N'est-ce pas trop atténuer la force de cette racine que de traduire *ḥīna awǧadahum wa wahaba lahum ḥubbahu* ... (p. 31) par : « quand il leur accorde la réalisation intérieure et les gratifie de son amour » (p. 161), puisque le premier verbe doit signifier à peu près: « quand Il les fit Le retrouver en eux-mêmes »? Plus loin, *wa ašhadahum al-wuǧūd fī wuǧūdihim* est rendu par : « et Il les rend témoins de la réalisation intérieure dans leur conscience d'eux-mêmes « (p. 167); ne pourrait-on pas risquer la traduction: « et Il les rend témoins de la prise de possession de l'Etre par Lui-même dans leur prise de possession de leur propre être »? A dire vrai, il s'agit ici d'un choix. En revanche, la traduction du passage suivant nous semble erronée, car elle élimine l'opposition *ḥaqq-ḥaqīqa : wa l-fanā' al-ṯāliṯ fanā'uka ʿan ru'yati l-ḥaqīqa min mawāǧīdika bi-ġalabati šāhidi l-ḥaqq ʿalayka* (p. 55) : « Le troisième degré est celui de ton extinction aux expériences (*mawāǧīd*) réalisées à l'intérieur de ta conscience. Elle se produit sous l'effet des emprises victorieuses de la présence de l'Etre divin » (p. 154). Il faut traduire : « ... est ton extinction à la vision de la Réalité (*ḥaqīqa*) dans tes expériences de l'être sous l'empire du témoignage que rend contre toi la Vérité instituée par Dieu (*ḥaqq*) ».

Ces quelques remarques auront montré, nous l'espérons, la place importante de ces textes dans le développement non seulement du *taṣawwuf*, mais de la pensée islamique en général. Seul un spécialiste comme R. Deladrière, familier de longue date avec cette littérature, pouvait comprendre et rendre en français la langue de Ǧunayd, langue dépouillée, mais pleine d'embûches, où la haute technicité du lexique s'allie à la valeur originelle et forte conservée par les mots. Ce n'est pas non plus un des moindres mérites de cette traduction que de venir opportunément nous rappeler que l'étude de la doctrine de Ǧunayd reste à faire.

Denis GRIL
(Université de Provence)

IBN ʿARABĪ, *Journey to the Lord of Power*, trad. R. Terri Harris. New York, Inner Traditions International, 1981. 14 × 21 cm., 118 p.

——, *L'alchimie du bonheur parfait*, trad. S. Ruspoli. Paris, Berg International, 1981. 15,5 × 24 cm., 156 p.

——, *L'arbre du Monde*, trad. M. Gloton. Paris, Les Deux Océans, 1982. 15,5 × 21 cm., 230 p.

Nous avons signalé ici-même (*Bulletin critique*, n° 1, pp. 334-35) la multiplication, ces dernières années, des travaux consacrés à Ibn ʿArabī. A ceux recensés aujourd'hui dans ces pages, d'autres se sont d'ailleurs ajoutés récemment : mentionnons en particulier la parution en volume du *Livre de l'Arbre et des quatre oiseaux* dans la traduction que Denis Gril avait publiée en 1981 dans les *Annales Islamologiques* (n° 17), accompagnée alors de l'édition critique du texte arabe (cf. notre compte rendu in *Studia Islamica*, LIX, 1984) et l'intéressante étude sur l'exégèse coranique chez le Šayḫ al-Akbar publiée à Beyrouth (Dār al-Tanwīr, 1983) par le Dr. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd sous le titre *Falsafat al-tā'wīl, dirāsa fī tā'wīl al-Qur'ān ʿinda Muḥyī l-dīn b. ʿArabī*.

BCAI 2 (1985) Ibn 'Arabī: Journey to the Lord of Power, trad. R. Terri Harris; L'alchimie du bonheur parfait, trad. S. Ruspoli; L'arbre du monde, trad. M. Gloton, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Des trois ouvrages auxquels le présent compte rendu est consacré, aucun, à vrai dire, n'était totalement inédit dans une langue européenne.

En ce qui concerne *Journey to the Lord of Power*, il s'agit en effet, bien que le titre anglais, inspiré d'une des premières phrases du texte, ne le suggère pas, de la *Risālat al-Anwār*, composée par Ibn ʿArabī à Konya en 602 h., donc au début de son séjour en Orient, et dont le propos annoncé par l'auteur est de décrire les « lumières » dont est gratifié celui qui pratique la *ḫalwa*. En fait, et bien que le thème de la *ḫalwa* soit traité au commencement de ce traité, il s'agit plus précisément, comme le montre bien le commentaire de Ǧīlī (*al-Isfār ʿan risālat al-anwār*, Damas, 1929) d'une description des étapes de l'ascension spirituelle du *ʿārif bi-Llāh*. Une traduction partielle de cette *risāla* avait été donnée en espagnol par Asin Palacios (*El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 433-449). Elle laissait beaucoup à désirer et ne comportait aucune note ou commentaire propre à éclairer ce texte parfois sibyllin. Mme Terri Harris, en donnant dans les notes de son livre des extraits du *šarḥ* de Ǧīlī, rend donc un appréciable service. Sa traduction souffre malheureusement d'une insuffisante familiarité avec l'œuvre d'Ibn ʿArabī (elle ne semble d'ailleurs pas s'être avisée que le texte de Ǧīlī est, pour l'essentiel, un *patchwork* de citations du Šayḫ al-Akbar, généralement extraites des *Futūḥāt*). Certains termes techniques n'ont manifestement pas été identifiés comme tels, ainsi qu'en témoigne la minceur du glossaire final. Des notions fondamentales évoquées dans le texte ne sont pas explicitées de façon satisfaisante et avec les indispensables références aux ouvrages d'Ibn ʿArabī où elles sont développées : celle de *wirāṯa* (p. 48), par exemple, clef de la doctrine akbarienne de la sainteté; mais surtout, compte tenu du sujet de ce petit traité, celle de *ḫalwa* (il aurait fallu se référer notamment aux chapitres 78 et 79 des *Futūḥāt* et à la *R. al-Ḫalwa al-muṭlaqa* qui n'est pas, contrairement à ce que laisse supposer l'introduction, identique à la *R. al-anwār*) et celle de *miʿrāǧ*, sur laquelle nous reviendrons à propos de l'ouvrage suivant. Il est regrettable, d'autre part, que Mme Terri Harris ait basé son travail sur les éditions de Damas (1929) et de Ḥaydarābād (1948), toutes deux très fautives, et sur un ms. incomplet du 17e siècle, alors qu'on dispose de mss. beaucoup plus sûrs (en particulier Beyazit 1686, daté de 667 h., qui a été lu devant Ṣadr Qūnawī et qui présente l'avantage d'une excellente lisibilité).

Le texte qu'a traduit M. Ruspoli n'est pas, lui, un ouvrage autonome, mais constitue le chapitre 167 des *Futūḥāt*. Le P. Anawati en avait donné (*MIDEO* vol. VI, 1959-1961, pp. 353-386) une traduction incomplète et dépourvue d'annotations. M. Ruspoli, qui la juge sévèrement, a voulu proposer une version française plus adéquate. Le résultat est-il à la hauteur de cette ambition? Il nous faut, à regret, formuler de sérieuses réserves, dont les premières portent sur l'exactitude de la traduction. Comment ne pas éprouver quelque inquiétude en découvrant par exemple, à la dernière page, que des formules très classiques où l'accompli a valeur d'optatif sont rendues par des phrases au passé composé (« Dieu nous a octroyé la Science » là où il faudrait : « que Dieu nous octroie la Science! » etc...); en lisant un surprenant « Paix à sa gloire! » par lequel le traducteur, à la toute dernière ligne, a voulu, supposons-nous, interpréter tant bien que mal les mots *āmīn bi-ʿizzatihi* ... sans remarquer que *āmīn* conclut fort logiquement la série de vœux qui précède, alors que *bi-ʿizzatihi* ouvre la phrase suivante (dans laquelle Ibn ʿArabī annonce que s'achève un *ǧuz'* de son ouvrage); en voyant (p. 60) *aṣlan* traduit par « en principe » là où il renforce simplement une phrase négative; en constatant que le traducteur,

BCAI 2 (1985) Ibn ʿArabī: Journey to the Lord of Power, trad. R. Terri Harris; L'alchimie du bonheur parfait, trad. S. Ruspoli; L'arbre du monde, trad. M. Gloton, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

à qui le couple Zayd/ʿAmr est apparemment inconnu, parle de Zayd et ʿUmar (ibid.), ou qu'il déclare « intraduisible » (p. 122, note 1) la très limpide formule *al-mumkin lam yaḫruǧ min imkānihi* ... et la traduit en désespoir de cause par « la possibilité de chacun a sa limite » ?

Les erreurs de l'introduction ne sont guère rassurantes non plus. Contrairement à ce qu'indique M. Ruspoli (p. 13), Ibn ʿArabī, arrivé en Orient en 598 h., n'est jamais retourné au Maghreb. Il n'a jamais non plus épousé Niẓām, l'inspiratrice du *Tarǧumān al-ašwāq;* et l'affirmation que le père de Niẓām était šīʿite demanderait à être démontrée. L'« édition » de Beyrouth des *Futūḥāt* a été publiée il y a moins de vingt ans. Il ne faut donc pas la dater de 1329 h. mais préciser qu'elle est une reproduction photomécanique de celle publiée au ʿCaire en 1329. Quant à cette dernière, elle a été établie à partir de la *seconde* rédaction de l'auteur et non de la première.

L'annotation du texte, enfin, aurait, comme dans le cas de l'ouvrage précédent, réclamé une connaissance approfondie et une utilisation méthodique des divers écrits où Ibn ʿArabī traite le thème du *miʿrāǧ*. Des références nombreuses s'imposaient en particulier au chapitre 367 des *Futūḥāt* lequel, à la différence du chapitre 167 qui présente un récit allégorique, décrit à la première personne l'ascension spirituelle d'Ibn ʿArabī, et fournit ainsi des données complémentaires importantes (au point qu'idéalement il aurait été souhaitable de le traduire *in extenso* dans le même volume). Mais d'autres sources auraient dû être utilisées : entre autres le *Kitāb al-Isrāʾ*, écrit à Fès en 594, de caractère également très autobiographique, et la *R. al-Anwār,* de forme plus didactique. Formons le vœu (il s'agit clairement d'un optatif!) que M. Ruspoli reprenne, émonde et complète cette publication prématurée.

Il y a un quart de siècle, Arthur Jeffery avait publié (*Studia Islamica,* X et XI, 1959) une traduction anglaise assez discutable du *Šaǧarat al-kawn.* Il reconnaissait lui-même dans son avant-propos « n'avoir aucune compétence dans l'étude de la philosophie ésotérique d'Ibn ʿArabī » et, de fait, ses commentaires n'aidaient guère à pénétrer les arcanes de ce court traité. A la différence des ouvrages dont nous venons de parler, celui de M. Gloton ne s'expose pas au reproche d'être trop brièvement annoté : le texte français du *Šaǧarat al-kawn* qu'il publie sous le titre *L'Arbre du Monde* ne représente que cinquante-huit pages d'un volume qui en compte quatre fois plus.

Le thème central de cet écrit — où réapparaît, dans la dernière partie, le motif de l'Ascension céleste — est la *ḥaqīqa muḥammadiyya,* ici assimilée à l'Arbre cosmique dont elle est à la fois la graine et le fruit, le principe et la cause finale. On retrouve donc dans ce texte, dont la date de composition est inconnue, un symbolisme auquel Ibn ʿArabī a eu assez souvent recours : il joue notamment un rôle important dans la *risāla* traduite par D. Gril, qui est une œuvre de jeunesse, et revient aussi, par exemple, (s.v. *šaǧara*) dans la très concise définition du *K. al-Iṣṭilāḥāt,* où l'arbre est identifié à l'*insān kāmil.*

M. Gloton donne fort utilement la traduction de quelques textes caractéristiques du Šayḫ al-Akbar relatifs à l'arbre (ou à certains arbres : le palmier, l'arbre Ṭūbā ...) ainsi que celle de versets coraniques ou de ḥadīṯ-s qui en constituent les références scripturaires. D'une manière générale, il a le souci de mettre en relation les notions ou termes techniques utilisés dans ce traité avec les données correspondantes que l'on découvre dans d'autres livres de l'auteur et de faire apparaître ainsi la cohérence doctrinale de l'ensemble.

BCAI 2 (1985) Ibn ʿArabī: Journey to the Lord of Power, trad. R. Terri Harris; L'alchimie du bonheur parfait, trad. S. Ruspoli; L'arbre du monde, trad. M. Gloton, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Ce copieux travail appelle cependant des réserves qui portent sur des points de méthode. En ce qui concerne, tout d'abord, la restitution en français du texte arabe, M. Gloton, désireux de ne rien perdre des sens possibles d'un mot ou d'une racine, a une prédilection que nous ne partageons pas pour la traduction « enrichie » : dans la doxologie initiale, *qadam* est rendu par « Pied Primordial », *ʿayn* par « Œil essentiel »; un peu plus loin (p. 50) *ḥabba* est la « semence amoureuse ». Dans un passage qui fait allusion (p. 98) à l'*istiwā' ʿalā l-ʿarš, istiwā'* est traduit — de manière fort disgracieuse — par « Assise homogène ». Tout cela reste véniel. Mais que penser de la traduction de *naẓartu* (...) *ilā l-maknūn wa tadwīnihi* par « Je me pris à considérer (...) la réalité précieusement cachée et ses effets dans les degrés cosmiques » (p. 50)? Nous n'avons plus affaire ici à une traduction même libre mais à une glose qui ne devrait trouver place qu'en note. Plus sobrement rendu, le *tadwīn al-maknūn* est, dans ce contexte, l'« expression », le « déploiement » de ce qui était caché. Nous pourrions multiplier les remarques de ce genre.

L'introduction pose un problème qui n'est pas sans analogie avec le précédent : elle mêle constamment, de façon indiscernable pour le non-spécialiste, l'analyse du texte et les commentaires du traducteur. La troisième partie, relative au *miʿrāǧ*, est typique sous ce rapport : elle donne en effet à penser que l'ascension du Prophète va être traitée par Ibn ʿArabī comme une « remontée de l'Arbre cosmique ». Or, s'il est légitime et même nécessaire de suggérer au lecteur cette assimilation, il n'en demeure pas moins qu'Ibn ʿArabī s'en tient, lui, dans le passage considéré, aux éléments symboliques traditionnels du *miʿrāǧ* (les sept cieux, le Trône etc...) et ne fait pas usage de ceux dont l'image de l'Arbre réclamerait la présence.

Il faut regretter d'autre part que la notion de *ḥaqīqa muḥammadiyya*, qui est le sujet même du *Šaǧarat al-kawn*, soit exposée sans que M. Gloton prenne en compte l'histoire de son élaboration doctrinale au cours des âges (ce qui mettrait en évidence l'apport propre d'Ibn ʿArabī) ou fasse allusion aux débats qu'elle a suscités. L'affirmation (p. 13) selon laquelle « la Réalité muhammadienne ... a fait l'objet de nombreux travaux dès l'origine du taçawwuf » est assez surprenante et mériterait d'être accompagnée d'indications précises. Des traces multiples, sinon des « travaux », permettent assurément de repérer le cheminement, sous différentes formes, de l'idée de *ḥaqīqa muḥammadiyya*. Mais M. Gloton se borne à citer en note quelques ḥadīṯ-s (sans en donner les références exactes et sans évoquer les polémiques sur l'authenticité de certains d'entre eux ou sur leur interprétation). Un examen, même rapide, de ce problème majeur, sur lequel A. Jeffery donnait au moins un cursif aperçu, serait plus utile que la reproduction (pp. 37-42) des deux cent une désignations du Prophète dans les *Dalā'il al-Ḫayrāt*, qui font intervenir des éléments étrangers au texte d'Ibn ʿArabī et ne contribuent en rien à sa compréhension.

Pour en finir avec les regrets, ajoutons qu'il est sans doute dommage de faire appel dans plusieurs cas à des citations d'auteurs postérieurs (Qāšānī, Ǧurǧānī) pour éclairer la signification de termes sur lesquels Ibn ʿArabī a écrit lui-même à diverses reprises — tels, par exemple, le *maqām* du *qāb qawsayn* (cf. *Futūḥāt*, Le Caire, 1329, II, 558-560; III, 543, IV, 39-40, 51-53; *K. al-Isrā'*, Ḥaydarābād, 1948, 50 s.); dommage également de n'avoir pas donné une présentation schématique, sur la base de textes plus explicites que le *Šaǧarat al-kawn* (voir par exemple l'énumération figurant dans *Futūḥāt* III, 443 et surtout *ʿUqlat al-mustawfiz, passim*) de la

BCAI 2 (1985) Ibn 'Arabī: Journey to the Lord of Power, trad. R. Terri Harris; L'alchimie du bonheur parfait, trad. S. Ruspoli; L'arbre du monde, trad. M. Gloton, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

cosmologie du *Šayḫ al-Akbar*. Les indications fournies par M. Gloton ne nous semblent pas suffisantes pour aider le lecteur à se faire une idée claire de la complexe hiérarchie des degrés de l'existence universelle chez Ibn ʿArabī. Il faut, à ce propos, corriger (p. 20) un lapsus d'où résulte une confusion entre *al-habā'*, la « Poussière », explicitement identifiée par Ibn ʿArabī à *al-hayūlā*, la *materia prima* (ce que confirme d'ailleurs un texte cité dans la note 40, p. 142) et *al-ʿamā*, la Nuée primordiale où Allah réside, selon un ḥadīṯ, *avant* la création.

Michel CHODKIEWICZ
(Paris)

Daryush SHAYEGAN, *Les relations de l'hindouisme et du soufisme d'après le Majmaʿ al-Bahrayn de Dârâ Shokûh*. Paris, Editions de la Différence, 1979. 16 × 24 cm., 283 p. (« Philosophia Perennis » 3).

Cet ouvrage; thèse de doctorat soutenue en 1968, est triparti.

L'Introduction, d'une quinzaine de pages, commence par une brève notice sur Dārā Šukoh, fils aîné de l'empereur moghol Šāh Ǧahān : à l'issue d'une féroce guerre de succession, il fut battu et pris par son frère Awrangzīb, qui le fit exécuter sous inculpation d'*ilḥād* (hérésie, incroyance) en 1069 H. / 1659. Après quoi, M. Shayegan présente le *Maǧmaʿ al-baḥrayn*, dont il utilise les deux éditions persanes de Calcutta 1929 (avec traduction anglaise) et de Téhéran 1335 H.S. / 1957. Il semble en ignorer le texte sanskrit, *Samudrasaṅgama*, Calcutta 1954, sur lequel Jean Filliozat a attiré l'attention dans « Sur les contreparties indiennes du soufisme », *JA*, t. CCLXVIII (1980), 259-273. Ce texte est une version sanskrite, légèrement adaptée, du *Maǧmaʿ al-baḥrayn*, et se donne comme l'œuvre même de Dārā, qui pourrait bien, en effet, avoir traduit lui-même son opuscule persan. Il y a lieu de relever dans l'introduction du *Samudrasaṅgama*, donnée en transcription par J. Filliozat, le nom même de *dārā śukoha* (p. 261, trois ll. avant la fin). La graphie sanskrite (où le *o* est toujours long) ne laissant place à aucune ambiguïté, il faut donc bien lire le persan دارا شکوه sous la forme Dārā Šukōh, et non Dārā Šikōh comme on le voit souvent (et encore sous la plume de Mme A. Schimmel, *op. laud.*, 97 ss). — M. Shayegan se situe ensuite longuement dans la ligne de Paul Masson-Oursel, *La philosophie comparée*, Paris 1923, 26 s : « Le schème d'intelligibilité propre à la méthode comparative ne consiste ni en identité, ni en distinction. [...] Il aboutirait à une science, ou à une histoire La philosophie comparée ne sera ni l'une ni l'autre, quoique positive » (cité p. 19). Nous ne suivrions certes pas l'A. sur cette voie de « positivité » phénoménologique et, fermement attaché quant à nous à l'*histoire* des religions, c'est sur sa base que nous espérons voir un jour s'en affermir une *science*. Au demeurant, nous apprécions l'excellente mise au point des pp. 22 s sur le *karma* (ou *karman*). Alors que Bīrūnī, ajouterons-nous, avait justement écrit : « La transmigration des âmes est la pierre de touche de la religion des Hindous » (*Taḥqīq*, London 1887, 24), il est admirable qu'elle soit passée sous silence par Dārā. On vérifie bien là sa confidence d'avoir entrepris son œuvre

BCAI 2 (1985) Ibn ʿArabī: Journey to the Lord of Power, trad. R. Terri Harris; L'alchimie du bonheur parfait, trad. S. Ruspoli; L'arbre du monde, trad. M. Gloton, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net