

PREAMBULE  
AUX  
FUṢŪṢ AL-ḤIKAM



Avant de présenter notre « Introduction générale à l'étude des *Fuṣûṣ al-Ḥikam* », nous reproduisons un texte resté inédit, écrit en novembre 1955, qui répondait à une critique portant sur la traduction partielle des *Fuṣûṣ* de Titus Burckardt. Les circonstances de l'époque ayant empêché sa publication pourtant prête, nous restituons aujourd'hui cet article de Michel Vâlsan<sup>1</sup>. Montrant une fois de plus de quelle compétence il faut faire preuve et de quelle intention il faut procéder pour aborder ce genre de travaux, il éclaire d'un jour nouveau l'ouvrage d'Ibn 'Arabî qui est cependant mieux connu depuis de récentes études : celle d'un "bien-nommé" Miftâḥ 'Abd al-Bâqî, akbarien engagé dans la voie spirituelle comme la dédicace à son cheikh en fait foi, parue en langue arabe et intitulée *Mafâtîḥ Fuṣûṣ al-Ḥikam*, « Clefs des *Fuṣûṣ al-Ḥikam* »<sup>2</sup>, est en effet fort digne d'intérêt, et les diverses traductions de ces dernières années, parfois commentées comme celle de M. Gilis, ont permis une compréhension plus large du texte du Cheikh al-Akbar. Toutefois, le sujet étant loin d'être circonscrit, c'est à partir des considérations de Michel Vâlsan que nous souhaitons nous engager dans une approche inédite.

MUHAMMAD VÂLSAN

1. Cet article, devant paraître dans l'une des rubriques d'une revue, n'avait pas de titre. Celui que nous avons retenu se réfère au passage suivant : « Cela suffit pour montrer que la traduction du titre *Fuṣûṣ al-Ḥikam* ne peut être la "Sagesse des Prophètes". » D'autre part, les faits n'étant pas d'actualité et la vérité seule importante, nous ne jugeons plus utile de citer nommément le personnage mis en cause dans l'affaire, atténuant ainsi le caractère polémique qui n'a plus lieu d'être.

2. Marrakech, 1997. Nous évitons de traduire ce titre avec l'article défini "les Clefs" car "des Clefs" nous paraît être plus approprié.



## **FUŞÛŞ AL-ĤIKAM :** **« LA SAGESSE DES PROPHÈTES » ?**

Le compte rendu que M.H. a fait de la traduction des *Fuşûş al-Ĥikam* par M. Burckhardt<sup>3</sup> a étonné certains lecteurs au courant des études islamiques et spécialement de Soufisme, soit par ses affirmations particulières soit par ses considérations générales. Comme par ailleurs on nous a demandé ce que nous pensions de cet article, il nous a semblé utile de rendre publiques quelques remarques qui peuvent intéresser un cercle plus large de lecteurs, car elles mettent en cause la signification même de l'œuvre du Cheikh al-Akbar Ibn 'Arabî.

M.H. introduit sa critique par ces paroles : « C'est... avec reconnaissance que nous accueillons par avance la traduction par M. T. Burckhardt de l'une des œuvres maîtresses d'Ibn 'Arabî, mais nous considérons aussi que rendre hommage à son initiative autrement qu'*armés des plus sévères exigences* serait trahir du même coup la mémoire du Cheikh al-Akbar et le respect que nous devons à tous ceux qui tenteront de connaître sa pensée ». Il sera équitable de nous réclamer nous-même des mêmes devoirs en examinant l'article de M.H.

Tout d'abord nous examinerons les critiques formulées contre le travail de M. Burckhardt, dans leur ordre de succession et quelle que soit leur importance réelle. Pour commencer, M.H. signale « quelques erreurs dont la rectification s'impose ». M. Burckhardt aurait prétendu que de toutes les œuvres d'Ibn 'Arabî deux

3. [Cette traduction partielle a été publiée en juin 1955 aux Ed. Albin Michel, dans la collection "Spiritualités vivantes", série "Islam", et préfacée par Jean Herbert. Elle est régulièrement rééditée dans la même collection, en format "poche" (n° 19), et traduite en anglais : *The Wisdom of the Prophets* (par Angela Culme-Seymour, Beshara Publications, 1975). Sous ce même titre, il existe une autre traduction partielle et paraphrasée en langue anglaise par Khaja Khan (Madras, 1929).

Titus Burckhardt a préfacé la première traduction intégrale anglaise de R. W. J. Austin, *The Bezels of Wisdom* (Paulist Press, 1980, Etats-Unis ; SPCK, Londres, 1980). Une autre traduction en anglais est due à 'Aïsha al-Tarjumâna, *The Seals of Wisdom* (Norwich, 1980). M. Gilis a traduit en entier, annoté et commenté les *Fuşûş : Le Livre des Chatons des Sagesse* (Beyrouth, 1997-1998. Les index annoncés par l'éditeur n'ont pas été publiés.)]

4. Signalons, puisque l'occasion se présente, que toutefois, d'après nos constatations, la *Risâlah al-Ahadiyyah* traduite en français par Abdul-Hâdî est en réalité du Cheikh 'Abdallâh al-Baliyânî (mort en 686 de l'Hégire), et M. Burckhardt n'a pas tort d'user de quelque circonspection en disant seulement que cet écrit est « attribué à Muhyi-d-Dîn Ibn 'Arabî » ; plus exactement, telle est l'attribution de certains manuscrits, mais un assez grand nombre d'autres manuscrits l'attribuent au Cheikh al-Baliyânî, ce que corroborent d'autres données que nous ne pouvons pas rapporter ici.

[Michel Vâlsan a traduit cet « important texte doctrinal de l'ésotérisme islamique, connu sous des titres variés, et attribué par les manuscrits à différents auteurs » (*Introduction* à sa traduction inédite). A propos des traductions de ce traité, il indiquait qu'« il faut signaler qu'un assez long fragment en a été traduit de façon accidentelle en 1873 par Stanislas Guyard dans le cadre des *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaéliens* (Notices et Extraits de Manuscrits de la Bibl. Nat., Tome 22, 1<sup>ère</sup> partie), où il se trouve inclus (au n° 8) de la compilation appelée « Le Livre du Cheikh Ibrahim », en compagnie de textes très divers de doctrine ismaélite. Il ne porte aucune mention d'auteur ou d'origine et se présente dans un état de forte altération (on y trouve même une interpolation qui cite le fameux Rashîd ad-Dîn Sinân). Le manuscrit étant lui-même plein de fautes, la traduction de Guyard nous présente une version très défectueuse. Bien entendu, le traducteur a ignoré lui-même l'origine réelle du texte ».

Michel Vâlsan avait consulté le recueil *Majmu' al-Rasâ'il al-Ilâhiyyah* (Le Caire, 1907) ainsi qu'une quinzaine de manuscrits portant des titres variés et peu connus ; par exemple :

- *Hâdâ Kitâbu-l-Ajwîbati wa yusamma aydan Kitâbu-l-Alif* : « Ceci est le Livre des Réponses, qui s'appelle aussi le Livre de (la lettre) Alif » (Hunter 456/2, Glasgow) ;

seulement ont été conservées : les *Futûhât* et les *Fuṣûṣ*. En réalité le traducteur a écrit dans son *Introduction* exactement ceci : « Les livres et les traités du maître furent très nombreux ; la plupart d'entre eux semblent définitivement perdus ; *parmi ceux qui subsistent*, les *Futûhât al-Makkiyyah* (“Les Révélation Mecquoises”) et les *Fuṣûṣ al-Ḥikam* (“La Sagesse des Prophètes”) sont *les plus célèbres* ». Du reste, dans le même texte, M. Burckhardt mentionne lui-même plusieurs autres petits écrits d'Ibn 'Arabî traduits ou publiés en Occident <sup>4</sup>.

Cette “rectification” de M.H. ne témoigne donc pas de sa part de beaucoup d'attention dans les références

- *Fî bayâni qawli-n-Nabî ('alayhi-s-salâm) : Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu* : « En explication de la parole du Prophète (sur lui la Paix) : Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur » (Bibl. Nat. 4800, f. 27-30, Paris) ;

- *Hâdâ Kitâbu-l-'arîfi bi-llâhi-l-Balabânî fî Wahdati-l-Wujûdi wa fî-l-'Arif* : « Ce Livre est du connaisseur par Allâh al-Balabânî, et traite de l'Unicité de l'Existence et du Connaissanceur » (British Museum, suppl. 245, X, Londres).

La première traduction intégrale en français par Abdul-Hâdî a été publiée sous le titre *L'Identité Suprême dans l'Esotérisme musulman : Le Traité de l'Unité “Risâlatul-Ahadiyyah”* (La Gnose, juin-juillet-août 1911). Elle a été reprise dans *Le Voile d'Isis* (janvier-février 1933), *Etre* (1977, n° 1, sans les notes), en livre (Ed. Orientales, Paris, 1977), et dans les *Ecrits pour La Gnose* (Archè, Milan, 1988).

Toujours dans son *Introduction*, Michel Vâlsan écrivait : « La traduction d'Abdul-Hâdî est fine, intelligente et riche, mais bien inégale. Dans un texte relativement simple quant au lexique et à la syntaxe, mais aux articulations extrêmement libres (d'où le grand nombre de variantes dans les manuscrits), le traducteur n'a pas réussi à toujours trouver la ligne logique du développement discursif, et certaines contradictions ou incohérences en résultent qui jettent quelque discrédit sur la rigueur démonstrative de la dissertation. Certaines implications doctrinales importantes pour se rendre compte du développement de la pensée lui ont échappé. Ses annotations sont

textuelles<sup>5</sup>. A l'occasion, il nous surprend encore par l'affirmation qu'on aurait conservé au moins 410 ouvrages de cet auteur. S'il en était ainsi, il faudrait comprendre qu'on a découvert tout dernièrement près de 200 écrits d'Ibn 'Arabî que les catalogues des bibliothèques ou les constatations publiées par les chercheurs ne mentionnaient pas jusqu'ici. Tant que M.H. n'aura pas apporté confirmation précise de cette découverte proprement sensationnelle, nous penserions plutôt qu'il confond tout simplement le nombre établi à ce jour des titres d'ouvrages écrits par cet auteur avec celui de ses ouvrages effectivement attestés comme observés aujourd'hui<sup>6</sup>.

insuffisantes ; aussi, un peu trop personnelles et trop circonstanciées. Sa langue est souvent ingénieuse mais techniquement pas toujours adéquate ; elle se ressent même de l'atmosphère occultiste du milieu auquel *La Gnose* s'adressait... Une amélioration de ce travail nous semblait nécessaire. » Il ajoutait en note : « Tel était aussi l'avis de René Guénon, ancien directeur de *La Gnose* : "La traduction de ce dernier (=Abdul-Hâdî) aurait effectivement besoin d'être améliorée ; vos diverses remarques à ce sujet me paraissent entièrement justifiées" (lettre du 10 janvier 1947 adressée à nous). »

M. Chodkiewicz a traduit ce texte : *Épître sur l'Unicité Absolue* en l'attribuant à son véritable auteur (Paris, 1982) ; dans ce travail, il a su concilier la rigueur universitaire et la perspective traditionnelle.]

5. Le seul reproche qu'il aurait pu faire à cet endroit, c'est que, parlant de la rareté des traductions d'Ibn 'Arabî en langues occidentales, M. Burckhardt, tout en faisant quelques mentions pour l'espagnol, l'anglais et l'allemand, ne dit au fond rien pour le français (la *Risâlah al-Ahadiyyah* n'étant pas du Cheikh al-Akbar, ainsi que nous venons de le souligner dans la note précédente). Mais il faut croire que les exigences de M.H. ne vont pas jusque là, et en cela au moins il n'y aura pas désaccord d'intention entre le traducteur et son critique.

[A propos des traductions d'Ibn 'Arabî en français jusqu'en 1955 (date de la parution de *La Sagesse des Prophètes*), nous pouvons mentionner :

- *Les Catégories de l'Initiation (Tartîbu-t-Taşawwuf)*, traduction

partielle par Abdul-Hâdî (*La Gnose*, décembre 1911 et janvier 1912 ; reprise dans les *E.T.* de février 1936) ;

- Six « Poèmes Soufis » extraits de *l'Interprète des Désirs (Tarjumân al-Aşwâq)*, traduits de l'arabe par Frithjof Schuon, avec les commentaires correspondants traduits du « commentaire anglais de Nicholson » (*Voile d'Isis*, août-septembre 1934) ;

- *Les Etapes divines dans la Voie du Perfectionnement du Règne humain*, traduction particulièrement fautive de 'Othman Laïba et de Roger Maridort (*E.T.*, mars 1949). Le titre pourrait correspondre au traité intitulé : *Al-Tadbîrat al-ilâhiyyah fî islâh al-mamlakah al-insâniyyah* (édité par Nyberg à Leiden en 1919). Mais il s'agit en réalité de la *Risâlah al-Anwâr* (« Épître des Lumières »), ou *Risâlah fî kayfiyyah al-sulûk ilâ Rabb al-'Izzah* (« Épître sur le voyage initiatique vers le Seigneur de la Gloire transcendante ») ;

- Titus Burckhardt avait traduit les chapitres des *Fuşûş* sur « le Verbe de Joseph » (*E.T.*, janvier-février 1951), et sur « le Verbe Adamique » (*E.T.*, juillet-août 1954) ;

- Michel Vâlsan avait traduit plusieurs traités d'Ibn 'Arabî dans les *Etudes Traditionnelles* :

*Le Livre du Nom de Majesté "Allâh"* (1948, juin, juillet-août, décembre) ;

*Oraisons métaphysiques* (présentation et *Oraisons de jour* : Dimanche et Jeudi ; 1949, septembre) ;

*La Parure des Abdâl* (1950, septembre, octobre-novembre) ;

*Textes sur la Connaissance suprême (Le Livre des Instructions ; La question posée par Ibn Sawdakîn ; Sens métaphysique de la formule "Allâhu Akbar")* (1952, avril-mai, juin). Cf. aussi note 7, *infra*.]

6. Bien entendu, nous ne contestons pas qu'on découvre à peu près tous les ans quelques manuscrits d'ouvrages d'Ibn 'Arabî précédemment introuvables, mais maintenant il s'agirait d'une découverte massive. Inutile de dire combien on serait heureux qu'il en fût ainsi...

Une autre de ses mises au point se rapporte aux *Futûḥât al-Makkiyyah* dont M. Burckhardt avait dit que c'est « une sorte de somme des sciences ésotériques ». A ce sujet, M.H. écrit : « à la lumière des *nouveaux (sic)* traités *récemment* découverts, les *Futûḥât*, un des ouvrages les plus volumineux d'Ibn 'Arabî (il compte plus de deux mille pages)... apparaît (*sic*) comme *un simple catalogue établi* par Ibn 'Arabî et constitue (*resic*) *une sorte d'abrégé des sujets* que l'auteur développe dans des traités séparés ». Quelles que soient ces découvertes récentes, nous considérons tout à fait impropres et même dépréciatifs les termes que M.H. emploie pour qualifier l'ouvrage fondamental du Cheikh al-Akbar. Personnellement, connaissant par nous-même cet énorme et difficile ouvrage<sup>7</sup>, qu'il nous soit permis de rectifier comme suit les appréciations rapportées par M.H.

Tout d'abord, on pouvait savoir déjà d'après les traités retrouvés jusqu'ici, et d'après les titres connus d'un grand nombre de ceux qu'on ne retrouve plus et qui correspondent à des titres de chapitres des *Futûḥât*, et en plus, d'après des mentions expresses de ce texte, on pouvait savoir, disons-nous, que cet ouvrage avait en commun avec des écrits secondaires un grand nombre de sujets, mais ce que rapporte M.H. ne concerne de toutes façons qu'un aspect de la question. Voici quelle est en réalité la position des *Futûḥât* dans l'ensemble de l'œuvre du Cheikh al-Akbar, et ceci d'après un mémoire que nous avons rédigé il y a plus de deux ans et que M.H. a lu lui-même (ainsi que d'autres personnes, dont certains orientalistes). Parlant du caractère encyclopédique de cet ouvrage de 2 700 pages d'imprimerie arabe *in-4°*, nous écrivions : « cette importance ressortira encore mieux si l'on tient compte que beaucoup des petits ou des grands traités ont été repris par l'auteur, partiellement ou même intégralement, dans le cadre des *Futûḥât* dont la

7. Nous en avons annoncé depuis quelque temps la publication d'un premier volume, mais à part la publication anticipée de quelques extraits, un certain nombre de chapitres traduits (ainsi que d'autres traductions d'écrits du même auteur) circulent déjà depuis longtemps à titre privé de différents côtés. [Sur ce premier volume des traductions, cf. l'« Etude introductive » de Michel Vâlsan publiée dans ce numéro de *Science sacrée*. C'est cette étude qui est visée dans le paragraphe suivant quand il est question d'« un mémoire que nous avons rédigé... » Etaient déjà traduits en 1955 des extraits de l'*Avant-Propos* sous le titre « L'investiture du Cheikh al-Akbar au Centre suprême » (*E.T.*, octobre-novembre 1953) et le chapitre 45 : « Sur celui qui “revient” (vers les créatures) après être “parvenu” (à la Vérité suprême) et sur Celui qui le fait revenir » (*E.T.*, avril-mai 1953).]

rédaction, s'étendant sur plus de trente ans de la deuxième moitié de la vie du Cheikh al-Akbar, absorbait progressivement des éléments des écrits parallèles. A part cela, on trouve de nombreux renvois des autres traités aux *Futûhât* et inversement, de sorte que les autres écrits apparaissent comme les annexes naturelles de cet ouvrage capital et synthétique de l'enseignement spirituel de l'Islam. » Comme on peut le voir, avant toute question de "découverte récente", de quelque genre que ce soit, on ne pouvait pas ignorer ce que veut dire M.H., mais la question est beaucoup moins simple qu'il ne le pense.

La façon dont M.H. parle de cet ouvrage risque de proposer l'image d'un compendium sans inspiration directe, dépourvu d'individualité propre et, somme toute, faisant double emploi avec les traités particuliers du même auteur. Or, du témoignage de l'auteur, celui-ci a certaines parties en propre, et de plus les éléments exogènes sont repris le plus souvent dans des contextes nouveaux et refondus. Et comment n'en serait-il pas ainsi, alors que la rédaction des *Futûhât* fut un travail hautement inspiré ? Voici ce qu'en dit l'auteur lui-même : « La Science divine est ce qu'Allâh le Glorifié enseigne par les modes d' "inspiration" (*ilhâm*), de "projection" (*ilqâ'*) ou d' "envoi" (*inzâl*) d'un Esprit Fidèle sur le cœur, et le présent livre est de ce genre chez nous, car j'en jure par Allâh, je n'en ai écrit une seule lettre si ce n'est par "infusion divine" (*imlâ' ilâhî*), ou "projection seigneuriale" (*ilqâ' rabbânî*) ou "insufflation spirituelle" (*nafat rūhânî*) dans la poitrine de la créature (que nous sommes) »<sup>8</sup>. Ajoutons qu'il précise par ailleurs que l'ordre même des matières qui apparaît quelquefois brusquement changé sans raison compréhensible lui a été dicté par mode spirituel, et il fait à ce sujet une analogie avec l'apparition brusque de tel verset dans un contexte coranique qui traite d'un sujet différent<sup>9</sup>. Mais en voilà

8. *Futûhât*, chap. 373. [Vol. 3, p. 456. Sur le caractère "inspiré" des *Futûhât*, cf. Vol. 1, p. 59 ; Vol. 3, pp. 101 et 334 ; et sur ce même caractère des écrits d'Ibn 'Arabî, cf. aussi *Mawâqî' al-Nujûm*, p. 65.]

9. [Cf. Vol. 2, p. 163.] A noter comme détail caractéristique de son genre de travail que le Cheikh al-Akbar a écrit les *Futûhât* journallement et d'un seul trait, « sans jamais faire de brouillon », comme il le précise lui-même. [Vol. 4, p. 718 de l'édition du Caire de 1293 H.]

فالعلم الالهى هو الذى كان الله سبحانه معلمه  
بالالهام و اللقاء و بانزال الروح الامين على قلبه و  
هذا الكتاب من ذلك النمط عندنا فوالله ما كتبت  
منه حرفا الا عن املاء الهى و اللقاء ربانى أو نفث  
روحانى فى روع كيانى هذا جملة الامر

assez pour régler aussi cette question de définition des *Futûḥât* d'après de « récentes découvertes » : pour savoir ce qu'est réellement cet ouvrage, il faut surtout ne pas se borner à regarder la seule table des chapitres et à la comparer avec les listes des autres écrits de l'auteur.

Ensuite M.H. eût souhaité que, dans son introduction, le traducteur des *Fuṣûṣ* « se souvînt pour nous des maîtres d'Ibn 'Arabî, d'Ibn Barraĵân, d'Ibn Masarra, d'Ibn Qasiyy, qu'on nous le situât parmi ses disciples parlant à son tour après avoir longtemps écouté ». Certainement la présentation que fait M. Burckhardt aussi bien de l'auteur que de l'œuvre traduite est trop sommaire et insuffisante sous certains rapports, mais c'est tout de même lui poser une colle bien sévère que de lui demander de parler d'Ibn Barraĵân et d'Ibn Qasiyy que personne n'a étudiés encore et dont on n'a encore rien publié, et même d'Ibn Masarra qui ne nous est connu qu'indirectement (d'après des mentions d'Ibn Hazm et d'Ibn 'Arabî). Précisons encore pour le lecteur qui ne connaît pas assez l'histoire de la littérature arabe, que les trois maîtres ibériques précités (deux « espagnols » et un « portugais ») sont antérieurs au Cheikh al-Akbar, et que par conséquent ce n'est pas eux que celui-ci aurait pu « écouter », avant de parler à son tour à ses disciples, ainsi que le suggère la symétrie des idées dans la phrase de M.H. Il ne s'agit ainsi que de quelques influences doctrinales soit d'après des livres laissés par ces prédécesseurs<sup>10</sup>, soit d'après les enseignements transmis oralement, et tout cela n'est que de l'ordre théorique<sup>11</sup>.

Mais si l'on voulait situer le Cheikh al-Akbar par rapport à ses maîtres initiatiques directs, il faudrait chercher tout d'abord du côté de sa *Risâlah al-Quds*<sup>12</sup>, dans laquelle il indique un par un tous les maîtres ou compagnons dont il a tiré quelque profit dans sa carrière maghrébine (en y ajoutant le Cheikh 'Abdu-l-'Azîz al-

10. Signalons qu'Ibn Qasiyy et son livre *L'Enlèvement des Sandales* sont mentionnés dans le texte des *Fuṣûṣ* (chap. sur Enoch), mais M. Burckhardt a lu, ou a trouvé écrit, « Ibn Fâsî ».

11. Sous ce rapport, d'ailleurs, on ne pourrait pas se limiter aux seules autorités citées par M.H., et il faudrait sûrement ajouter au moins un autre espagnol, Abu-l-'Abbâs Ibn al-'Irrîf (ou 'Arîf), maître d'al-Qasiyy et auteur des célèbres *Maḥâsin al-Majâlis*, et ensuite passer aux auteurs orientaux, car Ibn 'Arabî a connu bien des livres, et surtout l'*Ihyâ* d'al-Ghazâlî, le *Qûṭ al-Qulûb* d'al-Makkî, etc... [A propos d'Ibn Barraĵân (mort en 536/1141), d'Ibn Masarra (269-319 / 883-931), d'Ibn Qasiyy (mort en 546/1151) et d'Ibn al-'Arîf (481-536 / 1088-1141), on se reportera à l'*Encyclopédie de l'Islam* ; cf. aussi Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid, 1914 ; traduction anglaise : *The mystical philosophy of Ibn Masarra and his followers*, Leiden, 1978) ; Ibn al-'Arîf, *Maḥâsin al-Majâlis* (texte arabe, traduction et commentaire par Asín Palacios, Paris, 1933) ; Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, pp. 73-81 et 363-364 (Paris, 1989).]

12. [Traductions en espagnol par Asín Palacios, *Vidas de Santones andaluces* (Madrid, 1933) ; en anglais par R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia* (Londres, 1971). La version française, *Les Soufis d'Andalousie* (Paris, 1979), est faite à partir de la traduction d'Austin.]



Mahdawî<sup>13</sup> et, sous un rapport très spécial, le Cheikh Abû Madyan)<sup>14</sup>, et ensuite parler de quelques autres personnages du Proche-Orient rencontrés par lui dans la deuxième moitié de sa vie.

Quant à l'exigence de situer le Cheikh al-Akbar parmi ses disciples et « leur parlant », elle est tellement particulière et arbitraire qu'on ne comprend pas pourquoi on demande cela au traducteur des *Fuṣūṣ*. S'il avait désiré qu'on eût traité des disciples du Cheikh al-Akbar sous le même rapport sous lequel on pouvait parler par exemple des trois maîtres ibériques précités, M.H. aurait dû exiger une vue historique sur l'école doctrinale du Cheikh al-Akbar, surtout en tant qu'école de la *Waḥdah al-Wujûd* (l'Unité de l'Existence). Mais la question du cercle initiatique formé autour de lui serait plutôt du ressort d'un biographe et comme cela demanderait même une étude de documents non publiés et encore à chercher<sup>15</sup>, on ne pouvait pas s'attendre à la trouver dans les paroles d'introduction d'un document comme les *Fuṣūṣ*. Ce qui surprend davantage c'est que M.H. eût souhaité cette détermination de la place du Cheikh al-Akbar dans l'histoire spirituelle islamique pour qu'on se rende mieux compte « que le très grand Cheikh n'est *en rien original, mais seulement fidèle aux idées traditionnelles qui circulaient dans son temps à travers tout le monde musulman* ». Nous comprenons bien le souci de M.H. de voir solidement étayée l'orthodoxie du Cheikh al-Akbar, mais tout de même ce n'est pas de cette façon « populaire » qu'elle pourrait être vérifiée. Orthodoxie n'est pas simple conformisme, et l'orthodoxie incontestable de ce maître ne refuse pas à celui qui est appelé « vivificateur de la Religion » (*Muḥyi-d-Dîn*) une puissante originalité qui ne fut que trop remarquée. Ceux qui connaissent son œuvre savent que le maître, tout en s'appuyant sur ses devanciers en *Taṣawwuf* et les

13. [C'est à ce maître qu'Ibn 'Arabî dédie les *Futūḥât*. La partie liminaire de cet ouvrage se compose notamment de *l'Épître en vers*, suivie de *l'Épître en prose* au cheikh 'Abdu-l-'Azîz al-Mahdawî.]

14. [c. 509-594 (c. 1115-1198). Sur ce maître, cf. Claude Addas, *Ibn 'Arabî* (chap. 3, et pp. 142-144), et Vincent Cornell, *The Way of Abû Madyan* (Cambridge, 1996), qui a édité et traduit des écrits de ce Cheikh.]

15. [On se reportera avec profit à l'ouvrage déjà cité de Mme. Addas.]

confirmant (et ceci sur une injonction divine spéciale) chaque fois qu'il est en accord avec eux, ne manque jamais de souligner les vues nouvelles, les conceptions particulières (et il y en a à chaque page) qui caractérisent son enseignement, mais *toujours comme un mode supérieur de la fidélité au Livre et à la Sunnah*, dont l'autorité reste inébranlable : or cela veut dire qu'il tranchait nettement sur ses prédécesseurs et contemporains. Tel est le cas très caractéristique de la doctrine de la *Wahdah al-Wujûd*, qui n'est identifiée "nominale" que depuis le Cheikh al-Akbar <sup>16</sup>, alors qu'elle est le fond primordial de la révélation muhammadienne ; et cette doctrine lui a été imputée comme hérésie justement par les représentants d'idées de circulation générale, et qui d'ailleurs n'étaient pas toujours de simples exotéristes. Tel est encore le cas de la Doctrine des Sceaux Traditionnels (celui de la Prophétie, et ceux de la Sainteté Universelle et de la Sainteté Muhammadienne) dont nous aurons à reparler plus loin.

Enfin, sans nous arrêter à d'autres propos discutables, nous devons relever encore que, s'il était vrai, comme l'écrit M.H., mélangeant ainsi questions ésotériques et exotériques, le Cheikh al-Akbar « opère dans son œuvre la synthèse des courants opposés du chiisme (*Ihwan aş-Şafa*, Ismaélisme) et du sunnisme orthodoxe » – lourde affirmation globale qui ne comporte aucune distinction ou réserve – il résulterait qu'il aurait fait tout de même quelque chose qu'on n'avait jamais fait et qui n'aurait pas manqué de contrarier tout le monde. En réalité, tout l'enseignement du Cheikh al-Akbar reste sur de solides bases sunnites, et, sans exclure le fait de certaines influences, si l'on constate chez lui des concordances ou même quelques identités doctrinales avec d'autres branches de l'Islam, cela peut être aussi l'effet naturel de la cohérence traditionnelle, de la parenté

16. [Si l'expression *Wahdah al-Wujûd* semble être absente sous cette forme des écrits d'Ibn 'Arabî, c'est sous la forme *Wahdatu Wujûdi-Ka* (l' "Unité de Ton Existence") qu'elle est récitée dans *l'Oraison métaphysique de la nuit du Vendredi*. Quant à la signification véritable de cette expression, Michel Vâlsan écrivait en 1953 : « Pour ce qui est de la forme muhammadienne de la tradition, celle-ci est en tout cas, originellement et essentiellement, axée sur la doctrine de l'Identité Suprême qui est celle de la *Wahdah al-Wujûd* [...] La chose désignée est purement muhammadienne : ce n'est que le *Tawhîd* même, dans son acception initiatique, acception que l'histoire traditionnelle antérieure atteste fréquemment, et que ce maître [Ibn 'Arabî] ne faisait que rendre plus explicite et plus sensible pour l'intellectualité contemporaine [...] Cette doctrine qui relevait par nature d'un enseignement ésotérique, et dont quelques signes seulement pouvaient transpirer à l'extérieur, affirme l'identité du Soi et d'Allâh ou la Vérité Suprême et Universelle, et en même temps l'identité essentielle de la manifestation avec Son Principe » (*L'Islam et la fonction de René Guénon*, pp. 19-20).]

## LA SAGESSE DES *PROPHÈTES* ?

spirituelle, ou encore de la communauté permanente sur certains plans autres qu'extérieurs. Des constatations analogues sont souvent faites même en rapport avec des doctrines appartenant à des formes religieuses non islamiques.