



# 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 60 (2026), p. 177-198

Gregory Vandamme

Le sanctuaire de la Ka'ba et ses dimensions symboliques dans les Futūḥāt al-makkiyya 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

9782724711714	<i>La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne</i>	Sylvie Ayari
9782724711899	<i>BCAI 40</i>	
9782724711288	<i>Karnak-Nord XI</i>	Colin Hope
9782724711622	<i>BIFAO 126</i>	
9782724711059	<i>Les Inscriptions de visiteurs dans les Tombes thébaines</i>	Chloé Ragazzoli
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.)

# Le sanctuaire de la Ka‘ba et ses dimensions symboliques dans les *Futūḥāt al-makkiyya* d’Ibn ‘Arabī

---

## ♦ RÉSUMÉ

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

**Mots-clés :** Ibn ‘Arabī, Ka‘ba, soufisme, charia, métaphysique, mystique

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

## ♦ ABSTRACT

### The Sanctuary of the Ka'ba and Its Symbolic Dimensions in Ibn 'Arabī's *Futūḥāt al-Makkiyya*

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

**Keywords:** Ibn 'Arabī, Ka'ba, Sufism, sharia, metaphysics, mysticism

## ♦ ملخص

#### حرم الكعبة وأبعاده الرمزية في «الفتوحات المكية» لابن عربي

يتناول هذا المقال التوجه الحاسم الذي تضفيه الكعبة على تكوين كتاب «الفتوحات المكية»، وهو العمل الأهم لابن عربي (ت. 638 هـ/1240 م). وانطلاقاً من تحليل «مفارقة الكعبة» كما صاغها ميشيل شودكفيتش (Chodkiewicz Michel)، تتبع الدراسة ترابط الأحداث الرؤيوية المتعلقة بالحرم التي يسردها ابن عربي في كتابه. حيث يتضح أن الجدلية بين مادية الكعبة ولاماديتها ترتبط بالجدلية التي تعارض حدود الشريعة المنزلة بمطلق الحقيقة الإلهية. ويبيّن المقال أيضاً كيف أن تجربة ابن عربي في الحرم دفعته إلى تصور البناء كـ «قلب الوجود»، حيث دمج البعد المادي للكعبة في صميم تصورهما الميتافيزيقي. ويبرز المقال أخيراً الصلة بين الحيرة التي تثيرها الكعبة وتولية المؤلف لقب «الوارث المحمدي»، المكلف بصون حرمة الشريعة».

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

## I. Introduction

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

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

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

1. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 701; Addas 1989, p. 253 (traduction).

2. Meier 1955; Gilis 1982; Winter 2004; Chodkiewicz 2005; Hirtenstein 2010; O'Meara 2020.

3. Pour une présentation de la plupart des événements liés à la Ka'ba dans le parcours d'Ibn 'Arabī, voir Addas 1989, p. 253-259.

4. Chodkiewicz 2005.

5. Chodkiewicz 2005, p. 460.

6. Parmi les exemples les plus emblématiques, on peut citer le cas du *Tāğ al-rasā'il*, une épître amoureuse consacrée à la Ka'ba sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir (voir aussi Gril 1995), ou encore celui des poésies du *Tarğumān al-ašwāq*, dont le rapport à la Ka'ba a fait l'objet d'études (Dero 1976; Beneito 2021).

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

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

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

7. Le titre complet tel qu'annoncé dans le prologue est *Risālat al-futūḥāt al-makkiyya fī ma'rīfat al-asrār al-mālikīyya wa-l-mulkiyya*; voir Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 10.

8. Sur ce séjour et la genèse des *Futūḥāt*, voir Addas 1989, p. 245-247.

9. Pour une synthèse chronologique de la vie et de l'œuvre d'Ibn 'Arabī, voir Addas 1989, p. 346-362.

10. Ce récit se retrouve chez plusieurs défenseurs de l'orthodoxie d'Ibn 'Arabī, comme al-Fayrūzābādī (m. 816/1414), al-Ša'rānī (m. 973/1565) ou Ibn Ḥaḡar al-Haytamī (m. 974/1566); voir Chodkiewicz 2005, p. 448.

11. Sur la relation entre Maḥdawī et Ibn 'Arabī, voir Addas 1993, p. 175-176; Elmore 2001.

12. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 10.

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

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

## 2. La descente vers la Ka'ba

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

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

13. Chodkiewicz 2005, p. 457-458.

14. Addas 1989, p. 245. Sur la structure globale de l'ouvrage, voir Chodkiewicz 1988.

15. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, I, p. 10 : « J'avais en effet projeté le ḥağğ et la 'umra [...] j'atteignis la mère des cités [*umm al-qurā*] après ma visite à l'Intime [*ḥalīl*] qui institua l'hospitalité [*qiran*] et après ma prière au Rocher et à al-Aqṣā, et la visite à mon maître, le maître des fils d'Adam et le registre complet et exhaustif [*dīwān al-iḥāṭa wa-l-iḥṣā*]. » Voir Addas 1989, p. 237-238.

16. Addas 1989, p. 238.

17. À ce sujet, voir Chodkiewicz 1986, p. 159-179.

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

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

18. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 3. Voir Chodkiewicz 1986, p. 163-164 ; Addas 1989, p. 239-240.

19. Sur les visions de Cordoue et de Fès, voir en particulier Addas 1989, p. 98-106, 186-195.

20. Addas 1989, p. 188.

21. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 6.

22. Ibn 'Arabī, '*Anqā' muḡrib*', p. 58-61.

23. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 678.

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

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

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

24. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, II, p. 570-571.

25. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 50-51. Voir Hirtenstein 2010; Beneito 2021, p. 4-6; Tyser 2022, p. 261-266.

26. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, II, p. 570-571.

27. Tyser 2022, p. 169, n. 498.

28. Morris 1988, p. 68-69. Notons, comme l'auteur le souligne, que « la Maison visitée » a souvent été identifiée à la « mosquée éloignée » (*al-masḡid al-aqsā*) mentionnée dans le Coran, XVII, 1.

29. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 318-319. Voir Chodkiewicz 1986, p. 159-160; Addas 1989, p. 254-255.

30. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, II, p. 270-284. Sur la place de ce récit dans différentes ascensions décrites par Ibn 'Arabī, voir Morris 1987, p. 632-633. Sur ce passage du récit en particulier, voir Chodkiewicz 1986, p. 207-208.

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

### 3. La Ka‘ba mise à nu

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

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

31. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, II, p. 280-281.

32. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, II, p. 281.

33. Sur l’importance de la dimension corporelle dans le rapport au sanctuaire de la Ka‘ba, voir O’Meara 2020, p. 89-94.

34. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47. Voir Chodkiewicz 2005, p. 448-454. La rencontre avec le *fatā* a également été analysée par Simon O’Meara (2020, p. 90-91, 94-101).

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

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

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

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

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

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

35. Chodkiewicz 2005, p. 456. À propos de la rencontre du *fatā*, voir également Addas 1989, p. 241-244. Henry Corbin (1958 [éd. 2012], p. 288-292) propose une interprétation de cet épisode qui synthétise en quelque sorte la réflexion développée dans l'ensemble de son ouvrage.

36. S. O'Meara (2020, p. 98) semble également suggérer que le *fatā* est une représentation de la Ka'ba.

37. Addas 1989, p. 243.

38. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.

39. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.

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

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

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

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

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

40. Sur la notion de *ḥayra* chez Ibn 'Arabī, voir Vandamme 2023.

41. Vandamme 2023, p. 151-167.

42. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.

43. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 49.

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

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

« Regarde la Maison, sa lumière brille, dévoilée, pour les cœurs purifiés. »

Je l'ai contemplée, par Dieu, sans voile, si bien que se manifesta son secret sublime et exalté<sup>45</sup>.

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

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

44. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 49.

45. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.

46. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 699-702.

47. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 51.

48. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.

49. Chodkiewicz 2005, p. 449.

50. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.

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

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

L’événement du chapitre 72 part, comme celui du chapitre 1, d’un questionnement d’Ibn ‘Arabī sur la sacralité de la Ka‘ba. Ce questionnement est ici redoublé d’une méfiance

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

52. Addas 1989, p. 253.

53. Voir *supra*, n. 6.

54. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 700.

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

56. Ibn ‘Arabī, *Tāğ al-rasā’il*, p. 240.

57. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 700.

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

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

60. Addas 1989, p. 194.

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

Le fait est que je considérais que ma constitution [*naš’a*] était préférable à la Ka‘ba et qu’en tant que lieu d’épiphanie des réalités divines, son importance était inférieure à la mienne. Je la mentionnais d’après sa constitution minérale, au premier degré des êtres engendrés, et je négligeais l’élévation en rang par laquelle Dieu l’a distinguée, cela afin d’élever son aspiration [*himmā*] et pour qu’elle ne soit pas voilée par la circumambulation des messagers et des plus grands [parmi les hommes] autour de son essence, ainsi que par leur baiser de sa Pierre.

Il était pourtant évident pour moi que le monde, du plus haut au plus bas, s’élève à chaque souffle en raison de l’impossibilité pour les essences [*a’yān*] de demeurer dans un seul état. Le principe [*aṣl*] vers lequel retourne l’ensemble des existants – qui est Dieu – s’est décrit lui-même comme « chaque jour à une tâche » [*Coran, LV, 29*]. Il est donc impossible que quelque-chose du monde subsiste dans un seul état à deux instants, et les états changent en raison des changements des épiphanies selon les actes divins. Il en allait ainsi pour moi à son égard du fait d’un état qui me dominait.

Nul doute que Dieu avait voulu m’avertir de l’état d’ivresse [*sukr*] dans lequel je me trouvais. Il me fit me lever de ma couche par une nuit froide, éclairée par la lune et arrosée d’une légère pluie. Je fis mes ablutions et sortis pour la circumambulation, profondément troublé. Il n’y avait, d’après ce qu’il me semble, qu’une seule personne en circumambulation. Lorsque je descendis, j’embrassai la Pierre et je commençai la circumambulation. Et tandis que je faisais face à la gouttière, de derrière le *ḥiḡr*, je regardai la Ka‘ba et je la vis – c’est là ce qui m’apparut en imagination – retrousser le bas [de sa robe] et se tenir à l’affût, élevée au-dessus de ses fondations. Elle avait l’intention, alors que j’arrivais en circumambulant à l’angle syrien, de se débarrasser elle-même de moi et de m’empêcher de circumambuler autour d’elle. Elle me menaçait par des paroles que j’entendais par l’ouïe, et j’en fus fortement affecté. Dieu me montra par elle une telle réprobation [*ḥaraḡ*] et une telle colère que j’en étais incapable de quitter l’endroit où je me trouvais. Je me cachai alors derrière le *ḥiḡr* pour que ses coups tombent sur lui et je le plaçai comme un bouclier protecteur entre elle et moi. Je l’entendis – par Dieu – me dire : « Approche ! Tu vas voir ce que je vais faire de toi ! Combien tu méprises ma valeur et élèves la valeur des fils d’Adam, en me préférant les “connaisseants” [*‘arīfīn*] ! Par la puissance [*‘izza*] de Celui qui détient la puissance, je ne te laisserai pas circumambuler autour de moi ! »

Je revins alors à moi et je sus que Dieu avait voulu m’éduquer. Je remerciai donc Dieu pour cela, et ce qui m’affectait cessa. Quant à elle – par Dieu –, dans ce qui me vint à l’imagination, elle s’était élevée au-dessus du sol avec ses fondations, retroussant le bas [de sa robe] comme l’humain le retourne lorsqu’il veut sauter de l’endroit où il se trouve et qu’il ramène sur lui son vêtement. C’est là ce qui m’apparut en imagination. Elle avait ramené ses voiles sur elle afin de me sauter dessus et elle avait pris la forme d’une jeune fille [*ḡāriya*] dont je n’avais jamais vu ni jamais imaginé de plus

61. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 700.

belle. J'ai alors improvisé sur le moment des vers adressés à elle qui ont calmé sa réprobation à mon égard. Je continuai à faire son éloge avec ces vers si bien qu'elle s'étendit et qu'elle redescendit à sa place avec ses fondations. Elle montra sa joie pour ce que je lui avais fait entendre jusqu'à ce qu'elle soit revenue à l'état qui était le sien. Elle m'a ensuite assuré de ma sauvegarde et me fit signe de circumambuler. Je me suis alors précipité vers le *mustağār*<sup>62</sup>. Il n'y avait pas un seul de mes membres qui ne tremblât à cause de la force de l'état, jusqu'à ce que cela se dissipe.

Je me suis réconcilié avec elle et lui ai confié la profession de l'unité divine [*šahādat al-tawḥīd*] en embrassant la Pierre. La *šahāda* est sortie au fur et à mesure que je la prononçais, de sorte que je la voyais de mes propres yeux sous la forme d'un fil. Une sorte de lucarne [*tāq*] s'est alors ouverte dans la Pierre noire, au point que je pouvais voir la profondeur de la Pierre dans toute sa longueur, qui était d'une coudée. J'ai interrogé plus tard l'un des habitants voisins [du sanctuaire] qui l'avait vue au moment de l'incendie de la Maison, lorsqu'elle avait été montée avec de l'argent et réparée. Il m'a dit l'avoir vue telle que je l'ai mentionnée, longue d'une coudée. Je vis que la *šahāda* était devenue comme une boule et qu'elle s'était fixée dans le fond de la Pierre, et tandis que je la regardais, la Pierre se resserra sur elle et la lucarne se referma. [La Pierre] me dit alors : « Cela est un dépôt [*amāna*] auprès de moi que je brandirai pour toi le jour de la résurrection, je témoignerai pour toi auprès de Dieu avec cela. » Ainsi parla la Pierre telle que je pus l'entendre. Je remerciai Dieu, puis je la remerciai, et depuis ce moment nous avons été réconciliés<sup>63</sup>.

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

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

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

64. Vandamme 2023, p. 167-187.

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

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

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

65. Le *ḡuz'* 66 du manuscrit original s'achève en effet sur cette phrase (Istanbul, musée des Arts turcs et islamiques, ms 1854, f° 79v°). Le texte reprend ensuite au début du *ḡuz'* suivant par une section intermédiaire intitulée « De ce qui se passa avec la Ka'ba à mon propos durant cette nuit » (Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 700).

66. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 701.

67. Vandamme 2023, p. 185-186.

68. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 699.

69. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 50.

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

#### 4. Les dimensions de la Ka'ba

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

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

70. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 671.

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

72. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 685.

73. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 685.

74. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 47.

75. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 127.

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

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

76. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, I, p. 757.

77. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, III, p. 276.

78. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, I, p. 704-705. Sur la symbolique cosmologique de la Ka‘ba et du pèlerinage chez Ibn ‘Arabī, voir également Tyser 2022, p. 361-370.

79. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, III, p. 348, 549. Voir Chodkiewicz 1986, p. 203 ; Addas 1989, p. 258. Sur la dimension exclusivement corporelle de la paternité adamique chez Ibn ‘Arabī, voir Vandamme, à paraître.

80. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, I, p. 666 ; l’étymologie du nom « Ka‘ba », ajoute-t-il, provient ainsi de la forme cuboïde et arrondie de la cheville (*ka‘b*). Charles-André Gilis (1982, p. 107) fait remarquer que cette disposition confère une orientation nord-nord-ouest à l’édifice et que la prière face au *ḥiğr* s’orientait de cette façon vers Jérusalem.

81. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, I, p. 705-706.

82. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, I, p. 705-706.

83. Sur les différentes traditions rapportées à ce sujet, voir O’Meara 2020, p. 97-98.

84. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, I, p. 51.

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

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

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

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

86. Tyser 2022, p. 361-370.

87. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 129.

88. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 702.

89. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, III, p. 348.

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

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

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

## 5. Conclusion

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

91. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 702.

92. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 702.

93. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 702.

94. Chodkiewicz 2005, p. 460-461.

95. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 679.

96. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 752.

97. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, I, p. 752.

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

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

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

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

98. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, IV, p. 197. Voir Vandamme 2023, p. 162-167.

99. Chodkiewicz 2005, p. 441.

100. Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 72-73. Voir Vandamme 2023, p. 229-230.

101. Le lien entre la sainteté muḥammadienne et la Ka‘ba apparaît aussi dans la hiérarchie spirituelle développée par Ibn ‘Arabī. Les quatre saints amis occupant la fonction de « piliers » (*awtād*) sont en effet chacun associés à l'un des angles de la Ka‘ba. Le saint ami qui est proprement muḥammadien, ou « sur le cœur de Muḥammad », est associé à l'angle de la Pierre noire, une fonction que revendique Ibn ‘Arabī lui-même : « C'est ce qui nous revient [*huwa lanā*], Dieu soit loué ! » (Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, I, p. 160). À propos des *awtād*, voir Chodkiewicz 1986, p. 119-121. Notons qu'Ibn ‘Arabī associe également une autre fonction, celle de pôle (*qutb*), à l'angle de la Pierre noire ; voir Addas 1989, p. 90.

102. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, III, p. 136. Il commente cette anecdote en citant deux versets directement adressés à Muḥammad : « Au sujet de cette station, Dieu dit à son prophète : “Ceux qui te prêtent allégeance prêtent en vérité allégeance à Dieu” [*Coran*, XLVIII, 10]. Il a donc nié après avoir affirmé, de la même façon qu'il l'a fait pour le lancer : “Ce n'est pas toi qui as lancé lorsque tu as lancé, mais c'est Dieu qui a lancé” [*Coran*, VIII, 17]. »

## Bibliographie

### Sources manuscrites

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

### Sources anciennes

IBN 'ARABĪ, 'Anqā' muḡrib  
Ibn 'Arabī, 'Anqā' muḡrib fī ma'rifa ḥatm al-awliyā' wa-šams al-maḡrib, A.S. al-Manṣūb (éd.), Le Caire, 2016.

IBN 'ARABĪ, Fuṣūṣ al-ḥikam  
Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, A. 'Afifi (éd.), Beyrouth, 2002.

IBN 'ARABĪ, *Futūḥāt makkiyya*  
Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 4 vol., [s. n.], Boulaq, 1911.

IBN 'ARABĪ, *Tāḡ al-rasā'il*  
Ibn 'Arabī, « *Tāḡ al-rasā'il wa-minḥāḡ al-wasā'il* », dans S. 'Abd al-Fattāḥ (éd.), *Rasā'il Ibn 'Arabī* 2, Beyrouth, 2002, p. 233-284.

### Études

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

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

BENEITO 2021  
P. Beneito, « Qurrat al-'Ayn, the Maiden of the Ka'ba: On the Themenophany Inspiring Ibn 'Arabī's *Tarjumān* », *Religions* 12/158, 2021, p. 1-12, <https://doi.org/10.3390/rel12030158>.

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

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

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

CORBIN 1958 (éd. 2012)  
H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī* (1958), Paris, 2012 (4<sup>e</sup> éd.).

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

ELMORE 2001  
G.T. Elmore, « Shaykh 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī, Ibn al-'Arabī's Mentor », *JAOS* 121/4, 2001, p. 593-613.

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

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

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

## MEIER 1955

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

## MORRIS 1987

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

## MORRIS 1988

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

## O'MEARA 2020

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

## TYSER 2022

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

## VANDAMME 2023

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

## VANDAMME, à paraître

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

## WINTER 2004

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