MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE

ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 60 (2026), p. 177-198

Gregory Vandamme

Le sanctuaire de la Kaʿba et ses dimensions symboliques dans les Futūḥāt al-makkiyya d'Ibn ʿArabī

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	
9782724711288	*Karnak-Nord XI*	Colin Hope
9782724711622	*BIFAO 126*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

GREGORY VANDAMME*

Le sanctuaire de la Kaʿba et ses dimensions symboliques dans les *Futūḥāt al-makkiyya* d'Ibn ʿArabī

RÉSUMÉ

Cet article examine l'orientation décisive que la Kaʿba imprime à la composition des *Futūḥāt al-makkiyya*, l'œuvre majeure d'Ibn ʿArabī (m. 638/1240). Prolongeant l'analyse du « paradoxe de la Kaʿba » formulée par Michel Chodkiewicz, l'étude retrace l'articulation entre les événements visionnaires liés au sanctuaire qu'Ibn ʿArabī rapporte dans son ouvrage. La dialectique entre matérialité et immatérialité de la Kaʿba se révèle ainsi solidaire de celle qui oppose les limites de la Loi révélée à l'absolu de la réalité divine. L'article montre en outre comment l'expérience d'Ibn ʿArabī au sanctuaire l'amène à concevoir l'édifice comme le « cœur de l'être », intégrant sa dimension corporelle au centre de sa métaphysique. Il met enfin en évidence le lien entre la perplexité (*ḥayra*) suscitée par la Kaʿba et l'investiture de l'auteur comme « héritier muhammadien », chargé de « préserver la sacralité de la Loi ».

Mots-clés : Ibn ʿArabī, Kaʿba, soufisme, charia, métaphysique, mystique

* Gregory Vandamme, Fonds de la recherche scientifique (FNRS), université catholique de Louvain, gregory.vandamme@uclouvain.be

AnIsl 60 (2026), p. 177-198
Le sanctuaire de la Kaʿba et ses dimensions symboliques dans les Futūḥāt al-makkiyya d'Ibn ʿArabī
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

✦ **ABSTRACT**

The Sanctuary of the Kaʿba and Its Symbolic Dimensions in Ibn ʿArabī's *Futūḥāt al-Makkiyya*

This article investigates the decisive orientation that the Kaʿba imparts to the structure of the *Futūḥāt al-Makkiyya*, the magnum opus of Ibn ʿArabī (d. 638/1240). Extending Michel Chodkiewicz's analysis of the "paradox of the Kaʿba", it traces the interplay of the visionary events linked to the sanctuary that Ibn ʿArabī recounts in his work. The dialectic between the Kaʿba's materiality and immateriality is thereby shown to mirror the tension between the limits of the revealed Law and the absoluteness of divine reality. The study further demonstrates how Ibn ʿArabī's experience at the sanctuary leads him to conceive the edifice as the "heart of being", instating its corporeal dimension at the centre of his metaphysics. Finally, it highlights the connection between the perplexity (*ḥayra*) elicited by the Kaʿba and the author's investiture as the "Muhammadan heir", entrusted with "preserving the sacrality of the Law".

Keywords: Ibn ʿArabī, Kaʿba, Sufism, sharia, metaphysics, mysticism

✦ **ملخص**

حرم الكعبة وأبعاده الرمزية في «الفتوحات المكية» لابن عربي

يتناول هذا المقال التوجّه الحاسم الذي تضفيه الكعبة على تكوين كتاب «الفتوحات المكية»، وهو العمل الأهم لابن عربي (ت. ٦٣٨ هـ/١٢٤٠ م). وانطلاقًا من تحليل «مفارقة الكعبة» كما صاغها ميشيل شودكيفيتش (Chodkiewicz Michel)، تتبّع الدراسة ترابط الأحداث الرؤيوية المتعلقة بالحرم التي يسردها ابن عربي في كتابه. حيث يتضح أن الجدلية بين مادية الكعبة ولامادياتها ترتبط بالجدلية التي تعارض حدود الشريعة المنزلة بمطلق الحقيقة الإلهية. ويُبيّن المقال أيضًا كيف أن تجربة ابن عربي في الحرم دفعته إلى تصور البناء كـ «قلب الوجود»، حيث دمج البُعد المادي للكعبة في صميم تصورها الميتافيزيقي. ويُبرز المقال أخيرًا الصلة بين الحَيْرَة التي تثيرها الكعبة وتولية المؤلف لقب «الوارث المحمدي»، المكلّف بصون حرمة الشريعة».

الكلمات المفتاحية: ابن عربي، الكعبة، صوفية، شريعة، ميتافيزيقا، تصوف

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

1. Introduction

Ô Miséricorde de Dieu envers les serviteurs,
Dieu t'a placée parmi les minéraux.
Ô Maison de Dieu ! Lumière de mon cœur !
Ô fraîcheur des yeux, ô mon cœur !
Ô toi qui es en vérité le secret de l'existence.
Ô mon sanctuaire, ô pureté de mon amour !
Ô Kaʿba de Dieu, ô ma vie[1] !

L'utilisation du motif de la Kaʿba par Ibn ʿArabī a inspiré de nombreux travaux sur la symbolique de l'édifice[2]. Il est vrai que la Kaʿba est régulièrement prise dans ses écrits comme support pour exprimer diverses conceptions doctrinales qui ne semblent d'ailleurs pas toujours concerner directement le sanctuaire lui-même. Mais la Kaʿba est également chez Ibn ʿArabī le lieu d'une série de rencontres et d'événements décisifs qui sont parfois narrés de façon très détaillée[3]. Une étude spécifique et approfondie du traitement de la Kaʿba et de ses déclinaisons thématiques à travers l'œuvre d'Ibn ʿArabī reste pourtant à faire. Michel Chodkiewicz a posé les bases essentielles à un tel travail dans son article sur « le paradoxe de la Kaʿba », lequel présente une méditation sur la tension qui apparaît dans le texte coranique entre l'omniprésence divine et la désignation particulière de la Kaʿba comme « maison de Dieu » sur terre[4]. En se penchant notamment sur le récit inaugural du *magnum opus* d'Ibn ʿArabī, les *Futūḥāt al-makkiyya*, M. Chodkiewicz a montré que le « secret de la Kaʿba » auquel l'auteur parvient, au terme d'une expérience visionnaire sur laquelle nous allons revenir, n'est autre que la réalisation de la nécessité du joug de la Loi, concession paradoxale à l'infinité divine permettant au fidèle de s'en approcher par la plus parfaite servitude[5] (*ʿubūda*). Afin de prolonger cette analyse du traitement par Ibn ʿArabī du motif de la Kaʿba, il reste à voir comment cette tension structure effectivement les nombreuses déclinaisons de son riche ressort symbolique.

Le motif de la Kaʿba apparaît dans plusieurs ouvrages d'Ibn ʿArabī[6], mais c'est bien dans les *Futūḥāt al-makkiyya* qu'il est traité de la façon à la fois la plus répétée et la plus diversifiée. Cette somme encyclopédique de cinq cent soixante chapitres répartis originairement en trente-sept volumes est en réalité inséparable de la Kaʿba, tant par l'histoire de sa rédaction que par l'aura symbolique qui l'entoure. Comme le souligne son titre, *Les ouvertures/conquêtes*

1. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 701 ; Addas 1989, p. 253 (traduction).
2. Meier 1955 ; Gilis 1982 ; Winter 2004 ; Chodkiewicz 2005 ; Hirtenstein 2010 ; O'Meara 2020.
3. Pour une présentation de la plupart des événements liés à la Kaʿba dans le parcours d'Ibn ʿArabī, voir Addas 1989, p. 253-259.
4. Chodkiewicz 2005.
5. Chodkiewicz 2005, p. 460.
6. Parmi les exemples les plus emblématiques, on peut citer le cas du *Tāǧ al-rasāʾil*, une épître amoureuse consacrée à la Kaʿba sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir (voir aussi Gril 1995), ou encore celui des poésies du *Tarǧumān al-ašwāq*, dont le rapport à la Kaʿba a fait l'objet d'études (Dero 1976 ; Beneito 2021).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

mecquoises[7], l'ouvrage se présente comme le fruit d'illuminations intérieures reçues par Ibn ʿArabī alors qu'il se trouvait au sanctuaire lors de son premier séjour à La Mecque, en 598/1202[8]. Sa rédaction déborde pourtant la durée de ce séjour, puisqu'elle s'est échelonnée sur plusieurs décennies et qu'Ibn ʿArabī n'en achève une première version que vers 629/1231, avant de rédiger une révision complète entre 632/1235 et 636/1239, peu avant sa mort à Damas en 637/1240[9]. Les *Futūḥāt* ne sont donc pas bornées par les seules expériences mecquoises d'Ibn ʿArabī, comme l'atteste l'incorporation de textes rédigés bien avant ce voyage. Bien que l'ouvrage soit présenté comme le fruit d'une expérience mystique, il n'en exprime pas moins toute l'érudition de son auteur et toute sa maîtrise des sciences islamiques classiques. En cela, les *Futūḥāt* témoignent sans doute plus que tout autre écrit d'Ibn ʿArabī de sa façon de conjuguer la connaissance inspirée et le savoir traditionnel, l'expérience intime et le référentiel commun, l'intuition métaphysique et la norme religieuse.

Le propos des *Futūḥāt* excède donc de loin le cadre du sanctuaire de la Kaʿba et des événements visionnaires qu'y a vécus Ibn ʿArabī. Mais la matière des *Futūḥāt* est toutefois bien mecquoise, en ce sens que l'inspiration fondatrice qui est à l'origine de l'œuvre et qui en oriente toute la teneur se rapporte bien, comme nous allons le voir, directement à la Kaʿba. Un récit largement diffusé, mais qui doit sans doute être considéré comme une fantaisie d'après M. Chodkiewicz, fait même état d'une ordalie par laquelle Ibn ʿArabī aurait placé le manuscrit original sur le toit de la Kaʿba, l'y laissant durant toute une année afin de vérifier si Dieu le protégerait des aléas naturels et confirmerait par là son acceptation[10]. Le sanctuaire de La Mecque n'est pas seulement le lieu géographique du commencement de l'écriture des *Futūḥāt*, il est le lieu symbolique qui éclaire l'ensemble de l'œuvre. Ibn ʿArabī l'affirme d'ailleurs dans la dédicace de l'ouvrage, qu'il adresse à son maître et ami ʿAbd al-ʿAzīz al-Mahdawī[11] (m. 621/1224) :

> J'ai consigné cette épître unique que Dieu le Réel *[al-ḥaqq]* fit venir à l'être comme un talisman contre les disgrâces de l'ignorance et qui est destinée à tout compagnon pur et à tout réalisé soufi *[muḥaqqiq ṣūfī]* […] et je l'ai nommée *Épître des ouvertures mecquoises dans la connaissance des secrets du Souverain et de son domaine*, car la plus grande part de ce que j'y ai déposé provient des ouvertures que Dieu m'accorda lors de ma circumambulation autour de Sa Maison anoblie ou lorsque je veillais, contemplatif, dans son noble sanctuaire vénéré[12].

7. Le titre complet tel qu'annoncé dans le prologue est *Risālat al-futūḥāt al-makkiyya fī maʿrifat al-asrār al-mālikiyya wa-l-mulkiyya* ; voir Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 10.
8. Sur ce séjour et la genèse des *Futūḥāt*, voir Addas 1989, p. 245-247.
9. Pour une synthèse chronologique de la vie et de l'œuvre d'Ibn ʿArabī, voir Addas 1989, p. 346-362.
10. Ce récit se retrouve chez plusieurs défenseurs de l'orthodoxie d'Ibn ʿArabī, comme al-Fayrūzābādī (m. 816/1414), al-Šaʿrānī (m. 973/1565) ou Ibn Ḥağar al-Haytamī (m. 974/1566) ; voir Chodkiewicz 2005, p. 448.
11. Sur la relation entre Maḥdawī et Ibn ʿArabī, voir Addas 1993, p. 175-176 ; Elmore 2001.
12. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 10.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

M. Chodkiewicz a souligné qu'Ibn ʿArabī relativisait cette affirmation en précisant que cette inspiration concernait « la plus grande part » de l'ouvrage, et non son ensemble, ce qui doit selon lui être ramené au fait que tant la matière des *Futūḥāt* que la vision inspiratrice qui y est décrite dans le premier chapitre ont en réalité des précédents dans le parcours d'Ibn ʿArabī avant son arrivée à La Mecque[13]. Il semble toutefois que la rencontre de la Kaʿba a bien marqué une étape décisive dans son itinéraire spirituel et intellectuel, et qu'elle oriente l'ensemble de l'ouvrage. La structure des propos qui le composent porte d'ailleurs la marque de cette inspiration, Ibn ʿArabī insistant lui-même sur le caractère nécessaire et involontaire de l'ordre d'exposition, souvent déconcertant, des différentes matières[14].

C'est cette orientation décisive que la Kaʿba semble donner à la composition des *Futūḥāt* que cet article se propose d'explorer, d'abord en revenant sur l'articulation entre certains événements liés à la Kaʿba qui y sont évoqués par Ibn ʿArabī, puis en passant rapidement en revue quelques exemples de son traitement symbolique à travers l'ouvrage.

2. La descente vers la Kaʿba

L'arrivée d'Ibn ʿArabī à La Mecque en 598/1202 fait suite à un voyage qui illustre déjà son rapport au sanctuaire de la Kaʿba. Après avoir quitté l'Occident musulman en 598/1201, il séjourne brièvement au Caire, où il formule le projet de se rendre à La Mecque pour le pèlerinage. Mais plutôt que d'emprunter la route la plus directe vers le sanctuaire, Ibn ʿArabī prend d'abord le temps de passer par Hébron, où il se recueille sur la tombe du patriarche Abraham, puis par Jérusalem, où il prie au Dôme du Rocher et à la mosquée al-Aqṣā, et enfin par Médine, où il visite la tombe du prophète Muḥammad[15]. Comme l'a fait remarquer Claude Addas, ces étapes rappellent de toute évidence celles traversées par le Prophète dans les récits de l'*isrāʾ* et du *miʿrāǧ*, à la différence qu'elles sont ici franchies à rebours par Ibn ʿArabī[16]. Cette orientation descendante marque profondément, comme nous allons le voir, sa rencontre avec la Kaʿba.

La première visite d'Ibn ʿArabī au sanctuaire de La Mecque marque l'aboutissement d'un chemin spirituel ponctué de visions, qui l'a mené depuis sa conversion initiale sur les pas de la sainteté muḥammadienne[17]. Cet accomplissement est évoqué par Ibn ʿArabī dans la doxologie placée en prologue des *Futūḥāt*, à travers le récit d'une vision singulière au cours de laquelle il est invité par le Prophète à monter sur une chaire lui faisant face et sur laquelle est inscrit d'une lumière éclatante : « Ceci est la station muḥammadienne la plus pure, celui qui y monte

13. Chodkiewicz 2005, p. 457-458.
14. Addas 1989, p. 245. Sur la structure globale de l'ouvrage, voir Chodkiewicz 1988.
15. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 10 : « J'avais en effet projeté le *ḥaǧǧ* et la *ʿumra* […] j'atteignis la mère des cités *[umm al-qurā]* après ma visite à l'Intime *[ḫalīl]* qui institua l'hospitalité *[qirān]* et après ma prière au Rocher et à al-Aqṣā, et la visite à mon maître, le maître des fils d'Adam et le registre complet et exhaustif *[dīwān al-iḥāṭa wa-l-iḥṣā]*. » Voir Addas 1989, p. 237-238.
16. Addas 1989, p. 238.
17. À ce sujet, voir Chodkiewicz 1986, p. 159-179.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

en hérite, et Dieu le Réel l'a envoyé pour préserver la sacralité de la Loi[18] *[ḥurmat al-šarīʿa]*. » La fonction dont Ibn ʿArabī hérite à travers ce récit symbolique et qui, parce qu'elle est placée en prologue, donne le ton de l'ouvrage dans son ensemble, est ainsi centrée sur la Loi. L'itinéraire spirituel d'Ibn ʿArabī ne le mène pas à s'élever au-delà des considérations humaines, mais au contraire à les récapituler dans la perspective métaphysique et l'expérience spirituelle qui sont les siennes.

L'investiture d'Ibn ʿArabī comme héritier et sceau de la sainteté muḥammadienne est précédée par plusieurs annonces et visions, dont les plus marquantes sont celles de Cordoue en 586/1190 et surtout de Fès en 594/1198, où il fait l'expérience d'un voyage céleste calqué sur celui du Prophète[19]. Mais à la différence de ces expériences qui ont eu lieu, comme il le précise, en esprit[20], la vision qui ouvre les *Futūḥāt* s'accompagne ici d'une sensation corporelle qui en marque la complétude. Le long poème qu'Ibn ʿArabī place dans la suite du prologue commence ainsi par préciser que la vision du Prophète dont il fait le récit a eu lieu : « […] lorsque *mon corps* parvint à la Kaʿba de beauté, qu'il obtint le rang de ceux qui sont dignes de confiance *[umanāʾ]*, qu'il accomplit la course et la circumambulation, puis qu'il pria auprès de sa station et qu'il fut inscrit parmi les affranchis *[ʿutaqāʾ]*, ceux qui affirment que cet acte est obligatoire et nécessaire[21] *[farḍ wāǧib]*. » L'importance de ce rapport corporel à la Kaʿba contraste avec les conceptions plus ésotériques que l'on trouve, par exemple, dans un écrit de jeunesse d'Ibn ʿArabī, le *ʿAnqāʾ muġrib*, qui insiste plutôt sur la signification immatérielle et spirituelle (*maʿnā*) du sanctuaire et du pèlerinage[22]. La perspective des *Futūḥāt* telle qu'exprimée dans le chapitre 72, sur lequel nous aurons à revenir et qui est pourtant consacré aux « secrets » (*asrār*) du pèlerinage, est quant à elle sans équivoque : « Les actes du pèlerinage sont sans cause *[lā tuʿallal]* et sans signification *[maʿnā]* que découvrirait l'analyse rationnelle[23] *[naẓar]*. » Il se peut toutefois, ajoute Ibn ʿArabī, que parviennent au cœur des « connaissants » inspirés (*al-ʿārifīn al-wāridīn*) des informations divines sur la réalité du sanctuaire et de ses rites. Mais se pourrait-il que cet octroi soit précisément conditionné par la présence physique et la pratique rituelle ? Un autre passage des *Futūḥāt* le laisse penser. Ibn ʿArabī y propose une lecture épistémologique des trois catégories classiques de certitudes – celles de la science (*ʿilm al-yaqīn*), celles de l'œil (*ʿayn al-yaqīn*) et celles du réel (*ḥaqq al-yaqīn*) –, chacune étant illustrée par son rapport à la Kaʿba. La première certitude renvoie ainsi au savoir basé sur l'exactitude des démonstrations rationnelles et sur la fiabilité des informations dont on dispose, ce qui correspond à la connaissance certaine que la Kaʿba existe dans une ville nommée La Mecque et que des gens s'y rendent tous les ans pour en faire le tour lors du pèlerinage. La deuxième catégorie concerne la certitude de l'expérience sensible, qui est le fait de se rendre à La Mecque et de voir la Kaʿba de ses propres yeux. La troisième désigne quant à elle une expérience d'évidence (*baṣīra*) à propos de la réalité de la Kaʿba, qui révèle son

18. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 3. Voir Chodkiewicz 1986, p. 163-164 ; Addas 1989, p. 239-240.
19. Sur les visions de Cordoue et de Fès, voir en particulier Addas 1989, p. 98-106, 186-195.
20. Addas 1989, p. 188.
21. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 6.
22. Ibn ʿArabī, *ʿAnqāʾ muġrib*, p. 58-61.
23. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 678.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

caractère unique, son statut parmi les autres « maisons de Dieu » et le fait que c'est en réalité Dieu le Réel (*al-ḥaqq*) qui en fait le tour[24]. Si la Kaʿba est qualifiée ailleurs par Ibn ʿArabī de « cœur de l'être » (*qalb al-wuǧūd*[25]), ce n'est pas en raison d'une spéculation symbolique, mais bien d'une certitude qui provient d'une connaissance qui ne s'atteint ni par le regard sensible ni par un effort intellectuel (*iǧtiḥād*), mais seulement par un savoir provenant directement de Dieu. Seule cette dernière modalité de connaissance, qui repose sur la pure réceptivité plutôt que sur l'activité cogitative de l'intellect, constitue pour lui une certitude absolue[26]. Il est néanmoins permis de voir dans ces trois degrés de certitude une forme de progression, faisant de l'expérience corporelle une condition de cet octroi divin, et ce bien qu'elle soit dépassée autant que récapitulée par la réalisation que celui-ci apporte.

Les différents épisodes visionnaires qui marquent l'investiture d'Ibn ʿArabī dans sa fonction d'héritier muḥammadien ainsi que l'orientation fondamentale des *Futūḥāt* seraient-ils dès lors conditionnés par sa présence physique auprès de la Kaʿba ? C'est sans doute l'une des façons d'interpréter l'itinéraire qu'il a choisi d'emprunter pour se rendre à La Mecque, en passant d'abord par la tombe d'Abraham. Outre son rôle central dans les récits sur l'origine de l'édifice, le patriarche est aussi associé, dans les récits du *miʿrāǧ*, à la Kaʿba céleste, « la Maison visitée » (*al-bayt al-maʿmūr*, expression tirée de Coran, LII, 4[27]), à laquelle Ibn ʿArabī le voit adossé lors de sa propre ascension, narrée dans le chapitre 367 des *Futūḥāt*[28]. Le trajet parcouru par Ibn ʿArabī le fait ainsi en quelque sorte descendre de la Kaʿba céleste vers la Kaʿba terrestre. Ce mouvement descendant doit sans doute être rapporté à la préservation de la sacralité de la Loi, dont nous avons vu qu'Ibn ʿArabī a reçu la charge, de sorte que son arrivée au sanctuaire de la Kaʿba marque pour lui la réalisation d'un équilibre parfait entre les dimensions ésotériques et exotériques de l'héritage muḥammadien.

Un autre épisode visionnaire, lié à la fois à la Kaʿba et à la fonction de sceau de la sainteté muḥammadienne, pourrait d'ailleurs être interprété comme une symbolisation de l'atteinte de cet équilibre. Ibn ʿArabī y explique en effet avoir vu en songe la Kaʿba faite d'un agencement de briques d'or et d'argent, avant de constater qu'il manque, dans le mur se trouvant entre les angles yéménite et syrien, une brique d'or dans la rangée supérieure et une brique d'argent dans la rangée juste en dessous. Il se voit alors lui-même prendre la place de ces deux briques et compléter l'édifice, ce qu'il interprète comme une expression de sa parfaite suivance (*ittibāʿ*) du Prophète[29]. Dans le récit allégorique de l'ascension, qui fait l'objet du chapitre 167[30], c'est la Kaʿba céleste

24. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, II, p. 570-571.
25. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 50-51. Voir Hirtenstein 2010 ; Beneito 2021, p. 4-6 ; Tyser 2022, p. 261-266.
26. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, II, p. 570-571.
27. Tyser 2022, p. 169, n. 498.
28. Morris 1988, p. 68-69. Notons, comme l'auteur le souligne, que « la Maison visitée » a souvent été identifiée à la « mosquée éloignée » (*al-masǧid al-aqṣā*) mentionnée dans le Coran, XVII, 1.
29. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 318-319. Voir Chodkiewicz 1986, p. 159-160 ; Addas 1989, p. 254-255.
30. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, II, p. 270-284. Sur la place de ce récit dans différentes ascensions décrites par Ibn ʿArabī, voir Morris 1987, p. 632-633. Sur ce passage du récit en particulier, voir Chodkiewicz 1986, p. 207-208.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

qui marque la limite entre celui qui suit la tradition prophétique (*al-tābiʿ al-muḥammadī*) et son compagnon de voyage, qui s'en remet, lui, uniquement à l'examen rationnel (*ṣāḥib al-naẓar*). Le premier est invité à pénétrer dans « la Maison visitée », tandis que le second se voit informé qu'il est arrivé là au terme de sa propre ascension, ce qui fait certainement écho à l'incapacité pour la raison de rendre compte de la signification réelle du sanctuaire et de ses rites[31]. Mais il est surtout important, pour ce qui nous intéresse ici, de noter que lorsque le tenant de l'analyse rationnelle déclare vouloir se soumettre à la même autorité (*ḥukm*) que son compagnon afin de pouvoir pénétrer avec lui à l'intérieur de la Kaʿba céleste, il lui est rétorqué qu'il lui faut pour cela redescendre afin de s'y soumettre d'abord dans le monde d'où il se sont élevés ensemble[32]. La soumission à la Loi et au modèle prophétique est donc nécessairement fondée sur l'expérience corporelle. On comprend dès lors que la fonction d'héritier muḥammadien protégeant la sacralité de la Loi soit corrélée à la présence physique d'Ibn ʿArabī au sanctuaire, qui parachève ainsi son accomplissement. Ainsi, tout au long des *Futūḥāt*, on constate que le motif de la Kaʿba n'est jamais considéré par Ibn ʿArabī, même dans ses spéculations symboliques, de manière isolée ou abstraite. Il semble au contraire toujours s'inscrire dans l'expérience vivante de la pratique religieuse et de la visite du sanctuaire[33]. Parmi les nombreux événements et visions liés à la Kaʿba qui sont évoqués dans l'ouvrage, il en est deux qui méritent une attention toute particulière, car il marquent la transition décisive qui s'opère lors de l'arrivée d'Ibn ʿArabī au sanctuaire et de sa rencontre avec la Kaʿba.

3. La Kaʿba mise à nu

Le séjour d'Ibn ʿArabī à La Mecque entre 598/1202 et 600/1204 est marqué par une série de rencontres, imaginales ou réelles, qui ont en commun de se dérouler en présence de la Kaʿba. Mais la chronologie et la séquence de ces événements n'est pas toujours évidente à établir. Deux de ces épisodes semblent particulièrement enchâssés et difficiles à démêler, au point que l'on peut légitimement se demander s'ils ne sont pas en réalité inséparables.

Le premier de ces événements, sur lequel s'est attardé en particulier M. Chodkiewicz, est celui qui fait l'objet du chapitre 1 des *Futūḥāt*, intitulé par Ibn ʿArabī « De la connaissance de l'esprit dont j'ai puisé les secrets inscrits dans ce livre, dans sa constitution *[našʾa]* détaillée, et des secrets [échangés] entre lui et moi[34] ». Ce chapitre décrit les échanges, souvent très allusifs et exprimés en vers, entre Ibn ʿArabī et un jeune héros (*fatā*) rencontré devant la Kaʿba. M. Chodkiewicz a analysé cette rencontre, qu'il considère comme « l'acte de naissance des *Futūḥāt* », et a montré ce que l'identité du *fatā* et sa relation avec Ibn ʿArabī révèlent de

31. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, II, p. 280-281.
32. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, II, p. 281.
33. Sur l'importance de la dimension corporelle dans le rapport au sanctuaire de la Kaʿba, voir O'Meara 2020, p. 89-94.
34. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47. Voir Chodkiewicz 2005, p. 448-454. La rencontre avec le *fatā* a également été analysée par Simon O'Meara (2020, p. 90-91, 94-101).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

l'inspiration et de l'ordonnancement de l'ouvrage[35]. Mais de nombreux éléments semblent indiquer que la rencontre du jeune héros peut être considérée autant comme une rencontre *de* la Kaʿba que comme une rencontre *à* la Kaʿba[36]. Cette rencontre avec le *fatā* n'est d'ailleurs pas la première pour Ibn ʿArabī, puisqu'il affirme déjà avoir échangé avec lui dans le *Kitāb al-Isrāʾ*, rédigé peu après la vision de Fès, en 594/1198[37]. Il est donc permis de penser que ce n'est pas tant la rencontre du *fatā* lui-même qui est décisive pour Ibn ʿArabī que les conditions dans lesquelles celle-ci a lieu.

Le lieu de cette rencontre est la Kaʿba elle-même, plus précisément l'angle de la Pierre noire. Quant aux conditions, Ibn ʿArabī nous précise qu'il se trouve alors dans un état de perplexité causé par son arrivée au sanctuaire :

> Lorsque j'atteignis La Mecque des bénédictions, mine des quiétudes et des mouvements spirituels, et qu'il m'y advint ce qu'il m'advint, je fis à un moment la circumambulation autour de sa demeure antique. Et alors que je circumambulais […], je rencontrai près de la Pierre noire, tandis que j'étais stupéfait *[bāhit]*, le jeune homme évanescent, le parlant muet, qui n'est ni vivant ni mort, le composé simple, l'englobé englobant[38].

À quoi Ibn ʿArabī peut-il bien faire allusion lorsqu'il précise, à propos du déroulement des événements, que ceux-ci ont lieu alors qu'il « [lui] y advint ce qu'il [lui] advint » (*kāna fī šaʾnī fīhi mā kāna*) ? Plusieurs épisodes narrés dans les *Futūḥāt* ayant pour théâtre le *maṭāf*, le terrain de circumambulation qui entoure la Kaʿba, pourraient être concomitants de cette rencontre. C'est en tout cas dans un état de profonde perplexité qu'Ibn ʿArabī se trouve alors qu'il circumambule autour de la Kaʿba. Il le souligne d'ailleurs dès l'entame du chapitre, en mentionnant juste après les secrets que celui-ci annonce exposer :

> Parmi ces éléments, voici des vers que je composai lors de la circumambulation :
> Comment pourrais-je circumambuler,
> alors qu'est incapable de saisir notre secret,
> ce roc inerte, insensible à mes mouvements ?
> Il fut dit alors : « Tu es le perplexe consumé[39] *[al-muḥayyir al-matlūf]*. »

Le terme choisi pour décrire son état n'est pas anodin, puisqu'il renvoie à la notion de *ḥayra*, cardinale dans la pensée d'Ibn ʿArabī, chez qui elle désigne une expérience de perplexité, un « savoir/non-savoir » qui constitue à la fois la perfection de la connaissance, la réalisation de la

35. Chodkiewicz 2005, p. 456. À propos de la rencontre du *fatā*, voir également Addas 1989, p. 241-244. Henry Corbin (1958 [éd. 2012], p. 288-292) propose une interprétation de cet épisode qui synthétise en quelque sorte la réflexion développée dans l'ensemble de son ouvrage.
36. S. O'Meara (2020, p. 98) semble également suggérer que le *fatā* est une représentation de la Kaʿba.
37. Addas 1989, p. 243.
38. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.
39. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

station muḥammadienne et la finalité de la révélation coranique[40]. La description paradoxale qu'Ibn ʿArabī donne du *jeune héros* – « le parlant muet, qui n'est ni vivant ni mort, le composé simple, l'englobé englobant » – correspond d'ailleurs parfaitement à la façon dont il rend habituellement compte de cet état de perplexité à travers des formules paradoxales[41]. Mais ce qui nous intéresse plus particulièrement ici est le fait que l'expérience de perplexité que vit Ibn ʿArabī provient de sa rencontre avec la Kaʿba elle-même. Plus précisément, elle provient de son observation du rapport entre la passivité et l'inactivité de cet édifice de pierre, et l'activité spirituelle des êtres humains qui le vénèrent et qui sont pourtant les seuls dépositaires et acteurs de la Loi :

> Lorsque je vis la Maison, des individus circumambulaient autour de son essence,
> qui possédaient le secret de la Loi *[šarīʿa]* de façon cachée.
> Et un groupe circumambulait qui était la révélation *[šarʿ]* et le discernement même ;
> ils étaient, eux, le collyre *[kuḥl]* de l'œil du dévoilement et n'étaient pas aveugles.
> Je m'étonnai du mort autour duquel circumambulait le vivant[42].

La rencontre avec le *fatā* n'émerge pas seulement de cette perplexité qu'Ibn ʿArabī éprouve face à la Kaʿba, elle l'y ramène aussi inéluctablement. Ibn ʿArabī n'est en effet pas conduit par le jeune héros à dépasser cette perplexité, mais il est au contraire invité à revenir à l'expérience du sanctuaire qui est la sienne et à y puiser les connaissances qui s'y offrent à lui :

> Lorsque j'obtins cette science que l'intellect seul n'atteint pas et que la compréhension ne peut appréhender dans son intégralité, il dit : « Tu m'as fait entendre un secret étrange et tu m'as dévoilé un sens merveilleux. Je ne l'ai entendu d'aucun saint ami *[walī]* avant toi et je n'ai vu personne chez qui ces réalités étaient parachevées comme chez toi, alors qu'elles me sont pourtant connues et qu'elles sont inscrites en mon essence. Elles t'apparaîtront lorsque seront levés mes voiles et que tu auras eu connaissance de mes signes *[išārāt]*. Mais dis-moi plutôt : qu'as-tu contemplé lorsqu'il te fit descendre dans son sanctuaire *[ḥaram]* et te fit voir ses choses sacrées[43] *[ḥurm]* ? »

Le contenu des échanges entre Ibn ʿArabī et le jeune héros est trop vaste pour être couvert ici, mais un élément en particulier mérite encore d'être souligné, car il exprime avec éloquence le mouvement descendant qui caractérise la visite d'Ibn ʿArabī au sanctuaire de la Kaʿba. Parmi les premières choses qu'il énonce après que le *fatā* l'a invité à circumambuler à sa suite et à prendre de lui ce qui constituera l'inspiration des *Futūḥāt*, on trouve en effet cette affirmation :

40. Sur la notion de *ḥayra* chez Ibn ʿArabī, voir Vandamme 2023.
41. Vandamme 2023, p. 151-167.
42. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.
43. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 49.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

> Ils ont recherché les ascensions du voyage nocturne *[maʿāriǧ al-isrāʾ]*, s'imaginant qu'il s'agissait de la plus immense demeure à rechercher et de l'état le plus éclatant où viser et désirer le Réel Très-Haut […]. Qu'il est étrange que celui qui est au plus haut des « hauteurs » *[ʿilliyyīn] [Coran, LXXXIII, 18-20]* s'imagine être « au plus bas des bas » *[Coran, XCVIII, 4-5]*. « Je cherche refuge auprès de Dieu afin de ne pas compter parmi les ignorants[44] ! » *[Coran, II, 67]*

En invitant Ibn ʿArabī à soulever les voiles qui recouvrent les secrets inscrits en lui, c'est donc bien vers cette Kaʿba de pierre que le *fatā* le ramène, afin qu'il la considère désormais selon une autre perspective. C'est précisément ce qu'Ibn ʿArabī s'entend dire, juste après avoir été qualifié de perplexe :

> « Regarde la Maison, sa lumière brille, dévoilée, pour les cœurs purifiés. »
> Je l'ai contemplée, par Dieu, sans voile, si bien que se manifesta son secret sublime et exalté[45].

Le second événement requiert une attention particulière en ce qu'il met en évidence, de manière très significative, le caractère transformateur de la présence d'Ibn ʿArabī au sanctuaire de la Kaʿba. Il s'agit cette fois d'une confrontation entre Ibn ʿArabī et la Kaʿba elle-même, durant laquelle celle-ci lui reproche de ne pas la respecter à sa juste valeur. On en trouve le récit détaillé au chapitre 72, consacré « au pèlerinage » (*ḥaǧǧ*) et « à ses secrets », plus précisément dans la section qui traite de la circumambulation[46]. Mais cet épisode est annoncé d'emblée dans la section finale du chapitre 1, consacrée aux « entretiens de l'instruction et des subtilités sur le secret de la Kaʿba, de l'être *[wuǧūd]* et de la circumambulation », où Ibn ʿArabī mentionne une série d'échanges avec la Kaʿba, qu'il promet de traiter dans le chapitre consacré au pèlerinage[47]. Cette confrontation, telle qu'elle est racontée au chapitre 72, présente d'ailleurs plusieurs parallèles avec la rencontre du jeune héros qui fait l'objet du chapitre 1, au point qu'il pourrait s'agir de ce à quoi Ibn ʿArabī fait allusion lorsqu'il évoque mystérieusement « ce qu'il [lui] advint » (*kāna fī šaʾnī fīhi mā kāna*) avant cette rencontre[48].

La datation précise de ces deux événements est délicate à établir. M. Chodkiewicz considère que la rencontre avec le *fatā* a lieu dès l'arrivée d'Ibn ʿArabī à La Mecque, soit en 598/1202[49], mais il ne prend pas en compte la précision selon laquelle elle se déroule « à un moment donné » (*fī baʿḍ al-aḥyān*[50]). Sa place dans le chapitre 1 n'indique pas nécessairement qu'elle précède les autres événements, évoqués plus loin dans les *Futūḥāt*, ayant eu lieu au sanctuaire durant la

44. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 49.
45. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.
46. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 699-702.
47. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 51.
48. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.
49. Chodkiewicz 2005, p. 449.
50. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

même période[51]. En ce qui concerne la confrontation avec la Kaʿba du chapitre 72, C. Addas considère qu'elle doit avoir eu lieu en 600/1204, soit à la fin du premier séjour d'Ibn ʿArabī à La Mecque[52]. Cette datation se fonde sur celle, avérée, d'une autre épître rédigée à la suite de cet événement, le *Tāǧ al-rasāʾil wa-minhāǧ al-wasāʾil*[53]. Mais plusieurs éléments empêchent de considérer que les circonstances de la composition du *Tāǧ al-rasāʾil* correspondent au récit du chapitre 72 des *Futūḥāt*. Ibn ʿArabī y précise d'ailleurs que les échanges avec la Kaʿba, qui sont à l'origine du *Tāǧ al-rasāʾil*, ne sont qu'un épisode parmi d'autres[54], et si la composition de l'épître y est bien évoquée à la suite du récit de la confrontation, elle n'est pas pour autant enchâssée dans celui-ci et ne semble donc pas nécessairement y être directement liée[55]. Surtout, le prologue du *Tāǧ al-rasāʾil* affirme que les échanges qui le concernent ont eu lieu « entre *ẓuhr* et *ʿaṣr* », soit au milieu du jour[56], tandis que la confrontation narrée dans les *Futūḥāt* se déroule, comme nous allons le voir, en pleine nuit[57]. Il apparaît donc que ces deux épisodes sont à distinguer et que leur séquence n'est pas déterminable à partir des éléments dont on dispose[58].

Se pourrait-il, dès lors, que l'épisode de la confrontation avec la Kaʿba précède (ou coïncide avec) celui de la rencontre du *fatā* ? Le caractère transformateur des deux événements rend en tout cas difficile de penser que cette confrontation ait pu se dérouler après la rencontre du *fatā*[59]. Il serait en effet étonnant que la perplexité qui pousse Ibn ʿArabī à reconsidérer son rapport à la Kaʿba dans le récit du chapitre 52 soit survenue après qu'il a été amené par le *fatā* à contempler le secret de cette même Kaʿba. Il est possible de considérer que ce moment, bien qu'il soit un point de bascule décisif dans le parcours d'Ibn ʿArabī, se soit décliné en plusieurs épisodes distincts qui se complètent, comme c'est le cas pour son investiture en tant que sceau de la sainteté muḥammadienne[60].

L'événement du chapitre 72 part, comme celui du chapitre 1, d'un questionnement d'Ibn ʿArabī sur la sacralité de la Kaʿba. Ce questionnement est ici redoublé d'une méfiance

51. La vision des deux briques est, par exemple, datée précisément de 599/1202-1203 ; voir Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 318. La rencontre avec Niẓām au sanctuaire est quant à elle datée de 598/1202, mais on constate qu'Ibn ʿArabī ne compose le *Tarǧumān* en son honneur que bien plus tard, en 611/1214-1215 ; voir Addas 1989, p. 250-251.

52. Addas 1989, p. 253.

53. Voir *supra*, n. 6.

54. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 700.

55. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 701 ; il affirme même que les vers de cette épître ont rendu la Kaʿba encore plus favorable à son égard.

56. Ibn ʿArabī, *Tāǧ al-rasāʾil*, p. 240.

57. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 700.

58. La superposition de ces deux épisodes provient avant tout du fait que le récit du chapitre 72 fait lui aussi état de vers composés en éloge à la Kaʿba, mais la composition du *Tāǧ al-rasāʾil* n'y est évoquée qu'après le dénouement de ce récit. Il s'agit donc vraisemblablement de différentes compositions en vers en hommage à la Kaʿba, qui ne sont d'ailleurs pas les seules dans l'œuvre d'Ibn ʿArabī.

59. Notons que les transformations successives expérimentées par Ibn ʿArabī et le *fatā* à chacune des circumambulations qu'ils effectuent ensemble se présentent en chiasme ; voir Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 49-50.

60. Addas 1989, p. 194.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

envers son pouvoir de subjugation. Alors que la Kaʿba et le puits de Zamzam l'invitent tous deux, l'un à circumambuler, et l'autre, à s'y abreuver, Ibn ʿArabī craint qu'ils ne deviennent en cela des voiles se dressant entre lui et la présence divine qu'il est venu trouver en ces lieux[61]. La suite du récit mérite sans doute d'être restituée dans son intégralité :

> Le fait est que je considérais que ma constitution *[našʾa]* était préférable à la Kaʿba et qu'en tant que lieu d'épiphanie des réalités divines, son importance était inférieure à la mienne. Je la mentionnais d'après sa constitution minérale, au premier degré des êtres engendrés, et je négligeais l'élévation en rang par laquelle Dieu l'a distinguée, cela afin d'élever son aspiration *[himma]* et pour qu'elle ne soit pas voilée par la circumambulation des messagers et des plus grands [parmi les hommes] autour de son essence, ainsi que par leur baiser de sa Pierre.
>
> Il était pourtant évident pour moi que le monde, du plus haut au plus bas, s'élève à chaque souffle en raison de l'impossibilité pour les essences *[aʿyān]* de demeurer dans un seul état. Le principe *[aṣl]* vers lequel retourne l'ensemble des existants – qui est Dieu – s'est décrit lui-même comme « chaque jour à une tâche » *[Coran, LV, 29]*. Il est donc impossible que quelque-chose du monde subsiste dans un seul état à deux instants, et les états changent en raison des changements des épiphanies selon les actes divins. Il en allait ainsi pour moi à son égard du fait d'un état qui me dominait.
>
> Nul doute que Dieu avait voulu m'avertir de l'état d'ivresse *[sukr]* dans lequel je me trouvais. Il me fit me lever de ma couche par une nuit froide, éclairée par la lune et arrosée d'une légère pluie. Je fis mes ablutions et sortis pour la circumambulation, profondément troublé. Il n'y avait, d'après ce qu'il me semble, qu'une seule personne en circumambulation. Lorsque je descendis, j'embrassai la Pierre et je commençai la circumambulation. Et tandis que je faisais face à la gouttière, de derrière le *ḥiǧr*, je regardai la Kaʿba et je la vis – c'est là ce qui m'apparut en imagination – retrousser le bas [de sa robe] et se tenir à l'affût, élevée au-dessus de ses fondations. Elle avait l'intention, alors que j'arrivais en circumambulant à l'angle syrien, de se débarrasser elle-même de moi et de m'empêcher de circumambuler autour d'elle. Elle me menaçait par des paroles que j'entendais par l'ouïe, et j'en fus fortement affecté. Dieu me montra par elle une telle réprobation *[ḫaraǧ]* et une telle colère que j'en étais incapable de quitter l'endroit où je me trouvais. Je me cachai alors derrière le *ḥiǧr* pour que ses coups tombent sur lui et je le plaçai comme un bouclier protecteur entre elle et moi. Je l'entendis – par Dieu – me dire : « Approche ! Tu vas voir ce que je vais faire de toi ! Combien tu méprises ma valeur et élèves la valeur des fils d'Adam, en me préférant les "connaissants" *[ʿārifīn]* ! Par la puissance *[ʿizza]* de Celui qui détient la puissance, je ne te laisserai pas circumambuler autour de moi ! »
>
> Je revins alors à moi et je sus que Dieu avait voulu m'éduquer. Je remerciai donc Dieu pour cela, et ce qui m'affectait cessa. Quant à elle – par Dieu –, dans ce qui me vint à l'imagination, elle s'était élevée au-dessus du sol avec ses fondations, retroussant le bas [de sa robe] comme l'humain le retrousse lorsqu'il veut sauter de l'endroit où il se trouve et qu'il ramène sur lui son vêtement. C'est là ce qui m'apparut en imagination. Elle avait ramené ses voiles sur elle afin de me sauter dessus et elle avait pris la forme d'une jeune fille *[ǧāriya]* dont je n'avais jamais vu ni jamais imaginé de plus

61. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 700.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

> belle. J'ai alors improvisé sur le moment des vers adressés à elle qui ont calmé sa réprobation à mon égard. Je continuai à faire son éloge avec ces vers si bien qu'elle s'étendit et qu'elle redescendit à sa place avec ses fondations. Elle montra sa joie pour ce que je lui avais fait entendre jusqu'à ce qu'elle soit revenue à l'état qui était le sien. Elle m'a ensuite assuré de ma sauvegarde et me fit signe de circumambuler. Je me suis alors précipité vers le *mustaǧār*[62]. Il n'y avait pas un seul de mes membres qui ne tremblât à cause de la force de l'état, jusqu'à ce que cela se dissipe.
>
> Je me suis réconcilié avec elle et lui ai confié la profession de l'unité divine *[šahādat al-tawḥīd]* en embrassant la Pierre. La *šahāda* est sortie au fur et à mesure que je la prononçais, de sorte que je la voyais de mes propres yeux sous la forme d'un fil. Une sorte de lucarne *[ṭāq]* s'est alors ouverte dans la Pierre noire, au point que je pouvais voir la profondeur de la Pierre dans toute sa longueur, qui était d'une coudée. J'ai interrogé plus tard l'un des habitants voisins [du sanctuaire] qui l'avait vue au moment de l'incendie de la Maison, lorsqu'elle avait été montée avec de l'argent et réparée. Il m'a dit l'avoir vue telle que je l'ai mentionnée, longue d'une coudée. Je vis que la *šahāda* était devenue comme une boule et qu'elle s'était fixée dans le fond de la Pierre, et tandis que je la regardais, la Pierre se resserra sur elle et la lucarne se referma. [La Pierre] me dit alors : « Cela est un dépôt *[amāna]* auprès de moi que je brandirai pour toi le jour de la résurrection, je témoignerai pour toi auprès de Dieu avec cela. » Ainsi parla la Pierre telle que je pus l'entendre. Je remerciai Dieu, puis je la remerciai, et depuis ce moment nous avons été réconciliés[63].

Plusieurs éléments de ce récit viennent corroborer ce que nous avons vu jusqu'à présent. En premier lieu, on note que l'état de trouble et d'ivresse qui domine initialement Ibn ʿArabī ne provient pas d'une quelconque conception rationnelle et abstraite de la Kaʿba. Comme le montre le paragraphe qu'il prend soin d'insérer dès l'entame du récit, le cadre métaphysique qui est le sien offre en effet toute la place pour que s'y déploie une perception de la Kaʿba tenant compte de son caractère multidimensionnel. Ce qui trouble alors Ibn ʿArabī correspond bien en cela à l'expérience de perplexité, qui se situe chez lui à un niveau plus fondamental que l'activité rationnelle[64]. Sa réconciliation avec la Kaʿba repose finalement sur une réintégration de l'expérience corporelle la plus élémentaire, laquelle se perçoit ici dans son rapport à la constitution minérale de l'édifice. Autrement dit, il s'agit pour Ibn ʿArabī de ne pas séparer la Kaʿba de pierre de ses autres dimensions. Il est possible de voir une allusion à cette réintégration de la matérialité élémentaire de l'édifice dans le passage final, où Ibn ʿArabī explique avoir contemplé la Pierre noire dans sa profondeur et lui avoir confié son témoignage

62. Le terme *mustaǧār* désigne généralement une partie du mur opposé à celui où se trouve la porte de la Kaʿba (le *multazam*), où l'on peut encore distinguer les traces de l'existence d'une seconde porte. Il est traditionnellement considéré comme un lieu privilégié pour confesser ses péchés et implorer le pardon divin ; le poème qui suit immédiatement le récit de la confrontation commence d'ailleurs par : « *Mustaǧār*, mon cœur a cherché refuge *[istaǧāra]* […] » (Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 701). Parce qu'il marque la présence oblitérée d'une seconde porte pour la Kaʿba, le *mustaǧār* peut être également considéré comme un stigmate de la Kaʿba céleste.

63. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 700-701.

64. Vandamme 2023, p. 167-187.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de l'unité divine. La pleine reconnaissance de la sacralité de la Kaʿba par Ibn ʿArabī intègre également l'implication des hommes dans la construction de l'édifice de pierre, comme en témoigne la mention des réparations survenues après son incendie.

Le récit soulève une autre question en lien avec ce que nous venons de voir : Ibn ʿArabī est-il seul face à la Kaʿba durant cette confrontation ? La première partie du récit s'achève en effet sur une affirmation ambigüe de sa part : « Il n'y avait, d'après ce qu'il me semble, qu'une seule personne en circumambulation[65]. » Ibn ʿArabī fait-il ici allusion à lui-même ou à une autre présence dans le *maṭāf* ? À moins qu'il ne s'agisse d'une allusion subtile à la présence évanescente du *fatā* ? Il semble d'après l'anecdote mentionnée juste après le récit qu'Ibn ʿArabī est alors bien seul face à la Kaʿba, puisqu'il raconte comment « un homme vertueux d'entre les gens du dévoilement », ignorant tout de ce qui vient de se dérouler, l'approche pour lui confier un songe qu'il a fait la veille. Il lui raconte alors avoir vu la Kaʿba lui affirmer que seul Ibn ʿArabī effectuait réellement la circumambulation, se plaignant de la désertion des autres hommes, avant de l'interroger : « Regarde-le, vois-tu quelqu'un d'autre circumambuler autour de moi ? — Non, par Dieu, et je ne le vois pas non plus ! », lui répondit-il[66]. Il semble donc bien que ces événements se déroulent quelque part dans l'interstice entre ce qui est visible et ce qui est réellement présent dans le sanctuaire. Cette dimension intermédiaire est bien entendu celle de l'imagination (*ḫayāl*), qu'Ibn ʿArabī mentionne à plusieurs reprises dans le récit. Interface entre les dimensions matérielle et immatérielle de l'existence manifestée, la présence de l'imagination est également un lieu privilégié où s'éprouve la perplexité[67]. L'épisode visionnaire de sa confrontation avec la Kaʿba offre ainsi à Ibn ʿArabī l'occasion de se réconcilier avec la dimension matérielle de l'édifice et de réaliser, à travers cette expérience imaginale, l'intégration de l'ensemble des dimensions de sa sacralité.

La présence de ce récit dans le chapitre 72, qui est le dernier des sept chapitres consacrés aux secrets de la Loi et de ses rites, est emblématique de l'orientation de l'ensemble des *Futūḥāt*. Ces chapitres illustrent à eux seuls le souci qu'a Ibn ʿArabī d'y préserver l'équilibre entre les aspects normatifs, rituels et spirituels de l'héritage muḥammadien. Il s'agit ainsi pour lui, tout au long de l'ouvrage, de préserver la Loi en la situant dans un cadre métaphysique et dans une expérience imaginale qui révèle l'immensité de sa portée. Ibn ʿArabī n'hésite ainsi pas à affirmer dans le chapitre 72 que la circumambulation doit s'accompagner d'un effort intérieur pour se représenter la circumambulation des anges autour du Trône divin[68], laquelle est présentée d'emblée au chapitre 1 comme participant du même rituel[69]. La Loi dont il est question tout au long du chapitre 72 est un outil d'émancipation spirituelle qui affranchit l'individu des

65. Le *ǧuz'* 66 du manuscrit original s'achève en effet sur cette phrase (Istanbul, musée des Arts turcs et islamiques, ms 1854, f° 79v°). Le texte reprend ensuite au début du *ǧuz'* suivant par une section intermédiaire intitulée « De ce qui se passa avec la Kaʿba à mon propos durant cette nuit » (Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 700).
66. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 701.
67. Vandamme 2023, p. 185-186.
68. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 699.
69. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 50.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

limites de sa condition, et la sacralité des supports symboliques et rituels de cette Loi renvoie invariablement à cette fonction anagogique. Bien que les causes secondaires qui intéressent la Loi puissent apparaître comme autant de voiles par rapport à la réalité divine, il s'agit, précise Ibn ʿArabī, de les affirmer sans pour autant s'y appuyer et de substituer ainsi au dépouillement auquel invite le savoir, l'intégration paradoxale à laquelle invite la sagesse[70]. Les obligations et les restrictions de la Loi ne sont donc pas là pour restreindre l'expérience humaine, mais au contraire pour la libérer. Elles enseignent à l'homme la valeur véritable de son existence : « Les choses ne sont pas interdites *[ḥurrimat]* pour l'homme en réalité, mais c'est lui qui est interdit pour elles. Il est en effet créé pour son Seigneur tandis que les choses sont créées pour lui, de sorte qu'elles le recherchent comme il recherche son Seigneur[71]. » La sacralité des limites posées par la Loi est ainsi instaurée par Dieu pour permettre à l'homme de se rapprocher de lui, non pas en le restreignant, mais en restreignant ce qui l'atteint : « Ce qui est sacrilège est que les choses atteignent l'homme[72]. » C'est là pour Ibn ʿArabī le sens de l'*iḥrām*, l'état de sacralisation dans lequel doit entrer le pèlerin avant de pénétrer dans le sanctuaire de la Kaʿba, qui le rend interdit (*ḥarām*) à tout autre chose qu'à la réalité divine[73].

4. Les dimensions de la Kaʿba

Dès le seuil des *Futūḥāt*, la Kaʿba est posée comme un miroir terrestre reflétant les réalités célestes. Mais le secret de la maison sacrée, duquel Ibn ʿArabī puise l'inspiration originelle de l'ouvrage, ne se révèle à travers ses pages que par touches successives. La réalité de la Kaʿba que contemple Ibn ʿArabī apparaît de façon diffractée à travers le prisme des différentes dimensions de l'existence manifestée, depuis sa matérialité de pierre jusqu'aux vérités métaphysiques, en passant par les relations intermédiaires qui l'unissent aux mondes supérieurs. Le caractère insaisissable de la nature de la Kaʿba est souligné dès le prologue des *Futūḥāt* : « Son essence est inconnue : pour certains, elle est dense, alors que pour d'autres, elle est subtile[74]. » Ibn ʿArabī mentionne également à ce sujet une tradition attribuée à Ibn ʿAbbās (m. vers 68/687), qui affirme que la Kaʿba de La Mecque n'est qu'une des quatorze maisons similaires qui se trouvent dans chacun des sept cieux et chacune des sept terres qui composent le monde[75].

La Kaʿba qui intéresse principalement Ibn ʿArabī est toutefois bien la maison mecquoise (*al-bayt al-makkī*), qui est pour lui un symbole d'exil (*hiǧra*) : la Pierre noire marque l'exil des réalités célestes descendues sur terre tandis que le sanctuaire de la Kaʿba est le but final du mouvement d'exil de ceux qui, marchant sur les pas de Muḥammad, font retour vers leur

70. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 671.
71. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 685. Notons qu'il illustre ici son propos par une citation qu'il affirme être tirée de la Torah : « Fils d'Adam, j'ai créé les choses pour toi, mais je t'ai créé pour moi. N'abandonne donc pas ce que j'ai créé pour moi à ce que j'ai créé pour toi. »
72. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 685.
73. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 685.
74. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.
75. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 127.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

patrie originelle[76]. Cette Kaʿba mecquoise n'est pas une figure abstraite, elle est une réalité tangible, matérielle. La forme cubique de l'édifice renvoie d'ailleurs à la corporéité elle-même, un corps étant composé, selon Ibn ʿArabī, d'au moins huit points, correspondant aux huit coins du cube qui en orientent les trois dimensions[77]. Dans un autre passage, la Kaʿba est également présentée comme une image de la génération du monde matériel : ses quatre angles symbolisent les quatre éléments, tandis que les sept circumambulations représentent les sept sphères célestes qui, par leur rotation autour de ces éléments, engendrent les différentes configurations corporelles du monde[78]. Plusieurs autres épisodes visionnaires se déroulant en présence de la Kaʿba décrits dans les *Futūḥāt* évoquent l'origine corporelle d'Ibn ʿArabī lui-même. Ainsi, dans le chapitre 367, lors de sa rencontre avec Idrīs au quatrième ciel qu'il traverse lors de son ascension, Ibn ʿArabī échange avec lui au sujet de l'éternité du monde et de l'âge d'Adam, avant de lui raconter sa rencontre devant la Kaʿba avec l'un de ses ancêtres, âgé de plus de quarante mille ans, qui l'informa du fait que Dieu créa cent mille Adam[79].

La forme cubique de la Kaʿba n'est pourtant pas celle de sa configuration originelle pour Ibn ʿArabī, qui considère, sur la base de plusieurs traditions, que l'édifice était dans sa disposition première un cuboïde à trois angles dont l'un épousait la forme arrondie du *ḥiǧr*[80]. L'aspect actuel de l'édifice constitue ainsi pour lui une forme d'ouverture du périmètre sacré de la Kaʿba, la suppression des murs qui incorporait autrefois la forme du *ḥiǧr* correspondant en effet à une levée de l'interdiction (*rafʿ al-taḥǧīr*) d'y pénétrer[81]. L'ouverture du *ḥiǧr* constitue ainsi une porte ouverte sur l'intérieur de l'édifice sacré, qui est devenu grâce à cette modification « la véritable maison de Dieu » ouverte à tous[82]. Selon certaines traditions, le Prophète aurait ainsi répondu à son épouse ʿĀʾiša (m. 58/678), qui désirait prier à l'intérieur de la Kaʿba, qu'il lui suffisait pour cela de prier dans l'espace du *ḥiǧr*[83]. Il n'est donc pas anodin que dans le récit du chapitre 1, le *fatā* invite finalement Ibn ʿArabī à pénétrer dans « la Kaʿba du *ḥiǧr*[84] ». Ibn ʿArabī commente à ce propos l'épisode historique au cours duquel, à la suite des destructions causées par les bombardements omeyyades, ʿAbd Allāh b. al-Zubayr (m. 73/692) fait reconstruire la Kaʿba selon le plan originel évoqué dans ces traditions prophétiques, avant qu'al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf

76. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 757.
77. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, III, p. 276.
78. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 704-705. Sur la symbolique cosmologique de la Kaʿba et du pèlerinage chez Ibn ʿArabī, voir également Tyser 2022, p. 361-370.
79. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, III, p. 348, 549. Voir Chodkiewicz 1986, p. 203 ; Addas 1989, p. 258. Sur la dimension exclusivement corporelle de la paternité adamique chez Ibn ʿArabī, voir Vandamme, à paraître.
80. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 666 ; l'étymologie du nom « Kaʿba », ajoute-t-il, provient ainsi de la forme cuboïde et arrondie de la cheville (*kaʿb*). Charles-André Gilis (1982, p. 107) fait remarquer que cette disposition confère une orientation nord-nord-ouest à l'édifice et que la prière face au *ḥiǧr* s'orientait de cette façon vers Jérusalem.
81. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 705-706.
82. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 705-706.
83. Sur les différentes traditions rapportées à ce sujet, voir O'Meara 2020, p. 97-98.
84. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 51.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

(m. 95/714) ne lui restitue la forme cubique qu'elle avait à l'époque du Prophète et des califes bien guidés. Selon Ibn ʿArabī, ce dernier eut raison d'agir ainsi et fut, en cela, approuvé par Dieu. En effet, l'initiative d'Ibn al-Zubayr ne relevait pas d'un ordre prophétique explicite, mais de son interprétation personnelle de traditions rapportées. Or, conclut Ibn ʿArabī, Dieu a voulu que la Kaʿba demeure désormais dans cette configuration, et ceux qui ont entrepris d'en modifier la forme sur la base de leur propre initiative l'ont fait sans reconnaître la sagesse divine qui sous-tendait cette disposition[85].

La Kaʿba n'est pas seulement le centre horizontal du monde matériel, elle est aussi située à la projection de « la Maison visitée », sur l'axe vertical qui traverse les différents niveaux subtils de l'existence manifestée. Comme l'illustre la correspondance évoquée précédemment entre la circumambulation des pèlerins et la ronde des anges autour du Trône divin, la Kaʿba est pour Ibn ʿArabī le pivot visible d'un mouvement qui embrasse l'entièreté de la création, des sphères angéliques au plan terrestre[86]. Dans le chapitre 8 des *Futūḥāt*, où Ibn ʿArabī décrit « la terre de la réalité » que constitue la dimension imaginale de l'existence, appelée ici « terre créée à partir du reste du ferment de l'argile d'Adam », la Kaʿba apparaît comme une réalité vivante qui n'est pas sans rappeler l'épisode de la confrontation abordé plus haut : « Je vis une Kaʿba autour de laquelle les gens de cette terre circumambulaient. Elle n'était pas recouverte *[kiswa]* et était plus grande que la maison qui se trouve à La Mecque. Elle avait quatre coins *[arkān]*. Elle parlait à ceux qui tournaient autour et les vivifiait en leur transmettant des sciences qu'ils ne connaissaient pas[87]. » La perspective métaphysique d'Ibn ʿArabī intègre dès lors les déclinaisons verticales de la Kaʿba et rend compte de ses différentes dimensions en les ramenant sans cesse à leur unité. La juste compréhension de la corrélation entre l'être unique (*wuǧūd*) et les essences multiples (*aʿyān*) qui constituent la réalité manifestée est ainsi présentée par Ibn ʿArabī comme une clé permettant de concevoir la réalité de la Kaʿba et de ceux qui en font le tour[88]. Comme le lui déclare Idrīs alors qu'ils échangent à propos de l'âge du monde et de la possibilité qu'un autre monde ait précédé celui-ci, « la demeure de l'être est une » (*dār al-wuǧūd wāḥida*[89]).

C'est sans doute parce qu'elle se situe au point le plus bas de l'existence, celui de la dimension minérale du monde corporel, tout en étant reliée à ses niveaux les plus élevés, que la Kaʿba mecquoise est proprement « le cœur de l'être[90] ». Germe divin déposé dans la matière du monde, la Pierre noire est quant à elle « la main droite de Dieu sur terre », qui marque le point de départ

85. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 705-706. Notons que dans ce même passage, Ibn ʿArabī commente l'épisode de la geste prophétique selon lequel Muḥammad restitua les clés de la Kaʿba aux Banū Šayba après qu'ils les lui eurent offertes, indiquant par là que la proximité divine est trop vaste pour être gardée par des créatures.

86. Tyser 2022, p. 361-370.

87. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 129.

88. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 702.

89. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, III, p. 348.

90. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 50-51.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

et d'arrivée du déploiement circulaire de l'existence manifestée autour de cette demeure divine[91]. C'est par la présence de la Pierre noire que la Kaʿba mecquoise est distinguée des autres maisons et que Dieu permet aux pèlerins d'y renouveler leur pacte d'allégeance (*mubāyaʿa*) envers lui[92]. Cette distinction est bien une restriction de la réalité divine, commente Ibn ʿArabī. La main droite de Dieu étant nécessairement illimitée (*muṭlaqa*), nous sommes en chaque lieu et en chaque instant tenus dans sa poigne (*qabḍa*), de sorte qu'il n'y a pas de voile entre elle et nous. Mais en instaurant cette restriction, Dieu consent à localiser son action providentielle par miséricorde envers l'humanité et pour sa guidance[93]. Comme l'a montré M. Chodkiewicz, le secret de la Kaʿba réside dès lors dans ce rapport paradoxal à la Loi divine, qu'Ibn ʿArabī a la charge de préserver[94].

La Kaʿba constitue ainsi, pour celui qui s'abaisse jusqu'à sa réalité minérale, un point d'élévation vers la présence divine. Si le vêtement de l'*iḥrām* est sans couture, explique Ibn ʿArabī, c'est parce qu'il convient que le pèlerin se dépouille des distinctions propres aux êtres composés afin de revenir à l'unité radicale du simple[95]. Le véritable pèlerin est dès lors celui qui, à l'instar du calife ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb (m. 23/644) déclarant à la Pierre noire qu'il ne l'embrasse que par conformité à l'exemple prophétique et non par vénération de l'objet lui-même, se soumet à la Loi dans un geste de pleine lucidité[96] : « Les plus grands parmi nous sont ceux qui se soumettent selon deux aspects, l'aspect de ce qui est réel *[ḥaqq]* et l'aspect de servitude *[ʿubūdiyya]*, de sorte qu'ils rassemblent les deux caractéristiques et sont dotés des deux récompenses. [La Pierre noire] est alors pour eux et contre eux, tout comme ils cheminent depuis elle et vers elle[97]. »

5. Conclusion

La composition des *Futūḥāt* trouve son origine dans la perplexité qu'éprouve Ibn ʿArabī devant la Kaʿba. Qu'il relate sa rencontre avec le *fatā*, décrive sa confrontation avec le sanctuaire, rapporte ses visions ou développe ses interprétations symboliques, Ibn ʿArabī exprime sans cesse comment cette expérience le ramène à replacer la dimension minérale de la Kaʿba au centre de sa perspective métaphysique et de son itinéraire spirituel. Cette dialectique entre matérialité et immatérialité du sanctuaire se déploie tout au long des *Futūḥāt* à travers le motif symbolique de la Kaʿba. Elle reflète la tension inhérente, chez Ibn ʿArabī, entre la transcendance – ou l'« incomparabilité » (*tanzīh*) – et l'immanence – ou la « semblance » (*tašbīh*) – de la réalité divine. La transcendance ne désigne en effet pas pour lui une forme de distance absolue ou

91. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 702.
92. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 702.
93. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 702.
94. Chodkiewicz 2005, p. 460-461.
95. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 679.
96. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 752.
97. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 752.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de séparation radicale, mais au contraire une présence à toute chose, une semblance qui est telle qu'elle excède toute distinction et qui mène irréductiblement, elle aussi, à la perplexité[98].

À travers la simplicité de sa forme et de sa constitution minérale, la Kaʿba apparaît moins dans les *Futūḥāt* comme un symbole de l'épiphanie divine (*taǧallī*) que comme celui du lieu de cette épiphanie (*maǧlā*). Point de passage entre les différents plans de l'existence manifestée, elle est à la fois « le lieu du sans lieu », selon l'expression de M. Chodkiewicz[99], et le lieu de tout lieu. La perplexité éprouvée par Ibn ʿArabī lors de sa circumambulation autour la Kaʿba correspond bien en cela à ce qu'il qualifie par ailleurs de « perplexité du muḥammadien » (*ḥayrat al-muḥammadī*), caractérisée selon lui par un mouvement circulaire continu, qu'il oppose au mouvement rectiligne de celui qui se cherche une provenance (*min*) et une destination[100] (*ilā*). Cette perplexité éprouvée par Ibn ʿArabī lors de son arrivée au sanctuaire de la Kaʿba est ainsi certainement la marque de la station muḥammadienne dont il hérite alors[101].

Comme nous l'avons vu, cette investiture d'Ibn ʿArabī en tant que sceau de la sainteté muḥammadienne est également marquée par une orientation descendante, qui le ramène à la fois à la minéralité de la Kaʿba et à sa propre dimension matérielle. La perfection spirituelle qu'Ibn ʿArabī obtient auprès de la Kaʿba passe ainsi par une intégration de l'expérience corporelle au cœur de sa perspective métaphysique et de son expérience spirituelle. Tout omme Ibn ʿArabī se réconcilie avec la dimension matérielle de la Kaʿba à la suite de sa confrontation avec elle, le saint muḥammadien intègre sa propre corporéité dans son expérience de la manifestation divine :

> On demanda à Abū Madyan [Šuʿayb] *[m. 594/1198]*, alors qu'il laissait faire les gens qui le touchaient en cherchant à obtenir une bénédiction *[baraka]* : « Cela n'a-t-il donc aucun effet sur toi ? » Il répondit : « La Pierre noire, embrassée par les messagers, les prophètes et les saints amis, main droite de Dieu, subit-elle un effet qui l'empêche d'être une pierre ? » On lui répondit que non. Abū Madyan dit : « Je suis cette pierre[102]. »

98. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, IV, p. 197. Voir Vandamme 2023, p. 162-167.
99. Chodkiewicz 2005, p. 441.
100. Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 72-73. Voir Vandamme 2023, p. 229-230.
101. Le lien entre la sainteté muḥammadienne et la Kaʿba apparaît aussi dans la hiérarchie spirituelle développée par Ibn ʿArabī. Les quatre saints amis occupant la fonction de « piliers » (*awtād*) sont en effet chacun associés à l'un des angles de la Kaʿba. Le saint ami qui est proprement muḥammadien, ou « sur le cœur de Muḥammad », est associé à l'angle de la Pierre noire, une fonction que revendique Ibn ʿArabī lui-même : « C'est ce qui nous revient *[huwa lanā]*, Dieu soit loué ! » (Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 160). À propos des *awtād*, voir Chodkiewicz 1986, p. 119-121. Notons qu'Ibn ʿArabī associe également une autre fonction, celle de pôle (*quṭb*), à l'angle de la Pierre noire ; voir Addas 1989, p. 90.
102. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*, III, p. 136. Il commente cette anecdote en citant deux versets directement adressés à Muḥammad : « Au sujet de cette station, Dieu dit à son prophète : "Ceux qui te prêtent allégeance prêtent en vérité allégeance à Dieu" *[Coran, XLVIII, 10]*. Il a donc nié après avoir affirmé, de la même façon qu'il l'a fait pour le lancer : "Ce n'est pas toi qui as lancé lorsque tu as lancé, mais c'est Dieu qui a lancé" *[Coran, VIII, 17]*. »

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Bibliographie

Sources manuscrites

Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Istanbul, musée des Arts turcs et islamiques, ms 1845–81.

Sources anciennes

Ibn ʿArabī, *ʿAnqāʾ muġrib*
Ibn ʿArabī, *ʿAnqāʾ muġrib fī maʿrifa ḥatm al-awliyāʾ wa-šams al-maġrib*, A.S. al-Manṣūb (éd.), Le Caire, 2016.

Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*
Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, A. ʿAfīfī (éd.), Beyrouth, 2002.

Ibn ʿArabī, *Futūḥāt makkiyya*
Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 4 vol., [s. n.], Boulaq, 1911.

Ibn ʿArabī, *Tāǧ al-rasāʾil*
Ibn ʿArabī, « *Tāǧ al-rasāʾil wa-minhāǧ al-wasāʾil* », dans S. ʿAbd al-Fattāḥ (éd.), *Rasāʾil Ibn ʿArabī* 2, Beyrouth, 2002, p. 233-284.

Études

Addas 1989
C. Addas, *Ibn ʿArabī ou la quête du soufre rouge*, BSH 100, Paris, 1989.

Addas 1993
C. Addas, « Abu Madyan and Ibn ʿArabi », dans S. Hirtenstein, M. Tiernan (éd.), *Muhyiddin Ibn ʿArabi: A Commemorative Volume*, Shaftesbury, 1993, p. 163-180.

Beneito 2021
P. Beneito, « Qurrat al-ʿAyn, the Maiden of the Kaʿba: On the Themenophany Inspiring Ibn ʿArabī's *Tarjumān* », *Religions* 12/158, 2021, p. 1-12, https://doi.org/10.3390/rel12030158.

Chodkiewicz 1986
M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabî*, BSH 86, Paris, 1986.

Chodkiewicz 1988
M. Chodkiewicz, « Une introduction à la lecture des *Futûhât Makkiyya* », dans M. Chodkiewicz (éd.), *Ibn ʿArabi:* Les illuminations de La Mecque. *Textes choisis / Ibn ʿArabi:* The Meccan Illuminations – *Selected Texts*, Paris, 1988, p. 15-75.

Chodkiewicz 2005
M. Chodkiewicz, « Le paradoxe de la Kaʿba », *RHR* 222/4, 2005, p. 435-461.

Corbin 1958 (éd. 2012)
H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (1958), Paris, 2012 (4e éd.).

Dero 1976
A.-C. Dero, « Autour d'un poème sur la Ka'aba », dans *Mélanges d'islamologie dédiés à la mémoire de A. Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*, vol. 2, Bruxelles, 1976, p. 118-128.

Elmore 2001
G.T. Elmore, « Shaykh ʿAbd al-ʿAzīz al-Mahdawī, Ibn al-ʿArabī's Mentor », *JAOS* 121/4, 2001, p. 593-613.

Gilis 1982
C.-A. Gilis, *La doctrine initiatique du pèlerinage à la maison d'Allâh*, Paris, 1982.

Gril 1995
D. Gril, « Love Letters to the Ka'ba: A Presentation of Ibn 'Arabi's *Tâj al-Rasâ'il* », *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 17, 1995, p. 40-54.

Hirtenstein 2010
S. Hirtenstein, « The Mystic's Kaʿba: The Cubic Wisdom of the Heart According to Ibn ʿArabī », *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 48, 2010, p. 19-43.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Meier 1955
F. Meier, « The Mystery of the Ka'ba: Symbol and Reality in Islamic Mysticism », dans J. Campbell (éd.), *Papers from the Eranos Yearbooks*, vol. 2 : *The Mysteries*, BollSer 30/2, Princeton, 1955, p. 149-168.

Morris 1987
J.W. Morris, « The Spiritual Ascension: Ibn ʿArabī and the *miʿrāj* – Part I », *JAOS* 107/4, 1987, p. 629-652.

Morris 1988
J.W. Morris, « The Spiritual Ascension: Ibn ʿArabī and the *miʿrāj* – Part II », *JAOS* 108/1, 1988, p. 63-77.

O'Meara 2020
S. O'Meara, *The Kaʿba Orientations: Readings in Islam's "Ancient House"*, Édimbourg, 2020.

Tyser 2022
S. Tyser, *« Dans les horizons et en eux-mêmes ». L'homme, le monde et la Révélation dans l'enseignement d'Ibn ʿArabī*, thèse de doctorat, université Paris Sciences et Lettres, 2022.

Vandamme 2023
G. Vandamme, Ḥayra *: la perplexité chez Ibn ʿArabī. Épistémologie, métaphysique, herméneutique coranique*, thèse de doctorat, université catholique de Louvain, 2023.

Vandamme, à paraître
G. Vandamme, « Adam "père de Muḥammad" et Muḥammad "père d'Adam" dans la prophétologie corrélative d'Ibn ʿArabī (m. 638/1240) », dans C. Marquette, A. Alavi (éd.), *Adam. Mythes des origines et imaginaires du monde musulman*, Valenciennes, à paraître.

Winter 2004
T. Winter, « The Chador of God on Earth: The Metaphysics of the Muslim Veil », *New Blackfriars* 85/996, 2004, p. 144-157.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net