

à celui des éditions du Caire : chapitres I à XXII sur les pratiques quotidiennes et les œuvres méritoires et XXIII à XXXI sur la Voie et la connaissance.

On nous annonce dans la préface que cette traduction est la dernière de la série. On ne peut que le déplorer. Peut-être le traducteur et l'éditeur reviendront-ils sur leur décision, car le *Qūt al-qulūb* n'est pas le dernier des textes de la spiritualité islamique méritant d'être traités avec de tels égards.

Denis GRIL  
(Université de Provence)

Th. EMIL HOMERIN, *From Arab Poet to Muslim Saint, Ibn al-Fāriḍ, his verse and his shrine*. University of South Carolina Press, Columbia, 1994. XII + 162 p.

Ce livre, ainsi que le suggère le titre, se présente comme l'histoire d'une image et de ses métamorphoses. Une histoire qui inspire quelque mélancolie : l'auteur, dans le chapitre IV et dernier, après avoir cité les descriptions que nous donnent, au XVII<sup>e</sup> siècle, Evliyā Čelebī et Nābulusī de ces *mawālīd* où « deux cent mille personnes » — disons prudemment : une foule nombreuse — célébraient avec ferveur la mémoire d'Ibn al-Fāriḍ, décrit le déclin de cette vénération enthousiaste. Disparu au cours des années soixante, autorisé de nouveau en 1981 à l'initiative d'une branche de la Rifā'iyya, le *mawlid* ne suscite plus ces immenses rassemblements. La mosquée qui abrite le tombeau du saint, reconstruite en 1889, est aujourd'hui dans un triste état (et l'était déjà lorsqu'il y a plus de quarante ans je m'y rendis pour la première fois).

J'ai prononcé le mot de « saint ». Mais Ibn al-Fāriḍ (ob. 1235) est-il véritablement un *walī* ou n'est-il qu'un homme de lettres abusivement canonisé par un zèle familial qu'amplifieront quelques soufis ultérieurs et, finalement, la *vox populi* ? Telle est au fond la question posée par Th. Emil Homerin et à laquelle sa conclusion (p. 93) donne une réponse : « Historical realities were covered by the miraculous and 'Umar the poet was enveloped by Shaykh 'Umar, the blessed saint of God ». De fait, à en juger par les premiers témoignages venant de personnages qui ont personnellement rencontré Ibn al-Fāriḍ (Zakī al-Dīn al-Mundirī et Yaḥyā al-'Aṭṭār) ses élèves « appear, (...), to have viewed their teacher more as a poet than a mystic » (p. 16). Ibn Ḥallikān, bien qu'il relève la présence dans son *Dīwān* d'un vocabulaire et de thèmes qui appartiennent au *taṣawwuf* et le décrive comme un homme pieux et vertueux, n'exprime pas une opinion très différente. Il faut noter toutefois qu'il ne se prévaut pas d'un contact direct et que son jugement est donc de seconde main. C'est avec la fameuse *Dibāġa* rédigée par 'Alī Sibṭ Ibn al-Fāriḍ — qui n'a pas connu son grand-père — que s'élabore la légende hagiographique.

Qu'on ne puisse tenir pour historiquement fiable nombre des détails merveilleux de ce récit — qui obéit aux règles d'un genre littéraire bien connu et où fleurissent les plus classiques *topoi* — ne fait guère de doute. Cela signifie-t-il qu'il ne serait que pure fabrication ?

Th. Emil Homerin ne semble pas loin de le penser et il avance même à ce sujet une hypothèse (p. 49) : 'Alī n'aurait-il pas tenté d'organiser une *ṭarīqa* autour du souvenir de son aïeul ? La saine réaction critique qu'inspirent des *vitae sanctorum* quelque peu exubérantes ne doit pas, en bonne méthode, conduire à récuser en totalité les indications qu'elles nous donnent et à juger qu'un témoignage plus sobre est nécessairement plus sûr.

Traditionnistes l'un et l'autre, Muḍīrī et 'Aṭṭār ne paraissent pas avoir été durablement les élèves d'Ibn al-Fāriḍ, mais seulement avoir suivi quelque temps son enseignement du *ḥadīṭ* et de ses propres poèmes. Cette relation leur donnait-elle accès à l'intimité de leur maître ? Leur permettait-elle de voir en lui autre chose qu'un savant doublé d'un *adīb* raffiné ? La tradition familiale dont 'Alī Sibṭ Ibn al-Fāriḍ se veut le transmetteur ne doit pas être accueillie sans précaution. Elle ne doit pas non plus être automatiquement rejetée et n'est d'ailleurs pas en contradiction avec ce que rapportent les deux témoins les plus anciens : elle véhicule, sur la personnalité de l'auteur de la *Ḥamriyya*, des éléments qu'ils n'ont pas pu ou pas su voir, mais dont l'œuvre d'Ibn al-Fāriḍ confirme à tout le moins la vraisemblance.

N'est-ce pas d'ailleurs, faute de sources biographiques assez précises ou assez sûres, dans cette œuvre elle-même — dont aucune des images successives d'Ibn al-Fāriḍ n'est dissociable — qu'il conviendrait de chercher une réponse à la question posée plus haut ? De ce point de vue, Th. Emil Homerin ne comble pas l'attente du lecteur. Appuyé sur une très vaste érudition, mettant à profit de nombreux textes inédits ou peu exploités, son travail sera désormais indispensable aux chercheurs. Mais il est à regretter que le *Dīwān* n'y soit pas l'objet d'une relecture en profondeur, que son contenu n'y soit traité, en définitive, qu'en tant qu'il est l'objet ou le prétexte de longues controverses et non pas en lui-même. L'histoire de ces polémiques est certes retracée avec exactitude. Le rôle qu'y jouent entre autres le vizir Ibn Bint al-A'azz, Ḍahabī, 'Alā' al-Dīn al-Buḥārī (lequel, à vrai dire, avait coutume de tirer sur tout ce qui bouge : censeur d'Ibn 'Arabī et d'Ibn al-Fāriḍ, il écrira aussi, à Damas, un traité contre Ibn Taymiyya où ce dernier est qualifié de *kāfir* et de *maḡūsī*), ou encore ce malheureux al-Biqā'ī que ses opinions exposèrent à bien des infortunes — tout cela est analysé avec une extrême précision. Face à ces adversaires, les interventions, tantôt circonspectes, tantôt énergiques, des défenseurs d'Ibn al-Fāriḍ — Suyūṭī, Zakariyyā Anṣārī, Ibn Ḥaḡar al-Hayṭamī... — sont soigneusement recensées. Hostiles ou favorables, toutes ces prises de position sont en outre replacées, autant que le permet la documentation disponible, dans leur contexte politique et social avec un souci, que j'ai vivement apprécié, de ne pas réduire les antagonismes à un schéma simpliste qui ne ferait voir là qu'une bataille rangée entre soufis et '*ulamā*' (voir p. 67). Que, d'autre part, ces débats ne soient pas seulement des débats d'idée, que des calculs, des ambitions, des intérêts, des conflits de générations en motivent parfois les protagonistes est évident. Il me semble pourtant que Th. Emil Homerin est porté à surestimer l'importance de ces facteurs au détriment des enjeux doctrinaux. La condamnation de Maître Eckhart par la bulle *In agro dominico* est, d'une certaine façon, l'aboutissement d'un règlement de comptes entre frères prêcheurs de la province de Teutonia. On ne peut sérieusement soutenir qu'elle trouve là son explication : il faut, pour la comprendre, revenir aux écrits qu'elle dénonce.

Dans le cas d'Ibn al-Fāriḍ, il est clair que l'interprétation du *Diwān* par des commentateurs qui sont des disciples d'Ibn 'Arabī — Fargānī, Aykī, 'Afīf al-Dīn Tilimsānī, Dā'ūd Qayṣarī — a été lourde de conséquences : adversaires et partisans s'en sont généralement tenus à cette lecture akbarienne, comme le souligne justement Th. Emil Homerin. Des auteurs tardifs (Tashköprüzade, Maqqarī) ont même imaginé entre l'auteur des *Futūḥāt* et celui de la *Tā'iyya* des relations personnelles que nulle référence, fût-elle allusive, chez l'un ou chez l'autre, n'autorise à croire vraisemblables. Mais un problème est dès lors posé : cette lecture akbarienne qui s'est si souvent imposée est-elle adéquate ? Faut-il lui en préférer une autre — et laquelle ? Divers chercheurs — Nicholson, Di Matteo, Nallino, M. Hilmī... — ont, à l'époque contemporaine, à partir de l'œuvre, proposé leurs réponses à ces interrogations. J'aurais aimé que Th. Emil Homerin fût moins modeste et proposât à son tour la sienne. Elle eût été de nature à nous éclairer sur la pertinence des thèmes autour desquels se déploierent les polémiques séculaires qu'il décrit si bien : reposaient-elles, pour une large part, sur une immense méprise ? Elle aurait pu surtout, le tirant du cœur même de ses poèmes, nous livrer quelque chose du secret d'Ibn al-Fāriḍ : poète *ou* saint, poète *et* saint ? Quel crédit accorder à l'expérience spirituelle dont il se prévaut ? Quelles références et quelles implications doctrinales (je ne dis pas, bien sûr, quel système) serait-il légitime de déchiffrer dans la formulation de cette expérience ?

À cet égard je dois signaler, bien que ses conclusions m'inspirent parfois des réserves, l'intérêt d'un travail récent (que l'auteur du livre ici recensé ne mentionne pas dans sa bibliographie), celui du P. G. Scattolin, dont la thèse sur « L'expérience mystique d'Ibn al-Fāriḍ » a été soutenue à l'Institut pontifical d'études arabes et islamiques (PISAI) en 1988<sup>23</sup>. Le P. Scattolin y procède à une analyse sémantique très rigoureuse et très féconde de la *Tā'iyya*. Sans pouvoir résumer ici les résultats de cette recherche, on peut noter qu'elle montre de façon convaincante que « définir Ibn al-Fāriḍ comme poète de l'amour divin signifie réduire son expérience mystique », cette dernière étant vécue par lui comme « identification à la Réalité muhammadienne ». Sont à relever aussi des remarques sur l'emploi, dans le vocabulaire du poème, du mot *wuḡūd* ainsi que sur l'omniprésence, très significative, de la racine WLY.

Une autre thèse, celle d'un chercheur marocain, M. Fawzi Skali<sup>24</sup>, me fournira le mot de la fin. On y trouve les réponses à un long questionnaire relatif au soufisme qui fut soumis à une série d'intellectuels de Fès, il y a quelques années. L'une d'elles exprime un sentiment

23. Cette thèse — rédigée en italien — est toujours à ma connaissance inédite. Un long extrait (80 pages) en a cependant été publié sous la forme d'une brochure (PISAI, Rome, 1988) intitulée *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema Al-Ta'iyyat al-kubrā*. Un résumé en a d'autre part été donné dans *MIDEO*, n° 19, 1989, p. 203-223. Signalons aussi l'exis-

tence d'une « version française » de la *Tā'iyya* (*La Grande Taiyya*, éd. La Différence, Paris, 1987) qui, sans l'avouer, n'est qu'une traduction de la traduction anglaise de Nicholson. On y constatera, entre autres lacunes, l'absence des vers 549 à 574, non traduits par Nicholson.

24. *Topographie spirituelle et sociale de la ville de Fès*, Paris VII, 1990.

souvent partagé par les musulmans cultivés d'aujourd'hui et illustre à la fois l'étendue du rayonnement d'Ibn al-Fāriḍ et l'ambiguïté des images attachées à son nom : interrogé sur le *taṣawwuf*, un ancien professeur de la Qarawiyyīn se déclare résolument hostile aux « soufis extrémistes », au nombre desquels l'auteur de la *Ḥamriyya* figure évidemment. Mais, répondant un peu plus tard à une autre question, c'est avec la même conviction qu'il déclare goûter les poèmes d'Ibn al-Fāriḍ qu'on récite toujours dans les séances : « Ils enferment, dit-il, des sens si subtils, si spirituels ! »

Le vin qui coula « avant la création de la vigne » demeure, on le voit, *laddat* <sup>'''</sup> *li-l-šāribīn*.

Michel CHODKIEWICZ  
(EHESS, Paris)

IBN 'ARABI, *Le dévoilement des effets du voyage* — texte arabe édité, traduit et présenté par Denis GRIL. Éditions de l'Éclat, collection Philosophie imaginaire, Combas, 1994. 15 × 23 cm, xxxiii + 92 p. (fr.) + 85 p. (ar.).

Les études akbariennes se portent plutôt bien en Europe et singulièrement en France, comme le relevait James W. Morris dans son article « Ibn 'Arabī and his Interpreters » (*JAOS* CVI, 1986). Le nombre des traductions en langue française des œuvres d'Ibn 'Arabī témoignent ainsi de l'intérêt d'un public français non spécialisé pour cet aspect de la pensée et de la spiritualité en Islam. Elles se sont augmentées, depuis l'article de Morris, de *La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Égyptien* par R. Deladrière (1988) et de l'important volume *Les Illuminations de La Mecque / The Meccan Illuminations* publié sous la direction de M. Chodkiewicz (1987)<sup>25</sup>. Certes, ces publications ne concernent qu'une partie infime de la production totale du *Ṣayḥ al-akbar*; mais tous les écrits d'Ibn 'Arabī n'offrent pas le même attrait au lecteur français contemporain. Certains passages ramassent de façon plus dense, concise et éclairante, ce qui fait l'essentiel de son message et de sa démarche. C'est précisément ce qui fait l'importance de la présente traduction du traité *Kitāb al-isfār 'an natā'ig al-asfār* par Denis Gril.

Le *Kitāb al-isfār* est un ouvrage consacré au thème général du « voyage », c'est-à-dire, ici, du changement de position et d'état, de l'évolution, bref, de la transmutation des êtres le long du parcours entre leur origine et leur fin. Car c'est l'orientation métaphysique du voyage (« venant de Dieu », « vers Dieu », « en Dieu »; voir p. 3) qui en détermine ici la nature et le déroulement. La création, et le devenir humain tout particulièrement, sont approchés sous l'angle de la mutabilité, de la dialectique des opposés (cf. par ex., les missions opposées des anges, p. 37), de l'impermanence perpétuelle. La tonalité générale du texte rappelle les parallèles évoqués par le regretté T. Izutsu entre pensée soufie et philosophie extrême-orientale

25. Cf. respectivement *Bulletin critique*, n° 8 (1992), p. 49 et n° 7 (1990), p. 51.