondre dans la traduction, *maʿrifa* et *ḥikma*). De manière générale, mais surtout dans ce contexte, il nous semble difficile de traduire *ʿārif* et *maʿrifa* par autre chose que « connaissant » et « connaissance ». Il aurait fallu souligner davantage le caractère ésotérique de ce traité qui porte avant tout sur la connaissance.

Enfin il est dommage que l'excellent connaisseur de la littérature du *taṣawwuf* qu'est R. Deladrière n'ait pas trouvé là l'occasion de mesurer l'impact de cet ouvrage (Faḫr al-dīn al-Rāzī, par exemple, l'inclut, non sans réserve, dans son *Tafsīr*) et d'en faire apparaître les correspondances avec l'œuvre d'Ibn ʿArabī (que R. Deladrière signale lui-même dans sa *Profession de Foi* p. 49, 53-54 et 59).

Denis GRIL
(Université de Provence)

IBN AL-ʿARABĪ, *The Bezels of Wisdom* (= *Fuṣūṣ al-ḥikam*), traduit par R.W.J. Austin. Londres, éd. SPCK, 1980. 15 × 22 cm., 302 p. — *The Seals of Wisdom*, traduit par ʿAisha ʿAbd al-Rahman at-Tarjumana. Norwich, Diwan Press, 1980. 14 × 22 cm., 208 p.

De toutes les œuvres d'Ibn ʿArabī, les *Fuṣūṣ al-ḥikam*, écrits en 627 H. à Damas, onze ans avant la mort de l'auteur, est celle qui a suscité les plus nombreux commentaires et déchaîné les plus violentes polémiques; celle aussi sur laquelle, d'une manière trop exclusive sans doute, sont le plus souvent fondées les interprétations en langues occidentales de la doctrine du Šayḫ al-Akbar (Chez ʿAfīfī et Izutsu en particulier).

L'édition de certains des commentaires les plus importants est en progrès depuis quelques années : H. Corbin et O. Yahia nous ont donné (Paris - Téhéran, 1975) le *Naṣṣ al-Nuṣūṣ* de Ḥaydar Āmolī, ou plutôt sa *Muqaddima;* à William Chittick, nous devons une remarquable édition du *Naqd al-Nuṣūṣ* de Ǧāmī (Téhéran, 1977) dont la traduction nous est promise; et, récemment (Mašhad, 1982) le professeur Āshtiyānī a publié — de façon moins satisfaisante,

BCAI 1 (1984) Ibn ʿArabī: The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-ḥikam), trad. R.W.J. Austin. The Seals of Wisdom, trad. ʿA. ʿA. at-Tarjumana, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

hélas! — le Šarḥ des *Fuṣūṣ* dû à Ǧandī, disciple direct de Ṣadr al-dīn Qūnawī. Mais, parallèlement, un notable effort de traduction a été entrepris.

O. Yahia a signalé (*Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī*, I, 257) une traduction partielle en anglais de Khaja Khan parue à Madras en 1929 et que nous n'avons jamais eue entre les mains, mais qui, nous a-t-on rapporté, laisse fort à désirer. Il existe d'autre part une traduction inédite due à ʿAfīfī qui semble définitivement perdue. Un travail de pionnier a été accompli par Titus Burckhardt qui, en 1955, publiait pour la première fois une version française, intégrale ou partielle selon les cas, de douze des vingt-sept chapitres des *Fuṣūṣ* (re-traduite en anglais sous le titre *The Wisdom of The Prophets*, Londres, 1975). En 1970 était publié à Graz, sous le titre *Das Buch der Siegelringsteine*, la traduction allemande de Hans Kofler (ob. 1947), que son littéralisme rend souvent peu utilisable et qui est dépourvue de toute annotation. En 1975 a été imprimée (mais non diffusée commercialement) une traduction anglaise de quinze chapitres, due à M. B. Rauf, que nous n'avons pu examiner. Enfin l'année 1980 a vu la publication à peu près simultanée de deux traductions intégrales en anglais. Disons tout de suite qu'elles n'ont guère en commun que la laideur de leurs couvertures et qu'une seule d'entre elles, celle de M. Austin (qui, depuis le début de sa carrière d'arabisant se consacre à l'école d'Ibn ʿArabī, et à qui l'on doit aussi une traduction partielle du *Rūḥ al-quds* éditée à Londres en 1971, sous le titre *Sufis of Andalusia*) mérite d'être prise au sérieux. Les contresens qui fourmillent dans le texte de Mme A. at-Tarjumana (sic), l'absence de notes — la référence des versets coraniques n'est même pas donnée —, la bizarrerie des transcriptions (*Is-haq* pour *Isḥāq*) susciteraient plus d'indulgence si son préfacier, « ʿAbd al-Qādir as-Sūfī » — qui est aussi, sauf erreur, son époux et qui parle d'ailleurs de « notre texte » — n'attaquait avec la plus extrême violence tous ceux qui, avant elle, ont tenté d'interpréter Ibn ʿArabī (Nicholson et Burckhardt en particulier). Cette introduction dénonce également, pêle-mêle, dans les ouvrages occidentaux sur le soufisme, une conspiration d'activistes catholiques ou un complot judéo-maçonnique (cf. pp. 4-5) et revendique pour la *ṭarīqa derqawiyya* (à laquelle la traductrice appartient) le privilège d'être la seule héritière de la « Sagesse d'Ibn ʿArabī ». Sans s'attarder sur ce genre de polémique, notons aussi que Mme at-Tarjumana semble obsédée par le besoin de rapprocher les notions akbariennes de données empruntées à l'astrophysique ou à la biologie moléculaire. Est-ce pour cela qu'elle traduit (p. 190) *al-nubuwwa al-barzaḫiyya* par « the prophecy of interspace » ce qui, dans le contexte où cette expression apparaît, est assez étrange? En revanche, la plupart des termes techniques ne sont pas traduits, mais simplement transcrits, deux brefs glossaires (pourquoi deux?), l'un au début — en désordre — l'autre à la fin — alphabétique — proposant des équivalences ... approximatives (nous conseillons, p. 8, la « définition » de *rubūbiyya*). Ce parti pris est au surplus curieusement tenu : pourquoi créer des hybrides et écrire, en italiques, *khalif* et non *khalīfa*, *khalifate* et non *khilāfa*, si l'on veut à tout prix éviter de rendre ces mots en anglais? Quoi qu'il en soit, des phrases comme « The formal *tajalli* in the presence of the *khayal* requires another knowledge ... » (p. 54) ne seront guère utiles au lecteur désireux de comprendre Ibn ʿArabī : si son découragement le persuade d'abandonner l'ouvrage de Mme A. at-Tarjumana, qu'il voie là ce qu'on nomme en bon anglais *a blessing in disguise* et cherche ailleurs *another knowledge* ...

Il pourra la trouver dans le livre de M. Austin dont la traduction est manifestement le fruit d'un patient travail et met à profit de solides connaissances linguistiques et une étude approfondie

BCAI 1 (1984) Ibn ʿArabī: The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-ḥikam), trad. R.W.J. Austin. The Seals of Wisdom, trad. ʿA. ʿA. at-Tarjumana, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

des œuvres d'Ibn ʿArabī (en qui il a tort, toutefois, de voir celui qui a forgé le terme *waḥdat al-wuǧūd*). Une substantielle introduction, un index et une bibliographie encadrent le texte proprement dit. Un système de transcription simplifié mais cohérent est employé tout au long. Les citations coraniques et la plupart des *ḥadīṯ*-s sont identifiés. Chaque chapitre des *Fuṣūṣ* est précédé d'une « introductory note » qui en analyse les thèmes et vise à en éclaircir les obscurités.

Traduire les *Fuṣūṣ* est un exercice périlleux, même si l'on s'appuie sur des commentateurs très proches de l'auteur comme Qūnawī, qu'a consulté, entre autres, M. Austin; et même si l'on utilise un texte sûr (M. Austin, sans négliger les éditions antérieures, s'est basé sur le Ms. Evkaf Museum 1933 copié par Qūnawī, justement, et authentifié par Ibn ʿArabī en 630). *The Bezels of Wisdom* devra désormais figurer dans toutes les bibliographies d'Ibn ʿArabī : la traduction est précise, souvent heureuse. Elle déjoue d'innombrables pièges et, dans certains passages grammaticalement très ambigus, les choix de M. Austin nous paraissent en général les plus avisés. Inévitablement, cependant, nous sommes parfois en désaccord avec lui. Page 136, *kawn* désigne, comme c'est habituellement le cas chez Ibn ʿArabī, « l'univers », « la totalité des créatures », et n'aurait donc pas dû être rendu par *Being*, la phrase du 3e § où ce mot figure signifiant alors, selon nous : « Tu peux donc, à ton choix, dire de l'univers manifesté qu'il est création, ou qu'il est Réalité divine, ou qu'il est à la fois ceci et cela, ou qu'il n'est ni ceci ni cela ... ». Page 137, *lā budda li-kulli šaḫṣ* est une affirmation catégorique, portant sur un thème doctrinal majeur, celui du « Dieu créé dans les croyances »; « *most men* » en affaiblit considérablement la portée. Page 154, le passage sur les Aš'arites et les Sophistes est peu clair. P. 235, une traduction littérale de *manzilatayn* par « deux demeures spirituelles » nous paraîtrait préférable à « deux missions ». Ces critiques sont vénielles et peut-être discutables. Nous avons été beaucoup plus gêné par le caractère laconique des notes. M. Austin a délibérément choisi de ne pas étouffer le texte sous les commentaires. Pour certains passages, — à propos du Sceau des Saints par exemple (pp. 66-67) — et malgré les analyses introductives dont nous avons parlé, quelques citations des grands interprètes de la tradition akbarienne auraient été bienvenues. A tout le moins eût-il été souhaitable d'éclairer les difficultés par des renvois à d'autres œuvres d'Ibn ʿArabī où les mêmes notions sont exposées de manière moins concise : à chaque motif qui apparaît dans les *Fuṣūṣ* correspond ailleurs — généralement dans les *Futūḥāt* — une orchestration complète qui en développe et nuance les virtualités. Dans d'autres cas, des précisions historiques eussent été souhaitables : les allusions à Ḫālid b. Sinān, dans le chapitre 26, seront-elles intelligibles pour beaucoup de lecteurs — le livre paraissant dans une collection qui n'est pas destinée aux seuls spécialistes?

Ajoutons quelques observations sur l'Introduction. La question que se pose M. Austin p. 17 (Ibn ʿArabī prétend-il que les *Fuṣūṣ* sont une transcription *verbatim* de ce qui lui a été communiqué dans la vision que décrit le prologue? Ou seulement une expression personnelle de ce qu'il a reçu de cette manière?) me paraît trouver sa réponse, implicitement, dans la forme même de l'ouvrage — où Ibn ʿArabī s'exprime à maintes reprises de manière très évidemment personnelle, évoque des événements spirituels qu'il a vécus, mentionne d'autres traités dont il est l'auteur — et, explicitement, dans le prologue où il se qualifie de *mutarǧim :* son rôle est donc de transmettre des significations et non de consigner une dictée. L'hypothèse contraire serait au surplus contradictoire avec ce qu'Ibn ʿArabī énonce dans les *Futūḥāt* (I, 248, 403, etc...) où il exclut,

BCAI 1 (1984) Ibn ʿArabī: The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-ḥikam), trad. R.W.J. Austin. The Seals of Wisdom, trad. ʿA. ʿA. at-Tarjumana, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

lorsqu'on rapporte une *parole* du Prophète, que l'on substitue ne fût-ce qu'un *fa* à un *wa*; donc *a fortiori* que l'on y interpole des allusions autobiographiques. Une analyse plus approfondie de cette notion de *mutarǧim* ferait intervenir celle de *Ḫatm al-awliyā'*.

Nous avons été surpris d'une autre hypothèse de M. Austin. Selon lui (cf. p. 23), « it is quite possible that Ibn al-ʿArabī used material from the Jewish writers of the Kabbalist tradition ... » « Some of his cosmological ideas would seem to suggest some acquaintance with the Gnostic tradition in Christianity ». Plus loin, M. Austin parle aussi de possibles sources d'inspiration hindoues et bouddhiques. C'est trop dire, ou trop peu. Que des apports venus de ces diverses traditions se trouvent présents dans la culture islamique de l'époque, dans ce qui est désigné plus loin comme « *the intellectual koine of the period* » et qu'Ibn ʿArabī y ait donc recours ne fait pas de doute. Mais M. Austin semble avoir en vue des emprunts beaucoup plus directs. Nous nous abstiendrons cependant de tout commentaire sur ce point aussi longtemps qu'il n'aura pas eu la possibilité de s'expliquer plus clairement à ce sujet. Ces réserves ou ces interrogations ne nous empêchent pas, au demeurant, d'apprécier le tour de force que représente la traduction de M. Austin, à laquelle on peut prédire un durable et juste succès.

Michel CHODKIEWICZ
(Paris)

IBN ʿARABĪ, *La profession de foi* (*Taḏkirat al-ḫawāṣṣ wa ʿaqīdat ahl al-iḫtiṣāṣ*), introduction, traduction et commentaire par Roger Deladrière. Paris, Editions Orientales, 1978.

Publié originellement par le service de reproduction des thèses de Lille en 1975, ce travail comportait alors, outre l'introduction et la traduction, l'édition critique de la *Taḏkira*. Le texte arabe n'a pu être reproduit dans la présente édition ni les indications sur l'établissement du texte, réduites à une seule page en tête de l'ouvrage.

R. Deladrière évoque, dans son introduction, les grands moments de la vie d'Ibn ʿArabī d'après les données autobiographiques de son œuvre (déjà réunis pour l'essentiel par Asin Palacios dans son *Islam christianizado*, Madrid 1931). Il rappelle la place tenue dans sa formation par les sciences traditionnelles : *qirā'āt, ḥadīṯ, fiqh* (Nyberg l'avait déjà mentionné dans l'introduction de ses *Kleinere Schriften*, Leiden 1919). Jamais au cours de ses nombreux voyages, Ibn ʿArabī ne négligea l'étude de ces sciences, tout particulièrement du *ḥadīṯ*. L'auteur ne se contente pas d'insister sur la place que tient la *šarīʿa* dans l'œuvre d'Ibn ʿArabī. Il veut nous faire saisir la stricte conformité de ses écrits avec la lettre et l'esprit du Coran et de la Sunna. Pour cela il laisse Ibn ʿArabī expliquer lui-même la genèse et le caractère inspiré de ses ouvrages ainsi que son accès à une très haute fonction spirituelle. Devenu « pur serviteur » (*ʿabd maḥḍ*), le Šayḫ al-Akbar a hérité la « nature totalisante » (*ǧamʿiyya*) de Muḥammad et la fonction de « Sceau de la sainteté muḥammadienne » (*ḫātam al-wilāya al-muḥammadiyya*), qui correspond dans la communauté musulmane à la fonction de « Sceau de la sainteté universelle » détenue par Jésus selon l'enseignement d'Ibn ʿArabī. Pour R. Deladrière, cet héritage prophétique, cette *ǧamʿiyya*, est « la véritable clef du mystère d'Ibn ʿArabī et de son œuvre ».

BCAI 1 (1984) Ibn ʿArabī: The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-ḥikam), trad. R.W.J. Austin. The Seals of Wisdom, trad. ʿA. ʿA. at-Tarjumana, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net