

d'Ibn 'Arabī lui-même. Les *Laṭā'if al-i'lām*, souvent citées, sont données comme « attribuées à Qūnawī ». Cette attribution est sûrement fautive 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-'ilm al-ladunni*) « *ṣayḥunā 'Alā' al-Dawla Simnānī* ». L'article *waḥdat al-wuḡūd* 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 'Arabī 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 'Īsā — dont la fonction cosmique est, elle aussi, capitale dans la doctrine d'Ibn 'Arabī, 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 Fir'awn, dont le cas a pourtant été l'un des nœuds de la polémique anti-akbarienne? Un article *zuḥd* est justifié. Un article *ṣarī'a* 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 *ḥaḡḡ* — un sujet dont Ibn 'Arabī traite sur près de cent pages des *Futūḥāt*? L'une des richesses de l'œuvre d'Ibn 'Arabī est la précision de sa typologie spirituelle. Comment ne pas déplorer l'absence d'un article sur les *bahālil*, 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 *itlāq* (ou *muṭlaq*), *ḥirqa*, *qiyās*, *qāb qawsayn*, par exemple, nous paraissent 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.

L'ouvrage publié par Les Deux Océans, qui est la traduction de quatre articles distincts, expose avec clarté et simplicité quelques idées-force constituant les premiers jalons de cette recherche. Se fondant sur les œuvres d'Ibn 'Arabī, de 'A. Q. Hamadānī, de Mollā Ṣadrā et de plusieurs autres grandes figures de la spiritualité islamique, T. Izutsu met en relief quelques notions ayant selon lui leur contrepartie dans les traditions philosophiques d'Extrême-Orient :

- Un « anti-essentialisme » net : aucun phénomène n'existe en soi, en tant que substance. Seule existe la Réalité Suprême; le monde phénoménal qu'Elle manifeste, sans être pur néant, n'a qu'une existence purement relative (= relationnelle). La perception du temps résulte d'une vision partielle et illusoire de ce réel.
- Une ontologie fondée sur la distinction entre l'aspect totalement inconditionné et indicible de la Réalité Suprême, et son action productrice des manifestations infinies, le mystique (*al-ʿārīf*) pouvant s'ouvrir à ces deux dimensions complémentaires de l'Etre.
- Une distinction entre deux modalités de l'activité mentale de l'homme : la conscience empirique, dualiste, fermée au domaine de l'universel, et la perception métaphysique (gnostique, « irfânique ») du monde comme « vide » par rapport à la Réalité Suprême.

Des thèses aussi vastes et audacieuses ne peuvent, on s'en doute, être démontrées de façon complète et apodictique en un aussi court volume. Les éléments en sont pris à des auteurs de régions et d'époques très diverses (Ibn 'Arabī, ob. 1240; Mollā Ṣadrā, 1640; Śankara, 820; Dôgen, 1253); des notions sont rapprochées, comparées et identifiées en quelques paragraphes; la mystique islamique y est considérée comme un courant autonome, sans référence à l'Islam coranique commun et déiste. Le lecteur est donc amené à se poser des questions que, nous l'espérons, M. Izutsu précisera dans des travaux ultérieurs.

Cependant, il importe de le souligner, ce ne sont pas des systèmes de pensée proprement dits que l'auteur étudie, mais bien une vision, une expérience vivante, une *perception du réel* unique, exprimée sous des climats culturels différents. Et ici, l'hypothèse devient particulièrement féconde : rappelant que le raisonnement est toujours second, toujours déterminé par une vision *a priori* de l'univers, cet ouvrage remet en cause la lecture que les Européens font communément des textes soufis. La démarche intellectuelle du Pr. Izutsu, profondément marquée par le bouddhisme Zen, engendre une analyse et une compréhension de la spiritualité islamique qui constitue une contribution remarquable à un dialogue entre philosophies et religions du monde, loin de tout dogmatisme, évitant l'érudition sèche restant à la surface des concepts, étranger au sentimentalisme sans dimension philosophique, mais centrant au contraire la réflexion sur la donnée la plus fondamentale, la plus élémentaire qui soit : l'expérience du vécu.

Pierre LORY
(Université de Bordeaux III)

EMIR ABD EL-KADER, *Ecrits spirituels*, présentés et traduits de l'arabe par Michel Chodkiewicz. Paris, Seuil, 1982. 225 p.

Cet ouvrage est la traduction de trente-neuf textes, choisis parmi les trois cent soixante-douze que contient le *Kitāb al-Mawāqif* de l'Emir Abd el-Kader, dont il existe deux éditions, l'une de 1911, l'autre de 1966-1967. Michel Chodkiewicz note qu'elles sont peu satisfaisantes, et il signale un certain nombre de manuscrits qui permettraient d'établir une édition critique.

La traduction, accompagnée de notes copieuses qui éclairent le texte et facilitent grandement la compréhension des notions techniques du *taṣawwuf*, est précédée par une remarquable Introduction. Celle-ci fait apparaître dans toute sa grandeur l'aspect peu connu de l'Emir comme maître spirituel, transmettant l'enseignement de Muḥyi-l-Dīn Ibn 'Arabī, al-Šayḥ al-akbar, d'où le qualificatif d'« akbarienne » donné par l'auteur à la doctrine spirituelle et métaphysique qu'il nous fait découvrir. C'est de son père qu'Abd el-Kader avait reçu la *ḥirqa akbariyya* et l'influence spirituelle d'Ibn 'Arabī, bien que, comme le précise M.C., il n'y ait pas à proprement parler de « confrérie » akbarienne. La *baraka* du Šayḥ al-akbar est habituellement véhiculée par certaines branches *naqšbandiyya* et *šāḍiliyya*, et Abd el-Kader bénéficiera d'ailleurs du rattachement à l'une et l'autre de ces deux confréries, la première vers sa vingtième année à Damas, la seconde, en 1863, à l'âge de cinquante-six ans à la Mecque.

« La transcription de propos improvisés va constituer le noyau initial du *Kitāb al-Mawāqif*. S'y ajouteront des textes écrits par l'émir lui-même, le plus souvent en réponse à des questions qui lui sont posées au sujet de versets coraniques, de paroles du Prophète ou de passages des écrits d'Ibn 'Arabī ». Dans le premier *mawqif*, page 157 de la traduction, Abd el-Kader précise que ses commentaires des versets sont précédés chaque fois d'une inspiration, et il ajoute : « J'ai reçu de cette manière ... environ la moitié du Coran, et j'espère ne pas mourir avant que je ne possède ainsi le Coran tout entier. Je suis, par la faveur d'Allāh, protégé dans mes inspirations ..., et Satan n'a pas de prise sur moi ... ». M.C. rappelle que Niffārī a composé un *Kitāb al-Mawāqif* (édité par Arberry en 1935, et dont le P. Nwyia a publié des fragments inédits dans *Œuvres inédites de mystiques musulmans* en 1973, dont nous avons rendu compte dans *Arabica*, t. XXII, juin 1975), et qu'Ibn 'Arabī a été le premier à définir explicitement la notion de *mawqif*. M.C. traduit *mawqif* par « halte ». Il nous semble qu'Abd el-Kader ne lui donne pas la signification technique précisée par Ibn 'Arabī, et que, dans le cas de l'Emir, il ne s'agit que de situations spirituelles et d'instructions communiquées sur des points de doctrine.

Les très beaux textes, sélectionnés et classés par M.C., « présentent les thèmes majeurs de l'enseignement d'Abd el-Kader ou établissent des points de repère de son autobiographie spirituelle ». Ceux qui sont déjà familiarisés avec les œuvres du Šayḥ al-akbar y retrouveront un certain nombre de positions et de formulations doctrinales importantes, telles que l'Unicité de l'Etre, la conformité de Dieu à l'opinion que se fait de Lui tout croyant, « qu'Il est cela et autre que cela », « que tous sont voilés », « que la connaissance de Dieu n'a pas de terme », que la perfection du comportement spirituel est de conjointre « le recours aux causes secondes à la confiance exclusive en Dieu ». Le *mawqif* 271, pp. 67-70 de la traduction, nous paraît particulièrement instructif, car il propose une explication métaphysique au fait que certaines récita-