Ibn ʿArabī, *Rasā'il*, édition établie par Qāsim Muḥammad ʿAbbās et Ḥusayn Muḥammad ʿUğayl

Cultural Foundation Publications, Abu Ḍabī, 1998. 350 p.

Dans son *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī*, publiée à Damas en 1964 (mais issue d'une thèse soutenue en 1958). O. Yahia signalait l'existence d'une douzaine de traités qui, par la date de leur rédaction, paraissaient être les derniers écrits du Šayḫ al-akbar. Les notices qui leur étaient consacrées figuraient sous les numéros suivants du « Répertoire général » : 18, 77, 80, 256, 262, 288, 342, 472, 539, 587 et 685. Ce sont ces ouvrages que viennent de publier deux éditeurs heureux et fiers de révéler des textes, oubliés depuis huit siècles, qui révèlent, selon eux, le stade final de la pensée d'Ibn ʿArabī et, sur certains points, témoignent chez lui d'une certaine évolution doctrinale. Cette édition, précisent-ils, est basée sur un *unicum* conservé au Musée de l'Irak à Bagdad et, bien qu'une vingtaine de pages soient perdues et que d'autres aient été assembles en désordre, le fait qu'il s'agisse d'un autographe confère à ce manuscrit, décrit avec toutes les précisions souhaitables, une indiscutable autorité (voir p. 83 *sq.*). Neuf des *Rasā'il* qu'il contient ont été, d'après les colophons, rédigées à Damas à des dates qui s'échelonnent entre le mois de Rabīʿ I 635 et le mois de Ğumāda II 636. Or Ibn ʿArabī se trouvait effectivement à cette époque à Damas où il devait mourir en 638.

Si les huit index annoncés p. 104 sont inexplicablement absents, la bibliographie sur laquelle s'appuie la longue introduction des éditeurs apparaît p. 105-110. Elle permet de constater que n'ont été utilisés par eux que des ouvrages écrits ou traduits en arabe : ce qui explique, par exemple, que l'information relative à la biographie d'Ibn ʿArabī soit tirée de la version arabe (expurgée de son titre originel) de l'octogénaire *Islam cristianizado* d'Asin Palacios. Les très nombreux travaux publiés dans différentes langues occidentales au cours des dernières décennies sont totalement ignorés. Le cas est trop fréquent pour qu'on s'en indigne. Mais ce qui est plus sur prenant c'est que sont ignorés aussi les contributions majeures du Syrien O. Yahia aux études akbariennes : ni la thèse citée plus haut (publiée, il est vrai, en français) ni son édition critique des *Futūḥāt* (14 volumes parus) n'ont évidemment été consultées. Or cette précaution eût évité aux deux éditeurs des affirmations aussi péremptoires qu'aventureuses.

Le manuscrit du Musée de l'Irak est mentionné par O. Yahia, qui ne l'a pas personnellement examiné, dans les notices énumérées ci-dessus, sur la foi des indications données par K. ʿAwwād dans un article de 1955. Mais il ne s'agit aucunement d'un *unicum*. O. Yahia, en effet, donne les références d'un autre manuscrit, contenant les mêmes traités, qui se trouve en Turquie (Hudaï Uskudar 425). Il ne semble pas avoir lu ces textes, dont il définit très brièvement les sujets (« éthique mystique », « ésotérisme »...) mais seulement les avoir rapidement feuilletés en portant son attention sur les colophons qui lui permettaient de les dater. Les dates qu'il relève coïncident d'ailleurs avec celles du manuscrit irakien, ce qui autorise à supposer que les deux exemplaires sont, sinon rigoureusement identiques, en tout cas assez similaires. Nous n'avons pas eu jusqu'ici la possibilité de le vérifier.

Le manuscrit de Bagdad est-il un autographe ? Les éditeurs s'en déclarent certains... mais n'ont procédé à aucune comparaison pour confirmer cette assertion. Là encore, les recherches d'O. Yahia leur auraient fait connaître que, parmi les spécimens de l'écriture d'Ibn ʿArabī dont on dispose, il en est un avec lequel la confrontation s'imposait à un double titre : à savoir le manuscrit autographe de la deuxième rédaction des *Futūḥāt* qui, par ses dimensions (37 volumes !) se prête à une analyse approfondie du graphisme de son auteur et qui, en outre, a été achevé en 636 et est donc exactement contemporain de ces *Rasā'il*. Or, sur la base des spécimens reproduits par les éditeurs (p. 111-114, 226, 228, 283, 348), il est facile de constater que le scripteur n'est pas Ibn ʿArabī, dont l'écriture présente des caractéristiques constantes très reconnaissables. Un détail, d'autre part, aurait dû éveiller les soupçons : le scripteur du manuscrit « autographe » commet de nombreuses fautes de grammaire, dont beaucoup sont d'ailleurs relevées en notes, en particulier sur les noms de nombre (il y en a souvent plusieurs par page) et sur les duels. Ibn ʿArabī n'est certes, pas plus que quiconque, à l'abri d'un *lapsus calami* occasionnel. Mais il faut bien mal connaître son œuvre pour le croire coupable de ces erreurs grossières et persévérantes. Si donc le scripteur et l'auteur de ces *Rasā'il* ne font qu'un, il est hors de doute que cet auteur ne peut être le Šayḫ al-akbar.

L'étude du contenu de ce recueil fournit en outre des éléments qui démontrent l'impossibilité de cette attribution de manière beaucoup plus décisive : car le manuscrit publié, à défaut d'être autographe, pourrait être, après tout, une copie maladroite d'une série d'ouvrages authentiques. Le présent compte-rendu serait d'une longueur démesurée si nous y entreprenions une analyse exhaustive des thèmes abordés et de leur traitement. Nous nous bornerons donc à signaler quelques faits suffisamment éloquents. On peut déjà observer que l'absence totale dans toutes ces *Rasā'il* de la moindre allusion à l'un de quelconque des ouvrages antérieurs d'Ibn ʿArabī ou à tel ou tel des personnages qu'il a rencontrés est assez inhabituelle pour tout lecteur familier avec sa manière d'écrire. Mais ce silence devient parfaitement explicable lorsque l'auteur, dans un passage autobiographique du long traité qui s'intitule *Inhirāq al-ğunūd ilā l-ğulūd* (p. 238-239) évoque certaines des grâces dont il a été favorisées – en l'occurrence la transmission (*talqīn*) à lui faite par les prophètes Muḥammad, Ibrāhīm et Nūḥ de trois lettres (*rā', mīm* et *yā'*) auxquelles son eschatologie

BCAI 17 (2001) Ibn ʿArabī : Rasā'il, édition établie par Qāsim Muḥammad ʿAbbās et Ḥusayn Muḥammad ʿUğayl, recensé par Michel Chodkiewicz
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

assez confuse assigne un rôle spécial. Le prophète Muḥammad, précise-t-il, lui a ainsi transmis « trois *rā'* », « au Ḫurasān, du côté de Ǧūrbād, dans un village nomme Abdaqān », c'est-à-dire dans la région de Nišāpūr. Cette localisation exclut par conséquent sans appel l'attribution de cet écrit à Ibn ʿArabī qui, au cours de ses voyages, dont les itinéraires sont sans mystère, ne s'est jamais rendu au Ḫurasān.

Rien d'étonnant, dès lors, dans la présence sous la plume de l'auteur de formulations fort peu akbariennes... dont les éditeurs concluent (p. 69 *sq.*) qu'Ibn ʿArabī, à la fin de sa vie, a adopté sur divers sujets des positions différentes de celles qu'on relève dans les *Fuṣūṣ* et les *Futūḥāt* (rappelons que, si les *Fuṣūṣ* datent de 627, Ibn ʿArabi achève la version définitive des *Futūḥāt* au moment même où il est censé composer ces *Rasā'il* !) Parmi ces « nouveautés », l'une des plus curieuses concerne le « sceau des saints ». On sait le rôle important de ce terme dans l'hagiologie d'Ibn ʿArabī, qui distingue d'ailleurs deux fonctions : celle de « sceau de la sainteté muḥammadienne » – qu'il revendique pour lui-même – et celle de « sceau de la sainteté universelle » qui, il le disait déjà dans le *Anqā muġrib*, œuvre de jeunesse et ne cesse de le redire par la suite, sera celle de ʿĪsā b. Maryam lors de son retour sur terre à la fin des temps. Or, dans les *Rasā'il* (p. 325, 238, 240, 261), ʿĪsā n'est plus que le précurseur du sceau des saints, ce titre revenant à un personnage dont le nom, Yasʿā, est un anagramme ʿĪsā. Ajoutons que l'auteur, qui porte un intérêt marqué aux spéculations apocalyptiques, semble (p. 215), dans un texte daté du mois de ramadan 635, attendre pour la fin de cette même année les événements qui annoncent la consommation des siècles. On notera aussi que le célèbre *ḥadīṯ qudsi* « j'étais un trésor caché... » est cité à plusieurs reprises (voir p. 197, où il apparaît deux fois et p. 306) avec le verbe *aradtu* (« j'ai voulu être connu »). Ce même *ḥadīṯ* est l'un des plus souvent cités par Ibn ʿArabī mais, sans aucune exception, il écrit – conformément d'ailleurs à la forme la plus répandue – *aḥbabtu* (« j'ai aimé être connu »). Cette divergence n'est pas insignifiante : pour Ibn ʿArabī, ce *aḥbabtu* est, comme Corbin l'a bien montré, un des appuis scripturaires de sa cosmogonie qui fait de l'amour (*ḥubb*) *sabab iǧād al-ʿālam* (*Fut.*, II, p. 112). Signalons encore les pages traitant des modalités du rattachement initiatique (en particulier p. 188-189) dont la tonalité très technique ne correspond guère à la manière dont le Šayḫ al-akbar aborde les mêmes sujets : vérification faite, elles démarquent le chapitre 12 des *ʿAwārif al-maʿārif* de Suhrawardī, dont certaines phrases sont littéralement recopiées.

Innombrables sont les ouvrages, inédits ou imprimés, qui sont faussement attribués à Ibn ʿArabī. Il s'agit parfois d'écrits mystiques mais parfois aussi de livres d'astrologie, de magie... voire de la traduction arabe d'un traité de yoga (depuis longtemps identifiée mais dont une copie nous fut naguère proposée par un libraire marocain). Osman Yahia a amplement contribué au repérage de ces apocryphes – sans pouvoir, hélas, décourager les maisons d'éditions arabes de continuer à les diffuser sous le nom de leur auteur présumé ni persuader tous les bibliothécaires de réviser leurs catalogues. Mais, vieille d'un demi-siècle, sa thèse, qui demeure un instrument irremplaçable, devrait être mise à jour en tenant compte des découvertes ultérieures d'Osman Yahia lui-même et de celle qu'ont pu faire d'autres spécialistes au cours de leurs recherches, dans les fonds turcs notamment. Nous avions, il y a une dizaine d'années, vainement tenté de susciter une mise en commun des informations ainsi recueillies et nous gardons l'espoir qu'un jeune chercheur s'attaquera avec plus de succès à ce problème.

Quoi qu'il en soit, il faut constater que l'ouvrage recensé ici présente un caractère particulier. En effet, le lieu et les dates de rédaction, qu'à priori nous n'avons pas de raison de mettre en doute, en situant l'auteur dans le voisinage d'Ibn ʿArabī. Son lexique, d'autre part, comporte bien des termes qui sont des marques distinctives de l'enseignement akbarien : *arḍ al-ḥaqīqa, nafas al-Raḥmān, taǧallī, ḫātam al-awliyā'*, etc. L'emploi récurrent de ce vocabulaire permet d'ailleurs de comprendre qu'au terme d'un rapide survol du manuscrit on puisse tenir provisoirement pour acceptable son attribution au maître andalou, affirmée (avec une faute de grammaire) par la page de titre : seule une lecture attentive décèle ce qui la rend intenable. Il reste que l'auteur, pour l'instant anonyme, de ces *Rasā'il*, s'il n'a sans doute pas appartenu au premier cercle des disciples d'Ibn ʿArabī, a probablement fréquenté ce milieu assez bien connu par les certificats de *samāʿ* et, quoique la diffusion en fut alors relativement restreinte, a manifestement eu accès à certains ouvrages du Šayḫ. Était-il originaire de ce Ḫurasān où il déclare avoir eu une vision du Prophète ? Cela expliquerait peut-être la faiblesse de sa syntaxe et aussi une phrase (p. 120) qui, au sujet de la première *risāla* (*Ayn al-aʿyān*) précise qu'elle est *mutarǧama*. Ce ne sont là que de fragiles conjectures, et toute enquête visant à les confirmer ou à les infirmer doit commencer par une méticuleuse comparaison des deux manuscrits présentement disponibles.

Michel Chodkiewicz
EHESS, Paris

BCAI 17 (2001) Ibn ʿArabī : Rasā'il, édition établie par Qāsim Muḥammad ʿAbbās et Ḥusayn Muḥammad ʿUǧayl, recensé par Michel Chodkiewicz
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net