sectes (§§ 9-12 et 160-161)? Même si Ibn ʿArabī avait critiqué des ordres initiatiques comme les Qalandariya ou les Ḥaudariya, les aurait-il assimilés à des Ḫāriǧites?

D'autres points sont plus délicats, mais les affirmations sans nuances de la *Taḏkira* sur le caractère incréé des lettres du Coran ou sur l'éternité de l'enfer ne sont guère de la manière d'Ibn ʿArabī.

Les citations de la *Ġunya* et d'autres ouvrages de ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlī (§§ 29-39, 69, 86) n'ont en soi rien d'invraisemblable, si ce n'est leur présence dans une *ʿaqīda*. Ibn ʿArabī a connu à Bagdad quelques-uns de ses disciples et commente dans les *Futūḥāt* plusieurs de ses propos, mais d'un tout autre genre. De plus, malgré son respect pour le cheikh ʿAbd al-Qādir, jamais il ne le cite en ces termes : *qāla sayyidunā wa šayḫunā wa imāmunā wa qudwatunā ilā'llāh al-šayḫ Muḥyi al-Dīn ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlī* ... (§ 69).

On peut s'interroger sur les conséquences de cette attribution. Ibn ʿArabī est incontestablement sunnite et sans doute R. Deladrière a-t-il eu raison de réagir contre cette tendance qui ne voit en lui que l'ésotériste, le néoplatonicien ou le crypto-chiite. Mais Ibn ʿArabī n'est pas ḥanbalite pour autant, comme pourrait le faire croire ce texte. Il nous semble que le Šayḫ al-Akbar, tant en matière de *fiqh* que de *kalām,* s'élève très haut au-dessus des divergences d'écoles.

Les doutes que nous avons émis sur l'attribution de cet ouvrage à Ibn ʿArabī n'en diminuent nullement l'intérêt mais le déplacent. La présence conjointe de textes d'Ibn ʿArabī et de ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī, le ton nettement ḥanbalite de cette profession de foi et l'attribution de deux des manuscrits à un certain ʿAbd al-Ṣamad al-Qādirī, nous invitent à penser que la *Taḏkira* pourrait être l'œuvre d'un cheikh ḥanbalite et qādirī du Xe-XIe s.H. Le rapprochement *ḥanbalī-qādirī* est banal, mais il est tout à fait intéressant de constater ici l'harmonisation de cette double tendance avec l'enseignement du Šayḫ al-Akbar.

Denis GRIL
(Université de Provence)

Suʿād AL-ḤAKĪM, *Al-muʿǧam al-ṣūfī. Al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima.* Beyrouth, Dār al-Nadra, 1981. 16,5 × 23 cm., 1312 p.

Depuis la publication par Flügel à Leipzig en 1845 des *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya,* les études sur Ibn ʿArabī, après un départ très lent — ne sont guère à retenir, sur près d'un siècle, que les travaux de Nicholson (1911), Nyberg (1919), Asin Palacios (1931) et ʿAfīfī (1939) —, ont enfin pris leur élan après la deuxième guerre mondiale avec, en particulier, les ouvrages et articles de Corbin, Osman Yahya et Izutsu. Bien des choses (éditions de textes, traductions, analyses) restent à faire cependant, qu'il s'agisse du Šayḫ al-Akbar lui-même ou, surtout, du courant akbarien : Qūnawī, Qāšānī, Ǧīlī, Nābulusī etc... Les orientalistes ne sont certes pas seuls à se consacrer à cette tâche et les publications d'auteurs arabes en ce domaine se sont également multipliées mais il faut convenir que, même inspirées des plus pieuses intentions, elles sont souvent bien décevantes : textes cités sans références, emploi de manuscrits non identifiés, attributions douteuses ou carrément fausses rendent fréquemment ces livres peu utilisables par les chercheurs.

BCAI 1 (1984) S. al-Ḥakīm: Al-muʿǧam al-ṣūfī. Al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Du Liban nous vient enfin, avec la thèse de Mme Suʿād al-Ḥakīm, un outil de travail aussi monumental que précieux dont nous n'étions sans doute pas seul à regretter l'absence et qui prendra place, à côté de l'*Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī* d'O. Yahia, parmi les références indispensables. En dépit de son titre — dont l'auteur justifie dans son introduction le caractère très général (mais le sous-titre, en revanche, ne peut manquer d'éveiller un écho chez les lecteurs des *Fuṣūṣ*), il s'agit en effet d'une analyse méthodique du vocabulaire technique d'Ibn ʿArabī. Massignon et Nwyia, entre autres, ont suffisamment démontré la fécondité de ce type de recherche pour qu'il soit inutile d'y insister. Dans le cas d'Ibn ʿArabī, on mesure aussitôt l'extrême difficulté de cette entreprise en raison de la complexité et de l'étendue des matériaux à exploiter et, en même temps, l'importance qu'elle revêt si l'on considère l'influence exercée par le Šayḫ al-Akbar sur le soufisme postérieur, partisans et adversaires confondus : une influence dont le plus sûr révélateur est, précisément, la récurrence de ses *iṣṭilāḥāt* en des textes où, souvent, il n'est même pas nommé — dans la littérature confrérique par exemple.

En quelques pages liminaires, Mme Suʿād al-Ḥakīm montre — trop brièvement peut-être mais avec beaucoup de perspicacité — ce qui caractérise, chez Ibn ʿArabī, l'emploi des termes-clés de son lexique et, en particulier, ce qu'on pourrait appeler l'« assomption », dans son œuvre, du vocabulaire antérieur. Mme Suʿād al-Ḥakīm parle fort justement à ce propos de *miʿrāǧ al-kalima* et fait bien voir, sur quelques exemples (*ġurba, tawakkul* ...) comment, tout en reprenant à son compte les valeurs sémantiques attachées à ces mots chez les soufis de l'époque « classique », il les reconduit, d'étage en étage, à leur signification la plus universelle : ce qui, au départ, n'était que la désignation conventionnelle d'un état spirituel ou d'une vertu devient ainsi, par transpositions successives, mais avec une parfaite cohérence, l'expression adéquate d'une vérité métaphysique. Il serait intéressant d'affiner encore cette analyse et, notamment, d'étudier minutieusement dans cette perspective les chapitres 118 à 151 des *Futūḥāt* où Ibn ʿArabī traite une série de *maqāmāt,* le chapitre consacré à un *maqām* donné étant chaque fois suivi d'un chapitre où l'abandon (*tark*) de ce *maqām* est présenté comme un accomplissement, épuré de toute trace de dualité, du contenu positif de la « station » qu'on laisse derrière soi : c'est en ce sens que, par exemple, l'abandon du *ḏikr* est paradoxalement supérieur au *ḏikr*. Relevons encore dans cette introduction, pp. 18-19, de pertinentes remarques sur la nécessité, lorsqu'on lit (et ajoutons : lorsqu'on traduit ...) Ibn ʿArabī, d'être attentif au caractère grammaticalement déterminé ou indéterminé des termes qu'il utilise. Certaines conséquences, que l'auteur n'a pas exprimées, seraient d'ailleurs à tirer de cette distinction à propos des Noms divins et de leurs valeurs numériques.

Nous avons affaire à un *muʿǧam* et les termes inventoriés (706 entrées) sont donc classés alphabétiquement dans l'ordre traditionnel des racines arabes (il faut chercher Iblīs à BLS). La méthode appliquée consiste à donner d'abord une ou plusieurs définitions du mot — ou, lorsqu'il s'agit d'une locution, de ses éléments constitutifs — empruntées à un dictionnaire classique, généralement les *Maqāyīs* d'Ibn Fāris. Vient ensuite un paragraphe signalant s'il y a lieu, sur la base de citations scripturaires et à l'exclusion de tout recours aux *tafsīr*-s, le sens obvie du terme considéré dans le Coran. Mme S. al-Ḥakīm propose alors une ou plusieurs définitions de la signification de ce terme chez Ibn ʿArabī en distinguant clairement et en hiérarchisant les différents types d'emploi qu'il en fait et en s'appliquant à résoudre les contradictions que ces emplois

BCAI 1 (1984) S. al-Ḥakīm: Al-muʿǧam al-ṣūfī. Al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

peuvent faire apparaître. Ces définitions sont suivies d'une série de textes-témoins empruntés à l'œuvre inédite ou imprimée du Šayḫ al-Akbar, éventuellement accompagnée de références complémentaires — très nombreuses dans les articles les plus importants — à des textes non cités, voire à des ouvrages d'autres auteurs. Quiconque a tenté, pour son propre compte, de se constituer un système de repères parmi les milliers de pages écrites par Ibn ʿArabī, dont les ouvrages édités sont presque tous dépourvus d'index, ne peut qu'admirer le courage de Mme S. al-Ḥakīm et le scrupule avec lequel elle a conduit le dépouillement de ces matériaux. Mais, au-delà de l'aspect quantitatif de sa recherche, nous devons surtout rendre hommage à la compréhension en profondeur dont témoignent ses interprétations, à sa perception de nuances subtiles de sens qui ont échappé à des spécialistes antérieurs (pour lesquels elle n'est pas toujours tendre — nous pensons, notamment, à ʿAfīfī). A la différence de leurs aînés, les jeunes arabisants qui, à l'avenir, s'orienteront vers ce domaine de l'Islamologie pourront donc faire l'économie de certaines tâches fastidieuses. Ils devront prendre garde, toutefois, au fait qu'un dictionnaire, si bien conçu qu'il soit, facilite l'exploration des œuvres mais ne dispense pas de la mener personnellement, et qu'on n'étudie pas une doctrine sur la base de textes sans contexte. Le recyclage paresseux des mêmes citations, jadis ou naguère mises en circulation par un ouvrage faisant autorité, est une calamité trop fréquente pour que nous n'éprouvions pas quelque crainte ... Quoi qu'il en soit, on trouvera là, bien sûr, des articles substantiels sur des termes depuis longtemps reconnus comme fondamentaux dans le lexique d'Ibn ʿArabī : *Ilāh al-muʿtaqadāt, insān kāmil, taǧallī, ḫatm, ṯubūt, ḫayāl* etc ... mais aussi des entrées réservées à des termes d'emploi plus rare, à des expressions appartenant à son répertoire symbolique : *al-ʿanqā', al-yaqūta al-ḥamrā', al-simsima* ... Nous avons, par sondage, vérifié à plusieurs reprises les références indiquées et, à une seule exception près (une interversion de chiffres) elles se sont toutes révélées exactes, ce qui est à l'honneur de l'éditeur comme de l'auteur. Exprimons cependant deux regrets sur ce point : d'une part les citations des *Futūḥāt,* lorsqu'elles sont très brèves, devraient, compte tenu de la densité des pages de l'édition de 1329 H., être suivies de l'indication de la ligne; d'autre part, et dans un souci d'unification, il eût été souhaitable de compléter par la référence correspondante dans cette édition standard l'identification de certaines citations puisées dans l'édition critique en cours d'Osman Yahya et qui ne renvoient qu'à cette dernière.

Mme S. al-Ḥakīm convient (p. 24) qu'un travail comme celui qu'elle a entrepris est nécessairement perfectible. C'est dans le seul souci de contribuer, si peu que ce soit, à rendre une future réédition plus satisfaisante encore que nous formulons quelques réserves ou suggestions. Les réserves portent essentiellement sur l'inclusion, dans les sources utilisées, de quelques ouvrages d'attribution très discutable pour ne pas dire certainement erronée, tels le *Kitāb al-huwa* (l'un des multiples titres du petit traité bien connu de Balyānī traduit par Weir en 1901), le *Šaqq al-ǧayb* (ou *Šaqq al-ǧuyūb*) dont O. Yahya (*Hist. et Clas.* II, 460) a démontré l'inauthenticité, la *Tuḥfat al-safara* sur laquelle nous sommes plus catégorique encore que lui (cf. *ibid.* II, 510-511). Laissons de côté — nous sommes sur ce point en amical désaccord avec R. Deladrière — le cas épineux de la *Taḏkira* éditée par ce dernier sous le titre *La profession de foi* (Paris, 1978). Nous nous étonnons aussi de voir (p. 129) Ibn Sawdakīn désigné comme l'auteur du *Kašf al-ġayāt :* cet ouvrage (connu par un *unicum*) est demeuré anonyme et est bien distinct des gloses sur les textes des *Taǧalliyāt* dues à la plume d'Ibn Sawdakīn, qui y a enregistré les commentaires oraux

BCAI 1 (1984) S. al-Ḥakīm: Al-muʿǧam al-ṣūfī. Al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

d'Ibn ʿArabī lui-même. Les *Laṭā'if al-iʿlām,* souvent citées, sont données comme « attribuées à Qūnawī ». Cette attribution est sûrement fausse et, malgré l'intérêt des *Laṭā'if,* on peut d'ailleurs s'interroger sur l'« orthodoxie » akbarienne de leur auteur qui mentionne (dans sa définition de *al-ʿilm al-ladunnī*) « *šayḫunā ʿAlā' al-Dawla Simnānī* ». L'article *waḥdat al-wuǧūd* sera certainement l'un des plus souvent consultés. Mme S. al-Ḥakīm y souligne à bon droit que cette expression célèbre n'appartient pas au vocabulaire d'Ibn ʿArabī et émet l'hypothèse (p. 1154, n. 2) qu'Ibn Taymiyya fut le premier à l'employer. Elle se trouve en fait déjà chez Qūnawī et c'est très probablement lui qui l'a forgée.

Nos suggestions, d'autre part, concernent la liste des entrées, dans laquelle certaines absences nous ont surpris. Puisque des noms propres sont inclus, pourquoi réserver un article à Idrīs mais ignorer ʿĪsā — dont la fonction cosmique est, elle aussi, capitale dans la doctrine d'Ibn ʿArabī, mais qui joue en outre personnellement un rôle considérable dans son orientation spirituelle, ce que Corbin, entre autres, a ignoré mais qui n'a pu échapper à Mme S. al-Ḥakīm? Pourquoi Bilqīs mais pas Firʿawn, dont le cas a pourtant été l'un des nœuds de la polémique anti-akbarienne? Un article *zuhd* est justifié. Un article *šarīʿa* ne le serait-il pas plus encore? Ou, à tout le moins, une entrée renvoyant à d'autres articles où ce terme est pris en compte? Pourquoi *ṣalāt* et pas *ḥaǧǧ* — un sujet dont Ibn ʿArabī traite sur près de cent pages des *Futūḥāt*? L'une des richesses de l'œuvre d'Ibn ʿArabī est la précision de sa typologie spirituelle. Comment ne pas déplorer l'absence d'un article sur les *bahālīl,* auquel un chapitre des *Futūḥāt* est consacré? Un article *Arīn* (mot dont Mme S. al-Ḥakīm ne mentionne pas l'emploi antérieur chez les géographes) n'était pas absolument indispensable. En revanche *iṭlāq* (ou *muṭlaq*), *ḫirqa, qiyās, qāb qawsayn,* par exemple, nous paraissaient s'imposer même si, là aussi, d'autres articles (mais que l'on ne pensera pas forcément à consulter) en éclairent le sens. Que l'auteur nous pardonne les exigences que les qualités mêmes de son ouvrage nous inspirent; et qu'il lui soit rendu grâce pour sa précieuse contribution à l'étude du corpus akbarien.

Michel CHODKIEWICZ
(Paris)

Toshihiko IZUTSU, *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique.* Paris, Les Deux Océans, 1980. In-8°, 146 p.

Les travaux de T. Izutsu offrent pour nous le triple intérêt d'être ceux d'un érudit rompu à l'étude des philosophies occidentales comme extrême-orientales; d'un islamisant ayant longuement fréquenté les philosophes et mystiques de langue arabe et persane; enfin d'un penseur japonais imprégné de valeurs bouddhistes présentant, pour un public européen, une vision de l'Islam originale et enrichissante. L'ambition de ces recherches est de mettre en évidence les articulations d'une « méta-philosophie » des philosophies orientales, d'un système de concepts, de structures de pensée communes au bouddhisme, au taoïsme, à l'hindouisme védantique — et à la mystique islamique. L'entreprise, on le voit, n'est pas mince. Le Pr. Izutsu espère la mener à bien par une patiente analyse sémantique des termes-clé de ces différents modes de pensée.

BCAI 1 (1984) S. al-Ḥakīm: Al-muʿǧam al-ṣūfī. Al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net