



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

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

AnIsl 17 (1981), p. 53-111

Denis Gril

Le livre de l'Arbre et des quatre Oiseaux d'Ibn 'Arabī. Risālat al-ittiḥād al-Kawnī.

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

9782724711455	<i>Les émotions dans l'Égypte Ancienne</i>	Rania Y. Merzeban (éd.), Marie-Lys Arnette (éd.), Dimitri Laboury, Cédric Larcher
9782724711639	<i>AnIsl 60</i>	
9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)
9782724711615	<i>Le temple de Dendara X. Les chapelles osiriennes</i>	Sylvie Cauville, Oussama Bassiouni, Matjaž Kaž'i'nik, Bernard Lenthéric
9782724711707	????? ?????????? ?????????? ??? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ?	Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif
9782724711462	<i>La tombe et le Sab?l oubliés</i>	Georges Castel, Maha Meebed-Castel, Hamza Abdelaziz Badr
9782724710588	<i>Les inscriptions rupestres du Ouadi Hammamat I</i>	Vincent Morel
9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)

LE LIVRE DE L'ARBRE ET DES
QUATRE OISEAUX D'IBN 'ARABĪ
(RISĀLAT AL-ITTIHĀD AL-KAWNĪ)

Denis GRIL

Nous présentons ici l'édition et la traduction d'un de ces nombreux traités mineurs encore inédits, d'Ibn 'Arabī. L'étrangeté de son titre et la beauté formelle de sa langue, nous ont d'emblée attirés. Écrit dans cette prose rimée chère à l'auteur, émaillé de quelques poèmes, il charme dès l'abord par son rythme, mais plonge vite le lecteur dans la perplexité. Car cette prose est beaucoup moins qu'un artifice littéraire, un moyen d'expression symbolique et plus encore une sorte de langage chiffré dont nous sommes loin de posséder toutes les clés. L'emploi de cette langue hermétique correspond à la double nécessité de ne pas troubler les débutants dans la voie par une doctrine qu'ils ne pourraient assimiler et de ne pas provoquer les condamnations des autorités exotériques. Notre compréhension du texte, telle qu'elle s'exprime dans l'introduction et dans la traduction annotée, reste très limitée. Cependant le sens général du traité est assez clair et son objet suffisamment important pour en tenter l'édition et la traduction.

Son titre quelque peu long et insolite en résume remarquablement le plan : *Risālat al-ittihād al-kawnī fī ḥaḍrat al-iṣhād al-ʿaynī bi maḥḍar al-šağara al-insāniya wa l-ṭuyūr al-arbaʿa al-rūḥāniya*, « épître où il est montré comment la créature retrouve son unité dont la rend témoin son être essentiel et comment elle est mise en présence de l'Arbre humain et des quatre Oiseaux spirituels ».

La symétrie alternée des premiers termes (*ittihād* / *iṣhād* et *kawnī* / *ʿaynī*) se retrouve dans les deux poèmes introductifs consacrés à la double nature de l'homme. Le traité se divise ensuite en deux grandes parties, d'une part la réalisation suprême de l'Homme, d'autre part sa dimension la plus universelle exprimée par les symboles de l'Arbre et des quatre Oiseaux. Après avoir analysé ces deux parties pour tenter d'y saisir l'intention profonde de l'auteur, nous parlerons de ces cinq symboles, de leur origine et de leurs relations.

LES DEUX POÈMES DE L'INTRODUCTION :

Par son rythme très particulier, le premier poème exprime le passage incessant de l'être vers l'une ou l'autre des deux faces de sa réalité : l'essentiel et le substantiel, l'absolu et le relatif, la lumière et l'obscurité. Mais cette apparente dualité n'est au fond que la prise de conscience de l'unité profonde du Moi de l'Être dont l'égo n'est qu'un reflet. C'est ce qu'illustre l'image de l'archer amoureux de soi, dont le clin d'œil décoche la flèche qui embrase son propre cœur d'amour pour lui-même. L'archer, sa flèche et la victime, l'amant, l'amour et l'amoureux, sont une réalité unique.

Entre les deux poèmes d'ailleurs, Ibn 'Arabī prend soin de préciser, et il le rappellera à plusieurs reprises, que cette épître n'est adressée à nul autre que lui.

Dans le second poème, l'oscillation entre les deux dimensions complémentaires de l'être, constitue autant d'expressions possibles de la réalisation spirituelle (*taḥqīq*). Plus qu'un simple retour à l'unité, cette réalisation est la prise de conscience de l'unité dans la dualité et réciproquement. Tel est le secret divin, caché entre le « chuchotement » et la « voix sonore » c'est-à-dire entre la non-manifestation et la manifestation, secret dont le dépositaire n'est autre que le destinataire de cette lettre.

L'ENVOI :

Bien que l'auteur nous ait déjà annoncé qu'il s'adressait du Moi au moi, il envoie néanmoins son épître, conformément au genre littéraire de la *risāla*, à un certain Ṣaḥr Ibn Sinān. Nous reviendrons plus loin sur l'interprétation possible de ce nom. Les épithètes dont Ibn 'Arabī honore ce personnage le font clairement apparaître comme le type-même de « l'Homme Universel » (*al-insān al-kāmil*), terme qui désigne, dans le *taṣawwuf*, la perfection, non seulement humaine mais universelle, de l'être créé à l'image de Dieu, synthèse de toutes les possibilités de manifestation.

Reprenons quelques-unes de ces épithètes : « second » et « troisième », cause de la dualité et du retour à l'unité, il unit les couples de contraires et forme ainsi les triades, image de la réunion au Principe.

« Celui auquel font allusion les paroles de louanges » (*al-maṭānī*), l'expression désigne la première sourate du Coran (*al-fātiḥa*), car selon Ibn 'Arabī, l'Homme

Universel inaugure l'existence (*fāṭihat al-wuğūd*) tout comme la *fātiḥa* inaugure le Coran, synthèse de la manifestation du Verbe. Intermédiaire entre l'incrédé et le créé, il réunit les attributs divins et humains, telles la puissance et l'évanescence (*al-qāhir al-fānī*). Canal des grâces subtiles qui se répandent sur les créatures (*raqīqa al-mānn*), il est aussi la « réalité du temps » (*ḥaqīqat al-zamān*), produisant par son apparition primordiale, le mouvement de la sphère de l'univers qui entraîne la succession des cycles de l'existence ⁽¹⁾.

Aussi cet être se louange-t-il lui-même car lui et la création dont il est à l'origine forment la plus belle louange adressée au Créateur.

L'ASCENSION :

Le texte se présente ensuite comme le récit d'une ascension céleste qui s'achève par le dépassement des sept cieus sur lesquels veillent les sept prophètes. Entre le rapporteur du récit et le *mušīr*, celui qui parle par allusion au nom de la réalité essentielle, s'engagent une suite de dialogues où l'homme découvre progressivement le sens de sa double réalité, comme créature (*kawn*) et comme essence (*'ayn*). Ibn 'Arabī pose ici la question centrale de toute son œuvre, celle de l'identité. En quoi l'homme, ici l'Homme Universel, est-il semblable à Dieu ou différent de lui ? La réponse reste bien sûr d'une très allusive concision. En tant qu'il manifeste, par ses qualités positives, les attributs divins, l'Homme se trouve avec Dieu dans une relation de similitude, mais en tant qu'être, la différence est absolue, car l'Être (*al-wuğūd*), n'appartient qu'à Dieu. Quant aux êtres manifestés, leur réalité se détache sur un fond de non-être absolu (*'adam*).

De cette manière négative, Ibn 'Arabī suggère plus qu'il ne l'exprime, que l'Homme ne peut réaliser l'unité de son être (*ittiḥād*) sans prendre conscience de son inexistence comme tel. Nous reviendrons plus loin sur cette notion d'*ittiḥād*, principal objet de cette épître.

LE SYMBOLISME DE L'ARBRE ET DES QUATRE OISEAUX.

Arrivé au terme de la perfection par la réalisation de sa propre unité, l'Homme apparaît non seulement comme le terme de la création, mais encore comme son principe immédiat; il est alors symbolisé par l'Arbre et les quatre Oiseaux.

⁽¹⁾ Pour les épithètes adressées à ce personnage, v. trad. pp. 90-91.

Ceux-ci, s'engendrant successivement, sont les aspects complémentaires du principe dont procède la manifestation universelle. Cette dernière partie, suite logique de la précédente, se présente sous forme de discours (*ḥuṭba*) où chacun des Oiseaux expose le sens de son symbole.

L'Arbre : symbole de l'Homme, l'Arbre apparaît avant tout sous son aspect d'universalité (*kullīya*) et d'identité (*miṭliya*). « La main de l'Un m'a planté dans le jardin de l'éternité », déclare-t-il. Unique et intemporel, il est le lieu de la rencontre avec l'Absolu dans l'Instant d'une félicité inaltérable. Axe vertical, essentiel, il réunit entre eux tous les états de l'être. Par sa verticalité qui implique l'horizontalité ⁽¹⁾, il symbolise l'axe de la descente divine sur le Trône (*ḥaṭṭ al-istiwā'*). Or le Trône est une image de la manifestation universelle et de cette réalité intermédiaire entre le créé et l'incrée. Les racines et les branches de l'Arbre représentent respectivement les mondes inférieurs et supérieurs, les feuilles, les états paradisiaques et les fruits, les connaissances qui y sont attachées. Par son ombrage, il protège la manifestation contre les rayons du jour, maintenant ainsi les êtres dans ce mélange d'ombre et de lumière, la *materia prima* (*hayūlā*) d'où sont sorties les créatures. Principe d'unité et d'identité, il porte en lui également la dualité et la différence, fondement même de la création. La perpétuelle remontée et redescente de ses branches le long de son tronc exprime le mouvement alternatif des êtres : éloignement et retour, ascension vers Dieu et redescente des créatures. C'est pourquoi Ibn 'Arabī l'assimile aussi au Buisson ardent de Moïse, « Arbre de la Lumière et du Verbe », où Dieu a prononcé le « *Innanī ana'llāh* » « Certes Moi, Je suis Dieu ! » (Coran, 20, 14). Le Moi essentiel, première affirmation de l'Être, nous ramène au poème qui suit immédiatement l'envoi, dialogue entre le Moi divin et le moi du connaissant.

La Colombe : (*al-warqā al-mutawwaqa*), Ame universelle, Table Gardée (*al-lawḥ al-mahfūz*).

Pourquoi la Colombe prend-elle la première la parole, alors qu'elle est issue de l'Aigle, « premier des êtres existenciés » ? Elle se manifeste tout d'abord comme symbole de l'Esprit saint, perchée sur le « jujubier de la Limite » (*sidrat al-muntahā*),

⁽¹⁾ Sur le symbolisme de l'arbre et ses implications métaphysiques et cosmologiques, v. R. Guénon, *Symbolisme de la Croix*, Paris 1931.

limite que ne peut franchir Gabriel archange de la Révélation, mais que dépasse le Prophète — ou l'Homme universel — lors de l'ascension céleste. Avant même d'apparaître comme la compagne de l'Aigle, la Colombe représente la capacité de se déterminer par le *'ayn*, archétype de l'être dans la science divine, ainsi que la possibilité de se différencier comme essence particulière. Le *'ayn* est aussi l'œil » par lequel on perçoit et contemple sa propre essence. La première apparition de la Colombe au sommet de l'Arbre annonce donc la double réalité inhérente aux êtres, leur existenciation comme créature et leur retour à l'essence par la contemplation de leur origine (*iğād kawnī wa iṣhād 'aynī*). Tandis que l'Aigle ou Intellect premier, semble jeté dans la solitude de la manifestation primordiale, séparé du Principe, faible et impuissant, la Colombe sort de lui à son insu pareille à Eve de la côte d'Adam assoupi, comme si l'intellect ne devait pas prendre conscience de sa puissance créatrice. De ce dédoublement surgit donc le premier couple masculin-féminin, actif-passif. L'unité de l'être est apparemment rompue, mais en réalité la séparation n'est que le prélude à la réunion.

Enflammé d'amour à la vue de la Colombe, l'Aigle ne tarde pas à dépérir, miné par une passion qu'il ne peut assouvir. Les attraits extérieurs de la Colombe, voile de la manifestation, l'empêchent d'en apercevoir la beauté intérieure. Lorsqu'il revient de son erreur, elle lui explique la cause de son apparition et sa dépendance vis-à-vis de lui.

Deux termes définissent les relations de l'Aigle et de la Colombe ou de l'Intellect et de l'Ame. D'une part le *taqābul*, face à face exprimant à la fois l'identité et l'opposition; tel un miroir, la Colombe, par son *'ayn*, renvoie à l'Aigle sa propre image tout en restant distincte de lui. D'autre part, une relation d'inclination réciproque (*tamāyul*) les attire l'un vers l'autre et cette inclination de l'équilibre primordial, cette attirance pour l'autre, l'amour, engendre à la fois dualité, ambivalence et nostalgie de l'union. La Colombe, initiatrice, révèle à l'Aigle les qualités divines qu'il recèle en lui-même et ce qu'elle reçoit de lui : la capacité de créer et de connaître, ainsi que les deux « liens » (*raqīqa*) qui l'attachent à la fois au Soi et à lui. Par ce dernier lien s'accomplit leur hymen spirituel, fusion de deux essences, ayant retrouvé leur unité (de moi à toi et non de moi à Lui). Sur le plan cosmique, « la rencontre des deux eaux dans la matrice de l'instant », aspect de rigueur de l'Aigle et de miséricorde de la Colombe, divise les êtres en deux groupes, ceux de la droite et ceux de la gauche, séparation qui est déjà

implicite dans le symbolisme de l'Arbre ⁽¹⁾. De leur union naît le Phénix émis par l'expir de la Colombe, que l'on peut rapprocher de l'« Expir du Tout-Miséricordieux » (*nafas al-Raḥmān*), aspect « matériel », féminin pourrait-on dire, de la Réalité Muhammadienne génératrice des êtres.

L'Aigle : (*al-ʿuqāb al-mālik*), Intellect Premier ou Calame supérieur.

L'apparition de ce premier être existencié est, selon Ibn ʿArabī, le résultat d'une théophanie (*taḡalli*) par laquelle Dieu se manifeste à Lui-même. Le reflet de cette manifestation est l'intellect, détermination du Principe par lui-même. Première limitation dans l'Existence, l'intellect n'est donc plus du domaine divin. L'auteur insiste sur son caractère créé, s'opposant ainsi aux philosophes qu'il accuse de confondre antériorité et éternité et, tout en divinisant l'intellect, de s'imaginer pouvoir le saisir dans les limites de l'intelligence humaine, oubliant le rôle essentiel de la grâce dans l'obtention de la connaissance.

Pendant, s'il n'est pas divin, l'intellect n'en est pas moins l'instrument par excellence de la connaissance, car son mode de perception propre est la contemplation ou le témoignage (*ṣuhūd*) dans le cœur de l'être de l'Être essentiel et unique (*wuḡūd*).

Ainsi par son ambivalence, il assume, lui et l'Homme universel dont il est un aspect, l'identité et la différence et se confond par là avec le symbolisme du Trône, sur lequel s'établit le nom suprême *Allāh*, synthèse de tous les autres noms divins complémentaires et opposés. L'Arbre contient en lui la dualité dont l'Aigle représente la dynamique car il est la source de l'émanation et de la rigueur contraignante, de la « dilatation » et de la « contraction » et par là de tous les mouvements alternés de la manifestation. Il est encore le grand Régisseur de l'Univers répartissant tous les esprits supérieurs, intermédiaires et inférieurs selon la hiérarchie des degrés de l'Être.

Le Phénix : (*al-ḡarībat al-ʿanqā*), Hylé, *materia prima* ou poussière primordiale (*al-habā'*).

Fille de l'Aigle et de la Colombe, la ʿanqā' (le nom est féminin), représente la possibilité universelle, le mélange d'être et de non-être sur lequel se détachent les

⁽¹⁾ En particulier dans un autre traité d'Ibn ʿArabī, le *Šaḡarat al-kawn*, v. *infra*.

êtres particuliers. Elle constitue le fond, l'écran imperceptible qui révèle la lumière de l'être, par sa plasticité, sa réceptivité indéfinie. Sa connaissance est donc des plus mystérieuses et son importance sur le plan spirituel vient de ce qu'elle reflète dans l'Homme universel, l'infinité de la toute-possibilité et de l'omniscience divines. Si la 'anqa' affirme à la fin de son poème, que de ceux qui cheminent vers Dieu « le plus grand est celui dont la lumière est le pur dénuement », c'est que cet être, à l'instar de la *materia prima*, n'est limité par aucune des conditions particulières de l'existence.

Le Corbeau : (*al-ğurāb al-ḥālik*), corps universel (*al-ğism al-kullī*).

Fils de la 'anqa' et dernier de ces quatre principes, le Corbeau symbolise par sa couleur sombre, le développement ultime de la manifestation. Le « corps » doit être pris ici dans son sens le plus large, principe embrassant tout ce qui détermine les êtres particuliers : qualité et quantité, formes, existence sensible etc... Extériorisation limite du Principe, au-delà de laquelle le retour ne serait plus possible, le Corps universel peut aussi être considéré comme le lieu où sont occultées les lumières et déposés les secrets divins. A la fois corps et temple des lumières (*haykal al-anwār*), il est le générateur des formes et des figures sacrées, symboles des réalités divines et supérieures. Si l'Arbre est l'axe imperceptible de l'univers, le Corbeau en constitue le premier développement formel : la sphère (*al-falak*), la première et la plus parfaite des figures. A cet égard, il s'identifie aussi à l'un des aspects du Trône divin (*al-'arš al-muḥīṭ*). Les trois directions qu'implique cette sphère : hauteur, largeur et profondeur, déterminent les trois catégories d'êtres : ceux qui sont sur l'axe de l'Instant et ont retrouvé l'unité, ceux qui jouissent des grâces divines indéfiniment étendues sur le plan horizontal du Paradis et ceux qui ont été rejetés dans les profondeurs de l'Enfer. On comprend ainsi la portée eschatologique du symbole du Corbeau. L'Aigle qui inaugure l'existence est le prédécesseur (*sābiq*), le premier et l'intérieur, le Corbeau qui marque la fin de la manifestation, est le successeur (*lāḥiq*), le dernier et l'extérieur⁽¹⁾. C'est pourquoi l'occultation du corps annonce la résurrection et le retour à l'état primordial.

⁽¹⁾ La relation entre le Corbeau et l'Aigle est soulignée par l'assonance de leurs noms : *al-ğurāb al-ḥālik* et *al-'uqāb al-mālik* de même pour la Colombe et le Phénix : *warqā* et 'anqā.

Ceci nous amène à la question de l'*imāma* qu'Ibn ʿArabī évoque dans le poème final pour lui donner sa véritable mesure : la dimension eschatologique de l'Homme universel.

À PROPOS DE LA NOTION D'ITTIHĀD :

En concluant, Ibn ʿArabī rappelle que les symboles de ce traité doivent être médités par tous ceux qui recherchent le salut de l'âme. Tout homme est virtuellement un « Homme universel » et les cinq principes symbolisés par l'Arbre et les quatre Oiseaux ont leur correspondance microcosmique en chacun de nous. Le travail spirituel consiste à réunir tous les éléments de son être, ainsi que l'exprime le titre : *al-ittihād al-kawnī*, ce qui signifie littéralement l'unité ou la réunion de la créature. Ibn ʿArabī prend soin d'ajouter le terme de « créature » afin d'éviter toute confusion entre l'humain et le divin. L'*ittihād* exprime en effet le retour d'un être à son unité originelle et essentielle : « L'essence (*ʿayn*) divine est unique mais elle n'est pas unie (*muttaḥida*) comme l'être essentiel du serviteur. L'unité (*aḥadiya*) appartient à Allah et l'union (*ittihād*) au serviteur, ce dernier ne pouvant être conçu que dépendant d'autrui et non en soi. Jamais donc il ne respirera le parfum de l'unité »⁽¹⁾.

Ibn ʿArabī donne également de l'*ittihād* cette définition qui peut sembler plus limitative encore : « L'*ittihād* consiste à rendre une, deux essences, serviteur ou seigneur. Or ceci ne peut advenir qu'à des êtres soumis à la quantité et à la nature hylique (*ṭabīʿa*). Ce n'est qu'un état passager (*ḥāl*) »⁽²⁾. Même au plus haut degré de la réalisation spirituelle, que l'on a défini par le terme d'« identité suprême » il n'y a pas de confusion entre le créé et l'incréé, car l'un élimine et absorbe l'autre tout à la fois, dans une union dont la réalité est inexprimable. C'est ainsi qu'Ibn ʿArabī commente le symbolisme biblique et coranique du Buisson ardent auquel fait allusion notre texte, parce que c'est précisément le lieu où s'est affirmé le Moi divin : « Celui qui a parlé à partir de l'arbre n'est autre que Dieu (*al-ḥaqq*); Dieu a donc pris la forme de l'arbre. Celui qu'a entendu Moïse n'est autre que Dieu; Dieu est donc la forme de Moïse en tant qu'Il est le véritable auditeur, de même

⁽¹⁾ *al-Futūḥāt al-makkiya*, Le Caire 1329 H, II 31 (chap. 73).

al-ṣūfiya p. 13 in *Rasā'il Ibn ʿArabī*, Hyderabad 1948.

⁽²⁾ *Futūḥāt*, II, 130 (quest. 153) et *Iṣṭilāḥāt*

qu'Il est la forme de l'arbre puisque c'est Lui qui a parlé. Ainsi l'arbre est l'arbre et Moïse est Moïse sans immixtion aucune (*bi-lā ḥulūl*), car rien ne peut s'immiscer dans son essence. Le *ḥulūl* suppose deux essences tandis que nous avons à faire ici à deux situations différentes » ⁽¹⁾.

Sur le plan créaturel, l'*ittiḥād* signifie la concentration des éléments épars de l'être dans une même vision unitive de sa propre essence (*fī ḥaḍrat al-iṣḥād al-ʿaynī*). Mais cet état ne peut que provoquer la perplexité du connaissant qui aspire à l'extinction absolue de son moi, tel l'amoureux brûlant de désir pour son Bien-Aimé. Mais là encore la réalité est au-delà des mots et même de l'union amoureuse qui ne peut supprimer la différence. C'est dans un chapitre des *Futūḥāt* sur la « station de l'amour » (*maqam al-maḥabba*), qu'Ibn ʿArabī nous livre le sens profond de cette épître sur l'*ittiḥād* dont bien des passages nous sont restés obscurs parce qu'ils sont autant d'allusions subtiles à l'union impossible et pourtant nécessaire de l'essence de l'être (*ʿayn*) et de l'Essence divine. C'est précisément ce dilemme que l'Homme universel, par son ambivalence à mission d'assumer entre le Créateur et les créatures : « ... L'amoureux est décrit ici comme las (*mutabarrim*) de ne pouvoir se libérer de ce qui le sépare de la rencontre avec son Bien-Aimé (...). Or ce qui sépare le connaissant de cette rencontre n'est autre que le néant qui, en soi, n'est rien. Quant à l'Être (*wuḡūd*), il n'est autre que Lui-même, et Lui-même est Son propre témoin dans l'œil de celui qui Le voit. Seul le voile de la création sépare l'amoureux de son Bien-Aimé. Le connaissant qui sait qu'il y a un Créateur et un créé, ne peut s'affranchir de cette réalité qui est l'essence de son être (*ʿayn*) car on ne peut s'affranchir de soi-même. Pourtant il est lui-même (le connaissant), l'obstacle entre lui et son Bien-Aimé, aussi se lasse-t-il parce qu'étant créé, son attachement à lui constitue son essence-même et ne peut être supprimé. Sa lassitude ne fait que s'accroître quand, en quittant la forme corporelle, il s'imagine être délivré de l'état de composition et revenir à un état simple et sans dualité. Mais il ne retrouve que sa propre unité (*aḥadiya*), la rencontre (*al-liqāʾ*) n'est que la « multiplication » de son unité par celle de Dieu, après quoi il se retrouve lui-même et non Dieu, d'où sa lassitude. Mais en réalité le connaissant amoureux n'éprouve pas cette lassitude car il connaît le fond des choses, comme nous l'avons dit dans « l'Épître de l'Union » (*Risālat al-ittiḥād*) ⁽²⁾.

⁽¹⁾ *Futūḥāt* IV, 71. — ⁽²⁾ *Futūḥāt* II, 351 (fin chap. 178).

Ce texte nous éloigne beaucoup de ce « monisme existentiel » que l'on attribue à Ibn ʿArabī. Bien au contraire celui-ci force même l'opposition et l'incompatibilité entre le relatif et l'absolu montrant ainsi l'inutilité qu'il y a à se heurter au paradoxe de l'union. Jouant sur les sens multiples du mot ʿayn (œil, source, essence), il nous enseigne que le connaissant, témoin par l'œil de son essence, de la source originelle de son être, réalise ainsi l'unité *ittiḥād* de son moi. Cette vision de lui-même réfléchi par l'intellect, cette contemplation de soi, est-elle même le reflet de la théophanie (*taḡalli*), par laquelle Dieu s'est contemplé dans l'Intellect premier, l'Image de Dieu, le premier être existencié. « Mon existence, fait dire Ibn ʿArabī à l'Aigle, se prolongea dans ma contemplation ». (*fa-ʿmtadda wuḡūdi bi-ṣuhūdi*).

Tel est pour les connaissants, le mode de réalisation de l'« identité suprême », unité absolue de la contemplation (*waḥdat al-ṣuhūd*) ou unité absolue de l'Être (*waḥdat al-wuḡūd*), ce ne sont que les deux faces d'une même doctrine, d'une même réalité.

LE DESTINATAIRE DE L'ÉPÎTRE :

Nous savons qu'Ibn ʿArabī affirme à plusieurs reprises n'adresser cette *risāla* qu'à lui-même. Pourquoi donc la dédie-t-il à cet Abū'l-Fawāris Ṣaḥr Ibn Sinān dont le nom ne semble renvoyer à aucun personnage connu ? Sa consonance évoquerait plutôt quelque poète ou héros de l'Arabie antéislamique. Il semble bien en fait que l'auteur se désigne lui-même par ce nom dont nous allons essayer de déchiffrer le sens.

La *kunya*, *Abu'l-Fawāris* : « père des cavaliers » et l'épithète qui lui est attachée : « maître des rênes de la générosité et de l'« éloquence », annoncent des qualités chères aux Arabes. Cependant le mot *ḡūd* (générosité) suggère *wuḡūd* (être, existence) et le mot *bayān* (éloquence, explication claire) évoque le Coran dont il est un des noms. On pense donc au Verbe dans sa double fonction d'existenciation et de révélation. Nous avons vu par ailleurs que la longue titulature spirituelle dont il le dote, recouvre les principaux aspects de l'Homme universel.

Revenons au nom de Ṣaḥr Ibn Sinān pour émettre une hypothèse. *Ṣaḥr* signifie en arabe « rocher » — Ibn ʿArabī joue d'ailleurs sur ce sens quand il déclare dans le poème final : « Je suis un rocher (*ṣaḥr*), de moi jaillissent les sens

spirituels »⁽¹⁾. Or un autre nom, Ḥālid, évoque par sa racine, le même sens⁽²⁾. Ce rapprochement nous est suggéré par le prophète antéislamique Ḥālid Ibn Sinān, dont le *nasab* coïncide avec celui de notre personnage. Ḥālid Ibn Sinān n'est pas mentionné dans le Coran mais un *ḥadīṭ* le donne pour un *hanīf* d'Arabie centrale⁽³⁾. Il avait demandé d'être exhumé après sa mort pour transmettre son message prophétique à son peuple mais celui-ci n'osa pas obéir à cet ordre. Aussi le Prophète dit-il de lui qu'il fut « un prophète perdu pour son peuple » (*nabiy ḍayya'ahu qawmuhu*)⁽⁴⁾. Par ailleurs Ibn 'Arabī dans les *Fuṣūṣ al-ḥikam*⁽⁵⁾ fait de Ḥālid Ibn Sinān l'avant-dernier des prophètes, précédant immédiatement Muḥammad. Il avait certainement à l'esprit l'étymologie du nom Ḥālid en attribuant à ce prophète une sagesse *ṣamadiya*, c'est-à-dire relative au nom divin *al-Ṣamad*⁽⁶⁾.

Nous pouvons maintenant nous interroger sur ce qui a pu amener Ibn 'Arabī à prendre le nom de ce personnage comme une sorte de pseudonyme spirituel. Remarquons que Ḥālid ne fut pas un prophète chargé d'une mission de son vivant; il ne transmet ni Loi, ni même une quelconque révélation. Or Ibn 'Arabī distingue la Prophétie légiférante (*nubuwwat al-tašrī'*) de la prophétie universelle (*al-nubuwwat al-āmma*) ou d'inspiration à laquelle les saints participent en tant qu'« héritiers des prophètes » (*waratāt al-anbiyā'*). Par ailleurs, Ḥālid est un isolé, un de ces *hanīf* qui, dans l'Arabie pré-islamique pratiquaient une religion abrahamique primordiale.

Ne pourrait-on le considérer — et ceci expliquerait l'importance qui lui est donnée dans les *Fuṣūṣ* — comme un prototype des *afrād*, les esseulés, ces êtres

(1) Allusion à *Coran* 2, 60 et 7, 160, où Moïse fait jaillir douze sources en frappant le rocher de son bâton.

(2) Cf. *al-Qāmūs al-muḥīṭ* : *ḥawālid* : montagnes, rochers.

(3) Le pays de la tribu des Ṭāy' dont descendait Ibn 'Arabī. Par ailleurs Ṣaḥr était le nom d'une des fractions de cette tribu. (Zirikli, *al-A'lām* III, 287).

(4) Ibn 'Arabī rapporte son histoire dans *Muḥāḍarat al-abrār wa musāmarat al-aḥyār*, éd. M. Mursī al-Ḥūlī, Le Caire 1972, T. I, p. 194.

Curieusement Dārimī rapporte une tradition, d'après Ibn 'Abbās, mettant en relation le prophète Ḥālid avec la 'Anqa' (*Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, Le Caire 1319 H. T. II pp. 194, 196). Mais Ibn 'Arabī n'en fait pas état.

(5) Ed. 'Afīfī, Le Caire 1946 p. 213-214.

(6) *Al-Ṣamad* peut se traduire par le « Recours universel » mais aussi par le « Plein », le « Sans-vider », car sa racine nous ramène encore au sens de « roc ». Cf. *Lisān al-'arab* : *ṣamda* = *ṣaḥra*.

ayant atteint le plus haut degré de la réalisation spirituelle et qui échappent même au regard du chef de la hiérarchie initiatique, l'imâm ou le « pôle » (*qutb*).

Une autre relation rapproche encore Ḥālid Ibn Sinān d'Ibn 'Arabī : le premier, prophète sans message, prédécesseur immédiat de Muhammad, semble représenter l'aspect d'Homme Universel de celui-ci, isolé dans la grotte de Ḥirā', avant qu'il ne soit renvoyé vers les créatures par la révélation. Tandis que le second, surnommé *al-Ṣayḥ-al-akbar*, « le plus grand des maîtres » est généralement considéré, et lui-même le laisse entendre⁽¹⁾, comme « le sceau de la Sainteté muhammadienne » (*ḥātam al-wilāya al-muḥammadiya*).

Cette fonction fait d'Ibn 'Arabī l'interprète par excellence de la spiritualité muhammadienne à laquelle il a consacré son œuvre immense et unique⁽²⁾.

Quelle que soit la valeur de notre hypothèse, ces questions restent étroitement liées à la doctrine de l'Homme Universel et sous-tendent sans aucun doute nombre d'allusions contenues dans cette étonnante *risāla*.

À PROPOS DU SYMBOLISME DE L'ARBRE ET DES QUATRE OISEAUX :

Considérés isolément, ces cinq symboles sont bien sûr chargés de sens et de correspondances dans la tradition islamique et universelle, mais plus remarquable est leur réunion dans une même vision métaphysique et cosmogonique.

Le symbolisme de l'Arbre apparaît dans divers passages du Coran sous des aspects que l'on retrouve dans notre texte : l'arbre bon « dont les racines sont solides et les branches dans le ciel » (14, 24), l'olivier « ni oriental ni occidental » du Verset de la Lumière (24, 35), le Buisson ardent (28, 30) ici : « l'arbre de la lumière et du Verbe », l'arbre d'éternité (20, 120) ou encore l'arbre sous lequel s'effectua le pacte entre le Prophète et les compagnons, symbole de transcendance et d'identité (la Droite divine et la main du Prophète) (48, 10 et 18).

⁽¹⁾ Voir surtout *Futūḥāt* I 318 et III 514.

⁽²⁾ Cette fonction est solidaire de celle de « sceau de la sainteté universelle » qui, pour Ibn 'Arabī, est Jésus ('Isā), dans sa réalité eschatologique et dont le représentant ou « l'interprète » en Islam, est 'Alī Ibn Abī Ṭālib (cf. *Futūḥāt* I, 2). On voit tous les

rapprochements qu'il serait possible de faire avec le shi'isme ésotérique, à condition d'en préciser clairement la nature. Si nous faisons ici cette remarque, c'est qu'Ibn 'Arabī, à la fin du traité, fait nettement allusion à l'*imām*, à propos du symbolisme du Corbeau.

Nous n'avons trouvé nulle part la mention commune des quatre oiseaux de la *risālat al-ittiḥād*. Cependant le récit coranique du sacrifice par Abraham ⁽¹⁾ de quatre oiseaux, n'est pas dénué de rapport avec notre sujet :

« Et lorsqu'Abraham dit : — Seigneur fais-moi voir comment Tu ressuscites les morts ? Dieu lui demanda : — Ne crois-tu donc pas ? — Si, répondit-il, mais c'est pour que mon cœur soit apaisé. — Prends quatre oiseaux, lui ordonna-t-il, rassemble-les vers toi, puis place une part de chacun d'eux sur chaque montagne. Appelle-les ensuite et ils viendront à toi promptement. Sache qu'Allah est tout-puissant et très-sage (Coran, 2, 260).

Selon une tradition rapportée par Ṭabarī ⁽²⁾, ces quatre oiseaux auraient été un coq, un paon, un corbeau et une colombe. Bien que cela ne corresponde que partiellement aux oiseaux de la *Risālat al-ittiḥād*, le sacrifice accompli par l'Homme universel pour rassembler les éléments épars de l'être en les réanimant par la puissance du Verbe divin qu'il porte en lui, n'est pas sans rappeler le propos d'Ibn 'Arabī ⁽³⁾.

Interrogeons-nous un instant sur la traduction du mot '*anqā*' par « phénix ». Si ce terme, sans doute le féminin de '*anaq*', désigne bien un oiseau au long cou, il coïnciderait avec la représentation antique du phénix sous la forme d'un héron cendré. Toutefois son caractère nettement « occidental », tant dans notre texte que dans la tradition arabe en général, ne semble guère correspondre à la tradition égyptienne et hellénistique, mais plutôt relever d'une origine orientale ⁽⁴⁾. Ainsi

⁽¹⁾ Pour établir une relation entre l'Arbre et les Oiseaux, on notera qu'un commentaire du Verset de la Lumière identifie Abraham à l'Arbre. Cf. Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Būlāq 1328, T. 18 p. 109.

⁽²⁾ *Ġāmi' al-bayān*, éd. M. Šākir, Le Caire 1971, T. V p. 494.

⁽³⁾ Deux prédécesseurs d'Ibn 'Arabī dans le commentaire ésotérique du Coran, donnent de cette tradition rapportée par Ṭabarī, une interprétation qui nous rapproche du sens de la *Risālat al-ittiḥād* : pour Ibn Barraġān (m. 536 H), les quatre oiseaux représentent l'esprit, l'âme, l'intellect et la passion, le

sang constituant l'élément vital qui réunit, par le sacrifice, tous ces éléments de l'être (v. *Tafsīr*, ms. Suleymanié, Reṣulkuttāb 30, f. 117). Ruzbehān Baqlī (m. 606 H), voit en eux, l'intellect, le cœur, l'âme et l'esprit, oiseaux du non-manifesté retenus dans la prison du corps, chacun d'entre eux doit être sacrifié par une forme particulière de l'amour divin (v. *'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-qur'ān*, Lucknow 1315 H. T. I, p. 57). Ces interprétations sont le pendant microcosmique du point de vue cosmogonique d'Ibn 'Arabī.

⁽⁴⁾ Sur le Phénix, v. l'abondante bibliographie réunie par M. Tardieu dans *Trois mythes*

dans l'«Épître des Oiseaux» de Ġazālī⁽¹⁾, dont s'inspirera Farīd al-dīn ʿAṭṭār dans son *Mantiq al-ṭayr*, la ʿanqāʾ est assimilée au *sīmurġ* persan, symbole de l'identité de l'être aussi bien que de la *materia prima* qui renvoie à chacun sa propre image. La situation de la ʿanqāʾ sur une île de l'Océan à l'extrême occident, limite ultime de notre monde, n'est pas forcément en contradiction avec la localisation antique du phénix en Arabie ou à l'Orient. Extrême occident et extrême orient se rejoignent pour faire ressortir l'ambivalence du symbole eschatologique : mort et résurrection.

Bien que dans la *risālat al-ittiḥād* ce soit plutôt le Corbeau, fils de la ʿanqāʾ, qui comporte ce sens, Ibn ʿArabī dans le titre d'un autre traité célèbre, le ʿAnqāʾ *muġrib*⁽²⁾ souligne la connotation eschatologique de ce nom.

Quelle que soit l'origine de ces cinq symboles, il semble bien qu'Ibn ʿArabī ait été le premier d'une part à lier si étroitement le symbolisme de l'arbre à celui des quatre oiseaux, d'autre part à leur donner cette signification technique précise, qu'ils garderont chez les auteurs ultérieurs⁽³⁾.

Le symbole central de l'arbre de l'Homme universel à partir duquel se développent ces quatre facultés cosmogoniques principales, n'est-il pas le reflet manifesté de la réalité divine et de ses possibilités de manifestation telle que l'exprime le verset si souvent commenté par Ibn ʿArabī : « Il (*Huwa*) est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur et Il (*Huwa*) est très-savant au sujet de toute chose » (Coran 57, 3).

gnostiques, Paris 1974 p. 232 n. 107. Sur la ʿanqāʾ, v. les notes de Lane, *Arabic-english Lexicon* col. 2176-77 et *The thousand and one nights*, vol. III London 1883, chap. XX p. 87 n. 22.

⁽¹⁾ *Risālat al-ṭayr*, éd. Cheikho, *al-Mašriq* VI 1901 pp. 918-924, suivie de *Kašf al-asrār ʿan ḥukm al-ṭuyūr wal-azhār* de ʿAbd al-Salām b. Ġānim al-Maḡdīsī (m. 678 H), qui reprend Ġazālī.

⁽²⁾ ʿAnqāʾ *muġrib fī ḥatm al-awliyāʾ wa šams al-maġrib* : « Le Phénix occidental au sujet du Sceau des Saints (Jésus) et du Soleil de l'occident (le Mahdī) », Le Caire 1954.

⁽³⁾ Voir les termes : *šaġara*, *ʿuqāb*, *warqā*, *ʿanqā* et *ġurāb* dans *Futūḥāt* II p. 130 (quest. 153) et *Iṣṭilāḥāt al-šūfiyā* p. 12 in *Rasāʾil* éd. Hyderabad 1948 (v. également mémoire de maîtrise de A. Vâlsan, *Esquisse d'une terminologie technique du taṣawwuf ... d'après les iṣṭilāḥāt al-šūfiyā*, Paris Sorbonne 1975). Ces termes sont repris et développés par ʿAbd al-Razzāq al-Qāšānī dans *Latāʾif al-iʿlām fī iṣārāt al-ilhām*, ms. Dar al-Kutub 3591 *taṣawwuf*, puis par Ğurġānī, *Taʾrifāt*, Le Caire 1938 et Tahānawī, *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn*; éd. Sprenger, Calcutta 1854-62.

« Toutes choses sont comprises dans ces quatre noms, qui ne peuvent comporter de cinquième, si ce n'est le Soi divin (ou Ipséité : *al-huwiya*). Toute qualification dans l'existence découle nécessairement de ces quatre noms. Le monde des esprits et celui des corps — il n'en existe point d'autre — ont été formés sur le modèle de ces quatre noms. Dans le domaine des attributs divins, ils correspondent à la Science, la Volonté, la Toute-puissance et la Parole. Le monde des esprits fut manifesté par ces quatre attributs et de même la Nature (*ṭabī'a*) fut formée selon quatre principes à partir desquels fut manifesté le monde des corps subtils et des corps grossiers. Les quatre attributs divins se manifestèrent dans le « monde de la consignation et de l'inscription » (*'ālam al-tadwīn wa l-tasṭīr*), se reflétant dans quatre principes : l'intellect, l'Âme, la Nature et la Matière, qui précédèrent l'apparition des corps. De ces principes dérivent les quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre, ainsi que les quatre humeurs et les quatre facultés de l'âme. L'existence universelle repose sur le nombre quatre, comme la Maison de Dieu fondée sur quatre angles »⁽¹⁾.

PLACE DE LA *Risālat al-ittihād al-kawnī* DANS L'ŒUVRE D'IBN 'ARABĪ :

Nous ne possédons aucune indication précise sur la date de composition de ce traité. Cité dans les *Futūḥāt al-makkiya*, il a sans doute été rédigé avant le séjour de l'auteur à La Mecque à partir de 598 H. durant cette période de pérégrinations andalouses et maghrébines, où il composa nombre d'œuvres mineures.

Son sujet principal, l'Homme Universel, l'apparente à d'autres œuvres traitant de cette question selon des points de vue plus ou moins différents.

On pense naturellement au *Šağarat al-kawn*⁽²⁾, « L'Arbre du monde », où Ibn 'Arabī prend celui-ci comme symbole de la dimension cosmique, et non plus principielle et cosmogonique de l'*insān al-kāmil*. Il y développe notamment la théorie de la division des êtres selon les trois directions de l'espace, évoquée dans l'*ittihād al-kawnī*.

Le *'Uqlat al-mustawfiz*⁽³⁾ offre plus de rapprochements encore avec notre traité. Exposé des principes divins de la manifestation et de ses degrés successifs depuis

(1) *Futūḥāt* III 198.

X-XI 1959-60.

(2) Plusieurs éditions à Istanbul et au Caire.
Trad. anglaise de A. Jeffrey in *Studia Islamica*

(3) Ed. Nyberg in *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabī*, Leiden 1919, texte arabe pp. 40 à 99.

l'origine jusqu'à sa limite inférieure, l'ouvrage présente cette manifestation comme le développement de toutes les possibilités comprises dans l'Homme Universel. Bien des passages du *'Uqlat al-mustawfiz* explicitent les discours tenus par les quatre oiseaux.

Quant au *'Anqa muğrib*, son style allusif en prose rimée, rappelle souvent celui de l'*ittiḥād*. Ibn 'Arabī y développe certains aspects de la fonction eschatologique de l'*insān al-kāmil*. Du point de vue de la réalisation spirituelle, il rattache celle-ci au retour à l'état de l'Androgyne primordial. On y trouve un récit des relations amoureuses entre l'Intellect et l'Ame qui rappelle beaucoup le dialogue de l'Aigle et de la Colombe de notre traité.

Parmi les œuvres d'Ibn 'Arabī, celles-ci ne sont sans doute pas les seules que l'on puisse rapprocher de la *Risālat al-ittiḥād al-kawnī*, mais cette dernière occupe une place à part par la relation qu'elle établit très fortement entre l'achèvement de l'ascension spirituelle et la dimension cosmogonique de l'Homme Universel.

L'ÉDITION DU TEXTE :

Outre la citation déjà mentionnée de cette épître dans les *Futūḥāt*, Ibn 'Arabī la mentionne dans ces deux ouvrages bibliographiques, le *Fihrist* et l'*Iğāza*. O. Yahya en signale 23 manuscrits, nous en avons consulté dix pour l'établissement du texte, tous conservés dans les bibliothèques d'Istanbul, dont deux (n^{os} 4 et 8) ne sont pas signalés par O.Y. ⁽¹⁾.

1) *Šehid Ali 2813 / n° 6* (f. 26-33 b), copié en 621 H. Fait partie d'un recueil de neuf épîtres d'Ibn 'Arabī, copié par un de ses disciples, Ayyūb b. Badr b. Maṣṣūr al-Muqrī ou al-Maqqarī entre ramadan et dū l-ḥiğğa 621 à Damas, chez lui ou dans la mosquée des Ommeyyades, en présence de l'auteur. Le début de l'épître porte une indication de *samā'* incluant d'autres personnages. Ibn 'Arabī a apposé en bas de page de son écriture andalouse caractéristique cette attestation :

صح ما ذكره أعلاه وكتب المنشئ في تاريخه

Cette copie certifiée par l'auteur constituera notre manuscrit de bas. Elle présente toutefois quelques incertitudes de lecture, du fait de l'usure de la marge et de l'écriture très cursive du copiste.

⁽¹⁾ V. *Histoire et classification de l'Œuvre d'Ibn Arabi*, Damas 1964 T. I p. 325, n° 317.

2) *Veliyuddin 51* / n° 6 (f. 48-56), copié en 736 H.

Fait partie d'un recueil de 17 traités d'Ibn 'Arabī copié par un certain Aḥmad b. M. b. Muṭabbīṭ à Jérusalem, qui affirme avoir recopié un exemplaire autographe transmis par 'Abdallah Badr al-Ḥabašī, le célèbre disciple d'Ibn 'Arabī m. vers 618 H. donc avant la copie du n° 1. Ceci explique quelques variantes importantes (v. par ex. p. 78 n. i).

3) *Beyazid 3750* / n° 18 (f. 277-286), copié en 783 H.

Fait partie d'un recueil de 25 traités d'Ibn 'Arabī (sauf le n° 12) copié sur l'exemplaire du šayḥ Badr al-dīn M. al-Zāhidī.

Comporte des variantes remontant à un original probablement différent des n°s 1 et 2).

4) *Laleli 3741* / n° 6 (f. 113-122^b), copié en 904 H.

Dérive nettement du n° 1.

5) *Carullah 2111* / n° 10 (f. 63-69^b), copié en 915 H.

Fait partie d'un recueil de 23 traités pour la plupart d'Ibn 'Arabī, copié par un certain 'Abd al-Ṣamad al-Ṣāliḥī al-Ḥanafī al-Ṣūfī. Les n°s 7, 8 et 9 semblent dériver de cette copie.

6) *Murad Buḥari 207* / n° 5 (f. 71-95), copié en 915 H.

Fait partie d'un recueil de 6 traités d'Ibn 'Arabī copié par Ğamāl al-dīn 'Abdallah b. Ibrāhīm Ibn al-Kabkatī. Dérive du n° 1.

7) *Fatih 5322* / n° 19 (f. 151-153^b), copié en 934 H.

Fait partie d'un recueil de 30 traités d'Ibn 'Arabī, certains commentés par Ibn Sawdakīn. Les poésies du début manquent. Offrent des variantes analogues à celles des n°s 1 et 5.

8) *Haci Mahmud 2510* / n° 1 (1 b-16^b), copié en 958 H.

Fait partie d'un recueil de deux traités d'Ibn 'Arabī; s'apparente au n° 5.

9) *Halet Efendi 245* / n° 17 (f. 353^b-366), copié après 936 H.

Fait partie d'un recueil de 25 traités principalement d'Ibn 'Arabī; s'apparente au n° 5.

10) *Esad Efendi 1777* / n° 9 (f. 158-172^b), copié en 1008 H.

Fait partie d'un recueil de traités d'Ibn 'Arabī, certains apocryphes. Copie très fautive dérivant sans doute du n° 2.

Nous nous trouvons ainsi en présence de sans doute trois familles de manuscrits, sans qu'il soit possible de suivre leur transmission avec précision. Dans l'édition du texte nous ne nous sommes pas astreints à noter toutes les variantes de détail n'apportant rien de plus à la compréhension du texte.

TEXTE

رسالة الاتحاد الكوني في حضرة الإله العيني بمحفضر الشجرة الانسانية والطيور الأربعة الروحانية^(a)

* رموز التحقيق : ١ شهيد : شهيد على ٢٨١٣ (ق ٢٦ - ٣٣ ب) وهي النسخة الأصلية . - ٢ ولي : ولي الدين ٥١ (ق ٤٨ - ٥١) . - ٣ بايزيد : بايزيد ٣٧٥٠ (ق ٢٧٧ - ٢٨٦) . - ٤ لاله لي : لاله لي ٣٧٤١ (ق ١١٣ - ١٢٢ ب) . - ٥ جار : جار الله ٢١١١ (ق ٦٣ - ٦٩ ب) . - ٦ مراد : مراد بخارى ٢٠٧ (ق ٧١ - ٩٥) . - ٧ فاتح : فاتح ٥٣٢٢ (ق ١٥١ - ١٥٣ ب) . - حاجي : حاجي محمود ٢٥١٠ (ق ١٦ - ١٦ ب) ، حالت : حالت أفندي ٢٤٥ (ق ٣٥٣ - ٣٦٦) ، أسد : أسد أفندي ١٧٧٧ (ق ١٥٨ - ١٧٢ ب) . انظر وصف النسخ في آخر المقدمة باللغة الفرنسية .

(a) شهيد : رسالة الاتحاد . كتبه لنفسه أيوب بن بدر (. . .) (يليه سماع لغير هذا الكتاب ثم :) وقرأت هذه الأوراق رسالة الأحذية (ولعله الاتحاد لأن رسالة الأحذية تلي هذه الرسالة في المجموعة) على ناظمها متع الله الإسلام بطول حياته محيي الدين بن عبد الله محمد بن علي بن أحمد بن العربي الطائي وأنا أيوب بن بدر بن منصور المقرئ فسمعها القاضي الفاضل معز الدين أبي اسحاق إبراهيم ولد القاضي عز الدين عبد الله القرشيين نفعه الله ونفع به وهياً للعلم وأعانه على نقله وحفظه وذلك في سنة إحدى وعشرين وسبائة بدار المسمع . . . (غير واضح بعد ذلك)

[بخط كبير أندلسي وهو خط المؤلف نفسه :] صح ما ذكره أعلاه وكتب المنشئ في تاريخه .
ولي : + كتب بها محمد بن علي بن محمد أبو عبد الله بن العربي الطائي الحاتمي الأندلسي إلى أبي الفوارس صخر بن سنان مالك أزمه الجود والبيان وفقهما الله تعالى . رواية الصوفي المسعود أبي محمد عبد الله بدر بن عبد الله الحبشي عتيق أبي الغنائم بن أبي الفتوح الحرائي عنه وفقه الله وإياكم . علقها المغترف من بحر جود ربه أحمد بن محمد بن مثبت من خط مرسلها رحمه الله تعالى .

جار : + كتب بها مؤلفها سيدي الشيخ العلامة محيي الدين بن عربي الحاتمي الطائي إلى أبي الفوارس محمد بن سنان وفقسه ورحمه .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم^(a)

هذا كتاب كريم وخطاب جسيم كتبتُ به .

شعر : [بسيط]

من انحرافي إلى اعتدالي	من انتقاصي إلى كمالي
ومن سنائي إلى جمالي	ومن سنائي ^(b) إلى جمالي
فمن صدودي إلى وصالِي	ومن شتائي إلى اجتماعي
فمن حجاري إلى السَّالِي	ومن خسيسي إلى نفيسي
فمن نهاري ^(c) إلى الليالي	ومن شروتي إلى غروبي
فمن هُدائي إلى ضلالي	ومن ضيائي إلى ظلامي
فمن زجاج إلى العوالي	ومن حضيضي إلى استوائي
فمن محاسني إلى هالالي	ومن دخولي إلى خسروحي
فمن جَوادي إلى غزالي	ومن طلابي إلى نفوري ^(d)
ومن غصوني إلى ظِلالي	ومن نسيمي إلى غُصوني
ومن نعيمي إلى محاسني	ومن ظلالِي إلى نعيمي
ومن مثالي إلى مُحاسني	ومن محاسني إلى مثالي
ومن صحبيحي إلى اعتدالي	ومن مُحاسني إلى صحبيحي
فما أَعادي وما أُوالي	فما أنا ^(e) في الوجود غيري

- (a) شهيد : + قال شيخنا وسيدنا وإمامنا الشيخ الإمام المحدث نشيج دهره وفريد عصره شيخ الطريق وإمام التحقيق محيي الدين أبي عبد الله محمد بن علي بن محمد بن العربي الحاتمي الطائفي نفعه الله ونفع به ولي - حاجي : + يقول عبد الله الفقير إلى الله محمد بن علي بن محمد بن العربي الطائفي الحاتمي ثم الأندلسي عفا الله عنه وختم بالحسن .
- جار - حالت : + قال الشيخ الإمام العالم الأوحاد الصدر الكبير المؤيد المنصور النور المخصوص برحمة من ربه أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد العربي الطائفي الحاتمي الأندلسي رضي الله تعالى عنه ونفعنا ببركاته وعلومه
- (b) ولي - بايزيد : سنائي - c) ولي - بايزيد : أسد : نهاري . - d) أسد : ومن مضبي إلى نفودي . -
- (e) بايزيد : أتي .

وما أُنَادَى عَلَى فِئَادِي .
 فإِنَّ رَامِي النَّصَالِ جَفَنِي
 فَمَا أَحَامِي (b) عَلَى مَقَامِي
 فَإِنِّي مَا عَشَقْتُ غَيْرِي
 فَلَا تَلْمُنِي عَلَى هَوَايِ .
 من أَجْلِ سَهْمِ (a) مَاضِي النَّصَالِ
 إِلَى فِئَادِي بِسَالِ نَبَالِ
 وَمَا أَغَالِي فَمَا أَبَالِي
 فَعَيْنُ فَصْلِي هُوَ اتِّصَالِي
 فَلَسْتُ عَنْ هَاجِرِي بِسَالِي

وإني لا أزال في هذا الكتاب أحاطبني عني وأرجع فيها إلىّ مني :

[مضارع]

فمن سَمَائِي إِلَى أَرْضِي
 ومن إِبْرَامِي إِلَى نَقْضِي
 ومن سُنَّتِي إِلَى فَرَضِي
 ومن طَوَلِي إِلَى عَرَضِي

[هزج]

فمن حِسِّي إِلَى عَقْلِي
 بعَلَمِينَ غَرِيبِينَ
 ومن نَفْسِي إِلَى رُوحِي
 بتَحْلِيلٍ وَتَرْكِيبِ
 ومن حُدُوسِي إِلَى عِلْمِي
 فنور العِلْمِ مَمْدُودٌ
 ومن قُدُوسِي إِلَى رِجْسِي (c)
 فقُدُوسِي كَانَ فِي وَقْتِي
 ومن إِنْسِي إِلَى جِنِّي
 فِجْنِي يَبْتَغِي هَمِّي
 ومن جِسْمِي إِلَى سَعْيِي
 لِنَكْرِ قَامِ فِي نَفْسِي
 ومن أَيْسِي إِلَى لَيْسِي
 بسَعْدٍ فِيهِ تَأْلِيْفِي (e)
 ومن عَقْلِي إِلَى لَبْسِ
 ومن رُوحِي إِلَى نَفْسِي
 ومن عِلْمِي إِلَى حُدُوسِي (d)
 ومن جِنِّي إِلَى إِنْسِي
 وإنْسِي يَبْتَغِي أَنْسِي
 ومن سَعْيِي إِلَى حَبْسِي (d)
 على عَقْلِي وَبِالعَكْسِ
 ومن لَيْسِي إِلَى أَيْسِي
 كما فِي شَيْئِهِ نَفْسِي

(a) ولي - بايزيد - أسد : رام - (b) أسد : ولا أداني . (c) أسد : طبعي . (d) بايزيد - أسد : +
 ومن سعتي إلى ضيقي ومن ضيقي إلى الكرسي . (e) ولي - جار : تاليف .

ومن جنسي إلى ضيدي
فلولا بـاقـيلٌ ما لاح
ومن شمسي إلى بدري
ولأظهاري الخفـايا في
ومن فـرسـي إلى عـربـي
لشرح قـوام (b) أسرار
ومن أسـي إلى فرعي
لعيش دس في موت
فلا تهتم يا نفسي
وقول الجاهل المغرور
فكم من جاهل قد قال
لدى تنزيل تنزيلي
كانس فيه شيطان
فإن الناس ما زالوا
فسـرُ الله ممدود^(g)

ومن ضيدي إلى جنسي
نور الفضل في قـس
ومن بدري إلى شمسي
بطون نواشي دـس^(a)
ومن عـربي إلى فـرسـي
ورمز حقائق نـكـس^(c)
ومن فرعي إلى أسـي
بحـس أو بلا حس
لقول الحاسد النـكـس
يا ريحانة النفس^(d)
في أرواحنا الجـرس^(e)
بروح النفث والجـرس^(f)
تخطه من المس
من التحقيق في لسـس
بين الجـسر والهـمس

وسميت هذه الرسالة بالاتحاد^(h) الكوني في حضرة الأشهاد العيني بمحضر الشجرة الانسانية والطيور الأربعة الروحانية ، خاطبت بها أبا الفوارس⁽ⁱ⁾ صخر بن سنان مالك أزمة الجود والبيان وهذه أول الرسالة وباللغة أستعين فهو المؤيد سبحانه والمعين .

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على الرؤف الرحيم

إلى الثالث والثاني ورب الثالث والثاني والمشار إليه في المثاني القاهر الغاني والسائر الثاني ، الناكص لظله والناكس لذله ، الجواد الذي لا يقبل جوده والموجود التام الذي جهل وجوده ، المنبعث من الثنتين والمبعوث بالقوتين ، معتمد الأركان ومعتمد الإمكان

(a) جار : دمس . أسد : اللبس . - (b) ولي [في الهامش] : عيون . - (c) أسد : لشرح حقائق المعنى ومن دقائق تكسى . - (d) ولي - جار - حاجي : الانس . بايزيد . أسد : القدس . - (e) في بقية النسخ : الخرس . - (f) أسد : في القدس . - (g) في بقية النسخ : موجود . - (h) جار . حالت : الإيجاد . - (i) لاله لي : + بالحقائق التي كالعرائس .

ومستند المكان رقيقة المانّ وحقيقة الزمان ومنتهى الأمان ومستوى الرحمن ودقيقة الآن
وسلطان الإنس والجان جان بن جان الإنسان في الإنسان الواهب المحسان ، أبي الفوارس
صخر بن سنان مالك أزمة الجود والبيان ، أستوهب الله له من المواهب المقدسة أسهلها
وأحلاها ومن المراتب المؤسسة أكملها وأعلاها ، سلام طيب^a مبارك يخص مقامكم
الرفيع أتمّه وأزكاه . ورحمت الله تعالى وبركاته .

أما بعد فاني أحمد الله إلى الذي سوانى وعدلني وفي صورة أحسن تقويم ركبني ثم عرفني
بي وأظهرني لي فحشقتني فلا أحب سواى وهيمت^b في بين ببعدي وقربي فما
أخاطب إلا إياي .

[بسيط]

سَـرّاً وِجْهَـرّاً أنا بذاتي	فـاـو أـراني إذا أتاني
وكان مـنـي لـيّ النـفـسـاني	وقلت أنـنـعم فـقـلت طوعاً
وعن عـسـداتي وعن ثـقـاتي	فـنـيـت عـنـي بـعـين إـتـي
وعن نـعـيمـي وعـن عـسـداتي	وعن وعـيـدي وعن مـزـيـدي
وكنـت لي بي نـعـم المـوـاتي	وعن شـهـيـدي وعن شـهـودي
إليّ حـسـتي أرى ثـبـاتي	فـيـا أنا رُـدّـتي بـعـيـني
فـلـم تـقـم بي سـوـى صـفـاتي	فـرـدّـتي بي إليّ مـنـي
وصـال عـوـدي عـلـي صـفـاتي	وصـال ^c كـسـني عـلـي عـصـاي
عـشـرا وثـلـثـين مـعـلـمـات	فـسـال نـهـر البـرـوج مـنـها
مـنـي ثـبـاتاً عـلـي ثـبـاتي	فـقـلت لي يا أنا وزدني
عـلـي وـجـودـي مـن النـبـسـات	هـذي عـلـوم الحـيـاة لـاحـت
مـا أودع الله في ذواتي	فـأين سـيـريّ اللـطـيف مـنـي
فـسـدـام شـسـوقـي إـلـي مـمـاتي	فـرـدّـتـني مـا طـلـبـت مـنـي
إليّ كـيـمـا تـبـدو سـمـاتي	فـصـرت أشـكـو الغـرام مـني
فـجـسـاد جـمـعـي عـلـي شـتـاتي	إـلـي جـفـوني مـن عـيـن كـونـي

(a) ولي - با يزيد : + أثير . (b) لا له لي - فاتح : همت . (c) ولي - با يزيد - جار الله - فاتح :

فصال .

وصلتُ ذاتي وجدداً بذاتي من أجل ذاتي مدى حياتي
ولم أعرجْ على جفائي وطول هجري وسيأتي
أنا حبيبي أنا مُحببي أنا فتاي أنا فتاتي

* * *

ثم أما بعد فالكتاب إلي من المدينة ^a الممكنة بالاستوا والمعينة في المستوى المحصنة بالقوى ، طور سنين والبلد الأمين المسوى من الماء والطين والجامع بين أحسن تقويم وأسفل سافلين ، معرفاً إياي بما طرأ بيني وبينني وما شاهدته كوني من كوني ، وذلك أنه لما رفعت لنا أعلام المشاهدة ووضعت عنا آلام المجاهدة وكان ^b التَّجاري بحكم الموافقة والمساعدة ، امتطوت بُراق الهمة وخرجت عن كور هذه الغمة ووقعت في بحر الهوى فعاينت الآخرة والأولى ، ^c فقلت : تبساً لمنكري الجنان والدار الحيوان وملاعبة الولدان ومعانقة الحور الحسان ولصوق الأبدان بالأبدان ، من عين الحافظ أثبت الالفاظ ، فإن خط الاعتدال غير ميسال ، وعرفت هناك أن منكري حشر الأجساد ما برحوا من الميلىن وما انفكوا من ربة الأربعة والإثنين .

ثم صحمتُ : وأحرَباهُ ، وأحرَّ قَلْبَاهُ من الكيان هربتُ وها أنا فيه فأين ما طلبت ؟ فسمعت الخطاب مني لا داخل ^d في ولا خارج ^d غني ، وهو يخبرني أي على المدرجة فكيف تطلب الدرجة ؟ أين أنت والاستواءات أين أنت والاتكعات ، أين أنت والرفارف العلى أين أنت من الأفق الأعلى ، أين أنت وحُجُب الهما أين أنت والستر الأزهى ، أين أنت والعمما أين أنت وحجاب العزة الأحمى ، أين أنت والهويات المطلقة أين أنت والإنيسات ^e المحققة ، أين أنت وحضرة الإشارات أين أنت والمحادثات ^f أين أنت والمسامرات ، أين أنت والشجرة العُليا أين أنت والفروع الدنيا ، أين أنت والغريبة العنقا أين أنت والمطوقة الورقا ، أين أنت والغراب الحالك أين أنت والعقاب المالك ؟ يا محجوب كيف تسأل بالأين عن العين وأنت في مقام لا يحتمل المين !

(a) جار - فاتح - حالت : + القصوى . - (b) في بقية النسخ : صار . - (c) جار - فاتح - حالت : فوقت في بحر الهلاك فعاينت من أجاوب وأبا - (d) ولي : داخلا . . . خارجاً . . . (e) في الأصل : إنيات . - (f) فاتح : الحاورات .

فقلت : أيها الزاجر لقد أكلتَ ، أما علمتَ أنك في مقامك تكلمت ؟ أنت في حضرة العين ، معرّى عن الآن والأين وأنا في هذه اللجة العمياء والدبجة^a السوداء والداهية الدهيّا ، معدن المين والريب ومحل النقص والعيب ، وهل يصيح « واحرباه ! » إلا أسير الكم وحيس الحكّم ؟ فان أنت أخرجتني من بين تلاطم هذه الأمواج وأرحتني من معاناة هذا الليل الأليكي الداج ، فاني لا أفوه بظرف^b ولا أعرج على حرف .

فجذبني إليه جذبة عزيز مقتدر وقال : إنك مغلوب فانتصر . فقلت : أنتصر بيدك اليمنى من كاتي يدك يمنى . فإنه القوي الأمين والوفي الصادق الذى لا يمين . فقال كيف يهجوني من يرجوني ؟ قلت : كما يمدحك من يمنحك . فلما جذبني إليه رأيتني في غير الصورة التى فيها كنت وقد ثبتُ فيها وتمكّنتُ فقلت : يا أنا ! فقال : انا مرحباً ! فقلت : لا مرحباً ولا أهلاً ولا سعة ولا سهلاً ! فقال : يا قرة العين ما دابك ويا أسيرة الكون ما أصابك ؟ فقلت : كم ذا تحجبني عني فاكشفني لي حتى أعرفني ، هذا الوحي ممدود ولوائى معقود وعلمي محدود ومقامي محمود وسري مشهود ولُبيّ موجود ومطلوبي مفقود وأنا في عالمي معبود^c أدعى كلمة الوجود فلو فنيت هذه الأعيان وتلاشت هذه الأكوان وغبت عن الاستواء الرحماني والاسم الرباني ، أمكنني أن أسرّ باللمحة^d ولا أتضرر بالمنحة .

قال : وقد فنيت الأقلام وذهبت الأعلام وراحت الأسماء واحتجب الاستواء ودفعت الألواح وفقدت^e الأبواب والأرواح ولكن لا بد لك من ظلمة الجنة الدهما ودائرة الما والقلم الأعلى والقدم الأولى والنون^f المكنون واليمين المصون .

فعندما سمعت أن أثراً من الكيان أمامي ، خفت أن يقطعني عن إمامي فنهضت من تلك الظلمة المدهمة وتركت بها براق الهمة ورُفعتُ على أسيرة اللطائف ومُتسكات الرفارف ، إلى أن وصلنا مقام الابتهاج أتمايل فيه تمايل السراج ، فقلت : ما لي وحالة السماع ؟ فقيل : حرّكك حسن الايقاع ، فقلت : ما أحسستُ به ، فقيل لي : انتبّه فإنك بك ما أنت به ! فقلت : الحقيقة في غنى عن إيقاع الغنا ومطلبها الفنا في الفنا ، فحجب عن عيني عينها وحال بني وبينها . ثم قال لي : أين أنت من العالم ومني ؟ قلت : بين التعني والتبني ، مطلبي في العما وأنا في الما وروحي في السما وعرشي في الهبا وأهلي في سبا

(a) جار - فاتح : اللجه . - (b) فى بقية النسخ : طرف ، ويبدو أصح . - (c) جار - فاتح - حالت : مقصود . - (d) لاله لى : المحنة . - (e) با يزيد : تعدت . - (f) جار - فاتح - حالت : النور .

وملكي في الاستواء وحكمي في قدمي السواء وفلسكي في الفسلك وحجابي في الملك
وظلمتي « في الهيولى ومحتي في الأولى وبدأتي ^b في الخافرة وغايي في الآخرة ونختي
في الخليل إبراهيم ومناجاتي في موسى الكايم وخلافتي ^e في هرون الحكيم ورفعتي في
إدريس ^d وصورتي في يوسف ^e ومعارفي مع اختلافها وأصنافها في عيسى وجسدي ^f
في آدم أبي البشر وقابي في ابراهيم السيد الأكبر ^g وهيكلتي في العنصر ^h المربع ⁱ.
قال : هذا حظك من كوني وأين حظك من عيني ؟ فقلت : أيها المشير ^j ، المناسبة
تكون بالنقيض والنظير والملازم يكون بالذاتي واللازم . فقال : المشير : أريد مناسبة
النظير . فقلت : في رسمى رسمك وفي نعتي نعتك والاجمال أحسن من التفصيل في هذا
القبيل من أجل أبناء السبيل . فقال : صدقت فأين مناسبة النقيض بحكم الحقيقة لا بحكم
التعريض ؟ فقلت : في عدمي وجودك وفي بسْخْلي جودك وفي كلامك خرسى وفي قولك
جرسى وفي استحالي قِدمك وفي بدايتي قِدمك . قال : علمت أنك علمت ونعم
ما به حكمت .

* * *

ثم كشف لى عن شجرة البستان الكليسة الموصوفة بالمثلثة فنظرت إلى شجرة « أصلها
ثَابِتٌ وفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ » وثمرها بيد إله الاستواء بين أغصانها وأوراقها الغراب
والغريبة العنقا وفي ذرى أفنانها العقاب والمطوقة الورقا فسلمت على الشجرة فحييت بأحسن
من ذلك ، قالت : اسمع أيها السالك المالك !

خطبة الشجرة الكلية الموصوفة بالمثلثة

أنا الشجرة الكلية الجامعة المثلثة ذات الأصول الراسخة والفروع الشاخنة ، غرسنتى
يد الأحد في بستان الأبد ، مستورة عن تصارييف الأمد فأنا ذات روح وجسد وثمرى

(a) ولى : تثليثى . - (b) ولى : بدايتى . - (c) جار - فاتح - حالت : + الانسانية . - (d) جار - فاتح -
حالت : وقلبي في إدريس الرفيع . - (e) جار - فاتح - حالت : وحسني في يوسف - عليه السلام - وأمضائي -
(f) جار - فاتح - حالت : وخلافتي الإلهية . - (g) جار ، فاتح ، حالت : - (وقلبي . . . الأكبر) . -
(h) جار ، فاتح ، حالت : العالم . - (i) ولى ، با يزيد ، حاجى : وخليتي في زحل ومناجاتي في المشتري الأكل
وخلافتي الانسانية في المريخ الأحمر وقلبي في السيد الأبراهيمي الأكبر وحسني في زهرة الأحكام وإمضاي في عطارد
الافهام وخلافتي الإلهية في البدر الأرفع وهيكلتي في العنصر المربع . - (j) جار ، فاتح ، حالت : المنشئ .

مقطوف دون يد ، حملت من ثمر العلوم والمعارف ما لا يستقلّ بحمّله العقول السليمة وأسرار اللطائف ، ورقي « فُرُش مَرْفُوعَة » وفاكهتي غير « مَقْطُوعَة وَلَا مَمْنُوعَة » ، وسطي هو المقصود وفروعي في هبوط وصعود فالهابطة للتدلي والإفادة والصاعدة للتداني والاستفادة ، نشأت كالفلك في الاستدارة وفروعي منازل الأرواح الطيّارة وزهري كالكوكب السيارة تتكون المعادن عن سريانها في أبدانها .

أنا شجرة النور والكلام وقرّة عين موسى - عليه السلام - ، لي من الجهات اليمين الأنفس ومن الأمكنة الوادي المقدس ولي من الزمان الآن ومن المساكن خطّ الاستواء واعتدال الأركان فلي الدوام والبقاء والسعادة دون الشقاء ، جنّي جنّي دَان وَفَسْتِي يَمَيْس كأنه نَشْوَان له لطافة وحنان على جميع الحيوان ، لم تزل أفناني للأرواح اللوحية كنادرا وورقي لها عن تأثيرات الشعاعات اليومية ساترا ، ظلّ^a ممدود لأهل العناية وجناحي منشور على أهل الولاية ، تهبّ عليّ الأرواح باختلاف تصاريفها فتخرج أغصاني عن ترتيب تأليفها فتسمع لذلك التداخل نغمات توّكّه العقول العلوية على سموّ أوجها وتجري بها على حسب ما رقم في درجها . فأنا موسيقى الحكمة ومزيل الغموم بحسن إيقاع النغمة . فأنا النور الأزهر ولي البساط الأخضر والوجه المستدير الأنضر ، أيدت بالقوى وشرفت بالمستوى وصرت كالمهيبلى أقبل على جميع الصور في الآخرة والأولى ، [لا أضيق عن حمل شيء ولا أنفك عن نور وفيه فنور عليّ]^b فيسّي لمن استند إلى .

وأنا الظلّ الممدود والطلح المنضود والمعنى المقصود وكلمة الوجود وأشرف محدث موجود وأنزه محدود ، عزيزة السلطان مقدسة الكان ، رفيع المنار ينبوع الأنوار ، جوامع الكلم معدن الأسرار والحكم .

[وافر]

لِي الأَرْض الأريضة والسما	وفي وسطي السواء والاستواء
لِي المجد الموثّل والبهاء	وسر العالمين والإعتلاء
إِذَا مَا أَمَّت الأفسكارُ ذاتي	يُحْسِرُهَا على البعد العماء
فما في الكون من يدرى وجودي	سوى من لا يقيده الثناء
له التصريف والاحكام فينا	هو المختار يفعل ما يشاء

(a) لعله : ظلي . - (b) [] : سقط من الأصل .

خطبة المطوقة الورقا

ولما سمعت المطوقة كلام الشجرة الكلية وما جاءت به من المعارف الازلية^(a) ، صدحت في روضة قدسها معربة عن نفسها . فقالت : لما أراد الله إيجاد كوني وإشهاد عيني وان يطوقني بطوق البهاء ويسكنني في سدرة المنتهى ، نادى بعُقابيه : الأمن من عقابه وهو بفناء بابه فأجابه مطيعاً وقال : ناديت سميعاً . [فقال له : إنك في أرض غربة وإن كنت مني في محل القربة]^(b) فاني لست من جنسك فلا بد من استيحاش نفسك وفيك قرة عين فأظهرها في العين تأنسٌ بمجاورتها وتنفّسٌ بمجاورتها فان الأنس بي محال وإنّي شديد الحِمال .

فقال العقاب : كيف يظهر عني شيء ومقامي العجز وما في قوتي سلطان ولا عز؟ فقال له : الزم المناوحة فسيظهر عينها عند المكافحة وهذا هو الانتظام الثاني والالتحام بالثاني . فناوح الأمر فظهرت وناداني الحق فبادرت وما عرف العقاب ما جرى به النهر لشغله بالمهر^(c) وكوني منه في الظهر فعندما سمع إجابة النداء ، قال : ما هذا الذي بدا ؟ فصرف النظر إليّ فعمشني وهيسه ما به الحق من الجمال طوقني فشكا الغليل والأليل ونادى بالحريق والغريق وبلبل بلبل بلباله وتعمّل^(d) في إصلاح باله ويأبى الحرق^(e) إلا اتساعا والعزاء الا امتناعا وما أبيع له لثمي وشفاهوه في مضاجعتي وضمي فرفع عنه حجاب الريب ونودي من خلف سرادقات الغيب : ما لك تنظر في أعطافها وتوقع نغمتها ولا تنظر في أوصافها وبديع حكمتها ؟ فدعاني إليه فلبّيت وأمرني بالعود بين يديه فجنثت فقال لي : تهيامي في حسن مبانيك^(f) أذهلني عن معرفة معانيك وقد ورد الأمر بأن تعرفني بنفسك وتطلع^(g) لي بارقة من سني شمسك . فقلت : إن الله أوجدني منك عند التقابل وأظهرني من ظهرك على التمايل فأنا من قوتك صادرة وبصورتك ظاهرة ، أودعني حقيقتين ووهبني رقيقتين ، حقيقة أعرف بها وحقيقة أكوّن ما شئت بسببها ورقيقة مني إليك تُنزلي إذا اشتيتك عليك وبها حضرت بين يديك ورقيقة مني إليه تنزلي إذا دعاني إليه .

فلما سمع أن بيني وبينه رقيقة ممتدة وهو قد تحقق بحقائق المودة ، نزل في تلك الرقيقة إليّ حتى امتزجت ذاتي بذاته وغابت صفاتي في صفاته وغبنا في لذة الالتحام وطبنا بحصول الانتظام ووقع النكاح المعنوي واجتمع المآن في الرحم الآن وقبّله الرحم لحكمة من حُرم

(a) ولي : الإلية . - (b) [: الزيادة من ولي . - (c) جار ، حالت : القهر . - (d) فاتح : تملل . - (e) با يزيد ، فاتح ، حالت : الحرق . - (f) لاله لي : معانيك . - (g) جار ، حالت : تطلعي .

ومن رُحيم ، وبُلَّ العاشق من دائه وارتاح شوقا إلى ندائه ، فهو يتردد بين شوقين ويغرب في غريين ويُشرق في شرقيين .

فعندما استبلَّ من ألمه ونزح إلى معلّمه وجدت في ذاتي امتلاءً لم أكن أعرفه قبل ذلك فانسدّت^(a) المجاري له والمسالك فحركت الرقيقة الإلهية فأجابني فقلت : يا إلهي ما هذا الذي أصابني ؟ فقال : تنفسي بذكري لتظهر عنك كلمة أمري . فتنفست تنفّسَ المثقل فاذا بالعنقاء قد عمرت المعقل فسألوا العنقا عن شأنها فستخبركم بما أودع الحق فيها من لطائفه ومنحها من عوارفه .

[رمل]

أنا ورقسا المثاني	مسكني روض المعاني
أنا عين في العيان	ليس لي غير المثاني
فينادييني يا ثنان	وأنا لست بشاني
ينتهي إلى وجودي	كل شيء من الكيان
أنا أتلو من تسامت	ذاته عن العيان
لي حكم مستفاد	في الأفاصي والأدان
ليس لي مثل سوى من	شأنه يُشبهه شأني
فانتقد إن كنت تبغي	ما أتى به لساني
من رقائيق ^(b) تدلّت	بحقائيق ^(b) حسان
لقلوب قد تولّت	عن زخارف الجنان
طالبات من تعالي	عن تصاريف الزمان
فهو الفرد المعالي	ما له في الحكم ثنان
وهو الذي اجتباني	وهو الذي اصطفاني
وأقامني عديلا	بين دن ^(c) ودنان
فأقاصي كل قاص	وأداني كل دانسي
وأوالي ككل وال	وأعاني كل عان

(a) في الأصل : انشات . - (b) جار ، حالت : رقيقات . . . حقيقات . - (c) لا له لي ، حاجي ، حالت : دن .

بالمسالك المسالك وظهر بالمسألة المسالك ودار بالفلك الفلك . ثم نداني نداء التعليم بلسان التحكيم أن انظر في ذاتك بجامع لذاتك . فلما وقع مني النظر وميرت بين من يجب له التقدم ممن يجب له النظر وشرعت المذاهب وقسمت الأنوار بين المكاسب والمواهب ، وقلت لمن عاينت من الأرواح المهيممة : الزموا الحضرة المهيممة ! وقلت لمن عاينت من الأرواح المسخرة : الزموا المقامات المسخرة ! وقلت لمن عاينت من الأرواح المدبرة : الزموا الهياكل المدبرة ! فراح كل صنف يطلب منزله ليشهد منزهه وكنت قد عاينت المطوقة الورقا وحمّلها الغريبة العنقا غير أني لتقسيم المنازل ذهلت عن المنازل .

فأنا علم الكون والخبو في أردية الصون ، افترى على جماعة من العقلاء وتعصب لأحذي عصابة من الفضلاء فنصبوا شرّك أفكارهم لصيدي وأحالوا علي ما مددتهم به ليستخرجوا جيدي ، ولما كانت الهيمم قد توفرت لتحصيلي في شركهم الفكري وحصل فيها عقساب على صورتي من الموطن الوهمي ، قالوا : هذا هو الحق المبين ! ولو علموا أن الحق ما بان لهم ولا يبين ، فإن المعرفة بي وبموجدي موقوفة على الوهب مصروفة عن الكسب ، فاستفزهم بشبهته الشيطان وتخيّلوا أنهم قد حلّوا بالرّبي ومنزّهم الغيطان واشتبه عليهم القسّم بالقسّم فحكّموا علي بالقسّم وإن وجودي لا عن عدم ، فتركهم بشبهتهم لحماً على وضمّ وهكذا ينبغي لمن اهتضم الأمر الإلهي أن يهتضم وأنا بريء مما نسبوا وكافر بما نصبوا فان الله جل جلاله في القدم وأنا [إذ ذاك ^a] محكوم ^b عليّ بالعدم ، ثم أوجدني عن عدم لسابقة القدم فظهر عيني وأنار بعلمه كوني وناط بي الفقر والعجز وأماط عني الأرز والعيزّ فأنا الذليل الذي لا يعز والقوى الذي لم يزل يعجز .

خطبة الغريبة العنقا

فلما فرغ العقاب من كلامه وأتى علي بيان مقامه قامت العنقا تعرب عن وجودها وتعرب بعزة حدها ، قالت : أنا عنقا مغرب ، ما زال مسكني بالمغرب بالمقام الوسيط على سيف البحر المحيط ، اكتنفي العز من الجهتين وما ظهر قط لوجودي عين .

(a) جار - بايزيد - فاتح : + إذ ذاك . - (b) بايزيد : موصوف .

[كامل]

فَأَنَا التّي (a) لَا عَيْنَ لِي مَوْجُودٍ
عِنَّمَا مُعْتَرَّبٌ قَدْ تُعْجُوفَ ذَكَرَهَا
مَا صَبَّرَ الرَّحْمَنُ ذَكَرِي بَاطِلًا
هُوَ أَنْتِي وَهَبَابَةٌ أَسْرَارَهُمْ
وَالسَّالِكُونَ عَلَى مَرَاتِبِ نُورِهِمْ
فَأَنَا التّي (a) لَا حَكْمَ لِي مَفْقُودٌ
عُرْفًا وَبَابَ وَجُودِهَا مَسْدُودٌ
لَكِنِّ لِمَعْنَى سِرِّهِ الْمَقْصُودُ
عِزِّهَا فِصْرَاتُنَا مَمْدُودٌ
فَأَجْلُهُمْ مِنْ نُورِهِ التَّجْرِيدُ

بي تكون الحدود وعليّ توقف الوجود ، يُسَمِّعُ بذكرِي وَلَا أَرَى وَلَيْسَ الْحَدِيثُ
بِي حَدِيثًا يَفْتَرِي ، أَنَا الْغَرِيبَةُ الْعِنَقَا وَأُمِّي الْمَطْوُوقَةُ الْوَرَقَا وَوَالِدِي الْعِقَابُ الْمَالِكُ وَوَالِدِي
الْغَرَابُ الْحَالِكُ أَنَا عِنَصْرُ النُّورِ وَالظُّلْمِ وَمَحَلُّ الْأَمَانَةِ وَالتُّهَمِ ، لَا أَقْبَلُ النُّورَ الْمَطْلُوقَ فَانِهِ
ضَدِي وَلَا أَعْرِفُ الْعِلْمَ فَإِنِّي مَا أُعِيدُ وَلَا أَبْدِي ، كُلُّ مَنْ أَتَى عَلَيَّ فَهُوَ بَعِيدُ الْفَهْمِ مَقْهُورٌ
تَحْتَ سُلْطَانِ الْوَهْمِ ، مَا لِي عِزَّةٌ فَأَحْتَمِي وَهِيَ كُلُّ الْكُونَ الْأَعْلَى وَالْأَسْفَلَ إِلَيَّ تَنْتَمِي ،
أَنَا الْحَقِيقَةُ لِإِمْعَنَةِ لِمَا عِنْدِي مِنَ السَّعَةِ ، نَلْبَسُ لِكُلِّ حَالَةٍ لِبُوسِهَا إِمَّا نَعِيمِهَا وَإِمَّا بُؤْسِهَا ،
لَا أَعْبُزُ عَنْ حَمَلِ صُورَةٍ وَلَيْسَتْ لِي فِي الصُّورِ الْمَعْلُومَةِ سُورَةٌ لَكِنُّ وَهَيْبَتُ أَنْ أَهْبَ الْعُلُومَ
وَلَيْسَتْ بِعَالِمَةٍ وَأَمْنَحُ الْأَحْكَامَ وَلَيْسَتْ بِحَاكِمَةٍ ، لَا يَظْهَرُ شَيْءٌ لَمْ أَكُنْ فِيهِ وَلَا يَحْصِلُهُ (b)
طَالِبٌ مَدْرُكٌ وَلَا يَسْتَوْفِيهِ ، فِيهِذَا الْقَدْرُ عَظُمَتْ فِي أَعْيُنِ الْحَقِيقِينَ وَبِي جَوْلَانٌ فِي مَجَالِسِ
الْمَطْرُقِينَ فَهَذَا قَدْ أَنْبَتَ عَنِ حَالِي وَأَظْهَرَتْ صِدْقِي مِنْ مُحَالِي .

خطبة الغراب الحالك

فَقَامَ الْغَرَابُ وَقَالَ : أَنَا هَيْكَلُ الْأَنْوَارِ وَحَامِلُ مَحَلِّ (c) الْأَسْرَارِ وَمَحَلُّ الْكَيْفِ وَالْكَفِّ
وَسَبَبُ الْفَرْحِ وَالْغَمِّ ، أَنَا الرَّئِيسُ الْمَرْؤُوسُ وَبِي الْحَسُّ وَالْحَسُوسُ ، بِي ظَهَرَتْ الرَّسُومُ
وَمَنِي قَامَ عَالَمُ الْجَسُومِ ، أَنَا أَصْلُ الْأَشْكَالِ وَبِمَرَاتِبِ صُورَتِي تَضْرِبُ الْأَمْثَالَ ، فَأَنَا
الْمَصْبَاحُ وَالرِّيَّاحُ وَأَنَا السَّلْسَلَةُ عَلَى صَفْوَانِ وَالْجَنَاحُ ، أَنَا الْبَحْرُ الَّذِي يَصْطَفِقُ مَوْجَهُ وَأَنَا
فَرْدُ الْمَعْدُودِ وَزَوْجُهُ ، عَرْضِي دَارُ كِرَامَتِهِ لِأَوْلِيَائِهِ وَعَمْقِي دَارُ إِهَانَتِهِ لِأَعْدَائِهِ ، وَطَوْلِي مَذْ
وَجَدْتُ لَمْ يَزَلْ يَقَابِلُ بِنْدَاتِهِ الْأَبَدَ وَالْأَزَلَ ، فَأَنَا بِوَطِيقِي الْحِكْمِ وَمُوسِيقِي النِّعَمِ وَجَامِعِ

(a) كذا في الأصل وفي سائر النسخ : الذي . - (b) في معظم النسخ : يحصره . - (c) ولي : محال .

حقائق الكيليم ، إلى المنتهى وعلى عوّل أولو النهسى وأنا أسنى ما منح من النهى «) ، أنا الغاية وليست لى غاية ، من أجلى أخذ من أخذ وبسبي نبيذ من نبيذ ، أنا المطوية باليمين وأنا في قبضة الحق المبين ، دعائي الحق إلى حضرته فأثيت وناداني إلى معرفته فلبيت ، أنا صورة الفلك ومحل الملك ، على صح الاستوا وعنى كنى بالمستوى ، أنا اللاحق الذى لا ألحق كما أن العقاب السابق الذى لا يسبق هو الأول وأنا الآخر وله الباطن ولى الظاهر ، قسم الوجود بيني وبينه وأنا أظهرت عزه وكونه ، توقف علي حكمه وسرى فيه علمي وسرى في علمه إذا دفعه واهبه فيلى لنفيده وإذا أفدته شكرني لأزيدة .

وقامت طائفة ممن تدعى العقل الرصين على زعمها وقضت على شبهها بحكمها فناطوا بي قبيح الهجاء وخلعوا عني حلة حسن الثناء فحار عليهم وبال ما كانوا يعملون وحق بهم ما كانوا به يستهزون كأني بهم في عمي يستصرخون فيجابون « اخصسئوا فيها ولا تكلمون » إذا كان في عرض أهل الثناء الحسن في حتي فاكهين هم وأزواجهم « في روضة يحسرون » وقد أنى علي الشرع فما أبالي وبين مرتبي السمع فما أعلني .

[رمل]

إننى من حيث ربي	حكمة لمن يراني ^b
فأنا السر المسوي	خلقه بلا بنان
رتب الأمور فيه	خالتي لهبا بناني
فأنا صخر وميني	تسفر المعباني
وأنا مع العوالي	مثل أفراس الرهان
وأنا السذي توارى	حشمة عن العيان
والسذي أجبت ربي	طائعا لهما دعاني
فالسذي يرى وجودي	لتصريف الزمان
كفؤاد أم موسى	فارغاً من المعاني
فهو الخلي حقاً	من حقائق ^c البيان
فأنا أصل المغاني ^d	وأنا أس الأغاني

(a) ولى ، بالهامش : معناه العطايا . - (b) البيت ناقص في الأصل وبايزيد وحاجي . - (c) جار ، حالت : حقيقات . - (d) بايزيد ، جار ، فاتح ، حاجي ، حالت : المعاني .

وأنا سرُّ إمام	فاضل سامي المكان
علمه أكمل علم	شأنه أعظم شأن
هام بي لما رأني	في المقاصير الجنان
لا أسميه فإني	خائف حرد السنان
والذي يفهم رمزي	هو صخر بن سينان
أكرم الوجود كفتاً	ثابت ^a عند الطعان
وأنا والأم والجدة	والجدد المعناني
في وجودنا عن الحق ^b	معاً بلا زمان
مثل ما لاح لعين	في الهوا برق يمان

فهذا ، يا صخر بن سنان قد أوضحت لك مقامات أمهات الأكوان وهو الانسان الكلي والعقل الأول والنفس الواحدة والهولى والجسم الكلي^c فابحث فيها بحث العاقل الطالب نجاة نفسه والسلام على منشئها وعلينا^d .^e

(a) ولي : بطل . - (b) ولي ، جار ، فاتح ، حالت : الجود . - (c) جار ، فاتح ، حالت : والقلم الأعلى والروح المحفوظ والهباء والجسم . - (d) في بقية النسخ : والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .
(e) شهيد : + وصلى على محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً كتبه لنفسه أيوب بن بدر بن منصور من أصل الشيخ وكان بخطه حفظه الله .

ولي : + علقها الفقير احمد بن محمد مثبت من خط منشئها ابن العربي رحمه الله (وبالهامش :) قرأتها معارضاً بها الأصل فصحت لدي .

بايزيد : + قبول على النسخة المنقولة منها وهي بخط الشيخ بدر الدين محمد الزاهلي .
جار : + كملت والحمد لله رب العالمين والصلاة على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله وحده ووقع الفراغ من تعليق هذه النسخة من نسخة معتمدة في اليوم المبارك تاسع عشرين شعبان المكرم سنة خمس عشرة وتسعمائة أحسن الله عاقبتها وختم لنا بخير وجميع المسلمين آمين وحسبنا الله ونعم الوكيل .
مراد : + كتبه الفقير إلى الله تعالى جمال الدين عبد الله بن ابراهيم لأخيه الفقير الشيخ السالك الناسك العالم الورع الزاهد قطب الدين محمد بن تقي الدين المشتهر بابن الكبكي البروى (؟) أعاد الله علينا من بركاته ونفعنا به والمسلمين في تاريخ أواخر شهر رمضان المبارك م هـ ص (= ٩٠٥) والحمد لله وحده .
فاتح : + تمت الرسالة بحمد الله وعونه وحسن توفيقه وصلواته وسلامه على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أبداً .

حاجي : + تمت الرسالة المباركة الموسومة بالاتحاد الكوني في حضرة الإله العيني بمحضر الشجرة الإنسانية والطيور الأربعة الروحانية للشيخ محي الدين بن العربي رحمه الله تعالى آمين ووافق الفراغ من كتابتها نهار الأربعاء

TRADUCTION

Au Nom d'Allah, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux. Que la grâce et la paix divine soit sur notre seigneur Muḥammad, sur les siens et ses compagnons.

Voici un noble écrit où j'ai consigné ce grave discours :

Vers : [baṣīṭ]

*De mon insuffisance à ma perfection, de mon inclinaison à mon équilibre,
De ma sublimité à ma beauté, de ma splendeur à ma majesté⁽¹⁾,
De ma dispersion à ma réunion, de mon refus à ma liaison⁽²⁾,
De ce qui en moi est vil à ce qui est précieux, de mes pierres à mes perles,
De mon levant à mon ponent, de mes jours à mes nuits,
De ma luminosité à mon obscurité, de ma guidance à mon errance,
De mon périgée à mon apogée⁽³⁾, du sabot de la lance à son extrémité⁽⁴⁾,
Du premier au dernier jour de ma lunaison, de la disparition du croissant à sa première apparition⁽⁵⁾,*

(suite de la note e)

ثاني شهر المحرم الحرام من شهر سنة ثمان وخمسين وتسعائة ختمها الكريم بخير وعافية وهو نعم المتكامل وبه الاعتماد إنه عليم قدير ثم لتعلم أن أم أم أم هذه النسخة المكتوبة منها مذكور فيها أنها كتبت من وعلى نسخة مصنفها وهي بخطه الكريم والحمد لله وحده وصلى على من لا نبي بعده وصحت .

حالت : + انتهى والحمد لله رب العالمين وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وآله وصحبه وسلم .

أسد : + تمت الرسالة بحمد الله تعالى وعونه في عاشر شهر شعبان سنة ١٠٠٤

(1) Par ces deux termes à l'écriture presque identique (les mss ne notent généralement pas le hamza), *sanā'*, sublimité et *sanā*, splendeur, l'auteur souligne la complémentarité des aspects de majesté (*ḡalāl*) et de beauté (*ḡamāl*), expressions corrélatives de la transcendance et de l'immanence.

(2) *Ṣudūd-wiṣāl* : termes de la poésie amoureuse.

(3) Le point le plus bas et le plus haut de

la course d'un astre par rapport à la terre.

(4) Le terme *ziḡāḡ* désigne exactement le bas du fût de la lance et *'awālī* (sing. *'āliya*) son extrémité supérieure et non la pointe du fer. Il s'agit donc des tendances descendante et ascendante selon une ligne axiale.

(5) L'accomplissement d'un cycle et le début d'un autre coïncident sans pourtant se confondre, il en va de même dans l'union de l'être essentiel et créaturel.

*De ma poursuite à ma fuite, de mon coursier à ma gazelle ⁽¹⁾,
 De ma brise à mon branchage, de mon branchage à mon ombrage,
 De mon ombrage à mon délice, de mon délice à mon tourment,
 De mon tourment à mon idéal, de mon idéal à mon impossible,
 De mon impossible à ma validité, de ma validité à ma déficience ⁽²⁾,
 Je ne suis dans l'existence autre que moi. Contre qui lutter ? à qui me rallier ?
 Qui appeler au secours de mon coeur atteint d'une flèche au fer pénétrant ?
 L'archer qui décocha le trait, c'est ma paupière, sans flèche, elle atteint mon coeur.
 A quoi bon défendre ma position ? Peu m'importe, jamais je ne manque le but.
 Je ne me suis épris de nul autre que moi, aussi dans la rupture ai-je trouvé l'union.
 Ne me blâme pas pour ma passion. Je ne peux me consoler de celui qui me fuit.*

Dans cette épître, je ne cesse de m'adresser et de revenir à moi à partir de moi-même.

Vers : [muḏāriʿ]

*De mon ciel à ma terre, de mon œuvre d'excellence à mon œuvre d'obligation ⁽³⁾,
 De mon ferme engagement à mon parjure, de ma hauteur à ma largeur ⁽⁴⁾,*

[hazağ]

*De mes sens à mon intellect et de mon intellect à mes sens
 — D'où me viennent deux sciences étranges sans doute ni confusion —
 De mon âme à mon esprit et de mon esprit à mon âme
 — Ainsi s'opèrent dissolution et coagulation comme celles du mort dans sa tombe —*

⁽¹⁾ La gazelle symbolise l'âme passive et passionnelle qui doit être exténuée et rattrapée par le cheval du chasseur, support actif de la réalisation spirituelle, puis sacrifiée par la vision essentielle du cœur.

⁽²⁾ Ce tourbillonnement de termes exprime autant l'enchaînement ininterrompu des états de l'être, que l'irréductibilité des oppositions du point de vue individuel, d'où le cri de désespoir de celui qui a réalisé son unité profonde.

⁽³⁾ *Sunna* et *farḏ*, sur ces deux modes

d'adoration et de rapprochement vers Dieu, v. *Futūḥāt* II 168-175 (chap. 90).

⁽⁴⁾ *Tūl* et *ʿarḏ*, exaltation et ampleur. Sur ces deux termes, expression géométrique du non-manifesté et du manifesté, v. *Futūḥāt* I 169 et I 176 (chap. 20 et 22). Cf. R. Guénon, «*Le Symbolisme de la Croix*» et M. Vâlsan, «*Références islamiques du 'Symbolisme de la Croix'* in *Etudes Traditionnelles*» 1971, p. 49-61 et 282 et *La science propre à Jésus* (trad. du chap. 20 des *Futūḥāt*) *ibid.* 1972, p. 62-72.

De mon intuition à ma science et de ma science à mon intuition
 — *Ininterrompue est la lumière de la science, éphémère celle de l'intuition* ⁽¹⁾
De ma sainteté à mon impureté et de mon impureté à ma sainteté
 — *La sainteté réside dans l'Instant et l'impureté dans le Passé —*
De ce qui en moi est homme à ce qui en moi est ġinn et du ġinn à l'homme
 — *le ġinn cherche à m'inquiéter, l'homme à me mettre à l'aise —*
De l'étroitesse de mon corps à l'ampleur de mon esprit et de cette ampleur à la
prison de mon corps,
 — *Pour ce que mon âme dénie à mon intellect et inversement —*
De mon être à mon non-être et de mon non-être à mon être ⁽²⁾
 — *Où par bonheur je trouve ma cohésion, car la dispersion entraîne mon malheur —*
De mon semblable à mon contraire et de mon contraire à mon semblable
 — *Sans Bāqil point n'aurait brillé en Quss la lumière de l'excellence* ⁽³⁾ —
De mon soleil à ma pleine lune et de ma pleine lune à mon soleil
 — *Ainsi manifesté-je les secrets au cœur des nuits obscures —*
Du persan à l'arabe que je suis et de l'arabe au persan que je suis ⁽⁴⁾,
 — *Afin d'expliquer le fondement des mystères et d'exprimer les réalités par le*
reflet des symboles ⁽⁵⁾ —
De mon principe à ma conséquence et de ma conséquence à mon principe
 — *Pour retrouver une vie qui était inhumée dans une mort animée ou non par les sens —*
Ne te soucie pas, ô mon âme, des propos d'un jaloux dépité
Ni des dires d'un ignorant présomptueux, ô myrte de mon âme !
Plus d'un ignorant a calomnié nos êtres spirituels.
Lorsque descend ma révélation selon l'esprit de l'inspiration et de la méditation,

⁽¹⁾ Il s'agit ici de l'intuition ordinaire (*ḥads*) et non de l'intuition inspirée (*kašf*).

⁽²⁾ Ibn 'Arabī emploie ici les termes philosophiques de *ays* et *lays*.

⁽³⁾ Quss et Bāqil sont deux personnages préislamiques de la tribu de Iyād. L'éloquence et la sagesse du premier et le bégaiement du second sont passés en proverbe. Quss Ibn Sā'ida est considéré par la tradition comme un *ḥanīf* (Cf. *Futūḥāt* I 326).

⁽⁴⁾ *Furs* (Persans) et *'urb* (Arabes), ces deux termes désignent l'état de non-manifestation ou de révélation des mystères divins, auxquels correspondent deux modes d'expression : l'allusion (*išāra*) et l'exposé clair (*'ibāra*). Ibn 'Arabī emploie dans le même sens *mu'ğam* (de *'agamī*) et *mu'rab* (de *'arabī*).

⁽⁵⁾ Lit. : « et de faire allusion aux réalités inversées ».

Cet ignorant est comme un homme que l'attouchement du démon fait trébucher ⁽¹⁾.
Certes au sujet de la réalisation, les hommes sont toujours plongés dans la confusion,
Car le secret d'Allah reste à mi-chemin entre la voix sonore et le chuchotement ⁽²⁾.

J'ai intitulé cette épître :

« Comment la créature retrouve son unité dont la rend témoin son être essentiel et comment elle est mise en présence de l'arbre humain et des quatre oiseaux spirituels. »
Et je l'ai adressée à Abū l-Fawāris Ṣaḥr Ibn Sinān, maître des rênes de la générosité et de l'éloquence. Voici le début de cette épître. A Dieu, je demande aide; c'est Lui qui apporte soutien et assistance, gloire à Lui !

Au Nom d'Allah, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux !

Que Dieu répande Sa grâce sur le [Prophète] compatissant et miséricordieux !

Au troisième et au second, au maître des triades et des couples à qui il est fait allusion dans les doubles paroles de louange, au triomphateur évanescent ⁽³⁾, *celui qui va freinant sa monture* ⁽⁴⁾, *qui se retourne vers son ombre et baisse la tête dans son humilité; au généreux dont la libéralité ne tarit point; à l'existant parfait dont l'existence est ignorée; à celui qui est issu des deux [présences]* ⁽⁵⁾ *et à l'envoyé fort des deux puissances; à celui dont les fondements sont assurés, la possibilité escomptée et la place reconnue; à celui par le canal subtil duquel le Donateur dispense Ses bienfaits, à celui qui est la réalité du temps, le terme des désirs, l'assise du Tout-Miséricordieux, la réalité subtile de l'Instant* ⁽⁶⁾, *le sultan des hommes et des djinns, génie fils de génie* ⁽⁷⁾, *prunelle de l'œil en l'homme* ⁽⁸⁾, *au donateur*

⁽¹⁾ Cf. *Coran* 2, 275.

⁽²⁾ *Ḡahr* et *hams*, termes de phonétique désignant les « sonores » et les « sourdes ». Sur leur sens, voir introd. p. 54.

⁽³⁾ Voir p. 55.

⁽⁴⁾ Jeu de mots sur *tānī* qui signifie à la fois second et celui qui retient la bride.

⁽⁵⁾ *Al-ḡintayn*, qu'il faut sans doute comprendre par *al-ḥaḍratayn*, les deux plans d'existence divin et humain.

⁽⁶⁾ Voir p. 55.

⁽⁷⁾ *Ḡānn ibn ḡānn*. Ce mot, synonyme de

ḡinn désigne plus particulièrement les génies qui peuplaient la terre avant la venue de l'homme, mais également une sorte de grand serpent (les *ḡinn* apparaissent souvent sous cette forme). Par cette expression Ibn 'Arabī veut-il suggérer quelque relation entre le serpent et l'homme primordial ? On notera aussi la relation entre le bâton de Moïse et le serpent appelé *ḡānn* dans *Coran* 27, 10 et 28, 31.

⁽⁸⁾ Jeu de mots sur les deux sens du mot *insān*.

bienfaisant, *Abū l-Fawāris Ṣaḥr Ibn Sinān*, maître des rênes de la générosité et de l'éloquence, je dédie cette épître et demande à Dieu de lui faire présent des dons les plus agréables et les plus doux et de lui accorder les degrés les plus parfaits et les plus élevés.

Que votre haute dignité reçoive le parfum béni du plus parfait et du plus pur des saluts, ainsi que la miséricorde et les bénédictions de Dieu Très-Haut.

Pour moi je loue Dieu qui m'a façonné et équilibré⁽¹⁾ et fait entrer dans « la plus belle des constitutions »⁽²⁾. Puis Il me fit connaître à moi par moi et me manifesta pour moi. Ainsi me suis-je épris de moi-même et n'aime autre que moi; entre mon éloignement et ma proximité, je fus rendu fou d'amour pour moi et je ne m'adresse qu'à moi-même.

Vers : [basīṭ]

Puissé-je me voir lorsque vient à moi,
 en secret ou au grand jour, Moi en Mon essence !
 Je me dis : — Salut ! et réponds : — Me voici !
 ainsi de moi je me tourne vers moi⁽³⁾.
 Par le Moi essentiel⁽⁴⁾, je me suis éteint à moi-même;
 à mes ennemis, à mes amis fidèles,
 A ma menace du châtement, à mon surcroît de grâce,
 à mes délices du paradis, à mes promesses de récompense,
 A mon témoin et à mon témoignage intérieur;
 de quel excellent concours ai-je été en cela pour moi et par moi.
 Ô moi ! par mon être essentiel rends-moi
 à moi-même, afin d'en voir la constance.

(1) Cf. *Coran* 82, 7-8.

(2) *Coran* 95, 4.

(3) Dans le *ʿUqlat al-mustawfiz* (p. 50 et 71) Ibn ʿArabī use du terme d'*iltifāt*, le fait de se retourner vers un autre, pour exprimer la tendance de l'Élément suprême (*al-ʿunṣur*

al-aʿzam), ou toute-possibilité divine, à se manifester par l'intermédiaire du monde principal.

(4) Le « Certes, Moi ! » (*innī* ou *inmanī*) de Dieu à Moïse; cf. *Coran* 20, 12-14.

*Ainsi fus-je rendu par moi à moi-même, à partir de moi,
 et seules mes qualités subsistèrent en moi.
 Je saisis mon bâton,
 le bois frappa la pierre.
 S'en écoula le fleuve des constellations ⁽¹⁾
 annonciatrices — dix et deux —
 Je me dis : ô Moi, redouble
 ma constance et ma fermeté.
 Telles sont les sciences de la vie
 issues des plantes, qui ont illuminé mon existence.
 Où donc en moi réside ce subtil secret
 que Dieu a confié à mes substances.
 Je me suis comblé de ce que je recherchai en moi,
 à jamais consumé du désir de ma mort.
 Aussi me suis-je plaint à moi-même de mon propre amour
 pour que mes traits se dévoilent
 A mes paupières depuis l'essence de ma créature.
 Dans sa générosité, mon union embrassa ma dispersion.
 Dans la passion l'essence se réunit à l'essence
 pour l'amour de mon essence tout au long de ma vie.
 Je ne me tiens pas rigueur de ma dureté
 ni de ma longue rupture ni de mes fautes.
 Je suis mon bien-aimé et mon amant,
 et mon jeune homme et ma jeune fille ⁽²⁾.*

Cette lettre me vient de la ville située sur la ligne de l'équateur, déterminée par son plan ⁽³⁾, fortifiée par les puissances spirituelles, « Mont Sinaï », « Cité Sûre »

⁽¹⁾ Cf. *Coran* 2, 60 : « Lorsque Moïse demanda que son peuple soit abreuvé, Nous lui dîmes : frappe de ton bâton le rocher ! Douze sources jaillirent alors et chacun sut où il devait boire ». V. aussi 7, 160.

⁽²⁾ Allusion à l'Adam ou l'Androgyne

primordial.

⁽³⁾ La ligne de l'équateur ou des équinoxes (*ḥaṭṭ al-istiwā'*) coupe en son centre le plan horizontal de la manifestation (*mustawā*) ou lieu de l'établissement divin sur le Trône (*al-istiwā' 'alā l-'arṣ*).

façonnée d'eau et d'argile, réunissant « la plus belle des constitutions » au « plus inférieur des degrés » ⁽¹⁾. Cette lettre m'apprend ce qui est advenu entre moi et moi-même et ce que ma créature a contemplé d'elle-même.

Les enseignes de la contemplation s'étaient levées pour nous, nous avons été soulagés des souffrances du combat spirituel et l'harmonie comme l'entraide régnait entre nous, alors j'enfourchai le burāq ⁽²⁾ *de l'aspiration, sortis du cycle de cette affliction et tombai dans la mer de la Matière primordiale (hayūlā).*

A la vision de l'autre monde et du nôtre je m'écriai :

— *Malheur à ceux qui nient l'existence des Jardins du Paradis, la Demeure de Vie* ⁽³⁾, *le badinage des éphèbes, l'étreinte des belles houris et l'union des corps avec les corps. Celui qui voit le Conservateur affirme par là l'existence du Locuteur* ⁽⁴⁾, *car par son équilibre l'axe ne saurait osciller. J'ai compris ici que ceux qui nient la résurrection des corps ne cessent d'osciller d'un côté ou de l'autre et restent pris dans les entraves du quatre et du deux* ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Cf. *Coran* 95, 1-5 : « Par le figuier et l'olivier, par la montagne du Sinaï et par cette cité sûre ! Nous avons créé l'Homme dans la plus belle des constitutions, puis nous l'avons renvoyé au plus inférieur des degrés ». Le mont Sinaï symbolise donc ici la plus belle des constitutions » qui, pour Ibn 'Arabī, est la création de l'Homme à l'image de Dieu ; cf. le *ḥadiṯ* rapporté par Buḥārī : « Dieu créa Adam selon Sa forme (*'alā ṣūratihī*). La Cité sûre ou la Mecque comporte en son centre la Ka'ba, dont la forme cubique marque l'achèvement de la création et dont le revêtement noir symbolise l'occultation du principe divin dans la manifestation. Cette cité est « sûre » (*amin*) car selon Ibn 'Arabī les corps obscurs sont les meilleurs dépositaires des lumières divines (comp. le dépôt de confiance (*amāna*) porté par l'Homme qualifié alors de *zalūm*, lit. « obscur », cf. *Coran* 33, 72) ; v. sur ce point *Futūḥāt* II 647. Sur l'interprétation de « la plus belle des constitutions » par la

Forme divine (*al-ṣūra*), v. *Futūḥāt* II, 616, II, 683, III, 534, IV 361.

⁽²⁾ Le *burāq*, monture du Prophète durant le Voyage nocturne et l'Ascension céleste, symbolise l'œuvre pieuse ou le travail initiaque (*burāq al-'amal al-ṣāliḥ*), cf. *Tanazzul al-amlāk*, Le Caire 1961, p. 42.

⁽³⁾ Cf. *Coran* 29, 64 : « Certes la demeure dernière est la Vie, si seulement ils savaient ».

⁽⁴⁾ Cf. *Coran* 15, 9 : « C'est Nous qui avons fait descendre le Rappel (le Coran) et c'est Nous qui le conserverons ». Par ces deux termes de « Locuteur » (*lāfiẓ*) et de « Conservateur » (*ḥāfiẓ*) Ibn 'Arabī exprime la relation opérée par le Verbe — ou son représentant — entre la manifestation et son principe.

⁽⁵⁾ La résurrection des corps est niée à la fois par les spiritualistes qui, en établissant une frontière entre le corps et l'âme, tendent vers le dualisme, et par les matérialistes (le nombre quatre marque l'achèvement de la création).

— Ô douleur, ô brûlure de mon cœur ! m'écriai-je en m'enfuyant de l'univers sans pourtant y échapper. Où trouver ce que je cherche ?

J'entendis alors une voix venue de moi, ni intérieure ni extérieure à moi, me dire :
— Comment demandes-tu un haut degré alors que tu peines encore sur la route ? Où te trouves-tu, toi, en regard des établissements [sur les trônes]⁽¹⁾, en regard des accoudements [sur les divans célestes]⁽²⁾? Où es-tu toi, devant les « tapis sublimes »⁽³⁾, devant « l'horizon suprême »⁽⁴⁾? Où es-tu devant les écrans de la Splendeur⁽⁵⁾, devant le Voile éblouissant ? Où es-tu face à la Nuée⁽⁶⁾ et à l'Ecran infranchissable de l'inaccessibilité⁽⁷⁾? Où es-tu toi, en comparaison des ipsités absolues, des heccités confirmées dans leur réalité⁽⁸⁾? Où es-tu dans la Présence des allusions, des entretiens et des causeries nocturnes⁽⁹⁾ ?

⁽¹⁾ *Al-istiwā'āt*; le verbe *istawā*, employé une fois dans le Coran (53, 6) à propos de Gabriel ou du Prophète, signifie plus précisément le fait de s'aplanir, de s'égaliser. L'*istiwā'* est donc pour la créature l'équilibre entre les tendances contraires et la délivrance des limites existentielles. Cf. *Tanazzul al-amlāk*, p. 109 : « Tu es entré dans la présence de l'égalité (*ḥaḍrat al-istiwā'*) et tu t'es élevé au-dessus des attaches de la terre et du ciel ».

⁽²⁾ *Al-ittikā'āt*, ce terme coranique qui désigne une des positions des élus du Paradis, est comme le pendant horizontal du précédent.

⁽³⁾ *Raḫraf*. Cf. *Coran* 55, 76 : « accoudés sur des tapis (ou coussins, ou encore brocards) vert et des étoffes rares de toute beauté ». Qāšānī interprète le *raḫraf* comme la lumière de l'Essence, cf. *Tafsir* attribué à Ibn 'Arabī, Le Caire 1317, p. 145. Ceci va dans le sens de cette tradition rapportée par Ibn Mas'ūd : à propos de *Coran* 53, 18 : « Il vit les plus grands parmi les signes de Son Seigneur » : il (le Prophète) vit un *raḫraf* vert couvrir l'horizon, comme un tapis ou un tissu étendu. (*Lisān al-'arab* XI, 25).

⁽⁴⁾ *Al-ufuq al-a'lā*, cf. *Coran* 53, 6. Ce terme

désigne chez Ibn 'Arabī la limite des degrés des esprits supérieurs. V. *Tanazzul al-amlāk* p. 98.

⁽⁵⁾ Il s'agit sans doute des soixante-dix mille voiles d'ombre et de lumière qui, selon le *ḥadīṭ* séparent Dieu de la création.

⁽⁶⁾ Reprenant les termes d'un *ḥadīṭ* (v. par ex. *Musnad Ibn Ḥanbal* IV, 11-12) Ibn 'Arabī définit ainsi la Nuée (*al-'amā'*) : « Sache qu'avant qu'il ne crée les créatures, Allah était dans une nuée au-dessous et au-dessus de laquelle il n'y avait pas d'air. Celle-ci est le premier lieu où Dieu se manifesta et où se propagea Sa lumière essentielle » (*Futūḥāt* I 148).

⁽⁷⁾ *Ḥiğāb al-'izza*, ce voile est défini par Ibn 'Arabī comme « la cécité (*'amā'*) et la perplexité (*ḥayra*) » (*iṣṭilāḥāt* p. 16 et *Futūḥāt* II 129), car précise Qāšānī « aucune perception intuitive ne peut porter sur l'Essence et cette impuissance est un voile qui n'est jamais levé pour l'autre ». (*apud* Ğurġānī, *Ta'rifat* p. 73).

⁽⁸⁾ L'ipsité (*huwiya*, de *huwa* : lui ou le soi) et l'heccité (*inniya*, de la particule affirmative *inna*) représentent l'état principal de l'être sous le double rapport de son essence et de sa détermination initiale.

⁽⁹⁾ Sur ces trois termes, v. *iṣṭilāḥāt* p. 15,

Où es-tu devant l'Arbre sublime et ses branches infimes, devant l'étrange Phénix, la Colombe au collier, le Corbeau noir-de-jais et l'Aigle-roi ? Ô toi qui es voilé comment peux-tu dire « où » à propos de l'essence ⁽¹⁾ ? Pourtant ta station n'admet pas le mensonge.

Je répondis :

— *Ô toi qui me tances, tes paroles m'ont blessé; ne sais-tu pas que tu parles de ta propre station ? Toi, tu es dans la présence de l'être essentiel, détaché du temps et du lieu. Mais moi je suis plongé dans cette mer obscure, dans ces ténèbres épaisses et cette effroyable calamité, mine du mensonge et du doute, des défauts et des vices. Ne crie-t-il pas : ô douleur ! celui qui est prisonnier de la quantité et des préceptes de la sagesse ? Si tu me sauves de ces flots déchaînés et me délivres de l'horreur de cette nuit épaisse, je ne prononcerai ni n'userai plus d'adverbe ni de préposition de lieu !*

Par son irrésistible puissance il m'attira alors à lui et me dit :

— *Tu es vaincu, cherche du secours ! ⁽²⁾*

— *C'est en Ta dextre que je trouverai secours, répondis-je, car tes deux mains sont une même dextre ⁽³⁾. Certes, Il est le fort et le sûr ⁽⁴⁾, le fidèle et le véridique qui ne profère point de mensonge.*

— *Comment peut-il se moquer de moi, celui qui espère en moi ?*

— *Tout comme fait ton éloge celui qui t'accorde son don, répliquai-je ⁽⁵⁾.*

Au moment où il m'attira à lui, je me vis sous une forme autre que ma forme précédente et m'y établis fermement et stablement.

9 et 10 et *Futūhāt* II 129 et 132; l'entretien (*muhādāṭa*) est « le discours adressé par Dieu aux connaissants à partir du monde du Royaume et de la manifestation sensible, telle la parole adressée à Moïse à partir de l'arbre. La causerie nocturne (*musāmara*) est au contraire « le discours adressé par Dieu aux connaissants à partir du monde des secrets et des mystères », comme dans le verset : « L'Esprit Fidèle le fit descendre sur ton cœur. (*Coran* 26, 196) ».

⁽¹⁾ Dans la question posée plus haut : « où trouver ce que je cherche ? ».

⁽²⁾ Cf. *Coran* 54, 55 : « ... auprès d'un Roi à la puissance irrésistible ». et 54, 10 : « Il (Noé) invoqua son Seigneur et dit : je suis vaincu, secours-Moi ! ».

⁽³⁾ Cf. l'expression d'un *ḥadīṭ* : « Les deux mains de mon Seigneur sont une même droite ».

⁽⁴⁾ *Al-qawiyu l-amīn*, cf. *Coran* 28, 26, où ces deux qualificatifs désignent Moïse.

⁽⁵⁾ La louange du serviteur à Dieu est une sorte de moquerie, car Dieu seul peut proclamer sa propre louange. Inversement le don de l'existence fait à la créature est une sorte de louange adressée à celle-ci.

— Ô moi ! m'écriai-je.

— C'est moi, sois le bienvenu ! répondit-il.

— Pour moi, rétorquai-je, je ne veux ni vœux de bienvenue, ni hospitalité, ni aise, ni agrément.

— Ô fraîcheur de l'œil, quel est le doute qui t'assaille ? Ô prisonnière de la création, quel est le mal qui t'atteint ?

— Tu ne cesses de me voiler à moi-même, dévoile-moi donc à moi-même afin que je me connaisse !

Après l'avoir imploré ainsi, je continuai en ces termes :

— La révélation ne s'interrompt point, ma bannière est levée, ma science limitée, ma station louangée; l'intime de mon être est contemplé par Lui et mon cœur a pris conscience en lui-même de son être. Ce que je cherche est introuvable. Dans mon univers je suis adoré, on m'appelle la Parole de l'existence. Si ces entités essentielles disparaissaient, si ces créatures s'évanouissaient et si je me retirais de l'établissement du Tout-Miséricordieux sur le Trône et du nom seigneurial, je pourrais me réjouir du regard divin et ne pas souffrir de ce don ⁽¹⁾.

Il me répondit :

— Voici que les calames ont disparu, que les enseignes ont été ôtées, les noms effacés, l'établissement sur le Trône, voilé, les tablettes, distribuées, les cœurs et les esprits, perdus; cependant il te faut encore connaître l'obscurité de l'épais jardin du Paradis,

⁽¹⁾ Faut-il voir dans ce don douloureux la mission dont est investi l'Homme Universel, nécessaire à l'accomplissement de sa réalisation spirituelle. Les qualificatifs qui lui sont ici attribués se rapportent à son rôle d'intercesseur et d'intermédiaire. Par lui la révélation est perpétuée. La bannière de la louange (*liwā' al-ḥamd*) et la station louangée (*al-maqām al-mahmud*) font allusion à l'universalité de la fonction eschatologique du Prophète. Le premier terme signifie le regroupement de tous les êtres autour de lui pour accomplir la meilleure des louanges : les noms divins dont le Coran est la synthèse. Le second désigne son intercession pour tous les êtres.

Cf. *Futūḥāt* II 86-88 (quest; 73 à 77). Il est *mašhūd*, contemplé ou objet du témoignage, car Dieu est son *šāhid*, celui qui le contemple ou le Témoin; c'est par la contemplation divine dans l'Homme Universel ou son témoignage que la manifestation est possible, d'où le nom qui lui est donné : *alam al-šahāda* : le monde du témoignage. S'il est dit « adoré » (*ma'būd*), expression que certains manuscrits atténuent par *maqṣūd*, c'est parce que, centre de l'univers, toute forme d'orientation spirituelle est nécessairement tournée vers lui. Il s'identifie encore au *kun*, le *fiat* existenciateur.

le cercle de l'eau, le calame suprême, le premier pas, le nūn caché et la droite bien gardée ⁽¹⁾.

En entendant ces paroles, je compris qu'une trace de la créature se trouvait encore devant moi et craignis qu'elle ne m'arrêtât si près du but. M'élevant hors de cette profonde obscurité, je laissai là le burāq de l'aspiration ⁽²⁾ et fus alors transporté sur les trônes des grâces subtiles et les accoudoirs des couches célestes jusqu'à la station de l'allégresse où je me mis à osciller comme une lampe [suspendue].

— Qu'ai-je donc à être pris par l'état de l'audition spirituelle (samā³) ? me demandai-je

— C'est la beauté du rythme qui t'a mis en mouvement, me répondit-on.

— Je ne l'ai pas ressenti, dis-je.

— Prends garde, m'avertit-il, car tu es en toi et non point en Lui !

— La Réalité se passe des rythmes du chant, ce qu'elle demande, c'est l'extinction dans l'extinction ! ⁽³⁾

A peine eus-je prononcé ces mots, qu'un voile s'abaissa entre mon essence et l'essence de mon essence (ou : entre mon œil et l'œil de mon œil) et les sépara.

Puis Il me demanda :

— Où te trouves-tu par rapport au monde et à moi ?

— Entre la lassitude et l'espérance ⁽⁴⁾, répondis-je. Je vise la Nuée et je me retrouve dans l'eau ! Mon esprit est dans le ciel, mon trône dans la poussière de la matière primordiale, ma famille réside dans le pays de Saba' ⁽⁵⁾, ma royauté provient de l'établissement divin [sur le Trône] et mon autorité réside dans les deux pieds de l'équivalence [posés sur le tabouret] ⁽⁶⁾, mes astres voguent dans la sphère

⁽¹⁾ Tous ces termes annoncent la seconde partie de l'épître.

⁽²⁾ L'abandon du burāq marque la fin des états de manifestation.

⁽³⁾ Selon Ibn 'Arabī, le samā³ est de deux sortes : celui qui meut l'auditeur par la beauté du chant (*al-samā³ al-muqayyad bi-l-nağamāt*) meut le corps et émeut l'âme animale et psychique, et le samā³ absolu (*muḥlaq*) où l'esprit saisit les idées divines et qui provoque tout au plus l'évanouissement ou l'immobilité totale. Ceci explique, en transposant sur un autre plan, la mise en garde : « tu es en toi et

non point en Lui ! ». Cf. *Futūhāt* I 210-211 ; Sur les degrés du samā³ v. aussi *Futūhāt* II 366-369 (chap. 82 et 83).

⁽⁴⁾ On se référera au passage des *Futūhāt* cité dans l'introduction p. 61.

⁽⁵⁾ Nous n'avons pas trouvé d'explication du symbolisme du royaume de Saba qui convienne ici. Sur ce pays, v. *Coran* 27, 22 et 34, 15.

⁽⁶⁾ Les deux pieds posés sur le tabouret du Trône (*kursī*) symbolise la division des Noms et Attributs divins en aspects apposés et complémentaires et par là-même la dualité constitutive de la manifestation.

céleste⁽¹⁾, mon voile c'est l'Ange et mon obscurité la matière promordiale, mon épreuve est en ce monde, mon commencement est le premier pas dans la vie future⁽²⁾ tandis que ma fin est dans la demeure dernière.

Je tiens mon intimité d'Abraham, l'Intime de Dieu, mes entretiens avec Dieu, de Moïse, celui à qui Dieu a parlé, mon vicariat d'Aaron le Sage, mon élévation d'Idris, ma forme de Joseph, mes connaissances dans leur diversité et leur multiplicité, de Jésus, mon corps d'Adam, le Père des hommes, mon cœur d'Abraham, le plus grand des seigneurs, enfin ma constitution physique me vient de l'élément quadruple⁽³⁾.

Il ajouta :

— *Voici ce que tu as reçu de mon être créaturel (kawnī), mais où est donc ce que tu dois recevoir de mon être essentiel ('aynī) ?*

— *Ô toi qui parles par allusion, répondis-je, une relation avec un autre s'établit par son contraire ou son semblable et quand cette similitude est inhérente à cette relation, elle l'est essentiellement et nécessairement.*

— *Je parle de la relation du semblable avec son semblable, précisa-t-il.*

— *Ma trace est la tienne et ma qualité est la tienne*⁽⁴⁾, *Il est préférable d'exprimer ceci sous forme synthétique plutôt qu'analytique à cause des étrangers*⁽⁵⁾.

— *Tu dis vrai, approuva-t-il, mais où se trouve la relation de l'être avec son contraire selon la réalité et sans détours ?*

— *Mon inexistence implique ton existence, mon avarice, ta générosité, mon mutisme, ta parole, mon chuchotement, ton discours, mon impossibilité, ton éternité et mon début, ton antériorité.*

⁽¹⁾ *Al-fulk* signifie à la fois « les astres » (pl. de *falak*) et « vaisseau » ou « arche ».

⁽²⁾ Cf. *Coran* 79, 10.

⁽³⁾ Une variante importante fournie par les mss de Veliuddin, Beyazid et Hacı Mahmud et représentant peut-être un premier état du texte, remplace les noms des prophètes par ceux des astres : Saturne, Jupiter, Mars, puis le cœur rapporté à Abraham, et enfin, Vénus, Mercure et la Lune.

On retrouve ces sept prophètes du récit de

l'Ascension céleste du Prophète, dans le récit par Ibn 'Arabī de son propre *mi'rāğ*, cf. *Futūḥāt* II 270-284 chap. 167 sur, « l'Alchimie du bonheur » (*kimiya' al-sa'āda*).

⁽⁴⁾ Sur le *rasm*, trace dans le monde d'un effet (*aṭar*) divin préexistant, v. *Futūḥāt* II, 508-509 (chap. 217). La qualité (*na't*) est un qualificatif exprimant une certaine relation (*nisba*), v. *Iṣṭilāḥāt* p. 17.

⁽⁵⁾ Lit. « les voyageurs », sans doute ceux qui ne peuvent comprendre ces propos.

— *Je sais que maintenant, tu sais ! s'écria-t-il. Combien excellent est ton jugement ⁽¹⁾ ! L'Arbre universel du Jardin, Arbre de l'identité, me fut dévoilé. Je vis donc un arbre « dont la racine est inébranlable et la ramure dans le ciel » ⁽²⁾. Son fruit est dans la main du Dieu assis sur le Trône ⁽³⁾. Dans ses branches et sa frondaison, se tiennent le Corbeau ainsi que l'étrange Phénix; à son fait, sont perchés l'Aigle et la Colombe à collier.*

Je saluai cet arbre qui me rendit une salutation plus excellente encore en disant : — Ecoute, toi qui chemines sur la voie et es maître de toi ! ...

DISCOURS DE L'ARBRE UNIVERSEL DE L'IDENTITÉ

Je suis l'arbre universel de la totalité et de l'identité. Mes racines sont profondes et mes branches élevées. La main de l'Un m'a planté dans le jardin de l'éternité, aussi suis-je protégé des vicissitudes du Temps. Je suis esprit et corps. Mon fruit est cueilli sans qu'aucune main ne le touche. Et ces fruits portent plus de sciences et de connaissances que n'en peuvent porter les intellects sans faiblesse et l'intime des centres subtils. Mes feuilles sont des « lits élevés », mes fruits n'ont pas à être « cueillis ni défendus » ⁽⁴⁾. Mon centre est le but visé. Mes branches s'abaissent et montent perpétuellement; les unes s'abaissent dans une descente progressive (tadallī), pour enseigner, tandis que les autres remontent pour s'instruire par le rapprochement (tadānī) ⁽⁵⁾. Ma constitution est sphérique telle la voûte céleste ⁽⁶⁾, mes rameaux

⁽¹⁾ L'Arbre sera le symbole par excellence de cette double relation de similitude et de différence.

⁽²⁾ *Coran* 14, 24.

⁽³⁾ Cette relation entre l'Arbre comme axe invisible de l'univers et le Trône est exprimée remarquablement par le verset : « Allah est celui qui a élevé les cieux sans colonnes visibles, puis s'est établi sur le Trône ». (*Coran* 13, 2).

⁽⁴⁾ *Coran* 56, 32-34 : (les compagnons de la droite sont au milieu de ...) « et de fruits abondants, ni coupés ni interdits, et de lits élevés ».

⁽⁵⁾ Cf. *Coran* 53, 8-9 : « Il se rapprocha,

puis redescendit; il se trouva alors à la distance de deux arcs ou plus près encore ». Les termes de *tadallī*, descente progressive et de *tadānī* rapprochement réciproque, dérivés de ce verset décrivent la redescente après l'arrivée au point le plus haut, afin d'accomplir le cercle de la perfection symbolisé par les deux arcs. Le « plus près encore », signifie le centre du cercle, ici le milieu de l'arbre. Ibn 'Arabī définit encore le *tadānī* et le *tadallī* comme l'ascension et la descente des rapprochés, *Iṣṭilāḥāt* p. 13.

⁽⁶⁾ Sur la sphère comme forme fondamentale de la création, cf. *Futūḥāt* III 119 et 'Uqlat *al-mustawfiṭ*, p. 57.

sont les demeures des esprits aériens et mes fleurs sont comparables aux astres dont la course cristallise en leur sein les minéraux.

Je suis l'arbre de la Lumière et du Verbe, la « fraîcheur de l'œil » de Moïse — sur lui la paix — J'ai comme direction la droite sans égal, comme emplacement la vallée très-sainte ⁽¹⁾, mon temps est l'instant et ma demeure, l'axe de l'établissement divin sur le Trône et l'équilibre de ses assises. En moi règnent perpétuité, permanence et félicité mais non la misère. Les fruits de mes deux jardins ⁽²⁾ sont rapprochés; mon ramage se balance comme enivré, plein d'attention et de compassion pour tous les êtres vivants. Mes rameaux offrent toujours un repos aux esprits de la Table gardée ⁽³⁾ et mon feuillage leur est une protection contre la brûlure des rayons diurnes. Mon ombre s'étend sur ceux que Dieu enveloppe de Sa sollicitude et mon aile couvre les élus de Dieu. Les esprits soufflent sur moi en toute direction, rompant l'ordonnance de mes branches. En s'entrechoquant, celles-ci font entendre des sons si mélodieux qu'ils rendent fou d'amour les intellects supérieurs pourtant à leur apogée, les entraînant dans le cours de leur destinée inscrit sur les rôles. Je suis la musique de la sagesse ⁽⁴⁾ qui dissipe les soucis par son rythme mélodieux.

Je suis la lumière radieuse, vert est mon parterre et ma face est un disque resplendissant. Assisté par les puissances divines et ennobli par l'établissement divin sur le Trône, je suis devenu comme la Matière primordiale réceptacle de toutes les formes dans ce monde et dans l'autre : il n'est rien que je ne porte en moi. Je suis à la fois ombre et lumière : une lumière resplendit en moi et mon ombre recouvre celui qui recourt à moi. Je suis l'ombre qui s'étend sans fin, la rangée de bananiers ⁽⁵⁾, le sens

⁽¹⁾ Cf. *Coran* 28, 30 : « Quand il arriva à ce feu, on l'appela du côté droit de la vallée dans le lieu béni, à partir de l'arbre ... ». Sur la Vallée Très-sainte (*al-wādī l-muqaddas*), v. *Coran*, 20, 12; 79, 16.

⁽²⁾ Cf. *Coran* 55, 54 « proches sont les fruits des deux jardins ». Ibn 'Arabī interprète ces deux jardins comme le Paradis sensible (*al-ğanna al-hissiya*) ouvert à tous les élus et le Paradis des Idées (*ğannat al-mā'ānī*) réservé aux connaissant. Cf. *Futūḥāt* I 641.

⁽³⁾ Les prototypes des êtres tracés par le

Calame sur la Table gardée.

⁽⁴⁾ La sagesse assigne aux êtres leur place dans l'existence tout comme la musique ordonne les sons issus du Son primordial.

⁽⁵⁾ Cf. *Coran* 56, 27-30 : « Et les compagnons de la droite, qui sont les compagnons de la droite ! Ils sont au milieu de jujubiers sans épines, de bananiers alignés, sous une ombre étendue ». Le mot *ṭalḥ* signifie aussi bien bananiers qu'acacias. Sur l'interprétation de ce passage, v. Qāšānī, *Tafsīr* attribué à Ibn 'Arabī, II 146.

recherché, la parole de l'existence, le plus noble des êtres contingents, le plus transcendant des êtres limités. Mon pouvoir est insurpassable, mon emplacement très-saint, mon phare élevé. Je suis la source d'où jaillissent les lumières, la synthèse des paroles divines, la mine des secrets et des sagesses.

Vers : [wāfīr]

*La vaste terre et le ciel m'appartiennent,
en mon centre se trouve l'équilibre⁽¹⁾ et l'établissement divin.
Les assises solides de la Gloire, la splendeur
ainsi que le secret des mondes et l'exaltation, tout cela est en moi,
Quand les pensées se dirigent vers mon essence,
elles sont éblouies par la Nuée pourtant lointaine.
Seul dans l'univers connaît mon existence
Celui que l'éloge n'entrave pas.
Il dispose de nous et nous régit,
libre de Son choix, Il fait ce qu'Il veut.*

DISCOURS DE LA COLOMBE AU COLLIER

Quand la Colombe entendit l'Arbre universel tenir ce langage chargé de connaissances éternelles, elle poussa un cri dans le jardin de sa sainteté et parla ainsi d'elle-même :

— Quand Dieu voulut existencier mon être créaturel, me faire contempler ma propre essence, me parer du collier de la Splendeur et me donner pour demeure le Jujubier de la limite⁽²⁾, Il appela l'Aigle, l'assurant qu'il serait préservé du châtement. L'Aigle qui se tenait devant la porte, répondit avec obéissance :

— Ton appel a été entendu !

Dieu lui dit :

— Bien que tu te tiennes maintenant sur une terre étrangère, tu resteras toujours dans ma proximité. Tu n'es pas de Mon espèce aussi devras-tu ressentir la solitude.

⁽¹⁾ L'équilibre ou l'équivalence (*al-sawā'*) est définie par Ibn 'Arabī comme « l'occultation de Dieu dans la créature et de la créature en Dieu ». (*Iṣṭilāḥāt* p. 17).

⁽²⁾ Cf. *Coran* 53, 13-16 : « Certes il le vit lors d'une autre descente, auprès de Jujubier de la limite (*sidrat al-muntahā*) ... ».

Mais en toi, il y a une « fraîcheur pour l'œil ». J'en ferai apparaître l'être essentiel, son voisinage te rassurera et sa conversation t'apaisera. Car avec moi, dont la puissance est formidable ⁽¹⁾, aucune familiarité n'est possible.

L'Aigle demanda :

— *Comment une chose pourrait-elle être manifestée à partir de moi alors que ma station est l'impuissance et que je ne détiens ni autorité ni puissance.*

— *Continue à lancer ta plainte ⁽²⁾, lui fut-il dit, et voici que cet être t'apparaîtra face à face, ainsi retrouveras-tu l'harmonie et te joindras-tu à ce double qui tend vers toi.*

L'Aigle obéit, se dédoubla par sa plainte et j'apparus, répondant avec empressement à l'appel divin. Cependant l'Aigle n'avait pas compris ce qui s'était passé parce qu'il se préoccupait de savoir quelle dot offrir et parce qu'il ignorait que je devais sortir de ses reins ⁽³⁾. Lorsqu'il m'entendit répondre à l'appel divin, il se demanda :

— *Qui vient ainsi d'apparaître ?*

A peine m'eut-il regardé, qu'il s'éprit de moi, la beauté dont Dieu m'a parée le rendit fou d'amour. La passion le fit bientôt gémir de douleur : — Je brûle ! je sombre ! criait-il. Et il poussa le champ plaintif du rossignol. Il essaya de se guérir mais la blessure n'en fut que plus profonde et rebelle à toute consolation. Pas même un baiser ne lui fut accordé alors que pour guérir, il devait s'étendre près de moi et m'êtreindre.

Les voiles du doute furent levés et de derrière les dais du mystère retentit cet appel :

— *Pourquoi ne t'attaches-tu qu'à l'élégance de sa taille et au rythme de son chant ? Que ne considères-tu ses qualités et l'excellence de sa sagesse ?*

— *Me voici ! répondis-je alors et je tombai à genoux quand il me fit assoir devant lui.*

— *Mon amour éperdu pour la beauté de tes formes m'a détourné de la connaissance de tes qualités spirituelles, m'avoua-t-il.*

Un ordre divin a commandé que tu te fasses connaître à moi et que pour moi brille l'éclat d'un rayon de ton soleil.

— *Dieu, lui dis-je, m'a existé à partir de toi lors de notre face à face opposé et complémentaire (‘inda al-taqābul), Il m'a manifesté en m'extrayant de tes reins,*

⁽¹⁾ Cf. *Coran* 13, 31.

⁽²⁾ Ibn ‘Arabī joue sur le double sens du mot *munāwaha*, face à face, mais aussi chant

plaintif de la colombe (*nawh*) adressé à un autre.

⁽³⁾ lit. « de son dos (*zahr*) », qui évoque le verbe *zahara*, paraître, être manifesté.

suivant notre penchant réciproque ('alā l-tamāyul) ⁽¹⁾. J'émane de ta force et je suis manifestée par ta forme; Dieu a mis en moi deux réalités (haqīqa) et m'a fait don de deux liens subtils (raqīqa).

Par la première réalité, je connais, par la seconde, je produis ce que je veux; le premier lien qui me lie à toi, me fait descendre lorsque je le désire et m'attire vers toi tandis que le second qui me relie à Lui, m'enlève vers Lui lorsqu'il m'appelle.

Comprenant qu'un lien subtil me reliait à lui et éprouvant les réalités de la sympathie (mawadda), l'Aigle descendit vers moi le long de ce lien. Mon essence se fondit à la sienne, mes qualités disparurent dans les siennes et nous nous absorbâmes dans le plaisir de l'union, transportés par l'enthousiasme de l'accord retrouvé. Ainsi fut consommé cet hymen spirituel. Les deux eaux confluèrent dans la matrice de l'Instant qui les reçut en vertu de cette sagesse divine qui refuse la grâce aux uns et accorde la miséricorde aux autres. Alors l'amoureux se rétablit de son mal et trouva l'apaisement dans un profond désir de répondre à l'appel divin. Oscillant entre deux désirs, il se coucha à deux occidents et se leva à deux orientes ⁽²⁾.

Remis de son mal, l'aigle regagna son gîte. Je ressentais une plénitude inconnue jusqu'alors et si forte que toutes les voies qui me liaient à lui furent comblées et que, faisant vibrer le lien divin, je m'écriai :

— Ô mon Dieu ! quoi donc m'atteint ?

— *Expire, et que cette mention de Moi (ḍikrī) soit la parole de Mon ordre ! ⁽³⁾ A peine eus-je expiré comme souffle l'oppressé, que survint le Phénix qui emplit ma retraite de sa présence. Interrogez-le sur lui et il vous dira quelles grâces subtiles Dieu a déposées en lui et de quelles connaissances Il l'a doté.*

Vers : [ramal]

Colombe des louanges, j'ai pour demeure le jardin des Idées.

Etre essentiel dans le monde visible, je n'ai d'existence que par les dualités.

On m'appelle deuxième pourtant je ne suis pas seconde.

Mon existence est la limite de toutes les créatures.

⁽¹⁾ Sur ces deux termes, voir introd. p. 57.

⁽²⁾ Cf. *Coran* 55, 17. V. *Futūḥāt* IV 360, où Ibn 'Arabī interprète les deux orientes comme l'extérieur des deux constitutions

(*zāhir al-naš'atayn*) et les deux occidents comme l'intérieur des deux formes (*bāḥin al-ṣūratayn*).

⁽³⁾ Sur cet expir (*nafas*), voir introd. p. 58.

*Je viens après celui dont l'essence transcende la vue.
 Ce caractère qui m'est propre se retrouve dans tous les êtres proches ou lointains.
 Nul ne m'est semblable hormis celui dont l'état est comparable au mien.
 Reproche-moi, si tu veux, ce langage :
 La beauté des réalités descend le long de liens subtils
 Vers les cœurs qui se détournent des parures du Paradis,
 En quête de Celui qui transcende les vicissitudes du Temps,
 Le Singulier, l'Exalté sans second dans son autorité.
 Il m'a choisie, Il m'a élue,
 Il m'a placée en équilibre « entre pot et potier ».
 J'éloigne l'éloigné et rapproche le rapproché
 A l'ami, je réponds par l'amitié, au violent par la violence.
 Dans ma chute, l'esprit se diffuse,
 Et dans ma remontée les corps se dissolvent.
 C'est moi qui confère les sens et laisse désert les lieux habités.*

DISCOURS DE L'AIGLE-ROI

*Quand l'Aigle eut entendu les propos de la colombe sur les sciences de la réalisation,
 il dit :*

*— Ce qu'elle affirme est vrai et elle a exposé toute la science embrassée par elle.
 Je lui demandai :*

*— Prends ton essor dans le ciel de ton éloquence et expose-nous clairement qui
 tu es.*

*Son trône fut ébranlé tandis que pris d'enthousiasme, l'Aigle battit des ailes et
 récita :*

[kāmīl]

*Je suis l'Aigle, à moi appartient la station la plus haute,
 la beauté, la lumière éclatante et radieuse.*

*Je fais suivre son cours à toute chose selon son rang
 en ce monde, mais ma puissance s'étend bien au-delà.*

*Je suis Son émanation sublime, la lumière de Son existence,
 lorsque je les appelle, les êtres viennent à moi soumis.*

*Depuis toujours je suis la « poignée »⁽¹⁾ de Celui qui m'a donné l'existence,
instrument de Sa libéralité. Les réalités se tournent
Vers moi pour être abreuvées chacune selon sa mesure,
car je donne ou refuse à qui je veux.
Si je m'approche, la beauté de Son être m'éblouit,
si je m'éloigne, la magnificence de Sa splendeur m'appelle.
L'approche me confère une sagesse agréée de Dieu,
mais qui déchire le cœur des esprits supérieurs.
Et l'éloignement m'investit dans un commandement
dont l'étendue brille d'une lumière scintillante.
Devenu émir en m'éloignant, je commande
pour mon malheur et suis destitué pour mon bonheur⁽²⁾.
Pour moi le plus heureux des instants
c'est de voir la nouvelle lune des êtres à son lever.*

*J'étais encore inexistant comme essence déterminée dans l'un des degrés de
l'existence universelle, lorsque la sollicitude divine voulut que mon existence fût
le Commencement.*

*En effet, Dieu s'étant manifesté par Lui-même à Lui-Même, mon être se prolongea dans
ma propre contemplation⁽³⁾. Je reçus la dignité suprême⁽⁴⁾ par la Forme. La partie la
plus secrète de mon être devint Son Trône et le Nom divin qui comprend tous les
autres s'établit sur moi⁽⁵⁾. Ses deux vizirs, Celui-qui-donne et Celui-qui-refuse et
ses deux chambellans, Celui-qui-cause-le-mal et Celui-qui-cause-le-bien, se tinrent
à ses côtés⁽⁶⁾.*

*Quand l'établissement s'accomplit, que l'Autre apparut et que les Noms divins
me désignèrent comme le très-puissant, le sublime, alors l'espace s'emplit, la*

(1) Cf. *Coran* 39, 67 : « Et la terre tout entière sera dans son poing, le Jour de la Résurrection ».

(2) Faut-il rapprocher ces trois vers de *Coran* 2, 30-39, récit de l'établissement d'Adam comme *ḥalifa* sur la terre.

(3) Voir introd. p. 62.

(4) Rapprochement par assonance entre

sūra, le rang, la dignité (et la sourate du *Coran*) et *ṣūra*, la forme, ici divine.

(5) Là encore Ibn 'Arabī tire partie des assonances entre *sarīra*, la partie secrète de l'être (de *sirr*, le secret) et *sarīr*, le lit, le trône.

(6) Lit. « auprès de ses étriers », ce qui renvoie au symbolisme des deux pieds évoqué à propos du *kursī*.

permanence et l'évanescence surgirent, la justice et l'émanation entamèrent leur cours alterné, la dilatation et la contraction s'installèrent. Par le royaume, le Roi fut confirmé, par le message, l'Ange fut manifesté et par les astres, la sphère céleste se mit à tourner ⁽¹⁾.

Puis il m'appela et m'enseigna cette parole de sagesse :

— *Regarde en ton essence pour réunir tes pairs* ⁽²⁾.

Par ce regard, je pus distinguer ceux à qui il fallait donner la précellence de ceux dont il fallait différer l'apparition. Je traçai donc les diverses voies et départis les lumières entre les mérites et les grâces. Aux esprits éperdus d'amour, je recommandai de rester attachés à la Présence qui rend fou d'amour, aux esprits soumis, de rester attachés aux stations qui imposent la soumission, enfin aux esprits régissants, de rester attachés aux corps qu'ils gouvernent.

Chacune de ces catégories partit alors rejoindre sa demeure pour y contempler Celui qui l'y avait fait descendre. J'avais déjà aperçu la Colombe au collier grosse de l'étrange Phénix. Mais occupé par la répartition des demeures, j'avais négligé celle qui partage ma demeure ⁽³⁾.

Je suis la science de l'univers caché sous le manteau de l'immunité divine. Certains philosophes forgèrent à mon encontre des mensonges; d'autres, hommes de mérite, se liguèrent pour me capturer; ils tendirent les rêts de leurs pensées pour me piéger et, pour s'emparer de ma force, usèrent de moyens qu'en réalité moi-même je leur fournissais. Leurs énergies spirituelles (himam) s'étaient rassemblées pour me prendre au filet de la réflexion mais ils ne capturèrent qu'un aigle à mon image venu de la contrée de l'illusion (wahm).

— *Voici la vérité évidente ! s'écrièrent-ils.*

Ne comprendront-ils pas que la vérité ne leur est pas apparue et ne peut apparaître. Me connaître et connaître Celui qui m'a donné l'existence, tient du seul don divin et ne peut être acquis. Mais Satan les plongea dans le trouble et l'illusion. Ils s'imaginèrent au sommet alors qu'ils étaient encore au creux de la vallée.

⁽¹⁾ Série d'assonances entre *mulk-malik*, royaume et roi, *ma'luka-malak*, message et ange, *fulk-falak*, astres et voûte céleste.

⁽²⁾ Nous avons lu : *bi-ġāmi'i lidātik*. On peut lire aussi *bi-ġāmi' li-dātik*, « par quoi

réaliser la réunion de ton essence », mais cette construction serait un peu curieuse.

⁽³⁾ *Munāzil*, cette forme masculine pourrait s'appliquer à Dieu : Celui qui condescend vers ma demeure.

Confondant éternité et antériorité, ils me déclarèrent éternel et affirmèrent que mon existence n'était pas sortie du non-être.

Je les abandonnais à leur confusion⁽¹⁾; ainsi doit être réprimé celui qui enfreint l'ordre divin. Innocent de ce qu'on m'attribue, je désavoue le culte que l'on me rend; Dieu — que Sa majesté soit proclamée — était de toute éternité, alors que je me trouvais encore sous le décret du non-être. Puis Dieu m'existencia, me faisant sortir du néant par une décision prééternelle et mon être essentiel fut manifesté. Il illumina par Sa science mon être créaturel, attacha à moi la pauvreté et l'impuissance et détourna de moi la puissance et la gloire. Je suis l'humble sans gloire et le fort sans puissance.

DISCOURS DE L'ÉTRANGE PHÉNIX

Quand l'aigle eut achevé les paroles par lesquelles il avait exprimé sa station, le Phénix se leva, exposant avec clarté son existence et, en termes énigmatiques, la nature inexprimable de son être :

— Je suis le Phénix occidental; ma demeure a toujours été à l'occident, dans la station médiane, sur le rivage de l'océan⁽²⁾. Des deux côtés la gloire m'enveloppe sans que jamais mon être ne se manifeste sous une forme déterminée.

[kāmīl]

*Je suis celui qui n'existe pas comme être défini,
celui à qui ne manque aucune qualification.*

*« Phénix occidental » ainsi est-on convenu de m'appeler,
bien que close soit la porte de mon existence.*

*Pourtant ce n'est pas en vain que le Tout-Miséricordieux m'a mentionné
mais en raison d'un secret qu'il faut rechercher,*

*Car c'est moi qui prodigne à l'intime des êtres
la connaissance par la continuité de notre voie⁽³⁾.*

(1) Lit. : « comme viande sur étal de boucher » (*lahman 'alā waḍam*).

(2) Il s'agit bien sûr de l'Océan qui, selon la géographie traditionnelle, entoure la terre.

(3) L'adjectif *mamdūd*, continu, ininterrompu, fait ici penser à *mādda*, la Matière au sens principiel, et plus particulièrement au symbolisme de l'huile « la matière des lumières »

*Le degré de ceux qui cheminent sur cette voie est à la mesure de leur lumière;
le plus grand est celui dont la lumière est le pur dénuement.*

Les limites⁽¹⁾ sont définies par moi et de moi relève l'existence. On entend parler de moi sans me voir et les propos que l'on tient sur moi ne peuvent être taxés de mensonges. Je suis l'étrange Phénix, ma mère est la Colombe à collier, mon père l'Aigle royal et mon fils le Corbeau noir-de-jais. Je suis l'élément de la lumière et des ténèbres, la demeure de la confiance et des soupçons. Je ne reçois pas la lumière absolue, car elle est mon contraire; je ne connais pas la science, car je ne peux ni reproduire ni inventer⁽²⁾. Celui qui fait mon éloge est très loin de m'avoir compris car il se trouve sous l'empire de l'illusion. Je ne possède pas de puissance derrière laquelle me protéger. Les corps de l'univers supérieur et inférieur se rattachent à moi. Je suis la réalité en accord avec tout (al-ḥaqīqa al-ima^ʿa) car je comprends tout; selon chaque état je revêts un manteau soit de bonheur soit de misère. Il n'est de forme que je ne puisse prendre bien que je ne tiennne aucun rang parmi les formes connues. J'ai reçu le don de transmettre les sciences bien que je ne sois pas savant et de définir les qualités spécifiques (aḥkām) sans avoir pouvoir de les conférer. Aucune chose ne peut être manifestée, ni saisie ou perçue dans son ensemble sans que je ne m'y trouve. Aussi ma valeur est-elle immense aux yeux de ceux qui ont réalisé la vérité (al-muḥaqqiqīn). Je rends également visite à l'assemblée de ceux qui se tiennent en silence les yeux baissés. Voici l'exposé de mon état où j'ai distingué le vrai de l'impossible à mon sujet.

DISCOURS DU CORBEAU NOIR-DE-JAIS

Le Corbeau se leva et dit :

— Je suis le corps (haykal)⁽³⁾ des lumières, le support du dépôt des secrets, le lieu de la qualité et de la quantité, la cause de la joie et de la peine, je suis le commandant et le commandé.

(māddat al-anwār), liée au symbolisme de l'arbre dans le verset de la Lumière. Cf. *Futuḥat* I 704.

⁽¹⁾ Les limites (*ḥudūd*) sont ce par quoi l'être est défini; elles sont de trois sortes : les essentielles (*ḍātiya*), descriptives (*rasmiya*) et

linguistiques (*lafziya*). Cf. *Futūḥāt* II 63 (quest. 32).

⁽²⁾ Réminiscence de *Coran* 85, 13.

⁽³⁾ *Haykal* signifie aussi bien temple, saint-des-saints que corps ou squelette, donc la structure du corps.

Les sens et le sensible m'appartiennent.

J'ai fait apparaître les traces (rusūm) ⁽¹⁾ de l'existence individuelle et à partir de moi s'est constitué le monde des corps matériels. Je suis l'origine des figures et les symboles sont énoncés selon les degrés multiples de ma forme. Je suis la lampe et les vents ⁽²⁾, la chaîne contre le rocher et l'aile ⁽³⁾, la mer dont les vagues s'entrechoquent, je suis le pair et l'impair de ce qui est dénombrable. Ma largeur ⁽⁴⁾ est la demeure où sont honorés les Saints de Dieu, ma profondeur, celle où sont avilis Ses ennemis, quant à l'axe essentiel de ma hauteur, sur lui se font face, depuis que j'existe, l'éternité sans commencement et l'éternité sans fin (al-abad wa l-azal) ⁽⁵⁾. Je suis l'officine des préceptes sapientiaux (būtiqā l-ḥikam) ⁽⁶⁾, la musique des mélodies (mūsiqā al-naḡam) et celui qui réunit les vérités profondes des paroles divines. En se dirigeant vers moi, on atteint la limite et les êtres doués d'intelligence s'appuient sur moi. Je suis le plus précieux des présents, le but final qui n'a pas de fin. A cause de moi, les uns ont été acceptés et les autres rejetés. Je suis ceux-là qui seront enroulés et tenus dans Sa dextre et je suis serré dans le poing de la Vérité évidente ⁽⁷⁾. Quand Dieu me fit venir en Sa présence, je vins; quand Il m'invita à Sa connaissance, je répondis avec zèle.

Je suis la forme de la sphère céleste et le lieu de la Royauté; par moi Il s'établit sur le Trône, aussi me donne-t-on le nom de « lieu où Il s'est établi » (mustawā).

Je suis second à la course et jamais rattrapé, de même que l'aigle est premier et jamais dépassé : il est le premier et je suis le dernier; l'intérieur est à lui et l'extérieur

⁽¹⁾ Sur ce terme voir p. 98 n. 4

⁽²⁾ Allusion au verset de la Lumière et aux versets suivants, riches en symboles. (Coran 24, 35-44).

⁽³⁾ Allusion au ḥadīṭ : « Lorsque Dieu décrète un ordre dans le ciel, les anges frappent leurs ailes en signe de soumission à Sa parole qui retentit comme une chaîne heurtant un rocher » (Buḥārī, Ṣaḥīḥ, tafsīr sourates 14 et 34 etc...).

⁽⁴⁾ Sur le Paradis dont la largeur est « celle des cieus et de la terre », v. Coran 3, 133

et 57, 21.

⁽⁵⁾ Sur les trois dimensions du corps universel, cf. 'Uqlat al-mustawfīz, p. 56-57 : « Puis Dieu existencia la Matière Première. La première forme que reçut le corps est la hauteur, la largeur et la profondeur. La hauteur émane de l'Intellect, la largeur, de l'Ame et la profondeur est l'espace qui s'étend jusqu'au centre de la terre ».

⁽⁶⁾ Allusion évidente à l'Alchimie.

⁽⁷⁾ Cf. Coran 39, 67.

à moi. L'existence a été partagée entre lui et moi : c'est moi qui manifeste sa puissance et son statut dans l'existence créaturelle dépend de moi. Ma science s'infuse en lui et la sienne en moi. Il m'apporte cette science pour que je l'en fasse profiter et lorsque je l'instruis, il me remercie pour en recevoir plus encore.

Certains se prétendant doués d'une intelligence éprouvée et se permettant dans leur confusion, de porter des jugements, me lancèrent d'amers sarcasmes et me dépouillèrent de l'apparat des éloges. Cependant leurs actions funestes se retournèrent contre eux et ils ne tardèrent pas à subir cela même dont ils se moquaient. Et voilà que, du plus profond de mon enfer, ils appellent au secours et n'entendent pour toute réponse que ces mots : « Soyez précipités en enfer et ne m'adressez plus la parole » !⁽¹⁾ Tandis que dans la largeur de mon Paradis, ceux qui m'adressent un bel éloge sont dans la joie, eux et leurs femmes, « ils se réjouissent dans un des parterres du Paradis »⁽²⁾. Mais que m'importe puisque la Loi a déjà fait mon éloge, les textes montrent quel est mon rang; mes propos n'ont donc rien d'excessif.

Vers : [ramal]

*Certes je suis, de par mon Seigneur, sagesse pour qui me voit.
Je suis le secret dont la forme fut façonnée sans le secours des doigts. Mon Créateur préétablit toute chose dans ce secret lorsqu'il me forma.
Je suis tel un rocher (ṣaḥr) : de moi jaillissent les sens spirituels.
Avec les êtres supérieurs, je rivalise à la course comme les chevaux sur lesquels on parie.
Je suis aussi celui qui, par pudeur, se cache aux regards,
Obéissant, j'ai répondu à l'appel de mon Seigneur.
Celui qui, en raison des vicissitudes du temps, voit mon existence
A l'image du cœur de la mère de Moïse, vidé de toute idée⁽³⁾,
Est véritablement dépouillé des archétypes du langage.
Je suis celui par qui les campements sont désertés, je suis la source des chants,
Le secret d'un imām de grand mérite qui se tient en haut lieu,
Dont la science est la plus parfaite des sciences et le rang des plus magnifiques.
Il s'éprit de moi quand il me vit dans les enclos du Paradis.*

⁽¹⁾ Coran 23, 108.

⁽²⁾ Cf. Coran 28, 10.

⁽³⁾ Coran 30, 15 et 43, 70.

*Je ne le nommerai pas car je crains le tranchant du fer,
 Ne peut comprendre mon allusion que Ṣaḥr ibn Sinān,
 L'être qui possède la main la plus généreuse et qui tient bon lors du combat.
 La mère, l'aïeule, l'aïeul et moi ⁽¹⁾, sommes autant d'entités spirituelles,
 Dont l'existence émane de Dieu simultanément et hors du temps,
 Comme on voit l'air traversé par l'éclair ⁽²⁾.*

*Ô Ṣaḥr Ibn Sinān ! Je t'ai maintenant exposé quelles sont les stations des principes
 des créatures (ummahāt al-akwām) : l'Homme universel, l'Intellect premier, l'Ame
 unique, la Matière primordiale et le Corps universel ⁽³⁾. Adonne-toi à leur étude
 comme le fait l'homme intelligent qui recherche le salut de son âme.
 Paix sur l'auteur de cette lettre et sur nous.*

⁽¹⁾ Le Phénix, la Colombe, l'Aigle et le Corbeau.

⁽²⁾ Vers identique dans 'Uqlat al-mustawfiz p. 56.

⁽³⁾ Les mss de Carullah, Fatih et Halet Efendi donnent une version plus coranique : le Calame Suprême, la Table gardée, la Poussière primordiale et le Corps.