



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 20 (1984), p. 15-27

Joanna Wronecka

Le Kitāb al-isrā' ilā al-maqām al-asrā d'Ibn 'Arabī.

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

9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)
9782724711615	<i>Le temple de Dendara X. Les chapelles osiriennes</i>	Sylvie Cauville, Oussama Bassiouni, Matjaž Kačičnik, 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.)
9782724711400	<i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i>	Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.)
9782724710922	<i>Athribis X</i>	Sandra Lippert

LE KITĀB AL-ISRĀ' ILĀ AL-MAQĀM AL-ASRĀ D'IBN 'ARABĪ

Joanna WRONECKA ⁽¹⁾

Dans la vaste production écrite d'Ibn 'Arabī, un petit traité, *Kitāb al-isrā' ilā al-maqām al-asrā*, a attiré mon attention par l'originalité de sa forme et l'intérêt qu'il offre pour entrer dans l'univers spirituel et intellectuel de l'auteur.

Retraçant sa propre expérience mystique, il se réfère d'une part à des schèmes traditionnels de la pensée musulmane, notamment le thème de l'*isrā'*, et livre d'autre part les lignes essentielles de sa doctrine philosophico-mystique. Etant donné le rôle que joue le thème de l'*isrā'* non seulement dans cet ouvrage d'Ibn 'Arabī, mais aussi chez la plupart des mystiques musulmans, il peut être utile dans un premier temps de rappeler brièvement quelques données de la tradition relative au voyage nocturne du Prophète Muḥammad.

Le voyage nocturne du Prophète Muḥammad a été l'objet de nombreux commentaires et essais d'interprétation, où se sont affrontées maintes opinions parfois contradictoires. Les points qui ont été le plus sujet à discussion furent les questions concernant le temps, l'endroit et la modalité de ce voyage.

Il reste qu'à travers tous ces débats, une unanimité s'est faite pour désigner ce voyage nocturne par les deux termes de *isrā'* et *mi'rāğ*, le premier signifiant plus précisément l'enlèvement de Muḥammad par sa monture Burāq depuis la Mosquée al-Ḥarām de la Mekke jusqu'à la Mosquée al-Aqṣā à Jérusalem.

Il semble que le second terme, *mi'rāğ*, soit, de par son étymologie, ouvert à une signification plus large débouchant sur les interprétations mystiques. *Mi'rāğ* en arabe peut signifier une échelle, les degrés d'une montée, l'ascension elle-même dans son acception matérielle ou spirituelle. De là, le mot en est venu à voir s'estomper sa signification matérielle au profit d'une visée spirituelle et mystique très large. Il semble que *mi'rāğ* ce n'est pas seulement l'ascension, mais aussi tout le parcours à travers les sept cieux avec ses

(1) Je remercie vivement mon ami Michel Le Clair qui a bien voulu revoir l'expression française de mon texte. Et je suis également profondé-

ment reconnaissante au Père G. Anawati pour les conseils judicieux qu'il m'a si généreusement accordés.

étapes et stations successives, ses degrés de connaissance, jusqu'au point extrême de la rencontre avec Dieu.

Isrā' est d'abord un terme coranique, on le trouve dans la XVII^e sourate qui d'ailleurs en porte le nom. Il est remarquable qu'un des plus anciens textes extra-coraniques, relatif à l'*isrā'*, interprète *Masğid al-Aqṣā* comme le sanctuaire extrême (le ciel?) sans qu'il soit question de Jérusalem⁽¹⁾. On comprend que cette même source emploie indifféremment *isrā'* ou *mi'rāğ* qui, dans cette perspective, ont la même signification. Ce n'est qu'à l'époque des Omayyades qu'est apparue, dans les textes relatifs au voyage nocturne, la localisation du *Masğid al-Aqṣā* à Jérusalem, et ce, vraisemblablement en lien avec le souci des Omayyades de promouvoir les lieux saints d'al-Quds⁽²⁾.

De là on en est venu assez logiquement aux commentaires « syncrétistes » qui se sont efforcés de concilier l'interprétation géographique et l'interprétation mystique, *isrā'* signifiant désormais le voyage miraculeux à Jérusalem et *mi'rāğ* l'ascension mystique au ciel, celle-ci s'inscrivant dans le prolongement de l'*isrā'*.

Muḥammad b. Ishāq al-Muṭṭalibī rapporte les traditions relatives à l'*isrā'* qu'il a recueillies auprès de 'Abdallah b. Mas'ūd, Abū Sa'īd al-Ḥudrī, Mu'awiyya b. Abī Sufyān, Al-Ḥasan b. Abī l-Ḥasan al-Baṣrī, Ibn Šihāb al-Zuhri, Qatāda, 'Ayša, Umm Hānī⁽³⁾. De ces traditions, il ressort que l'événement eut lieu le 27 du mois de Rağab 620.

D'après les dires d'Umm Hānī, fille d'Abū Ṭālib, le Prophète cette nuit-là était dans sa maison⁽⁴⁾. Il avait prié avec tous les membres de sa famille et était allé dormir. Pendant la nuit il fut réveillé par l'ange Gabriel qui le conduisit vers une monture appelée Burāq. Chevauchant Burāq, Muḥammad et Gabriel partirent à la vitesse d'une flèche en direction de Jérusalem. Ils s'arrêtèrent trois fois en chemin, d'abord au Sinaï sur la montagne, où Dieu avait parlé à Moïse, puis à Bethléem où était né Jésus, enfin à Hébron, lieu de la sépulture d'Abraham.

Gabriel accompagna Muḥammad jusqu'à Jérusalem, où le Prophète rencontra Abraham, Moïse et Jésus; et, d'après la tradition d'al-Ḥasan, il pria avec eux dans le temple de Salomon⁽⁵⁾. A Jérusalem aussi, Muḥammad se vit offrir trois boissons : de l'eau, du vin et du lait. 'Abdallah b. Mas'ūd rapporte que Muḥammad choisit le vase contenant du

(1) Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, t. II, E-K, Leyde, Paris 1927, p. 589, s.v. *Isrā'*, d'après B. Schrieke. Il s'agit d'un texte de Ṭabari : *Tafsīr*¹ XV, 3. Cf. *Der Islam*, VI, 12, 14.

(2) Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, t. II, E-K, Leyde, Paris 1927, p. 589, s.v. *Isrā'*.

(3) Cf. *Etudes arabes*, n^{os} 55-56, 1980, s.v. Ibn Hišām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, p. 113-114 (chapitre sur le voyage nocturne).

(4) *Op. cit.*, p. 115.

(5) *Op. cit.*, p. 115.

lait, gage qu'il suivrait toujours le droit chemin ⁽¹⁾. C'est alors que, aux dires d'al-Ḥudrī se produisit le *mi'rāğ* ⁽²⁾. Le Prophète monta au ciel sur une échelle de lumière d'une beauté incomparable. Toujours accompagné par l'ange Gabriel, il parvint d'abord au premier ciel gardé par l'ange Ismā'il à la tête de douze mille autres anges. Tous ces anges s'empressaient autour de Muḥammad pour le saluer. Un seul ne souriait pas. C'était Mālik, le gardien de l'enfer, qui fit visiter son royaume à Muḥammad. En traversant le ciel inférieur, Muḥammad vit un homme préposé à l'accueil des âmes des morts. C'était Adam le père du genre humain. Puis il aperçut des pécheurs : ceux qui pendant leur vie volaient les biens des orphelins, les usuriers, les criminels ...

Ensuite l'ange Gabriel le conduisit au deuxième ciel, où se trouvaient Jésus et Jean fils de Zacharie; au troisième ciel, ils rencontrèrent Joseph fils de Jacob, au quatrième Idris. Au cinquième se trouvait un vieillard aux cheveux blancs et à la longue barbe : Aaron. Au sixième ciel, ils virent Moïse. Enfin l'ange Gabriel parvint avec lui au septième ciel où était assis Abraham près de la « Maison des anges ». De là, Muḥammad fut transporté au « Jujubier de la limite » à droite du Trône invisible de Dieu.

Certaines traditions évoquent la traversée de mondes étranges, d'océans, de sphères, d'espaces éthérés. Au terme de ce parcours se situa la rencontre avec Dieu. Le Prophète se vit baignant dans une lumière qui le conduisit vers le Trône de Dieu à une distance de, tout au plus, deux portées d'arc. Et là, en extase, il contempla Dieu. Dieu lui recommanda la patience et la bonté vis-à-vis des hommes et lui ordonna de prier cinquante fois par jour. Revenu par le même chemin, Muḥammad rencontra de nouveau Moïse qui, remarquant que le nombre de cinquante prières était exagéré, pour une communauté faible et encore à l'état naissant, lui suggéra de retourner auprès du Trône divin pour obtenir la réduction du nombre de prières. De fait Muḥammad retourna plusieurs fois à Dieu et finalement ce nombre fut réduit à cinq prières par jour.

La même échelle qui avait conduit Muḥammad au ciel, lui servit pour redescendre à Jérusalem d'où, chevauchant sa monture Burāq, il repartit vers la Mekke.

Au matin suivant sa nuit de voyage, le Prophète parla à Umm Hānī et lui raconta toute son histoire. La femme sentit une odeur étrange qui se dégageait du manteau que portait Muḥammad et elle essaya de le dissuader d'en parler à personne ⁽³⁾. Inquiète de le voir s'exposer aux moqueries, elle envoya sa servante pour s'assurer des propos que tiendrait le Prophète.

⁽¹⁾ Cf. *Etudes arabes*, n^{os} 55-56, 1980, s.v. Ibn Hišām, *al-Sira al-Nabawiyya*, p. 114.

al-Sira al-Nabawiyya, p. 214.

⁽²⁾ *Op. cit.*, n^{os} 57-58, 1980, s.v. Ibn Hišām,

⁽³⁾ *Op. cit.*, n^{os} 55-56, 1980, s.v. Ibn Hišām,

al-Sira al-Nabawiyya, p. 115.

De fait Muḥammad parla de son voyage, mais ses auditeurs Qurayšites se moquèrent de lui; il fallait un mois pour qu'une caravane aille de la Mekke en Syrie et un autre mois pour en revenir; comment donc Muḥammad avait-il pu faire ce voyage en une nuit⁽¹⁾? Le seul qui crut aux paroles du Prophète fut Abū Bakr. Il réfutait les incrédules, disant que, si Muḥammad prétend qu'il a fait ce voyage, c'est sûrement la vérité. Le Prophète lui-même pour sa défense apporta des preuves attestant l'authenticité de ses paroles⁽²⁾. Il disait entre autres qu'à l'aller il avait rencontré une caravane stationnée pour la nuit. Il rapporta certains détails de l'organisation de cette caravane, détails qui s'avérèrent exacts, lorsque, quelques jours plus tard, la caravane arriva à la Mekke.

Une question reste dans l'ombre : de quelle façon Muḥammad a-t-il fait ce voyage nocturne? Fut-ce son âme seule qui alla à Jérusalem et s'éleva aux cieux, ou bien y eut-il déplacement physique du Prophète? La tradition se réclamant de 'Ayšā tient pour la première hypothèse⁽³⁾. Par contre Umm Hānī prétend qu'il s'agissait bien d'un voyage corporel, mais d'une rapidité telle qu'au moment où revint Muḥammad, son lit était encore chaud et une cruche qu'il avait renversée en sortant de son lit n'était pas encore vide⁽⁴⁾.

Le commentateur du Coran al-Ṭabarī appuie la thèse du voyage corporel en avançant entre autres les arguments suivants :

- La sourate XVII du Coran dit que Dieu a fait voyager son serviteur. Il est dit « son serviteur » et non l'esprit ou l'âme de son serviteur.
- S'il s'était agi d'un voyage purement spirituel, la présence de Burāq aurait été inutile⁽⁵⁾.

Al-Buḥārī, commentant cet événement, explique que les yeux du Prophète dormaient tandis que son cœur veillait⁽⁶⁾. Mystiques et philosophes, et parmi eux l'imām al-Ġazālī, penchent plutôt vers l'interprétation allégorique et considèrent que l'*isrā'* est un voyage spirituel⁽⁷⁾.

Kitāb al-isrā' ilā al-maqām al-asrā, « Le traité du voyage nocturne jusqu'à la demeure la plus noble », a été écrit par Ibn 'Arabī en 594 h. - 1198 à Fez au cours d'un de ses voyages en Afrique du Nord. Dans ce traité, l'auteur décrit allégoriquement son

(1) Cf. *Études arabes*, n^{os} 55-56, 1980, s.v. Ibn Hišām, *al-Sīra al-Nabawīyya*, p. 115.

(2) *Op. cit.*

(3) *Op. cit.*

(4) *Op. cit.*

(5) Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, t. II, E-K, Leyde, Paris 1927, p. 589, s.v. *Isrā'*.

(6) *Op. cit.*

(7) *Op. cit.*, p. 590.

expérience mystique, la coulant dans les schèmes hérités de la tradition relative à l'*isrā'*, du Prophète, prototype de son propre *isrā'*.

L'ouvrage, *Kitāb al-isrā'* . . . , a été publié à Hyderabad en 1948 dans le cadre d'une première édition d'un recueil de traités intitulé *Rasā'il Ibn al-'Arabī*. Les recherches d'Osman Yahya ont montré que *Kitāb al-isrā'* était déjà mentionné par Brockelmann sous le titre *Al-asrār waḥṭiṣār al-riḥla*, *GAL*, I, 574/15-16, Berlin, Vienne 1908, et que l'édition de Hyderabad a été établie sur la base d'un manuscrit de la Bibliothèque Asafiya n° 376 ⁽¹⁾.

Cependant l'*Encyclopédie de l'Islam*, dans l'article relatif à l'*isrā'*, parle d'un autre manuscrit Veliyüddin dans la Bibliothèque publique Bayazid à Istanbul ⁽²⁾. Il est probable que ce manuscrit d'Istanbul ait également servi à l'établissement du texte de Hyderabad.

Il faut encore signaler qu'Ibn 'Arabī parle du voyage nocturne en d'autres écrits : *Fihris* n° 36, *Futūḥāt* I, p. 9; III, 343; *Ġaḍ* 5 b, *Kaṣf* I, 82, 1390.

Il semble que peu d'auteurs se soient intéressés au *Kitāb al-isrā'* d'Ibn 'Arabī. La présentation la plus étendue qui en ait été faite jusqu'à nos jours est celle d'Asin Palacios qui y consacre quelques pages de son œuvre : *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia* ⁽³⁾.

Faute d'avoir accès facile au manuscrit, le texte qui a servi de base à cette étude est l'édition de Hyderabad.

Pour entrer dans la pensée d'Ibn 'Arabī, il faut remarquer que sa langue comme celle de tous les mystiques constitue un véritable univers qu'il n'est pas toujours facile de cerner. On peut seulement s'y plonger, s'en imprégner, essayer de savourer sans toujours être sûr d'en pénétrer tous les secrets. Si les dictionnaires sont utiles pour la compréhension des mots, ils restent d'une aide bien pauvre pour déchiffrer tout ce monde de symboles, allégories et secrets qui caractérisent l'expression mystique ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Cf. Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, I, Damas, 1964, Institut Français de Damas, s. 320-322.

⁽²⁾ Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, t. III, H-Iram, Leiden, Paris 1965, p. 731.

⁽³⁾ En fait il semble qu'Asin Palacios ait mêlé les données des divers écrits d'Ibn 'Arabī relatifs à l'*isrā'*; il a attribué au *Kitāb al-isrā'* des développements qui ne s'y trouvent pas, mais figurent

en fait dans les *Futūḥāt al-Makkiyya*.

⁽⁴⁾ Nous avons entrepris de traduire en polonais ce traité d'Ibn 'Arabī. Cette traduction accompagnée d'un commentaire développé doit faire l'objet d'une thèse de doctorat à l'Université de Varsovie sous la direction du Professeur J. Bidawski. Ce travail n'étant encore qu'à ses débuts nous nous proposons simplement ici de présenter un résumé analytique de l'ouvrage.

Le traité est divisé en 38 chapitres. Dans un préambule, Ibn ʿArabī explique qu’il va parler des stations spirituelles, des secrets divins, sous la forme d’un récit de voyage nocturne à la demeure céleste suprême. Il s’agit — précise l’auteur — d’une vision spirituelle et non d’une vision oculaire (*ruʿya ḡanān lā ʿayān*).

Dans un premier chapitre intitulé « Le voyage du cœur » (*Bāb safar al-qalb*) [I] Ibn ʿArabī met en scène son personnage al-Sālik⁽¹⁾. Il est évident que sous ce personnage se cache notre auteur lui-même.

Al-Sālik quitte l’Andalousie pour se rendre à Jérusalem. L’*Islām* sera sa monture et le *tawakkul* son viatique⁽²⁾. (Notons dès ce début la référence implicite mais voulue au voyage nocturne du Prophète). En chemin il rencontre un jeune homme très intelligent qui entreprend de lui expliquer les secrets de l’existence et qui l’encourage à poursuivre sa route, si ardue soit-elle, à la recherche de la vérité. Dissimulée par delà les cieux cette vérité est en même temps cachée au secret du cœur. Pour l’apercevoir et comprendre, trois voiles doivent être déchirés. Le premier, couronné de rubis, est le voile de la vérification; le second, orné de pierre jaune est celui de la distinction; le troisième, paré d’hiacynthes, est le voile des actions et réactions.

Poursuivant son chemin le Pèlerin parvient au degré suivant — la source de la certitude — (*Bāb ʿayn al-yaqīn*) [II]. La « Certitude » lui adresse la parole et lui apprend que la recherche de la vérité c’est l’entrée en un royaume, dont le calife (Dieu ?) ne se laisse approcher que par quiconque accepte d’être son secrétaire et ministre. Pour se mettre en cet état il devra se dépouiller de sa matérialité et de son individualité.

A l’étape suivante de son cheminement — l’attribut de l’âme universelle — (*Bāb šifat ar-rūḥ al-kullī*) [III] le Sālik entend les confidences de la « Certitude » sur l’essence divine. Nulle ombre ne nous révèle l’Être divin, rien n’existe qui Lui ressemble. Et cependant en lui l’homme découvre comme en un miroir sa propre réalité.

Dans le chapitre intitulé la vérité (*Bāb al-ḥaqīqa*) [IV] le Pèlerin apprend ce que signifie *ḥaqīqa*. Il s’agit de Dieu l’Incréé, Secret de tous les secrets, Essence unique riche d’une infinité d’attributs. En chaque être différent de Dieu l’exister n’est autre que la volonté

⁽¹⁾ *Al-Sālik* est le terme classique chez les soufis pour désigner le deuxième degré de la voie mystique (le premier étant *al-murīd*, l’aspirant). Nous le traduirons par « le Pèlerin ». L’idée sous-jacente est évidemment celle du cheminement à travers des étapes (*maqāmāt*) et des états (*aḥwāl*). Cette progression est moins affaire de connaissance

(*quwat al-ʿilm*) que d’« état » mystique (*quwat al-ḥāl*). L’étape terminale de ce parcours est la certitude (*ʿayn yaqīn*).

⁽²⁾ *tawakkul*, l’abandon à Dieu, c’est lorsque le cœur a confiance en Dieu au point de ne s’appuyer que sur lui.

de Dieu. Notre Pèlerin a ce privilège, il connaît d'expérience que l'amour pour Dieu n'est comparable à aucun autre sentiment. Emporté par son désir, il défaille de bonheur et crie de joie. Son âme connaît Dieu de connaissance directe, elle Le voit face à face, elle Le contemple dans le temps et dans l'éternité. Quiconque a atteint l'Essence ne s'arrête pas aux attributs. Le Pèlerin prend conscience de l'abîme qui sépare celui qui implore la grâce de Dieu et s'efforce de Lui plaire et celui que Dieu comble de sa grâce.

A ce stade de son cheminement, al-Sālik est conduit par l'Envoyé au Jujubier des lumières ou Jujubier de la limite (*Sidrat al-muntahā*) [XIV] ⁽¹⁾. On est ici au terme, au point où s'arrête toute progression, où sont frappés d'impuissance tout symbole et toute expression. C'est le but, l'arrivée.

Encore plus mystérieux est l'endroit du trône — la présence du trône — (*ḥadrat al-kursī*) [XV]. En s'approchant du trône, le Pèlerin voit un vieillard qui est pôle de la loi et lui exprime son désir d'aller à la ville du Prophète. Le vieillard s'étonne : comment peut-il désirer une ville dont toutes traces sont disparues et dont les lumières se sont éteintes. L'accès de cette ville cachée n'est ouvert qu'à celui qui marche dans la justice. Le vieillard lui-même est posté en gardien de son entrée. Le Pèlerin ne pourra jamais en découvrir le chemin si ce n'est Dieu lui-même qui le conduit. D'où la nécessité d'une totale remise à Dieu. Dieu remet au Pèlerin son testament contenant le secret des stations les plus élevées.

Ainsi équipé, al-Sālik s'élève encore jusqu'aux « ailes supérieures » (*al-rafārif al-a'lā*) [XVI]. Là, il lui est donné de comprendre que la révélation s'accomplit dans le secret du cœur humain : un calame mystérieux la grave sur des tablettes au cœur des héritiers.

Puis le Pèlerin fait l'expérience de la « confiance à deux portées d'arc » (*munāḡāt qāb qawsayn*) [XVII]. Dans un dialogue intime avec Dieu, des paroles jaillissent en lui sans qu'il sache si elles ont leur source en lui ou en dehors de lui. Dans cette conversation, est évoqué le cheminement des plus nobles des Arabes qui se sont dirigés vers al-Quds, abreuvés du lait qui les protégeait de l'errance. Leur pèlerinage animé par l'amour pour Dieu était couronné par la rencontre avec le Seigneur. La confiance se poursuit et le Pèlerin se voit appelé « beauté des héritiers » (*ḡamāl al-wāriṭīn*). Il révoque le chemin qu'il a parcouru à travers les sept cieux et se voit encouragé par Dieu à passer au-delà des mots qui ont leur source en lui.

⁽¹⁾ J'emprunte la traduction « Jujubier de la limite » (*sidrat al-muntahā*) à G.C. Anawati, notamment dans sa publication d'un fragment d'al-

Futūḡāt al-Makkiyya intitulé « L'alchimie du bonheur » [*Kimyā' al-sa'āda*] d'Ibn 'Arabī.

Un nouveau pas est franchi dans l'intimité divine avec la confiance « ou plus près » (*munāğāt aw adnā*) [XVIII] ⁽¹⁾. Ivre d'amour, le Pèlerin est immergé dans l'océan de l'amour divin. Il se conforme aveuglément à la volonté divine. Par son Envoyé, Dieu l'invite à pénétrer plus avant dans la beauté du Livre (Coran).

Puis al-Sālik assiste au cours de l'imam Abu Ḥāmid (*āyāt munāğāt al-imām Abi Ḥāmid*) [XIX]. L'imam le questionne sur les beautés dont resplendit chaque sourate du Coran, et, au terme de l'entretien, le Pèlerin reçoit une tablette (d'éternité?) qu'il doit lire — Confiance de la tablette suprême — (*Munāğāt al-lawḥ al-a'lā*) [XX]. Par cette lecture il entre progressivement dans la science de Dieu et des voiles successifs se lèvent, chacun donnant accès à une vérité particulière : le voile d'éternité lui révèle l'unité d'éternité; derrière le voile de création, il découvre l'unité de secret. Ainsi est-il donné au Pèlerin de voir ce que l'œil n'a pas vu et d'entendre ce que l'oreille n'a pas entendu.

Le dialogue intime du Sālik se poursuit sous de nouveaux aspects qu'expriment de nouvelles images : confiance des vents, tintement de la cloche, effleurement de l'aile (*Munāğāt al-riyāḥ wa ṣalṣalat al-ğaras wa riš al-ğanāḥ*) [XXI]. Le symbolisme du vent est ici exploité pour évoquer l'intimité de l'échange, mais aussi la force qui emporte toute futilité et encore le souffle d'inspiration qui illumine et enflamme le cœur. Par son souffle, Dieu était présent au cœur du Pèlerin à chaque pas de son cheminement.

Dans cette rencontre intime avec Dieu, al-Sālik fait l'expérience de son anéantissement — La présence plus inspirée (ou du Révélateur?) — (*Ḥaḍrat awḥā*) [XXXIII], en même temps qu'il se voit couronné d'un diadème de beauté et de splendeur et reçoit en communication la science divine.

Suit un paragraphe de quelques lignes sous le titre : *Bāb al-aḥbār bi ba'd ma hādali al-sattār* [XXIII], dont le contenu nous reste énigmatique.

Puis le Pèlerin en vient à la confiance de l'ouïe (*Munāğāt al-uḍun*) [XXIV]. C'est le stade de l'union à Dieu, au Révélateur (*ittiṣāl bi ḥaḍrat awḥā*), au « Je » divin (*ittiṣāl aniyya*). Par *ittiṣāl*, la tradition soufie entend l'expérience de l'union à l'Unique Existant (*al-mawğūd al-aḥadī*). Dans cet état, le Pèlerin est absorbé dans la contemplation extatique de son Créateur. Il faut noter ici l'expression audacieuse — *ittiṣāl aniyya* — par laquelle l'auteur désigne cette union et suggère la fusion du « Je » du Pèlerin dans le « Je » divin. L'état du Sālik est ici évoqué en des formules comportant une charge affective très forte. Son amour et sa souffrance d'amour ont banni le sommeil de ses yeux. Les

⁽¹⁾ On notera que, dans la formule vague qui exprime traditionnellement l'ultime aboutissement de l'*isrā'* du Prophète — *qāb qawsayn aw adnā* —,

Ibn 'Arabi, avec la tradition soufie distingue comme deux étapes du cheminement suprême : (1) *qāb qawsayn*, (2) *aw adnā*.

larmes qui en coulent deviennent sa couche. Il expérimente que sa science, son destin, son essence ont leur source en Dieu. Ses paroles, ses opinions sont celles de Dieu. Cette ivresse de l'Union s'étale dans les chapitres suivants en des développements dont l'expression poétique atteint une très grande beauté.

C'est Dieu qui parle dans la *Munāğāt al-tašrif wa al-tanzih wa al-ta'rif wa al-tanbih* [XXV], dont le titre évoque l'action du Créateur qui honore son serviteur, le préserve du mal, le conduit sur le chemin de la connaissance et le maintient en éveil :

« Ô mon serviteur, tu es ma gloire,
tu es porteur de ma fidélité et de ma promesse.
Tu es ma vérité et mon envoyé à toute créature ...
Tu es mon miroir et la révélation de mes attributs.
Tu es ma terre et mon ciel, tu es mon trône.
Tu es une perle blanche ...
Tu es le manteau dont je me couvre ... et je me compare à toi.
Ton Seigneur est mon Seigneur.
Tu es le paradis de ceux qui savent.
Tu es le but des voyageurs, la paix des soupirants, la sécurité des craintifs »⁽¹⁾.

« Tu es la perle cachée au creux de la coquille.
Mon esclave — tu es mon secret.
Tu es une prairie constellée de fleurs et tu es les fleurs de la prairie.
Sans toi, les stations ne seraient pas apparues.
Tu es celui que j'ai désiré et celui en qui j'ai cru.
Ton Dieu est de toi à toi.
Je ne connais que toi et mon souffle est pour toi »⁽²⁾.

Dans la confidence suivante — Confidence de la sanctification — (*Munāğāt al-taqdīs*) [XXVI], Dieu parle de lui-même :

« Je suis le seul que ne peuvent cerner les pensées.
Nulle intelligence ne me scrute, nul regard ne me sonde.
Que tu existes ou n'existes pas, je suis.
Parfaite est ma science, en elle resplendit ma majesté.
Tu es mon manteau, toi et moi nous sommes lettre et sens.
Je suis le seul Révélateur.
Tu es unique, je suis unique.
L'Un dans l'Un par l'Un »⁽³⁾.

⁽¹⁾ *Kitāb al-isrā' ilā-l-maqām al-asrā*, Hyderabad Decan, 1948, p. 68-69.

⁽²⁾ *Op. cit.*, p. 70-71.

⁽³⁾ *Op. cit.*, p. 72.

Puis Dieu évoque tout ce dont il a gratifié son serviteur (*Munāğāt al-minna*) [XXVII] :

« Ô mon serviteur, pour toi j'ai ôté le voile, je t'ai manifesté des secrets merveilleux.
Je t'ai élevé au ciel,
Je t'ai fait traverser les voiles.
Pour toi j'ai découvert stations et demeures.
Ta grandeur surpasse celle de l'imamat.
Ô serviteur, devant toi est le bonheur » ⁽¹⁾.

Dans la confiance de l'enseignement (*Munāğāt al-ta'lim*) [XXVIII], le serviteur est comparé à un fiancé caché dans les trésors divins.

Suit la confiance des secrets des commencements des sourates (*Munāğāt asrār mabādi' al-suwar*) [XXIX] :

« Mes paroles sont la vérité.
Nul Dieu en dehors de moi.
C'est moi que tu serviras » ⁽²⁾.

Dans l'obscur « fourré » des sourates du Coran (ici sont énumérées entre autres : 'Amran, Ṭaha, Mariam, Yūnus), le Pèlerin est invité à découvrir les significations cachées.

La confiance de l'ensemble des paroles (ou : du discours substantiel?), (*Munāğāt ḡawāmi' al-kalām, munāğāt al-simsima*) [XXX], initie al-Sālik aux causes, secrets des cieux et planètes, et lui révèle sa place dans l'univers.

Dans la confiance de la perle blanche (*Munāğāt al-durrat al-bayḏā'*) [XXXI], Dieu fait don à son serviteur d'une perle à la blancheur immaculée, symbole de virginité. Ici l'ivresse de l'extase mystique est comparée à l'ivresse de l'union de l'époux avec son épouse-vierge. Cette épouse est parée des richesses de l'héritage muḥammadien. A ce sommet de l'expérience mystique, le Pèlerin se voit identifié à Dieu. Tous les voiles tombent.

Al-Sālik étant arrivé ici au terme de son pèlerinage, on pourrait croire qu'il ne reste plus rien à dire. En fait, du haut de ces cimes, le mystique reporte son regard sur la création et sur l'histoire religieuse de l'humanité. Tel est sans doute le sens des chapitres terminaux. Viennent d'abord des considérations cosmiques sur le mouvement des astres et la multiplication des êtres (*Munāğāt iṣārāt anfās al-nūr wa hiya tamhīd mutafāriqāt al-asrār*) [XXXII].

⁽¹⁾ *Kitāb al-isrā' ilā-l-maqām al-asrā*, Hyderabad, 1948, p. 72-73. — ⁽²⁾ *Op. cit.*, p. 76.

Puis une série de *išārāt* passe en revue la chaîne des prophètes qui ont jalonné le destin des hommes, chaque *išāra* visant sans doute à mettre en relief le message propre de chaque prophète. Dans la lumière de son union à Dieu, le Pèlerin revoit Adam et Eve et leur chute, Moïse et sa puissance de thaumaturge, Jésus, dernier des prophètes, Abraham et sa sagesse, Joseph, et enfin Muḥammad, sceau des prophètes. Alors il est dit au Pèlerin : « Arrête ici, et si on te donne une clé, ouvre si tu veux »⁽¹⁾.

Est-il présomptueux, en conclusion, d'essayer de discerner très brièvement quelques traits saillants de la pensée philosophico-mystique d'Ibn 'Arabī, tels qu'on les pressent sous-jacents à ce traité ? Il y a d'abord là l'expression d'une expérience mystique à travers des schèmes qui font partie du patrimoine religieux — et plus spécialement mystique — de l'humanité : à cette veine se rattachent les évocations de cheminement, de montée, d'union d'amour dans l'ivresse de la fusion de l'amant et de l'aimé.

Ibn 'Arabī a certainement trouvé dans sa foi musulmane la source et le point d'appui d'une telle expérience, et à ce titre le monde des images coraniques et muḥammadiennes qu'il utilise n'est absolument pas factice.

Un autre aspect nous apparaît très caractéristique : il s'agit de la coloration fortement gnostique avec laquelle est décrit le cheminement mystique. Tout au long du traité, il est question d'initiation à des secrets, de voiles qui se lèvent, d'accès à des vérités cachées... Nous avons ici une progression par degrés sur la voie qui mène à la connaissance totale, absolue. Dans la perspective épistémologique d'Ibn 'Arabī, la connaissance absolue est réservée à un groupe d'élus — prophètes, envoyés, mystiques — que l'auteur met en scène dans les étapes successives de son ascension mystique. Leur connaissance émane directement du Premier Intellect et dépasse les capacités du commun des hommes. L'accès à cette connaissance a de ce fait le caractère d'une initiation ésotérique à des vérités au-delà de toute expression⁽²⁾.

Il s'ensuit que l'homme admis à cette connaissance parfaite joue à son tour le rôle d'un intermédiaire. Il devient *quṭb zamanīhi* (pôle de son temps), à l'instar des envoyés et prophètes. En lui s'opère la jonction du divin et de l'humain, de l'*azal* (prééternité) et de l'*abad* (post-existence); en lui se vérifie que tout est un : « l'Un dans l'Un par l'Un ».

⁽¹⁾ *Kitāb al-isrā' ilā-l-maqām al-asrā*, Hyderabad, 1948, p. 92.

⁽²⁾ Pour décrire la science qui dépasse toute

expression, Ibn 'Arabī dans son vocabulaire mystique introduit le symbole de *simsima* [sésame].