L'introduction sur l'auteur et son livre comprime dans ses 17 p. tout ce qu'il est important de savoir à cet égard, et cela d'une manière simple, claire, mais très savamment conduite : on y apprend par exemple que le théologien, déçu du milieu théologique de Bagdad, s'est mis à écrire un livre pour contrecarrer les tendances paralysantes dans la théologie, visant, moins par le brillant des idées et du style que par la force de persuasion, l'excellence de la prédication et de l'exhortation, la conversion des lecteurs à ses idées et le réveil en eux du sens profond de la vie religieuse. On y apprend aussi, une fois de plus, combien *Qūt al-qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī est important, car il a servi de première source aux chapitres ici traduits.

Avec ses commentaires innombrables, très soigneusement amenés, qui accompagnent introduction et traduction, le P. Gramlich ouvre ou confirme des chemins nouveaux, en montrant à quel point les problèmes traités sont importants pour une compréhension plus exacte de la théologie et de la culture religieuse de l'Islam. Une bibliographie (768-778), une liste des passages coraniques (779-785) et un index analytique général (786-828) terminent cette œuvre monumentale à laquelle je souhaite la plus grande diffusion.

Raif Georges KHOURY
(Université de Heidelberg)

Michel CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī.* Paris, Gallimard, 1986. 12 × 22,5 cm., 231 p. (dont 9 p. d'index).

Dans cette excellente étude sur la *walāya* et les *awliyā'* chez Ibn ʿArabī, fruit d'une longue lecture du maître andalou, M.C. nous offre une analyse très lucide et perspicace de ce qui est sans aucun doute l'un des grands thèmes de la pensée « akbarienne ». On peut dire en effet, comme le souligne l'auteur, que la doctrine de la *walāya* — mot aux nuances multiples, rendu « faute de mieux » par « sainteté » — constitue en quelque sorte « la clef de voûte de tout ce qui, dans l'œuvre du Shaykh al-Akbar, est d'ordre initiatique — par opposition aux aspects proprement métaphysiques qui en représentent l'autre versant » (p. 65); cependant cet « autre versant » n'en est assurément pas le moindre, et l'on ne saurait donc guère partager le jugement un peu rapide porté par M.C. contre une interprétation « essentiellement philosophique et *donc* très réductrice » (p. 15) (c'est moi qui souligne). Au fond, les deux « versants » sont d'ailleurs inséparables l'un de l'autre; rappelons que si le Shaykh al-Akbar peut considérer la prophétie et la *walāya* sous le rapport de l'« absolu » (*muṭlaq*), il en fait de même pour ce qui est de l'« être » (*wuǧūd*) — notion également pleine de nuances. Cela dit, précisons que la méthode phénoménologique, rigoureusement suivie par M.C. à la suite d'Henry Corbin, lui permet non seulement de démontrer, avec infiniment de souplesse, ce qui anime l'idée de la « prophétie libre » dans la pensée du Shaykh, mais aussi de dissiper beaucoup de malentendus à cet égard, que ce soit celui d'un Ibn ʿArabī chrétien à son insu ou celui d'un Ibn ʿArabī šiʿite clandestin — car il faut sans doute faire avant tout ce que l'ouvrage de M.C. s'applique d'une manière exemplaire à faire : expliquer Ibn ʿArabī par lui-même.

Il est évidemment impossible de résumer ici les dix chapitres dont se compose ce livre, et dont les titres assez poétiques ne laissent d'ailleurs souvent pas soupçonner les riches développements

BCAI 4 (1987) M. Chodkiewicz: Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī, recensé par H. Landolt
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

qu'on y trouve en fait. Relevons simplement la minutieuse analyse, au chapitre IX, de la naissance de la conviction, chez Ibn ʿArabī, qu'il était, lui, le « sceau de la sainteté muḥammadienne ». Le chapitre X, intitulé « La double échelle », apporte un développement important, en guise de conclusion, de ce qui constitue selon M.C. le sens premier de *walāya :* la notion de « proximité ». Paradoxalement, est plus « proche de Dieu » celui qui « retourne » vers la créature que celui qui « s'arrête » près de Dieu — paradoxe que l'on pourrait d'ailleurs rapprocher de ce qui s'appelle la « seconde séparation » (*farq ṯānī*) dans l'« autre versant » de la pensée akbarienne, où la capacité de voir simultanément l'Un et le Multiple est supérieure à l'union pure et simple, comme l'a bien montré Toshihiko Izutsu.

Les chapitres consacrés à l'histoire du mot *walāya* et de la chose désignée (Avant-propos et chapitres I-II) contiennent également des remarques fort intéressantes (par exemple le rapprochement avec l'*amicitia* des romains tardifs, selon Peter Brown, p. 35). Cependant, c'est là un sujet énorme qui mériterait sans doute une étude plus élargie, et qui prendrait en considération non seulement la tradition soufie, mais aussi celle du shiʿisme, entre autres, ainsi que l'emploi de *walāya* (ou *wilāya*) au sens juridique et politique (par exemple la notion de *wilāya ʿāmma,* fonction du calife selon Māwardī). Aussi n'est-il peut-être pas inutile de rappeler que *walāya,* même vocalisé avec *fatḥa,* n'a pas toujours un sens mystique, mais signifie bien souvent un rapport de parenté, soit d'ordre naturel, soit d'ordre juridique, que ce soit dans le passage coranique 8 : 72 (cité par M.C. en p. 36), ou dans la définition de Ǧurǧānī, rendue abusivement par « proximité (de Dieu) » en p. 41, alors qu'il s'agit dans ce cas précis clairement de la parenté qui s'obtient soit par « adoption » d'un converti, soit par la mise en liberté d'un esclave (*ʿitq,* ce qui n'empêche que Ǧurǧānī donne également une définition mystique, mais de *wilāya*). En p. 42, M.C. nous présente Tirmiḏī comme celui qui était « assurément le premier à avoir entrepris l'élucidation doctrinale du concept de *walāya* », ce qui expliquerait « la place que son œuvre occupera dans les écrits d'Ibn ʿArabī sur le même sujet ». Mais Tirmiḏī, qu'il ne faudrait d'ailleurs plus faire mourir « vers 285/898 » puisqu'il mourut au moins dix ans plus tard (voir Bernd Radtke, *Al-Ḥakīm al-Tirmidī,* Freiburg 1980; c.r. dans *Abstracta Iranica* 4, 1981, # 440) était loin d'être le seul de son époque à en donner de telles élucidations; Sahl al-Tustarī (m. 283/896) dans son *Tafsīr* et le soufi baghdadien Abū Saʿīd al-Ḫarrāz (m. 277/890-1 ?) dans ses *Rasā'il,* tous les deux souvent cités par Ibn ʿArabī, en font également état. Ensuite, ce qui est unique chez Tirmiḏī, c'est bien entendu la doctrine du « sceau des *awliyā'* », celle qu'Ibn ʿArabī développe de sa manière très personnelle, mais que Huǧwīrī au Ve/XIe siècle, tout en présentant Tirmiḏī comme le « fondateur de la doctrine soufie de la *walāya* », prend soin d'escamoter, comme le note M.C. lui-même en p. 49. Or le silence de Huǧwīrī, polémiste sunnite qui ne s'en cache pas, s'explique tout naturellement, je pense, du fait que la doctrine du « sceau » risque d'être confondue avec celle de l'ismaélisme; c'est en effet un contemporain de Huǧwīrī, le grand *dāʿī* Al-Mu'ayyad fī 'l-Dīn al-Šīrāzī (m. 470/1077), qui développe le concept du « sceau des imams » (*ḫātim al-a'imma,* c'est-à-dire l'imam de la « résurrection ») ainsi que celui de l'« Homme absolu » (*al-insān al-muṭlaq,* qui s'applique successivement aux prophètes et imams; cf. *Al-Maǧālis al-Mu'ayyadiyya,* éd. M. Ghalib, Beyrouth, 1974, I, p. 235 et 243). Dans ces conditions, il est tout de même remarquable qu'Ibn ʿArabī, lui, ne semble pas craindre un tel risque. C'est pourquoi, si la « tendance šīʿite » attribuée abusivement par certains au Shaykh

BCAI 4 (1987) M. Chodkiewicz: Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī, recensé par H. Landolt
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

est critiquée à juste titre par M.C., il n'y a pas lieu non plus, me semble-t-il, de faire de lui un supersunnite *naqšbandī* de cœur, comme l'auteur semble avoir un certain plaisir à le suggérer en minimisant le rôle de ʿAlī b. Abī Ṭālib, pourtant « de tous les hommes le plus proche, de même que les ' secrets des prophètes ' (*asrār al-anbiyā'*), de lui (= la Réalité Muḥammadienne) » selon la déclaration explicite de l'autographe des *Futūḥāt* (cf. M.C. p. 88 s., n. 4), et en essayant de remettre en question, après l'avoir affirmé lui-même (M.C. p. 77), le fait qu'il existe selon Ibn ʿArabī (contrairement à Ġazālī) une station spirituelle supérieure à la *ṣiddīqiyya* (comparer la n. 2 en p. 142). Il est vrai qu'on peut relever quelques passages de tendance anti-šīʿite dans l'œuvre immense du Shaykh, mais l'authenticité du *Muḥāḍarāt al-abrār*, cité plusieurs fois par M.C., n'est certainement pas au-dessus de tout soupçon, comme l'a déjà noté Brockelmann (*GAL* S I, p. 799).

Quant à la supériorité de la *walāya* sur la prophétie, il est vrai qu'Ibn ʿArabī ne l'affirme en principe qu'« en la personne d'un même être » (cf. M.C. p. 70); toutefois, il faut relever aussi d'autres passages des *Fuṣūṣ al-ḥikam*, comme par exemple celui omis (sans marques d'omission) de la traduction en p. 154, l. 2 : « Même les Envoyés n'ont l'expérience de cela (= la « science supérieure »), quand ils l'ont (*matā ra'aw-hu*), que de la part du Tabernacle du Sceau des saints » (= *Fuṣūṣ* p. 62, l. 14); de même, il faudrait aussi expliquer pourquoi, si le Prophète « était prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile » selon le célèbre *ḥadīṯ*, Ibn ʿArabī fait valoir une même antériorité pour le « Sceau des saints » également (cf. la traduction M.C. p. 155). Les quelques remarques qui viennent d'être formulées ne diminuent en rien, il va de soi, la profonde admiration que l'on éprouve pour cet ouvrage de toute première qualité.

Hermann LANDOLT
(Université McGill, Montréal)

Azizoddin NASAFĪ, *Le livre de l'Homme Parfait*, traduit du persan par Isabelle de Gastines. Paris, Fayard, 1984. In-8°, 372 p.

Cet ouvrage représente la traduction française intégrale d'un ensemble de réponses données par le maître soufi iranien A.D. Nasafī à des questions d'ordre doctrinal et pratique que des disciples lui avaient posées. Cette collection de 22 courtes épîtres (augmentée de 13 traités supplémentaires) avait reçu le titre de *Kitāb al-insān al-kāmil* et avait été éditée par Marijan Molé en 1962.

Il y a peu à dire sur l'histoire et la personnalité de Nasafī, qui vécut au VIIe/XIIIe siècle (ob. vers 1300) en Asie Centrale et en Iran occidental. Il connut plusieurs maîtres, dont le principal fut le grand Saʿd al-dīn Ḥamū'ī (ob. 1252), lui-même disciple de Naǧm al-dīn Kubrā (ob. 1221) et familier des œuvres et des proches d'Ibn ʿArabī (Qūnawī). Il se trouve donc au confluent de la tradition soufie d'Asie Centrale, avec ses techniques ésotériques particulières, et de la synthèse akbarienne qui se répandait partout dans les milieux mystiques à cette époque.

Mais si la figure historique de Nasafī reste donc pour une bonne part dans l'ombre, son œuvre par contre offre un grand intérêt, par la précision, la clarté et souvent l'audace de ses développements. Partant d'une vision unitaire du monde (« tous les êtres forment un seul être » p. 137),

BCAI 4 (1987) M. Chodkiewicz: Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī, recensé par H. Landolt
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net