techniques désignant les différentes étapes de l'itinéraire mystique (*ʿelm-e yaqīn, ḥaqq-e yaqīn, ḥaqīqat-e ḥaqq-e yaqīn, ṣaḥw, maḥw, tağrīd, tafrīd, wağd, ḥāl, mošāhede, moʿāyene*...). On a trop rapidement qualifié le *Rawḥ* d'être une traduction persane d'*al-Taḥbīr* d'Abū'l-Qāsim al-Qušayrī (cf. B. Forūzānfar, *Šarḥ-e Maṯnavī-ye šarīf*, Téhéran, 3e éd., 1982, III, 2, p. 915; M.T. Dāneš Pažūh, *Fehrest-e mīkrofīlmhā-ye... dānešgāh-e Tehrān*, Téhéran, 1984, III/226). Comme tout mystique ašʿarite lettré, al-Samʿānī connaissait, bien entendu, l'œuvre du célèbre auteur de la *Risāla* et s'en inspirait, mais à y voir de plus près, on peut distinguer des différences de taille, aussi bien sur le plan formel que sur le fond, entre les deux ouvrages; *al-Taḥbīr fī ʿilm al-taḏkīr* (éd. I. Basyūnī, Le Caire, 1968) est un ouvrage se rattachant au soufisme irakien, d'inspiration « ğunaydienne », d'une mysticité « sobre », ascétique, rationnelle et conformiste. Le *Rawḥ* appartient au soufisme ḫurāsānien, d'inspiration « ḥallāğienne », où le mysticisme de l'auteur se veut expressément « ivre », érotique et « fou »; les références aux soufis « contestés » sont constantes (al-Ḥallāğ), appelé « le fou irakien » — *dīvāne-ye ʿErāq* —, Abū Yazīd al-Bisṭāmī, appelé « le rebelle de Bisṭām » — *šūrīde-ye Besṭām* —, Abū Saʿīd b. Abī'l-Ḫayr, Abū'l-Ḥasan al-Ḫaraqānī...). À la différence d'*al-Taḥbīr*, ici le texte est très souvent entrecoupé de vers érotico-mystiques en persan et en arabe, ou encore par les propos des imāms šīʿites. L'éditeur, M. Māyel Heravī, souligne et explicite l'importance du texte pour l'étude de nombreux domaines : l'évolution et l'histoire de la poésie et de la prose mystiques persanes, les pratiques et les doctrines liées à la vie des *ḫāneqāh*-s, l'histoire des idées théologico-mystiques de l'époque. Cinq manuscrits ont servi à cette édition critique très soignée (bibliothèque de l'ayatollah Marʿašī à Qumm, Āstān-e Qods-e Raḍawī à Mašhad, Musée de Kaboul, Tübingen et enfin Mağlis de Téhéran). Une introduction substantielle et très documentée, pas moins de seize précieux index et une bibliographie fournie ajoutent à l'indéniable valeur du livre.

Il faut rendre hommage à l'inlassable persévérance, à la passion de recherche et à l'érudition du professeur Nağīb Māyel Heravī qui, depuis plus de deux décennies, s'est imposé la tâche fondamentale d'éditer et d'étudier des textes et des auteurs mystiques restés pour la plupart et parfois très injustement méconnus.

M.A. AMIR MOEZZI
(E.P.H.E., Paris)

[Ibn ʿARABĪ], *Raḥma min al-Raḥmān fī tafsīr wa išārāt al-qur'ān min kalām al-Šayḫ al-Akbar*, édition et présentation de Maḥmūd Ġurāb. Damas, 1989. 590 p. + 620 p. + 606 p. + 606 p.

Bien connu à Damas de tous ceux qui s'intéressent à Ibn ʿArabī, le Šayḫ Maḥmūd Ġurāb a depuis plusieurs années entrepris d'éditer (à compte d'auteur) une série déjà longue d'anthologies thématiques rassemblant des textes de l'auteur des *Futūḥāt* qui, dispersés dans plusieurs de ses œuvres, ne révèlent, pris isolément, qu'un aspect de sa pensée. Ces regroupements permettent à des lecteurs que l'immensité et la complexité du corpus akbarien intimideraient de percevoir, sur quelques sujets fondamentaux, la cohérence de l'enseignement d'Ibn ʿArabī et d'en entrevoir la richesse. Ce souci pédagogique a conduit le Šayḫ Ġurāb à publier

BCAI 8 (1992) Ibn ʿArabī: Raḥma min al-Raḥmān fī tafsīr wa išārāt al-Qur'ān min kalām al-Šayḫ al-Akbar, éd. M. Ġurāb, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

une dizaine de livres (*Al-fiqh ʿinda l-Šayḫ al-Akbar, Al-maḥabba al-ilāhiyya, Al-ḫayāl*, etc.). Mais, depuis plus d'un quart de siècle, il travaillait à la réalisation d'un projet beaucoup plus ambitieux qui consistait à réunir les passages de ses ouvrages où Ibn ʿArabī commente des versets du Coran. C'est aujourd'hui chose faite et les quatre volumes qui viennent de paraître constituent donc un instrument de travail pour quiconque désire aborder les subtilités de l'herméneutique akbarienne. Le classement des textes, sourate par sourate et verset par verset, rend aisée une lecture suivie que leur dissémination à travers des milliers de pages interdisait jusqu'ici et l'on ne peut qu'être reconnaissant au Šayḫ Ġurāb d'avoir mené à bien cette tâche difficile avec tant de patience et de piété.

On sait que le grand *Tafsīr* d'Ibn ʿArabī (*Al-Ǧamʿ wa l-tafṣīl fī asrār maʿānī al-tanzīl*) qui, bien qu'interrompu au milieu de la sourate *Al-Kahf*, comportait soixante-quatre volumes, est généralement considéré comme perdu. Nous avons quelques raisons de penser qu'il a plutôt été délibérément retiré de la circulation à une époque relativement récente et qu'il est toujours conservé dans certains cercles restreints. Mais, quoi qu'il en soit, il demeure pratiquement inaccessible. Pour tous ceux que cette disparition désole, l'ample choix qui leur est proposé ici sera une appréciable consolation. Il confirme d'autre part, par ses dimensions mêmes, la place considérable que tient le Coran dans la doctrine du maître andalou. La tâche de l'éditeur ne s'est d'ailleurs pas limitée à une compilation ordonnée de passages déjà publiés : il y ajoute en effet un inédit important, le *Īǧāz al-bayān fī l-tarǧama ʿan al-qurʾān*, édité d'après un manuscrit tardif (1371 H.) d'Istanbul. Ce « petit » commentaire, dont le colophon précise qu'il fut achevé le 22 *ḏū l-qaʿda* 621, porte sur les 252 premiers versets de la sourate *Al-Baqara* (253 si, conformément à la pratique d'Ibn ʿArabī, on considère la *basmala* comme un verset autonome). Il présente l'intérêt d'être à proprement parler un *tafsīr* adhérant pas à pas à la lettre du texte coranique plutôt que l'énonciation d'*išārāt* comme c'est généralement le cas chez le Šayḫ al-Akbar. Cette méthode rigoureusement philologique ne nous prive pas, cependant, d'aperçus brefs et denses sur des notions fondamentales de la pensée akbarienne, telle celle selon laquelle Dieu est *al-maʿbūd fī kulli maʿbūd*. Parmi d'autres thèmes familiers on retrouve, par exemple, celui de l'*ittisāʿ ilāhī*, qui exclut toute répétition dans l'univers, ou celui de l'importance à attacher dans l'interprétation du discours divin aux pronoms par lesquels Dieu se désigne (« Je », « Il », « Nous »...). Rappelons toutefois qu'Osman Yahia signale (*Histoire et classification*..., n° 268), d'après un renseignement communiqué par Massignon, l'existence à Bagdad d'un manuscrit autographe du *Īǧāz al-bayān* sur lequel, si l'information se révèle exacte, devrait s'appuyer une édition savante plus sûre et peut-être plus complète.

La présentation matérielle des quatre volumes du Šayḫ Ġurāb est dans l'ensemble satisfaisante. Chacun d'eux comporte une liste des sources utilisées puis un classement des références précises, verset par verset, des textes cités et enfin une table des matières énumérant, sourate par sourate, les principaux sujets abordés par Ibn ʿArabī (avec quelques omissions dans les titres des sourates : *Al-Aʿrāf* a disparu de la table du tome II, *Al-Šūrā* de celle du tome IV). Les citations coraniques intervenant à l'intérieur du commentaire n'ont pas été identifiées mais l'on ne saurait en faire grief à un auteur qui assume une tâche aussi lourde et qui s'adresse d'ailleurs en priorité à un public dont la relation au Livre saint est trop intime pour rendre cette précaution nécessaire.

BCAI 8 (1992) Ibn ʿArabī: Raḥma min al-Raḥmān fī tafsīr wa išārāt al-Qurʾān min kalām al-Šayḫ al-Akbar, éd. M. Ġurāb, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Nous avons indiqué plus haut qu'on a ici affaire à un choix et non à une compilation exhaustive. Sur les critères qui président à ce choix et sur les méthodes mises en œuvre dans la réalisation de ce travail, plusieurs observations s'imposent. La première se rapporte au problème de l'« orthodoxie » d'Ibn ʿArabī. Pour Maḥmūd Ġurāb, cette orthodoxie — telle qu'il la conçoit — ne fait aucun doute et il s'est à diverses reprises employé, dans ses ouvrages précédents, à la défendre contre les attaques des *fuqahā'* d'hier ou d'aujourd'hui. Ce zèle l'amène malheureusement à faire usage, comme certains de ceux qui l'ont précédé sur ce terrain, d'un argument qui, s'il n'est pas totalement infondé, demeure d'un maniement fort délicat. Comme Šaʿrānī avant lui, lorsqu'il se trouve en face d'un texte embarrassant qu'il ne parvient pas à justifier, il est porté à écarter tout soupçon sur la pureté de la doctrine akbarienne en invoquant la probabilité — ou la certitude — d'une interpolation malveillante ou tendancieuse. Que certains manuscrits des œuvres d'Ibn ʿArabī comportent de telles interpolations n'est pas douteux. Šaʿrānī, qui les dénonce souvent dans les *Yawāqīt* et les *Laṭā'if al-minan*, semble en avoir été lui-même la victime inconsciente à propos de l'identité du *Mahdī* (cf. *Yawāqīt* II, 143, ligne 13 sqq., à comparer avec *Futūḥāt* III, 326). Mais le recours à ce type d'explication peut aller trop loin : la consultation des manuscrits autographes permet, dans bien des cas, d'éliminer l'hypothèse commode de l'intervention d'un faussaire sans vergogne ou celle d'une erreur de copiste — l'édition critique des *Futūḥāt* établie par O. Yahia est à cet égard fort instructive. Maḥmūd Ġurāb, quant à lui, va jusqu'à mettre en cause, dans un livre publié en 1985 [1], l'authenticité des *Fuṣūṣ al-ḥikam*. S'il admet qu'Ibn ʿArabī a écrit un ouvrage portant ce titre, il se déclare certain que le texte tel que nous le connaissons ne peut être celui de l'original (il ne dénombre pas moins de quatre-vingt-quatre passages qui, à ses yeux, ne doivent en aucune façon être attribués à Ibn ʿArabī) et — avec quelques précautions oratoires — accuse Ṣadr al-Dīn Qūnāwī d'être coupable de cette fraude. Il use cependant ici, en s'en excusant, de quelques citations empruntées aux *Fuṣūṣ* (lorsqu'il s'agit de « *maʿānī ǧamīla* » qui ne contredisent pas *prima facie* ceux qu'on trouve dans des œuvres d'attribution « sûre ») mais laisse de côté systématiquement beaucoup de passages que l'on s'attendrait à voir reproduits et qui enrichiraient cette utile compilation.

M. Ġurāb, si étrangement — et injustement — soupçonneux à l'égard d'un disciple d'élection du Šayḫ al-Akbar, est-il lui-même parfaitement rigoureux dans son maniement des textes? Le procédé qu'il utilise, et qu'il faut bien appeler un montage, nous inspire de fortes réserves. Il était certes conforme au projet initial, dont le principe n'est pas en cause, de rassembler sur chaque verset des écrits de provenance diverse. Encore eût-il fallu éviter de les retranscrire bout à bout pour constituer artificiellement un commentaire continu. Tel n'est pas le cas : des extraits d'origine différente — et correspondant souvent à des perspectives doctrinales différentes — s'enchaînent sans aucun guillemet ou point de suspension marquant le début et la fin d'une citation et avec, parfois, des mots ou des phrases de liaison dues au Šayḫ Ġurāb et non signalés comme tels. C'est ainsi que les onze lignes d'un seul tenant qui forment le paragraphe intitulé *Al-munāsaba bayna āyāt l-qur'ān* (I, p. 13-14) sont faites de l'assemblage de

1. *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, Damas, 1985, 500 p. Cf. notre compte rendu dans *Studia Islamica* LXIII, p. 179-182.

BCAI 8 (1992) Ibn ʿArabī: Raḥma min al-Raḥmān fī tafsīr wa išārāt al-Qur'ān min kalām al-Šayḫ al-Akbar, éd. M. Ġurāb, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

trois textes différents — dont le troisième, d'ailleurs, n'a pas de rapport direct avec le sujet traité. À la page 12 du même tome, on observe un amalgame similaire avec, circonstance aggravante, la suppression inexpliquée de deux lignes et demie particulièrement significatives d'une phrase d'Ibn ʿArabī (cf. *Fut.*, Le Caire, 1329 H., II, 567, lignes 24-26). Au sujet des versets 2 : 6-7 (p. 61-63), le texte capital du chapitre 5 des *Futūḥāt* dont la présence s'imposerait est étrangement absent. Il est vrai que cette exégèse singulière qui, à rebours du sens obvie, voit dans les *kāfirūn* dont Dieu a scellé les cœurs et voilé les regards, une allusion symbolique au plus haut rang des *awliyā'* n'a cessé, depuis Ibn Taymiyya, de scandaliser les docteurs de la loi. Est-ce une raison pour l'écarter et lui substituer des citations de moindre intérêt? La prudence du Šayḫ Ġurāb ne suffira pas à désarmer les *fuqahā'*; et elle lui dicte une pratique qui n'a même pas, en l'occurrence, l'excuse d'une hésitation sur l'attribution de ce passage, lequel figure en toutes lettres dans le manuscrit de Qonya écrit de la main même d'Ibn ʿArabī.

Tout lecteur attentif pourra trouver d'autres exemples d'amalgames, d'omissions délibérées ou de citations tronquées. Si commode que soit cet ouvrage comme première introduction à l'herméneutique du Šayḫ al-Akbar, il ne peut donc dispenser d'un retour aux œuvres elles-mêmes pour vérifier et compléter les données qu'il fournit. Mais il convient d'attirer aussi l'attention sur une lacune, cette fois involontaire, qui prive ce recueil de matériaux d'une richesse considérable dont M. Ġurāb aurait pu faire usage dans les cas, assez nombreux, où il est à court de citations appropriées. Cette lacune ne peut être détectée que si l'on s'interroge sur la *structure* des *Futūḥāt* ainsi que nous invitent à le faire des indications, à vrai dire assez cryptiques, qu'Ibn ʿArabī a dispersées dans cette *summa magna*. Il ne semble pas, d'ailleurs, que le déchiffrement de ces indices ait donné lieu à une transmission écrite et les commentateurs arabes ou persans des *Futūḥāt* sont à notre connaissance tous muets à ce sujet — certains parce qu'ils ignoraient très probablement, n'étant que des lecteurs studieux, la solution de ces énigmes; d'autres, héritiers légitimes de la tradition gardienne de ces *asrār*, pour obéir aux consignes de discrétion formulées par Ibn ʿArabī à plusieurs reprises. Nous ne pouvons examiner ici sous tous ses aspects le problème de l'architecture des *Futūḥāt* et de sa relation avec celle du Coran, et nous nous bornerons à ce qui concerne la quatrième des six sections (*fuṣūl*) que comporte l'ouvrage. Ce *faṣl al-manāzil* présente, en effet, un intérêt tout particulier pour une compréhension en profondeur de l'herméneutique akbarienne. Il est annoncé, au début des *Futūḥāt*, par un chapitre (le chapitre 22) qu'O. Yahia, dans son introduction, qualifie de *bāb ġarīb* sans suggérer aucune explication de son contenu. On trouve là une longue énumération de *manāzil* aux dénominations insolites regroupés en dix-neuf catégories qui sont qualifiées d'*ummahāt al-manāzil*. Or, ces mystérieuses « demeures spirituelles » ne sont rien d'autre en réalité que les sourates du Coran : c'est ainsi que le *manzil al-ḥamd*, auquel se rattachent cinq *manāzil* secondaires, est constitué par les cinq sourates qui commencent par *Al-ḥamdu li-Llāh*, le *manzil al-amr* par celles qui s'ouvrent sur un verbe à l'impératif; le *manzil al-rumūz* comprend, lui, les sourates qui débutent par les *ḥurūf nūrāniyya*... Le quatrième *faṣl*, comme son titre le laisse prévoir, va explorer successivement toutes ces « demeures ». Il comporte d'ailleurs cent-quatorze chapitres, ce qui devrait suffire à alerter sur la nature de son objet. Mais, faute de découvrir un rapport évident entre la matière de chacun des chapitres successifs et les sourates du Coran prises selon leur ordre d'apparition

BCAI 8 (1992) Ibn ʿArabī: Raḥma min al-Raḥmān fī tafsīr wa išārāt al-Qur'ān min kalām al-Šayḫ al-Akbar, éd. M. Ġurāb, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

dans le *Muṣḥaf*, on se borne habituellement à considérer que ce nombre n'a été retenu que pour son caractère symbolique. Il y a, comme nous l'avons déjà signalé [1], une bonne raison à l'échec de ces tentatives : la correspondance entre les sourates et les chapitres de cette section est une correspondance *inverse*. Le premier chapitre correspond à la sourate 114, le second à la sourate 113 et ainsi de suite, ce parcours représentant l'ascension du *ʿārif bi-Llāh* qui, partant du degré extrême de la manifestation universelle (*al-nās*, qui est le dernier mot de la dernière sourate) remonte, de « demeure » en « demeure », jusqu'à la *fātiḥa*, « Mère du Livre » et, plus précisément encore, jusqu'au point du *bāʾ*, symbole du principe divin. Au *nuzūl* de la Révélation répond symétriquement le *ʿurūǧ* de la créature. Dès lors que l'on saisit la logique de cette relation entre les *manāzil* et le Coran, on dispose donc, dans un ordre rigoureux et pour chacune des sourates sans exception, d'un texte qui, convenablement décrypté, nous livre non pas, certes, un *tafsīr* mais des *išārāt* jusque-là inaperçues. D'autres correspondances, mais soumises à des logiques différentes, seraient d'ailleurs à discerner dans les cinq autres sections des *Futūḥāt* et dans plusieurs autres traités d'Ibn ʿArabī. Les précisions sommaires que nous venons de donner permettent déjà de voir, cependant, qu'un immense travail d'exploration reste à faire dans l'œuvre du Šayḫ al-Akbar et qu'il s'impose à ceux qui le mènent de ne pas oublier que tout ce qu'il écrit procède « *min ḥaḍrat al-qurʾān wa ḫazāʾinihi* ».

Michel CHODKIEWICZ
(E.H.E.S.S., Paris)

Ibn ARABĪ, *La vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Égyptien*, traduit et présenté par Roger Deladrière. Paris, Sindbad, 1988. 404 p.

Cette dernière traduction de R. Deladrière, celle du *al-Kawkab al-durrī fī manāqib Ḏī l-Nūn al-Miṣrī*, est intéressante et utile à plus d'un titre. D'une part, elle nous livre, rassemblée en un seul volume, une quantité de citations et d'anecdotes glanées chez les hagiographes (cf. p. 38 sq.) se rapportant à une figure majeure du soufisme ancien qui n'avait à ce jour fait l'objet d'aucune étude particulière. D'autre part, elle est de la plume d'Ibn ʿArabī (l'attribution semble assurée), lequel se veut ici simple compilateur, mais intervient cependant discrètement par divers commentaires, signalés dans la traduction. Le point est d'importance, car il illustre bien la façon qu'a eue Ibn ʿArabī de se situer par rapport au soufisme ancien. Si le *šayḫ al-akbar* considérait sa propre mission comme l'accomplissement de la *walāya* muḥammadienne, cela ne signifiait aucunement qu'il dévalorisait l'expérience de ses prédécesseurs ou la considérait comme incomplète. L'admiration qu'il portait à Ḏū l-Nūn montre bien, si besoin était, la distinction à tracer ici entre le niveau spirituel personnel d'un soufi, et sa fonction dans la hiérarchie et l'histoire sacrales de l'Islam intérieur. Elle illustre également la continuité, l'unité

1. Cf. notre introduction à l'ouvrage collectif *Les Illuminations de La Mecque*, Paris, 1989, p. 29 et notre communication à la conférence « Legacy of Medieval Persian Sufism », Londres, SOAS, décembre, 1990 : *The Futūḥāt Makkiyya and their Commentators : some unresolved enigmas.*

BCAI 8 (1992) Ibn ʿArabī: Raḥma min al-Raḥmān fī tafsīr wa išārāt al-Qurʾān min kalām al-Šayḫ al-Akbar, éd. M. Ġurāb, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net