reste obscure, et le lecteur spécialiste regrettera de ne disposer que d'éditions très partielles du texte original (Nwyia, 1970 et Hoca, 1971); contrairement à ce que suggère le traducteur (p. 12) une telle édition complète nous semble souhaitable. Mais le texte de ce *Journal spirituel* reste d'un intérêt exceptionnel. L'hagiographie musulmane est fort abondante, mais il est rare que des maîtres soufis aient fait état avec autant de détails de données oniriques aussi nombreuses. Les conclusions de P. Ballanfat sont riches et donnent à réfléchir, comme l'idée qu'en Rūzbehān confluerait les deux grandes tendances (celle de la « sobriété » et celle de l'« ivresse ») du soufisme ancien. Rūzbehān serait, au fond, le dernier grand représentant du discours soufi paradoxal de la lignée de Nūrī, Šiblī ou Ḥallāǧ.

Pierre LORY
(EPHE, Paris)

Ibn ʿARABĪ, *Le voyage spirituel* (*les Illuminations de La Mecque CCCLXVII*). Traduction de l'arabe, introduction et notes par Moreno GIANNINI. *Sagesses musulmanes* 1. Bruylant-Academia, Louvain-la-Neuve, 1995. 157 p.

Le Voyage nocturne et l'Ascension céleste représentent pour Ibn ʿArabī l'apogée de la Voie, tout entière orientée vers l'imitation du modèle prophétique. C'est ce qu'illustre, après d'autres textes sur le même thème, la traduction de ce chapitre des *Futūḥāt al-makkiyya*. On ne disposait jusqu'alors que d'une traduction anglaise des principaux passages par J. Morris (in *Illuminations de La Mecque*, Paris, Sindbad, 1988, p. 351-381). L'introduction rappelle les principales étapes des pérégrinations terrestres et intérieures du Šayḫ al-Akbar, d'après les travaux de M. Chodkiewicz et de Cl. Addas. La présentation du chapitre montre comment, dans cette ascension céleste et la nécessaire redescente, se trouve condensé l'essentiel de l'enseignement d'Ibn ʿArabī : la relation de l'homme à Dieu et au monde. Était-il nécessaire d'insister ici sur le dépassement des limites intellectuelles de l'homme ordinaire, impliquées par ce voyage? Ibn ʿArabī considère que le public auquel il s'adresse les a depuis longtemps dépassées. Il s'agit plutôt pour lui de montrer à ses émules en quoi l'homme peut faire l'expérience de son identité à Dieu, tout en gardant la conscience de sa différence radicale.

Le traducteur distingue dans ce chapitre trois parties, comme l'avait fait J. Morris. Ibn ʿArabī reprend tout d'abord certaines données traditionnelles du *Miʿrāǧ*, pour en expliciter le sens. Ainsi le fait d'attacher al-Burāq avec un anneau symbolise la nécessaire prise en considération des causes secondes (*asbāb*), ce qui est en rapport avec le titre du chapitre : « De la connaissance de la demeure de la cinquième confiance en Dieu (*manzil al-tawakkul al-ḫāmis*)... ». Il explicite ensuite la différence entre l'ascension des prophètes et celle des saints. L'ascension majeure du Prophète eut lieu à la fois en corps et en esprit, alors que les saints ne s'élèvent que spirituellement, à l'intérieur d'eux-mêmes, par la vision des signes. Ce voyage visionnaire,

BCAI 14 (1998) Ibn ʿArabī: Le voyage spirituel (Les Illuminations de La Mecque CCCLXVII), trad. M. Giannini. Sagesses musulmanes 1, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

précise-t-il, le Prophète le connut également de nombreuses fois, ce qui explique les variantes dans les récits du *Miʿrāǧ*. Enfin, le cheikh raconte sa propre ascension, sa rencontre avec les prophètes des septs cieux et ce dont chacun d'eux l'instruisit. Par delà le Lotus ou le Jujubier de l'aboutissement, tout signe (*āya*) se résorbe pour lui dans un verset (*āya*) qui proclame l'universalité de la Réalité muḥammadienne et annonce son propre héritage. Sa conclusion résume l'essentiel de son enseignement : « J'obtins donc, durant ce voyage, les sens de tous les Noms et je les vis revenir vers un Nommé unique : ce Nommé était ce que je contemplais, et cette Source mon existence. Je n'avais fait route qu'en moi-même et n'avais indiqué que moi-même. Je sus dès lors être un pur serviteur, n'ayant fondamentalement rien en moi de la seigneurialité » (p. 112).

Dans ce chapitre, comme dans toute la section des *Futūḥāt* sur les demeures spirituelles (*manāzil*), sont énumérées en conclusion les sciences conférées par cette demeure. M. Chodkiewicz a montré dans *Un océan sans rivage* la relation très intime entre les *manāzil* et les sourates du Coran. Bien qu'il y renvoie, M. Giannini n'a pas su exploiter suffisamment tout ce qu'il pouvait tirer de ces indications, en particulier sur le lien des sciences évoquées à la fin du chapitre avec la sourate 17, *al-Isrāʾ*. M. Chodkiewicz n'a pas manqué de le relever dans le compte rendu qu'il a déjà donné de cette traduction (*Journal of the Muhyidin Ibn ʿArabi Society* XVIII, 1995, pp. 68-70). Il y explique aussi le sens de l'expression « cinquième confiance en Dieu » liée au nom divin *al-wakīl*, présent dans la sourate 17.

La traduction dans l'ensemble est satisfaisante. Ici et là, cependant, des améliorations seraient souhaitables. Par exemple :

— p. 49, 51 : plutôt « confirmation » que « prégnance des causes » pour *iṯbātan li-l-asbāb*, car il s'agit de les reconnaître et non de leur attribuer un effet;

— p. 52 : « chambellan » ou « gardien » plutôt qu'« appariteur » pour *ḥāǧib*, l'ange à la porte de chaque ciel;

— p. 55 : « y accomplit une prière de deux *rakʿa* » (ou « une courte prière ») plutôt que « s'y incline deux fois » (*rakaʿa fīhi rakʿatayn*);

— p. 57 : *lanā fīhi ǧuz' ṣaġīr* : Ibn ʿArabī signale par là qu'il a composé un opuscule sur la question. La traduction ici est un contresens;

— p. 57 : *minaṣṣa* ne signifie pas « dais », mais « chaire » ou « estrade élevée »;

— p. 58 : *istawḥaša* : « éprouva un sentiment de solitude » et non « devint morose »;

— 59 : « se libéra de la prière » est curieux : tout simplement : « finit » (*faraġa min al-ṣalāt*);

— p. 65 : *ʿatīq*, surnom d'Abū Bakr, signifie « affranchi » (du feu) et non « ancien ».

— 72 : *ḏāt* signifie ici « être » ou « personne » et non « essence »;

— « trovation » répond au désir légitime de trouver une traduction pour *wuǧūd* au sens transitif et actif, mais ne passe vraiment pas;

— p. 96 : *ill* signifie effectivement « alliance » dans le Coran, mais également « Dieu ». Ibn ʿArabī joue sur les deux sens, mais pense sans doute d'abord au premier dans le contexte;

— p. 129 : « la science de celui qui est supérieur à Adam » et non « de celui qui a favorisé Adam »;

BCAI 14 (1998) Ibn ʿArabī: Le voyage spirituel (Les Illuminations de La Mecque CCCLXVII), trad. M. Giannini. Sagesses musulmanes 1, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

— p. 129 : non pas « Celui qui s'en soucie », mais « l'objet de la sollicitude » (*ṣāḥib al-ʿināya*);
— p. 130 : *tašaḫḫuṣ* signifie plutôt « apparition » qu'« individuation »;
— p. 132 : M. Chodkiewicz a déjà relevé la traduction erronée d'*al-ḥaqq al-maḫlūq bihī* par « Réel créé par Lui », car il s'agit de la Vérité par laquelle toute chose est créée : l'un des aspects de la Réalité muḥammadienne.

Par ailleurs, la traduction systématique d'*al-ḥaqq* par « le Réel », alors qu'il s'agit simplement de Dieu se distinguant ainsi de la création, est plutôt gênante; elle fausse même parfois le sens du texte.

Le traducteur ne nous en voudra pas de ces quelques critiques destinées à améliorer une éventuelle réédition. Grâce à son travail, les lecteurs d'Ibn ʿArabī, de plus en plus nombreux, découvriront avec bonheur l'un des chapitres des *Futūḥāt* où se complètent le plus harmonieusement l'expérience de la vie spirituelle et la formulation de la doctrine.

Denis GRIL
(Université de Provence)

Saints orientaux (sous la direction de Denise AIGLE). De Boccard, Paris, 1995 (Hagiographies médiévales comparées 1). 246 p.

Premier ouvrage d'une nouvelle collection intitulée « Hagiographies médiévales comparées », le livre édité par Denise Aigle rassemble les contributions présentées lors d'un colloque organisé par le groupe de travail du CNRS « La littérature hagiographique, une source pour l'histoire sociale et des représentations dans les mondes arabe, iranien et turc », tenu les 16 et 17 décembre 1993 à Ivry-sur-Seine. L'angle d'approche de cette équipe de recherche est avant tout comparatiste, car elle prend pour champ d'investigation les trois grandes zones du monde musulman central, et fait appel non seulement à des spécialistes du soufisme, mais également à des collègues travaillant sur la sainteté dans le monde chrétien oriental. Le livre recensé contient ainsi douze textes — neuf sur le monde musulman et trois sur le monde chrétien —, une préface d'André Vauchez, trois index (noms de personnes, noms de lieux et termes techniques), ainsi que les résumés de chacune des contributions.

Outre l'aspect comparatif, dont A. Vauchez souligne à juste titre la valeur, l'apport de cet ouvrage est triple. Il s'agit, tout d'abord, d'une contribution à l'histoire des textes, en ce que l'hagiographie est étudiée par plusieurs des auteurs comme un genre littéraire. Il est également méthodologique. La plupart des articles montrent, en effet, comment l'hagiographie peut être une source de l'histoire, de l'histoire sociale ou socioreligieuse. Et enfin, il touche naturellement au vaste champ de l'histoire de la mystique — musulmane ou chrétienne selon les cas.

BCAI 14 (1998) Ibn ʿArabī: Le voyage spirituel (Les Illuminations de La Mecque CCCLXVII), trad. M. Giannini. Sagesses musulmanes 1, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net