



HAL
open science

Le commentaire du Coran par le soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1160-1224 / 1747-1809) : Méthodes et thèmes

Mohamed Fadel Elsayed

► **To cite this version:**

Mohamed Fadel Elsayed. Le commentaire du Coran par le soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1160-1224 / 1747-1809) : Méthodes et thèmes. Religions. Université de Strasbourg, 2020. Français. NNT : 2020STRAC027 . tel-03252443

HAL Id: tel-03252443

<https://theses.hal.science/tel-03252443>

Submitted on 7 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG



ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS

Groupe d'Études Orientales, Slaves, et Néo-helléniques

THÈSE présentée par :

Mohamed Fadel Ebada Elsayed

soutenue le : **17 décembre 2020**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline ou spécialité : Études arabes

Le commentaire du Coran par le soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība

(1160-1224/1747-1809) - Méthodes et thèmes

THÈSE dirigée par :

M. GEOFFROY Éric

Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. LORY Pierre

École Pratique des Hautes Études - Paris

M. THIBON Jean-Jacques

Institut National des Langues et Civilisations Orientales - Paris

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. GEOFFROY Éric

Université de Strasbourg

M. REYNOLDS Gabriel Said

University of Notre Dame - USA

À mes professeurs

À mes parents et grands-parents

À mes sœurs

À mon frère

Remerciements

Au terme de cette étude, je tiens d'abord à remercier M. Éric Geoffroy d'avoir accepté de diriger cette thèse. Je lui suis très reconnaissant de m'avoir fait bénéficier, tout au long de cette recherche, de son dévouement, de ses connaissances, de sa rigueur intellectuelle, ainsi que de sa riche bibliothèque. Sans lui, ce travail n'aurait jamais été ce qu'il est. J'adresse aussi mes remerciements aux professeurs M. Pierre Lory, M. Jean-Jacques Thibon et M. Gabriel Said Reynolds, pour avoir accepté de faire partie du jury de cette thèse et, ainsi, de m'offrir l'opportunité d'échanges fructueux. Enfin, je salue le travail de relecture de Christophe Bonnard et de Quentin Nicolas.

Table des matières

Remerciements.....	4
Table des matières.....	5
Système de translittération.....	16
Abréviations.....	17
Introduction générale	19
Chapitre préliminaire : <i>Al-Baḥr al-madīd</i> : études précédentes	31
I- En langue arabe.....	32
II- En d'autres langues.....	39
Conclusion partielle.....	42
Première partie : L'auteur et ses sources	43
Introduction.....	45
Chapitre I : Ibn 'Ajība (m. 1224/1809)	47
I- Ses origines.....	50
II- Sa famille.....	53
III- Sa naissance.....	55
IV- Sa jeunesse et son éducation.....	56
V- Ses études.....	59
1- Les cheikhs de Tétouan.....	60
2- Sa formation à Fès.....	63
VI- Le passage de la science à l'action.....	65
VII- Son initiation spirituelle.....	68
VIII- Sa rupture des habitudes (<i>kharq al-'awā'id</i>).....	71
IX- Sa prédication.....	75
X- Son incarcération.....	78
XI- Sa mort.....	81
Conclusion partielle.....	82

Chapitre II : Les sources majeures d’<i>al-Baḥr al-madīd</i>	83
I- Les commentaires coraniques d’Ibn ‘Ajība	84
1- <i>Tafsīr mutawwaṣiṭ li-l-Fātiḥa</i>	84
2- <i>Tafsīr muṭawwal li-l-Fātiḥa</i>	85
3- <i>Tafsīr mukhtaṣar li-l-Fātiḥa</i>	85
4- <i>Al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd</i>	85
5- <i>Al-Kashf wa-l-bayān fī mutashābih al-Qur’ān</i>	86
II- Sources exégétiques d’Ibn ‘Ajība	87
1- <i>Tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm</i> d’al-Tustarī (m. 283/896)	87
2- <i>Jāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān</i> d’al-Ṭabarī (m. 311/923)	87
3- <i>Al-Kashf wa-l-bayān ‘an tafsīr al-Qur’ān</i> d’al-Tha‘labī (m. 427/1035)	88
4- <i>Laṭā’if al-ishārāt</i> d’al-Qushayrī (m. 464/1072)	88
5- <i>Al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta’wīl</i> d’al-Zamakhsharī (m. 538/1143)	89
6- <i>Al-Muḥarrar al-wajīz</i> d’Ibn ‘Aṭīyya (m. 542/1147)	89
7- <i>Maḥāṭiḥ al-ghayb</i> d’al-Rāzī (m. 605/1209)	90
8- <i>‘Arā’is al-bayān fī ḥaqā’iq al-Qur’ān</i> de Rūzbehān al-Baqlī (m. 605/1209)	91
9- <i>Al-Jāmi‘ li-ahkām al-Qur’ān</i> d’al-Qurṭubī (m. 671/1273)	91
10- <i>Tafsīr al-Kawāshī</i> (m. 680/1281)	92
11- <i>Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl</i> d’al-Bayḍāwī (m. 685/1292)	92
12- <i>Tafsīr al-tashīl li-‘ulūm al-tanzīl</i> d’Ibn Juzayy (m. 741/1340)	93
13- <i>Al-Baḥr al-muḥīṭ</i> d’Abū Ḥayyān (m. 745/1341)	93
14- <i>Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā l-Kitāb al-karīm</i> d’Abū l-Su‘ūd (m. 982/1574)	94
15- <i>Al-Ḥāshiya ‘alā Tafsīr al-jalālayn</i> de ‘Abd al-Raḥmān al-Fāsī (m. 1036/1626-1627)	95
III- Sources d’Ibn ‘Ajība relatives à la Tradition prophétique	96
1- Le <i>Muwaṭṭa’</i> de Mālik (m. 179/795)	96
2- Le <i>Musnad</i> d’Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 241/855)	96

3- Le <i>Ṣaḥīḥ</i> d'al-Bukhārī (m. 256/870)	97
4- Le <i>Ṣaḥīḥ</i> de Muslim (m. 261/875)	97
5- Les <i>Sunan</i>	99
6- <i>Al-Jāmi' al-ṣaḡhīr</i> d'al-Suyūfī (m. 911/1505)	100
IV- L'emploi des lectures coraniques par Ibn 'Ajība.....	101
1- La lecture d'Ibn Mas'ūd (m. 32/653).....	101
2- La lecture d'Ibn 'Abbās (m. 68/687).....	101
3- La lecture d'Ibn 'Āmir al-Shāmī (m. 118/736).....	102
4- La lecture de Nāfi' (m. 168/785).....	103
V- Sources linguistiques d'Ibn 'Ajība.....	104
1- <i>Ma 'ānī l-Qur'ān</i> d'al-Farrā' (m. 207/822).....	104
2- <i>Ma 'ānī l-Qur'ān wa-i 'rābih</i> d'al-Zajjāj (m. 311/923).....	104
3- <i>Alfiyya</i> d'Ibn Mālik (m. 672/1273)	105
VI- Sources d'Ibn 'Ajība relatives aux statuts jurisprudentiels	107
1- <i>Aḥkām al-Qur'ān</i> d'Ibn al-'Arabī (m. 543/1148)	107
2- <i>Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān</i> d'al-Qurṭubī (m. 671/1273)	108
VII- Sources soufies d'Ibn 'Ajība	109
1- <i>Qūt al-qulūb</i> d'Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996)	109
2- <i>Manāzil al-sā'irīn</i> d'al-Anṣārī al-Harawī (m. 481/1089)	109
3- <i>Ihyā' 'ulūm al-dīn</i> d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 505/1111).....	110
4- <i>Al-Ḥikam</i> et <i>Laṭā'if al-minan</i> d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī (m. 709/1309)	110
Conclusion partielle	115
Deuxième partie : Méthodes	117
Introduction.....	119
Chapitre I : La linguistique : grammaire, poésie et stylistique	121
I- L'analyse grammaticale.....	122
1- L'analyse syntaxique	122
2- L'étymologie (<i>al-ishtiqaq</i>)	123

3- L'analyse des particules grammaticales : l'exception (<i>al-istithnā'</i>) et la condition (<i>al-shart</i>).....	124
II- La poésie arabe.....	128
1- La poésie classique.....	128
2- La portée exégétique de la poésie arabe classique	130
Explication des termes rares du Coran	130
Affirmation d'une règle grammaticale	131
La mise en évidence de procédés stylistiques.....	132
3- La poésie soufie.....	133
III- La stylistique (<i>al-balāgha</i>).....	135
1- La science des significations (<i>'ilm al-ma'ānī</i>)	136
La restriction (<i>al-ḥaṣr</i>).....	136
L'antéposition (<i>al-taqdīm</i>).....	136
L'énallage (<i>al-iltifāt</i>)	138
2- La science de la clarification (<i>'ilm al-bayān</i>)	139
La comparaison stylistique (<i>al-tashbīh</i>)	139
La métonymie (<i>al-kināya</i>)	141
Les sens figurés (<i>al-majāz</i>).....	142
La métaphore (<i>al-isti'āra</i>)	143
3- La science de l'ornement (<i>'ilm al-badī'</i>)	146
La paronomase (<i>al-jinās</i>).....	146
La permutation (<i>al-qalb</i>).....	147
La combinaison et la démonstration (<i>al-laff wa-l-nashr</i>).....	147
L'antithèse (<i>al-ṭibāq</i>)	148
Conclusion partielle	150
Chapitre II : Les sciences du Coran (<i>'ulūm al-Qur'ān</i>).....	151
I- Les circonstances de la Révélation (<i>asbāb al-nuzūl</i>)	152
1- La pertinence des différentes versions	152
2- Portée générale des circonstances de la Révélation	155

3- Illustration d'un passage à portée générale	156
II- L'abrogeant et l'abrogé (<i>al-nāsikh wa-l-mansūkh</i>).....	157
1- Position d'Ibn 'Ajība sur l'abrogation	157
2- Typologie des versets abrogés	158
3- L'affirmation des statuts légaux après l'abrogation.....	159
4- Les versets abrogés sujets à divergence	160
III- Les lettres isolées (<i>al-ḥurūf al-muqaṭṭa'a</i>)	163
1- L'interprétation par Ibn 'Ajība des lettres isolées	164
L'abréviation des noms de Dieu	164
L'abréviation des noms du Prophète.....	164
Un secret entre Dieu et l'élite des saints.....	165
Distinction entre les interprétations exotérique et ésotérique.....	165
IV- La science des concordances coraniques (<i>'ilm al-munāsabāt</i>).....	167
1- Les sources	167
Dans <i>Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr</i>	167
Dans <i>al-Baḥr al-madīd</i>	168
2- Typologie.....	169
La concordance entre les versets	169
La concordance entre les sourates	171
La divergence dans la concordance entre les versets.....	172
La méthodologie concernant la science des concordances.....	173
Les limites de la méthodologie exotérique d'Ibn 'Ajība	174
Conclusion partielle	175
Chapitre III : L'exégèse par la transmission (<i>al-tafsīr bi-l-ma'thūr</i>)	177
I- Interpréter le Coran par le Coran.....	178
1- Exemple de sens « global-détaillé ».....	178
2- Exemple de sens « absolu-restreint »	179
3- Exemple de sens « général rendu particulier ».....	180
4- L'explication du Coran par le Coran à travers la dimension allusive.....	181

II- L'utilité de la Tradition prophétique	183
1- Clarification du sens par un seul <i>ḥadīth</i>	183
2- Exégèse fondée sur plusieurs <i>ḥadīth</i> -s	184
3- Choix d'un <i>ḥadīth</i> pertinent en cas de pluralité d'exégèses.....	185
III- Méthode relative à la citation des <i>ḥadīth</i> -s	187
1- Citation des <i>ḥadīth</i> -s selon leur degré d'authenticité.....	187
2- Vérification de l'authenticité des <i>ḥadīth</i> -s	189
3- Citation d'un <i>ḥadīth</i> selon son « sens général » (<i>bi-l-ma'nā</i>).....	191
IV- Interpréter le Coran par les dires des Compagnons	193
1- Les propos des Compagnons et le « sens général »	193
2- Avis des Compagnons relatifs aux lectures coraniques	194
3- Avis des Compagnons relatifs aux statuts jurisprudentiels.....	194
V- Expliquer le Coran par les propos des Suivants.....	196
1- Les Suivants de l'école exégétique mecquoise	196
Sa'īd ibn Jubayr (m. 95/714)	196
Mujāhid ibn Jabr (m. 104/722)	197
'Ikrima ibn 'Abd Allāh (m. 105/723)	197
'Aṭā' ibn Abī Rabāḥ (m. 114/732).....	198
2- L'école exégétique médinoise.....	198
Abū l-'Āliya Rafī' ibn Mahrān (m. <i>circa</i> 90/709).....	198
Muḥammad ibn Ka'b al-Quraḏī (m. 108/726)	199
3- L'école exégétique d'Iraq	199
Al-Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim (m. <i>circa</i> 101/720).....	199
Al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728)	200
Qatāda ibn Di'āma (m. 118/736)	200
VI- Méthode relative aux lectures coraniques	202
1- Les récitations les plus transmises (<i>al-qirā'āt al-mutawātira</i>)	203
2- Les lectures singulières (<i>al-qirā'āt al-shādhda</i>).....	206
VII- Les <i>isrā'īliyyāt</i>	209
1- La position des exégètes sur les <i>isrā'īliyyāt</i>	209

2- Ibn ‘Ajība et les <i>isrā’liyyāt</i>	210
Désaccord d’Ibn ‘Ajība avec certaines <i>isrā’liyyāt</i>	210
Accord d’Ibn ‘Ajība avec certaines <i>isrā’liyyāt</i>	215
Conclusion partielle	218
Chapitre IV : L’exégèse par la raison (<i>al-tafsīr bi-l-ra’y</i>)	221
I- La méthode d’Ibn ‘Ajība concernant l’Unicité divine	222
1- Un emploi rare de la théologie scolastique	223
2- La Révélation et la raison au service de la contemplation	224
II- L’exégèse par la raison : son emploi polémique	227
1- La vision de Dieu dans l’au-delà : une réfutation explicite du mu’tazilisme	227
2- La justice (<i>al-‘adl</i>) : une réfutation implicite du mu’tazilisme	228
III- L’emploi de l’exégèse par la raison dans l’interprétation jurisprudentielle ...	230
1- La portée spirituelle des versets relatifs aux statuts jurisprudentiels	231
2- L’émission d’un avis juridique à titre personnel	233
3- L’émission d’un avis juridique en qualité d’éducateur (<i>murabbī</i>).....	234
Conclusion partielle	237
Chapitre V : L’exégèse allusive (<i>al-tafsīr al-ishārī</i>) : ses procédés	239
I- La distinction entre le sensible et le spirituel	240
II- La pluralité des allusions spirituelles pour un même verset	241
III- Les circonstances de la Révélation	243
IV- Les exhortations dans les récits des prophètes	244
V- Les vertus spirituelles (<i>al-fawā’id</i>)	245
VI- Les versets répétés (<i>al-āyāt al-mutakarrira</i>)	246
Conclusion partielle	248
Troisième partie : Les thèmes initiatiques majeurs	249
Introduction.....	251

Chapitre I : Les prémisses du cheminement	253
I- Le cheikh éducateur (<i>al-shaykh al-murabbī</i>)	254
1- La valeur des cheikhs	254
Le Pacte primordial (<i>al-mīthāq</i>)	254
Le retour au modèle muḥammadien : l’enseignement de la Loi commune et des sciences ésotériques	255
Le compagnonnage, manifestation de la bienveillance de Dieu.....	257
Un guide éclairé, « source de lumière divine »	258
La parabole des gardiens du paradis	258
2- L’autorité des cheikhs	260
Les cheikhs, détenteurs de l’autorité (<i>ūlū l-amr</i>).....	260
L’aveuglement de ceux qui raillent les cheikhs.....	260
3- Les cheikhs et le compagnonnage <i>darqāwī</i>	262
L’encadrement spirituel des disciples.....	262
L’absence de compassion (<i>shafaqa</i>).....	263
Le dévoilement des secrets seigneuriaux : l’évaluation préalable de la maturité spirituelle des disciples.....	264
La bienveillance des cheikhs envers les cheminants	266
II- L’aspirant (<i>al-murīd</i>).....	268
1- La préparation spirituelle de l’aspirant	268
Le retour sincère vers Dieu.....	268
L’engagement (<i>‘ahd</i> ou <i>bay‘a</i>)	269
2- Les convenances spirituelles (<i>al-ādāb</i>).....	270
Leur importance.....	270
L’acquiescement silencieux et le respect de la parole du cheikh (<i>al-sukūt wa-l-taslīm</i>).....	271
3- Le renoncement aux affaires mondaines.....	273
L’abandon de la distraction (<i>al-hijra min awṭān al-ghafla</i>)	273
La retraite initiatique (<i>al-‘uzla</i>)	273
Conclusion partielle	275

Chapitre II : Le combat intérieur	277
I- L'âme.....	278
1- Les modalités de l'âme.....	278
2- Les défauts de l'âme.....	280
Le processus du combat intérieur : la parabole des armées intérieures	281
L'ambivalence de l'âme : la parabole de l'épouse et le triomphe de l'ego .	282
II- Réalisation du combat intérieur	285
1- L'invocation (<i>al-dhikr</i>).....	286
2- La rupture des habitudes : distinction entre l'élite et le commun	288
3- La rupture des habitudes par la mortification du corps.....	289
4- La rupture des habitudes par la mortification de l'âme : l'abandon du gouvernement de soi-même (<i>isqāṭ al-tadbīr</i>).....	290
L'abandon du choix	291
La certitude en la prédestination divine.....	292
Le renoncement au gouvernement de soi	292
Le fruit du renoncement à son propre gouvernement.....	293
5- Le parachèvement du combat intérieur	294
La réalisation de la servitude absolue (<i>al-'ubūdiyya</i>).....	294
La liberté.....	296
Conclusion partielle	297
 Chapitre III : Les stations spirituelles	 299
I- Les stations spirituelles : les demeures et les portes (<i>al-buyūt wa-l-abwāb</i>)	300
II- Les sources	304
1- La demeure de la Loi commune.....	304
2- La demeure de la Voie	306
3- La demeure de la Réalité spirituelle.....	307
Conclusion partielle	309
 Chapitre IV : Les fruits du cheminement	 311
I- La sainteté (<i>al-walāya</i>).....	312

1- Définition de la sainteté par Ibn ‘Ajība.....	312
2- Le don de la sainteté.....	314
3- Les résultats et la réalité de la sainteté	315
II- La connaissance (<i>al-ma‘rifā</i>)	318
1- La valeur de la connaissance.....	318
2- Le don de la connaissance.....	319
III- La science infuse (<i>al-‘ilm al-ladunnī</i>)	321
1- Définition et catégorisation.....	321
2- La valeur de la science infuse	322
IV- Les théophanies (<i>al-tajalliyāt</i>).....	324
V- La science particulière de l’Unicité divine (<i>‘ilm al-Tawhīd al-khāṣṣ</i>).....	328
1- Le commentaire de la sourate 112, le Culte pur (<i>al-Ikhlāṣ</i>).....	328
2- Le commentaire des versets 24 à 28 de la sourate 51, Celles qui dispersent (<i>al-Dhāriyāt</i>).....	331
3- L’accomplissement ésotérique	333
VI- L’influence de la métaphysique d’Ibn ‘Arabī en question	335
Conclusion partielle	338
Conclusion générale	341
Annexes	349
Annexe I : Carte du nord du Maroc, avec les lieux où a vécu Ibn ‘Ajība	351
Annexe II : La chaîne de filiation spirituelle (<i>silsila</i>) d’Ibn ‘Ajība	352
Annexe III : La division tripartite de l’exégèse d’Ibn ‘Ajība : texte arabe du commentaire de la sourate 2, la Vache (<i>al-Baqara</i>), verset 274	353
Bibliographie	355
I- Sources	357
1- Ouvrages d’Ibn ‘Ajība.....	357
1.1 Ouvrages en arabe	357
1.2 Œuvres traduites.....	357

2- Autres sources	359
2.1 Coran	359
2.1.1 Traductions du Coran	359
2.1.2 Commentaires du Coran	359
2.1.3 Sciences du Coran	365
2.2 <i>Hadīth</i> -s	368
2.2.1 Recueils de <i>hadīth</i> -s	368
2.2.2 Sciences du <i>hadīth</i>	369
2.3 Jurisprudence	370
2.4 Dogme	371
2.5 Soufisme	372
2.6 Biographies et Histoire	376
3- Outils linguistiques	379
3.1 Dictionnaires	379
3.2 Grammaire	379
3.3 Traités de stylistique et de poésie	380
II- Études	381
1- Études en arabe	381
2- Études en d'autres langues	389
Index	411
I- Index des versets coraniques	413
II - Index des <i>hadīth</i>-s	418
III - Index des noms propres	421
IV - Index des dynasties, groupes religieux, tribus et voies initiatiques	427
V - Index des termes soufis	429
VI - Index des mots arabes	435
VII- Index des noms de lieux	439

Système de translittération

ء	' (sauf à l'initiale)
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	h
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	'
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w
ه	h
ي	y

Voyelles longues

ا et ى	ā
ي	ī
و	ū

Nous suivons l'orthographe usuelle française des toponymes, des noms communs et des noms propres francisés (soufi, Joseph, etc.). L'article défini est écrit *al-* devant les lettres solaires, et *l-* en cas d'annexion. Pour le pluriel de certains mots arabes, nous utilisons le singulier suivi d'un « s » précédé d'un tiret (*darqāwī-s*, *ḥadīth-s*, *ḥasanī-s*, *malāmatī-s*, *shādhilī-s*, *sharīf-s*, *tafsīr-s*).

Abréviations

b. : *ibn*, fils de

bt. : *bint*, fille de

Baḥr. : *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd*

cf. : *confer*, se reporter à

ch. : chapitre

Cor. : Coran

d. : *died*, mort en

dir. : directeur

éd. : éditeur, édition

H : Hégire

Id. : *Idem*

ibid. : *ibidem*

Iḥyā'. : *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*

m. : mort en

m. ? : date de la mort inconnue

n° : numéro

op. cit. : *opus citatum*

p. : page

s.d. : sans date d'édition

t. : tome

t. : *tuwuffiya*, mort en

vol. : volume

Introduction générale

Dans une épître, le cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī (m. 1239/1823)¹, fondateur de la voie Darqāwiyya, qualifie son disciple Aḥmad ibn ‘Ajība (m. 1224/1809)² de « bien nommé » (*munāsib li-smih*)³. « ‘Ajīb », littéralement « étonnant », est effectivement le terme qu’inspire l’œuvre atypique de cet érudit marocain des XII^e-XIII^e/XVIII^e siècles, qui excella tant dans l’enseignement des sciences religieuses (*‘ulūm al-dīn*) que de la Voie initiatique (*al-Ṭarīqa*). Il marque durablement l’histoire de la littérature soufie du Maroc lorsqu’il achève en 1221/1806 un commentaire complet du Coran, intitulé *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd*⁴. Fait rare et tardif, ce *tafsīr* soufi interprète l’intégralité du texte coranique selon les sens exotérique et ésotérique. L’unique antécédent est l’exégèse du soufi turc ottoman Ismā‘īl Ḥaqqī (m. 1137/1725)⁵ qui, un siècle auparavant, avait également associé les sens patent et latent du Coran dans *Rūḥ al-bayān*. Cependant, l’œuvre majeure d’Ibn ‘Ajība se distingue par l’importance accordée à la dimension exotérique, qui rompt avec l’exégèse soufie traditionnelle, pour l’essentiel

¹ Le cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī, né en 1150/1737 dans la tribu des Banū Zarwāl, au nord du Maroc, est le fondateur de la voie Darqāwiyya à laquelle il donne son nom. Voir M. al-Tamsamānī, *al-Imām Mawlāya al-‘Arabī al-Darqāwī shaykh al-ṭarīqa al-Darqāwiyya al-Shādhiliyya - Tarjamatuḥu wa-ba‘ḍ āthārihi*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2007.

² Voir J.-L. Michon, « Ibn ‘Ajība », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, H-Iram, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1971, p. 718-719 ; *Id.*, « Un maître shādhilī marocain : Ahmad Ibn ‘Ajība al-Hasanī (m. 1224/1809) sa vie et son legs spirituel », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 217-228 ; T. Chouiref, « Ibn ‘Ajība », *Encyclopedia of Islam*, 3^{ème} éd., [en ligne], consulté le 28 juin 2019 :

https://www.academia.edu/26947337/_Ibn_Ajiba_Encyclopedia_of_Islam_Third_Edition_EI3_.

³ Voir l’épître n°81, dans A. al-Darqāwī, *Majmū‘ rasā’il*, Bassām Bārūd éd., Abou Dabi : al-Mujamma‘ al-Thaqāfi, 1999, p. 175.

⁴ Dans la présente étude, nous nous référons à l’édition informatique *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd*, Aḥmad ‘Abd Allāh al-Qurashī Raslān éd., 7 vol., Le Caire : al-Maktaba al-Shāmīla, 1999. Une traduction très partielle du commentaire a été effectuée en anglais : voir *The Immense Ocean: Al-Bahr Al-Madid: A Thirteenth/Eighteenth Century Quranic Commentary on the Chapters of the All-merciful, the Event, and Iron*, translated and annotated by Mohamed Fouad Aresmouk and Michael Abdurrahman Fitzgerald, Louisville : Fons Vitae, 2009.

⁵ Voir G. Kut, « Ismā‘īl Ḥaqqī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. IV, Iran-Kha, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1978, p. 199-200.

acquise à l’ésotérisme. Elle se démarque aussi par une méthode ternaire inédite qui divise l’analyse du verset en interprétations grammaticale, exotérique et ésotérique ⁶.

Ibn ‘Ajība a lui-même écrit *al-Baḥr al-madīd* durant six années au moins, et, selon l’historien marocain Muḥammad Dāwūd (m. 1984), cette entreprise exégétique vient d’une recommandation de ses maîtres, Muḥammad al-Būzīdī (m. 1229/1814) et al-‘Arabī al-Darqāwī. L’état actuel des recherches ne nous permet pas de déterminer avec certitude les motivations d’Ibn ‘Ajība et de ses commanditaires ⁷. Cependant, le contexte du « renouveau soufi » marocain dans lequel s’inscrit la rédaction d’*al-Baḥr al-madīd* est davantage connu ⁸.

En effet, aux XII^e-XIII^e/XVIII^e siècles, dans l’ensemble du monde musulman, apparaissent des courants généralement désignés sous le nom de « soufisme réformé ». Ils se réclament de la « Voie muḥammadienne » (*ṭarīqa muḥammadiyya*) qui prône le retour à un idéal où sont associées Loi commune (*al-Sharī‘a*) et Réalité spirituelle (*al-Ḥaqīqa*), en particulier à travers le rejet des sources intermédiaires et des innovations qu’a connues le soufisme. Sous l’effet des troubles politiques et religieux qui agitent le Maroc depuis la mort du sultan ‘alawite Moulay Ismā‘īl (m. 1139/1727) ⁹, et influencées par les

⁶ Après Ibn ‘Ajība, le cheikh Aḥmad ‘Alāwī (m. 1353/1934) rédige une exégèse unifiant les sens patent et latent, selon quatre niveaux d’interprétation : l’exégèse (*al-tafsīr*), la déduction (*al-istinbāṭ*), l’allusion (*al-ishāra*) et l’inspiration spirituelle (*lisān al-rūḥ*). Le Coran est commenté de la sourate 1, l’Ouverture (*al-Fātiḥa*), jusqu’au verset 207 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*). Voir A. ‘Alāwī, *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur’ān bi-maḥḍ al-nūr*, 2 vol., Mostaganem : al-Maṭba‘a al-‘Alāwiyya, 2^{ème} éd., 1995. Sur ce *tafsīr*, voir D. Gril, « Les commentaires du Coran du Cheikh Ahmad al-‘Alāwī », *Graines de Lumière - Héritages du Cheikh al-‘Alāwī*, Paris : Albouraq, 2010, p. 302-330.

⁷ Sur Muḥammad al-Būzīdī, voir M. al-Tamsamānī, *al-Imām sayyidī Muḥammad ibn Aḥmad al-Būzīdī - Tarjamatuḥu wa-ba‘ḍ āthārihi*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2006. Concernant cette recommandation par son cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī, voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, Tétouan : al-Maṭba‘a al-Mahdiyya, vol. VI, 1966, p. 219. Selon R. Vimercati Sanseverino, ce *tafsīr* est un moyen de « redéfinir le rapport entre la science extérieure et la réalisation spirituelle » à une époque où la voie Darqāwiyya se répand dans le Maghreb ; voir R. Vimercati Sanseverino, « Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd d’Aḥmad Ibn ‘Ajība (m. 1223/1809) », *Studia Islamica*, Paris : Maisonneuve & Larose, 2012, vol. 107, p. 213.

⁸ Cf. É. Geoffroy, *Le soufisme - Voie intérieure de l’islam*, Paris : Fayard, 2003, p. 196-200 ; R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté, de la fondation à l’avènement du Protectorat (808-1912) : hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*, Rabat : Centre Jacques Berque, 2014, p. 391-394 ; M. Gaborieau et N. Grandin, « Le renouveau confrérique (fin XVIII^e siècle-XIX^e siècle) », *Les Voies d’Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), Paris : Fayard, 1996, p. 70.

⁹ Voir M. Abitbol, *Histoire du Maroc*, Paris : Perrin, 2009, p. 256-286.

mouvements muḥammadiens d'Égypte, du Proche et du Moyen-Orient ¹⁰, certaines voies procèdent à des réformes de l'enseignement et des rituels ¹¹. L'expérience particulière de 'Abd al-'Azīz al-Dabbāgh (m. 1131/1719) à Fès incita de nombreuses voies à réaffirmer l'importance des sciences infuses (*al-'ilm al-ladunnī*) et de la figure prophétique comme vecteurs privilégiés de la sainteté ¹². L'influence des voies est néanmoins fortement limitée par les mesures hostiles prises par les sultans 'alawites successifs, qui notamment ferment des zaouïas et interdisent l'enseignement des textes soufis dans les écoles publiques ¹³. De plus, les voies doivent faire face à la méfiance des oulémas. Ceci exacerbe les désaccords entre les représentants des sciences exotériques et ceux de l'enseignement initiatique ¹⁴. Ce climat oblige les soufis ne bénéficiant pas de l'assentiment du pouvoir central à faire preuve de prudence.

À Fès, le cheikh al-'Arābī Ma'an (m. 1166/1753) se retire de la sphère publique et instruit un groupe limité de disciples ¹⁵. Parmi eux, 'Alī al-'Amrānī, surnommé « al-Jamal » (m. 1193/1779) ¹⁶, continue l'enseignement *shādhilī* de son maître et intègre des

¹⁰ Cf. M. Gaborieau et N. Grandin, *ibid.*, p. 69-76.

¹¹ Voir R. Vimercati Sanseverino, *ibid.*, p. 391-413. Cf. N. Levtzion and J. O. Voll, « Introduction », *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Nehemia Levtzion and John O. Voll (dir.), Syracuse, New York : Syracuse University Press, 1987, p. 10.

¹² 'Abd al-'Azīz al-Dabbāgh est un saint fāsī qui n'a pas suivi les enseignements religieux et spirituels conventionnels, et qui impulse la remise en cause de l'encadrement institutionnel de la sainteté par la science, prôné par certains savants et même par des maîtres comme Aḥmad Zarrūq (m. 899/1494). Voir R. Vimercati Sanseverino, *ibid.*, p. 376-380 et p. 389 ; É. Geoffroy, « Une grande figure de saint *ummī* : le cheikh 'Alī al-Khawwās (m. 939/1532) », *Cahier des Annales islamologiques*, vol. 27, *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke. The Development of Sufism in Mamluk Egypt*, Richard McGregor et Adam Sabra (dir.), Le Caire : Institut français d'archéologie orientale, 2006, p. 169-176.

¹³ Cf. M. Abitbol, *ibid.*, p. 270 et 282-284 ; R. Vimercati Sanseverino, *ibid.*, p. 386 et 391-392.

¹⁴ Voir R. Vimercati Sanseverino, *ibid.*, p. 388-390. Al-Yūsī (m. 1102/1691), rattaché à la voie Nāṣiriyya, s'était écarté des milieux savants de Fès et de Marrakech, investis de charges publiques, pour acquérir la science ésotérique et étudier le *fiqh* dans les zaouïas rurales ; voir *ibid.*, p. 373-374.

¹⁵ Voir *ibid.*, p. 392 et 406-407. Sur Fès, voir M. al-Kattānī, *Salwat al-anfās wa-muḥādathat al-akyās bi-man uqbira min al-'ulamā' wa-l-ṣulahā' bi-Fās*, Muḥammad Ḥamza éd., Casablanca : Dār al-Thaqāfa, 2004 ; R. Vimercati Sanseverino, *ibid.* ; R. Le Tourneau, « Fās », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. II, C-G, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1965, p. 837-840, en particulier p. 839.

¹⁶ Sur ce maître, voir 'A. al-'Amrānī, *Naṣīhat al-murīd fī tarīq ahl al-sulūk wa-l-tajrīd*, 'Āṣim al-Kayyālī éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2005. Voir aussi J.-L. Michon, *L'Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, Collection : Bibliothèque de l'Unicorn, La Tradition : textes et études, Série française, vol. XXIII, Milan : Archè, 2^{ème} éd., 1982, p. 70, note 2 ; A. Ibn 'Aḡība, *al-Fahrassa*, 'Abd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Ḥamdān éd., Le Caire : Dār al-Ghadd al-'Arabī, 1990, p. 45.

éléments *malāmatī*-s à la pratique du dépouillement (*al-tajrīd*) intérieur et extérieur¹⁷. En effet, alors qu’al-‘Arābī Ma‘an se contente de discrètement pratiquer le renoncement, ‘Alī « al-Jamal » rompt avec la retenue prônée par son ordre et mendie dans les rues de Fès. Il est convaincu que le dépouillement réel réside dans la « descente » (*nuzūl*), c’est-à-dire l’attachement à tout état désagréable pour l’âme¹⁸. Son disciple, al-‘Arabī al-Darqāwī, amplifie cette pratique et y ajoute un aspect de provocation à l’encontre des normes sociales. Il revêt un froc rapiécé, mendie et marche pieds nus¹⁹. Soucieux de rétablir l’influence d’un soufisme victime d’une profonde hostilité politique, il adjoint à l’enseignement ésotérique de ‘Alī « al-Jamal », des éléments issus du « modèle muḥammadien » ; en effet, il prêche l’importance de la *Sunna* et l’indispensable compagnonnage d’un cheikh vivant, qui est à l’image de la figure prophétique²⁰. Dispensé dans un langage clair et épuré, l’enseignement *darqāwī* touche un large auditoire²¹. Fort de ce succès, son fondateur cherche à s’affranchir des milieux savants dont il critique la vanité et les manquements à l’égard de l’esprit de la *Sunna*²².

Al-Baḥr al-madīd témoigne de cette opposition²³. Outre les thèses *shādhilī*-s sur la pratique initiatique, notre auteur évoque plusieurs éléments *darqāwī*-s, tels que la démonstration de l’orthodoxie du soufisme et l’affirmation de la supériorité du gnostique sur l’ouléma²⁴. Cet aspect polémique permet de restaurer le rapport entre la Loi commune et la Réalité spirituelle, les sciences exotériques et la gnose (*al-ma‘rifa*).

Le *tafsīr* d’Ibn ‘Ajība se singularise par une démarche exégétique ternaire appliquée à la quasi-totalité des versets : la première étape est un exposé grammatical portant sur un ou plusieurs versets, introduit par la formule « *qultu* » (« je dis ») ; suit le

¹⁷ Sur ce sujet, voir *infra*, partie III, chapitre II, section II- Réalisation du combat intérieur.

¹⁸ Voir R. Vimercati Sanseverino, *ibid.*, p. 408-409.

¹⁹ Voir ‘A. al-Ṣaghīr, *Ishkāliyyat iṣlāḥ al-fikr al-ṣūfī*, Casablanca : Dār al-Āfāq al-Jadīda, 2^{ème} éd., 1994, p. 40 ; M. Zekri, « La *tarīqa* Shādhiliyya-Darqāwiyya : les “empreintes” du cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī (m. 1239/1823) », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, *op. cit.*, p. 230 et 232.

²⁰ Voir R. Vimercati Sanseverino, *ibid.*, p. 410-413.

²¹ Cf. G. Drague, *Esquisse d’Histoire Religieuse du Maroc*, Paris : Peyronnet, 1951, p. 252 ; J.-S. Trimmingham, *The sufi orders in Islam*, Oxford : Clarendon Press, 1971, p. 111.

²² Cf. R. Vimercati Sanseverino, *ibid.*, p. 412.

²³ Voir *Id.*, « Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd d’Aḥmad Ibn ‘Ajība (m. 1223/1809) », *op. cit.*, p. 214.

²⁴ Voir A. Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd*, *op. cit.*, vol. V, p. 483 sur l’orthodoxie du soufisme ; vol. I, p. 592 sur la supériorité du gnostique.

commentaire exotérique, signalé par la phrase : « *yaqūlu l-Ḥaqq jalla jalāluh* » (« Dieu dit ») ; enfin, cette exégèse s'achève par l'allusion spirituelle, annoncée par le terme d'« *al-ishāra* ». L'examen grammatical était l'analyse exotérique qui, elle-même, soutient l'interprétation ésotérique. Par ailleurs, pour un passage coranique, notre auteur procède souvent à des compilations de propos de savants et d'auteurs soufis qu'il synthétise ou développe.

Les méthodes employées par Ibn 'Ajība que nous étudierons ici, concernent ces trois étapes du commentaire ; nous appellerons « procédés » les méthodes qui traitent de la dimension ésotérique. Les analyses syntaxiques et étymologiques sont propres à la première phase, celle de la grammaire. Ensuite, l'exégèse par la transmission permet d'interpréter le texte par la Révélation (Coran et *Sunna*), les dires des Compagnons et de leurs Suivants, les lectures coraniques, et les traditions juives (*isrā'īliyyāt*) ; ces sources scripturaires sont seulement appliquées aux interprétations exotérique et ésotérique. Quant aux sciences du Coran, notre auteur les emploie principalement dans l'étape exotérique ; l'une d'elles, l'étude des circonstances de la Révélation, lui permet d'actualiser les sens exotérique et ésotérique du texte. Les analyses stylistiques concernent l'exposé grammatical et l'exégèse exotérique. Les sources poétiques, quant à elles, sont utilisées dans les trois étapes du commentaire ; si la poésie arabe classique éclaire surtout l'interprétation exotérique, elle sert parfois d'outil à l'analyse grammaticale ; la poésie soufie ne concerne que le commentaire ésotérique. Les méthodes utilisées par Ibn 'Ajība touchent ainsi les sciences exotériques et l'enseignement spirituel.

Les thèmes exotériques, tels que les statuts jurisprudentiels, la valeur des bonnes œuvres, le lien entre les prophètes avec le dogme de l'infaillibilité et la question de l'associationnisme, la dimension exotérique d'*al-Tawḥīd*, ne seront pas l'objet d'une étude indépendante. Ils seront ici présentés de manière diffuse, chaque fois qu'ils illustreront une des méthodes traitées. Une partie principale de notre recherche portera donc sur les méthodes, en même temps qu'elle inclura les thèmes exotériques.

Les autres thèmes d'*al-Baḥr al-madīd* sont tous relatifs aux étapes du cheminement. Nous consacrerons ainsi à l'étude des thèmes initiatiques majeurs une autre partie essentielle de cette recherche.

La présente étude tente de répondre à plusieurs interrogations. Elles portent sur les méthodes des commentaires exotériques et les procédés des analyses ésotériques, que notre auteur applique à l’intégralité du Coran. Nous éclaircirons le mode d’association de ces interprétations par Ibn ‘Ajība. Par ailleurs, nous étudierons les thèmes développés dans ce *tafsīr*, ainsi que l’intégration des enseignements ésotériques à l’orthodoxie sunnite. Enfin, un point important est la manière dont l’œuvre de notre auteur s’inscrit dans la tradition exégétique soufie.

Afin de traiter ces problématiques, nous avons mené une étude exhaustive d’*al-Baḥr al-madīd*, « la Mer étendue », dont le titre évoque l’ampleur de ce commentaire intégral du Coran. En effet, son édition informatique réalisée par Aḥmad ‘Abd Allāh al-Qurashī Raslān, dans al-Maktaba al-Shāmila, comprend sept volumes, soit un total de 3135 pages environ. Notre travail initial a consisté à lire chaque exégèse des 6236 versets coraniques. Ensuite, nous en avons dégagé chaque élément nécessaire à notre analyse. Nous avons ainsi relevé informatiquement, dans le commentaire d’Ibn ‘Ajība, tous les textes poétiques et toutes les occurrences des termes techniques propres à la linguistique. Nous avons inventorié les sources, ainsi que leurs auteurs, relatives aux sciences du Coran, à l’exégèse par la transmission, à la *Sunna*, aux lectures coraniques, et aux traditions juives, avant de dégager les procédés employés dans l’exégèse ésotérique. La même démarche a été appliquée aux thèmes exotériques, comme le dogme et les statuts jurisprudentiels ; elle l’a aussi été à la terminologie ésotérique, telles que les notions de « réalisation de la servitude absolue », « liberté », stations spirituelles, sainteté, connaissance, sciences infuses, théophanies, contemplation, extinction (*fanā’*) et subsistance en Dieu (*baqā’*). Nous avons également recensé le nombre d’occurrences de certains termes utilisés par Ibn ‘Ajība, et des citations des auteurs.

Pour mener une telle étude, nous avons rencontré d’importantes difficultés. La pensée d’Ibn ‘Ajība est d’abord très disséminée dans son *tafsīr*, et nous avons donc dû minutieusement la collecter, l’analyser, l’ordonner et la synthétiser. Cela était d’autant plus nécessaire que le style de notre auteur est parfois complexe ; en effet, dans un même propos, Ibn ‘Ajība introduit des citations commentant le passage étudié et des explications méthodologiques, ou encore ajoute le nom d’un auteur pour justifier la mention d’une source. Par ailleurs, les commentaires de notre auteur présentent de temps

à autre des ambiguïtés, dues à une écriture dense et concise, notamment dans ses analyses ésotériques, qui en rendent la compréhension difficile. Leur traduction nécessite donc l'emploi de périphrases. Enfin, son enseignement, pris dans sa globalité, est marqué par quelques paradoxes, ce qui est peut-être dû à la pluralité de ses sources. Pour toutes ces raisons, nous recourons constamment aux autres œuvres d'Ibn 'Ajība qui exposent sa pensée sous forme synthétique, pour bien saisir le sens des interprétations d'*al-Baḥr al-madīd*.

Nous établirons l'originalité de la vision spirituelle d'Ibn 'Ajība en complétant cette recherche d'études comparatives avec d'autres sources, sur les plans *synchronique* et *diachronique*. Le point de vue synchronique concerne essentiellement les thèmes initiatiques majeurs. Ils sont étayés par les propos d'autres auteurs marocains que cite notre auteur dans *al-Baḥr al-madīd*, ses contemporains les cheikhs 'Alī « al-Jamal », ses propres maîtres al-Būzīdī et al-Darqāwī, et son professeur al-Janwī (m. 1200/1785-1786), spécialisé dans les littératures exotérique et soufie. Les *Épîtres* du cheikh al-Darqāwī sont une source importante que nous exploiterons, même si elles n'apparaissent pas dans ce *tafsīr*. Dans l'approche diachronique, nous mettrons en regard ces mêmes thèmes initiatiques avec les interprétations énoncées par les quatre *tafsīr*-s complets de la tradition soufie. Effectivement, d'une part, l'abondance des matériaux exégétiques rencontrés chez les maîtres spirituels nous a conduit à nous limiter dans le choix des œuvres. D'autre part, il est nécessaire de comparer le commentaire d'Ibn 'Ajība avec ceux d'exégètes qui se sont engagés dans un même exercice, c'est-à-dire l'examen de la totalité du texte coranique.

Ces quatre *tafsīr*-s soufis complets sont les suivants. *Laṭā'if al-ishārāt* de l'iranien al-Qushayrī (m. 464/1072)²⁵ dévoile les subtilités des allusions spirituelles du Coran, en se référant très fréquemment à la poésie soufie, et aborde parfois des éléments exotériques, tels que les statuts légaux pour certains versets²⁶. *'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq*

²⁵ Sur l'auteur, voir H. Halm, « al-Ḳuṣḥayrī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. V, Khe-Mahi, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1986, p. 530-531 ; F. Chiabotti, *Entre soufisme et savoir islamique : l'œuvre de 'Abd al-Karīm al-Qushayrī (376-465/986-1072)*, thèse de doctorat, Denis Gril (dir.), Université d'Aix-Marseille, 2014.

²⁶ 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, Ibrāhīm al-Basyūnī éd., 3 vol., Le Caire : al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 3^{ème} éd., s.d. Sur l'œuvre, voir M. Yaddaden, *Exégèse coranique : Laṭā'if al-ishārāt de Abū l-Qāsim al-Qushayrī (m. 465-1072)*, thèse de doctorat, Pierre Lory (dir.), École Pratique des Hautes

al-Qur’ān de l’iranien Rūzbehān al-Baqlī (m. 605/1209) est un *tafsīr* purement ésotérique, basé sur ceux de Sulamī (m. 412/1021)²⁷ et d’al-Qushayrī²⁸. L’auteur s’exprime de manière prolix, dans un langage difficile, en s’appuyant sur les propos des plus anciens auteurs soufis. *Al-Ta’wīlāt al-najmiyya* de l’iranien Najm al-Dīn Dāya (m. 654/1256)²⁹ présente principalement le sens latent du Coran, tout en délivrant parfois son sens patent. Chaque verset étudié est introduit par une phrase qui en présente le contenu global³⁰. *Rūḥ al-bayān* d’Ismā‘īl Ḥaqqī³¹ est fortement inspiré de l’exégèse de Najm al-Dīn Dāya, dont les interprétations allusives sont citées mille-deux-cent-quinze fois. Avant le commentaire d’Ibn ‘Ajība, *Rūḥ al-bayān* est le seul *tafsīr* soufi complet qui intègre à l’exégèse de chaque verset le sens exotérique, notamment par des éléments grammaticaux, des études stylistiques et des références à la poésie classique. Ismā‘īl Ḥaqqī mêle indistinctement les sens exotérique et ésotérique. Bien que proches, il demeure difficile d’établir un lien méthodologique entre l’œuvre de l’exégète turc ottoman et celle de notre auteur. Ibn ‘Ajība se refuse à une littérature exclusivement réservée aux initiés, conformément à l’enseignement *shādhilī*. En effet, dans un but

Études, 2005 ; M. Nguyen, *Sufi Master and Qur’an Scholar: Abū ‘l-Qāsim al-Qushayrī and the Laṭā’if al-ishārāt*, Oxford : Oxford University Press, 2012.

²⁷ Sur Sulamī, voir J.-J. Thibon, *L’œuvre d’Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Damas : Institut Français du Proche-Orient, 2009.

²⁸ R. al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, Aḥmad Farīd éd., 3 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2008. Sur cet auteur, voir P. Ballanfat, *Aspects de la pensée de Rūzbehān Baqlī, soufi à Shîrâz au XIII^e siècle*, thèse de doctorat, Charles Henri de Fouchécour (dir.), Université Paris 3, 1994 ; C. Ernst, « Rūzbihān », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. VIII, Ned-Sam, Leiden : E. J. Brill, 1995, p. 670-671 ; *Id.*, *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Richmond : Curzon Press, 1996.

²⁹ Voir H. Algar, « Najm al-Dīn Rāzī Dāya », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. VII, Mifraḥ-Mīrkhānd, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1990, p. 872-873.

³⁰ N. Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, Aḥmad Farīd éd., 6 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009. D’après Pierre Lory, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya* a été rédigé en trois étapes : « Le noyau est constitué par le *‘Ayn al-ḥayāt*, commentaire inachevé de Najm al-dīn Kubrā (fondateur de l’ordre kubrawī, ob. 1221), repris et incorporé par son disciple Najm al-dīn al-Rāzī (N.D. Dāya, ob. 1256) dans son *Baḥr al-ḥaqā’iq*, qui ne put aller au-delà de la 51^e sourate. Semnānī, lui, mena le commentaire de la 52^e à la 114^e sourate. » ; voir P. Lory, *Les commentaires ésotériques du Coran d’après ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, Paris : Les Deux Océans, 2^{ème} éd., 1990, p. 191, note 29. Paul Ballanfat considère ce *tafsīr* comme une réécriture intégrale d’un commentaire de Najm al-dīn Kubrā par Najm al-dīn al-Rāzī qui, entre autres, a ajouté à l’exégèse du premier auteur d’autres matériaux préexistants ; voir P. Ballanfat, « La prophétologie dans le *‘Ayn al-Hayāt*, tafsīr attribué à Najm al-Dīn Kubrā », *Mystique musulmane - Parcours en compagnie d’un chercheur : Roger Deladrière*, Geneviève Gobillot (dir.), Collection Études Chrétiennes Arabes, Paris : Cariscript, 2002, p. 171-364, en particulier p. 177.

³¹ I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, 10 vol., Beyrouth : Dār al-Fikr, s.d.

pédagogique, il procède à une présentation progressive des différentes interprétations du Coran afin d'expliquer et de justifier la Réalité spirituelle contenue dans la Loi commune³². Cette étude diachronique et comparative des thèmes initiatiques nous a mené à dépouiller ces quatre *tafsīr*-s soufis complets, pour en dégager le sens qu'ils prêtent à de nombreux versets.

Une difficulté importante est la traduction française, qui n'est pas consensuelle, de certains termes techniques arabes relatifs à la linguistique. Un point de méthodologie est aussi à préciser. Nous avons cité les versets dans leur intégralité, ce qui s'impose pour les études techniques relatives à la grammaire et à la stylistique ; ceci s'avère également nécessaire à la compréhension des interprétations de notre auteur, quand des acteurs du cheminement initiatique sont associés aux protagonistes du récit coranique. Cependant, le commentaire d'Ibn 'Ajība peut être rapporté sans citer le texte coranique, en raison de sa limpidité.

Jusqu'à présent, les recherches relatives à *al-Baḥr al-madīd* procèdent d'une dichotomie entre exotérisme et ésotérisme. Aucune étude ne synthétise cette double démarche exégétique³³, à même de présenter l'objectif de l'œuvre qu'Ibn 'Ajība révèle dans la *Fahrāsa* (son « Autobiographie ») : « J'ai commenté le Livre de Dieu de son début jusqu'à sa fin [...] en associant les considérations des savants exotériques (*'ibārat ahl al-zāḥir*) et l'allusion des ésotéristes (*ishārat ahl al-bāṭin*)³⁴. » C'est pourquoi le but que nous nous sommes proposé, pour notre recherche, est d'établir les procédés par lesquels sont associées interprétations exotérique et ésotérique dans *al-Baḥr al-madīd*.

Après un chapitre préliminaire qui fait l'état des lieux des recherches sur le *tafsīr* d'Ibn 'Ajība, trois parties structurent notre étude. La première offre des éléments préalables à la compréhension d'*al-Baḥr al-madīd*. La deuxième étudie les méthodes et

³² Dans l'enseignement *shādhilī*, en particulier celui d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī (m. 709/1309), le commentaire des versets coraniques est considéré comme un *ta'wīl*, c'est-à-dire une interprétation qui, sans délaissier le sens initial, oscille entre plusieurs significations possibles et ne fixe pas de compréhension définitive ; l'approfondissement du texte peut aboutir à une exégèse allusive (*ishāra*) ; cette démarche s'adapte à l'hétérogénéité du public, dont chaque membre retient les significations qui conviennent à sa capacité. Cf. É. Geoffroy, « Entre ésotérisme et exotérisme, les Shādhilīs, passeurs de sens (Égypte-XIII^e-XV^e siècles) », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya, op. cit.*, p. 118.

³³ Voir *infra*, Chapitre préliminaire.

³⁴ Voir A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrāsa, op. cit.*, p. 38-39.

les procédés exégétiques employés par notre auteur. La dernière analyse les thèmes initiatiques majeurs.

La première partie concerne l’auteur et les sources majeures d’*al-Baḥr al-madīd*, et comprend deux chapitres. Le premier est consacré à la biographie d’Ibn ‘Ajība et à sa formation. Dans le second chapitre, nous présenterons d’abord son vaste commentaire comme l’aboutissement de la production d’interprétations coraniques mineures par notre auteur ; puis nous recenserons les textes de la Tradition prophétique, les ouvrages exégétiques, dogmatiques, jurisprudentiels et linguistiques classés selon leurs compilateurs, ainsi que les œuvres soufies, utilisés et cités dans *al-Baḥr al-madīd*. Ces sources, à la lumière desquelles notre auteur interprète le Coran, sont d’un important éclectisme, nécessaire à sa démarche d’association des sens exotérique et ésotérique.

La deuxième partie est consacrée aux méthodes employées par Ibn ‘Ajība dans l’analyse grammaticale et l’exégèse exotérique, et à ses procédés d’interprétation ésotérique. Le premier chapitre porte sur l’analyse linguistique, à travers différents domaines de la langue arabe. En premier lieu figure la grammaire, en particulier trois de ses branches : la syntaxe, l’étymologie, et les particules exprimant l’exception et la condition. La poésie arabe classique, quant à elle, clarifie les sens prêtés aux termes rares du Coran (*gharīb al-Qur’ān*) et les vers soufis appuient l’interprétation ésotérique. Enfin, la stylistique permet d’une part d’apprécier l’esthétique du texte, et d’autre part d’expliciter les subtilités sémantiques des versets³⁵.

Dans le deuxième chapitre, nous traiterons des sciences du Coran (*‘ulūm al-Qur’ān*). Celles-ci comprennent l’étude des circonstances de la Révélation et des versets coraniques abrogeants et abrogés, la science des lettres isolées et celle des concordances coraniques entre les versets et entre les sourates. Le troisième chapitre examine l’exégèse par la transmission (*al-tafsīr bi-l-ma’thūr*), c’est-à-dire la méthode d’interprétation du Coran la plus répandue dans *al-Baḥr al-madīd*. Elle s’appuie sur les sources de la tradition orale recueillies par les générations de savants après la mort du Prophète. Dans l’avant-dernier chapitre, nous aborderons l’exégèse par la raison (*al-tafsīr bi-l-ra’y*), qui explique les ambiguïtés du texte coranique que la Tradition prophétique et les propos des

³⁵ L’étude de la stylistique apparaît parfois dans la première étape exégétique, celle de la grammaire.

Compagnons ne clarifient que partiellement. Deux thèmes majeurs y sont examinés, le dogme (*al-‘aqā’id*) et les statuts jurisprudentiels (*al-aḥkām al-fiqhiyya*). Le cinquième et dernier chapitre traite de l’exégèse allusive (*al-tafsīr al-ishārī*), qui consiste à dévoiler le sens que prêtent les gnostiques (*al-‘ārifūn*) à la Révélation, et de ses procédés.

La troisième partie est consacrée aux thèmes initiatiques majeurs, abordés selon les étapes successives du cheminement. Le premier chapitre concerne les acteurs du compagnonnage, c’est-à-dire le cheikh et l’aspirant (*al-murīd*). Dans le deuxième chapitre, nous exposerons le combat intérieur auquel se livre l’âme, une des composantes subtiles de l’être humain. Ensuite seront présentées les stations spirituelles qui jalonnent le parcours initiatique, selon une typologie particulière à notre auteur. Enfin, dans le dernier chapitre, nous aborderons l’aboutissement du cheminement, à savoir ses fruits spirituels ³⁶.

Cette étude se propose ainsi d’apporter un regard global sur l’interprétation du texte coranique par Ibn ‘Ajība.

³⁶ Dans les notes de la présente étude, *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd* est désormais abrégé sous le nom de *Baḥr*, suivi des références du volume et de la page, selon l’édition d’Aḥmad ‘Abd Allāh al-Qurashī Raslān, *op. cit.*, dans la version informatique d’al-Maktaba al-Shāmila.

Chapitre préliminaire

Al-Baḥr al-madīd : études précédentes

Ce chapitre propose un état des lieux des études précédentes concernant *al-Baḥr al-madīd*.

Jean-Louis Michon (m. 2013) doit préalablement être mentionné car il a fait découvrir Ibn ‘Ajība et ses œuvres¹, non seulement auprès du public occidental mais également auprès des chercheurs marocains, égyptiens, soudanais, jordaniens, algériens et turcs. Par son étude pionnière et sa traduction française de plusieurs textes d’Ibn ‘Ajība, il a aussi largement contribué à faire connaître l’enseignement de la voie Shādhiliyya-Darqāwiyya à l’époque de ce soufi et dans l’aire marocaine, et à stimuler son étude jusqu’à nos jours².

¹ Voir *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, Collection : Études musulmanes t. XIV, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1973 ; *Deux traités sur l’Unité de l’Existence*, Collection Hikma - bilingue, Marrakesh : Al Quobba Zarquā, 1998 ; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1747-1809)*, op. cit. ; *L’Ascension du regard vers les réalités du Soufisme*, Beyrouth : Albouraq, 2011.

² Sur la voie Darqāwiyya, voir G. Drague, *Esquisse d’Histoire Religieuse du Maroc*, op. cit., p. 256-273 ; J.-S. Trimmingham, *The sufi orders in Islam*, op. cit., p. 110-114 ; ‘A. al-Ṣaghīr, *Ishkāliyyat iṣlāḥ al-fikr al-ṣūfī*, op. cit., p. 37-49 ; Ḥ. ‘Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, 2 vol., Rabat : Wazārat al-Awqāf wa-l-Shu’ūn al-Islāmiyya, 2001, p. 139-149 ; A. Bassir, *Les Zaouïas Darqāwiyyas au Maroc, Zaouïa d’al-Basīr comme exemple*, thèse de doctorat, Pierre Lory (dir.), Université de Paris Dauphine, 2015, p. 51-58 ; R. Le Tourneau, « Darqāwa », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. II, op. cit., p. 165 ; F. De Jong, « Materials relative to the History of the Darqāwiyya Order and its Branches », *Arabica*, 1979, vol. 26, p. 126-143 ; M. Zekri, « La tariqa Shādhiliyya-Darqāwiyya : les “empreintes” du cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī (m. 1239/1823) », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, op. cit., p. 229-235 ; A. Meftah, « L’initiation dans la Shādhiliyya-Darqāwiyya », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, op. cit., p. 237-248 ; I. Weismann, « The Shādhiliyya-Darqāwiyya in the Arab East, XIXth / XXth Centuries », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, op. cit., p. 255-267 ; R. Vimercati Sanseverino, « Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd d’Aḥmad Ibn ‘Ajība (m. 1223/1809) », op. cit., p. 209-234.

I- En langue arabe

1- ‘Alī Ḥasan Riḍwān, *Tafsīr al-Baḥr al-madīd li-l-‘allāma Ibn ‘Ajība al-ḥasanī - Taḥqīq wa-dirāsa min awwal sūrat al-A ‘rāf ilā ākhir sūrat Yūnus*, mémoire de magistère, Tanta : Jāmi‘at al-Azhar, 1994.

Dans son mémoire, ‘Alī Ḥasan Riḍwān propose une étude partielle d’*al-Baḥr al-madīd*, doublée d’une authentification des sources. Les travaux concernent le texte coranique, du début de la sourate 7 (*al-A ‘rāf*) à la fin de la sourate 10, Jonas (*Yūnus*), et traitent principalement de l’emploi, par Ibn ‘Ajība, de l’exégèse par la transmission et par la raison.

L’authentification effectuée par l’auteur consiste seulement en une vérification des sources scripturaires et en un éclaircissement des versets et *ḥadīth*-s dont l’origine n’est pas mentionnée par Ibn ‘Ajība. L’étude du texte, quant à elle, s’attarde sur les sources majeures du soufi marocain.

À l’issue de sa recherche, l’auteur démontre l’attachement profond d’Ibn ‘Ajība à la Loi commune (*al-Sharī‘a*).

2- Jūda Muḥammad al-Mahdī, *Tafsīr al-Baḥr al-madīd li-l-‘allāma Ibn ‘Ajība - Dirāsa wa-taḥqīq min awwal sūrat Hūd ilā ākhir sūrat al-Isrā’*, mémoire de magistère, Tanta : Jāmi‘at al-Azhar, 1995.

L’auteur suit la démarche du précédent mémoire et l’applique au texte coranique, de la sourate 11 (*Hūd*) jusqu’à la fin de la sourate 17, le Voyage nocturne (*al-Isrā’*).

3- Ibrāhīm ‘Abd al-Ḥamīd, *Kitāb al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd li-l-imām Abī l-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Mahdī ibn ‘Ajība al-ḥasanī - Dirāsa wa-taḥqīq sūrat al-Kahf wa-sūrat Maryam*, mémoire de magistère, Tanta : Jāmi‘at al-Azhar, 1995.

Ce mémoire, dans la continuité des deux études présentées ci-dessus, est limité aux sourates 18, la Caverne (*al-Kahf*) et 19, Marie (*Maryam*).

Ibrāhīm ‘Abd al-Ḥamīd souligne l’hétérogénéité des sources employées par Ibn ‘Ajība dans cette partie d’*al-Baḥr al-madīd*.

4- Ḥasan ‘Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, 2 vol., Rabat : Wazārat al-Awqāf wa-l-Shu’ūn al-Islāmiyya, 2001.

Cet ouvrage est une édition d’une thèse de doctorat présentée à la Faculté de Lettres et des Sciences humaines de Rabat en 1997. Ḥasan ‘Azzūzī aborde essentiellement la méthodologie employée par Ibn ‘Ajība dans son commentaire exotérique, à travers l’étude de l’exégèse par la transmission et par la raison. Il consacre un chapitre à certaines définitions de la terminologie soufie de notre auteur, mais, pour cela, il s’appuie le plus souvent sur des références extérieures à *al-Baḥr al-madīd*.

Les travaux de Ḥasan ‘Azzūzī constituent une synthèse intéressante de l’exégèse exotérique d’Ibn ‘Ajība.

5- Al-Muḥammadī ‘Abd al-Raḥmān, *Ibn ‘Ajība wa-manhajuhu fī l-Baḥr al-madīd*, thèse de doctorat, ‘Alī Ḥasan (dir.), Le Caire : Jāmi‘at al-Azhar, 2004.

Cette thèse aborde la méthode de l’exégèse exotérique d’Ibn ‘Ajība. Il traite principalement du commentaire du Coran par le Coran, par la Tradition prophétique, et par les Compagnons et les Suivants. Par ailleurs, al-Muḥammadī ‘Abd al-Raḥmān évoque la position d’Ibn ‘Ajība vis-à-vis des traditions juives (*isrā’īliyyāt*) et s’attarde également sur l’aspect jurisprudentiel et dogmatique d’*al-Baḥr al-madīd*.

Dans la courte conclusion de sa thèse, l’auteur constate qu’Ibn ‘Ajība s’inscrit dans la continuité des exégètes exotériques traditionnels.

6- Zahrān Muḥarrām, *al-Juhūd al-naḥwiyya wa-l-ṣarfīyya li-l-imām al-‘allāma Abī l-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Mahdī ibn ‘Ajība al-ḥasanī min khilāl al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd - ‘Arḍ wa-dirāsa*, thèse de doctorat, ‘Abd al-Ḥāfiẓ Ḥasan et al-Sayyid Maḥmūd (dir.), Le Caire : Jāmi‘at al-Azhar, 2005.

Cette thèse a pour but d’exposer l’étude grammaticale (*naḥwiyya*) et morphologique (*ṣarfīyya*) opérée par Ibn ‘Ajība dans *al-Baḥr al-madīd*.

Zahrān Muḥarrām effectue simplement un relevé des divers avis d’Ibn ‘Ajība dans ces domaines, tantôt ceux des bassoriens, tantôt ceux des koufites, et signale ses préférences pour les uns ou pour les autres.

7- Fathī Anwar, *al-Qirā’āt al-qur’āniyya fī l-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd li-Abī l-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Ajība min awwal sūrat al-Kahf ilā nihāyat sūrat al-Nās - Dirāsa lughawiyya*, mémoire de magistère, Na‘īm ‘Aṭwa (dir.), Le Caire : Jāmi‘at al-Azhar, 2006.

Cette étude, qui concerne la seconde moitié du Coran, à partir de la sourate 18, la Caverne (*al-Kahf*), jusqu’à la sourate 114, les Hommes (*al-Nās*), expose les lectures coraniques employées par Ibn ‘Ajība dans *al-Baḥr al-madīd*, et les sens que notre auteur en déduit. De plus, Fathī Anwar y ajoute une étude linguistique. En effet, ce mémoire présente une partie des règles de la psalmodie, ainsi qu’un développement grammatical non négligeable.

En outre, Fathī Anwar mentionne les sens du texte coranique qu’Ibn ‘Ajība établit en s’appuyant sur certaines lectures.

8- Shukrī Shafīq, *al-Dakhīl fī tafsīr al-Baḥr al-madīd li-Ibn ‘Ajība min awwal sūrat al-Fātiḥa ilā ākhir sūrat al-Nisā’*, mémoire de magistère, Muḥammad Qāsīm (dir.), Tanta : Jāmi‘at al-Azhar, 2006.

Dans ce mémoire, Shukrī Shafīq traite des données étrangères (*al-dakhīl*), telles que les *ḥadīth*-s forgés et les *isrā’iliyyāt*, présentes dans l’exégèse exotérique d’*al-Baḥr al-madīd*. Cette recherche concerne uniquement une partie du Coran, qui va de la sourate 1, l’Ouverture (*al-Fātiḥa*), à la fin de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*). L’auteur vérifie le degré d’authenticité des *ḥadīth*-s cités par Ibn ‘Ajība, selon les critères d’authentification de la Tradition prophétique. Shukrī Shafīq conclut, entre autres, que son exégèse emploie parfois des traditions de fiabilité discutable.

9- Nabīl al-Jawharī, *al-Dakhīl fī tafsīr al-Baḥr al-madīd li-l-imām Ibn ‘Ajība al-musammā al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd min awwal sūrat Hūd ilā nihāyat sūrat al-Kahf*, mémoire de magistère, Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd (dir.), Tanta : Jāmi‘at al-Azhar, 2006.

Cette recherche porte sur le même sujet que le mémoire effectué par Shukrī Shafīq. Nabīl al-Jawharī se limite à l’étude du Coran depuis la sourate 11 (*Hūd*) jusqu’à la fin de la sourate 18, la Caverne (*al-Kahf*).

10- Ṣalāḥ al-Dīn Yūsuf, *al-Dakhīl fī tafsīr al-imām Ibn ‘Ajība al-musammā al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd min awwal sūrat Yā-Sīn ilā nihāyat sūrat al-Nās - Dirāsa naqdiyya*, mémoire de magistère, Tanta : Jāmi‘at al-Azhar, 2007.

Ce travail suit la même démarche que celle des deux recherches précédentes, pour le dernier quart du Coran, à savoir de la sourate 36 (*Yā-Sīn*) à la sourate 114, les Hommes (*al-Nās*).

11- Jamīla al-Kāmil Abū Zayd, *Manhaj al-imām Ibn ‘Ajība fī tafsīr al-Baḥr al-madīd*, mémoire de magistère, al-Jazūlī al-Amīr (dir.), Khartoum : Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmiyya, 2007.

La démarche est similaire à certains travaux mentionnés ci-dessus, et décrit une nouvelle fois l’aspect exotérique et la méthodologie utilisée par Ibn ‘Ajība dans son commentaire du Coran. En effet, l’auteure mentionne principalement la méthode de l’exégèse par la transmission et par la raison. Jamīla al-Kāmil relève également les points dogmatiques et jurisprudentiels inclus dans *al-Baḥr al-madīd*.

12- Muḥammad al-Ṭayyib, *Dawābiḥ al-tafsīr al-ishārī - Dirāsa taḥbīqiyya fī kitāb al-Baḥr al-madīd li-Ibn ‘Ajība*, mémoire de magistère, Fayṣal al-Ṭāhir (dir.), Khartoum : Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmiyya, 2012.

Muḥammad al-Ṭayyib étudie en particulier les critères de l’exégèse allusive : les sources les plus souvent utilisées, les avis de certains savants et enfin les propos d’Ibn ‘Ajība.

13- ‘Alī ‘Abd Allāh, *al-Masā’il al-‘aqadiyya ‘inda al-imām Aḥmad Ibn ‘Ajība al-ḥasanī - Dirāsa taḥlīliyya*, thèse de doctorat, Ḥassān Rāghib (dir.), Amman : Jāmi‘at al-‘Ulūm al-Islāmiyya al-‘Ālamiyya, 2013.

‘Alī ‘Abd Allāh présente un travail sur les fondements dogmatiques d’*al-Baḥr al-madīd*. Dans cette thèse, il réalise une étude analytique relative aux attributs divins, à la prophétie, ainsi qu’à l’au-delà. Cette recherche aboutit au simple constat qu’Ibn ‘Ajība est un soufi ash‘arite qui donne la priorité à l’exégèse par la transmission.

14- Ya‘qūb ‘Abd al-Qādir, *Tazkiyat al-nafs fī l-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd*, thèse de doctorat, ‘Umar Ḥamza (dir.), Khartoum : Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmiyya, 2014.

Ya‘qūb ‘Abd al-Qādir aborde ici le thème de la purification de l’âme dans l’exégèse allusive d’Ibn ‘Ajība. Son travail consiste en premier lieu à rassembler les versets évoquant le terme « âme » (*nafs*) associé au mot « purification » (*tazkiya*). Puis il mentionne les allusions spirituelles (*ishārāt*) déduites par l’auteur d’*al-Baḥr al-madīd*, suivies d’une étude comparative avec celles de certains soufis de référence, tels qu’al-Junayd (m. 298/911) et al-Qushayrī.

15- ‘Ādil ‘Abd Allāh Sālīm, *Ikhtiyārāt Ibn ‘Ajība fī tafsīrihi al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd fī daw’ aqwāl al-mufassirīn min al-juz’ al-awwal ilā l-juz’ al-khāmis*, thèse de doctorat, ‘Umar Ḥamza (dir.), Khartoum : Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmiyya, 2015.

La thèse de ‘Ādil ‘Abd Allāh Sālīm porte essentiellement sur la dimension exotérique d’*al-Baḥr al-madīd*. L’auteur entreprend une étude comparative des interprétations d’Ibn ‘Ajība et de celles d’autres exégètes tels qu’al-Ṭabarī (m. 311/923), al-Rāzī (m. 605/1209), al-Qurṭubī (m. 671/1273) et Ibn Kathīr (m. 774/1372).

La recherche se limite à une partie du Coran (de la première sourate jusqu’à la fin de la cinquième) et vise à établir les influences théologiques et juridiques sur le soufi marocain. ‘Ādil ‘Abd Allāh Sālīm émet parfois un jugement sur les interprétations d’Ibn ‘Ajība en s’appuyant sur des textes qui font autorité dans le sunnisme.

Cette recherche permet d’identifier des sources d’inspiration majeures d’Ibn ‘Ajība et démontre leur hétérogénéité.

16- Asmā’ Zūbīr, *Ibn ‘Ajība wa-l-majāz fī tafsīrihi al-Baḥr al-madīd - Sūrat Yā-Sīn anmūdḥaj^{am}*, mémoire de magistère, Khalīfī al-Shaykh (dir.), Tlemcen : Jāmi‘at Abū Bakr Bilqāyid, 2015.

Asmā’ Zūbīr traite des interprétations stylistiques formulées par Ibn ‘Ajība. Elle s’intéresse particulièrement au « sens figuré » (*al-majāz*) et, dans une moindre mesure, au

« sens propre » (*al-ḥaqīqa*) que relève Ibn ‘Ajība dans le texte coranique, en prenant pour exemple la sourate 36 (*Yā-Sīn*).

Elle définit ces notions d’*al-ḥaqīqa* et d’*al-majāz*, et expose les raisons du choix effectué par Ibn ‘Ajība, dans ses analyses linguistiques, entre les deux. Ainsi, si l’auteur soufi dispose d’un argument, il privilégie soit le « sens propre », soit le « sens figuré ». *A contrario*, s’il demeure dubitatif au sujet d’une interprétation, il cite les deux possibilités, sans faire prévaloir l’une sur l’autre.

17- Abū Bakr Yaḥyā Ishāq, *Ikhtiyārāt Ibn ‘Ajība fī tafsīrihi al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd fī adwā’ aqwāl al-mufasssīrīn min al-āya 46 min sūrat al-‘Ankabūt ilā ākhir sūrat al-Jāthiya*, thèse de doctorat, Azharī ‘Alī (dir.), Khartoum : Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmiyya, 2016.

Cette thèse adopte la démarche de l’étude comparative entreprise par ‘Ādil ‘Abd Allāh Sālim. Abū Bakr Yaḥyā Ishāq débute sa recherche au verset 46 de la sourate 29, l’Araignée (*al-‘Ankabūt*), et l’achève au dernier verset de la sourate 45, l’Agenouillée (*al-Jāthiya*).

18- ‘Āṭif Abū Jirār, *Ikhtiyārāt Ibn ‘Ajība al-naḥwiyya fī tafsīrihi al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd fī l-niṣf al-awwal min al-Qur’ān al-karīm - Dirāsa naḥwiyya taḥlīliyya*, thèse de doctorat, ‘Abd al-Razzāq al-Sa’dī (dir.), Amman : Jāmi‘at al-‘Ulūm al-Islāmiyya al-‘Ālamiyya, 2016.

Cette étude, limitée à la première moitié du Coran, est consacrée aux choix grammaticaux d’Ibn ‘Ajība dans son exégèse exotérique. ‘Āṭif Abū Jirār présente les occurrences où Ibn ‘Ajība montre sa préférence pour les grammairiens bassoriens ou pour les grammairiens koufites, tout en exposant ses positions personnelles à leur égard.

19- ‘Alī Muṣṭafā, *Ittijāh al-tafsīr al-ishārī ‘inda Ismā‘il Ḥaqqī (t. 1137 H) wa-Ibn ‘Ajība (t. 1224 H)*, thèse de doctorat, Muḥammad Nabīl et ‘Abd al-Ḥamīd Madkūr (dir.), Le Caire : Kulliyat Dār al-‘Ulūm, 2017.

Cette recherche se veut une présentation de la dimension ésotérique dans l’exégèse coranique chez Ismā‘il Ḥaqqī et Ibn ‘Ajība. ‘Alī Muṣṭafā établit une étude

comparative entre ces deux commentaires, tout en mettant en lumière les spécificités inhérentes à l’exégèse allusive.

Cette étude comparative, bien que complète, offre une conclusion peu développée qui se limite à affirmer la légitimité de l’ésotérisme dans le commentaire coranique.

20- Riḥāb al-Ṭāhir al-Amīn al-Nūr, *Ikhtiyārāt al-imām Ibn ‘Ajība fī tafsīrihi al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd ‘alā ḍaw’ aqwāl al-mufasssīrīn min al-juz’ al-sādis ilā nihāyat al-juz’ al-‘āshir min al-Qur’ān al-karīm - Dirāsa muqārana*, thèse de doctorat, ‘Awāṭif Madanī (dir.), Khartoum : Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmiyya, 2017.

Cette thèse s’inscrit dans la continuité de l’étude comparative initiée par ‘Ādil ‘Abd Allāh Sālim sur les choix d’Ibn ‘Ajība dans son exégèse exotérique. Reprenant une méthodologie similaire, Riḥāb al-Ṭāhir aborde le sixième chapitre du Coran jusqu’à la fin du dixième chapitre.

21- Maḥmūd Muḥammad, *al-Ittijāh al-ishārī li-Abī l-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Ajība min khilāl tafsīrihi al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd - Dirāsa taḥbīqiyya ‘alā sūratay Āl-‘Imrān wa-l-Nisā’*, mémoire de magistère, Bashīr Muḥammad et Mabrūk ‘Abd al-Ḥalīm (dir.), al-Minya : Jāmi‘at al-Minya, 2018.

Ce mémoire présente la dimension ésotérique du commentaire d’Ibn ‘Ajība à travers l’étude de la sourate 3, la Famille d’Imran (*Āl-‘Imrān*), et la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*). Maḥmūd Muḥammad établit une étude comparative entre le commentaire ésotérique d’*al-Baḥr al-madīd* et d’autres *tafsīr*-s soufis.

Paradoxalement, l’étude de l’œuvre majeure d’Ibn ‘Ajība a jusqu’à présent peu intéressé les chercheurs marocains. En revanche, elle est très prise en considération par les chercheurs soudanais, égyptiens et jordaniens.

II- En d'autres langues

1- Faris Casewit, « Esoteric Hermeneutic of Ibn 'Ajība », *Journal of the Iqbal Academy*, Lahore : Iqbal Academy Pakistan, 2009, p. 162-188.

Faris Casewit est l'un des rares auteurs à consacrer une étude à un élément polémique d'*al-Baḥr al madīd*. Dans cet article, il s'intéresse à la qualification par le *kufr* établi par Ibn 'Ajība à l'égard des savants exotériques anti-soufis.

Selon l'auteur, les soufis antérieurs à Ibn 'Ajība traitent traditionnellement du terme *kufr* d'après la doctrine ash'arite ; ils présentent un parallèle entre les négateurs peuplant la terre et les démons agissant à l'intérieur même de l'âme des êtres humains. Toutefois, selon Faris Casewit, Ibn 'Ajība délaisse cette vision lors de ses interprétations allusives, et se sert alors de ce terme pour inciter les croyants à mettre en pratique l'enseignement spirituel, mais aussi pour protester contre les attaques des tenants des sciences exotériques.

L'objet de ce présent article est d'évaluer l'interprétation ésotérique par l'exégète de la notion critique qu'est le *kufr*. D'après Faris Casewit, le discours pédagogique et contestataire du soufi marocain se comprend par l'importance capitale du *kufr* dans l'éthique musulmane.

2- Mahmut Ay, *Ahmed B. Acıbe ve İṣarî Tefsir açısından "El-Baḥru'l-Medīd"*, Doktora Tezi, Yakup Çiçek (dir.), Marmara Üniversitesi, 2010.

Dans cette thèse, Mahmut Ay examine la méthode et le contenu de l'interprétation ésotérique d'*al-Baḥr al-madīd*, c'est-à-dire la manière par laquelle Ibn 'Ajība intègre à l'exégèse coranique des notions et des enseignements issus d'œuvres soufies traditionnelles ; l'étude porte principalement sur les thèmes de l'Être divin, de la prophétie et de l'eschatologie.

3- Ruggero Vimercati Sanseverino, « Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd d'Aḥmad Ibn 'Ajība (m. 1223/1809) », *Studia Islamica*, Paris : Maisonneuve & Larose, 2012, vol. 107, p. 209-234.

Cet article est le prolongement de travaux effectués sur les maîtres soufis marocains, inspirés de la thèse de doctorat de Ruggero Vimercati Sanseverino intitulée *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912) : hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*.

Cette étude d'*al-Baḥr al-madīd* vise à présenter les fondements métaphysiques de la voie Shādhiliyya-Darqāwiyya. De ce commentaire coranique, l'auteur distingue trois axes thématiques :

- les versets relatifs à la manifestation de l'Être divin associés à la contemplation et à l'illumination spirituelle,
- les passages consacrés à l'histoire des prophètes conduisant à la description de la sainteté, à la réalité spirituelle du Prophète et à l'affirmation du statut du maître,
- les versets à caractère juridique desquels découle la présentation des étapes du cheminement initiatique.

À partir de ces trois thèmes majeurs, Ruggero Vimercati Sanseverino présente les sources qui ont influencé l'auteur et explicite la perception *darqāwī* de la Réalité spirituelle. Au-delà d'une étude purement textuelle, cet article démontre également la dimension didactique de l'œuvre.

En effet, l'auteur précise que le commentaire délivré par Ibn ‘Ajība reformule un enseignement soufi traditionnel, et affirme l'orthodoxie de sa pratique, en vue de sensibiliser un large public à la réalisation spirituelle.

4- Mahmut Ay, « The Sufi Hermeneutics of Ibn ‘Ajība (d. 1224/1809): A Study of Some Eschatological Verses of the Qur'an », *The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an*, Annabel Keeler and Sajjad H. Rizvi (dir.), Oxford : Oxford University, 2016, p. 443-481.

En écho à sa thèse consacrée à *al-Baḥr al-madīd*, Mahmut Ay, dans cet article, s'intéresse à l'intégration des notions soufies dans l'exégèse du Coran à travers l'étude du vocabulaire eschatologique.

L'auteur se penche particulièrement sur l'interprétation ésotérique des termes *mawt* et *qatl*. Ces mots, désignant une mort physique dans le texte coranique, sont perçus par Ibn ‘Ajība comme « la mort de l'âme et de ses désirs charnels ». Les expressions

ihyā', *ba'th* et *ḥashr*, qui évoquent la résurrection après la mort, sont associées à « la revivification de l'esprit qui a atteint la gnose (*ma'rifa*) », c'est-à-dire le moment où se manifestent les réalités intérieures (*tahaqquq al-ḥaqā'iq*) et celui de l'obtention de la connaissance.

Mahmut Ay démontre que, malgré une terminologie et un style propre à Ibn 'Ajība, l'interprétation ésotérique des versets eschatologiques répond à une logique inspirée des enseignements soufis traditionnels. Il affirme ainsi que le but d'*al-Baḥr al-madīd* n'est pas d'élaborer une méthode originale d'exégèse coranique, mais de transmettre efficacement, à l'instar de ses prédécesseurs, un savoir soufi.

5- Omneya Nabil Ibrahim, *Divine Love in the Moroccan Sufi Tradition: Ibn 'Ajība (d. 1224/1809) and His Oceanic Exegesis of the Qur'ān*, Doctoral thesis, Leonard Lewisohn (dir.), University of Exeter, 2018.

La thèse d'Omneya Nabil Ibrahim est consacrée à l'« amour divin » ; elle s'intéresse au lien qui unit la finalité de la création, dont l'amour de Dieu est à l'origine, et son aspiration à retourner à Lui ; en effet, elle considère que l'Être divin Se glorifie et témoigne de Son unicité à travers Sa propre création.

L'auteure considère Ibn 'Ajība comme un des premiers exégètes à avoir systématiquement analysé les versets coraniques relatifs à l'amour des cheminants vers Dieu, à travers une synthèse des nombreuses sources soufies. Elle affirme également qu'Ibn 'Ajība occupe une place de choix parmi les érudits musulmans, car il fait partie d'un petit groupe de savants qui a su diffuser des interprétations ésotériques dans un langage clair. Un obstacle important rencontré par Ibn 'Ajība est la reformulation dans un langage simple des conceptions soufies que ses prédécesseurs énonçaient de manière elliptique. Cette étude montre aussi comment le soufi marocain a réussi à combiner un grand nombre de sources concernant l'amour divin avec sa propre conception ésotérique du texte coranique.

Enfin, Omneya Nabil cherche, à travers sa thèse, à stimuler le désir des chercheurs à poursuivre l'étude du commentaire majeur d'Ibn 'Ajība car il souffre, selon elle, d'un manque d'intérêt.

Conclusion partielle

La singularité de l’œuvre majeure d’Ibn ‘Ajība réside, incontestablement, dans son entreprise d’association des sens exotérique et ésotérique du Coran. Pour autant, aucune étude, précédemment citée, n’a jusqu’à présent été consacrée à cet aspect fondamental d’*al-Baḥr al-madīd*. L’ensemble des recherches de notre état des lieux s’est donc limité à une partition de la démarche exégétique d’Ibn ‘Ajība.

En effet, de nombreuses études se consacrent au commentaire exotérique de l’auteur soufi, à ses sources et ses méthodes. Ceci se justifie par le fait que le *tafsīr* par la transmission et la raison représente la majorité des interprétations formulées par Ibn ‘Ajība. Les travaux relatifs à l’aspect ésotérique d’*al-Baḥr al-madīd* sont en moindre proportion, pour la simple raison que les commentaires allusifs sont moins nombreux que ceux d’ordre exotérique.

Nous trouvons encore plus étonnant le faible nombre de recherches consacrées à son approche linguistique, sujet qui distingue pourtant l’auteur de la plupart des exégètes soufis.

L’exégèse allusive constitue l’ultime étape de la méthodologie ternaire d’*al-Baḥr al-madīd*. Ainsi, l’étude uniquement grammaticale et exotérique du commentaire perd inévitablement de sa pertinence si elle ne s’inscrit alors pas dans une étude intégrale de cette démarche tripartite.

C’est pour cette raison que notre travail envisage de traiter ces trois aspects de la méthode exégétique de ce soufi marocain, qui transparaissent tout au long de son œuvre majeure.

Première partie

L'auteur et ses sources

Introduction

Dans le cadre de l'étude d'*al-Baḥr al-madīd*, l'ensemble de notre recherche débute par une biographie de l'auteur, le soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība, illustrant une vie d'érudition, et constituant l'aboutissement de sa formation exotérique et de sa pratique spirituelle. Malgré la confusion qui règne dans nos différentes sources, nous pouvons néanmoins exposer le récit de sa vie selon une progression chronologique.

En premier lieu, sa biographie établie ici relate son cheminement jusqu'au début de son initiation, et plus particulièrement ses origines familiales, sa naissance, sa jeunesse, sa formation et ses différents maîtres. Ensuite, son passage de la science à l'action est marqué par la rupture de ses habitudes mondaines, sa prédication itinérante, l'épisode de son incarcération. Enfin, il meurt lors de l'épidémie de peste de 1224/1809.

Dans un second temps, les sources d'*al-Baḥr al-madīd* sont présentées. Cet ouvrage exégétique est d'abord le prolongement de commentaires coraniques écrits auparavant par notre auteur, en particulier du *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr* qui, entre autres, est un exposé de ces sources de référence. Par ailleurs, Ibn 'Ajība s'appuie sur d'abondants *tafsīr*-s d'autres auteurs, des œuvres relatives à la Tradition prophétique, aux lectures coraniques, à la linguistique, aux statuts jurisprudentiels et au soufisme.

Chapitre I

Ibn 'Ajība (m. 1224/1809)

La source principale sur la vie d'Ibn 'Ajība est la *Fahrassa* essentiellement achevée en rabī' I 1222 (mai 1807) puis complétée par un additif daté de 1224/1809, soit quelques mois avant sa mort. Plutôt que d'une autobiographie chronologique, il s'agit d'un manuel d'instruction religieuse. Certains thèmes développés sont introduits par des relations des propres expériences de l'auteur ; ou bien, au contraire, des exposés didactiques sont, à leur conclusion, illustrés par des exemples tirés de sa vie. Jean-Louis Michon, qui l'a traduite sur la base de trois manuscrits, en a dégagé trois rubriques générales et une annexe. La première répertorie les membres de sa famille, ses transmetteurs en matière de sciences exotériques et ésotériques, ainsi que ses œuvres. La deuxième est formée de récits autobiographiques. La troisième se compose de développements didactiques essentiellement pratiques, concernant le cheikh et ses disciples ¹.

¹ Voir *L'Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aǧība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 3-6. La rubrique des répertoires comprend une généalogie familiale (ch. 1) qui est une représentation hagiographique des ancêtres d'Ibn 'Ajība, d'origine chérifienne ; des chaînes de transmission de maîtres qui appuient sa maîtrise des sciences du *ḥadīth* et du *fiqh* (ch. 4) ; la chaîne de l'enseignement initiatique depuis son maître al-Būzīdī jusqu'au prophète Muḥammad (ch. 13) ; les noms de ses professeurs depuis ses écoles villageoises jusqu'à ses études suivies principalement à Tétouan et Fès (ch. 5) ; une liste de ses œuvres, au nombre de trente-huit, sans compter la *Fahrassa*, incomplète et qui se veut chronologique (ch. 6) ; enfin, une présentation des sciences exotériques et ésotériques qu'il a étudiées (ch. 18). La rubrique autobiographique est d'abord composée des chapitres 2, 3, et 7 à 12, depuis l'enfance d'Ibn 'Ajība jusqu'à son incarcération à Tétouan en 1209/1795 ; sa chronologie présente quelques approximations et contradictions. Le chapitre 15 est consacré aux faveurs surnaturelles (*karāmāt*) dont il a été l'objet. Suit un exposé des bénéfices qu'ont tirés ses disciples pendant sa carrière de cheikh éducateur (ch. 16). Le chapitre 17 traite de sa vie conjugale et de ses enfants. Ses récits autobiographiques sont l'occasion de développements didactiques ; ceux-ci traitent plus particulièrement de la différence entre savant (*'ālim*) et saint (*walī*, ch. 7), de la valeur des prédications itinérantes (ch. 10), du combat intérieur et de la rupture des habitudes (ch. 11). Le chapitre 13 aborde les qualités du cheikh et ses convenances spirituelles (*ādāb*). Notre auteur défend ensuite la supériorité des faveurs spirituelles (*karāmāt ma'nawiyya*) comme la gnose (*al-ma'rifa*), la piété (*al-taqwā*) et la vigilance permanente (*dawām al-murāqaba*), sur les faveurs sensibles (*karāmāt ḥissiyya*), c'est-à-dire les dons prodigieux (ch. 15). Le chapitre 17 inclut des considérations sur le mariage, à l'adresse du disciple initié, avant que notre auteur ne récapitule les épisodes de sa vie conjugale. Enfin, le chapitre 18 est une présentation générale des différentes disciplines littéraires et scientifiques, profanes, magiques (liées aux

Le premier à citer la *Fahrassa* est Évariste Lévi-Provençal (m. 1956) qui consacre une notice à Ibn ‘Ajība en 1922².

Rares sont les témoignages sur notre auteur qui lui sont contemporains. Le cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī, dans une épître, le surnomme « al-Anjirī », ce qui nous renseigne sur son origine, la tribu des Banū Anjrā, dans la région des Jbāla à l’extrémité nord du Maroc. Il le qualifie également de « ‘ajīb » (« étonnant »), quand il rapporte que notre auteur a vu le Prophète en rêve. Dans une autre épître, al-Darqāwī exprime le souhait qu’Ibn ‘Ajība exhorte les croyants à la sincérité (*al-ṣidq*) et à l’abstention scrupuleuse (*al-wara’*) pour les attirer vers la Voie³.

Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Makkūdī (m. 1214/1799-1800) est un témoin de première main sur Ibn ‘Ajība. Dans *al-Irshād wa-l-tibyān fī radd mā ankarahu al-ru’asā’ min ahl Tiṭwān*, un pamphlet à l’encontre des oulémas, al-Makkūdī y décrit l’extrême violence et l’injustice que notre auteur, ses compagnons et lui-même, subirent en prison à

talismans), religieuses exotériques et ésotériques, à l’adresse du commun de la population comme des spécialistes ; voir *ibid.*, p. 129-151.

À ces trois rubriques s’ajoute une annexe comprenant d’autres écrits en vers et en prose, soit une anthologie complète des poésies de son *Dīwān*, dont certaines composées en dialecte arabe marocain, quatre lettres adressées à ses disciples et trois oraisons (*aḥzāb*).

Des trois manuscrits qu’il a utilisés, Jean-Louis Michon donne sa préférence à celui qu’il nomme T, possédé par Hishām Aḥmad ibn ‘Ajība, descendant de notre auteur et résidant à Tétouan, en raison de sa qualité. Il est daté du 12 rabī’ I 1222 (19 mai 1807), soit trois jours après l’achèvement de la *Fahrassa* par notre auteur. La fin du chapitre 17 fut gardée vierge par Ibn ‘Ajība, puis ultérieurement complétée par un additif en 1224/1809, soit quelques mois avant sa mort en shawwāl 1224 (novembre 1809), où il présente ses épouses à cette date, ses enfants, ses maisons et zaouïas.

Sur le genre littéraire biographique chez les soufis, voir D. F. Reynolds, *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, London : University of California Press, 2001, p. 47.

² « Aboû-l-‘Abbās Aḥmed b. Moḥammed Ibn ‘Ajība et-Tiṭṭāwanī était un chérif ḥasanī ; il naquit dans la tribu des Anjra, qui s’étend sur le littoral méditerranéen du Maroc, entre Tanger et Tétouan. Il alla à Fès suivre les cours d’Ibn Souûda, de Bennânî et d’el-Warzâzî et s’affilia à la nouvelle confrérie des Darqâwa, dont il fut le représentant dans la partie septentrionale de la région des Jbâla. Il passa toute sa vie à Tétouan ou dans le pays avoisinant et mourut de la peste en 1224 (1809-10). Il est l’auteur d’un assez grand nombre d’ouvrages, parmi lesquels on peut signaler un répertoire des imâms du rite mâlikite, rangés par classes (*ṭabaqât*) depuis Mâlik jusqu’à er-Rahoûnî, intitulé *Azhâr el-bostân fī ṭabaqât el-a’iân*, et une *fahrassa* qui fournit d’intéressants renseignements sur le centre intellectuel qu’était la ville de Tétouan, au début du XIX^e siècle. » Dans une note, il fournit des informations sur les ouvrages suivants : « un commentaire du Qor’ân en quatre volumes, intitulé *el-Baḥr el-madîd* ; un commentaire des *Ḥikam* de Ibn ‘Atâ Allah, imprimé au Qaire ; un commentaire d’un poème d’Ibn el-Bannâ’ (*el-Fotoûḥât el-ilahîyya fī charḥ el-Mabâḥith el-aṣṭîyya*). » Voir É. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa - Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI^e au XX^e siècle*, Paris : Émile Larose, 1922, p. 336.

³ Voir respectivement les épîtres n°81 et n°3, dans A. al-Darqāwī, *Majmū’ rasā’il, op. cit.*, p. 175 et 72.

Tétouan. La rédaction de ce texte, entreprise immédiatement après les événements, a été achevée à la fin de muḥarram 1210 (début août 1795), ce qui permet de dater avec certitude cette incarcération de 1209 (dans la première moitié de 1795). Sur les faits, cet auteur apporte quelques détails inconnus de la *Fahrasa* ⁴.

Muḥammad Būziyān ibn Aḥmad al-Ma'askarī al-Gharīsī (m. 1271/1854), disciple d'al-'Arabī al-Darqāwī, est l'auteur de *Kanz al-asrār fī manāqib mawlānā al-'Arabī al-Darqāwī wa-ba'd aṣḥābihi al-akhyār*, autrement appelé *Ṭabaqāt darqāwiyya*, un recueil de notices sur les principaux membres de la voie Darqāwiyya. À la fin de cet ouvrage figure une présentation d'Ibn 'Ajība, qu'il a connu et qui lui a confié des informations personnelles. Būziyān al-Ma'askarī donne en particulier un portrait physique de notre auteur, quelques indications chronologiques exactes, des renseignements sur sa mort et les événements qui ont suivi, et enfin des données concernant certaines de ses œuvres ⁵.

La personnalité du soufi Aḥmad ibn 'Ajība se révèle à travers ses origines et son enfance, son éducation et ses études, son initiation spirituelle, sa prédication itinérante, l'épisode de l'incarcération qui en résulte, et enfin les circonstances de sa mort.

⁴ Voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, Tétouan : al-Maṭba'a al-Mahdiyya, vol. III, 1962, p. 212-222, en particulier p. 222 sur la date du texte et celle de l'incarcération.

⁵ Voir Manuscrit 2339 D de la Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc, non daté, p. 97-102 ; J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., p. 34-35. Voici le portrait physique d'Ibn 'Ajība que dresse Būziyān al-Ma'askarī : « Il était maigre, et sa peau était tendue sur ses os par suite de l'intensité du combat intérieur, du renoncement et de l'abstention scrupuleuse. Il portait une djellaba et un *silhām* [burnous] rapiécé, selon la coutume des disciples de la voie Darqāwiyya, et il se ceignait d'une large ceinture de fibres de palmier lorsqu'il écrivait et participait aux cercles de *dhikr* » ; voir Manuscrit 2339 D p. 102.

I- Ses origines

Ibn ‘Ajība⁶ insiste, dans l’exposé de sa filiation, sur l’importance de son aïeul al-Ḥajūjī (« le pèlerin »), épithète qui lui venait de ses pèlerinages répétés. En effet, selon ses contemporains, celui-ci aurait joui de faveurs surnaturelles (*karāmāt*)⁷, telles que le don d’ubiquité. Notre auteur rapporte que ce dernier se rendait à la station sur le Mont ‘Arafāt chaque année. Il disparaissait soudainement le jour du sacrifice (*yawm al-naḥr*), lors de la prière de la fête, et ne réapparaissait qu’à la prière de la matinée (*ṣalāt al-ḍuḥā*). On l’interrogeait ainsi : « Ô sayyidī al-Ḥajūjī, où étais-tu ? » Il répondait : « J’étais à Minā avec les pèlerins pour accomplir les rites du pèlerinage⁸. » Les déplacements d’al-Ḥajūjī, qui aurait effectué l’aller-retour entre Minā et Muzdalifa en quelques heures, étaient considérés comme miraculeux. D’après notre auteur, les prétendues facultés surnaturelles de son aïeul lui proviendraient de sa piété. Celui-ci se retirait fréquemment au lieu de sa retraite initiatique (*khalwa*), où il demeurerait plusieurs jours en vue de renoncer au monde et de se focaliser sur Dieu seul⁹.

C’est dans ce milieu que naît Aḥmad ibn ‘Ajība en 1160 ou 1161 (1747 ou 1748 du calendrier grégorien), dans la tribu des Anjṛā, située entre Tanger et Tétouan¹⁰. La sphère familiale de notre auteur lui apporte l’aspiration spirituelle (*al-himma*). Par

⁶ Son nom complet est : ‘Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Mahdī ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn ‘Ajība al-Ḥajūjī ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Ajība ibn Sanḥūn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Mūsā ibn ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Idrīs al-Aṣghar ibn Idrīs al-Akbar. Voir A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrassa*, op. cit., p. 16 ; et l’arbre généalogique dressé par Jean-Louis Michon, *L’Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, op. cit., p. 29, d’après les données des chapitres 1, p. 34, et 17 de l’ouvrage.

⁷ Sur les *karāmāt*, voir M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints - Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabī*, Paris : Gallimard, 1986, p. 157 ; É. Geoffroy, *Djihād et Contemplation - Vie et enseignement d’un soufi au temps des croisades*, Paris : Dervy, 1997, p. 31-33 ; selon Y. al-Nabahānī, *Jāmi‘ karāmāt al-awliyā’*, Beyrouth : Dār Ṣādir, s.d., vol. I, p. 17, les *karāmāt* sont aux saints ce que les *mu’jizāt* (les miracles) sont aux prophètes ; cf. P. Lory, « Soufisme et sciences occultes », *Les Voies d’Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, op. cit., p. 187.

⁸ A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrassa*, op. cit., p. 16 ; *L’Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, op. cit., p. 34-35.

⁹ Ce lieu était proche du hameau de Ajalā, à proximité de la ville de Tanger. Voir A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 16, note 5 ; *L’Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, op. cit., p. 35.

¹⁰ Voir J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, op. cit., p. 32. Tétouan, ville du Maroc, est située près du Déroit de Gibraltar ; voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, Tétouan : Ma‘had Mawlāya al-Ḥasan, vol. I, 1959, p. 40-44.

ailleurs, cette filiation est toute particulière, puisqu'il serait issu d'une lignée de *sharīf-s ḥasanī-s*, les descendants des Gens de la Maison du Prophète (*Ahl al-Bayt*).

Ibn 'Ajība affirme que cette filiation s'impose à lui : « Pendant mon sommeil, je vis le prophète Muḥammad dans sa mosquée. Il m'interrogea : “Es-tu le *faqīh* Ibn 'Ajība ?” Je lui répondis : “Oui, je suis votre serviteur Aḥmad ibn 'Ajība”. Le Prophète me dit alors : “Tu es mon fils, sans aucun doute” »¹¹. À ce songe, notre auteur relie les anecdotes suivantes : « J'allai avec le saint Muḥammad Ḥaltūt (m. ?) pour rendre visite au cheikh *majdhūb*¹², Aḥmad Abū Silhām (m. ?). Lorsque nous arrivâmes, il nous regarda en disant : “Vous êtes tous deux chérifiens, c'est-à-dire issus de la famille prophétique” »¹³. De même, Ibn 'Ajība raconte son séjour passé auprès de son cheikh al-'Arabī al-Darqāwī : « Je demeurai quelques jours chez lui avec l'ardent désir de l'interroger sur ma généalogie chérifienne. N'osant point aborder cette question, ni frontalement ni par écrit, je me résignai et m'en allai ignorant. À mon retour, je reçus une lettre de sa part en ces termes : “Notre bien-aimé en Dieu, le saint et chérifien qui associe la Loi commune à la Réalité spirituelle, 'Abū l-'Abbās Aḥmad ibn 'Ajība al-Ḥasanī al-Tiṭwānī. Que le salut soit sur toi [...]”¹⁴. »

Notre auteur porte un grand intérêt à sa filiation chérifienne, qu'il considère comme une grâce de Dieu. Ainsi, dans ses écrits, ajoute-t-il toujours son ascendance hasanide à son nom. Or, Ibn 'Ajība doit à maintes reprises défendre son ascendance prophétique. La question du chérifisme de notre auteur est notamment soulevée lors d'un conseil tenu par le cheikh 'Abd al-Karīm ibn Qurrīsh (m. 1197/1782-1783). Certains membres de l'assemblée nient la filiation qui le lie à son arrière-grand-père, le cheikh 'Abd Allāh ibn 'Ajība (m. IX^e siècle de l'Hégire ; XIV^e-XV^e siècles), dont le titre et la réputation renforcent ses revendications. Or, à cette époque, dans la société tétouanaise, celui dont la généalogie chérifienne est attestée se voit estimé du peuple. Ainsi, le chérifisme suscite dans cette région de nombreuses convoitises et contestations. Ces provocations n'ébranlent aucunement notre auteur, qui dit : « Au début, j'avais des doutes

¹¹ A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrasa*, *op. cit.*, p. 17.

¹² Le *majdhūb* est celui qui se laisse conduire par l'attraction divine, et se différencie du *sālik* qui chemine essentiellement par ses propres efforts : voir R. Gramlich, « *Madjdhūb* », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. V, *op. cit.*, p. 1025.

¹³ A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrasa*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁴ *Ibid.* ; *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 37.

sur l’authenticité de mon lignage car celui-ci n’a pas été vérifié par mes soins. Notre cheikh et son maître ¹⁵ citèrent mon appartenance à la famille prophétique dans leurs écrits destinés à mon frère et à moi-même. Dès lors, je fus convaincu de l’exactitude de ma filiation ¹⁶. » Malgré cette certitude, notre auteur est bien conscient que la généalogie chérifienne ne présente aucun intérêt pour sa foi ¹⁷. Pourtant, son chérifisme avéré le motive à parfaire l’éducation religieuse que lui a donnée sa famille. La présentation de sa formation permet de saisir les origines de son expérience spirituelle.

¹⁵ « Notre cheikh » désigne Muḥammad al-Būzīdī et « son maître » est al-‘Arabī al-Darqāwī.

¹⁶ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 20 ; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 39.

¹⁷ Ibn ‘Ajība se reporte à cet égard au verset 13 de la sourate 49, les Appartements (*al-Hujurāt*) : « [...] Le plus noble d’entre vous auprès de Dieu, est le plus pieux [...]. » Notre auteur cite aussi le *ḥadīth* du prophète Muḥammad : « L’Arabe n’a pas de précellence sur le non-Arabe, si ce n’est par la piété » ; voir A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrasa*, *op. cit.*, p. 19 ; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 38 ; A. N. al-Aṣfahānī, *Ḥilyat al-‘awlīyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’*, Le Caire : Dār al-Fikr, 1996, vol. III, p. 100.

II- Sa famille

La réputation d'intégrité spirituelle (*al-ṣalāh*) liée à la famille d'Ibn 'Ajība serait aussi due à de nombreuses manifestations de *karāmāt* chez ses aïeuls, à savoir son grand-père al-Ḥusayn ainsi que sa grand-mère al-sayyida Fāṭima¹⁸.

Une anecdote rapporte que des femmes qui se rendaient chez Fāṭima voulurent lui offrir un sac d'orge. En route, elles ressentirent la lourdeur du sac, s'en délestèrent et le cachèrent aux abords de la route. Lorsqu'elles arrivèrent auprès de Fāṭima, celle-ci leur dit spontanément que des moutons étaient en train de manger l'orge abandonné. Alors les femmes retournèrent au lieu où elles avaient dissimulé leur présent et purent constater la véracité de la parole de cette femme ; l'orge avait été consommé par les ovins¹⁹. Cette anecdote confirme la réputation d'al-sayyida Fāṭima, dès lors considérée comme douée de clairvoyance (*al-firāsa*).

Le grand-père d'Ibn 'Ajība, al-Ḥusayn est un renonçant. Sa tombe est située à côté de celle de son épouse al-sayyida Fāṭima. Ils ont deux fils, al-Mahdī (m. 1196/1782), le père de notre auteur, et Muḥammad (m. ?), son oncle.

Al-Mahdī est un homme solitaire. Il travaille toute la journée et récite le Coran pendant la nuit, car il regrette de ne pas l'avoir appris par cœur durant son adolescence²⁰.

La mère de l'auteur, Raḥma bint Muḥammad ibn al-Ḥusayn²¹, se distingue par son renoncement aux affaires mondaines. Elle récite des litanies (*awrād*) et la Prière mashīshienne²² en début et en fin de journée. Ibn 'Ajība témoigne de la sagesse de sa mère. Il raconte qu'un jour, elle entendit certaines femmes parler de l'Être divin. Plusieurs d'entre elles disaient : « Dieu est dans le ciel », et les autres répondaient :

¹⁸ Elle meurt au XII^e siècle de l'Hégire (XVIII^e siècle) et est inhumée dans l'enceinte de la mosquée d'al-Khamīs, où son tombeau, qui est un lieu très fréquenté, est adossé au mausolée de 'Abd Allāh ibn 'Ajība. Voir A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrāsa*, op. cit., p. 22.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 24 ; *L'Autobiographie (Fahrāsa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, op. cit., p. 40.

²¹ Al-sayyida Raḥma meurt en 1218/1803 et est enterrée à côté de son époux. Voir A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrāsa*, op. cit., p. 25.

²² La Prière mashīshienne (*al-Ṣalāt al-mashīshiyā*) consiste à invoquer Dieu dans l'intention de bien connaître l'essence de la prophétie muḥammadienne, c'est-à-dire l'origine des lumières. Cf. Z. Zouanat, « Des origines de la Shādhiliyya chez le cheikh 'Abd al-Salām Ibn Mashīsh », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, op. cit., p. 59.

« Certes non ». Al-sayyida Raḥma répliqua alors : « Dieu n’est ni dans le ciel ni sur la terre. Lorsque tu Le cherches, tu Le trouves ²³. »

Hormis son frère al-Hāshimī (m. 1224/1809), l’existence d’autres frères et sœurs n’est pas attestée. En effet, à travers *al-Fahrassa*, Ibn ‘Ajība a essentiellement évoqué ses grands-parents et très peu sa fratrie. Si al-Hāshimī est effectivement le seul frère mentionné dans l’œuvre d’Ibn ‘Ajība, c’est sans nul doute pour sa loyauté. Al-Hāshimī le soutient aux heures les plus difficiles et œuvre à ses côtés à l’expansion de la voie Darqāwiyya. Leur association se concrétise par la construction de la mosquée des Banū Zarwāl à laquelle ils travaillent eux-mêmes ²⁴. Al-Hāshimī est un disciple de son frère qui l’initie à la science de la Réalité spirituelle.

Au cours de sa vie, notre auteur s’unit à six femmes. La première union, relativement tardive, est célébrée en 1193/1779-1780 et l’épouse meurt après sept mois de mariage. La seconde a lieu avec une femme qui fut déjà mariée (*thayyib*) et se conclut par un divorce ²⁵. Puis Ibn ‘Ajība a quatre autres épouses, jusqu’à sa mort. De toutes ses unions naissent trente et un enfants. La plupart d’entre eux sont décimés par l’épidémie de peste en 1799-1800, et seulement neufs survivent, six garçons et trois filles ²⁶.

²³ A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrassa*, *op. cit.*, p. 24.

²⁴ *Ibid.*, p. 48 ; *L’Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 74.

²⁵ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 87 ; *L’Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 125.

²⁶ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 85-86 ; *L’Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 126 ; Ḥ. ‘Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, *op. cit.*, vol. I, p. 98. Concernant la mort des enfants de notre auteur, cf. M. al-Bazzāz, *Tārīkh al-awbi’a wa-l-majā’āt bi-l-Maghrib fī l-qarnayn al-thāmin ‘ashar wa-l-tāsi’ ‘ashar*, Rabat : Kuliyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1992, p. 398. Sur cette épidémie, une des plus terribles qu’a connu le pays, voir M. Abitbol, *Histoire du Maroc*, *op. cit.*, p. 258-259 : le Maroc aurait perdu près de la moitié de sa population.

III- Sa naissance

Ibn 'Ajība naît en 1160 ou 1161 de l'Hégire (1747-1748). La date exacte de sa naissance demeure quelque peu incertaine bien qu'un indice permette de préférer l'année de 1160/1747. En effet, d'après les dires de sa mère, notre auteur voit le jour durant le siège de la ville de Tétouan par le sultan al-Mustaḍī' ibn Ismā'īl (m. 1172/1759), qui a lieu en 1747²⁷.

Le lieu de sa naissance est également sujet à discussion. Il est généralement admis que notre auteur est né au hameau tribal (*madshar*) des Ḥawz appelé 'Ajībsh²⁸.

L'origine confuse d'Ibn 'Ajība réside en partie dans les multiples épithètes que lui adjoignent certains historiens. On lui donne, notamment, le surnom d'al-Tiṭwānī, relativement à son installation à Tétouan à partir de l'âge de vingt ans. D'autres encore l'appellent al-Fāsī, bien qu'Ibn 'Ajība ne passe à Fès qu'un nombre d'années limité pour suivre ses études auprès des cheikhs de la ville²⁹.

²⁷ Selon Muḥammad Dāwūd, le sultan al-Mustaḍī' ibn Ismā'īl encercle la ville de Tétouan au milieu de l'année 1160/1747. La mère d'Ibn 'Ajība le mentionne sous la forme d'« al-Muṣṭādī », d'après A. Ibn 'Ajība (*al-Fahrassa*, *op. cit.*, p. 26), ce que l'historien tient pour une erreur graphique. Notre auteur est donc effectivement né en 1160/1747 et non pas en 1161/1748 ; voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, vol. VI, *op. cit.*, p. 214 ; Ḥ. 'Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn 'Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, *op. cit.*, vol. I, p. 103. Le titre de l'ouvrage de Jean-Louis Michon sur le *Mi'rāj*, mentionne la date de 1746 : *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, *op. cit.* Or, l'auteur a suivi l'argumentation de Muḥammad Dāwūd (*ibid.*, p. 36) ; la date de 1746 provient donc soit d'une hésitation de sa part, soit d'une erreur de l'éditeur. Jean-Louis Michon rétablit la date de 1747 dans le titre de la deuxième édition de la *Fahrassa : L'Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, datée de 1982.

²⁸ Jean-Louis Michon affirme qu'Ibn 'Ajība serait né à al-Khamīs, centre de la tribu des Anjirā, au nord-ouest de Tétouan dans la région des Jbāla. Des localités, au Maroc, portent le nom du jour où se tient le marché ; voir *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, *op. cit.*, p. 36-37. L'hypothèse de Muḥammad Dāwūd semble cependant la plus certaine. Ibn 'Ajība signale en effet, dans sa *Fahrassa*, que lorsqu'il est encore jeune, il fréquente la mosquée du hameau tribal des Ḥawz, appelé 'Ajībsh, auprès du mausolée de son arrière-grand-père 'Abd Allāh ibn 'Ajība. Le lieu de son enfance et donc, potentiellement de sa naissance, se situe dans le territoire de la tribu montagnarde des Ḥawz al-Ṣiddīnī, située dans l'arrière-pays du littoral méditerranéen entre Tétouan et Ceuta (Sebta). Voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, vol. VI, *op. cit.*, p. 214, note 1 ; Ḥ. 'Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn 'Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, *op. cit.*, vol. I, p. 104.

²⁹ Muḥammad al-Bashīr Zāfir al-Azharī (m. 1907) cite le nom de notre auteur comme suit : *Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Ajība al-Fāsī* ; voir M. A. Zāfir al-Azharī, *al-Yawāqīt al-thamīna fī a'yān madhhab 'ālam al-Madīna*, Le Caire : Maṭba'at al-Malāji', 1906, p. 70.

IV- Sa jeunesse et son éducation

Aḥmad ibn ‘Ajība reçoit une éducation essentiellement dispensée par sa mère al-sayyida Raḥma bint Muḥammad. Elle a la profonde conviction que son fils compte parmi les pieux : « Ma mère me raconta qu’elle invoquait Dieu lors de sa grossesse en disant : “Ô Seigneur, donne-moi une descendance pieuse”. Elle procédait ainsi à la fin de chaque prière, et fut exaucée pendant le mois de ramadan. »

Très jeune, notre auteur fait la prière aux heures prescrites. Il dit à ce propos : « Ma mère me raconta que, tout petit, quand arrivait l’heure de faire la prière, je criais : “Ô mère, lève-toi, va faire la prière !” et je ne m’arrêtais de crier et de pleurer que lorsqu’elle s’était levée. Elle me prenait alors sur son dos et allait prier. » C’est ainsi qu’Ibn ‘Ajība développe une prédisposition à l’isolement. Ainsi, il a pour habitude de se lever au milieu de la nuit, malgré son jeune âge, de se rendre dans la mosquée contiguë au mausolée de ‘Abd Allāh ibn ‘Ajība et d’y rester jusqu’à la prière de l’aube³⁰.

Manifestement, notre auteur, de nature réservée, se complaît dans un rapport précoce et particulier avec la gnose, ce qui le pousse à lire avant l’adolescence la *Qurṭubiyya* d’Abū l-‘Abbās al-Anṣārī al-Qurṭubī (m. 656/1258)³¹, sans même avoir achevé sa première lecture du Coran. Ce comportement studieux, d’apparence austère, l’éloigne des individus de son âge³².

Adolescent, notre auteur est berger et, selon lui, ce travail est un cadre favorable à la mémorisation des œuvres religieuses³³. Parallèlement, la conduite adoptée par Ibn

³⁰ A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrassa*, *op. cit.*, p. 26 ; *L’Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 47 ; voir aussi J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, *op. cit.*, p. 37.

³¹ Il faut, semble-t-il, distinguer Abū l-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Umar al-Anṣārī al-Qurṭubī, le *faqīh* et le traditionniste, de son disciple Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, l’exégète (m. 671/1273). Voir M. al-Sanūsī, *al-Qurṭubī ḥayātuhu wa-āthāruhu l-‘ilmīyya wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, Tripoli : Dār al-Kutub al-Waṭaniyya, 1998.

³² Ibn ‘Ajība raconte à ce propos : « Louange à Dieu qui m’a inspiré l’attachement à l’isolement. Je ne m’amusais guère avec les enfants et ne m’intéressais pas à ce qu’ils faisaient. Par conséquent, certaines femmes me blâmaient : “Ô jeune, ne sais-tu pas que l’isolement n’est que pour Dieu seul ? Va alors t’amuser avec les enfants !” Mais je ne m’occupais pas de leur parole. » Voir A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrassa*, *op. cit.*, p. 26 ; *L’Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 46-47.

³³ La vie pastorale passe pour une imitation de la conduite des prophètes, selon le *ḥadīth* que cite Ibn ‘Ajība lui-même : « Il n’y a pas de prophète qui n’ait gardé de moutons » ; voir *al-Fahrassa*, *op. cit.*, p. 26-

'Ajība, le préparant à une vie de piété et d'enseignement, le préserve de ce qu'il considère comme les inconduites de la jeunesse. Il s'exprime ainsi : « J'ai grandi, louange à Dieu, sous la providence divine. Aussi ai-je vécu dans la chasteté. C'est après m'avoir éprouvé que Dieu m'a préservé des désobéissances majeures. Des femmes m'ont désiré et ont voulu me séduire, mais Dieu les éloigna de moi. J'ai passé toute ma jeunesse dans Son obéissance. À Lui la louange, la gratitude et la grâce ³⁴. »

Notre auteur voyage très tôt, certainement à l'âge de treize ans, dans le but d'apprendre à réciter correctement le Coran qu'il connaît déjà de mémoire. Durant cinq années, il apprend la science de la psalmodie (*'ilm al-tajwīd*) ³⁵. Parmi ses cheikhs figure, en premier lieu, son grand-père al-Mahdī à qui Ibn 'Ajība doit sa mémorisation complète du Coran (*silka*). Par la suite, il étudie les sciences coraniques (*'ulūm al-Qur'ān*) sous la direction du cheikh Aḥmad al-Ṭālib (m. ?), du *faqīh* 'Abd al-Raḥmān al-Kutāmī (m. ?), du maître al-'Arabī al-Zawādī (m. ?) ainsi que du *faqīh* Muḥammad Ashmal (m. ?) avec lequel il est en contact par l'intermédiaire du cheikh al-Samlālī (m. 1213/1798).

Dans sa quête de connaissances, il voue la majeure partie de son temps à l'étude, même durant les jours de loisirs. De ce fait, Ibn 'Ajība consacre le jeudi, jour de marché, à l'écriture et à la lecture du Coran ³⁶. En outre, il étudie des ouvrages de grammaire tels qu'*al-Muqaddima al-ājurrūmiyya*, la *Alfiyya*, et une partie du *Ḥirz al-amānī wa-wajh al-tahānī* ³⁷, alors que l'ensemble des étudiants se rend généralement en groupe au souk

27 ; M. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Bāb ra'ī l-ghanam 'alā qarārīṭ*, Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir éd., Beyrouth : Dār Ṭawq al-Najāt, 2001, n°2262, vol. III, p. 88.

³⁴ A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrasa*, op. cit., p. 28 ; *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Ağība (1747-1809)*, op. cit., p. 48.

³⁵ Sur cette science, voir É. Geoffroy, « Psalmodie du Coran, musique et danse », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 710-712.

³⁶ *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Ağība (1747-1809)*, op. cit., p. 48.

³⁷ *Al-Muqaddima* est un ouvrage de grammaire d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn Dāwūd al-Ṣanhājī (m. 723/1323) ; voir G. Troupeau, « Ibn 'Ağjurrūm », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. III, op. cit., p. 719. La *Alfiyya* est un traité de grammaire et de morphologie composé par Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Mālīk al-Ṭā'ī (m. 672/1273) ; voir H. Fleisch, « Ibn Mālīk », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., *ibid.*, p. 885-886, en particulier p. 885. *Ḥirz al-amānī wa-wajh al-tahānī* est une composition en vers concernant les sept lectures du Coran (*al-Qirā'āt al-sab'*), d'al-Qāsim ibn Aḥmad al-Shāṭibī al-Ru'aynī al-Andalusī (m. 590/1194) ; voir A. Neuwirth, « al-Shāṭibī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. IX, San-Sze, Leiden : Brill, 1998, p. 376-378, en particulier p. 377.

pour s’y promener et s’amuser³⁸. Face à cette recherche ardue de l’érudition, le père d’Ibn ‘Ajība lui fait rencontrer des oulémas de Tétouan. À l’âge de dix-huit ans, notre auteur se consacre pleinement à l’étude des sciences exotériques.

³⁸ Lorsque notre auteur veut se rendre au marché, il a pour habitude de chercher un homme plus âgé et plus savant que lui afin qu’ils marchent ensemble tout en discutant de sujets scientifiques. Quand ils arrivent au marché, Ibn ‘Ajība se retire seul dans une maison car il lui est difficile de s’asseoir en présence d’un autre. Quand il doit revenir chez lui, il cherche un homme savant pour l’accompagner et profiter de ses connaissances. Enfin, si notre auteur ne trouve personne, il rentre seul. Voir A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrassa*, *op. cit.*, p. 27 ; *L’Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Ağība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 48.

V- Ses études

Dans un premier temps, Ibn ‘Ajība rencontre le *faqīh* Muḥammad al-Sūsī al-Samlālī. Notre auteur raconte l’événement : « Un jour, le renonçant al-Samlālī vint saluer ma famille, alors qu’il rendait visite à ses proches qui vivaient également au sein de la tribu des Anjrā. » Après la prière du coucher du soleil (*al-maghrib*), Ibn ‘Ajība l’interroge sur des sujets scientifiques jusqu’à l’heure de la prière de la nuit (*al-‘ishā’*). De fait, son interlocuteur est frappé par l’éloquence et la détermination dont fait preuve ce jeune inconnu. Aussi questionne-t-il les autres membres de la famille d’Ibn ‘Ajība sur son identité. Lorsque le *faqīh* apprend que notre auteur est issu d’une illustre famille, il déclare : « On ne doit pas abandonner un jeune persévérant comme lui. » C’est alors qu’il propose à Ibn ‘Ajība de l’accompagner à al-Qaṣr al-Kabīr afin de poursuivre ses études³⁹. Notre auteur accepte cette proposition qui répond à ses aspirations intellectuelles, spirituelles et d’autonomie vis-à-vis du milieu familial. Pieuse mais également aisée, sa famille peut financer ses études auprès du cheikh Muḥammad al-Sūsī al-Samlālī. Alors qu’il voyage avec son professeur jusqu’à al-Qaṣr al-Kabīr, il ne perd pas l’occasion de discuter avec lui⁴⁰. Ibn ‘Ajība entre alors à l’école située à proximité de la grande mosquée, où il effectue deux années d’études. Il raconte ses débuts dans cette école : « Je me consacrai à la science et m’y absorbai entièrement au point de m’oublier, moi et tout autre chose. Le *faqīh* ne cessait de m’appeler “l’absorbé en Dieu” (*al-bahlī*), car j’étais toujours dans un état d’absence⁴¹. » Durant ces deux années, Ibn ‘Ajība se plie à un programme quotidien rigoureux, qui comprend l’apprentissage du savoir islamique et l’adoration de Dieu : « Nous assistions tous les jours à sept cours sous la direction de notre *faqīh*⁴². Dans le dernier tiers de la nuit, nous nous réveillions pour faire la prière nocturne (*al-tahajjud*)⁴³. Nous faisons l’ablution et allions à la grande mosquée où

³⁹ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 29 ; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 49. Al-Qaṣr al-Kabīr est une ville du nord du Maroc, située à environ 90 km au sud de Tanger ; voir G. Yver, « al-Qaṣr al-Kabīr », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. IV, *op. cit.*, p. 758-759.

⁴⁰ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.* ; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *ibid.*

⁴¹ *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 50.

⁴² Le *faqīh* Muḥammad al-Sūsī al-Samlālī.

⁴³ Allusion à Coran 17 : 79.

chacun de nous cherchait une colonne (*sāriya*) pour faire la prière nocturne suivie de celle de l’aube (*al-fajr*). Ensuite, nous retournions à l’école pour étudier. Alors, la plus grande partie du temps était consacrée soit à l’étude, soit à la lecture, soit à l’adoration de Dieu ⁴⁴. »

Ses études à la *madrassa* d’al-Qaṣr al-Kabīr s’interrompent soudainement après deux ans. Ibn ‘Ajība est contraint de rentrer chez lui, victime de poussées de fièvre ⁴⁵. Il souffre aussi du manque d’interlocuteurs partageant son avidité de savoir. Ainsi, il s’établit à Tétouan en 1180/1766-1767 ou 1181/1767-1768, où il persévère dans sa quête de la connaissance auprès des cheikhs de la ville.

1- Les cheikhs de Tétouan

Ibn ‘Ajība est âgé d’une vingtaine d’années lors de son installation à Tétouan. Il y développe sa pensée grâce aux enseignements des cheikhs les plus importants ⁴⁶ :

- Muḥammad Ghaylān (m. 1188/1774-1775) qui enseigne dans sa mosquée à Tétouan ⁴⁷.

Notre auteur n’assiste qu’à peu de ses cours.

- Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn Ṭāhir ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Shaṭīr al-Ḥasanī al-Samāṭī (m. 1190/1776-1777) auprès duquel il assiste aux leçons de grammaire sur la *Alfiyya* d’Ibn Mālik ⁴⁸. Al-Samāṭī est un homme humble. Ibn ‘Ajība raconte qu’il porte une loque rapiécée (*muraqqa’a*), en signe d’humilité et à l’image des pieux devanciers.

- ‘Abd al-Karīm ibn Qurrīsh ⁴⁹. Il s’agit d’un *faqīh* tétouanais qui lui enseigne le *Ṣaḥīḥ* d’al-Bukhārī, le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, le *Tafsīr* d’al-Jalālayn ⁵⁰, le *Mukhtaṣar* de Khalīl ⁵¹, la

⁴⁴ *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, op. cit., p. 50 ; voir J.-L. Michon, « Un maître shādhilī marocain : Ahmad Ibn ‘Ajība al-Hasanī (m. 1224/1809) sa vie et son legs spirituel », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, op. cit., p. 219.

⁴⁵ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 30 ; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, op. cit., p. 50.

⁴⁶ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 30-32. *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, op. cit., p. 51-52.

⁴⁷ Cf. ‘A. Ibn Sawda, *Ithāf al-muṭāli’ bi-wafayāt a’lām al-qarn al-thālith ‘ashr wa-l-rābi’*, Muḥammad Ḥijjī éd., Beyrouth : Dār al-Gharb al-Islāmī, 1997, vol. I, p. 37.

⁴⁸ Voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, vol. VI, op. cit., p. 203.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁰ Il s’agit de deux commentaires coraniques composés par l’imam Jalāl al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Shihāb al-Dīn al-Maḥallī (m. 864/1459) et l’imam ‘Abd al-Raḥmān ibn Kamāl ibn Muḥammad Sābiq al-Dīn al-Khuḍayrī al-Suyūṭī (m. 911/1505).

Risāla d’al-Qayrawānī⁵², la *Alfiyya* d’Ibn Mālik, le *Sullam* d’al-Akhḍarī⁵³, le *Mukhtaṣar* d’al-Sanūsī⁵⁴. Ibn ‘Ajība étudie également, sous la direction de son cheikh ‘Abd al-Karīm ibn Qurrīsh, la *Lāmiyya* d’Ibn Mālik⁵⁵, le *Tawḍīh* et une partie d’*al-Mughnī l-labīb* d’Ibn Hishām⁵⁶, le *Talkhīṣ al-miftāḥ* d’al-Qazwīnī⁵⁷, la *Lāmiyya* d’al-Zaqqāq⁵⁸, le *Shifā’* d’al-Qāḍī ‘Iyād⁵⁹, la *Hamziyya fī madḥ khayr al-bariyya* d’al-Buṣīrī⁶⁰, le *Mukhtaṣar* d’al-Subkī⁶¹, ainsi que la *Tuḥfa* d’Ibn ‘Āṣim⁶².

⁵¹ Œuvre principale concernant la jurisprudence islamique (école malékite). L’auteur de cet ouvrage est Khalīl ibn Ishāq ibn Mūsā ibn Shu‘ayb al-Jundī (m. 767/1366) ; voir M. Ben Cheneb, « *Khalīl b. Ishāq* », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. IV, *op. cit.*, p. 996.

⁵² Traité sur la jurisprudence malékite de l’imam ‘Abd Allāh Abū Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān Abū Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996). Voir A. Ibn Ghānim, *al-Fawākih al-dawānī ‘alā Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*, Beyrouth : Dār al-Fikr, 1995 ; H. R. Idris, « Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, *op. cit.*, p. 717.

⁵³ Traité de logique (*manṭiq*) intitulé *al-Sullam al-munawraq fī ‘ilm al-manṭiq* composé en 943/1536 par Abū ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Ṣaghīr ibn Muḥammad ibn ‘Āmir al-Akhḍarī (m. 983/1575) ; voir J. Schacht, « al-Akhḍarī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. I, A-B, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1960, p. 331.

⁵⁴ Précis de logique de l’imam Muḥammad ibn Yūsuf ibn ‘Umar ibn Shu‘ayb al-Sanūsī, savant et spirituel de Tlemcen (m. 895/1490) ; voir H. Bencheneb, « al-Sanūsī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. IX, *op. cit.*, p. 20-24, en particulier p. 21.

⁵⁵ Il s’agit de *Lāmiyyat al-af‘āl*, poème sur la morphologie des verbes (*‘ilm al-ṣarf*) écrit par le grammairien Ibn Mālik ; voir H. Fleisch, « Ibn Mālik », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, *op. cit.*, p. 885-886, en particulier p. 886.

⁵⁶ Le *Tawḍīh* est un commentaire sur la *Alfiyya* d’Ibn Mālik écrite par Abū ‘Abd Allāh Jamāl al-Dīn ibn Yūsuf ibn Aḥmad ibn ‘Abd Allāh ibn Hishām al-Anṣārī (m. 761/1360). *Al-Mughnī l-labīb* est un traité de grammaire arabe où l’auteur met en relief l’emploi des propositions ; voir H. Fleisch, « Ibn Hishām », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, *op. cit.*, p. 825.

⁵⁷ Compendium sur la stylistique écrit par Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Qazwīnī (m. 739/1338) ; voir S. A. Bonebakker, « al-Qazwīnī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. IV, *op. cit.*, p. 897.

⁵⁸ Poème sur le rite malékite composé par Abū l-Ḥasan ‘Alī al-Zaqqāq (m. 912/1507) ; voir M. Fierro, « al-Zaqqāq », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, V-Z, Leiden : Brill, 2005, p. 461.

⁵⁹ « Livre de la guérison, où sont exposées les valeurs du Prophète » écrit par al-Qāḍī ‘Iyād (m. 544/1149 à Marrakech) ; voir M. Talbi, « ‘Iyād b. Mūsā », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. IV, *op. cit.*, p. 303.

⁶⁰ Sur al-Buṣīrī, voir par exemple A. Ibn ‘Ajība, *The Mainstay: A Commentary on Qasida al-Burda*, translated from Arabic by Abdul Aziz Suraqah, Keighly : Abu Zahra Press, 2015 ; H. Ḥusayn, *Thulāthiyyat al-Burda*, Doha : Dār al-Kutub al-Qaṭariyya, 1979.

⁶¹ Il s’agit du *Jam‘ al-jawāmi‘*, résumé sur les fondements du *fiqh* rédigé par le jurisconsulte shaféite Abū Tāj al-Dīn ‘Abd al-Waḥhāb ibn ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfī al-Subkī (m. 771/1369) ; voir J. Schacht [C. E. Bosworth], « al-Subkī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. IX, *op. cit.*, p. 776-778, en particulier p. 777.

⁶² Il s’agit de *Tuḥfat al-ḥukkām*, poème sur le *fiqh* composé par Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Āṣim (m. 829/1426) ; voir J. Schacht, « Ibn ‘Āṣim », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, *op. cit.*, p. 743.

- Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Janwī al-Ḥasanī. Il transmet à Ibn ‘Ajība un enseignement riche tiré de nombreuses œuvres, dont la plupart ont été déjà citées ci-dessus, ainsi que le commentaire d’al-Khaṭṭāb sur les *Waraqāt* d’al-Juwaynī⁶³, les *Ḥikam* d’al-Sakandarī⁶⁴, les *Uṣūl al-ṭarīqa* et *al-Naṣīḥa al-kāfiya* d’Aḥmad Zarrūq⁶⁵. Bien plus, Ibn ‘Ajība reçoit de son maître un enseignement sur le *Ṣaḥīḥ* d’al-Bukhārī et une partie de celui de Muslim⁶⁶.

- ‘Abd al-Salām ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Qāsīm ibn Sa‘īd ibn Qurrīsh est un *faqīh* et cadi de Tétouan⁶⁷. Notre auteur suit ses leçons d’exégèse coranique et sur les *Shamā’il* de Tirmidhī⁶⁸.

- Aḥmad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Rushāy (m. 1210/1796)⁶⁹, un des maîtres les plus importants d’Ibn ‘Ajība. De fait, al-Rushāy est un *faqīh* prolifique qui transmet à notre auteur la *Alfiyya* d’Ibn Mālik, le *Mukhtaṣar* de Khalīl, le *Sullam* d’al-Akhḍarī, la *Ṣughrā*

⁶³ Les *Waraqāt* sont un traité sur les fondements du *fiqh* écrit par le jurisconsulte ash‘arite Abū l-Ma‘ālī ‘Abd al-Mālik ibn ‘Abd Allāh ibn Yūsuf ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Juwaynī (m. 478/1085 à Nichapour) ; voir C. Brockelmann-[L. Gardet], « al-Djuwaynī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. II, *op. cit.*, p. 620.

⁶⁴ Il s’agit des *Ḥikam* d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī (m. 709/1309) ; voir P. Nwyia, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh (m. 709 : 1309) et la naissance de la confrérie shādhilite*, Beyrouth : Dār el-Machreq, 1990.

⁶⁵ Sur les *Uṣūl al-ṭarīqa*, cf. S. Kugle, « Usūlī Sufis: Ahmad Zarrūq and his South-Asian Followers », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, *op. cit.*, p. 198-199. *Al-Naṣīḥa al-kāfiya*, « Le Conseil suffisant » d’Aḥmad Zarrūq, est un traité sur les actes culturels, les relations humaines et les nobles vertus ; cf. *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 52, note 7.

⁶⁶ A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrasa*, *op. cit.*, p. 31-32 ; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁷ Le savant Muḥammad al-Rahūnī (m. 1230/1815) le présentait comme pieux. ‘Abd al-Salām ibn Qurrīsh est inhumé à Tétouan dans l’école où il a enseigné ; voir H. ‘Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, *op. cit.*, vol. I, p. 115. Sur ses œuvres, voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, vol. VI, *op. cit.*, p. 186.

⁶⁸ Ouvrage sur les caractères moraux du prophète Muḥammad rédigé par Abū ‘Īsā Muḥammad ibn Sawra al-Tirmidhī (m. 279/892) ; voir G. H. A. Juynboll, « al-Tirmidhī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. X, T-U, Leiden : Brill, 2002, p. 587.

⁶⁹ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 30 ; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 51 ; voir également M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, vol. VI, *op. cit.*, p. 187 et 215.

et la *Kubrā* d'al-Sanūsī⁷⁰, la *Khazrajiyya* d'al-Khazrajī⁷¹ et le *Muqni'* d'Abū 'Amr al-Dānī⁷².

- Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Warzāzī (m. 1214/1800) est l'imam de la mosquée de Luqsh à Tétouan. Ibn 'Ajība recueille, auprès du cheikh al-Warzāzī, le *Talkhīṣ al-miftāḥ* d'al-Qazwīnī, le *Mukhtaṣar* d'al-Subkī, le *Mukhtaṣar* de Khalīl et une partie de la *Alfiyya* d'Ibn Mālik⁷³.

- Muḥammad al-'Abbās (m. ?) qui transmet à notre auteur les *Qawā'id* d'Ibn Hishām⁷⁴ et la *Alfiyya* d'Ibn Mālik⁷⁵.

Après la mort de son cheikh al-Janwī en 1200/1786, Ibn 'Ajība complète sa formation à Fès, où il se rend à plusieurs reprises, tout en ayant le statut d'enseignant à Tétouan⁷⁶.

2- Sa formation à Fès

À Fès, Ibn 'Ajība rencontre plusieurs cheikhs, spécialistes de toutes disciplines, dont les plus importants sont les suivants⁷⁷ :

⁷⁰ Deux traités sur le dogme islamique de l'imam Muḥammad al-Sanūsī ; voir H. Bencheneb, « al-Sanūsī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. IX, *op. cit.*, p. 22.

⁷¹ Poème concernant l'art de la métrique et de la prosodie (*al-'arūd wa-l-qāfiya*) intitulé la *Rāmiza* de 'Abd Allāh ibn Muḥammad al-Anṣārī al-Andalusī al-Khazrajī (m. 626/1229) ; voir P. Smoor, « al-Khazradjī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. IV, *op. cit.*, p. 1220-1221.

⁷² Traité sur les lectures coraniques (*al-qirā'āt*) de l'imam Abū 'Amr al-Dānī 'Uthmān ibn Sa'īd ibn Uthmān ibn Sa'īd ibn 'Umar (m. 444/1052), un spécialiste de l'exégèse et du *ḥadīth* ; voir M. Ben Cheneb, « al-Dānī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. II, *op. cit.*, p. 112.

⁷³ Il est décédé suite à l'épidémie et est inhumé à Tétouan ; voir H. 'Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn 'Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, *op. cit.*, vol. I, p. 117. Sur ses œuvres, voir également M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, vol. VI, *op. cit.*, p. 191-193 et 215.

⁷⁴ Il s'agit des règles de grammaire d'Ibn Hishām ; voir H. Fleisch, « Ibn Hishām », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. III, *op. cit.*, p. 825.

⁷⁵ M. Dāwūd, *ibid.*, vol. VI, p. 215.

⁷⁶ La pluralité des séjours à Fès peut être démontrée par le fait que sayyidī Aḥmad Bannīs (m. 1214/1799) lui accorde une licence d'enseignement du *ḥadīth* le 6 juillet 1789 ; voir *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 38 et 58 ; par ailleurs, notre auteur mentionne trois déplacements vers cette ville avant son initiation spirituelle ; voir *ibid.*, p. 69. Ces séjours à Fès se situent donc entre 1200/1786 et 1208/1793-1794 ; voir H. 'Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn 'Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, *op. cit.*, vol. I, p. 124. Sur son retour à Tétouan, voir A. Ibn 'Ajība, *ibid.*, p. 32 ; *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 52-53.

⁷⁷ Voir A. Ibn 'Ajība, *ibid.*, p. 32-37, en particulier p. 32 ; *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 53 ; M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, vol. VI, *op. cit.*, p. 215.

- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Tāwudī ibn Sūda (m. 1209/1795)⁷⁸. Il influence fortement notre auteur par sa maîtrise de la science du *ḥadīth*. Ce traditionniste est cheikh de la communauté (*shaykh al-jamā‘a*) de Fès. À l’époque de l’arrivée de notre auteur, Ibn Sūda dispense plusieurs enseignements malgré ses quatre-vingt-dix ans. Ibn ‘Ajība suit ses leçons exhaustives sur le *Ṣaḥīḥ* d’al-Bukhārī.
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad Bannīs (m. 1214/1799), l’un des plus célèbres maîtres d’Ibn ‘Ajība. Notre auteur suit ses leçons sur la science des successions (*‘ilm al-farā’id*) et une partie du *Tashīl*⁷⁹ d’Ibn Mālik.
- Muḥammad al-Ṭayyīb ibn ‘Abd al-Majīd ibn ‘Abd al-Salām ibn Kīrān (m. 1227/1812), auteur de nombreux ouvrages dont un commentaire sur les *Ḥikam* d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh⁸⁰. Ibn Kīrān transmet à Ibn ‘Ajība un commentaire sur le *Talkhīṣ al-miftāḥ* d’al-Qazwīnī.

L’enseignement transmis à Ibn ‘Ajība par les cheikhs de Fès est varié. Il englobe la science de la logique et celle de la théologie scolastique (*‘ilm al-kalām*) selon la doctrine sunnite. Il porte aussi sur le droit islamique (*al-fiqh*), les fondements de la jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*), les paroles et le vécu du Prophète, l’histoire, la grammaire, la morphologie, la stylistique ainsi que le soufisme.

Or, avant même d’avoir commencé à enseigner, Ibn ‘Ajība a été introduit à l’ésotérisme par la lecture des *Ḥikam* d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh.

⁷⁸ Voir S. al-Nāṣirī, *al-Istiḳṣā li-akhbār duwal al-Maghrib al-aqṣā*, Rabat : Dār al-Kitāb, s.d., vol. III, p. 96.

⁷⁹ Ouvrage laconique d’Ibn Mālik sur la grammaire ; voir H. Fleisch, « Ibn Mālik », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, *op. cit.*, p. 886. Pour le terme « *tashīl* », nous avons opté pour ne pas mettre de trait d’union entre le « s » et le « h » ; néanmoins, il faudra lire en arabe « *tas-hīl* » (تسهيل). Cela vaut aussi pour d’autres termes du même genre.

⁸⁰ Voir S. al-Nāṣirī, *al-Istiḳṣā li-akhbār duwal al-Maghrib al-aqṣā*, *op. cit.*, vol. III, p. 127-128.

VI- Le passage de la science à l'action

Vers 1189/1775-1776⁸¹, Ibn 'Ajība se met à allier une dévotion intense à ses études. Il persévère dans la recherche de la science exotérique en appliquant, par son comportement, le savoir acquis : « Louange à Dieu : mes études étaient imprégnées de pratiques religieuses. Il était rare que je passe une nuit sans veiller en prière. Je partageais le moment de la nuit en trois parties : un tiers était dédié au sommeil, un tiers aux dévotions nocturnes (*al-tahajjud*) et un tiers à la lecture. De plus, je m'habituais à la retraite. Ainsi, j'habitais seul pour me consacrer à la science et à l'adoration de Dieu. Je n'assistais plus à la séance d'étude sans faire l'ablution⁸². »

Ibn 'Ajība découvre alors la science ésotérique. Ce tournant important a lieu avec la lecture des *Hikam* d'Ibn 'Aṭā' Allāh : « Mon passage de la science à l'action fit suite à ma rencontre avec les *Hikam* d'Ibn 'Aṭā' Allāh, dont je trouvai un exemplaire chez un ami. J'en fis une copie tout en lisant son commentaire écrit par Ibn 'Abbād⁸³. Après l'avoir lu, je délaissai quelque peu la science exotérique et me vouai à l'adoration, à l'invocation de Dieu et à la prière en faveur du Prophète. Puis je désirai ardemment la pratique de la retraite et abhorrai ce bas monde et ses habitants. C'est pourquoi, quand quelqu'un venait vers moi, je m'enfuyais⁸⁴. »

Menant une existence de plus en plus contemplative, Ibn 'Ajība se réfugie dans un continuel isolement⁸⁵. Inquiet du changement de conduite de son frère, al-Hāshimī

⁸¹ Si on considère comme exact le début de cette vie contemplative trois ou quatre ans avant son premier mariage en 1193/1779 ; *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Ahmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 67-68.

⁸² A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrasa*, *op. cit.*, p. 32 ; *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Ahmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 50.

⁸³ Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn 'Abd Allāh ibn Mālik ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Yaḥyā ibn 'Abbād al-Rundī (m. 793/1390) acquiert une grande renommée dans le milieu soufi par son commentaire des *Hikam*. Voir P. Nwyia, *Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390) - Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès*, Beyrouth : Imprimerie catholique, 1961 ; K. Honerkamp, « Ibn 'Abbād, modèle de la Shādhiliyya », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, *op. cit.*, p. 159-171.

⁸⁴ A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrasa*, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁵ Voir J.-L. Michon, « Un maître shādhilī marocain : Ahmad Ibn 'Ajība al-Hasanī (m. 1224/1809) sa vie et son legs spirituel », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, *op. cit.*, p. 218-221. Sur foi et action, voir par exemple 'A. al-Marzūqī, *Tashīl al-madkhal li-tanmiyat al-a'māl bi-l-niyya al-ṣāliḥa 'inda al-iqbāl li-l-shaykh Ahmad Ibn 'Ajība - Dirāsa wa-tahqīq*, Essaouira : Maṭba'at Hiba, 2014 ; T. Izutsu, *The*

alerte leur père. Lorsque celui-ci tente de convaincre son fils d’abandonner son choix et de poursuivre sa carrière de savant, Ibn ‘Ajība lui rétorque : « La science dont j’avais besoin, je l’ai déjà apprise. Je ne veux être ni cadī ni mufti et n’ajouterai rien à ce que j’ai étudié. Par Dieu ! Je ne reviendrai jamais sur ma décision. »

À cette époque, notre auteur est résolu à délaissier l’étude des sciences exotériques. Il effectue une retraite au mausolée de sayyidī Ṭalḥa (m. ?) qui lui serait apparu en songe et lui aurait conseillé de poursuivre ses études⁸⁶. Il reprend donc sa formation, mais tout en pratiquant intensivement le *dhikr* et l’invocation en faveur du prophète Muḥammad. De plus, il fait quatorze lectures intégrales du Coran chaque mois⁸⁷.

Notre auteur commence à enseigner à Tétouan en l’an 1190 ou 1191 (entre début 1776 et début 1778), pour une période qui va durer au maximum dix-sept ans⁸⁸. Sa notoriété de savant et le prestige de sa famille lui ouvrent les portes de nombreuses mosquées et zaouïas de Tétouan, c’est-à-dire les mosquées d’al-Qaṣba, d’al-Ja‘īdī et d’al-Sāqiya al-Fawqiyya, et les zaouïas d’Ibn Nāṣir, d’Aḥaṣal, d’Ibn Marzūq et de sayyidī al-Sa‘īdī. Ibn ‘Ajība enseigne les sciences exotériques tout en faisant connaître le soufisme. À cette époque, c’est une instruction neuve adressée à la population de Tétouan ; notre auteur raconte : « Mes leçons furent profitables à beaucoup et certains revinrent à la vie religieuse grâce à nous⁸⁹. »

Son enseignement lui confère une crédibilité certaine auprès des notables et intellectuels de la cité. Pourtant, des années plus tard, Ibn ‘Ajība va se refuser à un avenir

Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam, Kuala Lumpur : Islamic Book Trust, 2007.

⁸⁶ Sayyidī Ṭalḥa est un saint local inconnu par ailleurs, selon Jean-Louis Michon ; voir *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 66, note 1.

⁸⁷ Ibn ‘Ajība dit : « Lorsque j’assistais à une séance d’étude avec un cheikh, je m’absorbais complètement dans l’invocation de Dieu seul, au point de m’oublier et de ne pas me concentrer sur le discours du cheikh. » ; voir A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrasa*, *op. cit.*, p. 43 ; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 67. Notre auteur se forme à l’invocation en faveur du Prophète grâce à l’ouvrage de l’imam Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Sulaymān al-Jazūlī (m. 870/1466), intitulé *Dalā’il al-khayrāt wa-shawāriq al-anwār fī dhikr al-ṣalāt ‘alā al-nabī al-mukhtār* ; sur cet ouvrage, voir M. Ben Cheneb, « al-Djāzūlī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. II, *op. cit.*, p. 540-541.

⁸⁸ Cf. A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 44.

⁸⁹ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.* ; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 67-68.

confortable qui lui semble être un obstacle à sa quête de « l'amour envers Dieu » (*al-maḥabba*)⁹⁰, lorsqu'il est initié dans la Voie.

⁹⁰ Sur l'amour envers Dieu, voir par exemple M. Sebti, « Amour », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 47-48 ; J. E. B. Lumbard, « From *Ḥubb* to *'Ishq*: The Development of Love in Early Sufism », *Journal of Islamic Studies*, Oxford : Oxford University Press, 2007, vol. 18, p. 345-385.

VII- Son initiation spirituelle

Une information personnelle d’Ibn ‘Ajība à Būziyān al-Ma‘askarī place son initiation en 1208/1793-1794⁹¹. Notre auteur débute son cheminement avec le maître Muḥammad al-Būzīdī et le cheikh de ce dernier, al-‘Arabī al-Darqāwī.

Ibn ‘Ajība relate sa rencontre avec ces deux maîtres, à son retour d’une troisième visite à ses anciens cheikhs de Fès⁹² : « Quand je revenais à Fès pour rendre visite aux cheikhs qui m’avaient enseigné la science exotérique, je passai par la tribu des Banū Zarwāl pour y rencontrer les deux cheikhs al-‘Arabī al-Darqāwī et Muḥammad al-Būzīdī. Lorsque j’arrivai chez eux, je rencontrai tout d’abord Muḥammad al-Būzīdī qui, de suite, me dit : “Que Dieu te rende comparable à al-Junayd !”. Ensuite, il m’accompagna pour rendre visite au cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī. Lorsque celui-ci me vit, il dit : “Que Dieu te rende comparable à al-Jīlānī (m. 561/1166) !” Je fus empli de leur bénédiction et de leur énergie spirituelle. Je restai trois jours chez eux et, durant ce séjour, nous discutâmes des sciences et des secrets de l’Unicité divine (*asrār al-Tawḥīd*). » Cette introduction se conclut par les présents d’al-‘Arabī al-Darqāwī offrant à notre auteur l’œuvre d’al-Tujībī⁹³ et le commentaire de la *Rā’iyya*⁹⁴.

En l’espace de quelques jours, Ibn ‘Ajība est séduit par le discours d’al-‘Arabī al-Darqāwī et décide de se placer sous son autorité spirituelle. Cependant, il est gêné par la transmission de la litanie (*al-wird*)⁹⁵ qu’exige l’intégration à la Voie et s’impose un

⁹¹ Voir Manuscrit 2339 D, p. 99.

⁹² C’est lors de la troisième visite rendue à ses maîtres de Fès qu’Ibn ‘Ajība rencontre les deux cheikhs, chez les Banū Zarwāl, installés à mi-chemin entre Tétouan et Fès ; voir A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrāsa*, *op. cit.*, p. 45 ; *L’Autobiographie (Fahrāsa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, en en-tête, la figure I : Carte du nord du Maroc.

⁹³ Abū l-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Yūsuf al-Tujībī (m. 841/1419), surnommé « Ibn al-Bannā al-Saraqustī ». L’ouvrage qu’al-‘Arabī al-Darqāwī donne à Ibn ‘Ajība est très vraisemblablement *al-Mabāḥith al-aṣliyya*, référence de base pour l’éducation soufie et sur les vertus prophétiques, et dont notre auteur écrit ultérieurement un commentaire. Voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, *op. cit.*, vol. VI, p. 229 ; *L’Autobiographie (Fahrāsa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 69, note 6.

⁹⁴ Commentaire écrit par Aḥmad ibn Yūsuf al-Fāsī (m. 1021/1612), sur la *Rā’iyya* d’Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Khalaf al-Qurashī Tāj al-Dīn al-Sharīshī (m. 641/1243), poème sur la Voie. Voir *ibid.*, p. 69, note 7 ; C. Brockelman, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Supplément, vol. I, Leiden : E. J. Brill, 1937, p. 802, n°25a.

⁹⁵ Elle consiste en un *dhikr* en trois étapes et qui doit être récité cent fois, matin et soir :
- La demande de pardon (*al-istighfār*) ;

délai de réflexion. En effet, lors de son séjour à Fès, il avait appris que le cheikh d'al-'Arabī al-Darqāwī, 'Alī al-'Amrānī, surnommé « al-Jamal », ne pratiquait pas de litanie mais seulement le compagnonnage (*al-ṣuḥba*). Cet usage lui paraît des plus purs.

Le cheikh Muḥammad al-Būzīdī parvient finalement à briser la résistance d'Ibn 'Ajība qui accepte la litanie et devient ainsi son disciple. Durant un échange, notre auteur dit à son nouveau maître : « Je suis entre tes mains ! Fais de moi ce que tu veux ! Que Dieu te bénisse ! » Al-Būzīdī se tourne alors vers les aspirants présents ce jour-là et dit : « Sayyidī Aḥmad se distingue par le renoncement (*al-zuḥd*), l'abstention scrupuleuse (*al-wara'*), la confiance absolue en Dieu (*al-tawakkul*), la constance (*al-ṣabr*), l'indulgence (*al-ḥilm*), la satisfaction (*al-riḍā*), l'acceptation sereine de la volonté divine (*al-taslīm*), la compassion (*al-shafaqa*), la miséricorde (*al-raḥma*), la magnanimité (*al-sakhā'*) et la générosité (*al-karam*). » Après qu'il a énuméré ces bons caractères, notre auteur lui dit : « Ô sayyidī ! Tu parles de soufisme ! », ce à quoi le cheikh Muḥammad al-Būzīdī répond : « Cela relève du "soufisme extérieur" (*taṣawwuf al-zāhir*). Il te reste encore à apprendre le "soufisme intérieur" (*taṣawwuf al-bāṭin*), si Dieu le veut !⁹⁶ »

Les vertus mentionnées par al-Būzīdī sont, pour la plupart, des stations spirituelles (*maqāmāt*).

Le compagnonnage débute par un serment d'allégeance du cheminant envers son maître, qui est une profession de loyauté et d'attachement à la personne du cheikh⁹⁷. En effet, la gnose n'est transmissible que par une étroite relation de confiance entre les deux. Notre auteur se voue donc au service de son maître⁹⁸.

- L'invocation en faveur du Prophète (*al-ṣalāt 'alā l-Nabī*) ;

- Le fait de répéter « point d'autre divinité que Dieu » (*lā ilāha illa l-Lāh*). Voir par exemple A. Meftah, « L'initiation dans la Shādhiliyya-Darqāwiyya », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, op. cit., p. 241-242.

⁹⁶ A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrāsa*, op. cit., p. 46 ; *L'Autobiographie (Fahrāsa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, op. cit., p. 71 ; J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., p. 45.

⁹⁷ Voir *infra*, partie III, chapitre I, section II- L'aspirant (*al-murīd*).

⁹⁸ C'est essentiellement par le service rendu aux maîtres, affirme Ibn 'Ajība, que le cheikh 'Abd Allāh ibn Ibrāhīm al-sharīf al-Wazzānī (m. 1089/1678) est parvenu à la sainteté et à l'intégrité spirituelle (*al-ṣalāh*) ; voir *L'Autobiographie (Fahrāsa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, op. cit., p. 72, et note 3 sur son identification. 'Abd Allāh al-Wazzānī, fondateur d'une voie initiatique, a établi une zaouïa à Ouezzane (Wazzān), dans les piémonts sud des Jbāla. Voir M. El Mansour, « Wazzān », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, op. cit., p. 218 et *Id.*, « Wazzāniyya », *ibid.*, p. 219.

Ibn ‘Ajība, attaché à la voie Darqāwiyya, en devient le porte-parole, et l’expérimente par la rupture des habitudes (*kharq al-‘awā’id*), c’est-à-dire l’humilité, la pauvreté, et le détachement d’avec les conventions mondaines⁹⁹.

Ibn ‘Ajība fréquente le maître Muḥammad al-Būzīdī assidûment. Leurs longues entrevues se déroulent tantôt à Ghmāra, tantôt chez les Banū Zarwāl auprès du cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī ; voir A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrasa*, *op. cit.*, p. 46. Notre auteur finance l’édification de la maison de son maître à Ghmāra en vendant ses livres de sciences exotériques, et supporte les frais de son mariage. Par ailleurs, dans ses lettres adressées à son disciple, le cheikh Muḥammad al-Būzīdī lui adresse de nombreux éloges : « À notre bien-aimé en Dieu, le savant, le cheikh Aḥmad ibn ‘Ajība *al-sharīf al-ḥasanī*. Que le salut, la miséricorde ainsi que l’influx spirituel soient sur toi ! » ; voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, *op. cit.*, vol. VI, p. 244.

⁹⁹ L’expression de *kharq al-‘awā’id* est employée par Ibn ‘Arabī (m. 638/1240) pour désigner la suspension des lois naturelles, autrement dit les *karāmāt* sensibles chez les héritiers des prophètes autre que Muḥammad ; voir M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints - Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabī*, *op. cit.*, p. 80, 209 note 49, et p. 240 note 23.

VIII- Sa rupture des habitudes (*kharq al-'awā'id*)

La chronologie des événements dans les années qui suivent son initiation est quelque peu embrouillée, si on tient compte des données d'*al-Fahrassa*. Il semble que, dès 1208/1793-1794, Ibn 'Ajība pratique la rupture des habitudes à Tétouan, ce qui suscite l'animosité des habitants. Peu après, à partir de 1209/1794-1795, suivent trois ans de prédication itinérante dans le nord et jusqu'à Rabat. Or, dès la première année, la propagation de sa voie entraîne rapidement son emprisonnement à Tétouan par le sultan Sulaymān (m. 1238/1822). À sa sortie de prison, il retourne à l'itinérance, vraisemblablement jusqu'en 1211/1796-1797. Notre auteur ne quitte définitivement Tétouan qu'en l'an 1214/1800, après l'épidémie qui a décimé la plupart de ses enfants. Ensuite, *al-Fahrassa* ne donne plus que de rares indications chronologiques sur sa vie¹⁰⁰.

Selon l'enseignement *darqāwī*, la nature de l'homme, foncièrement bonne, ne se révèle que dans le dénuement le plus complet. En effet, à travers la pratique d'un combat intérieur (*mujāhadat al-nufūs*), l'âme doit se détacher du monde matériel. Ceci implique

¹⁰⁰ Concernant la rupture des habitudes, voir A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrassa*, *op. cit.*, p. 52-57 ; *L'Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Ahmad Ibn 'Ağība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 80-85. Le début de sa prédication itinérante et son emprisonnement sont à situer en 1209/1794-1795. En effet, dans *al-Fahrassa*, *op. cit.*, p. 58-59, notre auteur, après l'épisode de son incarcération, évoque la reprise de sa vie de migration en 1210 ; voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, *op. cit.*, vol. VI, p. 251-252. Le départ définitif de Tétouan après l'épidémie de 1214/1800 est mentionné par A. Ibn 'Ajība, *ibid.*, p. 56, et semble motivé par le mauvais souvenir de son emprisonnement. Jean-Louis Michon, dans *L'Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Ahmad Ibn 'Ağība (1747-1809)*, *op. cit.*, Appendice 3, « Chronologie de l'œuvre et de la vie d'Ibn 'Ağība », p. 30, situe la période des prédications (*siyāḥa*) de 1209 à 1213, sans doute parce qu'il la prolonge jusqu'aux débuts de la peste, avec des passages d'Ibn 'Ajība dans ses domiciles chez les Banū Anjrā et les Banū Sa'īd ; cf. A. Ibn 'Ajība, *ibid.*, p. 56 et 59. Cependant, notre auteur affirme avoir été retenu à Tétouan un certain laps de temps, à cause de la présence de ses enfants non-habitué à la vie itinérante, et ne l'avoir quittée qu'après leur mort lors de l'épidémie ; cf. A. Ibn 'Ajība, *ibid.*, p. 56 ; *L'Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Ahmad Ibn 'Ağība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 84. Les dernières données chronologiques d'*al-Fahrassa*, dans l'additif du chapitre 17, concernent l'énumération finale de ses mariages et des naissances de ses enfants, effectuée en l'an 1224/1809. Ibn 'Ajība a pu brièvement retourner à Tétouan, peut-être en 1223/1808-1809, un an avant sa mort, pour remettre un exemplaire d'*al-Baḥr al-madīd* à Muḥammad al-Ḥarrāq (m. 1261/1845), qui lui succéda en sa qualité de porte-parole de la voie Darqāwīyya : voir M. Dāwūd, *ibid.*, p. 294, et 'A. al-Ṣaghīr, *Ishkālīyyat iṣlāḥ al-fīkr al-ṣūfī*, *op. cit.*, p. 152. Sur al-Ḥarrāq, voir T. Bengarai, *Le soufi et juriste Muḥammad al-Ḥarrāq (m. 1845), son œuvre spirituelle et juridique*, thèse de doctorat, Pierre Lory (dir.), École Pratique des Hautes Études, 2019.

une rupture d’avec les mœurs et les tentations induites par la vie en société ¹⁰¹. Ibn ‘Ajība renonce à la quasi-totalité de ses biens, ne restant détenteur que de ses principales propriétés foncières ¹⁰².

Jouissant d’une grande notoriété dans la ville de Tétouan, Ibn ‘Ajība renonce également à sa position sociale, donc aux tentations de richesse, vanité et fierté, et fait alors partie des gens les plus pauvres de la cité. Il commence à porter une djellaba d’étoffe grossière. Ceci constitue une terrible épreuve pour l’aspirant car elle suscite beaucoup d’incompréhension. En effet, lorsqu’il entre dans la ville, vulgairement habillé et suivi de ses compagnons qui récitent la profession de foi (*al-shahāda*), les habitants le regardent avec étonnement. Ibn ‘Ajība déambule péniblement, le corps couvert de sueur, tant son esprit reste attaché à la vie à laquelle il vient de renoncer ¹⁰³.

Notre auteur peut néanmoins compter sur le soutien du cheikh Muḥammad al-Būzīdī qui l’exhorte ainsi : « Respecte toujours le port de ta djellaba. » En conséquence, il la revêt régulièrement pour observer rigoureusement les convenances spirituelles (*al-ādāb*) ¹⁰⁴. Le port de la djellaba et celui d’un gros rosaire à son cou suscite la protestation

¹⁰¹ Voir *infra*, partie III, chapitre II, section II- Réalisation du combat intérieur. Ibn ‘Ajība dit dans *al-Fahrāsa* : « Sache (Que Dieu me fasse saisir, ainsi qu’à toi, ce qu’est le chemin de Ses bien-aimés, et aussi qu’Il me fasse parcourir, ainsi qu’à toi, l’itinéraire de Ses serviteurs élus) que la Voie renferme nécessairement la rupture des habitudes, l’acquisition des profits spirituels (*iktisāb al-fawā’id*), le combat contre l’ego (*mujāhadat al-nufūs*), afin que tu puisses entrer dans la présence du Saint. » Voir A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrāsa*, *op. cit.*, p. 52 ; *L’Autobiographie (Fahrāsa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 80. L’expression « *mujāhadat al-nufūs* » trouve son origine dans le verset 69 de la sourate 29, l’Araignée (*al-‘Ankabūt*) : « Ceux qui font effort en Nous, guidons-les sur Nos chemins [...]. » Dans ce verset, le sens qu’Ibn ‘Ajība donne à *al-mujāhada* est celui du « combat intérieur ». Voir A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 321-322.

¹⁰² « Avant d’adhérer à la Voie, je possédais un jardin, deux orangeraias qui faisaient partie du habous, une vache laitière, une réserve de sel et une bibliothèque d’ouvrages scientifiques. Quand je l’ai adoptée, tout cela disparut et je devins tel que ce que Dieu dit : “Vous voilà venus à Nous, dépouillés de tout, [comme Nous vous avons créés, la première fois. Vous avez laissé derrière vous ce que Nous vous avons accordé” ; Cor. 6 : 94]. » Le habous mentionné était une fondation qui servait à l’entretien du tombeau de son ancêtre, ‘Abd Allāh ibn ‘Ajība ; voir *L’Autobiographie (Fahrāsa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 81, note 1 ; A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrāsa*, *op. cit.*, p. 53.

¹⁰³ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.* ; *L’Autobiographie (Fahrāsa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, *ibid.* ; ‘A. al-‘Alamī, *Zaman Ibn ‘Ajība*, Rabat : Ifrīqiyā al-Sharq, 2013, p. 11.

¹⁰⁴ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 54 ; *L’Autobiographie (Fahrāsa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, *ibid.* ; ‘A. al-‘Alamī, *ibid.* ; cf. J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, *op. cit.*, p. 45. Dans ce contexte, il s’agit du respect du serment de compagnonnage, qui implique de considérer les paroles du maître comme autant de commandements. Voir *infra*, partie III, chapitre I, section II- L’aspirant (*al-murīd*).

des gens de sa maison et l'affliction de nombreux tétouanais ¹⁰⁵. Il demande ensuite à son cheikh l'autorisation de s'habiller d'une loque rapiécée afin de se distancer davantage de la population. Face à cette évolution, son cheikh lui écrit : « Rejette tout le superflu et fais-en aumône. Ne garde que ce qu'il te faut pour satisfaire tes besoins essentiels, ainsi que ceux des gens de ta famille et des pauvres, durant un ou deux jours ¹⁰⁶. »

Ibn 'Ajība met l'accent sur les habitudes les plus fortes qu'il faut extirper de l'ego, à savoir la recherche du prestige et de la richesse, au profit de l'humilité et de la pauvreté. Ces deux vertus sont considérées comme deux portes d'accès à l'amour de Dieu. Notre auteur se réfère, ici, à la parole d'al-Jīlānī : « Je suis allé à toutes les portes et j'y ai trouvé l'affluence. Alors j'ai cherché la porte de l'humilité et de la pauvreté, et je l'ai trouvée libre. Donc, je suis entré et j'ai dit : venez par ici ! ¹⁰⁷ »

Plus tard, il se met lui-même dans les conditions du mendiant. D'abord empêché par sa pudeur, il finit par demander quotidiennement l'aumône dans les magasins et aux portes des mosquées. Il dit à ce propos : « Après avoir pratiqué la mendicité dans les boutiques et dans les mosquées, je constatai que rien ici-bas ne m'était plus difficile, au point de trancher les veines jugulaires de l'âme. Je sortais et errais dans le souk mais la pudeur me paralysait et je rentrais à la maison ; j'enviais les pauvres qui mendiaient. Chaque jour et à maintes reprises, mon âme souhaitait ma mort ¹⁰⁸. » Ibn 'Ajība multiplie ainsi les actes d'humiliation volontaires : il se déplace constamment lesté de deux sacs lourds ; il nettoie régulièrement le souk, portant les ordures sur son dos ; il déambule à plusieurs reprises à dos d'âne dans les rues de Tétouan et mendie, rompant totalement avec les convenances sociales de l'époque ¹⁰⁹. Parfois Ibn 'Ajība adopte un

¹⁰⁵ Constatant qu'Ibn 'Ajība est inébranlable, une partie de ses proches le pleurent tel un mort. En outre, beaucoup de femmes viennent exprimer leur compassion envers sa famille ; voir A. Ibn 'Ajība, *ibid.* ; *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Ağība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 82 ; 'A. al-'Alamī, *ibid.*, p. 12.

¹⁰⁶ A. Ibn 'Ajība, *ibid.* ; *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Ağība (1747-1809)*, *op. cit.*, *ibid.* ; 'A. al-'Alamī, *ibid.*, p. 15.

¹⁰⁷ A. Ibn 'Ajība, *ibid.*

¹⁰⁸ A. Ibn 'Ajība, *ibid.* ; 'A. al-'Alamī, *ibid.*, p. 16.

¹⁰⁹ A. Ibn 'Ajība, *ibid.*, p. 55 ; 'A. al-'Alamī, *ibid.*, p. 21. Dans les cités maghrébines du XII^e/XVIII^e siècle, la mendicité est discrète et se pratique dans certains lieux, tels que les mosquées, les boutiques ou les entrées du souk. La première fois que notre auteur ressent la honte de la mendicité est un vendredi. Alors que l'imam Aḥmad al-Warzāzī (m. ?) énonce la salutation finale de la prière collective, Ibn 'Ajība se dirige vers la porte de la mosquée, s'assoit entre les mendiants âgés et tend la main avec eux afin

comportement plus tempéré, notamment en portant de l'eau sur les marchés ainsi que dans les magasins et sur les routes.

de demander l'aumône ; les gens passent à côté de lui en se cachant le visage. Al-Warzāzī est jurisconsulte et imam de la grande mosquée de Tétouan : voir ‘A. al-‘Alamī, *ibid.*, p. 18.

IX- Sa prédication

Quelque mois après son ralliement à la Voie, notre auteur est chargé par ses maîtres de propager l'enseignement *darqāwī*, et opte pour une prédication itinérante.

Ibn 'Ajība se rend alors sur le territoire des Anjrā avec un groupe de disciples certainement en 1209/1794-1795. Voyageant de hameau en hameau tribaux, ils instruisent la population et transmettent les litanies de la voie Darqāwiyya ¹¹⁰. Le groupe continue son chemin jusqu'à son arrivée dans la plaine de Faḥṣ au sud de Tanger. Notre auteur raconte : « Les disciples étaient tous dans un état d'ivresse spirituelle et de zèle. Lorsque nous arrivâmes au bord de la mer, ils s'y jetèrent avec leurs vêtements, bien que ce fût le cœur de l'hiver. Nous passâmes une nuit dans le "hameau de la baignade", après ce bain tant physique que spirituel. Là, plus de quarante hommes entrèrent dans la Voie des soufis (*ṭarīq al-qawm*) ¹¹¹. »

Nombreux sont les habitants de Faḥṣ qui répondent à l'appel d'Ibn 'Ajība, parmi eux plusieurs agents de l'administration (*aṣḥāb al-makhzan*). Alerté, le préfet (*al-'āmil*) de Tanger écrit au sultan Sulaymān ¹¹² : « Un *faqīh* nommé Ibn 'Ajība est passé au Faḥṣ et tous ses habitants sont devenus ses disciples ; les gens portent des rosaires à leurs cous et abandonnent leur poste de garde. » Le sultan lui aurait alors répondu : « Fais comme eux : porte un rosaire et invoque Dieu » ¹¹³. Le souverain du Maroc semble accorder ce bref soutien à la prédication d'Ibn 'Ajība parce qu'il considère alors la voie

¹¹⁰ Ses cheikhs Muḥammad al-Būzīdī et al-'Arabī al-Darqāwī enseignaient à leurs disciples : « Les villes ont des usages exagérés et il y prédomine une grande effervescence ; elles ne conviennent pas aux aspirants. » Voir A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrassa*, op. cit., p. 49 ; *L'Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, op. cit., p. 75.

¹¹¹ *L'Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, op. cit., p. 76.

¹¹² Abū l-Rabī' Sulaymān ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Ismā'īl ibn al-Sharīf, le 14^e souverain alaouite et le 12^e sultan chérifien du Maroc règne de 1792 à 1822. Lors de sa prise de pouvoir, ce sultan s'était rallié à la voie Darqāwiyya, mais par la suite, il adopta la doctrine wahhabite et rédigea des écrits contre « le culte des saints », fustigeant particulièrement les voies soufies. Ibn 'Ajība subit donc les persécutions de la part de ce sultan et de ses fonctionnaires ; voir M. Zekri, « La *tarīqa* Shādhiliyya-Darqāwiyya : les "empreintes" du cheikh al-'Arabī al-Darqāwī (m. 1239/1823) », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, op. cit., p. 233 ; sur la politique religieuse du sultan Sulaymān et le soulèvement des voies soufies en 1820, voir M. Abitbol, *Histoire du Maroc*, op. cit., p. 282-284.

¹¹³ A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrassa*, op. cit., p. 50 ; *L'Autobiographie (Fahrassa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, op. cit., p. 76 ; 'A. al-'Alamī, *Zaman Ibn 'Ajība*, op. cit., p. 90.

contemplative comme un vecteur de paix sociale qui détournerait les gens des considérations politiques.

Dans une trentaine de hameaux, Ibn ‘Ajība institue des délégués, les *muqaddam-s*, qui transmettent la litanie et dirigent les invocations de la voie Darqāwiyya¹¹⁴. Suite à cette première année de prédication itinérante en 1209/1794-1795, il rentre à Tétouan où il est incarcéré.

Après cette interruption momentanée, Ibn ‘Ajība et ses compagnons reprennent la prédication lors d’une deuxième année d’itinérance, se dirigeant vers les régions situées au nord de Tétouan, d’abord chez les Banū Sālīm sur le littoral méditerranéen, puis de nouveau chez les Banū Anjrā. Ils sont quelquefois accueillis par l’animosité des habitants de ces régions, qui parfois leur ferment leur mosquée ou même leur jettent des pierres. Cette hostilité s’explique certainement par l’emprisonnement qu’a vécu Ibn ‘Ajība et le désaveu de certains oulémas.

Durant sa troisième année de prédication, il se dirige vers le littoral atlantique et se rend à Asila et Larrache (respectivement à 20 et à 35 km au sud de Tanger) où de nombreux disciples entrent dans la voie Darqāwiyya. Par la suite, Ibn ‘Ajība et ses compagnons font étape beaucoup plus au sud, à Mehdiā, avant de se reposer à Salé, toute proche de Rabat, puis à Rabat même. Il termine son parcours en passant chez les Banū Zarwāl près de Ouezzane, pour se rendre chez les Banū Sa‘īd et les Banū Ḥassān sur la côte méditerranéenne au sud de Tétouan¹¹⁵.

Lors de la troisième année, chez les bédouins sédentarisés (Banū Ḥassān), Ibn ‘Ajība prêche l’abandon des *bida*, innovations populaires dans la pratique de la Voie, et le retour à son esprit d’origine. Elles sont très certainement le fait des voies ‘Īsāwiyya et Ḥamdūshiyya¹¹⁶. En trois ans de prédication, Ibn ‘Ajība exerce une influence manifeste

¹¹⁴ Jean-Louis Michon préfère lire *muqaddim-s*, sous-entendu *ilā l-khayr* : « ceux qui font progresser [les autres vers le bien] » ; voir *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 77, note 1.

¹¹⁵ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 50-51; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 76-77.

¹¹⁶ Voir A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 51; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 79. Selon Muḥammad Dāwūd, les adeptes de la voie ‘Īsāwiyya défilent dans les rues au son des flûtes et des tambourins. Ils traversent ainsi la ville du matin jusqu’au soir, dansant sans relâche. Ils attaquent le cheptel, éviscèrent les bêtes et déchiquettent leurs boyaux avant de s’en nourrir. De fait, leurs vêtements et leurs corps sont maculés du sang animal. Ces pratiques sont qualifiées de

sur la population. Notre auteur a cependant subi la violence des adversaires de la voie Darqāwiyya, en particulier avec son emprisonnement.

« préparatifs à la célébration de la naissance du Prophète ». Quant aux partisans de la voie Ḥamdūshiyya, ils passent leur journée à se frapper le crâne avec des matraques cloutées. Blessés, le sang inonde leurs visages et leurs vêtements. Ce cortège effraye la population et fait fuir femmes et enfants sur son passage. Paradoxalement, les savants demeurent silencieux au sujet de ces pratiques. Voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiḥwān*, *op. cit.*, vol. III, p. 212.

X- Son incarcération

Le succès des prêches d’Ibn ‘Ajība, lors de sa première année d’itinérance en 1209/1794-1795, aboutit à son incarcération à Tétouan, dans la première moitié de 1795. Les faits sont les suivants : un homme, originaire de la région de Ouezzane, fait déposer une plainte auprès du gouverneur de Tétouan al-Şirīdī (m. ?), où il accuse al-Hāshimī, le frère d’Ibn ‘Ajība, d’avoir transmis, à son insu, la litanie de la voie Darqāwiyya à sa femme. Par conséquent, le gouverneur délivre un ordre d’arrestation à l’encontre d’al-Hāshimī. Lorsqu’Ibn ‘Ajība l’apprend, il se présente devant l’autorité tétouanaise et plaide la cause de son frère mais, face à sa détermination, le gouverneur les fait tous deux jeter en prison. S’ensuit l’ordre d’arrêter tous les disciples présents à Tétouan, donc également ceux de Taza venus rendre visite à Ibn ‘Ajība et à son frère, soit environ vingt personnes. L’incarcération ne dure que trois jours. Notre auteur dit à son sujet : « La prison se changea en zaouïa où tout le monde invoquait Dieu. [...] Je transmis la litanie à quelques prisonniers, quatre ou cinq ¹¹⁷. »

Le gouverneur al-Şirīdī rassemble les savants, les chérifiens et plusieurs notables de Tétouan puis fait libérer les prisonniers, auxquels, sous la menace, il ordonne de renoncer à leur voie. Ibn ‘Ajība et ses compagnons cèdent oralement et par écrit, tout en restant ferme dans leur foi intime. Peu après, le gouverneur tente de convaincre définitivement le groupe en organisant un débat, auquel sont conviés les jurisconsultes al-Warzīzī (m. ?), al-Janwī (m. 1214/1799), Ibn al-Şādiq (m. ?), al-Baqqāl (m. ?), al-Rushāy et Ibn Raysūn (m. ?) ¹¹⁸. La controverse oppose plus particulièrement le *faqīh* al-Janwī ¹¹⁹ à son homologue al-Kūhin (m. ?), un compagnon d’Ibn ‘Ajība. Al-Kūhin lui demande :

- Que nous reproches-tu ?
- Cette loque rapiécée.

¹¹⁷ A. Ibn ‘Ajība, *al-Fahrāsa*, *op. cit.*, p. 57 ; *L’Autobiographie (Fahrāsa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aǧība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 87 ; ‘A. al-‘Alamī, *Zaman Ibn ‘Ajība*, *op. cit.*, p. 127-128.

¹¹⁸ Voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, vol. III, *op. cit.*, p. 217.

¹¹⁹ Il s’agit du fils du cheikh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Janwī. Celui-ci est le premier instructeur d’Ibn ‘Ajība dans le domaine du soufisme. Le fils du cheikh al-Janwī aurait critiqué les tenants de la voie Darqāwiyya avec violence : « Les Darqāwis se rebellèrent contre ce pays (Maroc), comme les chrétiens français se révoltèrent contre leur pays [lors de la Révolution française en 1203/1789]. Ils sont tous à l’origine de la corruption du monde. » Voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, *op. cit.*, vol. VI, p. 195.

- Que lui reproches-tu ?
- De vous en vêtir.
- Notre Prophète avait-il un vêtement particulier ou connu qu’il ne quittait jamais ? Ou bien changeait-il régulièrement de vêtement ?
- Il n’eut pas d’habillement particulier.
- Pourquoi nous reprochez-vous de mettre le froc rapiécé, alors que ‘Umar le portait, et que Muṣ‘ab ibn ‘Umayr ¹²⁰ s’habillait d’une peau de mouton avec sa toison ?
- Ce n’est pas attesté dans un *ḥadīth*.
- Soyez témoins de ce qu’il affirme : ce n’est pas attesté dans un *ḥadīth*. Nous allons donc apporter les livres de *ḥadīth*-s, déclare al-Kūhin.

Cependant, personne ne veut contredire al-Janwī et la controverse se poursuit de manière déloyale, animée par l’ardeur et la subjectivité. Le gouverneur ordonne qu’on emprisonne une nouvelle fois al-Kūhin. Ibn ‘Ajība rapporte : « Le chef me dit : “Retournez dès à présent à votre mosquée et à votre enseignement, ton frère et toi. Sinon, je vous remets en prison”. »

Le gouverneur al-Širīdī informe le sultan de ces événements. Le souverain répond que si le *faqīh* Ibn ‘Ajība n’abandonne pas la Voie, il sera nécessaire de l’incarcérer puis de le faire comparaître devant lui ¹²¹.

Le sultan Sulaymān agit avec ambiguïté car, s’il avait traité le cas d’Ibn ‘Ajība avec complaisance peu auparavant au Faḥṣ de Tanger, il le menace à présent d’emprisonnement, alors qu’il reconnaît encore la voie Darqāwiyya. Il est possible qu’il soit sous l’influence des oulémas et d’autres groupes soufis. Le gouverneur applique l’ordre du sultan en chassant Ibn ‘Ajība et ses compagnons de leur zaouïa, qu’il fait fermer. Il libère également al-Kūhin et ses pairs, et tous retournent dans leurs villes respectives. Quant à al-Hāshimī, il se rend auprès des Banū Zarwāl afin de rejoindre le cheikh al-Būzīdī qui réside à Tlemcen pour échapper à d’éventuelles représailles. Ibn

¹²⁰ Muṣ‘ab ibn ‘Umayr ibn Hāshim ibn ‘Abd Manāf ibn ‘Abd al-Dār ibn Quṣayy ibn Kilāb al-Qurashī (m. 3/625) fut un Compagnon du prophète Muḥammad ; voir F. Buhl, « Muṣ‘ab b. ‘Umayr », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. VII, *op. cit.*, p. 649.

¹²¹ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 58 ; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 88 ; ‘A. al-‘Alamī, *Zaman Ibn ‘Ajība*, *op. cit.*, p. 139.

‘Ajība s’enfuit de Tétouan pour un séjour de cinquante jours chez les Banū Sa‘īd en 1210/1795-1796, avant de partir pour une deuxième année d’itinérance ¹²².

Quand les événements de Tétouan s’ébruitent, les habitants de Fès blâment violemment les notables de cette ville pour leur attitude. Le *faqīh* Sulaymān al-Ḥawwāt ¹²³ prend parti pour Ibn ‘Ajība et ses compagnons dans un poème où il s’en prend à ‘Alī ibn Raysūn, d’une famille chérifienne qui tente de détourner les disciples de la voie Darqāwiyya : « Ô Abū Ḥasan, sois comme ton père qui a été absorbé dans l’ivresse de la contemplation [...] ¹²⁴. » Ce texte prend la forme d’un réquisitoire contre la corruption de la voie Raysūniyya qui, à la lumière des événements, apparaît davantage comme une force politique que comme une Voie initiatique ¹²⁵. Dans cette épreuve, la violence est unilatérale et se heurte à la détermination de notre auteur.

¹²² A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 58-59 ; *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 89 ; ‘A. al-‘Alamī, *ibid.*, p. 143-144.

¹²³ Abū l-Rabī‘ Sulaymān ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Shafshawānī al-Ḥawwāt (m. circa 1231/1816) est chérif de Xauen et auteur d’une biographie de Muḥammad al-Tāwdī ibn Sūda, *al-Rawḍa al-maqṣūda fī ma’āthir Banī Sūda* ; cette œuvre évoque la controverse de Tétouan. Elle n’est disponible que sous forme de microfilm à la Bibliothèque générale de Rabat ; voir *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 89, note 1. Sur al-Ḥawwāt, voir aussi É. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa - Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI^e au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 336-340, en particulier p. 338 ; Ḥ. ‘Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, *op. cit.*, vol. I, p. 177, note 92.

¹²⁴ ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Raysūn (m. 1229/1813-1814) est le fils du fondateur de la voie Raysūniyya ; voir *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 89, note 2. Les Raysūniyyūn sont une tribu tétouanaise qui acquiert une position sociale dominante grâce à leur appartenance au chérifisme. De plus, à cette époque, ils entretiennent de bons rapports avec le sultan. Cf. ‘A. al-Ṣaghīr, *Ishkāliyyat iṣlāḥ al-fikr al-ṣūfī*, *op. cit.*, p. 67 ; F. Casewit, « Esoteric Hermeneutic of Ibn ‘Ajība », *Journal of the Iqbal Academy*, *op. cit.*, p. 176, note 233.

¹²⁵ Voir ‘A. al-Ṣaghīr, *ibid.*, p. 210-218.

XI- Sa mort

Ibn 'Ajība meurt de la peste le mercredi 7 du mois de shawwāl de l'année 1224/1809¹²⁶ chez son cheikh Muḥammad al-Būzīdī dans le territoire des Ghmāra¹²⁷. On l'enveloppe et on le laisse dans son linceul huit jours durant, sans ensevelissement, dans l'attente de l'arrivée de son frère al-Hāshimī. Quand celui-ci vient le huitième jour, il tombe malade. Huit jours passent encore avant qu'al-Hāshimī ne meure à son tour et ne soit inhumé. Par la suite, les compagnons d'Ibn 'Ajība demandent au cheikh Muḥammad al-Būzīdī la permission de ramener son corps à sa zaouïa dans la tribu des Anjrā. Le cheikh accepte et le cortège funéraire part de nuit par crainte des gens de la tribu de Ghmāra. Quand les compagnons arrivent à Tétouan, ils trouvent aux abords de la ville, la fille, les proches parents et les amis intimes de notre auteur. Ces derniers l'accueillent afin de tirer profit de son influx spirituel et finissent par l'inhumer¹²⁸.

Ibn 'Ajība aurait atteint le dévoilement spirituel avant sa mort. Il sent sa fin approcher et dit à ce propos : « Louange à Dieu, voici la fin de mon âge passé dans Son adoration. J'implore Dieu de me faire entrer par la porte de la bienveillance divine et non par la porte de l'action¹²⁹. »

¹²⁶ Voir par exemple 'A. al-Kattānī, *Fahras al-fahāris wa-l-ithbāt wa-mu'jam al-ma'ājim wa-l-mashyakhāt wa-l-musalsalāt*, Ihsān 'Abbās éd., Beyrouth : Dār al-Gharb al-Islāmī, 2^{ème} éd., 1982, p. 854.

¹²⁷ Située dans la tribu de Ghmāra. Ibn 'Ajība est en visite chez son cheikh al-Būzīdī. Voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, *op. cit.*, vol. VI, p. 254.

¹²⁸ Sur ces événements, voir Būziyān al-Ma'askarī, *in* Manuscrit 2339 D, p. 101-102. Ibn 'Ajība est considéré comme un saint ayant joui de faveurs surnaturelles, dont voici un exemple. Durant une nuit du Destin, alors qu'il accomplissait seul la prière nocturne dans l'obscurité, il aurait entendu des oiseaux tout autour de lui. Il ne les voyait pas mais leur présence était manifeste. Plus tard, Ibn 'Ajība apprend que ce sont les anges venus saluer les gens en prière durant cette nuit. Voir A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrasa*, *op. cit.*, p. 73. Le texte fait allusion à Cor. 97 : 4.

¹²⁹ M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, *op. cit.*, vol. VI, p. 254-255 ; *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 19.

Conclusion partielle

Ibn ‘Ajība appartient à une famille chérifienne qui, selon ses contemporains, se caractérise par ses vertus, et il jouirait d’une intégrité spirituelle dès son enfance. Il tente d’humilier son ego par la renonciation à ses habitudes et en délaissant toute attache mondaine.

Son passage de la science à l’action est suscité par la découverte des *Ḥikam* d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh. Toute sa vie est marquée par la recherche de la sainteté (*al-walāya*), qu’il aurait atteinte par le compagnonnage et les services rendus à son cheikh Muḥammad al-Būzīdī.

Ibn ‘Ajība est aussi victime de persécutions pour avoir prêché les litanies de la voie Darqāwiyya. Ses adversaires les plus redoutables sont les autorités publiques, dirigées par le gouverneur al-Ṣirīdī, et les chérifiens Raysūniyyūn. Malgré ces épreuves, notre auteur enseigne avec succès cette voie à laquelle adhèrent de nombreux fidèles. Ibn ‘Ajība est aussi un auteur prolifique ; il est principalement connu pour son commentaire intégral du Coran, un des rares *tafsīr*-s soufis à associer les sens exotérique et ésotérique. Par conséquent, *al-Baḥr al-madīd* repose sur de nombreuses sources appartenant à des disciplines très variées.

Chapitre II

Les sources majeures d'*al-Baḥr al-madīd*

La rédaction d'*al-Baḥr al-madīd* s'inscrit dans la production d'autres commentaires coraniques par Ibn 'Aǧība. Une longue exégèse de la sourate *al-Fātiḥa* en est le prologue où sont présentés les textes de référence utilisés par notre auteur. La chronologie et le contenu de ces commentaires sont exposés ici. Suivent les sources bibliographiques majeures, auxquelles notre auteur se rapporte dans *al-Baḥr al-madīd*, qui en sont le fondement et qui permettent l'étude de sa méthode exégétique. Elles sont classées selon plusieurs domaines : *tafsīr*-s, Tradition prophétique, lectures coraniques, œuvres linguistiques, traités sur les statuts juridiques et sources soufies.

I- Les commentaires coraniques d’Ibn ‘Ajība

Les commentaires coraniques d’Ibn ‘Ajība préalables à *al-Baḥr al-madīd* ne sont pas de véritables sources bibliographiques. L’un d’eux, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, constitue néanmoins un récapitulatif des disciplines exégétiques et de leurs spécialistes, auxquels notre auteur se réfère dans son commentaire intégral du Coran. Malgré une chronologie embrouillée de la rédaction de ces quelques œuvres, l’ordre suivant semble devoir être retenu ¹ :

1- *Tafsīr mutawwasīṭ li-l-Fātiḥa*, écrit dès 1213/1798 ². Dans le préambule, Ibn ‘Ajība fait cette remarque : « Sache que le Coran a un “dos” (*ḡahr*) pour les gens de l’extérieur (*ahl al-ḡāhir*), et un “ventre” (*baṭn*) pour les gens de l’intérieur (*ahl al-bāṭin*). L’exégèse de ceux-ci leur appartient : personne d’autre ne peut comprendre et goûter le sens ésotérique du texte coranique que ces gens-là ³. » Notre auteur y expose donc le sens allusif des versets d’*al-Fātiḥa*. Lorsqu’il eut achevé cette œuvre, il la présenta au cheikh

¹ Les œuvres connues d’Ibn ‘Ajība sont au nombre de quarante-sept. Outre les commentaires coraniques, ceux de prières et d’ouvrages soufis, notre auteur en écrivit d’autres sur des textes de maîtres anciens, dont la *Taṣliya* d’Ibn Mashīsh, le *Ḥizb al-kabīr* d’al-Shādhilī, la *Khamriyya* d’Ibn al-Fāriḍ, ainsi que les *Ḥikam* d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh. Il produisit aussi des traités ésotériques, des écrits biographiques, un *Dīwān*, des litanies (*aḡzāb*), cinq épîtres à l’adresse de ses disciples des Banū Anjra, du Faḡḡ, de Tanger, Larrache, Salé et Rabat. Une présentation exhaustive de ces œuvres, avec tous les manuscrits répertoriés, a été établie par Jean-Louis Michon, dans *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, *op. cit.*, p. 273-292. Elle est complétée par un tableau synoptique et chronologique, qui figure dans *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 30-31, établi d’après la liste de trente-huit œuvres qu’en donne Ibn ‘Ajība dans le chapitre 6 de la *Fahrasa (ibid.)*, p. 59-62), et surtout les travaux de Muḡammad Dāwūd (*Tārīkh Tiṭwān*, *op. cit.*, vol. VI, p. 221-241).

Selon Būziyān ibn Aḡmad al-Ma‘askarī, Ibn ‘Ajība et son frère al-Hāshimī se mettaient spontanément à écrire, alors qu’ils étaient en itinérance : « Lorsqu’ils se déplaçaient, jamais ils ne se séparaient de l’encrier et du papier qu’ils portaient sur le dos, dans un sac. Lorsqu’une inspiration leur venait, ils s’asseyaient et écrivaient, délaissant tout autre occupation ; je les ai trouvés ainsi maintes fois, l’un et l’autre, de jour comme de nuit : c’étaient des gens qui pensaient puissamment (*ahl fikratin qawiyya*) et étaient doués d’une forte discipline sur eux-mêmes (*ijtihād*). » ; voir J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, *op. cit.*, p. 69 ; Manuscrit 2339 D, p. 99.

² Ce manuscrit de 17 pages est conservé à la Bibliothèque Nationale de Rabat. Voir A. Ibn ‘Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, ‘Āṣim Ibrāhīm éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2^{ème} éd., 2006, Introduction, p. 9, § 3.

³ Voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, *op. cit.*, vol. VI, p. 234-235.

al-‘Arabī al-Darqāwī qui lui demanda la rédaction d’un commentaire plus long, très vraisemblablement le suivant ⁴.

2- *Tafsīr muṭawwal li-l-Fātiḥa*, aussi intitulé *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, dont le plus ancien manuscrit connu fut achevé le 1^{er} sha‘bān 1218 (15 novembre 1803). Dans l’introduction de l’ouvrage, Ibn ‘Ajība affirme que le cheikh Muḥammad al-Būzīdī, avec l’autorisation de son maître al-‘Arabī al-Darqāwī, lui a demandé d’interpréter *al-Fātiḥa* selon les sens exotérique et allusif⁵. Il y prévoit également de poursuivre la tâche par la composition d’un commentaire intégral du Coran qu’il souhaite intituler *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd*. Notre auteur traite ensuite des outils de l’exégèse, comme la grammaire, la poésie et la stylistique. Puis il expose une typologie préliminaire des sciences relatives au Coran. Celles-ci regroupent les circonstances de la Révélation, les différentes lectures coraniques, la théorie de l’abrogation, la concordance entre les versets et entre les sourates ; il présente les auteurs compétents dans chacun de ces domaines. L’étude du verset 3 est prétexte à l’exégèse des noms divins ; le verset 5 permet d’aborder les actes cultuels, les relations humaines et le soufisme. Près d’un tiers de ce commentaire est donc un préambule théorique sur son *tafsīr* complet du Coran ⁶.

3- *Tafsīr mukhtaṣar li-l-Fātiḥa*. Ce texte très bref date de 1219/1804 ⁷.

4- *Al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd* (*La Mer étendue - Commentaire du Coran glorieux*). Ibn ‘Ajība rapporte en effet que son cheikh Muḥammad al-Būzīdī ainsi que le maître de ce dernier, al-‘Arabī al-Darqāwī, lui ont recommandé d’écrire un

⁴ *Ibid.*, p. 235.

⁵ Ce manuscrit de 370 pages appartient à une collection privée ; voir M. Dāwūd, *ibid.*, p. 235 ; A. Ibn ‘Ajība, *ibid.* ; J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, *op. cit.*, p. 273-274. Dans la *Fahrāsa*, Ibn ‘Ajība le décrit comme un commentaire de plus de 20 cahiers ; voir *L’Autobiographie (Fahrāsa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 61, n°20.

Būziyān al-Ma‘askarī en donne une description détaillée et le nomme : « *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr Fātiḥat al-Qur’ān al-majīd* » ; voir J.-L. Michon, *ibid.* Le Manuscrit 2339 D et non daté des *Ṭabaqāt* d’al-Ma‘askarī, de la Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc, p. 97, omet ici le terme de *Fātiḥa*, ce qui conduit une confusion avec le commentaire intégral du Coran.

⁶ Ainsi est-il présenté par le scribe dans le colophon d’un manuscrit daté de 1233/1817-1818. Voir A. Ibn ‘Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, *op. cit.*, Introduction, p. 9, § 2.

⁷ Voir J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, *op. cit.*, p. 90 ; M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, *op. cit.*, vol. VI, p. 234. Ce texte, daté du 5 rabī‘ II 1214 (27 février 1804) est contenu en deux folios.

commentaire unifiant les sens exotérique et ésotérique. Notre auteur composa ce *tafsīr* en quatre grands volumes, respectivement achevés en 1801, 1803, 1804 et 1806. Leurs dates précises permettent d’établir que chacun d’eux fut rédigé en un an et demi au minimum, ce qui laisse penser qu’Ibn ‘Ajība débuta *al-Baḥr al-madīd* au plus tôt à la fin de l’année 1799, au plus tard en début 1800, en tout cas pendant l’épidémie de peste ⁸.

5- *Al-Kashf wa-l-bayān fī mutashābih al-Qur’ān*. Ce texte, qui devait être une synthèse des données d’*al-Baḥr al-madīd* sur les versets équivoques, fut à peine commencé. Il s’agit probablement d’un des derniers textes d’Ibn ‘Ajība ⁹.

Les sources bibliographiques majeures utilisées dans *al-Baḥr al-madīd* sont présentées selon un exposé succinct, suivi d’exemples montrant la valeur des analyses d’Ibn ‘Ajība.

⁸ M. Dāwūd, *Tārīkh Tiḥwān*, *op. cit.*, vol. VI, p. 220-221, sur cet exemplaire de la Bibliothèque générale de Rabat. Le premier volume s’étend de la sourate la Vache (*al-Baqara*) jusqu’à celle du Butin (*al-Anfāl*), et fut achevé le 16 jumadā I 1216 (23 septembre 1801) ; le deuxième volume va de la sourate le Retour sincère vers Dieu (*al-Tawba*) jusqu’à celle des Croyants (*al-Mu’minūn*) et fut terminé le 17 safar 1218 (7 juin 1803), donc écrit en un an et plus de huit mois ; la rédaction du troisième, qui va de la sourate la Lumière (*al-Nūr*) jusqu’à celle des Versets détaillés (*Fuṣṣilat*), fut finie le 9 ramadān 1219 (11 décembre 1804), soit un an et demi plus tard. Ibn ‘Ajība acheva le dernier volume, qui s’étend de la sourate la Consultation (*al-Shūrā*) à celle des Hommes (*al-Nās*), le 6 rabī‘ I 1221 (23 mai 1806), soit après un an et demi. Ces laps de temps permettent de penser que le premier volume, terminé en septembre 1801, fut au plus tôt commencé à la fin de l’an 1799.

Būziyān al-Ma’askarī affirme paradoxalement qu’Ibn ‘Ajība, « après avoir composé cette œuvre indépendante [le *tafsīr* long sur la *Fātiḥa*], se mit à écrire un commentaire moins développé de tout le Coran en commençant par la *Fātiḥa* [c’est-à-dire *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd*] et l’acheva. » ; voir J.-L. Michon, *ibid.*, p. 274 ; Manuscrit 2339 D, p. 97.

⁹ Dans un manuscrit non daté appartenant à une collection privée, le copiste le présente comme tel. Voir M. Dāwūd, *ibid.*, vol. VI, p. 241. Ibn ‘Ajība n’eut le temps que de commenter les lettres isolées qui débutent la sourate la Vache (*al-Baqara*) ; voir J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi’rāj*, *op. cit.*, p. 275-276. Au sujet des versets, voir par exemple É. Chaumont, « Versets clairs et ambigus », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 903-905.

Un précieux ouvrage, qui permet de bien saisir la signification de la terminologie employée par Ibn ‘Ajība dans ses commentaires coraniques, est le lexique intitulé *Mi’rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā’iq al-taṣawwuf*. Ce glossaire des termes soufis comprend 143 notices. Les définitions sont élaborées à partir d’un sens formel, exotérique (*ẓāhir*), qui aboutit à une signification interne, ésotérique (*bāṭin*). Jean-Louis Michon pense que sa rédaction a dû débuter dès 1211/1796, selon des données contenues dans le commentaire des *Ḥikam*, et être achevée peu avant que notre auteur n’écrive la *Fahrasa* en 1222/1807. La composition de l’œuvre se serait donc étendue sur une dizaine d’années. Voir J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi’rāj*, *op. cit.*, p. 140.

II- Sources exégétiques d'Ibn 'Ajība

1- *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm* d'al-Tustarī (m. 283/896) ¹⁰

Ce *tafsīr*, fondé sur le Coran et la Tradition prophétique, est considéré comme la plus ancienne exégèse soufie. Ibn 'Ajība emprunte parfois le sens allusif développé par al-Tustarī qui insiste sur la pureté de l'âme et du cœur libéré de ce qui n'est pas Dieu. À titre d'exemple, le verset 27 de la sourate 48, l'Ouverture divine (*al-Fath*) : « [...] Vous entrerez, certes, dans la Mosquée sacrée, s'il plaît à Dieu [...] ¹¹ » est ainsi commenté par notre auteur : « Le gnostique est celui qui ne dépend que de Dieu et qui est un être humain dans les mains de son Seigneur. » Ces propos s'inspirent d'al-Tustarī qui écrit au sujet du même texte : « Selon ce verset, l'être humain ne doit avoir besoin que de Dieu et revient à Lui en toutes circonstances ¹². » Cet auteur ne commente que certains versets de chaque sourate. La non-exhaustivité de ce *tafsīr* est la raison pour laquelle Ibn 'Ajība ne s'y reporte que peu.

2- *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān* d'al-Ṭabarī (m. 311/923) ¹³

Ibn 'Ajība se réfère notamment au *tafsīr* d'al-Ṭabarī quand il aborde les circonstances de la Révélation. Dans l'interprétation du verset 4 de la sourate 60, l'Éprouvée (*al-Mumtaḥana*) : « Vous avez un beau modèle en Abraham et en ceux qui

¹⁰ Sur cette exégèse, voir G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Ṣaḥl At-Tustarī* (d. 283/896), Berlin & New York : Walter De Gruyter, 1980 ; S. al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī: Great Commentaries on the Holy Qur'ān*, translated from Arabic by Annabel Keeler et Ali Keeler, Amman : Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought, Louisville : Fons Vitae, 2011.

¹¹ Notre traduction du Coran est personnelle mais s'appuie sur celles de Régis Blachère, *Le Coran*, Paris : Librairie orientale, 1957 ; de Denise Masson, *Le Coran*, Paris : Gallimard, 1967 ; d'Albert de Biberstein Kazimirski, *Le Coran*, Paris : Garnier-Flammarion, 1970 ; de Jacques Berque, *Le Coran*, Paris : Sindbad, 1990 ; de Si-Hamza Boubakeur, *Le Coran*, Paris : Maisonneuve & Larose, 1995 ; de Mohammed Hamidullah, *Le Saint Coran et la traduction en langue française de ses sens*, Médine : Complexe du roi Fahd, 1999 ; et de Zaynab 'Abd al-'Azīz, *Le Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Tripoli : Association Mondiale de l'Appel Islamique, 2002.

¹² S. al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī*, Muḥammad Bāsil éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002, p. 148 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. V, p. 406-407.

¹³ Voir C. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en islam*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1990 ; H. Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Richmond : Curzon Press, 2000, p. 120-129.

étaient avec lui (*al-ladhīna ma‘ah*) [...] », notre auteur cite la signification qu’al-Ṭabarī donne à la dernière expression : « Ses compagnons parmi les croyants, ou bien les prophètes qui lui étaient contemporains ou proches de son époque ¹⁴. » L’étude des causes de la Révélation a pour intérêt de comprendre le contexte historique et l’identité des destinataires d’un passage coranique.

3- *Al-Kashf wa-l-bayān ‘an tafsīr al-Qur’ān d’al-Tha‘labī* (m. 427/1035) ¹⁵

Le commentaire d’al-Tha‘labī s’inscrit dans l’exégèse par la transmission (*al-tafsīr bi-l-ma‘thūr*). Par exemple, le verset 42 de la sourate 68, le Calame (*al-Qalam*) : « Le jour où les choses graves seront dévoilées [...] » est commenté par notre auteur : « Lors du jour inimaginable, c’est-à-dire le Jour dernier, toute vérité sera révélée », interprétation qu’il emprunte à al-Tha‘labī ¹⁶. Toutefois, l’exégèse d’al-Tha‘labī compte un nombre de récits (*qaṣaṣ*) étonnamment imprécis : en effet, ce dernier omit en son temps de vérifier leur authenticité ¹⁷.

4- *Laṭū‘if al-ishārāt d’al-Qushayrī* (m. 464/1072)

Le *tafsīr* d’al-Qushayrī est la source première du sens allusif (*al-ma‘nā l-ishārī*) chez Ibn ‘Ajība, avec cinq-cent-soixante-dix-sept citations. Dans l’exemple suivant, le verset 7 de la sourate 69, l’Inéluctable (*al-Hāqqa*), évoque le peuple de ‘Ād qui fut détruit par un vent « que Dieu déchaîna contre eux durant sept nuits et huit jours consécutifs [...] ». Notre auteur conclut son analyse interprétative par l’avis ésotérique d’al-Qushayrī : « Les huit jours sont : la colère, la passion, la rancune, l’envie, l’avarice,

¹⁴ M. al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān*, Aḥmad Muḥammad Shākir éd., Beyrouth : Mu’assasat al-Risāla, 2000, vol. XXIII, p. 317 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. VII, p. 22.

¹⁵ Voir W. Saleh, « Hermeneutics: al-Tha‘labī », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’ān*, Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (dir.), New York : John Wiley & Sons Ltd, 2^{ème} éd., 2017, p. 391-405.

¹⁶ A. al-Tha‘labī, *al-Kashf wa-l-bayān ‘an tafsīr al-Qur’ān*, Abū Muḥammad ibn ‘Āshūr éd., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2002, vol. X, p. 18 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. VII, p. 115.

¹⁷ Ibn Taymiyya (m. 728/1328) précise : « On trouve chez al-Tha‘labī la bonté et la piété. Cependant, son souci de perfection le menait à rapporter tous les récits, qu’ils soient authentiques, faibles ou forgés. » Voir T. Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr*, Beyrouth : Dār al-Ḥayāt, 1980, p. 31.

l'arrogance, le mal et la peur¹⁸. » Parfois, notre auteur expose des idées proches de celles d'al-Qushayrī dans l'analyse allusive, sans toutefois le citer.

5- *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl* d'al-Zamakhsharī (m. 538/1143)¹⁹

Dans *al-Baḥr al-madīd*, à quarante-six reprises, notre auteur cite les avis d'al-Zamakhsharī relatifs à la grammaire, à la stylistique et au dogme. Ainsi, Ibn 'Ajība s'appuie sur son avis en commentant le verset 217 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « On t'interrogera sur le mois sacré où le combat est interdit. Réponds : "Combattre en ce mois est un péché grave. Mais il est plus grave de détourner les gens de la voie de Dieu, de la renier, de profaner la Mosquée sacrée" [...]. » De la coordination grammaticale entre l'expression « la Mosquée sacrée » (*al-Masjid al-ḥarām*) et le terme « la voie » (*al-sabīl*), se déduit le sens suivant : faire obstacle au sentier de Dieu comme obstruer le chemin de la Mosquée sont des fautes plus graves que le combat meurtrier pendant le mois sacré²⁰. Cette œuvre d'al-Zamakhsharī, basée sur le mu'tazilisme, est donc considérée comme une exégèse par la raison (*al-tafsīr bi-l-ra'y*).

6- *Al-Muḥarrar al-wajīz* d'Ibn 'Aṭīyya (m. 542/1147)²¹

Ibn 'Ajība dépend principalement de ce *tafsīr* pour les questions relatives au dogme et aux attributs de Dieu ; il le cite à deux cent trois reprises, et également pour des points de grammaire. Sur le verset 164 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā'*) : « [...] Dieu a réellement parlé à Moïse », il rapporte l'avis d'Ibn 'Aṭīyya : « Sa parole, adressée

¹⁸ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. VII, p. 122. Cette exégèse de Cor. 69 : 7 n'est attestée dans aucune version connue des *Laṭā'if al-ishārāt* d'al-Qushayrī, qui est lacunaire entre les versets 4 et 11 de la sourate ; voir 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, *op. cit.*, vol. III, p. 624-625. Ibn 'Ajība a peut-être utilisé une source plus complète, ou repris une tradition orale attribuée à cet auteur.

¹⁹ Voir A. Mérad, *L'exégèse coranique*, « Que sais-je ? » n°3406, Paris : Puf, 1998, p. 63-65, sur l'accueil bienveillant fait par les sunnites à ce *tafsīr* écrit par un auteur d'orientation mu'tazilite.

²⁰ A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl*, Beyrouth : Dār al-Kitāb al-'Arabī, 3^{ème} éd., 1987, vol. I, p. 259 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 243 ; cf. M. Ṣāfi, *al-Jadwal fī i'rāb al-Qur'ān al-karīm*, Damas : Dār al-Rashīd, 4^{ème} éd., 1995, vol. II, p. 448-449.

²¹ Voir I. al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt*, Iḥsān 'Abbās éd., Beyrouth : Dār Ṣādir, 1973, vol. II, p. 256.

à Moïse, était indescriptible²² », c’est-à-dire qu’elle n’était aucunement comparable à celle de l’être humain. Ibn ‘Aṭīyya, qui suit le dogme des sunnites, est perçu comme fiable par notre auteur.

7- *Mafāṭīḥ al-ghayb d’al-Rāzī* (m. 605/1209)²³

Ibn ‘Ajība cite dix-sept avis d’al-Rāzī ; quelques-uns concernent la science de la concordance (*‘ilm al-munāsabāt*), qui consiste à rendre visible l’harmonie existante entre les versets et les sourates du Coran²⁴. À propos du verset 65 de la sourate 8, le Butin (*al-Anfāl*) : « Ô Prophète, incite les croyants à combattre. S’il se trouve parmi vous vingt hommes endurants, ils vaincront deux cents mécréants », al-Rāzī estime que cette incitation au combat est judicieusement située après ce verset : « Ô Prophète, Dieu et ceux des croyants qui te suivent te suffisent. » Il est alors logique que l’appel à défendre l’islam soit mentionné après l’octroi, par Dieu, du commandement militaire au Prophète et après Sa promesse de victoire aux croyants²⁵. Ainsi, la discipline de la concordance, si importante pour notre auteur, s’intéresse à l’étude de l’ordonnancement des sourates, à la stylistique et à la cohérence du texte coranique pris dans son ensemble²⁶.

²² A. Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-wajīz*, ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi’ éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001, vol. II, p. 137 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 591.

²³ Voir R. Arnaldez, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī - Commentateur du Coran et philosophe*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2002 ; T. Jaffer, « Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s System of Inquiry », *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)*, Karen Bauer (dir.), Oxford : Oxford University Press, 2013, p. 241-261.

²⁴ Pour plus de détails sur la science de la concordance, voir *infra*, partie II, chapitre II ; en particulier ‘A. al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Muḥammad Abū l-Faḍl éd., Le Caire : al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1974, vol. III, p. 387.

²⁵ F. al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-ghayb*, Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 3^{ème} éd., 1999, vol. XV, p. 504 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 346.

²⁶ Voir *infra*, partie II, chapitre II.

8- 'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān de Rūzbehān al-Baqlī (m. 605/1209) ²⁷

Il s'agit d'une exégèse soufie purement ésotérique. Ibn 'Ajība évoque son auteur pas moins de deux cent quarante-neuf fois tout au long d'*al-Baḥr al-madīd*. Par exemple, sur le verset 286 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « [...] Pardonne-nous, absous-nous et fais-nous miséricorde [...] », notre auteur rapporte les propos d'al-Wartajībī (al-Baqlī). Celui-ci explique que l'expression « Pardonne-nous » renvoie au défaut de connaissance de Dieu, et « Absous-nous » aux manquements à Son adoration ; « Fais-nous miséricorde » est une invocation appelant au don de la méditation et de la contemplation ²⁸.

9- Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān d'al-Qurṭubī (m. 671/1273)

Cet ouvrage consacré aux statuts jurisprudentiels est une référence majeure pour Ibn 'Ajība. Par exemple, notre auteur reprend le commentaire d'al-Qurṭubī sur le verset 99 de la sourate 23, les Croyants (*al-Mu'minūn*) : « Lorsque la mort se présente à l'un d'eux, il dit : "Mon Seigneur ! Fais-moi revenir". » Selon le juriconsulte, la question du retour dans le bas monde ne concerne pas seulement le mécréant mais également le croyant qui, malgré sa foi, peut être sujet à l'effroi devant l'au-delà ²⁹. Ici, le propos d'al-Qurṭubī éclaire la situation de tout être humain face au jugement divin.

²⁷ Des correspondances très évidentes apparaissent entre les passages qu'Ibn 'Ajība cite comme provenant d'al-Wartajībī, et l'exégèse de Rūzbehān al-Baqlī. Plusieurs auteurs ont fait le rapprochement, comme Ruggero Vimercati Sanseverino, dans « Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd d'Aḥmad Ibn 'Ajība (m. 1223/1809) », *op. cit.*, p. 215, et Alan Godlas, dans *The 'Arā'is al-Bayān: The Mystical Qur'anic Exegesis of Ruzbihan al-Baqlī*, Doctoral Thesis, University of California and Berkeley, 1991. En effet, tous deux ont affirmé cette hypothèse dans leurs travaux : al-Wartajībī serait en réalité al-Baqlī. Ce commentateur est désormais nommé ici : al-Wartajībī (al-Baqlī).

²⁸ R. al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, *op. cit.*, vol. I, p. 122-123 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 320.

²⁹ A. al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Aḥmad al-Bardūnī éd., Le Caire : Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 2^{ème} éd., 1974, vol. XII, p. 150 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. III, p. 598.

10- *Tafsīr al-Kawāshī* (m. 680/1281) ³⁰

Ibn ‘Ajība reprend quelques interprétations ésotériques du *tafsīr* d’al-Kawāshī, seulement conservé sous forme de manuscrit ³¹. Notre auteur le cite notamment à propos du verset 56 de la sourate 33, les Coalisés (*al-Aḥzāb*) : « Assurément, Dieu et Ses anges accordent la grâce au Prophète [...]. » Al-Kawāshī rapporte cette tradition anonyme : « On interrogea le Messager sur ce verset en ces termes : “Qu’en penses-tu ?” Il répondit : “Cela relève d’une science connue de Dieu seul” ³². » En outre, ce commentateur unit ce texte coranique à la Tradition prophétique.

11- *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl* d’al-Bayḍāwī (m. 685/1292)

Le *tafsīr* d’al-Bayḍāwī aborde le texte coranique à travers diverses disciplines telles que la grammaire, la Tradition prophétique, la jurisprudence, les circonstances de la Révélation et la stylistique. Bien que son influence soit très manifeste sur *al-Baḥr al-madīd*, Ibn ‘Ajība en nuance les interprétations. Pour le verset 13 de la sourate 34 (*Saba’*) : « [...] Peu de Mes serviteurs sont reconnaissants (*al-shakūr*) », notre auteur indique que le dernier terme désigne « celui qui remercie Dieu comme il se doit, car il pense à la reconnaissance que mérite son Seigneur. » En revanche, pour al-Bayḍāwī, il s’agit de celui qui multiplie continuellement les actes de gratitude quoique, dans son humilité, il se sente incapable de suffisamment louer son Seigneur ³³. Malgré de légères divergences entre les deux savants, l’œuvre d’al-Bayḍāwī offre des pistes de réflexion à Ibn ‘Ajība.

³⁰ Aḥmad ibn Yūsuf Abū l-‘Abbās al-Kawāshī est un exégète soufi originaire de Mossoul en Iraq. Il est également un *faqīh* shaféite maîtrisant les lectures coraniques. Cf. A. al-Adnawī, *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*, Sulaymān ibn Ṣāliḥ éd., Riyad : Maktabat al-‘Ulūm, 1997, p. 251 ; K. al-Ziriklī, *al-A’lām*, Beyrouth : Dār al-‘Ilm li-l-malāyīn, 15^{ème} éd., 2002, vol. I, p. 274.

³¹ Voir Ḥ. ‘Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, *op. cit.*, vol. II, p. 68, note 4.

³² A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 458.

³³ N. al-Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl*, Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān éd., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1997, vol. IV, p. 244 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 480.

12- *Tafsīr al-tashīl li-‘ulūm al-tanzīl* d’Ibn Juzayy (m. 741/1340)

Ibn Juzayy compte parmi les grands jurisconsultes ; il tend à unifier les écoles juridiques³⁴. Ibn ‘Ajība le cite cent quatre-vingt-treize fois. Par exemple, notre auteur lui emprunte les statuts jurisprudentiels relatifs aux questions d’héritage³⁵. Le *faqīh* est également réputé pour la subtilité de son interprétation ésotérique, par exemple, du verset 1 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*) : « [...] Assurément, Dieu vous observe parfaitement. » Ibn ‘Ajība, après l’avoir cité, ajoute : « Ibn Juzayy parle ici du principe de la vigilance (*aḥkām al-murāqaba*). Si l’être humain respecte ce verset coranique, il atteint la station de la vigilance (*maqām al-murāqaba*) qui se distingue par son rang sublime [...] »³⁶. Bien qu’il ne soit pas au nombre des soufis, ce commentateur cite régulièrement leurs interprétations ésotériques, néanmoins sans nommer leurs auteurs. L’intérêt qu’Ibn ‘Ajība porte à Ibn Juzayy est dû à leur dessein commun d’unifier les divers courants de l’islam.

13- *Al-Baḥr al-muḥīṭ* d’Abū Ḥayyān (m. 745/1341)

Le *tafsīr* d’Abū Ḥayyān se caractérise par la qualité de ses études relatives à la grammaire et aux disciplines connexes, raison pour laquelle Ibn ‘Ajība s’y réfère principalement pour les questions de linguistique. Notre auteur expose notamment l’avis d’Abū Ḥayyān sur le verset 11 de la sourate 62, le Vendredi (*al-Jumu‘a*) : « Lorsqu’ils voient un commerce ou un divertissement, ils s’y précipitent et se laissent debout [...]. » Ici, le verset mentionne deux tentations qui détournent le croyant du prêche du vendredi, à savoir « le commerce » (*al-tijāra*) et « le divertissement » (*al-lahw*). Selon la tradition islamique, la circonstance de cette révélation est l’abandon de la mosquée par les Compagnons pour s’adonner au commerce alors que régnait la famine³⁷. Sur le plan

³⁴ Ibn Juzayy est aussi l’auteur des *Qawānīn al-fiqhīyya fī talkhīṣ madhhab al-mālikīyya wa-l-tanbīh ‘alā madhhab al-shāfi‘īyya wa-l-ḥanafīyya wa-l-ḥanbalīyya*, qui vise à tenter cette association.

³⁵ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 475.

³⁶ A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-‘ulūm al-tanzīl*, ‘Abd Allāh al-Khālidī éd., Beyrouth : Dār al-Arqam ibn Abī l-Arqam, 1995, vol. I, p. 177 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 460.

³⁷ Lors d’un prêche du vendredi (*khuṭba*) qui se déroulait dans la mosquée du Prophète à Médine, à une époque où sévissait la famine, une caravane marchande ramenant de l’huile de Syrie entra en ville et passa auprès des croyants rassemblés autour du Prophète. Poussée par la faim, une grande partie de l’assemblée quitta la mosquée pour commercer, délaissant ainsi l’enseignement de l’Envoyé. À la suite de cet

linguistique, le premier terme, « *al-tijāra* », est féminin tandis qu’« *al-lahw* » est masculin. Dans ce cas, il est d’usage que le pronom s’accorde avec le nom qui suit la conjonction « ou » (*aw*)³⁸. Ainsi, le pronom « y » dans le passage « ils s’y précipitent » devrait être accordé avec le terme masculin « *al-lahw* » (le divertissement), mais l’est en fait avec le féminin « *al-tijāra* » (le commerce), sous la forme « *ilayhā* »³⁹.

La particularité grammaticale relevée en seconde partie du verset mettrait en garde contre le commerce seul. Elle s’expliquerait, d’après Abū Ḥayyān, par le contexte précis de la Révélation, et concernerait donc une faiblesse de certains Compagnons à un moment donné. Cet exemple illustre donc l’importance de l’étude linguistique du Coran.

14- *Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā l-Kitāb al-karīm* d’Abū l-Su‘ūd (m. 982/1574)

Cette exégèse révèle les secrets de la stylistique. À titre d’exemple, Ibn ‘Ajība expose dans son intégralité le commentaire d’Abū l-Su‘ūd sur le verset 42 de la sourate 18, la Caverne (*al-Kahf*) : « Lorsque sa récolte fut détruite, il se mit à retourner ses mains à cause de ce qu’il avait dépensé [...]. » Abū l-Su‘ūd explique : « “il se mit à retourner ses mains” (*yuqallibu kaffayh*) signifie qu’il se mit à frapper des mains [une gestuelle qui manifeste un grand regret]. L’expression est une *kināya*. » Cette figure de style, la *kināya*, exprime de manière détournée et étendue une pensée pouvant être exposée plus explicitement et simplement⁴⁰. Cette œuvre exégétique est considérée comme un des meilleurs commentaires sur la stylistique du Coran.

événement, le verset coranique cité fut révélé ; voir S. al-Ālūsī, *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm wa-l-sab‘ al-mathānī*, ‘Alī ‘Abd al-Bārī éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994, vol. XIV, p. 299 ; M. Ṭ. Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa-l-tanwīr*, Tunis : al-Dār al-Tūnisīyya, 1984, vol. XXVIII, p. 228. Voir A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. VII, p. 45.

³⁸ Voir par exemple A. al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Muḥammad Abū l-Faḍl éd., Le Caire : Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1977, vol. I, p. 124.

³⁹ A. Ḥ. al-Andalusī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, Ṣidqī Muḥammad Jamīl éd., Beyrouth : Dār al-Fikr, 1999, vol. X, p. 176 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. VII, p. 45.

⁴⁰ Voir A. Ibn Muṣṭafā, *Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā l-Kitāb al-karīm*, Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, s.d., vol. V, p. 223 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. III, p. 272. Sur la *kināya*, voir A. al-Hāshimī, *Jawāhir al-balāgha fī l-ma‘ānī wa-l-bayān wa-l-badī’*, Yūsuf al-Ṣumaylī éd., Beyrouth : al-Maktaba al-‘Aṣriyya, s.d., p. 286-289 ; Ch. Pellat, « Kināya », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. V, op. cit., p. 119-120 ; cf. P. Fontanier, *Les figures du discours*, Paris : Flammarion, 2009, p. 361.

15- *Al-Ḥāshiyā ‘alā Tafsīr al-jalālayn* de ‘Abd al-Raḥmān al-Fāsī (m. 1036/1626-1627)

Ibn ‘Ajība considère *al-Ḥāshiyā*⁴¹, seulement conservé sous forme manuscrite, comme une source fondamentale de son exégèse. Notre auteur reprend par exemple les propos d'al-Fāsī sur le verset 17 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā*) : « Dieu ne pardonne qu'à ceux qui font le mal par ignorance et font aussitôt retour [...]. » Ibn ‘Ajība écrit : « Le cheikh de nos cheikhs sayyidī ‘Abd al-Raḥmān al-Fāsī commente ce verset : “La guidance qui se manifeste après l’humilité provient de Dieu seul car Sa miséricorde embrasse toute chose [...], selon Sa parole : Il s’est à Lui-même prescrit la miséricorde”⁴². » Les références à *al-Ḥāshiyā* sont récurrentes dans *al-Baḥr al-madīd* puisqu'al-Fāsī appartient à la lignée *shādhiḥī*, à laquelle se rattache la voie Darqāwiyya.

⁴¹ Voir Ḥ. ‘Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, *op. cit.*, vol. II, p. 85-89, et en particulier p. 85, note 3 sur les sources manuscrites. La *ḥāshiyā* est initialement un ensemble de notes et de gloses marginales ; à partir du VII^e/XIV^e siècle, le terme désigne un ouvrage indépendant qui constitue un commentaire d'un seul tenant : voir F. Rosenthal, « Ḥāshiyā », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, *op. cit.*, p. 276-277.

⁴² A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 480. Le verset cité par al-Fāsī est Cor. 6 : 12.

III- Sources d’Ibn ‘Ajība relatives à la Tradition prophétique

Ibn ‘Ajība étudie les sciences concernant la *Sunna* lorsqu’il s’installe à Tétouan, et a notamment pour maître ‘Abd al-Karīm ibn Qurrīsh. Ce *faqīh* enseigne à notre auteur le *Ṣaḥīḥ* d’al-Bukhārī, ainsi que celui de Muslim. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Tāwudī ibn Sūda, savant de Fès, a également un rôle majeur dans sa maîtrise de la science du *ḥadīth*⁴³.

1- Le *Muwaṭṭa’* de Mālik (m. 179/795)

Ibn ‘Ajība suit l’école juridique malékite, c’est pourquoi il se reporte souvent au *Muwaṭṭa’* de Mālik dans son exégèse. Un exemple en est son commentaire du verset 24 de la sourate 17, le Voyage nocturne (*al-Isrā’*) : « [...] Seigneur, sois miséricordieux envers eux comme [ils le furent pour moi] lorsqu’ils m’élevèrent tout petit. » Ibn ‘Ajība explique ici que l’homme doit implorer la miséricorde de Dieu pour ses parents, en s’appuyant sur le *ḥadīth* suivant rapporté par Mālik : « Dieu élèvera en degrés le défunt grâce à l’invocation de son fils [...] »⁴⁴. Notre auteur puise donc diverses interprétations dans les travaux de Mālik, ce dernier étant reconnu comme l’un des traditionnistes les plus importants.

2- Le *Musnad* d’Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 241/855)

Nombreuses sont les références tirées de l’ouvrage d’Aḥmad ibn Ḥanbal. Sur le verset 13 de la sourate 49, les Appartements (*al-Ḥujurāt*) : « [...] Le plus noble d’entre vous, auprès de Dieu, est le plus pieux [...] », Ibn ‘Ajība rapporte les propos de ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, tirés du *Musnad* d’Ibn Ḥanbal : « La grandeur de l’homme réside dans sa religion et sa piété, sa nature, à savoir sa raison, et le bon caractère, c’est-à-dire sa moralité [...] »⁴⁵.

⁴³ Voir *supra*, partie I, chapitre I.

⁴⁴ M. Ibn Anas, *al-Muwaṭṭa’*, Muḥammad ‘Abd al-Bāqī éd., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1985, *Bāb al-‘amal fī l-du‘ā*, n°38, p. 217 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. III, p. 194. La traduction de l’ensemble des *ḥadīth*-s est nôtre.

⁴⁵ Voir A. Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, Aḥmad Muḥammad Shākir éd., Le Caire : Dār al-Ḥadīth, 1995, n°8759, vol. VIII, p. 416 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. V, p. 435.

3- Le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī (m. 256/870)

Ce recueil de *ḥadīth*-s authentiques est une des sources essentielles d'*al-Baḥr al-madīd*. Son utilisation apparaît dans le commentaire du verset 80 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « “Le feu ne nous touchera qu’un nombre limité de jours !” ont-ils affirmé. Dis-leur : “Auriez-vous reçu de Dieu une promesse particulière ? Dieu n’en change jamais ! [...]”. » Selon Ibn ‘Ajība, le texte fait allusion à ceux qui comptent sur le compagnonnage des saints (*ṣuḥbat al-awliyā’*) tout en s’absorbant dans leurs passions et les mauvaises actions, avant de prétendre : « Nous avons entendu l’un de nos saints dire : “Celui qui nous voit, certes le feu ne le touchera pas”⁴⁶. » Pour répliquer à cela, notre auteur cite le *ḥadīth* rapporté par al-Bukhārī, où le Prophète s’adresse à sa fille : « Ô Fāṭima fille de Muḥammad, je ne te serai d’aucune utilité à l’égard de Dieu. Alors, affranchis-toi de Son châtiment⁴⁷. »

En l’espèce, l’auteur démontre que la détermination, dont le but ultime est la réalisation spirituelle, ne s’arrête pas à la simple fréquentation des pieux et des saints, mais exige un effort personnel.

4- Le *Ṣaḥīḥ* de Muslim (m. 261/875)

Les références au *Ṣaḥīḥ* de Muslim sont nombreuses dans *al-Baḥr al-madīd*. L’une figure dans le verset 8 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā’ida*) : « Ô croyants ! Soyez rigoureux [dans vos devoirs] envers Dieu, témoignant ainsi de l’équité ! [...]. » Notre auteur le commente en affirmant que cette vertu est la meilleure lors du jugement. Il se reporte alors au *ḥadīth* du Prophète : « Les gens équitables seront sur des bancs de lumière le Jour dernier [...]. » Ibn ‘Ajība poursuit : « L’homme équitable sera parmi les

⁴⁶ Ibn ‘Ajība affirme que ce propos est faux et mène à la vanité. Voir A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 126 ; A. S. al-Khaṭīb, « Dawr al-tafsīr al-ṣūfī fī tarsīkh qiyam al-wasaṭiyya wa-l-i’tidāl », *al-Taṣawwuf wa-su’āl al-ma’nā - Dawr al-zawāyā fī taf’īl qiyam al-wasaṭiyya wa-l-i’tidāl wa-l-jamāl, al-Multaqā al-‘ālamī li-l-taṣawwuf 1438/2016*, Mawlāya Munīr al-Qādirī (dir.), Fès : Maṭba‘at warāqat Bilāl, 2017, p. 189.

⁴⁷ M. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *op. cit.*, *Bāb man intasaba ilā abā’ih fī l-islām wa-l-jāhiliyya* (numéro du *ḥadīth* non mentionné), vol. IV, p. 185 ; A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*

sept personnes que Dieu abritera sous Son ombre, le jour où il n’y en aura d’autre que la Sienna⁴⁸. » L’emploi du *Ṣaḥīḥ* d’al-Bukhārī est indissociable de celui de Muslim.

Ainsi, ces deux recueils sont les plus cités par Ibn ‘Ajība en raison de leur fiabilité.

⁴⁸ M. Ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Muḥammad Fu’ād éd., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, s.d., *Bāb faḍīlat al-imām al-‘ādil*, n°1827, vol. III, p. 1458 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 15.

5- Les *Sunan*

Ibn ‘Ajība se reporte aux *Sunan* d’Abū Dāwud (m. 275/888) de manière ponctuelle. Dans le commentaire du verset 19 de la sourate 51, les Vents qui dispersent (*al-Dhāriyāt*) : « Dans leurs biens, il y avait un droit au mendiant et au déshérité. » Notre auteur lie ce verset à un *ḥadīth* extrait des *Sunan* d’Abū Dāwud : « Celui qui vous demande une aumône dans le sentier de Dieu, donnez-la-lui ⁴⁹. »

Notre auteur s’appuie également sur les *ḥadīth*-s rapportés dans les *Sunan* d’al-Tirmidhī (m. 279/892), notamment pour l’interprétation des derniers versets (22 à 24) de la sourate 59, le Rassemblement (*al-Ḥaṣhr*). Le Prophète dit : « Celui qui invoque Dieu ainsi, trois fois le matin : “Je cherche refuge auprès de Dieu, Celui qui voit et sait tout, contre Satan le banni”, et qui récite ensuite les trois derniers versets de la sourate le Rassemblement, Dieu confie cet homme à soixante-dix milles anges qui prient pour lui jusqu’au soir. S’il meurt ce jour-là, il sera parmi les martyrs [...] ⁵⁰. »

Notre auteur mentionne aussi les *ḥadīth*-s rapportés par al-Nasā’ī (m. 303/915). Par exemple, concernant le verset 3 de la sourate 9, le Retour sincère vers Dieu (*al-Tawba*) : « Proclamation aux gens, de la part de Dieu et de Son prophète, au jour du grand pèlerinage [...] », il s’appuie sur le *ḥadīth* rapporté par al-Nasā’ī : « Le pèlerinage est ‘Arafa ». Ibn ‘Ajība confirme ainsi que le jour du grand pèlerinage (*al-ḥajj al-akbar*) désigne celui de son rite essentiel, la station sur le Mont ‘Arafa ⁵¹.

Notre auteur s’appuie ponctuellement sur les travaux d’al-Bayhaqī (m. 458/1066). Concernant le verset 34 de la sourate 9, le Retour sincère vers Dieu (*al-Tawba*) : « [...] À ceux qui thésaurisent l’or et l’argent et ne les dépensent pas pour le sentier de Dieu, annonce un châtement douloureux [...] », Ibn ‘Ajība le commente en

⁴⁹ A. Sulaymān, *Sunan Abī Dāwud*, Muḥammad Kāmil éd., Beyrouth : Dār al-Risāla al-‘Ālamiyya, 2009, *Bāb fī l-rajul yasta’īdh min al-rajul*, n°5109, vol. VII, p. 433 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. V, p. 468.

⁵⁰ M. al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Aḥmad Muḥammad Shākīr éd., Le Caire : Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 2^{ème} éd., 1975, *Bāb mā jā’ fīman qara’ ḥarf^{an} min al-Qur’ān*, n°2922, vol. V, p. 182 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. VII, p. 19.

⁵¹ A. al-Nasā’ī, *al-Sunan al-ṣuḡhrā*, ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghudda éd., Alep : Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyya, 2^{ème} éd., 1986, *Bāb fard al-wuqūf bi-‘Arafa*, n°3016, vol. V, p. 256 ; S. al-Thawrī, *Tafsīr al-Thawrī*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983, p. 60 ; Y. al-Nawawī, *Rawḍat al-tālibīn wa-‘umdat al-muftīn*, Zuhayr al-Shāwīsh éd., Beyrouth : al-Maktab al-Islāmī, 3^{ème} éd., 1991, vol. III, p. 89 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 357.

citant ce *ḥadīth* : « Celui qui s’acquitte de la *zakāt* n’est pas de ceux qui thésaurisent l’or et l’argent ⁵². » En liant la Révélation et la Tradition prophétique, notre auteur exhorte le croyant à respecter l’un des piliers de la religion qu’est l’aumône légale.

Ces différents exemples montrent l’importance des *Sunan* pour Ibn ‘Ajība.

6- *Al-Jāmi‘ al-ṣaghīr* d’al-Suyūfī (m. 911/1505)

Ibn ‘Ajība commente de nombreux passages coraniques en se référant à *al-Jāmi‘ al-ṣaghīr* d’al-Suyūfī, comme le verset 116 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An‘ām*) : « Et si tu suivais les avis de la plupart de ceux qui vivent sur terre, ils te feraient perdre le chemin de Dieu [...]. » À cet avertissement divin au sujet de la désobéissance, notre auteur lie ce *ḥadīth* : « J’ai peur pour ma communauté si sa certitude n’est pas affermie ⁵³. » *Al-Jāmi‘ al-ṣaghīr*, que l’on peut traduire par « La petite encyclopédie », est une sélection de *ḥadīth*-s par al-Suyūfī, dont notre auteur s’inspire fréquemment dans *al-Baḥr al-madīd*.

Ibn ‘Ajība se réfère donc à la quasi-totalité des sources concernant la *Sunna*. Sa démarche est donc traditionnelle ; elle est également plus approfondie que celle des quatre *tafsīr*-s soufis complets ⁵⁴.

⁵² A. al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā*, Muḥammad ‘Abd al-Qādir éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 3^{ème} éd., 2003, *Bāb tafsīr al-kanz al-ladhī warada l-wa‘īd fīh*, n°7230, vol. IV, p. 139 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 377.

⁵³ ‘A. al-Suyūfī, *al-Jāmi‘ al-ṣaghīr*, édition informatique al-Maktaba al-Shāmila, s.d., n°1251, p. 1251 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 163.

⁵⁴ Voir ‘A. al-Qushayrī, *Laṭā‘if al-ishārāt*, *op. cit.* ; R. al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, *op. cit.* ; N. Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.* ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*

IV- L'emploi des lectures coraniques par Ibn 'Ajība

Les lectures coraniques, qui exposent des variantes orales, sont un outil nécessaire à l'interprétation du sens⁵⁵, raison pour laquelle Ibn 'Ajība en est spécialiste. Ce dernier compose un ouvrage intitulé *Ta'liḥ fī l-qirā'āt al-'ashr* dans lequel il met en relief les dix lectures coraniques et les cheikhs qui en sont à l'origine. Nous présentons ici une liste des lectures coraniques majeures auxquelles se réfère Ibn 'Ajība.

1- La lecture d'Ibn Mas'ūd (m. 32/653)

Dans *al-Baḥr al-madīd*, notre auteur emploie la lecture d'Ibn Mas'ūd à propos du verset 23 de la sourate 17, le Voyage nocturne (*al-Isrā'*) : « Et ton Seigneur a décrété que vous n'adoriez que Lui [...]. » Ici, au lieu du verbe « décréter » (*qaḍā*), cette lecture utilise celui de « commander » (*waṣṣā*)⁵⁶ dont la graphie et le sens sont très proches. Le verbe « commander » prête davantage de force à l'action divine. Ainsi, Ibn 'Ajība cite la lecture coranique d'Ibn Mas'ūd, Compagnon qui la tient du Prophète.

2- La lecture d'Ibn 'Abbās (m. 68/687)

Ibn 'Ajība cite la lecture d'Ibn 'Abbās au sujet du verset 13 de la sourate 33, les Coalisés (*al-Aḥzāb*) : « [...] Nos maisons sont sans protection [...]. » Parallèlement au terme « sans protection » (*'awra*) figure la variante « munies de petites murailles » (*'awira*)⁵⁷. Selon la tradition islamique, le verset étudié fait allusion au discours que tinrent 'Abd Allāh ibn Ubayy ibn Salūl (m. 10/631)⁵⁸ et ses compagnons à la population

⁵⁵ Voir par exemple Ş. Ḥasan, *Mawrid al-ẓam'ān fī 'ulūm al-Qur'ān*, New Delhi : al-Dār al-Salafiyya, 1984, p. 50 ; cf. F. Déroche, « Sciences coraniques », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 802.

⁵⁶ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. III, p. 192 ; M. Ibn Sulaymān, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, 'Abd Allāh Maḥmūd Shaḥāta éd., Beyrouth : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2005, vol. II, p. 527 ; M. Ibn al-'Uthaymīn, *Uṣūl fī l-tafsīr*, Dammam : Dār Ibn al-Jawzī, 2008, p. 34.

⁵⁷ 'A. Ibn 'Abbās, *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn 'Abbās*, Majd al-Dīn al-Fīrūzābādī éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, s.d., p. 351 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 416.

⁵⁸ 'Abd Allāh ibn Ubayy ibn Salūl, surnommé « chef des hypocrites » (*kabīr al-munāfiqīn*), est un notable médinois de la tribu de Khazraj. Briguant le statut de gouverneur de Médine, il vit ses ambitions brisées par l'arrivée du Prophète et de ses Compagnons qui, en délivrant le message de l'islam, exercèrent une autorité naturelle sur la population médinoise. En cela, Ibn Salūl, d'apparence converti à la nouvelle religion, nourrit une inimitié envers l'Envoyé, ce qui le poussa à vivre en « hypocrite », multipliant les intrigues et les manifestations de couardise au combat. Cf. 'A. Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya li-Ibn*

de Médine. Par ruse, ils les dissuadèrent de rejoindre l’armée du Prophète qui s’apprêtait à affronter les troupes mecquoises à la bataille d’al-Aḥzāb⁵⁹ ; en effet, ils prétendirent que quitter la ville de Médine serait la laisser sans protection, étant donné qu’elle était dépourvue de défenses.

Ainsi, la lecture coranique d’Ibn ‘Abbās apporte une précision visuelle. Témoin de l’état de Médine avant la bataille, il affirme que les demeures de la cité étaient en réalité protégées par de petites murailles. À travers son œuvre, Ibn ‘Ajība s’appuie très souvent sur les lectures coraniques d’Ibn ‘Abbās.

3- La lecture d’Ibn ‘Āmir al-Shāmī (m. 118/736)⁶⁰

Ibn ‘Āmir al-Shāmī est cité à plusieurs reprises par Ibn ‘Ajība pour sa lecture coranique, notamment lorsqu’il interprète le verset 109 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An‘ām*) : « Et ils jurent solennellement par Dieu que s’ils assistaient à un prodige, ils y croiraient fermement [...]. Mais qu’est-ce qui vous fait penser que, [le signe] venu, ils ne croiraient pas ? » Au lieu du pronom personnel de la deuxième personne du pluriel « Mais qu’est-ce qui vous fait penser » (*wa-mā yush‘irukum*), al-Shāmī opte pour celui de la troisième personne « Mais qu’est-ce qui leur fait penser » (*wa-mā yush‘iruhum*). Le pronom personnel de la deuxième personne du pluriel indique que la question porte sur la raison du pressentiment des croyants. En revanche, l’interrogation proposée par la lecture

Hishām, Muṣṭafā al-Saqā et ‘Abd al-Ḥafīz al-Shalabī éd., Le Caire : Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 2^{ème} éd., 1975, vol. I, p. 584-585 ; M. Yahia, « Hypocrites », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 404.

⁵⁹ La bataille d’al-Aḥzāb (5/627), « les coalisés », tire son nom de l’armée hétéroclite composée de diverses tribus arabes et juives qui tentèrent d’anéantir l’armée musulmane en mettant la ville de Médine en état de siège. Pour plus de détails sur cette bataille, voir M. al-Bustī, *al-Sīra al-nabawiyya wa-akhbār al-khulafā’*, al-Ḥafīz al-Sayyid éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-Thaqāfiyya, 3^{ème} éd., 1996, vol. I, p. 254-262 ; ‘A. ‘Abd al-Laṭīf, *al-Sīra al-nabawiyya wa-l-tarīkh al-islāmī*, Le Caire : Dār al-Salām, 2007, p. 113 ; A. al-Zāhirī, *Jawāmi‘ al-sīra al-nabawiyya*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d., p. 147-148 ; A. Hilali, « Batailles du Prophète », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 122.

⁶⁰ Ibn ‘Āmir al-Shāmī, surnommé « le lecteur des gens de Syrie », est considéré comme l’un des sept principaux récitateurs du Coran. Voir [auteur non cité] « Ibn ‘Āmir », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, op. cit., p. 726.

d'al-Shāmī concerne les mécréants, et implique leur manque de sincérité dans le serment ⁶¹.

4- La lecture de Nāfi' (m. 168/785) ⁶²

La lecture de Nāfi' est une source principale dans *al-Baḥr al-madīd*. L'œuvre lit de cette manière le verset 7 de la sourate 75, la Résurrection (*al-Qiyāma*), relatif aux signes du Jour dernier : « Lorsque la vue sera figée (*baraqa*) » au lieu de « éblouie (*bariqa*) ». Outre une prononciation et une mémorisation facilitées par la succession de vocalisation « a », la lecture proposée offrirait plus d'intensité aux effets du Jour de la résurrection ⁶³.

Les diverses récitations ont donc un rôle majeur chez Ibn 'Ajība, car elles lui permettent d'approfondir le sens du texte coranique et d'en extraire de multiples interprétations. Cependant, il se contente de les citer et n'opte pour l'une d'elles que très rarement, lorsqu'elle est usuelle dans sa région, ainsi Nāfi' est privilégié ⁶⁴.

⁶¹ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 158 ; cf. 'A. Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, As'ad Muḥammad éd., La Mecque : Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997, vol. IV, p. 1368 ; M. Ibn Jabr, *Tafsīr Mujāhid*, Muḥammad 'Abd al-Salām éd., Le Caire : Dār al-Fikr al-Islāmī, 1989, p. 326.

⁶² Nāfi' est un compositeur et un spécialiste des lectures coraniques originaire de Médine. Arrivée tardivement, sa récitation est influencée par les travaux des premiers lecteurs et connaît un grand succès au sein du monde musulman. Voir A. Rippin, « Nāfi' b. 'Abd al-Raḥmān », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. VII, *op. cit.*, p. 878.

⁶³ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. VII, p. 186 ; cf. M. Muḥaysin, *al-Hādī*, Beyrouth : Dār al-Jīl, 1997, vol. III, p. 317 ; 'A. Ibn Abī Zamanayn, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, Abū 'Abd Allāh ibn 'Ukāsha et Muḥammad ibn Muṣṭafā éd., Le Caire : Dār al-Fārūq al-Ḥadītha, 2002, vol. V, p. 64.

⁶⁴ Sur les lectures coraniques et la préférence de notre auteur pour celle de Nāfi', voir *infra*, partie II, chapitre III.

V- Sources linguistiques d’Ibn ‘Ajība

Le *tafsīr* d’Ibn ‘Ajība se réfère à de nombreuses œuvres linguistiques, ce qui le différencie notamment des autres commentaires soufis. Les sources les plus importantes sont les suivantes :

1- *Ma‘ānī l-Qur’ān d’al-Farrā’* (m. 207/822) ⁶⁵

Notre auteur cite des avis d’al-Farrā’ pour rendre accessible la compréhension du texte coranique. Ibn ‘Ajība reprend par exemple son commentaire à propos du verset 108 de la sourate 11 (*Hūd*) : « Quant aux bienheureux, ils seront au paradis [...]. Ce sera un don permanent. » Al-Farrā’ estime que l’expression « un don permanent » (*ghayra majdhūdh*) signifie « incessant » (*ghayra maqtū’*) ⁶⁶.

2- *Ma‘ānī l-Qur’ān wa-i‘rābih d’al-Zajjāj* (m. 311/923) ⁶⁷

Notre auteur mentionne le sens donné par al-Zajjāj au verset 95 de la sourate 21, les Prophètes (*al-Anbiyā’*) : « Il est défendu [aux habitants] d’une cité que Nous avons fait périr, de revenir ! » L’expression arabe « *lā yarji ‘ūn* » signifie littéralement : « ils ne reviennent pas », à laquelle al-Zajjāj donne le sens suivant : « Ils ne font retour à Dieu » ⁶⁸. Cet auteur suggère donc que Dieu ne permet pas aux désobéissants, après leur mort, de revenir vers Lui avec confiance car Son décret est irréversible. *Ma‘ānī l-Qur’ān wa-i‘rābih* compte parmi les sources linguistiques les plus importantes d’*al-Baḥr al-madīd*.

⁶⁵ Al-Farrā’ est un surnom signifiant « l’éloquent » acquis grâce aux nombreuses joutes oratoires. Voir S. Ibn Khallikān, *Wafiyāt al-a’yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*, Iḥsān ‘Abbās éd., Beyrouth : Dār Ṣādir, 1977, vol. VI, p. 176-182 ; R. Blachère, « al-Farrā’ », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. II, op. cit., p. 825-827.

⁶⁶ A. al-Farrā’, *Ma‘ānī l-Qur’ān*, Aḥmad Yūsuf al-Najātī éd., Le Caire : Dār al-Miṣriyya li-l-Ta’līf wa-l-Tarjama, s.d., vol. II, p. 28 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 559 ; M. al-Khaṭīb, *Awḍaḥ al-tafsīr*, Le Caire : al-Maṭba‘a al-Miṣriyya, 3^{ème} éd., 1974, p. 277 ; M. al-Khuḍayrī, *al-Sirāj fī bayān gharīb al-Qur’ān*, Riyad : Majallat al-Bayān, 2008, p. 96.

⁶⁷ Al-Zajjāj, « le verrier », surnom provenant de son ancien métier. Voir C. H. M. Versteegh, « al-Zadīdjādī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, op. cit., p. 410.

⁶⁸ I. al-Zajjāj, *Ma‘ānī l-Qur’ān wa-i‘rābih*, ‘Abd al-Jalīl ‘Abdu Shalabī éd., Beyrouth : ‘Ālam al-Kutub, 1988, vol. III, p. 404 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. III, p. 498.

3- *Alfiyya* d'Ibn Mālik (m. 672/1273)

Notre auteur se réfère à la *Alfiyya* d'Ibn Mālik. Du verset 170 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā'*) : « Ô gens ! Le Prophète vous a apporté la vérité de la part de votre Seigneur. Ayez la foi, cela est meilleur pour vous [...] », Ibn 'Ajl̥ba analyse cette dernière phrase (« *fa-āminū khayr^{an} lakum* ») en se référant à Sībawayh (m. 180/796). Selon celui-ci, le terme « *khayr^{an}* » (« meilleur ») est *manṣūb bi-fi'l muḍmar*, c'est-à-dire un accusatif dépendant d'un verbe sous-entendu : « *wa-'tū khayr^{an} lakum* », « Venez donc [à la foi], cela est mieux pour vous. » Quant à al-Khalīl (m. 173/789), grammairien de Bassora, il estime que « *khayr^{an}* » est *manṣūb bi-āminū*, accusatif du verbe « *āminū* » qui signifie alors : « *iqṣidū* », « Allez vers la foi. » Après avoir rapporté ces deux points de vues bassoriens, Ibn 'Ajl̥ba cite al-Farrā', grand érudit de l'école de Koufa, pour qui *khayr^{an}* est *ṣifa li-maṣdar*, qualificatif d'un substantif, en l'occurrence le terme « *īmān^{an}* » ; il comprend alors : « *āminū īmān^{an} khayr^{an} lakum* », « Ayez la foi, d'une foi qui est la meilleure pour vous ». Certains koufites stipulent que le terme « *khayr^{an}* » est *khobar kāna al-mahdhūfa*, sujet du verbe auxiliaire *kāna*, « être », qui est sous-entendu. Le sens de ce passage est alors : « *li-yakuni l-īmānu khayr^{an} lakum* », « Afin que la foi soit rendue meilleure pour vous. » Pour notre auteur, ce dernier avis est le plus pertinent du point de vue du sens, même si les bassoriens l'ont rejeté car l'absence, dans une phrase, de l'auxiliaire *kāna* lié à son sujet, ici *al-īmān*, ne peut avoir lieu que dans des cas particuliers. Ibn 'Ajl̥ba opte pour l'avis des grammairiens koufites et illustre son point de vue par le vers grammatical d'Ibn Mālik :

ويحذوفونها ويُيقون الخبر وبعد إن، ولو، كثيرًا إذا اشتهر

Ils l'omettent [c'est-à-dire le verbe *kāna*] tout en conservant son *khobar* [sujet]

Ainsi qu'après *in* et *law* ; ceci est très connu ⁶⁹.

⁶⁹ Le vers d'Ibn Mālik, mentionné ici, concerne l'auxiliaire *kāna* dans une phrase en arabe. En grammaire, ce terme est souvent omis dans les expressions, quoique sous-entendu, même si son *khobar* subsiste après les termes *in* et *law* (« si », « même si »). À ce qu'affirme Ibn Mālik dans son vers, le cas est très connu contrairement aux dires des grammairiens de Bassora. Voir M. Ibn Mālik, *Alfiyyat Ibn Mālik*, édition informatique al-Maktaba al-Shāmīla, s.d., p. 19 ; cf. 'A. Ibn 'Aqīl, *Sharḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfiyyat Ibn Mālik*, Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd éd., Le Caire : Dār al-Turāth, 1980, vol. I, p. 293.

Notre auteur précise que, dans ce passage, cette omission est certes contraire à un usage répandu, ce qui n’empêche pas qu’elle soit autorisée ⁷⁰.

⁷⁰ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 595.

VI- Sources d'Ibn 'Ajība relatives aux statuts jurisprudentiels

Contrairement à ses analyses linguistiques, où Ibn 'Ajība s'illustre par la technicité et l'abondance de sources qui les appuient, ses développements juridiques sont moins importants⁷¹. Le fait est compensé par l'emploi de sources qui font autorité, comme les *Aḥkām al-Qur'ān* d'Ibn al-'Arabī et *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān* d'al-Qurṭubī.

1- *Aḥkām al-Qur'ān* d'Ibn al-'Arabī (m. 543/1148)

Concernant le *fiqh*, Ibn al-'Arabī compte parmi ses principales autorités. Voici l'un de ses avis, concernant le verset 108 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An'ām*) : « N'injuriez pas ce que [les idolâtres] invoquent en dehors de Dieu, sinon ils injurieraient Dieu dans leur iniquité et leur ignorance [...]. » On rapporte que les musulmans insultaient les divinités des mécréants et que ceux-ci invectivaient Dieu en retour. C'est pourquoi Il aurait révélé ce verset pour ordonner aux croyants de mettre un terme à de tels agissements. Ici, Ibn al-'Arabī, repris par Ibn 'Ajība, donne une interprétation jurisprudentielle du verset, en affirmant qu'un « acte surérogatoire » (*sunna*) doit être abandonné quand il s'agit de préserver la dignité du croyant⁷².

Le droit islamique incite donc les musulmans à la modération dans la défense fervente du monothéisme.

La majorité des analyses jurisprudentielles d'Ibn 'Ajība se fonde sur les *Aḥkām al-Qur'ān*, l'œuvre principale du jurisconsulte

⁷¹ Sur les statuts jurisprudentiels, voir *infra*, partie II, chapitre IV.

⁷² M. Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Muḥammad 'Aṭā éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 3^{ème} éd., 2003, vol. II, p. 265-266 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 157.

2- *Al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān* d’al-Qurṭubī (m. 671/1273)

Les travaux d’al-Qurṭubī fournissent à Ibn ‘Ajība l’interprétation du verset 72 de la sourate 15 (*al-Ḥijr*)⁷³ : « Par ta vie ! Ces gens étaient en plein égarement dans leur ivresse. » Notre auteur fait remarquer que Dieu s’adresse au Prophète tout en jurant par sa vie, ce qui indiquerait la valeur de son rang auprès de Dieu. Par ailleurs, il lie à son interprétation le commentaire d’al-Qurṭubī : « Puisque Dieu jure par la vie du prophète Muḥammad, alors il nous est permis de faire de même⁷⁴. » Cette observation rappelle l’importance permanente du Prophète pour la communauté musulmane.

Al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān d’al-Qurṭubī compte, comme les *Aḥkām al-Qur’ān* d’Ibn al-‘Arabī, parmi les sources jurisprudentielles fondamentales d’*al-Baḥr al-madīd*.

Les ouvrages d’al-Qurṭubī et d’Ibn al-‘Arabī, prépondérants dans l’exégèse de notre auteur, se basent sur les avis des fondateurs des écoles juridiques, à savoir Abū Ḥanīfa (m. 150/767), Mālik (m. 179/795), al-Shāfi‘ī (m. 204/820) et Ibn Ḥanbal (m. 241/855) qui sont ponctuellement cités dans *al-Baḥr al-madīd*. Notre auteur cite également les travaux des jurisconsultes al-Nasafī (m. 710/1310) et Ibn Juzayy.

⁷³ *Al-Ḥijr* est le nom du site de Madā’in Šāliḥ, l’antique ville de Hégra, entre Médine et Damas. Voir R. Blachère, *Le Coran, op. cit.*, p. 290, note sur Cor. 15 : 80.

⁷⁴ A. al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān, op. cit.*, vol. X, p. 39-40 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. III, p. 98.

VII- Sources soufies d'Ibn 'Ajība

Al-Baḥr al-madīd, dont l'un des buts essentiels est de révéler le sens latent du texte coranique, abonde naturellement de références à la littérature soufie.

1- *Qūt al-qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996)

Ibn 'Ajība reprend l'avis d'al-Makkī relatif à l'Unicité divine et à la vie spirituelle, comme l'illustre cet exemple concernant les versets 162 et 163 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An'ām*) : « Ma prière, mes pratiques religieuses, ma vie et ma mort appartiennent à Dieu, Seigneur des mondes. », « Il n'a pas d'associé. Voilà ce qui m'a été ordonné [...]. » Notre auteur interprète le passage ainsi : « Je consacre exclusivement mes actions à Dieu seul et ne Lui associe personne ⁷⁵. » Il étaye ses propos par l'avis ésotérique d'Abū Ṭālib al-Makkī : « La pureté d'intention, chez ceux qui L'aiment sincèrement, consiste à ne pas agir pour soi-même, mais de manière désintéressée ; chez ceux qui professent l'Unicité divine, elle est de ne pas tenir compte des autres ni de se fier à eux, dans ses actes et en toutes circonstances ⁷⁶. »

Abū Ṭālib al-Makkī est l'un des auteurs les plus cités par Ibn 'Ajība.

2- *Manāzil al-sā'irīn* d'al-Anṣārī al-Harawī (m. 481/1089)

Les références aux avis d'al-Harawī sont régulières dans le commentaire de notre auteur. Par exemple, Ibn 'Ajība s'y rapporte dans l'interprétation du verset 152 de la sourate 7 (*al-A'rāf*) ⁷⁷ : « Le courroux de leur Seigneur et l'aviilissement en cette vie seront le lot de ceux qui ont adopté le veau [...]. » Dans l'exégèse allusive, notre auteur explique que « le courroux de leur Seigneur » concerne le croyant qui se voue entièrement à la défense de Dieu (*al-ghaḍab li-Llāh wa-bi-Llāh*). En d'autres termes, seul

⁷⁵ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 193.

⁷⁶ M. Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, 'Āṣim Ibrāhīm éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2^{ème} éd., 2005, vol. II, p. 119 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 194.

⁷⁷ Il s'agit du nom d'un lieu situé entre le paradis et l'enfer. Voir R. Blachère, *Le Coran*, *op. cit.*, p. 180-181, note 44 ; P. Ballanfāt, « A'rāf », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 74-75 ; K. Azmoudeh, « Enfer », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 259-260.

le mauvais comportement religieux d’une tierce personne, constaté par le fidèle, pourrait justifier sa colère. Cette attitude, pour al-Harawī qui la présente dans le « chapitre du désiré » (*bāb al-murād*), fait partie des gages de la sincérité du croyant envers l’islam ⁷⁸.

3- *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* d’Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 505/1111)

Abū Ḥāmid al-Ghazālī exerce une grande influence sur Ibn ‘Ajība, pour toutes les disciplines religieuses. Notre auteur le cite soixante-seize fois dans son exégèse.

Sur le verset 24 de la sourate 8, le Butin (*al-Anfāl*) : « [...] Sachez que Dieu s’interpose entre l’homme et son cœur [...] », Ibn ‘Ajība reprend l’avis d’Abū Ḥāmid al-Ghazālī qui traite de l’état spirituel du croyant en ces termes : « Celui qui obéit réellement à Dieu est le cœur. Celui-ci connaît bien Dieu, agit pour Lui et Le cherche toujours [...] ⁷⁹. » Cet exemple met en évidence l’interprétation ésotérique du cœur.

4- *Al-Ḥikam* et *Laṭā’if al-minan* d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī (m. 709/1309)

Les écrits d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī marquent indubitablement la pensée soufie d’Ibn ‘Ajība, avec soixante-dix-neuf citations. Fidèle aux sources scripturaires, Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī est l’un des premiers successeurs de la lignée *shādhilī*. Son œuvre se compose, entre autres, des *Ḥikam* et des *Laṭā’if al-minan*.

L’ouvrage des *Ḥikam* d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh est un recueil d’aphorismes, dont les sources principales sont le Coran et la Tradition prophétique. Ibn ‘Ajība l’emploie pour le verset 83 de la sourate 28, le Récit (*al-Qaṣaṣ*) : « Cette dernière demeure, Nous la réservons à ceux qui ne recherchent sur terre ni honneurs ni corruption. La Fin appartient aux pieux. » Notre auteur commente : « Dieu a attribué la demeure de l’au-delà aux gens de l’humilité et de l’indigence ⁸⁰. » Ces propos s’inspirent d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh : « Dans une vie obscure, ensevelis-toi : ce qui pousse avant d’être mis en terre ne parvient pas à

⁷⁸ Voir A. al-Harawī, *Manāzil al-sā’irīn*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d., p. 73 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. II, p. 263.

⁷⁹ A. al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, Beyrouth : Dār al-Ma’rifa, s.d., vol. III, p. 2 ; I. al-Jawziyya, *Tafsīr al-Qur’ān al-karīm*, Ibrāhīm Ramaḍān éd., Beyrouth : Maktabat al-Hilāl, 1988, p. 301 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. II, p. 319.

⁸⁰ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. IV, p. 281.

maturité⁸¹. » Ibn ‘Aṭā’ Allāh et Ibn ‘Ajība sont unanimes : la vie terrestre n’a pour seul sens que de préparer à la vie dernière, bien meilleure selon la promesse divine.

L’enseignement des *Laṭā’if al-minan*⁸² est appliqué au verset 35 de la sourate 24, la Lumière (*al-Nūr*) : « Dieu est la Lumière des cieus et de la terre [...] ». Ainsi, d’après notre auteur, l’univers tout entier ferait partie de la Lumière divine et serait un des secrets de Son essence⁸³. À cet effet, Ibn ‘Ajība rapporte la parole d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī : « Dieu est la Lumière des cieus et de la terre. Celle des cieus est formée des esprits qui Le contemplant ; celle de la terre est constituée par les âmes qui se focalisent sur Lui seul [...] »⁸⁴. » Dans ses *Laṭā’if al-minan*, Ibn ‘Aṭā’ Allāh présente la pensée de ses cheikhs, défend le soufisme et traite de la sainteté de manière détaillée.

Afin d’achever l’exposé des sources soufies, il convient d’évoquer les maîtres dont les enseignements animent, modestement mais de manière récurrente, les commentaires d’Ibn ‘Ajība. Il s’agit des cheikhs ‘Abd al-Salām ibn Mashīsh (m. 625/1228), Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (m. 656/1258), et Abū l-‘Abbās al-Mursī (m. 686/1287). Parmi les sources figurent également les propos de ‘Alī « al-Jamal » al-‘Amrānī (m. 1193/1779), de Muḥammad al-Būzīdī (m. 1229/1814), et encore d’al-‘Arabī al-Darqāwī (m. 1239/1823)⁸⁵.

Selon un paradoxe qui n’est qu’apparent, les œuvres d’Ibn ‘Arabī (m. 638/1240), qui a eu un très grand rayonnement sur la pensée soufie, ne sont citées que neuf fois dans *al-Baḥr al-madīd*. Abordant des sujets très divers, ces citations représentent un nombre très limité du total des supports argumentatifs, comme le montre leur liste complète, qui suit.

⁸¹ Voir P. Nwyia, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh (m. 709 : 1309) et la naissance de la confrérie shādhilite*, op. cit., p. 88 ; A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*

⁸² Cet ouvrage est traduit par É. Geoffroy, *La Sagesse des maîtres soufis - Laṭā’if al-minan fī manāqib al-shaykh Abī l-‘Abbās al-Mursī wa shaykhi-hi al-Shādhilī Abī l-Ḥasan*, Paris : Grasset, 1998.

⁸³ A. ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 43.

⁸⁴ A. Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā’if al-minan*, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd éd., Le Caire : Dār al-Ma‘ārif, 3^{ème} éd., 2006, p. 202 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 44.

⁸⁵ ‘Abd al-Salām ibn Mashīsh est cité dix-huit fois, Abū l-Ḥasan al-Shādhilī l’est cinquante fois, Abū l-‘Abbās al-Mursī, vingt-huit fois ; les propos de ‘Alī « al-Jamal » al-‘Amrānī apparaissent à travers treize occurrences, ceux de Muḥammad al-Būzīdī, vingt-trois, et ceux d’al-‘Arabī al-Darqāwī, seize.

Concernant le verset 100 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*), Ibn ‘Ajība le cite au sujet de la faillibilité du cheikh⁸⁶. Dans le commentaire du verset 116 de la même sourate, notre auteur évoque le propos d’Ibn ‘Arabī concernant la nécessité de faire abstraction des attributs de la créature pour atteindre la réalisation spirituelle⁸⁷. À propos du verset 43 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*), Ibn ‘Ajība affirme qu’al-Sha‘rānī (m. 973/1565), dans ses *Ṭabaqāt*, attribue l’expression « eau de l’inconnaissable » (*mā’ al-ghayb*) à Ibn ‘Arabī⁸⁸. Pour l’interprétation du verset 17 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā’ida*), notre auteur compte le maître andalou parmi ceux qui rejettent la consubstantialité du Créateur et de la création, ainsi que l’infusion du Divin en l’homme (*al-ittihād wa-l-ḥulūl*)⁸⁹. Concernant le verset 44 de la sourate 17, le Voyage nocturne (*al-Isrā’*), il le cite au sujet de la glorification de Dieu⁹⁰. Dans le commentaire du verset 115 de la sourate 20 (*Ṭā-Hā*), Ibn ‘Ajība le mentionne à propos de la transgression des lois : « Par Son décret, Dieu a fait oublier à Adam Son exhortation à ne pas désobéir »⁹¹. Dans l’interprétation du verset 6 de la sourate 33, les Coalisés (*al-Aḥzāb*), notre auteur rapporte son propos sur l’entité spirituelle (*al-rūḥāniyya*) du Prophète dans laquelle s’éteint l’individualité du cheminant ; c’est la seule occurrence de cette notion dans le commentaire de notre auteur⁹². Concernant le verset 74 de la sourate 43, l’Ornement (*al-Zukhruf*), Ibn ‘Ajība mentionne Ibn ‘Arabī et al-Jīlī (m. 812/1409), un représentant de l’école akbarienne, qui rapportent un propos de pieux devanciers (*khābar*) sur la possibilité que le châtement réservé aux coupables (*al-mujrimūn*) ne soit pas éternel ; notre auteur se montre néanmoins réservé, considérant que cette supposition est en apparence contradiction avec le sens patent des textes (*ẓawāhir al-nuṣūṣ*) et que la

⁸⁶ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. I, p. 142.

⁸⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 158.

⁸⁸ *Ibid.*, vol. I, p. 508.

⁸⁹ *Ibid.*, vol. II, p. 21. Ibn ‘Arabī est cité aux côtés de l’Égyptien Ibn al-Fāriḍ (m. 632/1235), des andalous Ibn Sab‘īn (m. 669/1269) et al-Shushtarī (m. 668/1269 en Égypte), ainsi que d’al-Ḥallāj (m. 310/922).

⁹⁰ *Ibid.*, vol. III, p. 202 : « Celui qui n’écoute pas le mode de glorification propre à chaque chose créée ne comprend que le sien. »

⁹¹ *Ibid.*, vol. III, p. 427.

⁹² *Ibid.*, vol. IV, p. 409. Sur l’extinction (*fanā’*) du cheminant dans l’entité spirituelle (*rūḥāniyya*) du Prophète et le développement de ce principe au XII^e/XVIII^e siècle, voir É. Geoffroy, *Le soufisme - Voie intérieure de l’islam, op. cit.*, p. 84-85.

réelle volonté divine nous échappe⁹³. Enfin, dans le commentaire du verset 42 de la sourate 68, le Calame (*al-Qalam*), notre auteur indique qu'Ibn 'Arabī écrit à Fakhr al-Rāzī : « Viens, que je te fasse connaître Dieu dès à présent, avant qu'Il ne se manifeste à toi le Jour dernier⁹⁴. »

Des citations présentées ci-dessus, certaines sont parvenues à notre auteur par le truchement d'al-Sha'rānī, d'al-Jīlī et de Fakhr al-Rāzī. Ibn 'Ajība a pu connaître le maître andalou et étudié ses œuvres majeures⁹⁵. Ce nombre limité de références dans *al-Baḥr al-madīd* serait alors dû à une prudence qui s'imposait dans la mention des travaux d'Ibn al-'Arabī al-Ḥātimī, comme le nomme notre auteur⁹⁶. Il est aussi possible qu'Ibn 'Ajība ait eu accès à certains de ses textes par des montages de citations d'*al-Shaykh al-Akbar* et par des abrégés, qui servaient à la propagation de sa pensée⁹⁷. Dans *al-Baḥr al-madīd*,

⁹³ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. V, p. 270 ; voir également R. Vimercati Sanseverino, « Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd d'Aḥmad Ibn 'Ajība (m. 1223/1809) », *op. cit.*, p. 216. Le propos des pieux devanciers affirme : « Le feu s'éteindra ; à sa place poussera la roquette, et les gardiens de la géhenne iront rejoindre ceux du jardin. » À ce propos s'ajoutent deux citations d'*al-Insān al-kāmil* d'al-Jīlī, qui soutiennent la pensée d'Ibn 'Arabī : Ibn 'Ajība les considère comme des « propos étranges » (*maqālāt gharība*) ; Pieter Coppens conclut que notre auteur ne condamne ni ne réfute ces théories, mais semble vouloir laisser le lecteur sur une impression d'ambiguïté ; voir P. Coppens, « Sufi Qur'ān Commentaries, Genealogy and Originality - Universal Mercy as a Case Study », *Journal of Sufi Studies*, Leiden : Brill, 2018, vol. 7, p. 102-124, en particulier p. 117-123.

⁹⁴ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. VII, p. 116.

⁹⁵ Jean-Louis Michon indique qu'Ibn 'Ajība n'a écrit qu'un très court commentaire, de neuf pages, sur une *taṣliya* d'Ibn 'Arabī ; voir *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, *op. cit.*, p. 61. Selon la *Fahrasa*, notre auteur a également rédigé un très bref commentaire de cinq pages sur des vers qu'il attribue à al-Junayd, plus vraisemblablement composés par Ibn 'Arabī ; voir *ibid.* et J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, *op. cit.*, p. 278, notices 11 et 12. Jean-Louis Michon en tire une conclusion assez tranchée, selon laquelle notre auteur aurait donc peu étudié Ibn 'Arabī ; voir A. Ibn 'Ajība, *Deux traités sur l'Unité de l'Existence*, *op. cit.*, Introduction de Jean-Louis Michon, p. 16-17 et 20.

⁹⁶ Voir É. Geoffroy, « De l'influence d'Ibn 'Arabī sur l'école shādhilīe (époque mamelouk) : premiers jalons », *Horizons Maghrébins - Le Droit à la Mémoire*, Toulouse : Mirail & C.I.A.M, 1999, n°41, p. 89.

⁹⁷ Au Maghreb et au Maroc en particulier, du X^e/XVI^e au XIII^e/XIX^e siècles circulaient divers ouvrages destinés à propager la pensée d'*al-Shaykh al-Akbar*. En effet, al-Sha'rānī rédigea un abrégé des *Futūḥāt al-makkiyya*, les *Yawāqīt wa-l-jawāhir*, avec des références précises à l'ouvrage d'origine ; ses copies étaient connues dans tout le monde musulman, depuis l'Afrique du Nord jusqu'à l'Inde. Le *Kitāb al-Ibrīz* d'Aḥmad ibn al-Mubārak (m. 1156/1743), disciple de 'Abd al-'Azīz al-Dabbāgh, est très probablement à l'origine d'une diffusion orale et écrite de la pensée de l'école akbarienne. Plus tard, le *Dīwān* de Muḥammad al-Ḥarrāq, disciple du cheikh al-Darqāwī, était un recueil de *qaṣā'id* qui rendirent accessibles et acceptables ces idées, même aux disciples illettrés. Notre auteur a pu connaître l'enseignement d'Ibn 'Arabī par ce genre d'œuvres. Voir M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Paris : Seuil, 1992, p. 30-32.

notre auteur a également suivi la démarche *shādhilī* qui était d’adapter l’enseignement à un public varié, auquel la pensée akbarienne n’était pas forcément accessible ⁹⁸.

⁹⁸ Cf. A. Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *De l’Abandon de la Volonté propre*, Abdallah Penot éd., Lyon : Alif, 1997, Préface de Jean-Jacques Thibon, p. 18.

Conclusion partielle

Al-Baḥr al-madīd, qui débute avec la sourate *al-Baqara* et dont la rédaction s'étend sur environ cinq ans et demi, fut précédé par un long commentaire sur la sourate *al-Fātiḥa*. Celui-ci présente exhaustivement la théorie des sciences coraniques que notre auteur utilise ensuite dans son *tafsīr* complet.

L'exposé des sources majeures d'*al-Baḥr al-madīd* révèle l'exhaustivité du travail d'Ibn 'Ajība. Notre auteur examine en effet la Tradition prophétique, les avis exégétiques, dogmatiques, jurisprudentiels et linguistiques, les œuvres soufies, relevant d'autant de disciplines nécessaires à la compréhension du Coran. Si certains savants et leurs ouvrages apparaissent sous forme de simples citations ou de titres, les analyses d'autres auteurs sont intégralement citées. Ceci traduit l'honnêteté intellectuelle d'Ibn 'Ajība, qui se garde de s'approprier ou de modifier un avis qu'il juge satisfaisant.

Enfin, l'important éclectisme des sources d'*al-Baḥr al-madīd* témoigne de l'objectif de notre auteur, qui est d'associer les sens exotérique et ésotérique du texte coranique.

Deuxième partie

Méthodes

Introduction

Suite à la contextualisation d'*al-Baḥr al-madīd* à travers la biographie de son auteur et la présentation de sa littérature de référence, cette partie décrit les méthodes et les procédés exégétiques employés dans ce *tafsīr*. En effet, la méthodologie d'Ibn 'Ajība combine trois démarches complémentaires.

Premièrement, notre auteur établit des analyses grammaticales et exotériques. Celles-ci démontrent au lecteur que ses commentaires ésotériques se fondent sur une compréhension du texte coranique conforme à celle du sunnisme. L'analyse grammaticale préalable lui permet de définir l'acception du vocabulaire.

La deuxième étape consiste à établir l'interprétation exotérique du verset, qui repose d'abord sur les conclusions de l'examen grammatical. Dans cette phase, notre auteur étaye ses propos en citant constamment des sources scripturaires, éclairées par l'emploi des sciences coraniques (*'ulūm al-Qur'ān*). Cette exégèse relève essentiellement du commentaire par la transmission (*tafsīr bi-l-ma'thūr*) et, dans une moindre mesure, du commentaire par la raison (*tafsīr bi-l-ra'y*). L'étude de ces deux types d'exégèses coraniques permet également de présenter les thèmes exotériques disséminés dans ce vaste commentaire ; il s'agit du dogme, des statuts jurisprudentiels et de certaines figures prophétiques en relation avec la doctrine de l'infaillibilité et avec l'associationnisme.

Ayant ainsi décrit les subtilités linguistiques du Coran, de manière relativement traditionnelle, puis mis en évidence les compréhensions exotériques qu'elles impliquent, Ibn 'Ajība peut développer sa troisième étape. Celle-ci consiste à analyser les procédés relatifs à l'interprétation ésotérique (*tafsīr ishārī*) de la Révélation, qui ont pour fin d'exposer la complémentarité des sens apparent et caché.

Chapitre I

La linguistique : grammaire, poésie et stylistique

Dans les analyses interprétatives d'*al-Baḥr al-madīd*, l'étude linguistique du texte coranique est récurrente. Ses éléments sont la grammaire, la poésie et la stylistique.

Notre auteur affirme que ces trois domaines jouent un rôle capital dans l'interprétation exotérique du Coran. Ils permettent d'une part de comprendre la structure et la portée du récit coranique, d'autre part de maîtriser d'un point de vue stylistique l'ensemble des procédés constituant « l'art d'exceller » en éloquence¹. Ainsi, la méthodologie de l'auteur consiste en l'examen des avis des grammairiens et des procédés conférant une dimension exégétique à ces domaines linguistiques, le but étant d'établir le sens exotérique du texte coranique, qui lui-même sert à étayer son interprétation ésotérique.

¹ Cf. A. Ibn 'Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, *op. cit.*, p. 58-59.

I- L’analyse grammaticale

Ibn ‘Ajība maîtrise l’outil grammatical², suite à son étude de nombreux manuels spécialisés sur la langue arabe (comme les *Alfiyya* et *Lāmiyya* d’Ibn Mālik ou les *Tawdīḥ* et *Mughnī* d’Ibn Hishām), mais également la stylistique (tels que le *Talkhīṣ al-miftāḥ* d’al-Qazwīnī). Suivant une méthode traditionnelle, notre auteur compile les avis des premiers grammairiens, sans égards pour leur appartenance, supposée ou avérée, à un courant grammatical³. Cette recherche est la première étape des analyses interprétatives de chaque verset. L’exhaustivité et la portée exégétique des observations d’Ibn ‘Ajība touchent trois domaines grammaticaux : la syntaxe, l’étymologie, et les particules relatives à l’exception et à la condition.

1- L’analyse syntaxique

L’analyse syntaxique, qui porte sur l’ordonnement des mots dans un verset du Coran, constitue le premier degré d’analyse sémantique. Concernant le verset 28 de la sourate 35, le Créateur (*Fāṭir*) :

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

Ibn ‘Ajība fait remarquer que le nom *Allāh* (« Dieu ») devance *al-‘ulamā’* (« les savants ») et précise la signification du verset : « Ceux qui craignent le plus Dieu, parmi Ses serviteurs, ce sont les savants. » Ces derniers sont ici caractérisés par un surcroît de crainte de Dieu, selon la profondeur de leur science et de leur connaissance. À l’inverse, la formulation suivante : « إِنَّمَا يَخْشَى الْعُلَمَاءُ اللَّهَ », aurait signifié : « Seuls les savants craignent Dieu⁴. » L’analyse syntaxique de notre auteur vise donc ici à éviter un contresens, car, en réalité, c’est l’ensemble des croyants qui craint Dieu.

² Voir *supra*, partie I, chapitre I.

³ Il s’agit des écoles de Bassora, Koufa et Bagdad ; sur ces courants grammaticaux, voir A. al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥawīyyīn wa-l-lughawīyyīn*, Muḥammad Abū l-Faḍl éd., Le Caire : Dār al-Ma‘ārif, 2^{ème} éd., 1979, p. 11-209 ; M. al-Ṭanṭāwī, *Nash’at al-naḥw wa-tārīkh ashhar al-nuḥāt*, Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān éd., La Mecque : Maktabat Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī, 2005, p. 30-158 ; A. Manoubi, « La naissance de la grammaire arabe », *Samah* [en ligne], consulté le 20 octobre 2018 : <https://Samah.hypotheses.org/455>.

⁴ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 538.

2- L'étymologie (*al-ishtiqaq*)

L'étymologie occupe une place importante chez les exégètes puisqu'elle permet d'atteindre le sens exact des versets ⁵. À de nombreuses reprises, notre auteur s'intéresse à l'étymologie. Tel est le cas pour le verset 60 de la sourate 9, le Retour sincère vers Dieu (*al-Tawba*) :

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ
qui signifie : « Les aumônes sont seulement destinées aux nécessiteux, aux pauvres, à ceux qui œuvrent pour elle, à ceux dont les cœurs sont ralliés, aux esclaves, aux endettés, à ceux qui combattent pour la cause de Dieu, et aux voyageurs. »

Ibn 'Ajība approfondit l'étude des termes *fuqarā'* (« nécessiteux ») et *masākīn* (« pauvres »), à travers des étymologies « populaires », fondées sur des analogies de forme et de sens. Celui de *fuqarā'* désigne « ceux qui ne possèdent rien » et dérive de *faqār al-zahr*, c'est-à-dire les vertèbres du dos nécessaires à son maintien. Ce sens tendrait à dire que le nécessiteux (*faqīr*) manque de ce qui lui est vital. Quant au mot *masākīn*, il désigne ceux qui possèdent des biens tout en demeurant en situation d'insuffisance ⁶. En effet, selon Ibn 'Ajība, *miskīn* dérive du terme arabe *sukūn* (« inaction, immobilité »), suggérant que son immobilisation est due à son incapacité ⁷. L'analyse étymologique permet donc ici de hiérarchiser les niveaux d'indigence. Pour notre auteur, le nécessiteux est dans une situation plus difficile que le pauvre.

La conclusion d'Ibn 'Ajība rejoint celle des juristes pour qui le nécessiteux est celui qui ne possède pas même la moitié de son besoin quotidien, tandis que le pauvre peut au moins y subvenir ⁸.

⁵ Par les flexions vocaliques de la racine, la reduplication de consonnes, l'adjonction de suffixes et de préfixes, l'ajout de prépositions, le signifié est modifié. Sur ce point, voir par exemple M. Ibn Mālik, *Min dhakhā'ir Ibn Mālik fī l-luġha*, Muḥammad al-Mahdī éd., Médine : al-Jāmi'a al-Islāmiyya, 1999, p. 307-319 ; M. al-Taḥānwī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn wa-l-'ulūm*, Rafīq al-'Ajām et 'Alī Daḥrūj éd., Beyrouth : Maktabat Lubnān, 1996, vol. I, p. 206-207.

⁶ Voir M. al-Fāriqī, *Ḥilyat al-'ulamā' fī ma'rīfat madhāhib al-fuqahā'*, Yāsīn Aḥmad éd., Beyrouth : Mu'assasat al-Risāla, 1980, vol. III, p. 127.

⁷ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 395.

⁸ Voir A. al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, op. cit., vol. VIII, p. 168-170 ; cf. A. al-Ṭaḥāwī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Sa'd al-Dīn Awnāl éd., Istanbul : Markaz al-Buḥūth al-Islāmiyya, 1995, vol. I, p. 359.

Cette analyse ne se limite pas à des sujets juridiques. En effet, dans son commentaire de la sourate 1, l’Ouverture (*al-Fātiḥa*), Ibn ‘Ajība étudie l’étymologie du mot *Allāh*, pour lequel il cite deux avis. Selon le premier, *Allāh* est un nom fixe (*ism jāmid*), c’est-à-dire non dérivé d’une racine, puisque désignant l’Être divin⁹. Notre auteur s’appuie notamment sur les propos d’al-Ghazālī, en accord sur ce point avec la majorité des théologiens, pour qui prêter une étymologie au nom *Allāh* serait tomber dans « l’exagération » (*al-ghuluww*), due à une audace vis-à-vis d’un nom considéré comme intouchable. Outre le point de vue d’al-Ghazālī, Ibn ‘Ajība cite les avis opposés. Pour certains, la racine se retrouve dans le terme de « divination » (*al-ta’alluh*) qui implique l’idée d’« adoration » (*al-ta’abbud*). Pour d’autres, elle renvoie à l’« éblouissement » (*al-walahān*) qui dépasse l’entendement humain. Notre auteur rapporte aussi que l’origine du mot *Allāh* découle du terme « la divinité » (*al-ilāh*), dont la *hamza* fut élidée puis assimilée au *lām*, lequel s’emphatisa en guise de glorification¹⁰.

L’étude étymologique, dans *al-Baḥr al-madīd*, est un outil d’investigation sémantique répondant aux besoins d’exactitude dans des domaines majeurs tels que la jurisprudence et la théologie, comme dans les exemples traités ci-dessus.

3- L’analyse des particules grammaticales : l’exception (*al-istiḥnā’*) et la condition (*al-sharṭ*)

Le traitement de l’exception

En grammaire arabe, l’exception peut être inclusive (*muttaṣil*) ou exclusive (*munqaṭi’*). Dans le premier cas, l’excepté est intégré à une proposition générale unique. La phrase est alors segmentée comme suit : « Tout le monde est venu, sauf Zayd » ; l’exception est identifiable à la présence de la particule *illā*¹¹ qui prend le sens de

⁹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 54 ; cf. P. Ballanfat, « Allāh », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 40.

¹⁰ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.* ; cf. M. al-Shahrastānī, *Mafātīḥ al-asrār wa-maṣābīḥ al-abrār*, Muḥammad ‘Alī éd., Téhéran : Markaz al-Buḥūth, 2008, vol. I, p. 77-78 ; A. al-Suhaylī, *Natā’ij al-fikr fī l-naḥw li-l-Suhaylī*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1992, p. 40-41.

¹¹ Sur la difficulté d’établir le sens exact de la particule « *illā* », voir ‘A. Sībawayh, *al-Kitāb*, ‘Abd al-Salām Muḥammad éd., Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 3^{ème} éd., 1988, vol. II, p. 309-311. Sur cette œuvre, voir R. Baalbaki, « Arabic Linguistic Tradition I: *Naḥw* and *ṣarf* », *The Oxford Handbook of Arabic Linguistics*, Jonathan Owens (dir.), New York : Oxford University Press, 2013, p. 94-106.

« sauf » ou de « seul ». Dans le second cas, la phrase peut être composée de deux propositions principales et l'excepté apparaît dans la seconde, comme dans l'exemple : « Aujourd'hui il fait beau, pourtant seul Zayd est venu. »

Partant de ces principes, Ibn 'Ajība traite de l'exception à plusieurs reprises, par exemple, en commentant le verset 98 de la sourate 10, Jonas (*Yūnus*) :

فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ قَرِيَّةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

qui signifie : « Si seulement (*fa-lawlā*), hormis le peuple de Jonas, il y avait eu une cité qui eût cru et à qui sa croyance eût ensuite profité ! Lorsqu'ils crurent, Nous écartâmes d'eux le châtement humiliant en ce monde [...]. » Ibn 'Ajība avance que l'expression *fa-lawlā* (« si seulement ») est incitatrice (*taḥḍīdiyya*). En effet, lorsque la particule *lawlā* est suivie d'un verbe au futur (*mustaqbal*), elle correspond à une incitation (*taḥḍīd*), c'est-à-dire qu'elle implique une invitation. Par contre, si elle introduit un verbe à l'accompli (*māḍī*), il s'agit alors d'une réprimande (*tawbīkh*)¹², ce qui est le cas ici. Or, contrairement à la règle selon laquelle sa fonction est liée à un reproche et non à une invitation, Ibn 'Ajība affirme que ce terme est incitateur. Il doit donc se comprendre ainsi : « Si seulement les communautés antérieures avaient cru, leur foi leur aurait été profitable. »

Lors de l'analyse de ce passage, l'auteur ne se réfère à aucun linguiste. Son analyse semble davantage relever d'un discours exhortatoire adressé à son lecteur, ce qui tend à expliquer la proposition d'un sens incitateur. Ainsi, bien que le verbe du segment : « *Fa-lawlā kānat qaryat^{am} āmanat* » (« Si seulement il y avait eu une cité qui eût cru »), soit au passé, notre auteur estime que ce message est applicable à n'importe quelle époque. Il peut alors être formulé comme suit : « Hormis celle de Jonas, ne soyez pas comme ces communautés antérieures dont la plupart n'ont pas accepté la foi¹³. »

¹² Voir 'A. al-Harawī, *Kitāb al-uzhiyya fī 'ilm al-ḥurūf*, 'Abd al-Mu'īn al-Mallūhī éd., Damas : Majma' al-Lughā al-'Arabiyya, 2^{ème} éd., 1993, p. 169.

¹³ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. II, p. 499.

Le traitement de la condition

Dans la langue arabe, la condition se compose de deux éléments : la proposition conditionnelle (*al-jumla al-sharṭiyya*) et sa réponse (*jawābuhā*) qui englobe les conséquences de cette condition. La proposition conditionnelle est introduite par les particules *in*, *law* et *idhā*, qui peuvent correspondre, en français, aux particules « si » ou « quand ». Les pronoms relatifs *man* (« celui qui ») et *mā* (« ce qui ») peuvent introduire des propositions conditionnelles lorsque la particule *in* (« si ») est sous-entendue¹⁴.

Notre auteur traite de la condition dans le commentaire du verset 54 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā'ida*) :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ

dont le sens littéral est : « Ô vous qui croyez ! Quiconque parmi vous rejette (*yartadda*) sa religion. Dieu fera venir (*fa-sawfa ya'ī*) un peuple qu'Il aime et qui L'aime, humble envers les croyants, rude à l'égard des infidèles. » Ibn ‘Ajība précise que le pronom *man* (« quiconque ») introduit une proposition conditionnelle, dont le verbe est « *yartadda* » (« rejette »), et que « *fa-sawfa ya'ī* » (« Dieu fera venir ») débute une proposition principale, conséquence de la condition¹⁵. Ibn ‘Ajība souligne donc le caractère conditionnel du verset, ainsi c'est comme s'il avait été dit : « Si vous apostasiez, alors Dieu vous remplacera par des gens qu'Il agrée. » Dans cette paraphrase, notre auteur rend le pronom *man* par la conjonction *in* (« si ») pour expliciter le sens conditionnel du verset. Celui-ci distingue clairement la menace divine dont les croyants peuvent se défaire par une conduite pieuse, de l'annonce d'un châtement divin inéluctable.

L'examen des particules de la grammaire arabe permet d'établir un sens exotérique précis qui forme un support solide à une interprétation ésotérique. L'analyse linguistique prend d'autres formes dans *al-Baḥr al-madīd*. En effet, notre auteur fonde

¹⁴ Dans la grammaire arabe, la proposition conditionnelle peut être introduite par des particules ou par des pronoms relatifs. Cf. M. al-Warrāq, *Ilal al-naḥw*, Maḥmūd Jāsīm éd., Riyad : Maktabat al-Rushd, 1999, p. 426.

¹⁵ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 51. Vont également dans ce sens beaucoup d'auteurs, tels qu'A. al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. I, p. 313 ; A. al-Zajjāj, *Ma'ānī l-Qur'ān wa-i'rābiḥ*, *op. cit.*, vol. II, p. 182-183 ; A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl*, *op. cit.*, vol. I, p. 648-649 ; A. Ibn 'Atīyya, *al-Muḥarrar al-wajīz*, *op. cit.*, vol. II, p. 206-208 ; A. Ḥ. al-Andalusī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, *op. cit.*, vol. IV, p. 296-300.

également son commentaire sur l'autorité littéraire que représente la poésie classique arabe.

II- La poésie arabe

Selon le consensus des exégètes, la versification de la langue obéit à des principes qui permettent d’éclaircir les termes rares du Coran, et qui s’appliquent aussi aux règles grammaticales et aux procédés stylistiques. De même, Ibn ‘Ajība donne une importance non négligeable à la poésie, en particulier à celle dite classique¹⁶, ce qui distingue *al-Baḥr al-madīd* de la plupart des autres *tafsīr*-s soufis complets¹⁷.

1- La poésie classique

Dans l’exégèse coranique, la poésie arabe est intégrée aux analyses interprétatives afin d’étayer les avis linguistiques et grammaticaux. Intervenant généralement en second lieu dans le commentaire, elle débute par une formule classique. Ainsi est-il récurrent, dans l’exégèse coranique, de citer des textes poétiques anonymes¹⁸. De fait, *al-Baḥr al-madīd* comptabilise cent quarante-cinq fois les formules « *qāl al-shā‘ir* » (« le poète a dit ») et « *kamā yaqūl al-shā‘ir* » (« comme dit le poète »), utilisées pour citer des vers sans nommer l’auteur.

La comparaison avec d’autres commentaires explique l’importance de ces formules chez notre auteur. Al-Zamakhsharī, référence d’Ibn ‘Ajība en matière de linguistique, est nommément cité. Dans son ouvrage *al-Kashshāf*, cet auteur utilise huit fois ces formules, et particulièrement l’expression « *qāl al-qā’il* » (« le locuteur a dit »)

¹⁶ Dans son ouvrage introductif, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, Ibn ‘Ajība, à l’instar des exégètes antérieurs, considère que la poésie joue un rôle majeur dans l’interprétation des termes rares du Coran. Il rapporte également que le premier auteur musulman à avoir transcrit le mécanisme des règles, jusqu’alors enseignées oralement, fut al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī (m. 169-170/786 ou 174-175/791) ; voir A. Ibn ‘Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, op. cit., p. 21-22. Notre auteur fixe les règles de la prosodie (*al-‘arūḍiyya*) qui imposent, non pas une lecture classique, mais syllabique (*maqṭa‘iyya*) s’appuyant sur des syllabes courtes (*maqāṭi‘ qaṣīra*), et des syllabes longues (*maqāṭi‘ ṭawīla*). Avec ces syllabes, la versification arabe se construit autour d’une métrique qui reconnaît, selon al-Farāhīdī, quinze mètres (*baḥr*) différents, organisant les poèmes en séries de deux vers par ligne : voir ‘A. ‘Atīq, *‘Ilm al-‘arūḍ wa-l-qāfiya*, Beyrouth : Dār al-Nahḍa al-‘Arabiyya, s.d., p. 25. Apparaissent alors deux parties distinctes, la droite et la gauche, qui doivent être juxtaposées rythmiquement ; voir A. ‘Uthmān, *Kitāb al-‘arūḍ*, Aḥmad Fawzī éd., Koweït : Dār al-Qalam, 1987, p. 55-60.

¹⁷ Voir ‘A. al-Qushayrī, *Laṭā‘if al-ishārāt*, op. cit. ; R. al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, op. cit. ; N. Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, op. cit. ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, op. cit.

¹⁸ Voir M. al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān*, op. cit., vol. I, p. 97 ; F. al-Rāzī, *Maḥāṭib al-ghayb*, op. cit., vol. I, p. 136 ; A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-‘ulūm al-tanzīl*, op. cit., vol. I, p. 300.

pour l'introduction de vers anonymes ¹⁹. Enfin, dans *Rūḥ al-bayān*, Ismā'īl Ḥaqqī, qui fut l'un des premiers commentateurs soufis à aborder l'exégèse (*al-tafsīr*) sous l'angle de la linguistique, les utilise soixante-et-onze fois ²⁰.

Un autre procédé, étonnement moins présent dans les commentaires coraniques, consiste à citer le nom des poètes. Pour ceux de la période préislamique, Ibn 'Ajība mentionne Imrū' al-Qays (m. vers 550) à trois reprises et al-Nābigha al-Dhubayān (m. vers 604) une fois. Parmi les poètes contemporains du prophète Muḥammad et convertis à l'islam, notre auteur rapporte des vers de Labīd ibn Rabī'a (m. 41/661) par trois fois ²¹, et une fois ceux d'al-Ja'dī (m. vers 78-79/698). À titre de comparaison, al-Zamakhsharī cite Imrū' al-Qays, al-Nābigha et Labīd ibn Rabī'a respectivement dix, neuf et seize fois ; et Ismā'īl Ḥaqqī, deux fois Imrū' al-Qays, deux fois al-Nābigha al-Dhubayān et six fois Labīd ibn Rabī'a.

Le commentaire d'Ibn 'Ajība compte plus de cent cinquante références à la poésie arabe classique. Quantitativement, il se distingue donc de celui d'al-Zamakhsharī avec une trentaine de références, alors que l'exégèse d'Ismā'īl Ḥaqqī en rapporte environ quatre-vingts. Ces nombres remarquables de citations poétiques chez Ḥaqqī et Ibn 'Ajība sont vraisemblablement liés à l'appartenance de ces deux commentateurs au soufisme. En effet, ces exégètes soufis prêtent non seulement une grande importance à la poésie arabe classique mais aussi à celle de nature ésotérique.

¹⁹ A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl*, op. cit.

²⁰ I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, op. cit.

²¹ Sur Labīd ibn Rabī'a, voir R. 'U. Kaḥāla, *Mu'jam al-mu'allifīn*, Beyrouth : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, s.d., vol. VIII, p. 152 ; C. Brockelmann, « Labīd b. Rabī'a », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. V, op. cit., p. 588-590.

2- La portée exégétique de la poésie arabe classique

Les exégètes, en particulier ceux qui ont une approche linguistique, emploient traditionnellement la poésie arabe classique pour étayer leurs analyses. Ibn ‘Ajība ne déroge pas à cette règle et emploie plusieurs procédés exégétiques.

Explication des termes rares du Coran

La fonction fréquemment prêtée à la poésie classique est d’éclaircir des termes rares du Coran ²². Chez Ibn ‘Ajība, ce procédé apparaît notamment dans son commentaire du verset 184 de la sourate 3, la Famille d’Imran (*Āl-‘Imrān*) ²³ : « S’ils te traitent de menteur, ils ont pareillement traité des prophètes venus avant toi avec les preuves, “*al-zubur*” et le Livre illuminé. » Notre auteur explique que le terme *al-zubur* (habituellement traduit par « les Psaumes ») est le pluriel de *zabūr*, qui signifie *mazbūr* (« ce qui est écrit »), participe du verbe *zabara* (« il a écrit ») ²⁴. Ainsi, Ibn ‘Ajība considère que tout écrit peut être appelé *zabūr* (« écriture »). Pour corroborer son propos, il s’appuie sur le vers d’Imrū’ al-Qays :

لمن طلل أبصرته فشجاني كخط زبور في عسيب يمان

À qui sont ces vestiges qui m’écorchent la vue

Tel le trait d’un écrit (*zabūr*) d’une plume yéménite ²⁵.

²² À ce sujet, al-Suyūfī cite le propos attribué à Ibn ‘Abbās : « Si vous m’interrogez sur les termes rares du Coran (*gharīb al-Qur’ān*), alors examinez la poésie car elle est le recueil des Arabes (*dīwān al-‘Arab*). » Voir ‘A. al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, op. cit., vol. II, p. 67. Sur le *gharīb al-Qur’ān*, voir M. A. Amir-Moezzi, « Vocabulaire étranger et mots énigmatiques », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 921-924 ; M. Carter, « Foreign Vocabulary », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’ān*, op. cit., p. 130-150 ; M. Cuypers, « Langue et style », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 474.

²³ Sur *Āl-‘Imrān*, voir P. Lory, « ‘Imrān et sa famille », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 417-419.

²⁴ Sur « *zabūr* », voir M. al-Sijistānī, *Gharīb al-Qur’ān*, Muḥammad Adīb éd., Damas : Dār Qutayba, 1995, p. 255 ; A. al-Azharī, *Tahdhīb al-lughā*, Muḥammad ‘Awaḍ éd., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001, vol. XIII, p. 135 ; C. Addas, « *Zabūr* », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 933-935. Concernant « *mazbūr* », voir par exemple, A. Abū Ḥayyān, *Tuḥfat al-arīb bimā fī l-Qur’ān min al-gharīb*, Samīr al-Majdhūb éd., Beyrouth : al-Maktab al-Islāmī, 1983, p. 148. Quant au verbe « *zabara* », voir ‘A. al-Tha‘ālībī, *al-Jawāhir al-ḥisān fī tafsīr al-Qur’ān*, Muḥammad ‘Alī et ‘Ādil Aḥmad éd., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1997, vol. II, p. 146.

²⁵ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 445 ; voir A. Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-wajīz*, op. cit., vol. I, p. 549-550 ; N. al-Asad, *Maṣādir al-shi‘r al-jāhili*, Beyrouth : Dār al-Jīl, 7^{ème} éd., 1988, p. 96.

Ce procédé, repris aux anciens et couramment employé par notre auteur, consiste à assimiler le sens prêté à un terme rare du Coran à celui que lui donne la poésie arabe classique.

Affirmation d'une règle grammaticale

Pour affirmer et justifier une règle grammaticale, Ibn 'Ajība cite des vers de poésie dans *al-Baḥr al-madīd*. Tel est le cas dans son commentaire du verset 84 de la sourate 27, les Fourmis (*al-Naml*) : « Jusqu'à ce qu'ils soient venus, Il dit : "N'avez-vous pas traité Mes signes de mensonges, alors que vous ne les connaissiez pas ? Ou que (*mādhā*) faisiez-vous ?" » Le mot de *mādhā* est un composé de *mā*, un interrogatif (*istifhām*), et de *dhā*, qui est soit un démonstratif (*ishāra*), soit un connexe (*mawṣūla*). Notre auteur considère que sa fonction grammaticale peut être interprétée de deux façons. Selon une première proposition, *mādhā* signifie : « qu'est-ce que », qu'Ibn 'Ajība illustre par la phrase : « *mādhā l-tawānī* ? » (qu'est-ce que la faiblesse ?), où il est un pronom interrogatif. Selon la seconde, ce composé est une locution conjonctive qui peut être littéralement traduite par « à propos de ce que ». Afin d'éclairer cette divergence, Ibn 'Ajība ne s'appuie pas sur des grammairiens mais sur le vers du poète Labīd ibn Rabī'a :

ألا تسألان المرء ماذا يحاول؟ أنخب فيفضني، أم ضلال وباطل؟

N'interrogez-vous pas l'homme sur (*mādhā*) ses essais ?

Est-ce l'égarement ou le faux qui l'attend, ou bien le trépas ?²⁶

Ce procédé fait de la poésie un complément d'analyse grammaticale qui définit, à la lumière des règles de grammaire employées par le poète, le sens le plus pertinent à prêter aux termes coraniques.

²⁶ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 220. Vont également dans ce sens beaucoup d'auteurs, tels qu'A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl*, *op. cit.*, vol. III, p. 386 ; A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-'ulūm al-tanzīl*, *op. cit.*, vol. II, p. 107-108 ; A. Ḥ. al-Andalusī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 270 ; M. al-Fīrūzābādī, *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, Muḥammad Nu'aym éd., Beyrouth : Mu'assasat al-Risāla, 8^{ème} éd., 2005, p. 55.

La mise en évidence de procédés stylistiques

La poésie est également employée à la mise en valeur des procédés stylistiques. Le verset 59 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā’ida*), se traduit par : « [...] Ô gens du Livre ! Ne nous reprochez-vous donc que (*illā*) le fait que nous ayons cru en Dieu, en ce qui nous a été révélé, et en ce qui a été révélé auparavant, alors que la plupart d’entre vous sont des pervers ? » Ibn ‘Ajība précise la fonction de *illā* dans le cas présent. Si cette préposition dénote d’ordinaire l’exception grammaticale (*al-istithnā*)²⁷, à celle-ci s’ajoute la connotation d’étonnement (*istithnā’ ‘ajīb*).

Notre auteur met cette analyse en parallèle avec un vers d’al-Nābigha al-Dhubyān :

لا عيب فيهم غير أنّ سيوفهم بهنّ فلول من قراع الكتائب

Nul grief à leur encontre à l’exception (*ghayra anna*) de leurs épées
Qui se sont émoussées à force de décimer tant d’armées²⁸.

Dans ce vers, « *ghayra anna* » (littéralement : « sauf que ») est un marqueur d’exception qui pourrait être interprété comme un éloge à l’adresse des meurtriers, alors qu’on attendrait plutôt un reproche. Il s’agit donc d’un effet de surprise (*‘ajab*). Selon Ibn ‘Ajība, il est étonnant de reprocher à l’individu de croire en Dieu et en Ses prophètes, tout comme l’est l’éloge de meurtriers. Cette expression vise en réalité à faire l’éloge de soi grâce à une tournure similaire au blâme qui permet de dénigrer l’autre (*ta’kīd al-madh bimā yushbih al-dhamm*, selon la terminologie des grammairiens)²⁹.

L’ensemble des procédés exégétiques inhérents à la poésie arabe classique se fonde sur son autorité linguistique, puisqu’elle est considérée comme porteuse d’une langue arabe des plus pures. Les analyses interprétatives qui en résultent, démontrent la

²⁷ Voir par exemple A. Mu‘ammar, *Majāz al-Qur’ān*, Muḥammad Fu’ād éd., Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 1971, vol. I, p. 170.

²⁸ A. Ibn ‘Ajība, *Bahr*, op. cit., vol. II, p. 55 ; voir A. Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-wajīz*, op. cit., vol. II, p. 210 ; A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-‘ulūm al-tanzīl*, op. cit., vol. I, p. 236.

²⁹ Voir ‘A. al-Ṣa’īdī, *Bughyat al-īdāh li-talkhīṣ al-miftāḥ fi ‘ulūm al-balāgha*, Beyrouth : Maktabat al-Ādāb, 17^{ème} éd., 2005, vol. IV, p. 622.

profonde estime d'Ibn 'Ajība pour la poésie dans l'interprétation du Coran, mais aussi son attachement aux procédés traditionnels.

3- La poésie soufie

Ibn 'Ajība cite également abondamment les poètes soufis³⁰. Il mentionne trente-six fois 'Umar ibn al-Fāriḍ (m. 632/1235), surnommé « le sultan des amoureux ». Celui-ci est notamment cité dans le commentaire du verset 219 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « On t'interrogera sur le vin et le jeu de hasard ; réponds : "Il y a dans l'un et l'autre un grave péché et des avantages pour les hommes. Mais le péché l'emporte sur les avantages qu'il procure" [...]. » Selon l'analyse allusive, Dieu a octroyé le discernement à l'être humain. Il se peut que cette capacité de jugement puisse être altérée par ce qui est nommé en arabe « l'obscurité boueuse » (*al-ḡulma al-ḡiniyya*)³¹, c'est-à-dire l'ivresse produite par le vin matériel. Les soufis considèrent que le discernement peut également être obscurci par l'ivresse spirituelle suscitée par le vin éternel (*khamra azaliyya*). Cet état d'ébriété révèle au cheminant les secrets de l'Être. Ibn 'Ajība soutient son explication par le vers d'Ibn al-Fāriḍ :

شربنا على ذكر الحبيب مُدَامَة سكرنا بها من قبل أن يُخْلَقَ الكرم

Nous avons bu à la mémoire du Bien-Aimé un vin

Qui nous a enivrés avant que la vigne ne fût créée³².

Ibn 'Ajība cite aussi le poète andalou du VII^e/XIII^e siècle al-Shushtarī, dont les vers sont repris vingt-six fois. Dans l'exégèse du verset 244 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « Combattez dans le chemin de Dieu et sachez qu'Il entend et sait tout », notre auteur évoque le combat intérieur destiné à atteindre l'amour divin. La persévérance dans

³⁰ Sur la poésie soufie, voir par exemple 'Ā. Jūda, *al-Ramz al-shi'rī 'inda al-ṣūfiyya*, Beyrouth : Dār al-Kindī, 1978 ; É. Geoffroy, *Un Éblouissement sans fin - La poésie dans le soufisme*, Paris : Seuil, 2014. Sur la poésie soufie chez Ibn 'Ajība, voir N. Nās al-Faqīh, *Aḥmad Ibn 'Ajība - Shā'ir al-taṣawwuf al-maghribī*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2013.

³¹ Voir 'A. al-'Adawī, *Hāshiyat al-'Adawī 'alā Kifāyat al-ṭālib al-rabbānī*, Yūsuf al-Biqā'ī éd., Beyrouth : Dār al-Fikr, 1994, vol. II, p. 423.

³² A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 246 ; voir É. Geoffroy, *Un Éblouissement sans fin - La poésie dans le soufisme*, op. cit., p. 91.

le chemin mène à la conscience divine, inaccessible à ceux qui sont encore engagés dans la lutte contre les passions (*ahl al-nuḥūs*). À cet égard, al-Shushtarī dit :

إن ترد وَصَلْنَا فَمَوْتِكَ شَرْطٌ لَا يَبَالُ الْوَصَالُ مَنْ فِيهِ فَضْلُهُ

Si tu veux parvenir à Nous, nécessaire est ta mort

N’y parvient que celui qui s’est délesté de ce bas monde ³³.

D’autres références soufies sont également citées par Ibn ‘Ajība, parmi lesquelles des textes d’al-Ḥallāj (m. 310/922), mentionné à quatre reprises, mais aussi de Rābi‘a al-‘Adawiyya (m. 185/801) ³⁴, évoquée une fois, et du soufi irakien ‘Abd al-Karīm al-Jīlī (m. 812/1409) mentionné à six reprises. À titre de comparaison, dans *Rūḥ al-bayān*, Ismā‘īl Ḥaqqī cite deux fois al-Ḥallāj, une fois Rābi‘a al-‘Adawiyya, et onze fois Ibn al-Fāriḍ.

L’utilisation de la poésie arabe dans *al-Baḥr al-madīd* révèle la personnalité de l’auteur. D’une part, quand elle vient éclairer les sens des mots rares, Ibn ‘Ajība suit les auteurs traditionnels. D’autre part, son usage, appliqué à l’analyse syntaxique et à des procédés stylistiques, met la linguistique au service de l’exégèse. Ses sources laissent apparaître des similitudes avec le travail d’al-Zamakhsharī, dont il cite souvent le nom. Toutefois, l’approche d’Ibn ‘Ajība semble plutôt être dans la continuité de celle d’Ismā‘īl Ḥaqqī, quoiqu’il soit impossible d’établir l’existence de liens intellectuels entre les deux exégètes soufis. Notre auteur l’a néanmoins surpassé sur deux points. Le premier est l’abondance des citations poétiques et le second est l’emploi encore plus foisonnant de la poésie soufie. L’analyse linguistique amène Ibn ‘Ajība à également se pencher sur la stylistique du texte coranique.

³³ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 270.

³⁴ Sur Rābi‘a al-‘Adawiyya, voir S. Derin, *From Rābi‘a to Ibn al-Fāriḍ: Towards Some Paradigms of the Sufi Conception of Love*, Doctoral thesis, University of Leeds, 1999 ; J. Annestay, *Une femme soufie en islam - Rābi‘a al-‘Adawiyya*, Paris : Entrelacs, 2009.

III- La stylistique (*al-balāgha*)

Le terme de « stylistique », en arabe *al-balāgha*, tire son origine du verbe *balagha* qui signifie : « atteindre la cible ». Selon cette acception, la stylistique est un art du bien-parler qui délivre le message dans toutes ses subtilités tout en préservant sa clarté³⁵.

Dans *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, Ibn ‘Ajība aborde les diverses sciences exégétiques et reprend les catégories connues de la stylistique arabe : la science des significations (*‘ilm al-ma‘ānī*), celles de la clarification (*‘ilm al-bayān*) et de l’ornement (*ilm al-badī‘*)³⁶.

³⁵ Voir M. al-Qazwīnī, *al-Īdāḥ fī ‘ulūm al-balāgha*, Muḥammad Khafājī éd., Beyrouth : Dār al-Jīl, 3^{ème} éd., s.d., vol. I, p. 17-18 ; cf. P. Larcher, « Arabic Linguistic Tradition II: Pragmatics », *The Oxford Handbook of Arabic Linguistics*, op. cit., p. 191 ; M. Cuypers, « Rhétorique et structure », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 758. La stylistique (*al-balāgha*) se distingue de l’éloquence (*al-khaṭāba*) et du terme plus général de rhétorique (*al-faṣāḥa*). En effet, en comparant la rhétorique aristotélicienne au discours arabe, un grand nombre d’auteurs a cru bon de traduire « *al-balāgha* » par « la rhétorique » ; voir H. Foda, « Arabe (Monde) - Littérature », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 24 septembre 2018. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/arabe-monde-litterature>. Or, la rhétorique, dans son sens convenu, est plus proche d’*al-faṣāḥa*, qui désigne les techniques du discours et les procédés constituant l’art du bien-parler. Quant au terme « *al-khaṭāba* » (l’éloquence), il nomme plutôt une discipline linguistique qui vise à convaincre et à impressionner par le discours. La stylistique (*al-balāgha*), quant à elle, prend pour seule acception l’art d’embellir le discours par l’usage de figures de style.

En outre, au-delà d’une finalité esthétique, la stylistique, depuis l’émergence de l’exégèse raisonnée à la période classique, est considérée comme un outil majeur pour le commentaire du Coran. À travers les figures de style, elle permet aussi d’expliciter les subtilités sémantiques de ses versets ; voir A. Ibn ‘Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, op. cit., p. 21 ; cf. M. al-Qazwīnī, *al-Īdāḥ fī ‘ulūm al-balāgha*, op. cit., vol. I, p. 52.

³⁶ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.* ; voir Y. al-Sakkākī, *Miftāḥ al-‘ulūm*, Nu‘aym Zarzūr éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 3^{ème} éd., 1987, p. 329 ; cf. H. Abdul-Raof, *Arabic Rhetoric: A pragmatic analysis*, London : Routledge, 2006, p. 25 ; I. J. Boullata, « The Rhetorical Interpretation of the Qur’ān: *i’jāz* and Related Topics », *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, Andrew Rippin (dir.), Oxford : Clarendon Press, 1988, p. 147.

1- La science des significations (*‘ilm al-ma‘ānī*)

La science des significations est l'étude de la valeur d'un mot selon sa dérivation étymologique, mais aussi selon sa position dans la phrase (antéposition, apposition, maintien ou absence d'un terme)³⁷. Elle est donc constituée par des figures de style.

La restriction (*al-ḥaṣr*)

La restriction met en valeur le lien de dépendance suggéré entre un sujet et un autre³⁸. Concernant l'extrait du verset 15 de la sourate 35, le Créateur (*Fāṭir*) : « Ô gens ! C'est vous qui êtes les nécessiteux [par votre dépendance à l'égard] de Dieu », notre auteur explique que toute chose, qu'elle soit minime ou importante, est pauvre devant Dieu : nul ne peut se dispenser de Lui, ne serait-ce qu'un instant. En effet, l'être humain, qui est une créature soutenue par la providence, en dépendrait totalement. Selon Ibn ‘Ajība, ce passage coranique évoque une restriction appliquée à Dieu : « Si n'était Dieu, vous ne seriez rien³⁹. » Ainsi, la figure de style employée vise à restreindre la totalité de la création à l'indispensable besoin du Créateur.

L'antéposition (*al-taqdīm*)

L'antéposition fait précéder un énoncé par un autre, afin de créer un effet de surprise. Du point de vue grammatical, il en existe trois sortes : l'antéposition de l'information sur le terme de départ dans la phrase nominale (*taqdīm al-khabar ‘alā l-mubtada’*) ; celle du complément d'objet sur le sujet dans la phrase verbale (*taqdīm al-maf‘ūl ‘alā l-fā‘il*) ; dans le cas du verbe suivi de deux compléments au cas direct

³⁷ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.* ; voir M. al-Qazwīnī, *al-Īdāḥ fī ‘ulūm al-balāgha*, *op. cit.*, vol. I, p. 52 ; cf. P. Larcher, « Arabic Linguistic Tradition II: Pragmatics », *The Oxford Handbook of Arabic Linguistics*, *op. cit.*, p. 189.

³⁸ Voir M. al-Qazwīnī, *ibid.*, vol. III, p. 7 ; cf. H. Abdul-Raof, *Arabic Rhetoric: A pragmatic analysis*, *op. cit.*, p. 166.

³⁹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 529 ; voir A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta’wīl*, *op. cit.*, vol. III, p. 606 ; A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-‘ulūm al-tanzīl*, *op. cit.*, vol. II, p. 174.

(communément appelé « doublement transitif »), celle du second complément (*taqdīm al-maf'ūl al-thānī*) placé avant le premier (*al-maf'ūl al-awwal*)⁴⁰.

Notre auteur aborde l'antéposition treize fois. Le verset 47 de la sourate 14, Abraham (*Ibrāhīm*) : *فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفًا وَعْدِهِ رُسُلَهُ*, dont le sens est : « Ne pense nullement que Dieu ne puisse tenir Sa promesse envers Ses envoyés », contient une antéposition que notre auteur analyse à la fois d'un point de vue syntaxique et stylistique. Le verbe *akhlaḥa* régit deux compléments déclinés au cas direct, dont le premier a la fonction d'attribution et le second est complément d'objet direct. Dans le cas présent, où le verbe est sous la forme d'un participe, la syntaxe arabe devrait normalement ordonner l'expression comme suit : « *mukhlifa rusulihī wa'dah* » ; la phrase entière se traduirait alors littéralement : « Ne pense pas que Dieu soit infidèle, envers Ses envoyés, à Sa promesse ». Cependant, dans ce verset coranique, c'est le complément d'objet direct, « Sa promesse », qui est annexé au participe « *mukhlifa* », précédant ainsi « Ses envoyés ». Il s'agit donc d'un cas d'inversion des deux compléments (*taqdīm al-maf'ūl al-thānī 'alā al-maf'ūl al-awwal*). L'antéposition du terme « *wa'dihī* » vise ainsi à mettre l'accent sur le complément d'attribution (« Ses envoyés »). Le texte affirme donc que, si Dieu ne faillit pas à Sa promesse envers quiconque, Il ne le peut encore moins envers Ses envoyés qui forment l'élite des créatures. L'auteur en conclut que le but de cette antéposition est « la spécification » (*al-takhṣīs*), qui met en valeur le privilège des prophètes⁴¹.

Un second exemple apparaît dans l'interprétation des versets 49 et 50 de la sourate 15 (*al-Hijr*)⁴² : « Informe Mes serviteurs que Je suis Celui qui pardonne, le Miséricordieux », « Et que Mon châtement est douloureux. » Ce type d'antéposition n'est pas de nature grammaticale, mais purement stylistique. Les deux versets concluent un dialogue entre Dieu et Satan, lorsque celui-ci fut banni du ciel et maudit. Or, il aurait fallu mentionner le châtement avant la clémence divine. Selon Ibn 'Ajība, cette antéposition est

⁴⁰ Voir Y. al-Sakkākī, *Miftāḥ al-'ulūm*, op. cit., p. 231 ; M. al-Qazwīnī, *al-Īdāḥ fī 'ulūm al-balāgha*, op. cit., vol. II, p. 80.

⁴¹ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. III, p. 72 ; voir A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ḡhawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl*, op. cit., vol. II, p. 566 ; F. al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghayb*, op. cit., vol. XIX, p. 111 ; A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-'ulūm al-tanzīl*, op. cit., vol. I, p. 414.

⁴² Le nom d'une vallée entre Médine et Damas. Voir Z. 'Abd al-'Azīz, *Le Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, op. cit., p. 262.

très subtile et fait du premier verset un des plus éloquents du Coran. L’espoir prévaut sur la crainte : les noms divins suggèrent l’espoir car le pardon est mentionné avant le châtement, alors qu’il n’y en a aucun si la crainte est évoquée en premier⁴³. La figure de style incite ici à redoubler de ferveur pour œuvrer au bien, dans l’espérance de la miséricorde et du pardon divins.

Dans les deux cas étudiés, l’antéposition est un procédé stylistique lié au sens profond du verset. Dans le premier exemple, elle est d’abord de nature grammaticale, où la structure syntaxique est modifiée, et vise à une spécification. Dans le second texte, il s’agit uniquement d’une inversion de propositions, et son effet stylistique est l’exhortation.

L’énallage (*al-iltifāt*)

L’énallage est la substitution d’une forme attendue par une autre. Cette figure de style est mentionnée vingt fois par Ibn ‘Ajība dans *al-Baḥr al-madīd*. Elle a été nommée par les linguistes arabes de différentes façons : le délaissement et la transposition (*al-tark wa-l-taḥwīl*), le déplacement (*al-intiqāl*), ou encore l’embellissement du discours (*maḥāsīn al-kalām*). Ces désignations explicitent les principes et la finalité de l’énallage, qui est d’établir les rapports entre le locuteur (*al-mutakallim*) et son destinataire (*al-mukhāṭab*) par l’usage de pronoms personnels différents dans la même phrase. En effet, dans la linguistique arabe, cette figure de style s’articule autour du locuteur désigné par les pronoms personnels de la première personne (*al-mutakallim*), du destinataire désigné par les pronoms personnels de la deuxième personne (*al-mukhāṭab*) et de la troisième personne (*al-ghā’ib*) qui ne fait donc référence ni au locuteur ni au destinataire⁴⁴.

Un cas d’énallage figure dans les versets 92 et 93 de la sourate 21, les Prophètes (*al-Anbiyā’*), qui traitent des corrupteurs accusés de diviser la communauté des croyants sur terre : « Certes, cette communauté, qui est la vôtre, est une communauté unique, et Je suis votre Seigneur. Adorez-Moi donc », « Ils se sont divisés, mais ils reviendront tous

⁴³ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. III, p. 92-93.

⁴⁴ Voir M. al-Qazwīnī, *al-Īdāḥ fī ‘ulūm al-balāgha*, *op. cit.*, vol. II, p. 85-94 ; cf. A. al-Jurjānī, *Kitāb al-ta’rīfāt (A Book of Definitions)*, Beirut : Librairie du Liban, 1969, p. 36.

vers Nous. » Étant donné que, dans le premier verset, figure la deuxième personne du pluriel, il eut été attendu de lire ensuite : « Vous vous êtes divisés. » Or, par le moyen de la substitution, ce groupe est évoqué à la troisième personne du pluriel. Selon Ibn ‘Ajība, ce procédé stylistique permet d’indiquer que Dieu refuse de s’adresser à ceux qui ont déformé l’image de la religion (*mā afsadūh fī-l-dīn*) par leurs actes abominables ; Il exhorte plutôt les croyants à ne pas les imiter. Notre auteur précise que le lecteur devrait comprendre : « Ne voyez-vous pas la très grave transgression de ceux qui sont censés appartenir à la religion de Dieu ? ⁴⁵. »

Les vingt cas d’énallage étudiés par notre auteur ne sont que des substitutions du destinataire par la troisième personne. D’autres genres de cette figure de style existent également dans le Coran. Cependant, puisqu’Ibn ‘Ajība ne souhaite pas faire une exégèse essentiellement linguistique d’*al-Baḥr al-madīd*, il s’est limité à ce type d’énallage.

2- La science de la clarification (*‘ilm al-bayān*)

La science de la clarification est l’emploi de figures de style qui permettent, selon une dimension exégétique soufie, de déceler des sens cachés ⁴⁶.

La comparaison stylistique (*al-tashbīh*)

La comparaison stylistique joint un sujet à un autre pour exposer un point commun effectif (*wajh al-shabah*). Elle est l’équivalent arabe de la comparaison dans la rhétorique française, même si le terme *al-tashbīh* est plus proche de la « similitude » ou de la « ressemblance » ⁴⁷. C’est d’ailleurs par le terme de « rapprochement » (*muqāraba*) qu’Ibn ‘Ajība définit la comparaison qu’il évoque à dix-neuf reprises dans son exégèse.

⁴⁵ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. III, p. 496 ; voir A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta’wīl*, op. cit., vol. III, p. 134 ; A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-‘ulūm al-tanzīl*, op. cit., vol. II, p. 29.

⁴⁶ Cf. A. Ibn ‘Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, op. cit., p. 21 ; Y. al-Sakkākī, *Miftāḥ al-‘ulūm*, op. cit., p. 329 ; P. Larcher, « Arabic Linguistic Tradition II: Pragmatics », *The Oxford Handbook of Arabic Linguistics*, op. cit., p. 195.

⁴⁷ Voir A. al-Hāshimī, *Jawāhir al-balāgha fī l-ma’ānī wa-l-bayān wa-l-badī’*, op. cit., p. 219 ; cf. H. Abdul-Raof, *Arabic Rhetoric: A pragmatic analysis*, op. cit., p. 198-199.

Le plus souvent, ce procédé stylistique utilise un mot comparatif. Dans la langue arabe, le plus fréquent est le *kāf al-tashbīh* (« le *kāf* de ressemblance »), l'équivalent du terme « comme ». Il peut être associé à celui de *mithl* (« pareil » ou « égal ») et forme le terme de *kamithl-* dont la force comparative est supérieure. Un des passages coraniques les plus connus pour l'emploi du syntagme « *kamithl-* » est le verset 11 de la sourate 42, la Consultation (*al-Shūrā*) : *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ*, « Absolument rien n'est semblable à Lui. » Se fondant sur les travaux d'Ibn ‘Aṭīyya, Ibn ‘Ajība considère que le syntagme « *kamithlihi* » manifeste une intensité totale (*mubālagha tāmma*) et sert à affirmer une négation absolue de la ressemblance ⁴⁸.

Ibn ‘Ajība relève l'un des cas de *tashbīh* dans le commentaire du verset 30 de la sourate 22, le Pèlerinage (*al-Ḥajj*) : « Voilà [ce qui doit être observé]. Quiconque respecte les institutions sacrées de Dieu, cela est un bien pour lui auprès de son Seigneur. Les bestiaux vous ont été rendus licites, à l'exclusion de ce qui vous a été prescrit. Évitez la souillure (*rijs*) des (*min*) idoles ! Évitez tout parjure ! » La souillure en question est l'immolation des bêtes pratiquée par les polythéistes à l'endroit de leurs idoles. Son rejet revient à respecter les institutions sacrées. Notre auteur précise aussi que l'emploi de la préposition *min* (« des »), dans ce passage, est à des fins de clarification (*li-l-bayān*), et signifie : « Défendez-vous de la souillure que représentent les idoles ». En raison de leur répugnance, celles-ci sont également désignées par Ibn ‘Ajība sous le nom de « souillure », selon le procédé de la comparaison (*al-tashbīh*). Ce passage doit donc se comprendre ainsi : « De même que vous répugnez naturellement la souillure, vous devez abhorrer les idoles ⁴⁹. »

⁴⁸ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. V, p. 199. Ibn ‘Arabī se distingue de notre auteur sur ce point, car il soutient que chaque lettre et terme du texte coranique sont porteurs d'un sens absolu. Selon lui, par exemple, la lettre « *kāf* » et le terme « *kamithl-* » relèvent d'un même niveau d'éloquence car ils constituent une seule et unique amplification de la transcendance divine, comme l'explique Michel Chodkiewicz (m. 2020) : « [Selon Ibn ‘Arabī] Dieu ne parle pas pour ne rien dire : la particule *ka* peut donc aussi conserver toute la force de son sens normal. Et le verset signifie alors : “Il n’y a rien *comme* Son pareil”. » Voir M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. III, p. 531 ; voir A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ḥawāmīd al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta’wīl*, *op. cit.*, vol. III, p. 154 ; A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-‘ulūm al-tanzīl*, *op. cit.*, vol. II, p. 39.

Dans le cas présent, l'emploi de la comparaison privée de terme comparatif vise à accentuer une injonction divine. Cette figure de style associe le comparé, ici les idoles, au comparant, la souillure, en vue d'établir une équivalence entre les deux éléments.

La métonymie (*al-kināya*)

La métonymie consiste à désigner une entité par le nom d'une autre dans un énoncé unique. Les linguistes ont distingué trois relations de type métonymique dans la langue arabe : la propriété saillante (*al-kināya 'an al-ṣifa*)⁵⁰, l'antonomase (*al-kināya 'an al-mawṣūf*)⁵¹, la périphrase (*al-kināya bi-l-nisba*)⁵². En outre, les stylisticiens arabes ont distingué deux niveaux de métonymies : *al-kināya*, qui est une métonymie simple, et *al-majāz* (le sens figuré) qui, en plus d'en détourner le sens, étend sa signification. Nous traiterons cette dernière figure de style dans le point suivant.

La métonymie simple est abordée dix-sept fois dans *al-Baḥr al-madīd*. Parmi les cas notables relevés par Ibn 'Ajība, figure le verset 16 de la sourate 27, les Fourmis (*al-Naml*) : « Salomon hérita de David. Il dit : “Ô hommes ! Nous avons été initiés au langage des oiseaux et nous avons été comblés de toute chose. En vérité, voilà bien une faveur manifeste !” » Selon Ibn 'Ajība, « toute chose » désigne tout ce dont avait besoin le roi Salomon et la quantité qu'il en reçut. L'usage de la métonymie est récurrent dans le texte coranique⁵³. Ici, notre auteur identifie un procédé métonymique particulier à portée quantitative, la synecdoque, qui désigne la partie pour le tout.

Un autre exemple de métonymie relevé par notre auteur apparaît dans le verset 27 de la sourate 25, le Discernement (*al-Furqān*) : « Le Jour où l'injuste se mordra

⁵⁰ Une propriété saillante est celle qui, nettement apparente, correspond à un qualificatif. Par exemple, chez les Arabes, « avoir les mains fermées » qualifie une personne avare.

⁵¹ Il s'agit de la métonymie qui substitue au nom d'une personne ou d'un objet, un autre nom ayant un lien dans un contexte donné. Par exemple, en arabe, on dit « les bâtisseurs des pyramides » pour désigner les anciens Égyptiens ; ou bien « la langue du *dād* (ض) » en parlant de la langue arabe.

⁵² Il s'agit de la métonymie par laquelle on exprime clairement une qualité inhérente à une personne pour qualifier cette dernière. Par exemple, on dit en arabe « là où tu marches, c'est la générosité qui marche » pour désigner la qualité de la personne. Cf. A. al-Hāshimī, *Jawāhir al-balāgha fī l-ma'ānī wa-l-bayān wa-l-badī'*, op. cit., p. 286-289 ; H. Abdul-Raof, *Arabic Rhetoric: A pragmatic analysis*, op. cit., p. 233-237.

⁵³ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 182 ; voir A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl*, op. cit., vol. III, p. 354 ; A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-'ulūm al-tanzīl*, op. cit., vol. II, p. 99.

les mains en disant : “Si seulement j’avais suivi la voie du Prophète !” » Notre auteur commente ainsi : « Le Jour du jugement, “l’injuste se mordra les mains” de remords et de regrets », et précise que ce geste manifeste la rage. Ici, le rapport métonymique est de cause à effet, l’injuste se mordant les mains en raison des conséquences de son iniquité. L’auteur précise également qu’ici, une image en reflète une autre ⁵⁴ et que sa finalité est d’élèver le degré d’éloquence ⁵⁵.

Les sens figurés (*al-majāz*)

La particularité de la langue arabe est de distinguer plusieurs types de sens figurés (*majāz*). L’hypallage (*al-majāz al-mursal*) consiste à utiliser un terme dans une acception différente de son sens initial mais qui en conserve la sémantique, ce qui permet de comprendre le sens visé ⁵⁶. Quant à la métaphore « mentale » (*al-majāz al-‘aqlī*), elle attribue au terme une action sans rapport avec son sens habituel ⁵⁷. Dans les deux exemples suivants, Ibn ‘Ajība se borne à appeler *majāz* les figures de style, sans en préciser le type, afin que ses analyses soient plus accessibles au lecteur.

Un exemple de sens figurés relevé dans *al-Baḥr al-madīd*, se trouve dans le verset 2 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā*) : « Restituez aux orphelins leurs biens. Ne substituez pas ce qui est mauvais [dans vos biens] à ce qui est bon [dans les leurs]. Ne dilapidez pas leurs biens en même temps que les vôtres. Ce serait une grande faute. » Ibn ‘Ajība commence par rappeler que « l’orphelin » (*al-yatīm*), dans les us et coutumes de

⁵⁴ Le nom qu’emploient les stylisticiens et que cite Ibn ‘Ajība est : « *tudhkar al-murādafa wa-yurād bihā l-mardūf* ». Elle désigne l’usage d’une expression imagée afin de susciter une émotion chez le lecteur. Voir A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 92. Ce passage (Cor. 25 : 27) contient trois métonymies. Outre celle qu’explique notre auteur, la deuxième est une synecdoque particularisante puisque « l’injuste », avec le singulier de l’article défini, désigne un groupe humain homogène doté de la même caractéristique intrinsèque. Enfin, le texte : « Le Jour où l’injuste se mordra les mains en disant : “Si seulement j’avais suivi la voie du Prophète !” », est une périphrase longue qui exprime le Jour du jugement. Notre auteur ne mentionne pas les deux dernières métonymies de ce passage.

⁵⁵ *Ibid.* ; voir A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fi wujūh al-ta’wīl*, op. cit., vol. III, p. 276 ; A. Ibn ‘Atīyya, *al-Muḥarrar al-wajīz*, op. cit., vol. IV, p. 208.

⁵⁶ Par exemple, la langue arabe dit : « Nous avons mis la main sur l’un des yeux de l’ennemi », pour signifier qu’un espion a été appréhendé.

⁵⁷ À titre d’exemple, on dit de quelqu’un qui passe ses nuits en prière et ses journées en jeûne : « Untel, ses nuits veillent et ses journées jeûnent. » Cf. A. al-Hāshimī, *Jawāhir al-balāgha fī l-ma‘ānī wa-l-bayān wa-l-badī‘*, op. cit., p. 252 ; M. Pougeoise, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris : Armand Colin, 2001, p. 166-167.

l'islam, est celui qui a perdu son père avant qu'il n'ait atteint l'âge de la puberté. En outre, selon notre auteur, ce terme a ici un sens figuré car il ne fait pas référence à l'orphelin quelconque, mais à celui qui ne l'est plus juridiquement, dans la mesure où il est devenu pubère. Ainsi, Ibn 'Ajība ajoute que le segment de phrase « et restituez aux orphelins leurs biens » signifie : « Donnez-leur les biens qui leur reviennent de droit dès qu'ils ont atteint la puberté et que l'on constate de leur part une capacité à les gérer eux-mêmes. » Le terme exprime également ici la proximité entre l'enfance et la puberté, de manière à préparer et à inciter les tuteurs à leur octroyer les biens dont ils ont eu la garde jusqu'alors, et avant qu'on ne puisse plus les désigner par le terme d'« orphelin »⁵⁸.

Ce type de *majāz* est celui de l'hypallage. En effet, l'« orphelin » (*yatīm*), généralement considéré comme « impubère », est ici implicitement « pubère » (*bāligh*), ce qui marque une différence de statut.

Le sens figuré (*majāz*), dit « mental » (*'aqlī*), apparaît dans le commentaire du verset 6 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An'ām*) : « Ne songent-ils pas à toutes les générations que Nous avons fait périr avant eux ? Nous les avons établis sur la terre plus solidement que nous l'avons fait pour vous. Nous leur avons envoyé du ciel [une pluie] avec abondance. Nous avons fait couler les rivières sous leurs pieds. Alors Nous les avons anéantis en punition de leurs péchés et, à leur suite, fait naître d'autres générations. » Notre auteur fait remarquer que le « ciel » désigne en réalité la pluie, ou des nuages abondamment chargés en eau⁵⁹. Ibn 'Ajība emploie ici l'expression de « sens figuré mental » (*majāz 'aqlī*) pour qualifier un procédé stylistique dont la compréhension nécessite un effort de réflexion⁶⁰.

La métaphore (*al-isti'āra*)

Al-isti'āra est originellement le fait de déplacer quelque chose d'un endroit à un autre. Ainsi, l'expression « *ista'art min fulān shay'ā* » indique le passage d'un objet des

⁵⁸ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 461 ; voir A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl*, *op. cit.*, vol. I, p. 463-464 ; A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-'ulūm al-tanzīl*, *op. cit.*, vol. I, p. 177.

⁵⁹ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 99 ; voir A. Ḥ. al-Andalusī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, *op. cit.*, vol. IV, p. 440.

⁶⁰ Voir A. al-Hāshimī, *Jawāhir al-balāgha fī l-ma'ānī wa-l-bayān wa-l-badī'*, *op. cit.*, p. 255.

main de son propriétaire à celles de l’emprunteur et se traduit par : « j’ai emprunté quelque chose à untel ». Ainsi, le procédé de la métaphore substituée à un terme donné un mot ou une idée dont le sens lui fait écho. Selon les linguistes, la métaphore arabe se compose de trois éléments : l’élément ressemblant (*al-musta‘ār minh*), le thème (*al-musta‘ār lah*), et l’analogie (*al-musta‘ār*), élément qui relie les deux précédents. Si la comparaison accentue un propos sans s’écarter de la réalité du sens donné par la langue arabe, la métaphore, quant à elle, met en valeur une caractéristique particulière contenue dans l’analogie⁶¹. La métaphore arabe est classée en trois catégories : dans la métaphore explicite (*al-isti‘āra al-taṣrīhiyya*), le comparant est apparent et le comparé absent ; dans la métaphore implicite (*al-isti‘āra al-makniyya*), le comparant n’est pas énoncé ; enfin, la métaphore filée (*al-isti‘āra al-tamthīliyya*) imbrique plusieurs procédés métaphoriques⁶².

Ibn ‘Ajība mentionne dix-huit métaphores dans son commentaire du Coran. Paradoxalement, sans les distinguer par les termes convenus, il parvient à travers ses analyses à mettre en valeur leurs subtilités. Parmi ces figures de style, notons celles des versets 1, 2 et 3 de la sourate 49, les Appartements (*al-Ḥujurāt*) : « Ô vous qui croyez ! Ne devancez pas Dieu et Son Envoyé [dans vos décisions] ! Craignez Dieu ! Il entend et sait tout », « Ô vous qui croyez ! N’élève pas la voix au-dessus de celle du Prophète et ne haussez pas le ton en lui parlant, comme vous le faites entre vous, [de peur] que vos [bonnes] actions ne deviennent vaines, sans que vous vous en doutiez », « Ceux qui parlent à voix basse devant l’Envoyé de Dieu sont ceux dont Il a disposé les cœurs pour la piété. Ils obtiendront le pardon et une immense rétribution. » Selon notre auteur, « devancer Dieu et Son Envoyé » consiste à préférer son jugement personnel aux préceptes du Coran et de la Tradition prophétique. Dans ces trois versets, Ibn ‘Ajība décèle une métaphore filée qui met en parallèle le comportement décrit et la personne du Prophète. Le but de cette figure de style est de démontrer le haut degré de spécificité (*quwwat al-ikhtiṣāṣ*) du Prophète⁶³. En effet, dans sa subtilité, cette métaphore filée est

⁶¹ *Ibid.*, p. 260-273 ; cf. P. Fontanier, *Les figures du discours*, op. cit., p. 99 ; H. Abdul-Raof, *Arabic Rhetoric: A pragmatic analysis*, op. cit., p. 218-219.

⁶² Cf. A. al-Hāshimī, *Jawāhir al-balāgha fī l-ma‘ānī wa-l-bayān wa-l-badī‘*, op. cit., p. 275.

⁶³ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. V, p. 413-415 ; voir A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta’wīl*, op. cit., vol. IV, p. 349-350.

comprise immédiatement, sans qu'apparaisse chacune de ses composantes. Dans cet exemple, elle est employée au profit d'une exégèse exotérique.

Une métaphore implicite apparaît dans le verset 32 de la sourate 28, le Récit (*al-Qaṣaṣ*), qui évoque la révélation au prophète Moïse : « Introduis ta main dans l'ouverture de ta tunique ; elle sortira blanche, sans aucun mal. Serre ton bras contre toi pour dissiper ta peur. Voilà une preuve décisive de ton Seigneur, destinée à Pharaon et aux gens de son conseil, qui sont pervertis. » Selon notre auteur, le geste de Moïse qui resserre ses bras contre lui, est un réflexe qui lui permet de dissiper l'effroi ressenti devant la transformation de son bâton en serpent. Il reprend ainsi le commentaire d'Ibn 'Abbās sur ce passage : « Si une personne apeurée pose ses mains sur sa poitrine, elle s'apaise ⁶⁴. »

À cette analyse, Ibn 'Ajība ajoute un sens profond en s'inspirant de certains exégètes qu'il ne cite pas nommément. Il relève en effet que l'expression « contre soi » se dit en arabe « *ilā janāhi* », littéralement « contre ses ailes » ⁶⁵. Ainsi, notre auteur décèle une métaphore implicite qui lie les réflexes de l'homme et ceux de l'oiseau, tous deux issus de la création divine. Il plaide ainsi indirectement pour l'Unicité divine. Ce second exemple établit une analogie implicite entre deux éléments, dont le comparant, l'oiseau, n'est pas énoncé dans le texte coranique.

La métaphore dans *al-Baḥr al-madīd* dégage donc une signification obvie et aussi un sens profond. En effet, la dissimulation des sens par l'usage d'analogies impose une réflexion sur la sémantique. L'exégète est libre d'en définir la portée.

⁶⁴ Voir A. al-Baghawī, *Ma'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'ān*, Muḥammad 'Abd Allāh al-Nimr éd., Le Caire : Dār Ṭība, 4^{ème} éd., 1997, vol. III, p. 534.

⁶⁵ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 249 ; voir A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ḥawāmīd al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl*, *op. cit.*, vol. III, p. 408 ; S. al-Alūsī, *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'azīm wa-l-sab' al-mathānī*, *op. cit.*, vol. X, p. 284.

3- La science de l’ornement (*‘ilm al-badī’*)

Le dernier volet de la stylistique arabe est *‘ilm al-badī’*, la « science de l’ornement ». Elle consiste à l’embellissement du discours au moyen de figures de style spécifiques⁶⁶. Employée à des fins purement esthétiques, elle ne vise pas à la clarification des sens. Les stylisticiens arabes ont ainsi distingué l’embellissement du sens (*al-muḥassināt al-ma‘nawiyya*) et l’embellissement de l’énoncé (*al-muḥassināt al-lafziyya*)⁶⁷.

La paronomase (*al-jinās*)

La paronomase consiste à utiliser deux mots phonétiquement similaires mais sémantiquement différents, s’apparentant à la paronymie, l’homonymie et l’homophonie⁶⁸. La paronomase est rapportée une seule fois par Ibn ‘Ajība dans *al-Baḥr al-madīd*, dans le verset 43 de la sourate 30, les Romains (*al-Rūm*) : « Acquitte-toi (*aqim*) des obligations de la religion droite (*qayyim*), avant que ne vienne, de la part de Dieu, un jour impossible à repousser. Ce jour-là les hommes seront divisés. » Selon notre auteur, le début du verset signifie : « Agis et persévère dans les obligations de la religion droite, qui n’est pas sujette à la déviation et au travers. » Il fait remarquer la présence d’une paronomase de type étymologique (*jinās al-ishtiqaq*), avec la présence de deux termes de même racine étymologique, similaires par leur phonétique mais de sens différents. Il s’agit des termes « *aqim* » (« acquitte-toi ») et « *qayyim* » (« droite »)⁶⁹. La paronomase met ainsi en relation l’accomplissement des obligations avec la droiture de la religion.

⁶⁶ A. Ibn ‘Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, op. cit., p. 21.

⁶⁷ Voir A. al-Hāshimī, *Jawāhir al-balāgha fī l-ma‘ānī wa-l-bayān wa-l-badī’*, op. cit., p. 298 ; cf. H. Abdul-Raof, *Arabic Rhetoric: A pragmatic analysis*, op. cit., p. 243 ; P. Larcher, « Arabic Linguistic Tradition II: Pragmatics », *The Oxford Handbook of Arabic Linguistics*, op. cit., p. 197-198.

⁶⁸ Voir A. al-Hāshimī, *ibid.* ; cf. P. Fontanier, *Les figures du discours*, op. cit., p. 347-348.

⁶⁹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 348 ; voir A. H. al-Andalusī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, op. cit., vol. VIII, p. 389.

La permutation (*al-qalb*)

La permutation est une figure de style qui transfère la signification intrinsèque d'un terme à un autre au sein d'une même phrase⁷⁰. Elle apparaît dans le verset 76 de la sourate 28, le Récit (*al-Qaṣaṣ*) : « Coré faisait partie du peuple de Moïse. Il était plein d'insolence envers lui car Nous lui avions donné tant de trésors que ses clés en étaient trop lourdes pour (*la-tanū' bi-*) une troupe d'hommes robustes. Or, son peuple lui dit : "Ne t'en réjouis pas ! Dieu n'aime pas ceux qui se réjouissent !" »⁷¹. Cette permutation fait des « clés » le sujet, et de « la troupe », l'objet du verbe *nā'a bi-* : « rendre le poids difficile à supporter », au point de faire chanceler, voire d'empêcher de se lever. Par cette permutation, la puissance revient aux clés, par leur extrême lourdeur, et non pas, malgré leur robustesse, à la troupe des hommes⁷². C'est le seul cas de cette figure de style qu'étudie notre auteur.

La combinaison et la démonstration (*al-laff wa-l-nashr*)

Citées cinq fois dans *al-Baḥr al-madīd*, la combinaison et la démonstration consistent à expliciter deux concepts par leur juxtaposition. Ce procédé stylistique se compose donc d'une combinaison de concepts, dont l'acception est globale (*ijmāl*), et d'une démonstration détaillée (*tafṣīl*)⁷³. Cela est notable dans le verset 73 de la sourate 28, le Récit (*al-Qaṣaṣ*) : « Parmi les effets de Sa miséricorde, Il a établi la nuit et le jour pour que vous vous y reposiez, que vous y cherchiez [votre subsistance par] Sa grâce, et afin que vous soyez reconnaissants. » Les termes « la nuit et le jour » sont juxtaposés mais leur combinaison a une sémantique globale. Dans la seconde partie du verset, chacun de ces termes est expliqué afin d'établir leur corrélation. En effet, Ibn 'Ajība dit que l'extrait « pour que vous vous y reposiez » renvoie à la nuit et celui de

⁷⁰ Voir 'A. al-Ṣa'īdī, *Bughyat al-īdāh li-talkhīṣ al-miftāḥ fī 'ulūm al-balāgha*, op. cit., vol. I, p. 148.

⁷¹ Sur Coré, voir P. Lory, « Qārūn », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 717-718.

⁷² A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 274 ; voir A. Ibn 'Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-wajīz*, op. cit., vol. IV, p. 298-299 ; A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-'ulūm al-tanzīl*, op. cit., vol. II, p. 119 : la figure de style d'*al-qalb* est récurrente dans la langue des Arabes selon Ibn Juzayy.

⁷³ Voir 'A. al-Ṣa'īdī, *Bughyat al-īdāh li-talkhīṣ al-miftāḥ fī 'ulūm al-balāgha*, op. cit., vol. IV, p. 600 ; cf. H. Abdul-Raof, *Arabic Rhetoric: A pragmatic analysis*, op. cit., p. 248-249.

« que vous y cherchiez [votre subsistance par] Sa grâce », renvoie au jour⁷⁴, ce qui démontre l’antinomie des activités nocturnes et diurnes.

L’antithèse (*al-ṭibāq*)

Cette figure de style consiste à rapprocher dans une même phrase deux termes ou deux expressions opposés⁷⁵. Les stylisticiens arabes ont distingué quatre sortes d’antithèses : entre deux noms, entre deux verbes, entre deux particules, et entre un verbe et un nom. L’unique antithèse attestée dans *al-Baḥr al-madīd* est au verset 122 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An‘ām*) : « Celui qui est mort, que Nous avons fait revivre et à qui Nous avons donné une lumière avec laquelle il marche parmi les gens, est-il comparable à celui qui est dans les ténèbres sans pouvoir en sortir ? [...] » Ibn ‘Ajība déclare que la première partie du verset : « Celui qui est mort », désigne « celui dont le cœur est mort par la mécréance et l’ignorance ». La seconde : « que Nous avons fait revivre », renvoie à la revivification par la foi et par la connaissance au moyen du cœur (*qalb*). Une antithèse est opérée entre le verbe « *aḥyā* » (« faire revivre ») et le nom « *mayt^{an}* » (« mort »)⁷⁶.

Dans *al-Baḥr al-madīd*, pas moins de cent-quarante-six cas de figures de style sont analysés. Ce nombre élevé d’occurrences suppose qu’Ibn ‘Ajība s’est notamment inspiré du linguiste al-Zamakhsharī qui, dans *al-Kashshāf*, consacre une grande place aux procédés stylistiques, dont il étudie deux-cent-vingt-et-un cas.

L’exégèse de notre auteur se rapproche également de celle d’Ismā‘īl Ḥaqqī, qui compte parmi les rares exégètes soufis à étudier les procédés stylistiques dans le Coran, avec deux-cent-quatre-vingt-douze cas de figures de style. Notre auteur a donc suivi une

⁷⁴ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 273 ; voir A. Ibn Muṣṭafā, *Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā l-Kitāb al-karīm*, *op. cit.*, vol. VII, p. 24.

⁷⁵ Voir A. al-Hāshimī, *Jawāhir al-balāgha fī l-ma‘ānī wa-l-bayān wa-l-badī‘*, *op. cit.*, p. 303 ; ‘A. al-Ṣa‘īdī, *Bughyat al-iḍāḥ li-talkhīṣ al-miftāḥ fī ‘ulūm al-balāgha*, *op. cit.*, vol. IV, p. 572.

⁷⁶ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 165.

démarche identique à celle de son prédécesseur, quoiqu'il ne s'en inspire pas⁷⁷. L'importance accordée aux figures de style démontre, d'une part, l'efficacité du classicisme dans l'exégèse coranique et, d'autre part, la vitalité des milieux soufis de cette époque.

Comme Ḥaqqī, Ibn 'Ajība traite qualitativement et quantitativement ces trois composantes. Sur le plan qualitatif, notre auteur donne des explications sur l'emploi des différentes figures de style. Un premier niveau est celui de l'analyse stylistique simple. Un deuxième est une combinaison de la stylistique et de la grammaire, comme dans le cas de l'antéposition. Un troisième niveau de commentaire allie l'étude stylistique à la recherche du sens ésotérique, et apparaît à travers l'exemple de la métaphore. Par ailleurs, chez Ibn 'Ajība, les sciences des significations (*'ilm al-ma'ānī*) et de la clarification (*'ilm al-bayān*) sont relativement approfondies, contrairement à la science de l'ornement (*'ilm al-badī'*). Notre auteur reprend en fait les considérations des spécialistes de stylistique antérieurs, tels qu'al-Sakkākī (m. 626/1229) et al-Qazwīnī (m. 739/1338), pour qui la science de l'ornement est secondaire car son rôle se limite à l'embellissement du texte⁷⁸. Ibn 'Ajība évite également d'employer une terminologie détaillée et savante. Ces limites ne doivent pourtant pas être interprétées de façon négative. En effet, *al-Baḥr al-madīd* n'est pas réservé uniquement à un public de spécialistes, mais son message doit être accessible, conformément à la démarche *shādhilī*⁷⁹.

⁷⁷ Fait exception l'étude de « la combinaison » et de « la démonstration » (*al-laff wa-l-nashr*), qui ne sont pas abordées par Ismā'īl Ḥaqqī.

⁷⁸ Dans *al-Baḥr al-madīd*, la science de la signification est représentée par l'étude de quarante-sept cas de figures de style ; celle de la clarification l'est par quatre-vingt-onze cas étudiés ; enfin, la science de l'ornement est traitée seulement selon huit cas. Sur le caractère secondaire de la science de l'ornement, voir Y. al-Sakkākī, *Miftāḥ al-'ulūm*, *op. cit.*, p. 417 ; également, dans *al-Īdāḥ fī 'ulūm al-balāgha*, *op. cit.*, M. al-Qazwīnī traite principalement de la science des significations (*'ilm al-ma'ānī*) et de celle de la clarification (*'ilm al-bayān*), mais mentionne rarement la science de l'ornement (*'ilm al-badī'*) ; pour une synthèse sur le sujet, voir Ş. A. 'Abd al-Wahhāb, « Al-Badī' min al-dhātīyya ilā l-naṣṣīyya ; Ru'ya balāghīyya fī daw' nazariyyat al-nazm wa-'ilm al-naṣṣ », *Majallat Kullīyyat al-Banāt al-Azhariyya bi-l-'Āshir min Ramaḍān*, Le Caire : Kullīyyat al-Banāt al-Azhariyya bi-l-'Āshir min Ramaḍān, Jāmi'at al-Azhar, 2019, vol. 1, p. 78-79.

⁷⁹ Cf. A. Ibn 'Aṭā' Allāh, *De l'Abandon de la Volonté propre*, *op. cit.*, Préface de Jean-Jacques Thibon, p. 18.

Conclusion partielle

Al-Baḥr al-madīd est l’un des rares commentaires soufis à intégrer l’approche linguistique. Celle-ci se caractérise par le classicisme de ses sources. En effet, les analyses d’Ibn ‘Ajība sont, pour leur grande majorité, issues d’un travail de compilation des avis des premiers grammairiens et linguistes dont il présente les oppositions, sans prendre parti.

L’exégèse de notre auteur se traduit donc par un approfondissement des différents domaines inhérents à la langue arabe, à savoir la grammaire, la poésie et la stylistique. Or, les considérations linguistiques de notre auteur débutent l’ensemble des analyses interprétatives. Ibn ‘Ajība, qui tient à dévoiler les sens véritables de la Révélation, délivre un enseignement au lecteur autant qu’il justifie sa position d’exégète. En effet, dans le Maroc du XII^e/XVIII^e siècle, sa condition de soufi l’a conduit à contrer les critiques, parfois acerbes, des tenants des sciences exotériques. La grande place accordée à l’étude de la langue arabe et, plus généralement, à celle des sciences islamiques dans *al-Baḥr al-madīd*, contribuait à en défendre l’orthodoxie. Ainsi, Ibn ‘Ajība s’attache à une analyse quasi-exhaustive des procédés exégétiques inhérents à la langue arabe.

Concernant la grammaire, le texte coranique est abordé à travers l’étude de sa syntaxe, de l’étymologie et du sens des concordances que permet l’usage des particules. Quant à la poésie arabe classique, elle est mise en rapport avec le Coran en qualité d’autorité linguistique qui éclaire le sens des termes rares. Enfin, la stylistique, par l’étude des différentes figures de style, révèle les sens subtils du texte et les procédés d’éloquence qui en démontrent l’inimitabilité que lui reconnaît le dogme islamique.

Dans une même dynamique, et toujours afin de définir un sens exotérique des plus solides, Ibn ‘Ajība interprète le Coran à la lumière des sciences qui s’y rattachent.

Chapitre II

Les sciences du Coran (*'ulūm al-Qur'ān*)

Les sciences du Coran (*'ulūm al-Qur'ān*) se définissent comme l'ensemble des savoirs principalement à l'origine des statuts légaux (*aḥkām shar'iyya*) et de leurs finalités (*maqāṣid*). Alors qu'al-Zarkashī (m. 794/1392), dans son *Burhān*¹, distingue quarante-sept catégories de sciences coraniques, al-Suyūfī, dans son *Itqān*, en énumère quatre-vingts². Elles sont traditionnellement liées à l'exégèse (*tafsīr*) et, en ce sens, les commentateurs considèrent leur maîtrise comme indispensable à la perception des sens et de l'inimitabilité du Coran.

Dans *al-Baḥr al-madīd*, Ibn 'Ajība s'inscrit également dans cette démarche exégétique, tout en la prolongeant par une approche ésotérique des sciences coraniques. Il aborde en particulier les circonstances de la Révélation, l'abrogation, les lettres isolées, ainsi que les concordances entre versets et entre sourates.

¹ A. al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, *op. cit.*

² 'A. al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, *op. cit.* ; voir également M. Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris : Albin Michel, 2016, p. 34-40.

I- Les circonstances de la Révélation (*asbāb al-nuzūl*)

Les circonstances de la Révélation renvoient à son contexte historique et visent à expliciter les références humaines, matérielles et intellectuelles du discours du prophète Muḥammad, afin d’en définir sa juste portée³. À cet égard, al-Wāḥidī (m. 468/1076), spécialiste des sciences du Coran⁴, disait : « L’étude préalable [des circonstances de la Révélation] est nécessaire, en raison de la réelle difficulté à connaître le sens et la finalité véritables d’un verset⁵. » Elles fondent nombre d’interprétations d’*al-Baḥr al-madīd*, selon une méthode d’authentification et d’analyse.

1- La pertinence des différentes versions

Pour un seul et même verset, notre auteur ne se limite pas à une version unique des circonstances de la Révélation mais en cite plusieurs qu’il juxtapose. Ibn ‘Ajība adopte alors une méthode consensuelle et fondée sur deux critères :

- la tradition « la plus connue » (*al-ashhar*), indique la version rapportée par la majorité des exégètes.
- la tradition « la plus authentique » (*al-aṣaḥḥ*) certifie que la chaîne de transmission de la version rapportée est sûre⁶. Les exégètes privilégient ce critère.

Ce procédé apparaît, par exemple, dans le commentaire du verset 36 de la sourate 33, les Coalisés (*al-Aḥzāb*) : « Le croyant et la croyante n’ont plus à choisir sur une affaire déjà tranchée par Dieu et par Son Envoyé. Quiconque désobéit à Dieu et à Son Envoyé s’égare de toute évidence. »

Ici, Ibn ‘Ajība indique une première version, en disant que ce verset fut révélé à propos de Zaynab bint Jaḥsh⁷ et de son frère ‘Abd Allāh⁸, cousins du Prophète. Lorsque

³ Cf. A. V. Denffer, *Comprendre le Coran - Introduction aux sciences du Coran* (*‘Ulūm al-Qur’ān*), R. Ousseiran éd., Lyon : Tawhid, 2001, p. 114-115 ; M. Yahia, « Circonstances de la Révélation », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 168 ; F. Déroche, « Sciences coraniques », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 801 ; H. Berg, « Context: Muḥammad », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’ān*, op. cit., p. 210-211.

⁴ Cf. ‘A. al-Suyūṭī, *al-Taḥbīr fī ‘ilm al-tafsīr*, Fathī ‘Abd al-Qādir éd., Riyad : Dār al-‘Ulūm, 1982, p. 86 ; A. Mérad, *L’exégèse coranique*, op. cit., p. 53.

⁵ A. al-Wāḥidī, *Asbāb al-nuzūl*, Kamāl Zaghlūl éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1991, p. 10.

⁶ Cf. A. V. Denffer, *ibid.*, p. 117.

celui-ci demanda Zaynab en mariage pour son serviteur Zayd ibn Ḥāritha ⁹, elle accepta, pensant qu'elle serait promise au Prophète. Toutefois, lorsqu'elle apprit qu'elle était en réalité fiancée à Zayd, un simple serviteur, Zaynab et son frère manifestèrent leur mécontentement. Le verset fut alors révélé pour les informer qu'ils devaient s'en tenir au jugement de Dieu et de Son Prophète. Sachant cela, les deux cousins acquiescèrent et le mariage fut contracté ¹⁰.

Puis notre auteur rapporte une autre version, selon laquelle Umm Kulthūm bint 'Uqba ¹¹ aurait fait don d'elle-même au Prophète qui, lui-même, l'accorda à Zayd comme épouse. Elle et son frère furent mécontents car ils s'attendaient à un mariage avec le Prophète, et le verset fut alors révélé pour taire leur colère ¹².

De ces deux récits, Ibn 'Ajība retient le premier qu'il estime être le « plus authentique » (*aṣaḥḥ*) ¹³, sans toutefois nier l'authenticité du second, considéré comme le « plus connu » (*ashhar*), car il soutient le même sens du verset, à savoir le respect de l'autorité de Dieu et de Son Prophète ¹⁴. Bien que notre auteur ne cite pas la chaîne de transmission, le plus haut degré d'authenticité l'engage à le transmettre et motive son analyse.

⁷ Selon la tradition islamique, ce récit est antérieur au mariage du Prophète et de Zaynab bint Jaḥsh (m. 20/641), célébré quelque temps après le divorce de cette dernière et de Zayd. Voir C. E. Bosworth, « Zaynab bt. Djahsh », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, *op. cit.*, p. 524-525 ; A. Hilali, « Épouses du Prophète », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 262-263.

⁸ 'Abd Allāh ibn Jaḥsh (m. 3/624), cousin du Prophète, fut parmi les premiers à se rallier à l'islam. Voir W. Montgomery Watt, « 'Abd Allāh b. Djahsh », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. I, *op. cit.*, p. 45.

⁹ Zayd ibn Ḥāritha (m. 8/629) fut un esclave du Prophète avant l'islam, puis ce dernier l'affranchit et l'adopta. Voir M. Lecker, « Zayd b. Ḥāritha », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, *op. cit.*, p. 514-515 ; M. Bar-Asher, « Zayd b. Ḥāritha », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 936.

¹⁰ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 433 ; cf. M. H. Benkheira et É. Chaumont, « Adoption », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 26-27.

¹¹ Umm Kulthūm bint 'Uqba (m. 33/653) est considérée comme l'une des premières femmes musulmanes émigrées ; elle embrassa l'islam à La Mecque avant l'Hégire. Voir A. Bewley, « Umm Kulthūm bint 'Uqba ibn Abī Mu'ayt », *Muslim Women - A Biographical Dictionary*, London : Ta-Ha Publishers, 2004, p. 182-183.

¹² A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 434.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Les deux traditions sont rapportées dans *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. XX, p. 270-272.

Ailleurs, notre auteur mentionne le seul critère de la tradition « la plus connue », comme dans le commentaire du verset 1 de la sourate 66, l’Interdiction (*al-Taḥrīm*) : « Ô Prophète ! Pourquoi te privés-tu de ce que Dieu a rendu licite pour toi, en vue de satisfaire certaines de tes épouses ? Dieu est Tout-Clément et Tout-Compatissant. »

Ici, Ibn ‘Ajība rapporte deux versions des causes de la Révélation du verset. La première relate que, suite à un différend avec son épouse Ḥafṣa ¹⁵, le Prophète se serait privé de sa compagne Māriya ¹⁶ afin d’apaiser les tensions. Il demanda cependant à Ḥafṣa de n’en parler à personne, ce qu’elle ne fit pas. Dieu révéla alors le verset et le Prophète comprit ainsi qu’il s’était privé d’une femme qui lui était pourtant légitime ; il prit donc la décision de retourner auprès d’elle. Selon cette première version, « ce que Dieu a rendu licite » au Prophète renvoie à Māriya à laquelle il avait renoncé « en vue de satisfaire » Ḥafṣa. Une information complémentaire rapporte que l’Envoyé, déçu par Ḥafṣa, aurait divorcé d’elle et se serait éloigné de ses épouses en restant vingt-neuf nuits dans la maison de Māriya. L’ange Gabriel vint alors auprès du Prophète et lui demanda de la reprendre, en lui rappelant certaines de ses qualités. L’Envoyé accepta et le verset fut alors révélé ¹⁷.

L’auteur mentionne une seconde version, citée par al-Bukhārī dans son *Ṣaḥīḥ* ¹⁸, dans laquelle la révélation du verset proviendrait plutôt d’un différend entre les épouses

¹⁵ Ḥafṣa (m. 41/661-662) est la fille du deuxième calife ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb et la quatrième épouse du Prophète. Elle est l’une des premières femmes à se rallier à l’islam et le Prophète l’épousa après la mort de son premier mari. Voir L. Veccia Vaglieri, « Ḥafṣa », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, *op. cit.*, p. 66-68.

¹⁶ Voir Kaj K. A. Öhrnberg, « al-Muḳawqīs », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. VII, *op. cit.*, p. 511-513. Si le dénommé al-Muḳawqīs de la tradition islamique est à identifier avec le patriarche d’Alexandrie Cyrus, il aurait envoyé une ambassade au Prophète en 7/628-629, avec comme présents, deux concubines coptes, Māriya bint Sham‘ūn al-Qibṭiyya (m. 16/637) et Sīrīn (m. ?). L’auteur doute cependant de l’authenticité de cette tradition. Voir également [auteur non cité] « Maryam the Copt (d. 637) », *The Oxford Dictionary of Islam*, John L. Esposito (dir.), New York : Oxford University Press, 2003, p. 194 : de l’union de Māriya avec le Prophète serait né un fils, Ibrāhīm, qui mourut très jeune.

¹⁷ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. VII, p. 79 ; voir A. al-Wāḥidī, *Asbāb al-nuzūl*, *op. cit.*, p. 459-460.

¹⁸ M. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *op. cit.*, *Bāb lima tuḥarrimu mā aḥalla Allāhu lak*, n°5267, vol. VII, p. 44.

du Prophète, Zaynab bint Jaḥsh opposée à 'Ā'isha, Ḥafṣa et Sawda¹⁹. En effet, le Prophète se rendait régulièrement chez la première pour y déguster un miel qu'il affectionnait tout particulièrement. Suite à une discussion avec les trois autres épouses, qui ne voyaient pas cela d'un bon œil, le Prophète décida de se priver de ce miel : c'est ainsi que le verset fut révélé pour lui reprocher son abstinence.

Pour notre auteur, les deux versions sont authentiques, bien que l'événement à l'origine de la révélation du verset diffère, ainsi que les personnes concernées. Comme précédemment, il n'oppose pas ces circonstances apparemment contradictoires, mais les juxtapose du fait de leur pertinence. Le verset a en effet été révélé pour reprocher au Prophète de s'être privé de ce qui lui est légitime : de Māriya, que notre auteur nomme par son statut de *jāriya*, ou bien du miel²⁰. Dans cet exemple, si Ibn 'Ajība ne donne pas sa préférence pour une des deux versions, il précise toutefois que la première est la « plus connue » (*ashhar*) des exégètes²¹.

2- Portée générale des circonstances de la Révélation

Après l'authentification des circonstances de la Révélation, Ibn 'Ajība en extrait une portée générale et actualisée. Cette position s'inspire des fondements de la jurisprudence islamique, qui appellent à considérer « l'universalité du terme et non la particularité de la cause » (*idh al-'ibra bi-'umūm al-laḥẓ lā bi-khuṣūṣ al-sabab*)²². Cette démarche est appliquée aux versets 27 à 30 de la sourate 89, l'Aube (*al-Fajr*) : « Ô toi, âme apaisée ! », « Retourne à la récompense de ton Seigneur satisfaite et agréée ! », « Entre donc parmi Mes bien-aimés », « Et entre dans Mon paradis ! » Selon notre auteur,

¹⁹ Sur 'Ā'isha, voir W. Montgomery Watt, « 'Ā'isha bt. Abī Bakr », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. I, *op. cit.*, p. 317-318. Sawda bint Zam'a (m. 54/674) est l'une des épouses du Prophète ; voir V. Vacca-[Ruth Roded], « Sawda bt. Zam'a », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. IX, *op. cit.*, p. 95.

²⁰ *Jāriya* est un état intermédiaire entre l'épouse et la servante, qui s'explique par l'origine servile de Māriya. Cf. A. al-Wāḥidī, *Asbāb al-nuzūl*, *op. cit.*, p. 459-460.

²¹ Sur la mention de la première version chez al-Ṭabarī, voir M. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. XXIII, p. 475-477.

²² Voir A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. VII, p. 303 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. II, p. 261 ; I. al-Makkī, *al-Ziyāda wa-l-iḥsān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Charja : Markaz al-Buḥūth wa-l-Dirāsāt, 2006, vol. I, p. 298.

ces versets furent révélés à propos d’un Compagnon du Prophète, à savoir Ḥamza ibn ‘Abd al-Muṭṭalib ²³ selon une version, ou Khubayb ibn ‘Adī ²⁴ selon une autre.

En terminant son analyse, notre auteur dépasse les circonstances de la Révélation en affirmant qu’on ne doit pas s’arrêter à l’identité de l’intéressé. Il lui importe davantage d’élargir la portée de leur sens à l’adresse de l’ensemble de la communauté des croyants.

3- Illustration d’un passage à portée générale

Ibn ‘Ajība illustre ainsi le verset 2 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā*) : « Et restituez aux orphelins leurs biens. Ne substituez pas ce qui est mauvais [dans vos biens] à ce qui est bon [dans les leurs]. Ne dilapidez pas ce qui leur appartient [en l’incorporant] dans ce que vous possédez. Ce serait une grande faute. » Notre auteur commente : « Donnez aux orphelins leurs biens lorsqu’ils atteignent l’âge de la puberté, si vous ressentez en eux sagesse et droiture [...]. Le verset s’explique par le fait qu’un homme de la tribu des Ghaṭafān ²⁵, qui avait la charge des biens de son neveu, refusa de lui rendre ceux de son père lorsqu’il atteignit l’âge de la puberté ²⁶. »

Les circonstances de la Révélation font donc l’objet de trois emplois. Ibn ‘Ajība recherche leur pertinence selon le degré d’authenticité des versions. Il généralise leur portée, à travers des récits historiques contenant un ou plusieurs enseignements religieux. Enfin, notre auteur utilise une circonstance de la Révélation pour illustrer un passage à portée générale.

²³ Ḥamza ibn ‘Abd al-Muṭṭalib (m. 3/625), oncle du Prophète. Voir G. M. Meredith-Owens, « Ḥamza b. ‘Abd al-Muṭṭalib », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, *op. cit.*, p. 156.

²⁴ Khubayb ibn ‘Adī (m. 4/626), Compagnon du Prophète, tué par des Mecquois. Voir A. J. Wensinck, « Khubayb b. ‘Adī al-Anṣārī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. V, *op. cit.*, p. 41-42.

²⁵ Ghaṭafān est une fameuse tribu de la Péninsule arabe. Voir J. W. Fück, « Ghaṭafān », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. II, *op. cit.*, p. 1046-1048.

²⁶ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 461.

II- L’abrogeant et l’abrogé (*al-nāsikh wa-l-mansūkh*)

Concernant la Loi commune (*al-Sharī‘a*), l’abrogation renvoie à deux notions indissociables : l’abrogeant (*al-nāsikh*) et l’abrogé (*al-mansūkh*). Le verset coranique abrogeant abolit un jugement légal²⁷ et l’abrogé désigne l’ensemble des éléments juridiques sur lesquels s’exerce l’abrogation²⁸.

1- Position d’Ibn ‘Ajība sur l’abrogation

Ibn ‘Ajība explicite sa position vis-à-vis de l’abrogation en commentant le verset 106 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « Abrogeons-Nous un verset ou le faisons-Nous oublier, Nous le remplaçons par un autre meilleur ou équivalent. Ne sais-tu pas que Dieu peut tout faire ? » Sur le plan linguistique, l’auteur ne retient que deux sens pour le terme de *naskh*. Le premier indique la modification et le transfert (*al-taghyīr wa-*

²⁷ A. Ibn ‘Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, *op. cit.*, p. 63-64. Vont également dans ce sens beaucoup d’auteurs, tels que ‘A. al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, *op. cit.*, vol. III, p. 66 ; Q. Ibn ‘Azīz, *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, Ḥātim Ṣāliḥ éd., Beyrouth : Mu’assasat al-Risāla, 3^{ème} éd., 1998, p. 6 ; A. al-Ṭabarsī, *Majma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*, Beyrouth : Dār al-‘Ulūm, 2005, vol. I, p. 247 ; ‘A. al-‘Anzī, *al-Muqaddimāt al-asāsiyya fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Beyrouth : Mu’assasat al-Rayān, 2001, p. 207 ; I. al-Na‘ma, *‘Ulūm al-Qur’ān*, Mossoul (pas de maison d’édition mentionnée), 2^{ème} éd., 2008, p. 83 ; Ḥ. Ḥaydar, *‘Ulūm al-Qur’ān bayna al-Burhān wa-l-Itqān*, Médine : Dār al-Zamān, 1998, p. 263 ; A. Hibat Allāh, *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, Muḥammad Kan‘ān éd., Beyrouth : al-Maktab al-Islāmī, 1980, p. 20 ; A. Saeed, *Interpreting the Qur’ān - Towards a contemporary approach*, London and New York : Routledge, 2006, p. 77 ; J. Burton, « *Naskh* », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. VII, *op. cit.*, p. 1011-1014.

²⁸ Cf. A. V. Denffer, *Comprendre le Coran - Introduction aux sciences du Coran (‘Ulūm al-Qur’ān)*, *op. cit.*, p. 131. Al-Zarkashī rapporte, dans son œuvre intitulée *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, *op. cit.*, vol. II, p. 29, ces propos émis par les oulémas : « Il n’est permis d’interpréter le Coran qu’après avoir connu *al-nāsikh wa-l-mansūkh*. » Dans *Manāhil al-‘irfān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, al-Zurqānī (m. 1367/1948), quant à lui, rapporte ce récit : « Un jour, ‘Alī ibn Abī Ṭālib entra dans une mosquée et trouva un inconnu en train de discourir. Il prêta l’oreille à ses propos puis demanda aux gens présents : “Qui est-il ?” Ils répondirent : “C’est un homme qui exhorte les gens aux bonnes actions.” Il répliqua : “Ce n’est pas un homme qui exhorte les gens, mais quelqu’un qui dit : Je suis untel fils d’untel, pour se vanter de sa filiation.” ‘Alī s’adressa alors à lui : “Connais-tu *al-nāsikh wa-l-mansūkh* ?” Comme l’inconnu répondit par la négative, l’imam lui ordonna : “Sors de notre mosquée et ne fais plus aucune exhortation”. » ; voir M. al-Zurqānī, *Manāhil al-‘irfān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Le Caire : Maṭba‘at ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, s.d., vol. II, p. 174. Ce récit rapporté exprime la haute estime que témoignent les oulémas au sujet de l’abrogeant et de l’abrogé. En effet, ces notions d’*al-nāsikh* et d’*al-mansūkh* déterminent la portée du message coranique jusqu’à son parachèvement à la mort du prophète Muḥammad.

l-taḥwīl) ; le second est l’annulation d’une chose (*raf‘ al-shay’ wa-ibtāluh*), qui désigne donc l’abrogation dans le Coran ²⁹.

2- Typologie des versets abrogés

Dans son ouvrage introductif *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, notre auteur présente la typologie des versets abrogés telle qu’elle est dressée par les spécialistes du Coran ; elle est basée sur la suppression d’un élément textuel ou bien sémantique, ou encore sur celle des deux :

- l’abrogation du sens et du terme (*naskh al-ma‘nā wa-l-laḥẓ*) :

Ce procédé unanimement reconnu par les oulémas consiste en la suppression du verset coranique et de son sens. Il s’appuie sur le *ḥadīth* rapporté par ‘Ā’isha et relatif à la filiation par allaitement : « Il y avait, dans ce qui fut révélé dans le Coran : “Dix tétées rassasiantes”, qui ont été abrogées par “cinq tétées rassasiantes” ³⁰. »

- l’abrogation du sens et non du terme (*naskh al-ma‘nā dūna al-laḥẓ*) :

Jusqu’à deux cents cas de ce type ont été signalés dans le Coran par plusieurs savants. Un certain nombre d’exégètes en ont expliqué la teneur par les notions de spécification (*al-takhṣīs*) ³¹, de restriction (*al-taqyīd*) et d’exception (*al-istithnā’*), qui constituent en fait des modifications du sens. Notre auteur n’est pas de cet avis et ne retient que la suppression. Enfin, la plupart des versets où le sens est abrogé portent sur le comportement à adopter envers les non-musulmans ³².

²⁹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 148. Du second sens, il en démontre d’ailleurs l’application par la phrase : *nasakhat al-shams al-zill* (« le soleil a fait disparaître l’ombre »). A. de Biberstein Kazimirski, dans *Dictionnaire arabe-français*, Paris : Albouraq, 2004, t. II, p. 1247, distingue trois sens premiers : la métamorphose, la transcription, et l’occultation, avec, pour celle-ci, le même exemple que celui donné ici par Ibn ‘Ajība. L’acception d’« abrogation » provient de ce troisième sens.

³⁰ M. Ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *op. cit.*, *Bāb al-tahrīm bi-khams raḍa’āt*, n°1452, vol. II, p. 1075 ; voir également M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge : The Islamic Texts Society, 3^{ème} éd., 2003, p. 212 ; cf. É. Chaumont, « Abrogation », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 16.

³¹ Cf. M. H. Kamali, *ibid.*, p. 215-216.

³² A. Ibn ‘Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, *op. cit.*, p. 63-64. Voir l’analyse interprétative de ce type de verset dans *Baḥr*, *op. cit.*, vol. V, p. 356.

- l'abrogation du terme et non du sens (*naskh al-laḥẓ dūna al-ma'nā*)³³ :

Cette méthode est appliquée au verset 2 de la sourate 24, la Lumière (*al-Nūr*) : « La fornicatrice (*al-zāniya*) et le fornicateur (*al-zānī*), flagellez-les (*fa-jlidū kulla wāhidin minhumā*) ! » Ce passage abroge un autre verset, authentique selon al-Bukhārī, mais non attesté par le texte coranique reçu (*Muṣḥaf*). 'Umar ibn al-Khaṭṭāb et Ubayy ibn Ka'b (m. 30/651)³⁴ rapportent en effet : « Dans ce qui fut révélé du Coran, figure ceci : “Si le père de famille (*al-shaykh*) et la mère de famille (*al-shaykha*) qui sont mariés (*muḥṣan*)³⁵ commettent la fornication, lapidez-les (*fa-rjimūhumā*)”³⁶. » Notre auteur signale la divergence des juristes à propos de ce statut légal, car l'application juridique de ce verset disparu reste effective³⁷.

3- L'affirmation des statuts légaux après l'abrogation

Les oulémas sont unanimes à reconnaître l'intérêt juridique de l'abrogation pour l'étude de l'évolution de la Loi commune et, plus particulièrement des statuts légaux (*aḥkām shar'iyya*). Ibn 'Ajība l'emploie pour les versets 15 et 16 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā*) : « Requérez le témoignage de quatre d'entre vous contre les femmes [soupçonnées] d'adultère. S'ils témoignent [contre elles], enfermez-les dans vos demeures jusqu'à ce que mort s'ensuive ou que Dieu leur procure une voie [salutaire] », « [Lorsque] deux individus parmi vous s'en rendent coupables, sévissez contre eux. S'ils font retour et s'amendent, laissez-les en paix, car Dieu est Tout-Clément et Tout-Miséricordieux. » Selon son commentaire, le jugement du couple adultère au début de l'islam résidait dans le blâme des pécheurs et le confinement de la femme. Puis le statut légal des fornicateurs fut abrogé par le verset 2 de la sourate 24, la Lumière (*al-Nūr*) :

³³ Cf. Abū 'Ubaid *al-Qāsim b. Sallām's K. al-nāsikh wa-l-mansūkh* (Ms. Istanbul, Topkapi, Ahmet III A 143) - Edited with a commentary by John Burton, E. J. W. Gibb Memorial Series, New Series XXX, Cambridge : Trustees of the “E. J. W. Gibb Memorial”, 1987, p. 2-13.

³⁴ Voir A. Rippin, « Ubayy b. Ka'b », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. X, op. cit., p. 824.

³⁵ Il s'agit du couple dont le mariage fut consommé. Voir J. Burton, « Muḥṣan », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. VII, op. cit., p. 474 ; M. H. Benkheira, « Adultère », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 32.

³⁶ M. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, op. cit., *Bāb al-shahāda takūn 'inda al-ḥākim*, n°6441, vol. IX, p. 69 ; D. S. Powers, « The Exegetical Genre *nāsikh al-Qur'ān wa mansūkhuhu* », *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, op. cit., p. 125 ; A. K. Reinhart, « Jurisprudence », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*, op. cit., p. 529.

³⁷ A. Ibn 'Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, op. cit., p. 63.

« La fornicatrice et le fornicateur, flagellez-les. » L’auteur constate l’évolution du statut légal des fornicateurs : le confinement des femmes est abrogé par une sentence sans distinction de sexe, quoique le blâme instauré par le passage « sévissez contre eux » soit maintenu. Ibn ‘Ajība insiste aussi sur l’aspect égalitaire de la peine légale instaurée par le verset abrogeant, en développant le statut de l’homme : celui qui n’a jamais consommé un mariage valide (*al-bikr*) est soumis à une sentence légère, tandis que l’homme marié (*al-muḥṣan*) subit une peine plus lourde ³⁸.

Méthodologiquement, Ibn ‘Ajība se limite ici à exposer l’évolution des statuts légaux. En effet, il use brièvement des circonstances de la Révélation en précisant que les versets issus de la sourate *al-Nisā’* furent révélés antérieurement à celui d’*al-Nūr*, référence implicite à la règle qu’établit le verset 106 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*), cité *supra*.

Enfin, notre auteur emploie l’expression « il a été dit » (*qīla*) quand il se réfère au consensus des juriconsultes dans ce cas d’abrogation ³⁹. Ibn ‘Ajība n’engage pas sa propre autorité sur ce point juridique car, n’étant pas *faqīh*, il n’en rapporte les conclusions que de manière superficielle. Cette distance vis-à-vis des questions de droit islamique est une constante dans *al-Baḥr al-madīd*, à l’exception de cas particulièrement litigieux ⁴⁰.

4- Les versets abrogés sujets à divergence

Dans des cas litigieux, Ibn ‘Ajība assume son statut de savant et oppose ses propres propositions, fondées sur les sources scripturaires, aux avis jurisprudentiels. Le fait est notable dans le commentaire du verset 93 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*) : « Quiconque tue intentionnellement un croyant, risquera comme sanction un châtement éternel dans la géhenne. Il encourt le châtement terrible de Dieu [dans l’au-delà] et sera

³⁸ *Id.*, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 479 ; voir A. al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li-ahkām al-Qur’ān*, *op. cit.*, vol. V, p. 84.

³⁹ Voir par exemple A. al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, ‘Abd al-Salām Shāhīn éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994, vol. II, p. 132-136 ; ‘A. al-Harāsī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Mūsā Muḥammad ‘Alī éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2^{ème} éd., 1985, vol. II, p. 374-379.

⁴⁰ Voir *infra*, partie II, chapitre IV.

maudit. » L'auteur affirme que des exégètes le considèrent à tort comme abrogé par les versets 68 et 70 de la sourate 25, le Discernement (*al-Furqān*).

En réponse, notre auteur entreprend une analyse par la raison⁴¹. Il examine la teneur du verset de la sourate *al-Nisā'* en soulignant le lien entre le crime intentionnel et le caractère éternel de la sanction divine. Il définit l'adverbe « intentionnellement » (*muta 'ammid^{an}*) par l'expression « en rendant licite son meurtre » (*mustahill^{an} li-qatlih*). Cela démontre que le sens du verset est restrictif car il ne s'applique qu'au récit de Maqīs ibn Ḍubāba al-Kanānī (m. ?) qui assassina intentionnellement un innocent en vue de venger son frère Hishām (m. ?), tué par les Banū l-Najjār⁴². Comme il considérait son crime licite, il fut décrété mécréant, donc passible du châtement de l'enfer. Ibn 'Ajība estime que cette analyse, motivée par les circonstances de la Révélation, est conforme à la position sunnite stipulant que la sanction éternelle de l'enfer est réservée uniquement à ceux qui meurent mécréants⁴³.

En effet, selon notre auteur, il est erroné de considérer que ce verset portant sur les meurtriers, soit ensuite abrogé par les versets 68 et 70 de la sourate 25, le Discernement (*al-Furqān*), qui introduisent la notion du retour sincère vers Dieu (*al-tawba*) pour les grands péchés : « [Les serviteurs du Tout-Miséricordieux sont] ceux qui n'invoquent aucune autre divinité avec Dieu, qui ne tuent pas l'homme que Dieu a déclaré

⁴¹ Sur *al-tafsīr bi-l-ra'y*, voir partie II, chapitre IV.

⁴² Les Banū l-Najjār comptent parmi les Partisans (*al-Anṣār*), c'est-à-dire l'ensemble des tribus qui accueillirent le prophète Muḥammad et ses Compagnons à Médine lors de l'Hégire. Selon A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 545, on rapporte : « Maqīs ibn Ḍubāba accusa cette tribu du meurtre de son frère et s'en plaignit au Prophète. Ce dernier l'envoya dans la tribu incriminée en compagnie d'un homme des Banū Fahr à qui il ordonna : "Rends-toi auprès des Banū l-Najjār et demande-leur de te remettre l'assassin de Hishām s'ils savent qui il est, afin d'appliquer le talion, sinon qu'ils versent le prix du sang." Une fois le message du Prophète transmis, les Banū l-Najjār répondirent : "C'est entendu ! Mais nous ne savons pas qui l'a tué !" Alors, ils rassemblèrent cent chamelles, correspondant au prix du sang, que Maqīs prit avant de retourner à Médine avec son compagnon. Mais sur le chemin du retour, il fut pris de tentation et se dit : "Qu'ai-je fait en acceptant le prix du sang de mon frère ; cela est une insulte ! Si je tue cet homme qui m'accompagne, ce sera là vie pour vie, et le prix du sang en plus !" Maqīs commit alors ce meurtre, et le verset fut révélé à son sujet. » ; cf. A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-'ulūm al-tanzīl*, *op. cit.*, vol. I, p. 204-205.

⁴³ Ce développement qui limite la portée du verset à l'assassin mécréant constitue une réfutation patente d'une thèse mu'tazilite qui exclut du retour sincère vers Dieu tout meurtrier, croyant et mécréant, et implique leur condamnation éternelle à l'enfer. Voir A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl*, *op. cit.*, vol. I, p. 552 ; cf. A. al-Muḥāsibī, *Fahm al-Qur'ān wa-ma'ānīh*, Ḥusayn al-Quwatlī éd., Beyrouth : Dār al-Fikr, 2^{ème} éd., 1978, p. 254.

sacré, sauf à bon droit, et ne forniquent pas. Quiconque transgresse [ces trois interdictions] encourt une sanction », puis : « Exception faite de ceux qui se repentent, croient et accomplissent de bonnes œuvres : pour ceux-là, Dieu changera leurs mauvaises actions en actes méritoires [...]. »

Ainsi, notre auteur soutient que l’abrogation n’a pas lieu d’être, car les versets de la sourate *al-Furqān* ne contredisent pas celui de la sourate *al-Nisā’* qui évoque uniquement les transgresseurs mécréants, *de facto* exclus du retour sincère vers Dieu. De plus, il rappelle que ce passage de la sourate *al-Nisā’*, qui décrète le châtement réservé aux mécréants au Jour dernier, concerne l’eschatologie (*al-akḥbār*), domaine exempt de toute abrogation selon les jurisconsultes⁴⁴.

Lorsqu’un verset sujet à divergence traite d’une règle de jurisprudence, notre auteur use de l’interprétation par la raison, qui, en l’occurrence, se fonde sur les circonstances de la Révélation et les positions sunnites.

Par ailleurs, Ibn ‘Ajība tranche pour d’autres cas ambigus, comme lorsqu’il veut éviter une méprise sur le sens de tel ou tel verset concernant les statuts légaux. Par exemple, celui qui tue, même intentionnellement, du moment qu’il ne considère pas cela comme illicite, commet un grand péché selon le sunnisme ; toutefois, il n’est pas exclu de la communauté des croyants, et ne mérite donc pas le châtement éternel de l’enfer. En revanche, celui qui tue en jugeant que cela est permis, n’est plus compté parmi les croyants et doit subir le « châtement éternel ».

⁴⁴ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 545 ; voir A. al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li-ahkām al-Qur’ān*, *op. cit.*, vol. V, p. 328-335.

III- Les lettres isolées (*al-ḥurūf al-muqaṭṭa'a*)

L'interprétation des lettres isolées est d'origine ésotérique, puis fut intégrée dans les sciences exotériques du Coran ⁴⁵.

Les lettres isolées figurent au début de 29 sourates du Coran, depuis la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*), jusqu'à la sourate 68, le Calame (*al-Qalam*). Les spécialistes des sciences coraniques distinguent :

- la lettre seule (*aḥādiyyat al-ḥarf*), comme au début des sourates 38 (*Ṣād*), 50 (*Qāf*), et 68, le Calame (*al-Qalam*), avec la lettre « Nūn ».

- les deux lettres (*thunā'iyyat al-ḥarf*), comme au début des sourates 20 (*Ṭā-Hā*) et 36 (*Yā-Sīn*), et celles commençant par « Ḥā-Mīm », soit les sourates 40, Celui qui pardonne (*Ghāfir*), 41, les Versets détaillés (*Fuṣṣilat*), 42, la Consultation (*al-Shūrā*), 43, l'Ornement (*al-Zukhruf*), 44, la Fumée (*al-Dukhān*), 45, l'Agenouillée (*al-Jāthiya*) et 46 (*al-Aḥqāf*) ⁴⁶.

- les trois lettres (*thulāthiyyat al-ḥarf*), comme celles de « Alif, Lām, Mīm » au début de la sourate 2, (*al-Baqara*), avec celles de « Alif, Lām, Rā' » pour la sourate 10, Jonas (*Yūnus*), et de « Ṭā, Sīn, Mīm » pour la sourate 28, le Récit (*al-Qaṣaṣ*).

- les quatre lettres (*rubā'iyyat al-ḥarf*), comme la sourate 7 (*al-A'rāf*), avec les lettres « Alif, Lām, Mīm, Ṣād ».

- les cinq lettres (*khumāsiyyat al-ḥarf*), comme la sourate 19, Marie (*Maryam*) ⁴⁷, avec les lettres « Kāf, Hā', Yā', 'Ayn, Ṣād » ⁴⁸.

⁴⁵ Cf. D. De Smet, « Lettres isolées », *Dictionnaire du Coran, op. cit.*, p. 479-482.

⁴⁶ Ce nom est celui d'une vallée du Yémen. Voir Z. 'Abd al-'Azīz, *Le Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets, op. cit.*, p. 502, et R. Blachère, *Le Coran, op. cit.*, p. 535, note 20.

⁴⁷ Sur Marie, voir par exemple P. Lory, « Marie mère de Jésus dans les commentaires soufis du Coran », *Annales de l'Institut de Lettres Orientales*, Beyrouth : Institut de Lettres Orientales, 2002-2010, vol. IX, p. 139-156 ; G. S. Reynolds, « Biblical Background », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān, op. cit.*, p. 310.

⁴⁸ Dans son *Itqān*, al-Suyūfī estime que ces lettres isolées ont un caractère équivoque (*mutashābih*) inhérent à certains versets coraniques. Elles sont en effet considérées comme des secrets que nul ne connaît hormis Dieu. En cela, il reprend ce que rapporte Ibn al-Mundhir (m. 318/930) d'après al-Sha'bī

1- L’interprétation par Ibn ‘Ajība des lettres isolées

L’abréviation des noms de Dieu

Selon le commentaire de notre auteur sur le verset 1 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*), l’Alif est la lettre initiale d’*Allāh*, le Lām, celle d’*al-Laṭīf* (le Bienveillant), et le Mīm, celle d’*al-Muḥaymin* (le Préservateur) ⁴⁹.

Les lettres « Kāf, Hā’, Yā’, ‘Ayn, Ṣād » dans la sourate 19, Marie (*Maryam*), sont les abréviations d’*al-Kāfi* (Celui qui contente), d’*al-Hādī* (Celui qui guide), d’*al-Wālī* (le Protecteur), d’*al-‘Ālim* (Celui qui sait) et d’*al-Ṣādiq* (le Véridique) ⁵⁰.

L’abréviation des noms du Prophète

Dans son commentaire, Ibn ‘Ajība explique qu’à l’instar d’un exemple célèbre, « Ṭā-Hā » ⁵¹, les débuts des sourates peuvent aussi être des abréviations de noms du

(m. 100/719) : « Certes, chaque Livre a un secret, et celui du Coran réside dans les débuts des sourates (*fawātiḥ al-suwar*). » Selon le consensus de la communauté musulmane, les exégètes s’essayent à l’interprétation de ces versets singuliers. En cela, ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās, d’après Abū l-Ḍuḥā (m. ?), que cite Ibn Abī Ḥātim (m. 327/939), rapporte : « “Alif, Lām, Mīm” (Cor. 2 : 1) : Je suis Dieu, le plus savant. “Alif, Lām, Mīm, Ṣād” (Cor. 7 : 1) : Je suis Dieu, Je juge. Et “Alif, Lām, Rā’ ” (Cor. 10 : 1) : Je suis Dieu, Je vois. » Voir ‘A. al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, op. cit., vol. III, p. 24.

Cette tradition, comme beaucoup d’autres, prête à chaque lettre située en début de sourate un sens subtil. Les oulémas, et en particulier les soufis, s’efforcent de les interpréter pour bénéficier des secrets afin de réaliser leur expérience spirituelle.

⁴⁹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 71.

⁵⁰ Voir A. Ibn ‘Ajība, *ibid*. L’interprétation des lettres isolées par al-Qushayrī est globalement analogue, sinon qu’il restreint la portée des attributs de Dieu à Son rapport avec Son serviteur. Le Kāf renvoie à Sa satisfaction dans le don des faveurs ou dans la vengeance. Cette lettre est interprétée d’autres manières : Sa protection des saints (*kawnih ma ‘a awliyā’ih*), ou bien le fait qu’Il s’est à Lui-même prescrit la miséricorde (*kitābatih al-raḥma ‘alā nafsih*). Le Hā’ est la guidance des croyants vers la connaissance de Lui-même. Le Yā’ désigne la facilité (*yusr*) qu’Il accorde à travers Ses faveurs, après la difficulté (*‘usr*) dans l’épreuve, ou bien Sa main (*yadih*) miséricordieuse tendue vers les croyants. Le ‘Ayn est Sa science de ce qui est à l’origine des pensées et des actes de Son serviteur. Le Ṣād renvoie à Sa fidélité dans la promesse (*al-Ṣādiq fī wa’dih*) ; voir ‘A. al-Qushayrī, *Laṭā’if al-ishārāt*, op. cit., vol. II, p. 419. Selon I. Ḥaqqī, la lettre Kāf est l’abréviation de *Karīm* et de *Kabīr*, et le Hā’, celle de *Hādī*. Le Yā’ renvoie à *Raḥīm*. Le ‘Ayn est l’initiale de *‘Ālim* et de *‘Azīm*, et le Ṣād, celle de *Ṣādiq* ; voir I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, op. cit., vol. V, p. 312.

⁵¹ Ibn ‘Ajība rapporte une tradition selon laquelle ces lettres signifient : « Ô toi, le pur (*al-tāhir*), celui qui guide (*al-hādī*). » Notre auteur ajoute une autre interprétation répandue : la lettre Ṭā’ renvoie à la pureté du Prophète et le Hā’, à sa guidance par lui-même et à celle des autres vers la présence du Saint ; voir A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. III, p. 371. Al-Qushayrī considère que la lettre Ṭā’ renvoie à la pureté du cœur du Prophète, même s’il n’était pas tourné vers Dieu, et celle du Hā’, à sa guidance vers Lui ; voir ‘A. al-Qushayrī, *Laṭā’if al-ishārāt*, op. cit., vol. II, p. 445. I. Ḥaqqī rapporte une première tradition, où la

prophète Muḥammad. Lorsque la lettre Mīm est suivie d'une autre, notre auteur donne plusieurs interprétations possibles, comme au début de la sourate 7 (*al-A'rāf*), où Mīm et Šād, dans le verset « Alif, Lām, Mīm, Šād », sont les deux premières lettres d'*al-muṣṭafā* (l' élu). Au début de la sourate 13, le Tonnerre (*al-Ra'd*), Mīm et Rā', dans le verset « Alif, Lām, Mīm, Rā' », désigneraient plutôt les deux premières lettres d'*al-mursal*. L'auteur considère également que Alif, Lām, Rā' renvoient à *al-rasūl*. Ibn 'Ajība conclut que cette interprétation des lettres isolées revient à prêter à Dieu les paroles suivantes : « Ô toi, l' élu, le Prophète, voici le Livre exempt de tout doute », ou alors : « voici un Livre qui t' est révélé ⁵². »

Un secret entre Dieu et l' élite des saints

Selon notre auteur, les débuts des sourates sont des secrets partagés entre Dieu et l' élite des saints ⁵³. Bien qu' Ibn 'Ajība admette l' impossibilité d' apporter un sens définitif à ce secret, il en donne plusieurs interprétations possibles, conformément à la pratique soufie.

Distinction entre les interprétations exotérique et ésotérique

Dans l' interprétation exotérique du verset 1 de la sourate 26, les Poètes (*al-Shu'arā'*) : « Ṭā, Sīn, Mīm », ces trois lettres signifient : « Ô toi, le pur (*al-ṭāhir*), le maître (*al-sayyid*), Muḥammad », initiales de noms attribués au Prophète. Notre auteur en donne également le sens ésotérique en rapportant la lettre Ṭā' à la pureté du secret du Prophète (*ṭahārat sirrih*), la lettre Sīn à l' honneur et la valeur de l' Envoyé (*siyādat qadrih*) et la lettre Mīm à sa glorification (*majādat amrih*) ⁵⁴.

lettre Ṭā' désigne l' intercession du Prophète (*tālib al-shafā'a*) pour les gens, et où le Hā' désigne celui qui guide l' humanité (*al-hādī*). Il mentionne aussi que la lettre Ṭā' renverrait à sa pureté et le Hā', à celui qui guide vers la connaissance de Dieu ; voir I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. V, p. 361. Cf. M. al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, Le Caire : Maṭābi' Akhbār al-Yawm, 1997, vol. XV, p. 9209-9210 ; M. al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*, Qom : Jamā'at al-Mudarrisīn, 2015, vol. XIV, p. 127 ; L. Massignon, « Ṭā-Hā », *Encyclopédie de l' Islam*, 2^{ème} éd., t. X, *op. cit.*, p. 1.

⁵² A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 71.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, vol. IV, p. 123-125.

Bien qu’Ibn ‘Ajība distingue toujours les sens exotérique et allusif pour un même verset, il n’en résulte aucune contradiction ; ici, les sens patent et latent se complètent en effet.

Le sens ésotérique des lettres isolées est en réalité un secret connu seulement de Dieu et de l’élite des saints. Ainsi, Ibn ‘Ajība tend à établir sa gradation selon la profondeur des allusions spirituelles. D’une part, ce sens implique l’existence d’un secret accessible à une élite, mais fermé au commun des êtres humains ; d’autre part, les interprétations des lettres isolées varient en fonction de la capacité individuelle des saints ⁵⁵. Néanmoins, cette interprétation ésotérique des lettres isolées reste rare dans *al-Baḥr al-madīd*.

⁵⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 71.

IV- La science des concordances coraniques (*'ilm al-munāsabāt*)

Dans *al-Baḥr al-madīd*, Ibn 'Ajība accorde une attention particulière à la science des concordances coraniques, appelée en arabe *'ilm al-munāsabāt*, puisqu'elle est étudiée à une vingtaine de reprises dans son ouvrage. Cette science consiste en l'analyse des liens entre versets et celle des transitions entre sourates par des thèmes communs, afin d'en déduire une harmonisation, des concordances, mais aussi et surtout, des finalités spirituelles. C'est la raison pour laquelle les spécialistes complètent le nom de cette science par l'expression : « entre les versets et entre les sourates » (*bayna al-āyāt wa-l-suwar*)⁵⁶.

Par ailleurs, cette discipline a rarement été employée⁵⁷. Comme le dit al-Suyūfī dans son *Itqān* : « La science de la concordance est certes honorable, mais rares sont les exégètes qui s'en sont préoccupés, en raison de sa subtilité⁵⁸. » Étant donné que le soufisme met en évidence les finesses du texte coranique, il n'est guère étonnant qu'Ibn 'Ajība aborde la concordance entre versets et entre sourates ; Ismā'īl Ḥaqqī, quant à lui, s'était limité à celle qui concerne les versets⁵⁹.

1- Les sources

Dans *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*

Pour démontrer la légitimité de cette science coranique peu connue, Ibn 'Ajība prend soin de citer, dans l'ouvrage introductif qu'est *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, les oulémas qui l'étudièrent et auxquels il se réfère ultérieurement dans *al-Baḥr al-madīd*.

⁵⁶ Dans son *Burhān*, al-Zarkashī définit la concordance (*al-munāsaba*) par le « rapprochement » (*al-muqāraba*). Il ajoute à ce titre que les Arabes disent : « Untel se rapproche d'untel (*fulān yunāsib fulān^{am}*) pour exprimer une ressemblance physique et morale entre deux individus, ou les deux à la fois. » C'est également de cette racine que provient le terme « *nasīb* » qui désigne le parent par le sang, comme le frère ou le cousin, ainsi que le proche par alliance, tels le gendre ou le beau-frère ; voir A. al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. I, p. 35. Bien qu'imaginée, cette proposition étymologique indique avec pertinence la science des concordances ; l'ordre des sourates et des versets se justifie par des similitudes morphologiques et thématiques, et implique donc une maîtrise du texte coranique et des sciences qui s'y rattachent.

⁵⁷ Cf. M. Cuypers, « Rhétorique et structure », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 761.

⁵⁸ 'A. al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. III, p. 369-370.

⁵⁹ I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. I, p. 109 ; vol. III, p. 381 ; vol. VI, p. 154 ; vol. X, p. 474.

Ainsi mentionne-t-il Abū Ja‘far ibn al-Zubayr (m. 708/1308) qui rédigea *al-Burhān fī munāsabat tartīb suwar al-Qur‘ān*, Burhān al-Dīn al-Biqā‘ī (m. 885/1480) pour son œuvre *Nazm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar* et al-Suyūṭī qui traite de ‘ilm al-munāsabāt dans son *Itqān*. Notre auteur évoque également certains savants ayant abordé le sujet sans toutefois y consacrer un ouvrage, à savoir : Abū Bakr al-Naysābūrī plus connu sous le nom d’Ibn al-Mundhir (m. 318/930), Ibn al-‘Arabī (m. 543/1148), et ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām (m. 660/1262) ⁶⁰.

Ibn ‘Ajība justifie le nombre limité de ses sources. Le premier à avoir fait émerger la science des concordances coraniques est le cheikh Abū Bakr al-Naysābūrī. Notre auteur rapporte que, durant la récitation du Coran, ce dernier s’interrogea : « Pourquoi ce verset se trouve-t-il à côté de cet autre et quelle est la sagesse de l’emplacement de telle sourate après ou avant telle autre ? » ; à partir de cette réflexion, Ibn al-Mundhir produisit un enseignement seulement oral. Deux siècles plus tard, Ibn al-‘Arabī affirme que la science des concordances coraniques constitue une discipline éminente sur laquelle ne se sont penchés que très peu de savants, tous mentionnant Ibn al-Mundhir comme référence de base. Al-Suyūṭī tient les mêmes propos quatre siècles après ceux d’Ibn al-‘Arabī ⁶¹.

Dans *al-Baḥr al-madīd*

Outre ces auteurs, dans *al-Baḥr al-madīd*, Ibn ‘Ajība mentionne une source plus récente, un auteur méconnu traitant de la science des concordances. Il s’agit du soufi marocain al-Muḥashshī al-Fāsī, qui produisit un commentaire intitulé *al-Ḥāshiyā*. Ce dernier expose l’ordre des versets à travers une approche ésotérique du texte coranique. Notre auteur fut grandement influencé par le spirituel de Fès, dont il cite régulièrement les conclusions. C’est notamment le cas dans l’exégèse des versets 27 et 28 de la sourate 23, les Croyants (*al-Mu‘minūn*) : « Nous lui révélâmes : “Construis une arche sous Notre regard et conforme à ce que Nous lui inspirions. Lorsque Notre ordre sera donné et que le four bouillonnera, embarque dans l’arche un couple de chaque espèce ainsi que les tiens, excepté ceux contre lesquels un arrêt a été édicté. Ne me tiens aucun

⁶⁰ A. Ibn ‘Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, op. cit., p. 70-72.

⁶¹ *Ibid.*

discours en faveur des prévaricateurs : ils seront noyés !” », « “Lorsque tu seras installé dans l’arche, toi et ceux qui seront avec toi, dis : Louange à Dieu qui nous a délivrés des injustes”. » Dans une interprétation allusive où il cite nommément *al-Ḥāshiyā*, notre auteur met ces versets en parallèle avec d’autres. La construction de l’arche ordonnée à Noé, second père de l’humanité, renvoie à la création d’Adam, premier des hommes, d’après les versets 12, 13 et 14 de la sourate 23, les Croyants (*al-Mu'minūn*)⁶². L’arche elle-même est liée au salut des croyants et représente leur sauvegarde, selon le verset 1 : « Les croyants sont assurément heureux », alors que le déluge annonce la perte des mécréants citée à la fin de la sourate, au verset 117 : « [...] En vérité, les mécréants ne réussiront pas⁶³. »

Il ressort qu’Ibn ‘Ajība est l’un des rares érudits à aborder le sujet de la concordance de manière globale. Il reprend ainsi des auteurs connus l’ayant traité exhaustivement et s’inspire d’exégètes plus récents, comme al-Fāsī⁶⁴. Notre auteur maîtrise le sujet, raison pour laquelle *al-Baḥr al-madīd* présente une approche technique et typologique.

2- Typologie

L’analyse des passages d’*al-Baḥr al-madīd*, qui utilisent la science des concordances, permet d’en dégager une typologie :

La concordance entre les versets

Ibn ‘Ajība avance les subtilités de ce type de concordance lorsqu’il commente les versets 43, 44 et 45 de la sourate 24, la Lumière (*al-Nūr*) : « T’es-tu rendu compte que

⁶² « Nous avons créé l’homme d’un extrait d’argile », « Puis, Nous en fîmes une goutte de sperme déposée en réceptacle sûr », « Nous avons métamorphosé la goutte de sperme en adhérence, celui-ci en une masse dont Nous avons fait une ossature, puis Nous l’avons revêtue de chair. Nous l’avons enfin transformée en une tout autre créature. Béni soit Dieu, le meilleur des créateurs ! »

⁶³ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. III, p. 570 ; voir I. al-Biqā‘ī, *Naẓm al-durar fī tanāsib al-āyāt wa-l-suwar*, Le Caire : Dār al-Kitāb al-Islāmī, s.d., vol. XIII, p. 129-130.

⁶⁴ Sur al-Fāsī, auteur d’*al-Ḥāshiyā*, voir par exemple, *Baḥr, op. cit.*, vol. I, p. 236, 385, 409, 478, 525, 538, 582 ; vol. II, p. 30, 50, 60, 116, 155, 171, 270, 280, 348, 413, 424, 564 ; vol. III, p. 49, 146, 196, 211, 214, 266, 288, 294, 330, 360, 372, 456, 504, 558, 570, 573, 583, 584, 603 ; vol. IV, p. 24, 66, 86, 114, 141, 168, 178, 294, 310, 326, 340, 372, 375, 410, 487, 547, 557, 612, 614, 624 ; vol. V, p. 69, 103, 116, 200, 207, 220, 245, 297, 324, 329, 357, 372, 385.

Dieu pousse les nuages, les réunit (*yu'allifu*), en fait un amas, qu'ensuite l'ondée sort (*yakhruju*) de leur profondeur, que Dieu fait descendre (*yunazzilu*) du ciel des montagnes de grêle, qu'Il en atteint ou en préserve ce qu'Il veut et que l'éclair [qui l'accompagne] ravit presque la vue ? », « Dieu fait alterner (*yuqallibu*) la nuit et le jour. En cela, il y a certainement un enseignement pour ceux qui ont des yeux », « Dieu a créé tout animal à partir de l'eau. Certains d'entre eux se déplacent en rampant sur leurs ventres, certains sur deux pattes, d'autres sur quatre. Dieu crée (*yakhlūqu*) ce qu'Il veut, car Dieu est omnipotent. » L'auteur explique que dans les deux premiers versets, Dieu fait mention des entités supérieures de la création matérielle, tandis que le troisième se réfère aux êtres inférieurs⁶⁵. Ibn ‘Ajība y constate une harmonisation hiérarchisée : la description de la création commence par les cieux et ce qui s'y trouve, et se termine par la terre et ce qui l'habite. Le lien établi entre les versets, c'est-à-dire le point de concordance (*wajh al-munāsaba*), reflète donc l'harmonie de la création.

La concordance entre les versets est également mentionnée dans l'interprétation des versets 163, 164 et 165 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « Votre Dieu est un Dieu unique. Il n'y a pas d'autre dieu que Lui, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux », « En vérité, dans la création des cieux et de la terre [...], il y a des signes pour les hommes doués d'intelligence », « Certains hommes prennent en dehors de Dieu des idoles qu'ils aiment à l'égal de Dieu [...]. » La concordance entre ces versets pourrait venir d'une logique d'opposition, puisque l'Unicité divine (*al-Tawḥīd*) est mentionnée dans les deux premiers versets, alors que le troisième cite l'associationnisme (*al-ishrāk*)⁶⁶.

Le point de concordance varie selon les cas. Dans le premier, il s'agit d'une hiérarchisation des notions ; dans le second, d'une opposition. Ce qui laisse suggérer que le lien entre les versets consiste à mettre en lumière des caractéristiques communes, qu'elles soient morphologiques (répétitions de schèmes verbaux et assonances) ou thématiques.

⁶⁵ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 51-52 ; voir I. al-Biqā'ī, *Naẓm al-durar fī tanāsib al-āyāt wa-l-suwar*, op. cit., vol. XIII, p. 291.

⁶⁶ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 190-193 ; voir M. al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-tafāsīr*, Le Caire : Dār al-Ṣābūnī, 1997, p. 97.

La concordance entre les sourates

Ibn 'Ajība développe également des liens de concordance entre les sourates, comme dans le commentaire du deuxième verset de la sourate 24, la Lumière (*al-Nūr*), qu'il lie au verset 118 de la sourate précédente, 23, les Croyants (*al-Mu'minūn*)⁶⁷. L'exécution des peines légales citées dans la sourate *al-Nūr* est en effet le signe de la miséricorde divine mentionnée à la fin de la sourate précédente. Notre auteur explique que, si les sanctions sont respectées, elles mettent fin aux mauvaises actions, provoquant la venue de la miséricorde et de la sérénité sur les gens⁶⁸. Pour confirmer son hypothèse, l'auteur s'appuie sur la parole d'Abū Hurayra (m. 59/678) : « Le fait d'exécuter une peine légale est mieux qu'une pluie de quarante nuits⁶⁹. » Le point de concordance est ici un lien de causalité. En effet, l'exécution des sentences efface la prolifération de l'interdit, accordant aux pieux la miséricorde divine.

La concordance entre sourates est aussi dans le lien établi entre le premier verset de la sourate 17, le Voyage nocturne (*al-Isrā'*) : « Gloire à celui qui fit voyager Son serviteur la nuit, de la Mosquée sacrée à la Mosquée éloignée dont Nous avons béni les alentours [...] » et le dernier verset de la sourate précédente, 16, les Abeilles (*al-Naḥl*) : « Dieu est avec ceux qui s'adonnent à la piété et avec ceux qui font le bien. » Ibn 'Ajība voit dans cette transition une allusion spirituelle (*ishāra*) à celui qui craint Dieu et atteint la station de l'excellence (*maqām al-iḥsān*). Dieu le mène alors vers le monde spirituel (*'ālam al-malakūt*) et vers les secrets du monde divin (*asrār al-jabarūt*)⁷⁰. Le point de concordance développé ici est le lien de causalité entre les bienfaits et l'observation des injonctions coraniques, établi par une allusion spirituelle.

⁶⁷ Cor. 23 : 118 : « [...] Mon Seigneur, pardonne et fais miséricorde. C'est Toi le meilleur des miséricordieux », et Cor. 24 : 2 : « La fornicatrice et le fornicateur, flagellez chacun d'eux de cent coups de fouets ! »

⁶⁸ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 5.

⁶⁹ A. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, 'Ādil Murshid et Muḥammad Kāmil éd., Beyrouth : Dār al-Risāla al-'Ālamiyya, 2009, *Bāb iqāmat al-ḥudūd*, n°2537, vol. III, p. 575. Sur Abū Hurayra, voir par exemple M. Makhlūf, *Shajarat al-nūr al-zakiyya fī tabaqāt al-mālikiyya*, 'Abd al-Majīd Khayyālī éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003, vol. I, p. 67 ; J. Robson, « Abū Hurayra », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. I, *op. cit.*, p. 132-133.

⁷⁰ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. III, p. 179 ; cf. É. Geoffroy, « Ascension céleste », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 98.

La concordance dégagée par la transition entre les sourates peut également être une confirmation par la preuve (*al-istidlāl*). Par exemple, Ibn ‘Ajība estime que le premier verset de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An‘ām*) : « Louange à Dieu qui a créé les cieux et la terre et établi les ténèbres et la lumière ! Les infidèles, pourtant, Lui donnent des égaux », corrobore la puissance divine citée au dernier verset de la sourate précédente 5, la Table servie (*al-Mā‘ida*) : « À Dieu appartient le règne des cieux et de la terre et de ce qu’ils contiennent ; Il possède l’omnipotence absolue ⁷¹. »

Le point de concordance peut également indiquer la réponse à une question stylistique. Il en est ainsi, selon Ibn ‘Ajība, à la transition entre la sourate 77, les Vents (*al-Mursalāt*), dont le dernier verset est : « À quel discours croiront-ils, après celui-ci ? » et la sourate suivante 78, la Nouvelle (*al-Naba‘*), qui y répond par son deuxième verset : « Sur la grande nouvelle ⁷². »

L’analyse typologique des concordances coraniques révèle des différences, chacune ayant sa propre finalité. Elles consistent tantôt en une hiérarchisation des idées, tantôt en leur opposition, et font ainsi apparaître des liens de causalité, des allusions spirituelles ou des questions de stylistique.

La divergence dans la concordance entre les versets

Notre auteur souligne également les différents points de vue des commentateurs concernant la concordance entre les versets. Ce procédé se vérifie au commentaire des versets 16 à 20 de la sourate 75, la Résurrection (*al-Qiyāma*) : « Ne remue point la langue pour hâter [ta récitation du Coran] (*li-ta‘jala bih*) », « C’est à Nous, en vérité, qu’incombent de le réunir et de le dicter », « Lorsque donc Nous le feront lire, suis-en la lecture », « À Nous, ensuite, de l’exposer clairement », « Ah non ! Vous aimez plutôt [la vie] éphémère (*al-‘ājila*). » Signalant la divergence des exégètes sur la concordance entre ces versets, Ibn ‘Ajība estime que ce passage renvoie au début de la sourate 75, la Résurrection (*al-Qiyāma*), et plus particulièrement au verset 3 : « L’homme pense-t-il que

⁷¹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 95 ; voir I. al-Biqā‘ī, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, op. cit., vol. VII, p. 2-3.

⁷² A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. VII, p. 215.

Nous ne réunirons jamais ses os ?» En effet, si Dieu est capable de préserver le Coran dans le cœur du Prophète, Il est, à plus forte raison, capable de ressusciter les morts.

Ibn 'Ajība s'appuie également sur al-Rāzī⁷³ qui soutient que la concordance réside ici dans la similitude de l'expression « tu hâtes » (*ta'jal*), employée dans le verset 16, et celle de « la vie éphémère » (*al-'ājila*) au verset 20. D'après al-Rāzī, cette concordance enseigne que l'empressement dans l'action, indiquée par l'expression « la vie éphémère », est blâmable et a une conséquence négative sur la vie future, d'où le verset : « Ne remue point la langue pour hâter [la récitation du Coran]⁷⁴. »

Notre auteur cite un troisième avis, extrait d'*al-Itqān* d'al-Suyūṭī, selon lequel le passage : « “Ne remue point la langue [...]” serait comme une sorte de précision qui rompt le rythme des versets précédents, à l'image d'un lecteur qui, interrompu par une question, ferme son livre pour y répondre, et le rouvre pour reprendre la lecture⁷⁵. »

La méthodologie concernant la science des concordances

Dans les commentaires des sourates 6, les Bestiaux (*al-An'ām*), 17, le Voyage nocturne (*al-Isrā'*), et 24, la Lumière (*al-Nūr*) cités ci-dessus, Ibn 'Ajība introduit ainsi son étude : « la concordance [de cette sourate] réside dans le lien avec ce qui précède » (*munāsabatuhā li-mā qablahā*).

Concernant l'analyse interprétative de la concordance, Ibn 'Ajība use de méthodes différentes. Par exemple, celle entre les sourates 23, les Croyants (*al-Mu'minūn*), et 24, la Lumière (*al-Nūr*), est analysée à travers l'exégèse par la transmission (*al-tafsīr bi-l-ma'thūr*)⁷⁶. La concordance entre les versets 23 à 28 de la sourate 23, les Croyants (*al-Mu'minūn*), est, quant à elle, expliquée par l'exégèse allusive (*al-tafsīr al-ishārī*), donc ésotérique⁷⁷.

Cependant, la majorité des concordances que mentionnent les exemples cités *supra* relèvent d'*al-tafsīr bi-l-ra'y*, révélant ainsi son orientation exégétique.

⁷³ Sur ce sujet, voir par exemple H. Hūshmand, 'A. Aḥmadī al-Ramjāhī et S. al-Aḥrārī, « 'Ilm al-munāsabat 'ind al-Rāzī wa-Ibn 'Ashūr ; Sūrat al-Kahf un-mūzaj^{an} », *Quranica*, Kuala Lumpur : University of Malaya Jalan Patai Baru, Wisma R&D, Special Issue 7A, April 2015, vol. 7, p. 57-84.

⁷⁴ Voir F. al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghayb*, *op. cit.*, vol. XXX, p. 727.

⁷⁵ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. VII, p. 188-189.

⁷⁶ Voir *infra*, partie II, chapitre III.

⁷⁷ Voir *infra*, partie II, chapitre V.

Les limites de la méthodologie exotérique d’Ibn ‘Ajība

L’étude des sciences du Coran dans *al-Baḥr al-madīd* fait apparaître une limite aux interprétations exotériques formulées par Ibn ‘Ajība : en effet, notre auteur semble s’écarter manifestement du sens littéral.

Par exemple, lorsqu’il établit la concordance entre les versets 3 et 16 à 20 de la sourate 75, la Résurrection (*al-Qiyāma*), notre auteur affirme que, si Dieu est capable de préserver le Coran dans le cœur du Prophète, à plus forte raison peut-Il ressusciter les morts. Or, le rapport entre ces deux miracles est difficile de compréhension, et semble donc injustifié.

En effet, habituellement, le lien de concordance repose sur des structures inhérentes au texte coranique. Concernant la résurrection, de nombreux passages évoquent la capacité de Dieu de créer *ex nihilo* et à nouveau après la mort, comme aux versets 95 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An‘ām*) : « [...] Il extrait le vivant à partir du mort et fait sortir le mort à partir du vivant [...] », et 104 de la sourate 21, les Prophètes (*al-Anbiyā’*) : « [...] De même que Nous avons procédé à la première création, Nous créerons à nouveau [...]. »

En l’occurrence, notre auteur lie la résurrection à la sauvegarde du Coran, alors qu’elle est absente des versets cités de la sourate 75, la Résurrection (*al-Qiyāma*). Il en découle deux problèmes méthodologiques. Premièrement, cette analyse interprétative par la raison (*al-tafsīr bi-l-ra’y*) comprend une part de spéculation car la concordance n’est généralement pas obvie dans le Coran. Elle devrait donc être étayée par des sources scripturaires, alors que celles-ci font défaut chez notre auteur. En second lieu, les interprétations allusives, abordées *infra*, se fondent sur l’accord entre les sens exotérique et ésotérique, afin d’attester leur orthodoxie sunnite. Or, le sens exotérique établi par Ibn ‘Ajība apparaît ici infondé et compromet l’ensemble de cette analyse.

L’objectif d’*al-Baḥr al-madīd*, celui d’associer les sens patent et latent du Coran par l’établissement d’un sens exotérique en vue d’amener à la pertinence d’un sens ésotérique, n’est en certains cas pas respecté.

Conclusion partielle

Traditionnellement, les exégètes soufis, en tant que spécialistes de l'ésotérisme, ne s'attardent pas sur les diverses sciences coraniques, méthodes qui relèvent de l'exotérisme. L'usage discret de ces procédés par les soufis enlève une dimension fondamentale à leurs *tafsīr*-s, plus que les sciences coraniques constituent une étape primordiale de l'interprétation du texte.

Celles-ci abordent effectivement différents aspects du Coran : d'abord son historicité à travers l'étude des circonstances de la Révélation (*asbāb al-nuzūl*), ensuite son aspect juridique par l'étude des versets coraniques abrogeants et abrogés (*āyāt nāsikha wa-mansūkhā*) ; la science des lettres isolées ('*ilm al-ḥurūf al-muqaṭṭa'a*), qui invite à la réflexion sur les secrets du Coran⁷⁸ ; enfin, la science des concordances coraniques entre les versets et entre les sourates ('*ilm al-munāsabāt bayna al-āyāt wa-l-suwar*).

Ibn 'Ajlaba, spécialiste des sciences exotériques relatives au Coran, les utilise pour commenter la majorité des versets, plus particulièrement ceux qui sont interprétés par la raison (*bi-l-ra'y*). Il les considère comme un processus exégétique intégral qui vise à légitimer et à soutenir l'interprétation ésotérique.

Par conséquent, la place importante accordée aux sciences du Coran dans *al-Baḥr al-madīd*, rompt certainement avec la tradition soufie du point de vue méthodologique, mais peut-être pas sur le plan spéculatif. En effet, notre auteur élabore une démarche exégétique complète où les degrés d'interprétations sont interdépendants, et dévoilent des sens cachés de la Révélation. Les sciences coraniques constituent donc l'ensemble des procédés visant à dégager un sens exotérique, dont la garantie de pertinence réside dans l'étude de l'exégèse par la transmission.

⁷⁸ La science des lettres isolées est à l'origine une discipline ésotérique. Voir par exemple S. al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī*, op. cit. ; 'A. al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, Sayyid 'Imrān éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001 ; 'A. al-Qāshānī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Muṣṭafā Ghālib éd., Beyrouth : Dār al-Andalus, 3^{ème} éd., 1981.

Chapitre III

L'exégèse par la transmission (*al-tafsīr bi-l-ma'thūr*)

La méthode du commentaire par la transmission employée par Ibn 'Ajj̄ba dans *al-Baḥr al-madīd* est particulière. En effet, contrairement à la majorité des commentaires soufis où ce procédé apparaît secondaire, l'exégèse par la transmission, qui repose sur les données traditionnelles¹, occupe une part importante dans la réflexion interprétative de notre auteur². Cette méthode consiste en l'étude du texte du Coran, des *ḥadīth*-s, des propos des Compagnons et des Suivants et également des lectures coraniques et des récits issus des traditions juives (*isrā'īliyyāt*).

¹ Voir 'A. al-Suyūṭī, *al-Durr al-manthūr fī l-tafsīr bi-l-ma'thūr*, Beyrouth : Dār al-Fikr, s.d ; A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān - Towards a contemporary approach*, *op. cit.*, p. 42.

² À titre de comparaison, voir par exemple : S. al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī*, *op. cit.* ; 'A. al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, *op. cit.* ; R. al-Dīn Maybodī, *Kashf al-asrār wa-'uddat al-abrār*, Téhéran : Mo'assase-ye Enteshārāt Amīr Kabīr, 1993. Sur cette dernière œuvre, voir A. Keeler, *Sufi Hermeneutics: The Qur'ān Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī*, New York : Oxford University Press, 2006.

I- Interpréter le Coran par le Coran

Les exégètes basent traditionnellement leur commentaire exotérique du Coran sur huit catégories herméneutiques inhérentes aux versets. Leurs noms forment quatre paires antonymiques : global (*mujmal*) et détaillé (*mufaṣṣal*), concis (*mūjaz*) et amplifié (*muṭnab*), absolu (*muṭlaq*) et restreint (*muqayyad*), ainsi que général (‘*āmm*) et particulier (*khāṣṣ*)³. Ces catégories sont néanmoins complémentaires et permettent au texte coranique de s’expliquer par lui-même. D’abondantes spécifications d’ordre sémantique éclairent l’interprétation de versets de sens approximatif. Dans les points suivants figurent plusieurs commentaires du Coran par le Coran dans *al-Baḥr al-madīd* ; toutefois Ibn ‘Ajība ne recourt pas à toutes ces catégories. En outre, notre auteur applique parfois à ce principe l’explication allusive, spécifique à l’exégèse soufie.

1- Exemple de sens « global-détaillé »

L’expression « sens global-détaillé » désigne une interprétation qui vise à unifier, dans l’ensemble des sourates, des versets se rapportant de manière détaillée à un message coranique particulier. Par exemple, dans le commentaire du verset 27 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*) : « [...] Ceux qui suivent leurs passions voudraient que vous obliquez vers une pente dangereuse », le sens global est celui de l’identité incertaine de « Ceux qui suivent leurs passions » et qui cherchent ainsi à égarer les croyants. Ensuite, notre auteur met en relation ce sujet avec le verset 44 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*) : « N’as-tu point remarqué que ceux qui ont reçu une partie de l’Écriture achètent leur [propre] égarement et voudraient que vous vous égariez hors du chemin ? » L’abordant cette fois dans le sens détaillé, il précise que l’expression : « Ceux qui suivent leurs passions » désigne les rabbins⁴ et que « ceux qui reçurent une partie du Livre furent les savants du judaïsme⁵ » lors de la révélation de la Torah. En l’espèce, le

³ Voir ‘A. al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, op. cit., vol. III, p. 59, 103 et 179 ; M. al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa-l-mufaṣṣirūn*, Le Caire : Maktabat Wahba, 2000, vol. I, p. 31 ; A. al-Burīdī, *Tafsīr al-Qur’ān bi-l-Qur’ān - Dirāsa ta’šīliyya*, Riyad : Maktabat al-Rushd, 2007, p. 5-6 ; cf. J. D. McAuliffe, « Exegetical Sciences », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’ān*, op. cit., p. 498.

⁴ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 492.

⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 509.

sens « global-détaillé » se réfère à une approche historique du texte coranique qui met en relief la nature des relations entre les différentes communautés. Son application dévoile des liens sémantiques, syntaxiques, et d'assonances entre versets : le rapprochement entre les termes « passions (*al-shahawāt*) » et « égarement (*al-ḍalāla*) », ainsi que les propositions « que vous obliquez vers une pente dangereuse (*an tamīlū mayl^{an} 'aẓīm^{an}*) » et « que vous vous égarez hors du chemin (*an taḍillū l-sabīla*) ». Notre auteur explicite donc un message coranique précis, jusqu'alors disséminé dans les différentes sourates.

2- Exemple de sens « absolu-restreint »

L'objectif d'un sens « absolu-restreint » est de mettre en lien des versets comprenant des injonctions divines avec d'autres mentionnant leurs restrictions, en vue de leur juste application. Notre auteur l'applique par exemple au verset 3 de la sourate 58, la Discussion (*al-Mujādala*) : « Il est prescrit, à titre d'exhortation, à ceux qui prononcent la formule : “Tu es désormais aussi interdite pour moi que le dos de ma mère”, puis reviennent sur ce qu'ils ont dit, de libérer [à titre d'expiation] un esclave avant de la toucher. » Il éclaire ici la nature de la restriction qui porte sur l'affranchissement d'un esclave⁶ par le verset 92 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā'*) : « [...] Quiconque tue un croyant involontairement [est tenu] de libérer un esclave croyant [...]. » En l'espèce, le sens absolu donné à l'expression : « libérer [à titre d'expiation] un esclave » laisse libre choix au croyant repentant quant à l'identité de l'affranchi et les moyens de son affranchissement. Cependant, « libérer un esclave croyant » relève d'un sens restreint qui contraint le croyant repentant à un affranchissement particulier⁷. Ainsi, l'emploi du sens absolu indique le caractère tolérant, du moins ouvert, de la Révélation, et, *a contrario*, le sens restreint véhicule l'aspect exigeant et contraignant de certaines injonctions du Coran. En outre, il est évident qu'il existe une cohérence forte entre la gravité du péché et la repentance⁸. En l'occurrence, cet anathème⁹ implique une résipiscence inspirée par la

⁶ *Ibid.*, vol. VII, p. 335.

⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 544.

⁸ Cf. M. al-Kāshānī, *Kitāb al-ṣāfi fī tafsīr al-Qur'ān*, al-Sayyid Muḥsin éd., Téhéran : Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1988, vol. I, p. 175.

⁹ Voir M. al-Shanqīṭī, *Aḍwā' al-bayān fī ṭāh al-Qur'ān bi-l-Qur'ān*, Beyrouth : Dār al-Fikr, 1995, vol. VI, p. 190.

tolérance divine comme l’illustre l’emploi du sens absolu. Toutefois, le meurtre, péché d’une extrême gravité, exige une pénitence stricte qu’exprime le sens restreint. Nous pouvons donc pousser cette réflexion au retour sincère vers Dieu, notamment dans le cas de l’anathème. Si le croyant repentant ne peut affranchir un esclave, il lui est prescrit de jeûner deux mois consécutifs ou de nourrir soixante pauvres ¹⁰. Ainsi, la contrition de substitution, *a priori* plus accessible, se révèle en fait plus exigeante et éprouvante. En effet, selon le sens « absolu-restreint », ici appliqué à un statut juridique, elle sera tantôt libre tantôt contraignante pour un même péché ; le sens « absolu-restreint » vise donc à un équilibre entre transgression et retour sincère vers Dieu.

3- Exemple de sens « général rendu particulier »

Le sens particulier d’un énoncé dévoile les particularités et exceptions d’un autre qui est de portée générale. Le verset 254 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « Croyants ! Montrez-vous charitables avec ce que Nous vous avons attribué, avant que ne vienne le Jour où troc, amitié et intercession ne seront d’aucune utilité [...] », est de sens général ¹¹. Cependant, en puisant dans le verset 67 de la sourate 43, l’Ornement (*al-Zukhruf*) : « Ce jour-là, les amis deviendront des ennemis les uns pour les autres, à l’exception de ceux qui craignent [Dieu] », et en le liant au verset cité *supra*, l’auteur indique que l’extinction des relations humaines au Jour du jugement ne concerne pas les pieux, mais ceux qui s’associent en vue des œuvres iniques ¹².

Ainsi, un sens général est rendu particulier par l’existence d’exceptions. Dans le cas présent, ces deux sens ont une portée eschatologique. En effet, le sens général s’attache à l’énoncé des commandements du Coran, puis le sens particulier s’inscrit dans la description des conséquences au Jour dernier, de leur obéissance ou de leur transgression.

Ces catégories soulignent la nature du message coranique qui, tout en possédant une universalité spatio-temporelle, reste fondamentalement liée au contexte précis de la Révélation.

¹⁰ Allusion à Coran 58 : 4.

¹¹ A. Ibn ‘Ajība, *Bahr, op. cit.*, vol. I, p. 284.

¹² *Ibid.*, vol. V, p. 262.

4- L'explication du Coran par le Coran à travers la dimension allusive

Les versets se répondent et s'interprètent les uns par les autres, grâce à l'association des sens exotérique et ésotérique qu'ils recèlent.

Dans le commentaire exotérique appliqué à deux versets, Ibn 'Ajība étudie les mobiles des bonnes actions de l'homme. Du verset 72 de la sourate 43, l'Ornement (*al-Zukhruf*) : « Voici le paradis que vous recevez en héritage, en récompense de vos œuvres », notre auteur, selon la Loi commune, comprend que le croyant est motivé dans sa pratique des bonnes œuvres par la rétribution dans l'au-delà. Puis il introduit une dimension ésotérique à ce commentaire par une interprétation relative à la Réalité spirituelle¹³ ; en effet, Ibn 'Ajība s'appuie sur la parole du Prophète : « “Aucun homme parmi vous n'entrera au paradis par ses bonnes œuvres”. Alors les Compagnons interrogèrent : “Ô Messager, même pas toi ?”. Il leur répondit : “Pas même moi, si ce n'est par la miséricorde et la grâce divines”¹⁴. » Le même procédé est appliqué au verset 43 de la sourate 7 (*al-A'rāf*) : « [...] Alors, ils diront : “Louange à Dieu qui nous a guidés [jusqu'ici]. Nous ne l'aurions pas pu de nous-mêmes, si Dieu ne l'avait pas fait [...]” », où apparaît également le *ḥadīth* cité. Notre auteur lie la bonne action à la guidance divine (*al-hudā*). Ainsi, du point de vue de la Loi commune, l'action est attribuée à l'être humain alors qu'il ne l'accomplit que par conformité à la Réalité spirituelle¹⁵. Les deux versets coraniques sont l'objet d'une démarche exégétique analogue. Le sens purement exotérique consiste à respecter la conscience de l'adoration de Dieu, dans l'espoir de la récompense divine ; puis un développement de nature ésotérique, à travers la citation du *ḥadīth* et la mention de la *Ḥaqīqa*, indique que la finalité de l'être humain est de contempler la majesté seigneuriale (*shuhūd 'aẓamat al-rubūbiyya*)¹⁶. Ces deux versets se complètent et s'éclairent donc.

¹³ *Ibid.*, vol. V, p. 265 ; voir Ḥ. 'Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn 'Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, op. cit., vol. II, p. 130.

¹⁴ M. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, op. cit., *Bāb al-qaṣd wa-l-mudāwama 'alā l-'amal*, n°6467, vol. VIII, p. 98.

¹⁵ A. Ibn 'Ajība, *ibid.*, vol. II, p. 217.

¹⁶ Le prophète Muḥammad illustre cette conception par le modèle d'Abū Bakr al-Ṣiddīq : « Abū Bakr vous a devancé, non par la multiplicité de ses prières et de ses jeûnes, mais par une chose déposée en son cœur. » Voir A. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, op. cit., vol. I, p. 23.

De ce système se dégage quatre axes d’interprétation. Dans les cas étudiés, le premier, porté par les sens « global (*mujmal*) et détaillé (*mufaṣṣal*) », adopte une approche historique. Le Coran, se définissant comme la dernière Révélation, ferait apparaître la richesse des récits des prophètes et des communautés précédentes, qui forment un enseignement où le fidèle s’ancre historiquement. Face à la transgression répétée de l’humanité au fil des siècles, se maintient constamment une communauté croyante qui sera secourue au Jour dernier pour sa fidélité à la Loi divine. Le deuxième axe, en l’occurrence, aborde les statuts jurisprudentiels de cette Loi, où l’usage des sens « absolu (*muṭlaq*) et restreint (*muqayyad*) » permet de percevoir l’équité, ou du moins sa recherche au sein de la *Sharī‘a*. Le troisième, relatif aux sens « général (*‘āmm*) et particulier (*khāṣṣ*) », met ici en relief la tension des êtres humains vers le Jour dernier et constitue une approche eschatologique. Dans le quatrième cas, l’explication allusive présentée adopte une approche théologique ; plus généralement, chez Ibn ‘Ajība, elle se consacre à la réflexion portée sur le sens caché du Coran, qui vise à la connaissance de Dieu, et donc sur les sens exotérique et ésotérique. À la différence des *tafsīr*-s soufis complets, notre auteur utilise également la dimension allusive pour expliquer le Coran par le Coran.

L’interprétation du Coran par le Coran, méthode endogène, se révèle exhaustive grâce à ses diverses approches qu’autorise la combinaison de ses sens. C’est la raison pour laquelle Ibn ‘Ajība donne sa préférence à ce procédé et l’utilise principalement dans *al-Baḥr al-madīd*. Cependant, bien que notre auteur apprécie les nombreuses clés de compréhension fournies par le Coran lui-même, l’exégète doit inévitablement étudier la Tradition prophétique.

II- L'utilité de la Tradition prophétique

La Tradition prophétique est une source majeure de l'exégèse par la transmission¹⁷, forme d'analyse interprétative fréquente dans *al-Baḥr al-madīd*. Afin de percevoir l'utilité des *ḥadīth*-s, il convient de caractériser les modalités par lesquelles Ibn 'Ajjāba interprète le Coran au regard de la *Sunna*.

1- Clarification du sens par un seul *ḥadīth*

Clarifier le sens incertain d'un verset coranique par un *ḥadīth* vise à préserver les sens légitimes d'un possible égarement de commentateurs. Par exemple, à partir du verset 275 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « Ceux qui pratiquent l'usure se lèveront [le Jour de la résurrection] tels des possédés touchés par Satan [...] », notre auteur précise que les usuriers se lèveront de leurs tombes le Jour de la résurrection comme des fous se débattant, possédés par Satan. Il confirme son interprétation grâce à un *ḥadīth* rapporté par Abū Hurayra, où le Prophète dit : « Quand Dieu me fit monter vers le ciel, je vis des hommes dont le ventre était aussi gros qu'une maison, et d'où on voyait des serpents. Je demandai : “Ô Gabriel, qui sont-ils ?” Il me répondit : “Ceux qui dévorent l'usure”¹⁸. » Dans le cas présent, le Coran décrit de manière approximative le châtement induit par la pratique de l'usure, à savoir une violente terreur prenant possession du pécheur. Ensuite, la Tradition prophétique en éclaire les origines, figurées par un ventre grouillant de serpents. Ici, le *ḥadīth* clarifie un sens allusif, ce qui permet de contenir la réflexion interprétative des commentateurs.

¹⁷ Sur l'explicitation du Coran par le *ḥadīth*, voir R. Stehly, *Introduction à l'islam - Fondements et croyances*, Paris : Éditions Erick Bonnier, 2019, p. 92 et 111 ; A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān - Towards a contemporary approach*, *op. cit.*, p. 8-9 ; R. M. Speight, « The Function of *ḥadīth* as Commentary on the Qur'ān, as Seen in the Six Authoritative Collections », *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, *op. cit.*, p. 64 ; cf. M.-T. Urvoy, « Statuts », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 847.

¹⁸ A. Ibn 'Ajjāba, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 309 ; voir A. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, Sāmī ibn Muḥammad ibn Salāma éd., Le Caire : Dār Ṭība, 2^{ème} éd., 1999, vol. I, p. 709.

2- Exégèse fondée sur plusieurs *ḥadīth*-s

Notre auteur soutient parfois son propos exégétique par l’emploi de plusieurs *ḥadīth*-s. À titre d’exemple, concernant le verset 110 de la sourate 3, la Famille d’Imran (*Āl-‘Imrān*) : « Vous êtes la meilleure communauté qui ait été donnée comme exemple aux hommes : vous recommandez les bonnes actions et réprouvez ce qui est répréhensible [...] », Ibn ‘Ajība reprend d’abord ce que dit le Prophète sur la précellence de la communauté musulmane : « Les prophètes n’entreront au paradis qu’après moi, les autres communautés n’y entreront qu’après la mienne ¹⁹. » Puis il mentionne également la parole suivante : « Ma communauté sera sous la bienveillance divine au Jour de la résurrection, où Dieu accordera un homme à chaque membre de ma communauté. Il lui sera dit : “Il est ton rachat des affres de l’enfer” ²⁰. » Il ajoute le propos attribué à Anas ibn Mālik (m. 93/712) : « Un jour, j’accompagnai le Prophète et nous entendîmes quelqu’un s’exprimer à haute voix. Le Messenger me dit : “Ô Anas, va voir de qui il s’agit”. Je partis et trouvai un homme en prière sous l’ombre d’un arbre. Il disait : “Ô mon Seigneur, fais de moi un membre de la communauté bénie du prophète Muḥammad”. J’en informai le Messenger, qui m’enjoignit de retourner vers lui pour le saluer et lui demander qui était cette personne. Ainsi, je lui transmis les salutations et la demande du Prophète. Il me répondit : “Rends le salut au Messenger et dis-lui : “Ton frère al-Khaḍir te demande de prier pour que Dieu me fasse rejoindre ta communauté, qui est sous Sa miséricorde” ²¹. »

Après avoir employé un premier *ḥadīth*, notre auteur en cite d’autres qui vont dans le même sens. Cette méthode interprétative, peu répandue dans l’exégèse soufie, a l’avantage de se ranger du côté de l’avis le plus récurrent du prophète Muḥammad.

¹⁹ Voir par exemple A. al-Zurqānī, *Sharḥ al-Zurqānī ‘alā l-mawāhib al-lādunniyya bi-l-minaḥ al-muḥammadiyya*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1996, vol. VII, p. 506.

²⁰ Texte cité sous une variante par A. al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, *op. cit.*, vol. IV, p. 147.

²¹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 393.

3- Choix d'un *ḥadīth* pertinent en cas de pluralité de commentaires

Notre auteur, en cas de nombreuses interprétations possibles, adopte le propos le plus en accord avec le *ḥadīth*, pour toujours se prévaloir de l'autorité de la parole du Prophète. Ainsi, quand il commente le verset 32 de la sourate 35, le Créateur (*Fāṭir*) : « [...] Parmi eux, il en est qui sont injustes envers eux-mêmes ; il en est qui se conforment modérément [à son enseignement] ; il en est qui, par la permission de Dieu, prévalent sur les autres par les bonnes actions [...] », Ibn 'Ajība déclare que, parmi les êtres humains, certains se font injustice en négligeant les prescriptions qui se trouvent dans le Coran ; d'autres sont sur une voie moyenne car ils mêlent les bonnes œuvres aux mauvaises, et ceux qui prévalent privilégient les bonnes œuvres, en liant la science à l'action et en exhortant les gens à les suivre ²².

Il ajoute que cette interprétation est la plus pertinente pour le dit prophétique (*awfaq li-l-ḥadīth*) qui suit. 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, après avoir récité ce verset lors d'un sermon, commenta : « Le Messager dit : “Celui qui prévaut parmi nous est le premier par sa valeur, celui d'entre nous qui est sur une voie moyenne sera sauvé, et l'injuste parmi nous sera pardonné”. » Une autre version prête ces paroles au Prophète : « Celui qui prévaut est celui qui entre au paradis sans passer par le jugement. Celui qui est sur une voie moyenne est soumis à un jugement léger avant d'entrer au paradis. Quant à l'injuste, il est d'abord retenu au point de craindre de ne pouvoir être sauvé, mais la miséricorde lui est finalement accordée et il entre au paradis ²³. » Cet avis remporte la préférence d'Ibn 'Ajība, qui ne tait cependant pas les autres propos exégétiques relatifs à ce verset.

Il rapporte le commentaire d'Ibn 'Abbās : « Celui qui prévaut est celui dont l'intention est pure ; celui qui est sur une voie moyenne agit avec ostentation, et l'injuste nie d'abord le bienfait divin mais ne s'obstine pas dans cette attitude ²⁴. »

Ibn 'Ajība cite également l'interprétation d'un Suivant des Suivants, al-Rabī' ibn Anas (m. 140/757), qui dit : « L'injuste commet de grands péchés, celui qui est sur une voie moyenne commet des fautes légères, et celui qui prévaut les évite. »

²² *Ibid.*, vol. IV, p. 542.

²³ Voir A. al-Baghawī, *Ma'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'ān*, op. cit., vol. VI, p. 421. En ce cas, l'injuste défunt est dans un lieu d'attente, *al-A'rāf* ; cf. R. Blachère, *Le Coran*, p. 181, note 44.

²⁴ A. Ibn 'Ajība, *ibid.*

Enfin, il reprend les propos du Suivant al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) : « L’injuste est celui dont les mauvaises actions ont le plus de poids ; chez celui qui prévaut, les bonnes œuvres ont le plus de poids ; quant à celui qui est sur une voie moyenne, ses bonnes et ses mauvaises actions sont à égalité²⁵. »

Après avoir traité tous les propos exégétiques relatifs au verset, notre auteur choisit l’avis qu’il déclare le plus pertinent vis-à-vis du *ḥadīth*, sans jamais motiver son choix. À nos yeux, la position adoptée par Ibn ‘Ajība résulte d’une recherche des actes authentiques du prophète Muḥammad, à la lumière de la Tradition prophétique et de la représentation que notre auteur s’en fait. Ainsi, par respect pour les propositions des autres savants, issues d’une autre conception de l’action du Prophète et d’une indéniable pureté d’intention, Ibn ‘Ajība indique sa pensée sans manifester son désaccord.

Il ressort de ce qui précède que les *ḥadīth*-s, expression de l’autorité du prophète Muḥammad, constituent une référence obligée pour les travaux exégétiques.

Étant donné l’importante valeur exégétique de la Tradition prophétique, Ibn ‘Ajība se doit de citer les *ḥadīth*-s selon certains critères et une méthode.

²⁵ *Ibid.*

III- Méthode relative à la citation des *ḥadīth-s*

Nous avons vu précédemment que, pour émettre un avis exégétique fondé sur la Tradition prophétique, notre auteur allie des *ḥadīth-s* de divers degrés d'authenticité. Ibn 'Ajība adopte une méthodologie générale, unanimement acceptée par les exégètes du Coran. Elle consiste en leur hiérarchisation selon la valeur de la chaîne des rapporteurs (*ruwāt*). Celle-ci est le fruit des recherches menées par les traditionnistes qui évaluent leur authenticité et les jugent ainsi authentiques (*ṣaḥīḥ*), bons (*ḥasan*), ou faibles (*da'īf*)²⁶. C'est cette méthode de citation, ses finalités et ses exceptions, que nous présentons ici.

1- Citation des *ḥadīth-s* selon leur degré d'authenticité

Dans son œuvre, Ibn 'Ajība s'appuie sur des *ḥadīth-s* de divers degrés, même s'ils sont faibles car dépourvus de chaîne de transmission fiable, en excluant cependant ceux jugés incompatibles avec le texte coranique et la Tradition prophétique²⁷. Notre auteur se réfère à certains oulémas. Parmi eux, l'imam Aḥmad ibn Ḥanbal affirme : « Si nous traitons une question concernant le licite (*al-ḥalāl*) et l'illicite (*al-ḥarām*), nous vérifions la chaîne de transmission. En revanche, lorsque le thème abordé consiste à l'incitation aux bonnes œuvres (*al-targhīb*) et à la mise en garde contre les mauvaises pratiques (*al-tarḥīb*), nous ne mettons pas l'accent sur la chaîne de transmission²⁸. » Ainsi, les *ḥadīth-s* faibles, qui comptent parmi les sources les moins fiables d'*al-Baḥr al-*

²⁶ Voir par exemple 'A. al-Jurjānī, *Risāla fī uṣūl al-ḥadīth*, 'Alī Zuwayn éd., Riyad : Maktabat al-Rushd, 1987, p. 68-96 ; I. al-'Asqalānī, *Nuzhat al-naẓar fī tawḍīḥ nukhbat al-fīkr fī muṣṭalaḥ ahl al-athar*, Nūr al-Dīn 'Aṭṭār éd., Damas : Maṭba'at al-Ṣabāḥ, 3^{ème} éd., 2000, p. 58-70 ; S. Abū Ḥaḥṣ, *al-Muqni' fī 'ulūm al-ḥadīth*, 'Abd Allāh ibn Yūsuf éd., Riyad : Dār Fawāz, 1992, vol. I, p. 41-107 ; cf. M.-T. Urvoy, « Hadith », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 380.

²⁷ Le *ḥadīth* faible se définit par l'absence de l'une de ces conditions d'authenticité, soit l'ininteruption de la chaîne de transmission ou la fiabilité des rapporteurs ; sa crédibilité est donc sujette à discussion. Quant au *ḥadīth* authentique, sa chaîne de transmission remonte au prophète Muḥammad, sans qu'aucun traditionniste ne l'infirme. Pour plus de détails, voir B. al-Ja'barī, *Rusūm al-taḥdīth fī 'ulūm al-ḥadīth*, Ibrāhīm ibn Sharīf éd., Beyrouth : Dār Ibn Ḥazm, 2000, p. 54 et 62 ; cf. I. Toualbi-Tha'libī, *Introduction historique au droit musulman - De la Révélation coranique à la formation juridique*, Beyrouth : Albouraq, 2013, p. 169.

²⁸ Voir T. Ibn Taymiyya, *Majmū' al-fatāwī*, 'Abd al-Raḥmān ibn Qāsim éd., Médine : Majma' al-Malik Fahd, 1995, vol. XVIII, p. 65.

madīd, sont soumis à l’examen de l’exégète qui interroge la teneur des propos rapportés (*matn*).

À titre d’exemple, prenons le verset 24 de la sourate 8, le Butin (*al-Anfāl*) : « [...] Sachez que Dieu s’interpose entre l’homme et son cœur, et que vous serez rassemblés auprès de Lui [à Son jugement] » auquel notre auteur joint le *ḥadīth* suivant : « Quiconque se connaît, connaît son Seigneur ²⁹. »

Nous pouvons également lire, dans le verset 129 de la sourate 3, la Famille d’Imran (*Āl-‘Imrān*) : « [...] Il pardonne à qui Il veut, et Il châtie qui Il veut [...]. » Notre auteur souligne : « Dans le *Ṣaḥīḥ* : “Ne sais-tu pas que Dieu observa les gens de Badr ? ³⁰ Il dit à leur propos : Quoi que vous fassiez, vous serez pardonnés de vos péchés” ³¹. » Là encore, et malgré l’évocation du *Ṣaḥīḥ* d’al-Bukhārī, l’*isnād* est absent de son texte. Cela résulte probablement de la méthode citée, à moins que la raison de cette omission ne nous échappe. Ainsi, Ibn ‘Ajība tend à classer ce *ḥadīth* comme authentique à cause de son contenu qu’il juge digne du Prophète, et cela, bien que cette tradition soit effectivement faible en raison de l’absence de rapporteurs.

Quoi qu’Ibn ‘Ajība reconnaisse l’utilité des *ḥadīth*-s faibles, leur emploi est très limité dans *al-Baḥr al-madīd*. En effet, ils se situent généralement au second plan et visent davantage à corroborer ceux qui sont authentiques. Notamment, dans le commentaire du verset 255 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « Dieu ! Il n’y a point de dieu hormis Lui, le Vivant, le Subsistant. Il n’est sujet ni à la somnolence ni au sommeil [...] », Ibn ‘Ajība inclut un *ḥadīth* authentique rapporté par Muslim, d’après Abū Mūsā al-Ash‘arī (m. 44/664) : « Le Prophète nous adressa cinq sentences : Dieu ne

²⁹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 319 ; A. al-Ghazālī, *Mishkāt al-anwār*, Abū l-‘Ulā ‘Afifī éd., Le Caire : al-Dār al-Qawmiyya li-l-Ṭibā‘a wa-l-Nashr, s.d., p. 71 ; M. Ibn al-‘Arabī, *Qānūn al-ta’wīl*, Muḥammad al-Sulaymānī éd., Beyrouth : Mu’assasat ‘Ulūm al-Qur’ān, 1986, p. 457 ; Y. al-Nawawī, *Fatāwā l-imam al-Nawawī*, Muḥammad al-Ḥajjār éd., Beyrouth : Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyya, 6^{ème} éd., 1996, p. 248. Selon une information personnelle de Pierre Lory, à qui nous sommes très reconnaissant, ce propos est attribué à Sahl al-Tustarī ; voir A. N. al-Aṣfahānī, *Hilyat al-‘awlīyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’*, *op. cit.*, vol. X, p. 208.

³⁰ Il s’agit des combattants de la bataille de Badr. Sur ce sujet, voir A. Hilali, « Batailles du Prophète », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 121.

³¹ M. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *op. cit.*, *Bāb idhā idṭarra al-rajul ilā l-naẓar fī shu’ūr ahl al-dhīmna*, n°3081, vol. IV, p. 76 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 23.

dort pas. Il est impossible de Lui conférer cet attribut [le sommeil]. Dieu diminue et augmente la subsistance [à qui Il veut]. Par Lui montent les œuvres nocturnes avant les diurnes, et les diurnes avant les nocturnes [...] ³². » À ces propos du Prophète, notre auteur joint le commentaire de l'exégète des V^e-VI^e/XII^e siècles, Ibn 'Aṭīyya, qui cite un *ḥadīth* faible d'après Abū Hurayra. Il rapporte que Moïse aurait médité sur le fait que Dieu transcende le sommeil et qu'Il voulut apaiser sa réflexion. Il lui aurait alors envoyé un ange qui l'éveilla par trois fois, avant de lui mettre en chaque main un verre plein avec la consigne de les garder en l'état. Mais comme Moïse s'endormit, ses deux mains se joignirent, le réveillant aussitôt, et l'accident fut évité. Lorsque le sommeil le prit à nouveau, les verres tombèrent et se brisèrent. Le prophète Muḥammad aurait conclu : « Dieu indique par cette parabole que s'Il était sujet à l'endormissement, les cieux et la terre ne sauraient tenir [en équilibre] ³³. »

L'argumentation fait en premier lieu intervenir le *ḥadīth* authentique rapporté par Muslim, qui caractérise le dogme relatif aux attributs divins. Puis s'adjoint le *ḥadīth* faible qui décrit les limites de l'être humain au regard d'une qualité divine (*ṣifa ilāhiyya*). Le propos prophétique est donc surtout important par son contenu. L'authentique apporte un enseignement dogmatique sur l'Être divin quant à l'impossibilité de l'anthropomorphisme, tandis que le *ḥadīth* faible étaye cette transcendance par un récit élaboré ³⁴.

2- Vérification de l'authenticité des *ḥadīth*-s

La vérification de la fiabilité des *ḥadīth*-s ne les concerne pas dans leur ensemble mais touche seulement ceux qui sont controversés. En cela, notre auteur se borne à recueillir les avis des cheikhs (les *fuqahā'* comme les soufis), sans pour autant se

³² M. Ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *op. cit.*, *Bāb fī qawliḥ 'alayhi l-salām : inna Allāh lā yanām*, n°293, vol. I, p. 161 ; I. al-Jawziyya, *Madārij al-sālikīn*, Muḥammad al-Mu'taṣim bi-l-Lāh éd., Beyrouth : Dār al-Kitāb al-'Arabī, 7^{ème} éd., 2003, vol. II, p. 52 ; A. Ibn 'Aṭīyya, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 285.

³³ A. Ibn 'Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-wajīz*, *op. cit.*, vol. I, p. 341.

³⁴ Ibn Kathīr (m. 774/1372) estime que ce *ḥadīth* compte parmi les *isrā'īliyyāt*. Sur ce sujet et pour plus de détails, voir A. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, *op. cit.*, vol. I, p. 679.

positionner sur leur fiabilité. Ce procédé d’authentification s’ancre pleinement dans l’enseignement soufi car elle se fonde essentiellement sur l’autorité du cheikh ³⁵.

Cette méthode apparaît dans le commentaire du verset 24 de la sourate 59, l’Exode (*al-Ḥashr*) : « [...] Il a les plus beaux noms. Ce qui est dans les cieux et sur la terre Le glorifie. Il est le Tout-Puissant, le Sage par excellence. » Ici, Ibn ‘Ajība reprend l’interprétation d’Ibn Juzayy. En effet, celui-ci attribue un *ḥadīth* à ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd qui aurait narré : « Lorsque j’achevai la récitation de la sourate *al-Ḥashr* ³⁶ devant le Prophète, il me dit : “Mets ta main sur ta tête”. Je l’interrogeai : “Ô Messenger, pourquoi cela ?” Il répondit : “L’ange Gabriel me fit réciter le Coran et lorsque je parvins à la fin de la sourate *al-Ḥashr*, il me dit : Ô Muḥammad, mets ta main sur ta tête. Je répliquai : Pourquoi cela ? Gabriel reprit : Assurément, Dieu a initié le Coran, et quand ce fut la fin de la sourate *al-Ḥashr*, Il a ordonné aux anges de mettre la main sur leur tête. Alors ceux-ci demandèrent : Ô notre Seigneur, pourquoi cela ? Dieu répondit : Car elle est une guérison pour toute maladie sauf la mort (*al-sām*)” ³⁷. » Ibn ‘Ajība poursuit : « J’ai entendu notre cheikh al-Janwī estimer que ce *ḥadīth* est faible et que l’homme pourrait l’adopter lorsqu’il est seul, mais non en public, afin qu’on ne pense pas que son application soit confirmée ³⁸. »

L’importance accordée à la parole des savants est ici évidente, et justifie l’analyse interprétative par l’emploi de dits prophétiques de légitimités différentes. Les travaux d’Ibn Juzayy sont fréquemment repris par Ibn ‘Ajība, qui le considère comme digne de confiance. Toutefois, le lien qui unit notre auteur à son cheikh al-Janwī est hiérarchique, et il lui confère alors une autorité plénière. Ibn Juzayy fournit la teneur du commentaire du verset. Elle est confirmée par la position jugée supérieure du cheikh al-Janwī qui qualifie le *ḥadīth* de faible, sans pour autant le rejeter.

Ibn ‘Ajība se garde donc de produire une analyse personnelle. Au contraire, il dit prudemment : « Ce *ḥadīth* est sujet à discussion » (*wa-fī hadhā l-ḥadīth kalām*). Cette

³⁵ Voir *infra*, partie III, chapitre I.

³⁶ Sourate 59, l’Exode (*al-Ḥashr*).

³⁷ A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-‘ulūm al-tanzīl*, *op. cit.*, vol. II, p. 363 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. VII, p. 19.

³⁸ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*

méthode est appliquée au verset 30 de la sourate 50 (*Qāf*) : « Le jour où Nous demanderons à la géhenne : “Es-tu remplie ?” Et qu'elle répondra : “Y en a-t-il encore ?” ». Notre auteur cite Ibn Juzayy, pour qui les commentateurs divergent sur les sens propre ou bien figuré concernant l'enfer³⁹. Le juriste préconise le sens propre et l'estime plus pertinent car conforme au *ḥadīth* suivant : « Les désobéissants seront jetés dans l'enfer qui dira : “Y en a-t-il encore ?” Jusqu'à ce que le Dominateur suprême y jette Sa [dernière] botte [de damnés] et dise : “Cela suffit”⁴⁰. » Et Ibn 'Ajība de réitérer la formule marquant sa réserve⁴¹.

Ce verset implique une conversation entre Dieu et l'enfer. La possibilité de cet échange pose la délicate question de l'anthropomorphisme. En l'absence de prise de position des cheikhs soufis, Ibn 'Ajība se contente de citer le *ḥadīth* et l'avis apporté par le juriste Ibn Juzayy sans leur donner davantage de crédit ; il affirme en effet que les deux font débat.

3- Citation d'un *ḥadīth* selon son « sens général » (*bi-l-ma'nā*)

Notre auteur emploie également des *ḥadīth*-s « *bi-l-ma'nā* », c'est-à-dire relatifs au « sens général ». Ce procédé est manifeste dans le commentaire du verset 47 de la sourate 33, les Coalisés (*al-Aḥzāb*) : « Annonce aux croyants qu'ils [détiennent] de Dieu une grâce insigne », où Ibn 'Ajība introduit le *ḥadīth* suivant : « Votre exemple, ainsi que celui des juifs et des chrétiens, est pareil à celui qui embauche des salariés pour un travail d'une journée complète. Les juifs travaillèrent jusqu'à midi (*al-zuhr*) et furent incapables de continuer. Les chrétiens continuèrent la tâche jusqu'à l'après-midi (*al-'aṣr*) puis furent incapables de continuer. Ensuite, vous [les musulmans] avez poursuivi le travail jusqu'à la fin de la journée, et ainsi vous avez mérité le salaire d'une journée entière de travail. Les juifs et les chrétiens s'en fâchèrent, et dirent qu'ils avaient travaillé plus, mais gagné moins. Dieu leur dit alors : “Aurais-Je été injuste à votre égard ?”. Ils répondirent :

³⁹ A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-'ulūm al-tanzīl*, *op. cit.*, vol. II, p. 303 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. V, p. 455.

⁴⁰ Voir A. Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, *op. cit.*, n°7704, vol. VII, p. 436-437 ; A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-'ulūm al-tanzīl*, *op. cit.*, vol. II, p. 304 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. V, p. 455.

⁴¹ A. Ibn 'Ajība, *ibid.*

«Non». Dieu reprit : «Voilà Ma grâce ; Je l’octroie à qui Je veux»⁴². » Selon notre auteur, ce *ḥadīth* figure dans le *Ṣaḥīḥ* d’al-Bukhārī mais il le reprend selon son sens. En effet, Ibn ‘Ajība fait le choix de ne pas reprendre fidèlement le texte tiré du *Ṣaḥīḥ* ; alors qu’al-Bukhārī utilise l’expression « les gens du Livre » (*ahl al-Kitāb*), notre auteur préfère celle-ci : « les juifs et les chrétiens » (*al-yahūd wa-l-naṣārā*). D’autre part, al-Bukhārī parle de « salariés » (*ujarā*)⁴³ tandis qu’Ibn ‘Ajība emploie le terme de « travailleurs » (*‘ummāl*)⁴⁴.

Il est à supposer que notre auteur reformule le texte du *ḥadīth* afin de l’adapter à ses contemporains. En effet, aux XII^e-XIII^e/XVIII^e-XIX^e siècles, c’est-à-dire à une époque où les musulmans possèdent leur propre écrit révélé depuis déjà plus d’un millénaire, l’expression « les gens du Livre » ne permet plus de désigner seulement les communautés juives et chrétiennes. Ibn ‘Ajība lève toute ambiguïté en les distinguant de celle des musulmans. Par ailleurs, la substitution du terme « *ujarā* » par celui, modernisé, de « *‘ummāl* » pourrait être une actualisation de la parole prophétique pour rendre sa signification plus accessible à ses contemporains. Ainsi notre auteur adapterait-il le texte d’un *ḥadīth* tout en en conservant le sens. Pour se justifier, il s’inspire de l’imam al-Qurṭubī : « L’avis le plus pertinent consiste à rapporter les *ḥadīth*-s selon leur sens. Il est évident que les Compagnons relataient les événements énoncés de façons différentes. C’est la raison pour laquelle ils s’intéressaient au sens général. » Pour appuyer son avis, al-Qurṭubī cite les propos de Zurāra ibn Awfā (m. ?), d’après le Suivant Qatāda (m. 118/736) : « Je rencontrai certains Compagnons qui étaient en désaccord avec moi sur l’énoncé (*al-lafẓ*), mais étaient unanimes sur le sens⁴⁵. » L’adaptation de l’énoncé des *ḥadīth*-s chercherait à mettre en relief le sens ultime de leur message, tout en limitant la possibilité de controverses portant sur les détails. Outre les *ḥadīth*-s, Ibn ‘Ajība utilise aussi les dires des Compagnons.

⁴² M. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, op. cit., *Bāb fī l-mashī’a wa-l-irāda*, n°7467, vol. IX, p. 138 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 444.

⁴³ Allusion à Coran 28 : 26.

⁴⁴ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.* Ce *ḥadīth* est inspiré de la parabole des ouvriers de la onzième heure dans l’Évangile de Matthieu, chapitre 20,1-8. Les variantes présentes dans la version d’Ibn ‘Ajība par rapport à celle d’al-Bukhārī s’expliquent certainement par l’emploi d’une source, cependant introuvable car vraisemblablement orale.

⁴⁵ Voir A. al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li-ahkām al-Qur’ān*, op. cit., vol. I, p. 412.

IV- Interpréter le Coran par les dires des Compagnons

Le Compagnon est le contemporain du prophète Muḥammad, à condition de l'avoir rencontré, cru en lui, voire d'être mort pour son message. De ce fait, témoins des circonstances de la Révélation, les Compagnons étaient les plus aptes à comprendre le Coran après le Prophète ⁴⁶.

Manifestement, Ibn 'Ajība veut compiler les propos du plus grand nombre d'entre eux, si bien qu'il mentionne les dires de 'Abd Allāh ibn Mas'ūd (m. 32/650), de 'Abd Allāh ibn 'Amr (m. 36/656), de 'Abd Allāh ibn 'Abbās, de 'Abd Allāh ibn 'Umar (m. 73/693), d'Anas ibn Mālik, pour ne citer que les plus célèbres.

1- Les propos des Compagnons et le « sens général »

Notre auteur reprend les dires des Compagnons quant au sens général, par exemple dans le verset 6 de la sourate 33, les Coalisés (*al-Aḥzāb*) : « Le Prophète a plus de droits sur les croyants qu'ils n'en ont sur eux-mêmes [...]. » Citant l'avis d'Ibn 'Abbās, parmi tant d'autres : « Si le Messager leur ordonne de faire une chose et que leur âme aspire à une autre, lui obéir est une priorité », Ibn 'Ajība commente : « La parole du Prophète prévaut sur le point de vue des croyants, en tout ce qui concerne les affaires religieuses et mondaines ⁴⁷. » Il ressort de cet exemple que les propos des Compagnons, relatifs au sens général, constituent une analyse première, et font fi des sciences du Coran ⁴⁸.

⁴⁶ Voir M. Ibrāhīm, *Buḥūth manhajīyya fī 'ulūm al-Qur'ān*, Amman : Dār 'Ammār, 2^{ème} éd., 1996, p. 98 ; M. Ṣāliḥ, *Ikhtilāf al-salaf fī l-tafsīr bayna al-tanzīr wa-l-taṭbīq*, Riyad : Dār Ibn al-Jawzī, 2008, p. 45-46 ; Guy Monnot cite al-Suyūfī sur le rôle indispensable des Compagnons pour l'exégèse du Coran : voir « La démarche classique de l'exégèse musulmane », *Les règles de l'interprétation*, Michel Tardieu (dir.), Paris : Cerf, 1987, p. 153.

⁴⁷ A. al-Baghawī, *Ma'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'ān*, op. cit., vol. VI, p. 318 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 408.

⁴⁸ Sur ce sujet, voir *supra*, partie II, chapitre II.

2- Avis des Compagnons relatifs aux lectures coraniques

Ibn ‘Ajība appuie son interprétation sur les propos des Compagnons relatifs aux lectures coraniques⁴⁹. Pour l’exposer brièvement, le Prophète enseigna la Révélation d’abord oralement, selon diverses récitations. Ainsi, ces versions présentent des différences de vocabulaire et de prononciation qui, malgré tout, transmettent un message unique et inaltéré. De fait, plusieurs Compagnons adoptèrent des lectures coraniques qui comportaient des distinctions exclusivement orales, dans le but de préciser certains passages du Coran.

Par exemple, la lecture majoritaire du verset 26 de la sourate 32, la Prostration (*al-Sajda*), est la suivante : « Ne leur a-t-il pas été indiqué combien de générations Nous avons fait périr avant eux ? [...] », où le syntagme verbal est « *a-wa-lam yahdi* » qui se traduit littéralement : « Ne leur a-t-Il pas indiqué ». Or, Ibn ‘Ajība soutient la lecture de Zayd (m. 45/665), rapportée par Ya‘qūb (m. 205/820) : « *a-wa-lam nahdi* » (littéralement : « Ne leur avons-Nous pas indiqué »), qui introduit un « Nous » de majesté divine dans la proposition principale. Notre auteur y recourt pour signifier que l’avertissement est formulé sans détour, et pour exprimer quel enseignement les êtres humains doivent tirer de l’anéantissement des générations précédentes⁵⁰.

3- Avis des Compagnons relatifs aux statuts jurisprudentiels

Par ailleurs, Ibn ‘Ajība emploie les dires des Compagnons concernant les statuts jurisprudentiels. Le verset 4 de la sourate 65, le Divorce (*al-Ṭalāq*) affirme : « Le délai d’attente pour celles de vos femmes qui sont à la ménopause et au sujet desquelles vous éprouvez quelque doute [au sujet d’une éventuelle grossesse] est de trois mois. [Même délai pour] celles qui n’ont pas encore leurs menstrues. Pour celles qui sont enceintes, leur délai d’attente prendra fin à l’accouchement [...]. » Ibn ‘Ajība cite les propos de ‘Alī ibn Abī Ṭālib et de ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās : « Cela se rapporte aux femmes divorcées qui sont enceintes, dont la période de viduité prend fin avec l’accouchement. Sinon le délai

⁴⁹ Cf. A. V. Denffer, *Comprendre le Coran - Introduction aux sciences du Coran* (*‘Ulūm al-Qur’ān*), *op. cit.*, p. 150.

⁵⁰ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 399.

est de quatre mois et dix jours⁵¹. » La Révélation, expression du commandement divin, exhorte les êtres humains à son obéissance. Ainsi, l'étude des propos des Compagnons concernant le droit islamique est essentielle à son interprétation, car ces derniers sont témoins des circonstances de la Révélation, et à plus forte raison, de l'établissement de la jurisprudence par le Prophète.

Il est entendu que ce sont ces liens physiques, intellectuels et spirituels, entretenus entre le prophète Muḥammad et ses Compagnons, qui confèrent une valeur (historique, juridique, théologique et exégétique) à leurs propos. Leurs successeurs, que l'on nomme les Suivants, tentèrent de sauvegarder cette proximité avec le Messager en se faisant les continuateurs de leurs aînés.

⁵¹ *Ibid.*, vol. VII, p. 71.

V- Expliquer le Coran par les propos des Suivants

Le Suivant est le contemporain d’un ou de plusieurs Compagnons⁵². N’ayant pas côtoyé le Prophète, les Suivants purent néanmoins profiter de leur savoir. Ils les ont donc suivis pour l’interprétation du Coran, ce qui a conduit à l’établissement de trois écoles exégétiques : l’école de La Mecque, celle de Médine et celle d’Iraq⁵³, lieux où s’installèrent plusieurs Compagnons après la mort du prophète Muḥammad.

Dans son commentaire, Ibn ‘Ajība évoque de façon récurrente leurs dires. Nous dressons ici la liste des Suivants les plus connus, ainsi que, partiellement et à titre d’exemple, leurs propos.

1- Les Suivants de l’école exégétique mecquoise

Sa‘īd ibn Jubayr (m. 95/714)

Il était un des disciples d’Ibn ‘Abbās et maîtrisait l’exégèse coranique⁵⁴. Notre auteur s’appuie sur ses propos dans l’interprétation du verset 19 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An‘ām*) : « [...] Ce Coran m’a été révélé pour que je vous avertisse, vous et ceux auxquels il parviendra [...]. » Ibn ‘Ajība reprend les dires de Sa‘īd ibn Jubayr : « Celui à qui est parvenu le Coran est comparable à celui qui a vu⁵⁵ le prophète Muḥammad. » Les prescriptions divines s’adressent donc à ceux qui sont présents lors de la Révélation comme à ceux qui viennent après elle⁵⁶, ce qui légitime les avis des Suivants, puis ceux de l’ensemble des savants.

⁵² Cf. G. Ibn Qadwārī, *Muḥāḍarāt fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Amman : Dār ‘Ammār, 2003, p. 180 ; S. al-Dhahabī, *al-‘Arsh*, Muḥammad al-Tamīmī éd., Médine : al-Jāmi‘a al-Islāmiyya, 2^{ème} éd., 2003, vol. I, p. 399 ; M. al-Ṭayār, *Sharḥ Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr li-Ibn Taymiyya*, Riyad : Dār Ibn al-Jawzī, 2^{ème} éd., 2007, p. 258.

⁵³ Voir M. al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, *op. cit.*, vol. I, p. 77 ; A. Saeed, *Interpreting the Qur’ān - Towards a contemporary approach*, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁴ Voir M. al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, *ibid.*

⁵⁵ Du point de vue de la réception du Message.

⁵⁶ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 105.

Mujāhid ibn Jabr (m. 104/722)

Dans son commentaire, al-Ṭabarī évoque souvent les avis exégétiques de Mujāhid ibn Jabr⁵⁷. De même, notre auteur reprend les dires de ce Suivant sur plusieurs autres questions. C'est, par exemple, le cas du verset 32 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā'*) : « Ne convoitez pas ce par quoi Dieu a élevé certains d'entre vous au-dessus des autres. Appartient aux hommes une part de ce qu'ils se seront acquis, et aux femmes pareillement [...]. » Ibn 'Ajība mentionne l'avis de Mujāhid ibn Jabr qui lie ce verset aux propos de l'une des épouses du Prophète : « Umm Salama (m. 60/679)⁵⁸ a dit : “Les hommes combattent dans le sentier de Dieu, alors que nous [les femmes] ne le faisons pas. Quel dommage ! Si nous étions des hommes qui combattent, nous aurions atteint leur degré auprès de Dieu”. » Conformément à l'avis de Mujāhid, Ibn 'Ajība considère que ce verset fut révélé suite à la parole d'Umm Salama⁵⁹ pour rappeler aux croyants que la grâce divine leur est accordée, sans discrimination, par des voies différentes.

'Ikrima ibn 'Abd Allāh (m. 105/723)

Shu'ba ibn al-Ḥajjāj (m. 160/777) rapporte d'après 'Amrū ibn Murra (m. ?) : « Un homme interrogea Sa'īd ibn al-Musayyib (m. 94/715) sur l'interprétation d'un verset coranique, mais ce dernier lui répondit : “Ne me pose aucune question sur le Coran ; demande plutôt à celui dont rien n'est caché du Coran, à savoir 'Ikrima”⁶⁰. »

Ibn 'Ajība se reporte parfois aux dires exégétiques de 'Ikrima ibn 'Abd Allāh, notamment pour le verset 164 de la sourate 7 (*al-A'rāf*) : « Et quand, parmi eux [les juifs], une communauté dit [à d'autres juifs obéissant à Dieu] : “Pourquoi exhortez-vous

⁵⁷ M. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, op. cit., vol. I, p. 206.

⁵⁸ Hind bint Abī Umayya fut l'épouse du prophète Muḥammad et donc reçut le surnom de « mère des croyants ». Le Messager la consulta pour justifier le report de la *'Umra*, auprès des Compagnons, après le Pacte de Ḥudaybiya avec les Mecquois en l'an 6/628. Voir M. Shaltūt, *Min tawjīhāt al-islām*, Le Caire : Dār al-Shurūq, 7^{ème} éd., 1983, p. 193-194 ; cf. R. Roded, « Umm Salama Hind bt. Abī Umayya », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. X, op. cit., p. 923-924 ; A. Bewley, « Umm Salama », *Muslim Women - A Biographical Dictionary*, op. cit., p. 190.

⁵⁹ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 496.

⁶⁰ Voir I. al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-tahdhīb*, New Delhi : Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyya, 1978, vol. VII, p. 272. Sur 'Ikrima, voir S. al-Dhahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, Shu'ayb al-Arnā'ūt éd., Beyrouth : Mu'assasat al-Risāla, 3^{ème} éd., 1985, vol. IV, p. 419.

des gens que Dieu va anéantir ou châtier d’un châtement sévère [il s’agit de juifs transgressant le sabbat] ?” Ils répondirent : “Pour dégager notre responsabilité vis-à-vis de votre Seigneur ; et parce qu’il se peut qu’ils deviennent pieux !”. » Notre auteur cite ‘Ikrima, satisfait de son interprétation : « Dieu n’a pas anéanti ce peuple car une partie d’entre eux a abhorré les actes des transgresseurs. » Ibn ‘Ajība renforce son propos en ajoutant qu’Ibn ‘Abbās s’est appuyé sur ‘Ikrima pour expliquer ce verset ⁶¹.

‘Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ (m. 114/732) ⁶²

Considéré comme le meilleur des *fuqahā’* par l’imam Abū Ḥanīfa ⁶³, ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ doit sa réputation à l’enseignement qu’il reçut de Compagnons notables tels qu’Ibn ‘Abbās, Ibn ‘Umar, Ibn ‘Amrū ibn al-‘Āṣ et bien d’autres. La perspicacité de ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ est manifeste dans son interprétation du verset 36 de la sourate 9, le Retour sincère vers Dieu (*al-Tawba*) : « Certes, le nombre de mois est, auprès de Dieu, de douze ; [il en fut ainsi décidé] dans le Livre de Dieu, le jour où Il créa les cieux et la terre. Quatre de ces mois sont sacrés [...]. » Usant de son statut de jurisconsulte, ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ estime que le verset interdit les combats durant ces mois, ainsi que dans la mosquée sacrée, sauf en cas de défense ⁶⁴. Ibn ‘Ajība reprend ici cet avis.

2- L’école exégétique médinoise

Abū l-‘Āliya Rafī‘ ibn Mahrān (m. circa 90/709)

Le traditionniste Ibn Abī Dāwud (m. 316/928) disait que personne n’est plus savant, après les Compagnons, qu’Abū l-‘Āliya dans le domaine des lectures coraniques ⁶⁵. Ibn ‘Ajība se réfère parfois aux avis exégétiques d’Abū l-‘Āliya qui, en lecteur chevronné, apporte une analyse circonstanciée du texte, notamment dans le verset 41 de la sourate 8, le Butin (*al-Anfāl*) : « Quelque butin [que vous puissiez] faire,

⁶¹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 274.

⁶² Sur lui, voir H. Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Marion H. Katz éd., Leyde, Boston, Cologne : Brill, 2002, p. 77-204.

⁶³ Le concernant, voir M. al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, op. cit., vol. I, p. 85. Il fut *faqīh* et fondateur de l’école juridique ḥanafite.

⁶⁴ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 380.

⁶⁵ Voir M. al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, op. cit., vol. I, p. 87.

sachez que le cinquième en revient à Dieu, au Messenger, aux proches de [celui-ci], aux orphelins, aux pauvres, et aux voyageurs [...]. »

Notre auteur reprend l'interprétation d'Abū l-‘Āliya et conclut que le butin doit être destiné à six bénéficiaires : la part de Dieu est distribuée à la mosquée sacrée de La Mecque ; celle du prophète Muḥammad est mise au service des musulmans ; la part des proches parents octroyée aux Gens de la Maison du Prophète (*Ahl al-Bayt*) car ces derniers n'ont pas droit à la *zakāt* ; ensuite restent les parts réservées aux orphelins, aux pauvres et aux voyageurs ⁶⁶.

Muḥammad ibn Ka‘b al-Quraḏī (m. 108/726)

Selon un propos anonyme, le Messenger énonça cette prophétie devant Muḥammad ibn Ka‘b al-Quraḏī : « Il apparaîtra parmi les Banū Qurayḏa un homme connaissant mieux le contenu du Coran que quiconque ⁶⁷. » Notre auteur reprend parfois les propos d'al-Quraḏī, comme pour le verset 71 de la sourate 17, le Voyage nocturne (*al-Isrā‘*) : « Le jour où, par l'intermédiaire de son dirigeant, nous ferons appeler chaque groupe humain [...]. » ; selon lui, l'expression « par l'intermédiaire de son dirigeant » signifie « par le nom de leur mère ». Ibn ‘Ajība, s'appuyant sur cet avis, précise que l'expression peut désigner les seuls enfants illégitimes ⁶⁸.

3- L'école exégétique d'Iraq

Al-Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim (m. circa 101/720)

Le nom d'al-Ḍaḥḥāk est cité dans le commentaire du verset 107 de la sourate 18, la Caverne (*al-Kahf*) : « Ceux qui auront cru et accompli des bonnes œuvres obtiendront des jardins dans le degré le plus élevé du paradis (*firdaws*). » Le Suivant affirme que le terme « *firdaws* » (rendu par « paradis » en français) signifie un « jardin entouré d'arbres ⁶⁹ ».

⁶⁶ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 332.

⁶⁷ Voir S. Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā‘*, Damas : Maktabat Ibn Taymiyya, 1980, vol. II, p. 233. Les Banū Qurayḏa sont une tribu juive à l'époque du prophète Muḥammad.

⁶⁸ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. III, p. 219.

⁶⁹ *Ibid.*, vol. III, p. 313.

Al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728)

Il fut parmi les premiers renonçants (*zuhhād*) de l’islam. Al-Baṣrī fut un modèle pour ses contemporains et de nombreux croyants imitèrent son comportement, si bien que le terme « *zuhhād* » (pluriel de *zāhid*) caractérise la spiritualité des deux premiers siècles de l’islam ⁷⁰.

Dans son commentaire, notre auteur s’appuie largement sur ses paroles subtiles, qui font preuve d’une certaine ouverture d’esprit. En effet, dans son analyse du verset 43 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*) : « [...] Ou si vous avez touché les femmes et que vous ne trouviez pas d’eau, purifiez-vous avec du sable propre [...] », al-Baṣrī affirme que l’ablution n’est pas annulée par le simple contact avec les femmes ⁷¹. Ainsi, il intervient dans le débat sur le sens réel du verbe « vous avez touché » (*lāmastum*), où les savants cherchent à comprendre si son annulation provient d’un contact quelconque avec une femme, ou de celui qu’anime un désir charnel, voire d’une relation sexuelle. La position libérale d’al-Baṣrī est liée au *ḥadīth* : « Facilitez les choses aux gens et ne les rendez pas compliquées [...] ⁷². »

Qatāda ibn Di‘āma (m. 118/736)

Il était certes le savant le plus connu à Bassora en Iraq ⁷³, toutefois Ibn ‘Ajība s’y réfère peu. Un des rares cas concerne le verset 26 de la sourate 3, la Famille d’Imran (*Āl-‘Imrān*) : « Dis : “Ô mon Dieu, Souverain absolu ! Tu investis de la royauté qui Tu veux et détrônes qui Tu veux ! Tu donnes la puissance à qui Tu veux et Tu avilis qui Tu veux” [...] ». Reprenant les propos de Qatāda, Ibn ‘Ajība explique que le prophète Muḥammad demanda à son Seigneur d’octroyer à sa communauté les territoires des Byzantins et des Perses ; c’est alors que Dieu fit descendre ce verset ⁷⁴.

⁷⁰ Cf. D. Gril, « Les débuts du soufisme », *Les Voies d’Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, op. cit., p. 31.

⁷¹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 507.

⁷² M. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, op. cit., *Bāb mā kāna al-nabī yatakhawwaluhum bi-l-maw‘īza wa-l-‘ilm kay lā yanfirū*, n°69, vol. I, p. 25.

⁷³ Voir par exemple S. al-Dhahabī, *Tadhkirat al-ḥuffāz*, Damas : Dār al-Nawādir, 2011, p. 193.

⁷⁴ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 339.

De cette présentation des avis des Suivants ressort l'emploi exhaustif des sources par Ibn 'Ajība. Ces exégètes sont cités de manière récurrente dans *al-Baḥr al-madīd*. En effet, notre auteur accorde une grande importance à leurs interprétations en raison de leur proximité avec l'enseignement du Prophète. Pour le sens de certains versets, il reprend exclusivement leurs avis, et souvent dans leur intégralité, c'est-à-dire avec leur contexte.

VI- Méthode relative aux lectures coraniques

Dès la première moitié du VI^e siècle, les Arabes, dont la culture était essentiellement orale, démontrèrent leur attachement à l'éloquence. Ainsi rivalisèrent-ils dans le domaine de la poésie, afin de préserver les particularismes de leur langue qui différaient d'une région à l'autre, voire entre tribus. C'est dans ce contexte qu'apparut le Coran. D'ailleurs, celui-ci se présenta sous différents énoncés, d'où émergèrent des subtilités sémiques. Après la mort du prophète Muḥammad, les scribes et ceux qui apprirent le Coran de son vivant le transmirent en préservant toutes ses particularités. Selon la tradition, d'un point de vue morphologique, ‘Uthmān ibn ‘Affān (m. 36/656), assisté par Zayd ibn Thābit (m. entre 42/662-663 et 56/675-676)⁷⁵, aurait établi la version définitive du consonantisme coranique (*rasm*)⁷⁶. Cependant, les subtilités de la psalmodie (*al-tajwīd*) sont attestées par la transmission orale des cheikhs qui fixèrent différentes lectures coraniques, appelées récitations (*qirā’āt*)⁷⁷.

Le Compagnon Ibn Mas‘ūd (m. 32/653) enseigna la première récitation à l'imam Nāfi‘ (m. 168/785)⁷⁸ qui la transmit à son tour à plusieurs élèves, dont Abū Sa‘īd ‘Uthmān ibn Sa‘īd (m. 197/812) et ‘Īsā ibn Mīnā (m. 220/835), plus connus sous les noms de Warsh et Qālūn. Ceux-ci établirent deux lectures coraniques différentes, bien qu'issues d'un même enseignement ; elles sont encore aujourd'hui les récitations les plus usuelles.

Les lectures sont légitimées par le propos suivant du prophète Muḥammad. En effet, selon Ubayy ibn Ka‘b (m. 30/649), le Messenger dit à l'ange Gabriel : « Ô Gabriel, j'ai été envoyé à une communauté illettrée. On y trouve l'individu âgé, le vieillard, le jeune homme, la servante et celui qui n'a jamais lu de livre. L'ange Gabriel répondit : “Le

⁷⁵ Voir M. Lecker, « Zayd b. Thābit », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, *op. cit.*, p. 515-516.

⁷⁶ Voir ‘A. Shihāta, *‘Ulūm al-Qur’ān*, Le Caire : Dār Gharīb, 2002, p. 37-38.

⁷⁷ Le terme de « *qirā’āt* » dérive de la racine « lire ou réciter » (*qara’a*). Voir M. al-Bāz, *Mabāḥith fī ‘ilm al-qirā’āt ma’a bayān uṣūl riwāyat Ḥafṣ*, Le Caire : Dār al-Kalima, 2004, p. 39 ; A. V. Denffer, *Comprendre le Coran - Introduction aux sciences du Coran (‘Ulūm al-Qur’ān)*, *op. cit.*, p. 149 ; F. Déroche, « Sept lectures », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 812.

⁷⁸ A. Ibn al-Bādhish, *al-Iqnā’ fī l-qirā’āt al-sab’*, Tanta : Dār al-Ṣaḥāba li-l-Turāth, s.d., p. 11.

Coran fut effectivement révélé selon sept variantes (*sab'at aḥruf*)⁷⁹. » Dans ce *ḥadīth*, les sept lectures coraniques ont pour but de soulager la communauté musulmane en adaptant la récitation à divers idiomes⁸⁰, ce qui affirme l'universalité du message coranique⁸¹.

Leur portée ne se limite pas à tolérer telle récitation du Coran, car elles sont également un outil fondamental pour les commentateurs qui les intègrent à la quasi-totalité de leurs travaux. En effet, les lectures peuvent modifier la vocalisation du Coran afin d'en expliciter les sens et nuances. En cela, l'exégète opte pour la lecture jugée la plus adaptée à son analyse.

Ibn 'Ajība se présente comme un spécialiste en la matière dans son ouvrage intitulé *Ta'līf fī l-qirā'āt al-'ashr*⁸², où il paraît sensible au caractère polythématique des récitations du Coran. En cela, les lectures sont fréquemment utilisées dans *al-Baḥr al-madīd* afin de saisir, par l'hétérogénéité des interprétations qu'elles suscitent, le message coranique dans toute sa complexité.

1- Les récitations les plus transmises (*al-qirā'āt al-mutawātira*)⁸³

Le terme « *mutawātir* » signifie une lecture transmise par le prophète Muḥammad à un grand nombre de Compagnons qui, eux-mêmes, l'ont léguée à de multiples fidèles après eux. Les *qirā'āt al-mutawātira* correspondent aux sept lectures signalées dans le *ḥadīth* cité *supra*. Jouissant d'une grande diffusion, elles sont utilisées

⁷⁹ M. al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, *op. cit.*, *Bāb mā jā' unzila al-Qur'ān 'alā sab'at aḥruf*, n°2944, vol. V, p. 194. Vont également dans ce sens beaucoup d'auteurs tels que M. al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'ulūm al-Qur'ān*, Riyad : Maktabat al-Ma'ārif, 3^{ème} éd., 2000, p. 156 ; 'A. Maṣṣūr, *Mawsū'at 'ulūm al-Qur'ān*, Alep : Dār al-Qalam al-'Arabī, 2002, p. 199 ; A. al-Dānī, *al-Aḥruf al-sab' li-l-Qur'ān*, 'Abd al-Muḥaymin Ṭaḥḥān éd., La Mecque : Maktabat al-Manāra, 1988, p. 31 ; A. Ibn 'Umar, *al-Qawā'id wa-l-ishārāt fī uṣūl al-qirā'āt*, 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad éd., Damas : Dār al-Qalam, 1986, p. 36 ; A. Ibn Fāris, *al-Ṣāḥibī fī fiqh al-luḡa al-'arabiyya*, Aḥmad Ḥasan éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997, p. 32 ; A. M. Gade, « Recitation », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*, *op. cit.*, p. 580.

⁸⁰ M. al-Bāz, *Mabāḥith fī 'ilm al-qirā'āt ma'a bayān uṣūl riwāyat Ḥaḥṣ*, *op. cit.*, p. 39 ; cf. A. V. Denffer, *Comprendre le Coran - Introduction aux sciences du Coran ('Ulūm al-Qur'ān)*, *op. cit.*, p. 143.

⁸¹ Voir M. Sālim, *al-Qirā'āt wa-atharuhā fī 'ulūm al-'arabiyya*, Le Caire : Maktabat al-Kuliyyāt al-Azhariyya, 1984, vol. I, p. 55-75.

⁸² A. Ibn 'Ajība, *al-Fahrasa*, *op. cit.*, p. 38.

⁸³ À ce sujet, voir M. Muflīḥ, *Muqaddimāt fī 'ilm al-qirā'āt*, Amman : Dār 'Ammār, 2001, p. 39-40.

par l'ensemble des commentateurs et à l'origine d'une pléthore d'interprétations. De ce fait, notre auteur les sélectionne méthodiquement avant de choisir celle qu'il considère comme la plus pertinente. Par exemple, pour le verset 4 de la sourate 1, l'Ouverture (*al-Fātiḥa*) : « Souverain du Jour du jugement » (*Maliki Yawmi l-dīn*), Ibn ‘Ajība explique que la majorité des récitateurs adopte la lecture de Warsh, en lisant « *Maliki* » qui signifie : « le Souverain ». En revanche, d'après la version des imams ‘Āṣim (m. 127/745) et al-Kisā’ī (m. 189/805)⁸⁴, relevant de Ḥafṣ (m. 180/796), on lit « *Māliki* », avec prolongation du « a »⁸⁵, qui signifie alors : « le Possesseur »⁸⁶. Notre auteur l'interprète ainsi : « Possesseur de l'avènement du Jour du jugement » (*Māliki majī’i Yawmi l-dīn*), ou « Possesseur du commandement du Jour du jugement » (*Māliki l-amri Yawmi l-dīn*)⁸⁷.

Dans ce cas-ci, il juge pourtant la lecture de Warsh, adoptée par la majorité, comme la plus pertinente pour les raisons suivantes :

- La souveraineté est meilleure que la possession car tout le monde peut posséder, contrairement à la royauté qui n'est pas donnée à tous. En effet, le terme de « *Maliki* » signifie ici le Souverain, à savoir : celui qui règne seul sur les gens.
- Un autre texte, le verset 73 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An‘ām*) : « [...] À Lui appartient la souveraineté, le Jour où il sera soufflé dans la trompe [pour annoncer la résurrection] » réaffirme l'importance de cet attribut divin⁸⁸.

Pour Ibn ‘Ajība, l'ensemble des lectures coraniques sont licites et émanent du prophète Muḥammad⁸⁹. En l'espèce, il ne néglige aucune de celles considérées comme

⁸⁴ Le concernant, voir par exemple A. al-Tamīmī, *Kitāb al-sab‘a fī l-qirā‘āt*, Shawqī Ḍayf éd., Le Caire : Dār al-Ma‘ārif, 2^{ème} éd., 1978, p. 78.

⁸⁵ Voir ‘A. Abū Zur‘a, *Hujjat al-qirā‘āt*, Sa‘īd al-Afghānī éd., Beyrouth : Dār al-Risāla, s.d., p. 77.

⁸⁶ Cf. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Collection : Patrimoines islam, Paris : Cerf, 1988, p. 313.

⁸⁷ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 55 ; cf. M. Abū Zahra, *Zahrat al-tafāsīr*, Le Caire : Dār al-Fikr, s.d., vol. I, p. 60 ; ‘I. Ibn ‘Abd al-Salām, *Fawā‘id fī mushkil al-Qur‘ān*, Sayyid al-Nadwī éd., Djedda : Dār al-Shurūq, 2^{ème} éd., 1982, p. 45-46.

⁸⁸ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 55.

⁸⁹ A. al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, op. cit., vol. I, p. 140 ; A. Ibn ‘Ajība, *ibid*.

mutawātira et préfère les deux lectures de Ḥafṣ et de Warsh, quoiqu'il opte parfois pour l'une d'elles en raison de l'interprétation qu'elle induit ⁹⁰.

Ce procédé amène souvent l'auteur à suivre la lecture coranique de Nāfi'. En effet, Ibn 'Ajība s'y est principalement rallié, bien qu'il demeure ouvert aux autres.

Par exemple, dans le verset 14 de la sourate 34 (*Saba'*), relatant la mort de Salomon ⁹¹ : « Lorsque Nous ordonnâmes sa mort, les djinns ne s'en rendirent compte que grâce à un insecte qui avait rongé le bâton sur lequel il s'appuyait [...] », notre auteur explique que le terme « bâton » (*minsa'a*), qui désigne ce sur quoi s'appuyait Salomon, peut prendre le sens de « ce qu'on oublie » ⁹² selon les lectures de Nāfi' et d'Abū 'Amr (m. 157/774). En effet, alors que la plupart des lecteurs utilisent l'énoncé « *minsa'a* » avec *hamza* ('), n'offrant ainsi pas d'autre sens que celui de « bâton », Nāfi' et Abū 'Amr prononcent « *minsa* » sans *hamza* ('), rattachant alors le terme à « l'oubli » (*al-nisyān*). Contrairement à son habitude de défendre la lecture de Nāfi', Ibn 'Ajība se range, dans ce cas précis, du côté des autres lecteurs, estimant leur avis plus convenable. En cela, il se réfère à l'avis d'al-Ṭabarī ⁹³ qui en donne l'étymologie (*al-aṣl*) : « bâton (*minsa'a*) de berger », avec *hamza*. Toujours à la suite d'al-Ṭabarī, notre auteur tente d'éclaircir cette lecture quant au caractère dérisoire et banal du bâton, objet que l'on oublie facilement dans un quelconque endroit. Cette interprétation ne semble guère approfondir l'idée de l'oubli, où elle se limite à une simple substitution analogique. Il semble pourtant possible de pousser la réflexion sur cette proposition liée au bâton de Salomon. « Ce qu'on oublie » pourrait exprimer la négligence des djinns qui ne prêtent aucune attention à l'appui banal qui dissimule la mort de leur maître, les maintenant ainsi, malgré eux, dans une servitude avilissante. Son interprétation toute personnelle du verset 14 de la sourate 34 (*Saba'*) témoigne de l'ampleur des sens subtils du Coran que révèlent les lectures.

⁹⁰ Sur l'importance des lectures de Ḥafṣ et de Warsh, voir A. Brockett, « The Value of the Ḥafṣ and Warsh transmissions for the Textual History of the Qur'ān », *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, *op. cit.*, p. 31-45.

⁹¹ Voir J.-L. Déclais, « Salomon », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 786.

⁹² A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 482.

⁹³ M. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. XX, p. 370.

Si Ibn ‘Ajība embrasse la lecture de Nāfi‘, c’est en raison de ses variantes grammaticales subtiles qui invitent à la réflexion sur la profondeur du message de la Révélation, et donc de son caractère contemplatif. De surcroît, notre auteur ne rejette pas les lectures singulières (*al-qirā’āt al-shādhaha*)⁹⁴ lorsqu’elles viennent soutenir son analyse interprétative.

2- Les lectures singulières (*al-qirā’āt al-shādhaha*)

Les lectures coraniques sont également nommées en arabe *al-qirā’āt al-‘ashr*, c’est-à-dire d’un total de dix. En effet, aux sept lectures coraniques *mutawātira* s’ajoutent les trois d’Abū Ja‘far (m. 130/747), de Ya‘qūb (m. 205/820) et de Khalaf (m. 229/820)⁹⁵, qui sont dites *shādhaha*, c’est-à-dire singulières. Ce terme exprime leur caractère rare, puisque, transmises seulement par un Compagnon ou deux, elles ne furent *de facto* pas très diffusées chez les exégètes. Cette impopularité s’explique par le refus de la majorité des Suivants, des Suivants des Suivants, puis de leurs successeurs, d’en assurer la transmission. Les spécialistes soutinrent la critique des pieux devanciers en établissant trois conditions nécessaires à l’authentification des lectures coraniques. S’il en manque une, la variante est alors considérée comme singulière⁹⁶. Nous pouvons les énumérer comme suit :

- La lecture doit être *mutawātira*.
- Être conforme au manuscrit de ‘Uthmān.
- S’accorder avec la langue arabe⁹⁷.

Malgré cet état de fait, notre auteur rapporte parfois les lectures singulières. Cependant, il ne concède que très peu de crédit à ce type de lecture et les consacre

⁹⁴ Cf. A. V. Denffer, *Comprendre le Coran - Introduction aux sciences du Coran* (‘*Ulūm al-Qur’ān*), *op. cit.*, p. 152.

⁹⁵ Voir S. Ibn al-Jazrī, *Sharḥ ṭayyibat al-nashr fī l-qirā’āt al-‘ashr*, Anas Muhra éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2^{ème} éd., 2000, p. 16-27 ; M. al-Ṣabbāgh, *Lamaḥāt fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Beyrouth : al-Maktab al-Islāmī, 3^{ème} éd., 1990, p. 182-183.

⁹⁶ Voir S. Ibn al-Jazrī, *al-Nashr fī l-qirā’āt al-‘ashr*, ‘Alī Muḥammad al-Ḍabbā‘ éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d., vol. I, p. 9.

⁹⁷ *Ibid.* Vont également dans le même sens beaucoup d’auteurs tels que M. Ḥaqqī, ‘*Ulūm al-Qur’ān min khilāl muqadimāt al-tafāsīr*, Beyrouth : Mu’assasat al-Risāla, 2004, vol. II, p. 253 ; ‘A. Zarzūr, ‘*Ulūm al-Qur’ān*, Beyrouth : al-Maktab al-Islāmī, 1981, p. 187 ; S. Abū Shāma, *al-Murshid al-wajīz ilā ‘ulūm tata‘allaq bi-l-Kitāb al-‘azīz*, Ṭayyār Qūlāj éd., Beyrouth : Dār Ṣādir, 1975, p. 172.

exclusivement à des thèmes secondaires⁹⁸. C'est la raison pour laquelle il dénonce certains travaux du jurisconsulte Abū Ḥanīfa qui les utilise. Cela se vérifie dans le commentaire du verset 89 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā'ida*) : « Dieu ne vous tiendra pas rigueur de la futilité de vos serments, mais vous sanctionnera pour [la violation] de ceux que vous aurez intentionnellement prêtés. L'expiation d'un parjure sera de nourrir dix pauvres, d'après la nourriture moyenne que vous donnez [habituellement] à vos familles, ou d'en vêtir dix ou encore l'affranchissement d'un esclave. À défaut de moyens [pour se racheter ainsi], un jeûne de trois jours [...]. » Selon Ibn 'Ajība, quiconque n'a pas les moyens de nourrir dix pauvres, ou de les habiller, ou de libérer un esclave, est dans l'obligation de compenser cela par un jeûne de trois jours, sans qu'ils ne se succèdent forcément. En revanche, Abū Ḥanīfa estime qu'il est nécessaire de jeûner trois jours de suite, en se référant à la lecture singulière « jours consécutifs » (*ayyām mutatābi'āt*) qui appartient à Ubayy ibn Ka'b et 'Abd Allāh ibn Mas'ūd⁹⁹.

De ce fait, Ibn 'Ajība, qui ne se positionne pas en tant que jurisconsulte, mais bien en spécialiste des lectures coraniques, exprime audacieusement son désaccord avec le fondateur de l'école juridique ḥanafite, et *a fortiori* avec la version du Compagnon Ibn Mas'ūd. Notre auteur ne détaille pas ses griefs à l'encontre des statuts jurisprudentiels mentionnés ci-dessus. Cependant, il est possible de préciser les points de désaccord suscités par cette lecture. Premièrement, elle est considérée comme singulière car elle ne se conforme pas au manuscrit de 'Uthmān. Ensuite, l'expression « *ayyām mutatābi'āt* » est une interpolation qui contrevient au consensus sur les lectures coraniques. Enfin, Ibn 'Ajība, parce qu'il ne lie les sources faibles qu'à des thèmes mineurs, ne valide pas l'utilisation d'une lecture singulière pour soutenir un commentaire juridique.

À ce stade de notre exposé, il est important de remarquer l'âpre critique de notre auteur vis-à-vis des lectures *shādhda*. Cette fermeté se retrouve à l'égard des traditions

⁹⁸ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 593. Il les emploie pour expliquer des points détaillés de la Révélation, comme dans le commentaire du verset 31 de la sourate 12, Joseph (*Yūsuf*), où il décrit la nature de la collation offerte par Zulaykha aux femmes de la cité, lorsqu'elle leur présenta Joseph.

⁹⁹ *Ibid.*, vol. II, p. 72 ; voir également F. al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghayb*, *op. cit.*, vol. XII, p. 422 ; A. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, *op. cit.*, vol. III, p. 177 ; 'A. Khalaf, *Madkhal ilā l-tafsīr wa-'ulūm al-Qur'ān*, Le Caire : Dār al-Bayān al-'Arabī, s.d., p. 50.

juives (*isrā’īliyyāt*), que nous abordons ci-après, puisqu’elles sont considérées comme de douteux récits aboutissant à de nombreuses controverses.

VII- Les *isrā'īliyyāt*

Ici, le terme « *isrā'īliyyāt* » désigne les récits se rapportant à la tradition juive insérés dans les commentaires du Coran suite à la conversion de rabbins à l'islam¹⁰⁰. Il a une connotation péjorative puisque la signification de ces récits est souvent considérée comme contraire au sens du Coran.

1- La position des exégètes sur les *isrā'īliyyāt*

Bien que quelques *isrā'īliyyāt* n'appartiennent pas à la Tradition prophétique, les exégètes s'autorisent de les citer, tout en leur accordant des degrés de valeur différents. Le caractère ambigu de ces récits, malgré leur authentification, les divise sur la légitimité de leur emploi. Al-Qurtūbī s'en méfie : « J'évite de reprendre les récits de certains exégètes et les propos infondés d'anciens, sauf en cas de nécessité en vue d'une précision¹⁰¹. »

Ibn Taymiyya (m. 728/1328) les divise en trois groupes¹⁰² :

- Certaines sont admises, puisque confirmées par le Prophète. En cela, nous pouvons lire le verset 48 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā'ida*) : « À toi aussi, Nous avons révélé le Livre [contenant] la vérité, pour confirmer l'Écriture antérieure et pour prévaloir sur Elle [par l'infirmité de ce qui n'y est pas conforme et l'affirmation de ce qui y est conforme]. Alors juge entre eux d'après ce que Dieu a révélé et ne les suis pas dans leurs passions [qui les écartent] de la vérité que tu as reçue [...]. »

- D'autres sont rejetées car contraires à la *Sharī'a*.

¹⁰⁰ À l'avènement de l'islam, les principaux collecteurs et transmetteurs des *isrā'īliyyāt* sont les yéménites Ka'b al-Aḥbār (m. 32/653) et Wahb ibn Munabbih (m. 114/732) ainsi que l'arabe 'Abd Allāh ibn Salām (m. 43/663), tous trois d'origine juive ; voir M. Bar-Asher, « *Isrā'īliyyāt* », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 430-432 ; 'A. al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya fī tarājim al-sāda al-ṣūfiyya*, Muḥammad Adīb éd., Beyrouth : Dār Ṣādir, 1999, vol. II, p. 408-411 ; cf. K. al-'Ak, *Uṣūl al-tafsīr wa-qawā'iduh*, Beyrouth : Dār al-Nafā'is, 5^{ème} éd., 2007, p. 261-263.

¹⁰¹ A. al-Qurtūbī, *al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, op. cit., vol. I, p. 3.

¹⁰² T. Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr*, op. cit., p. 42.

- Celles qui ne sont ni dans la première, ni dans la seconde catégorie, ne sont donc ni niées, ni accréditées, mais il est permis de les citer selon le *ḥadīth* : « Ne confirmez pas ce que disent les gens du Livre et ne les traitez pas de menteurs ; dites plutôt : “Nous croyons en Dieu, et à ce qui nous a été révélé”¹⁰³. »

Ibn Juzayy concède à ces sources une utilité certaine et les admet pleinement : « Notre méthode dans le commentaire du Coran consiste à rapporter les récits qui rendent plus claire l’exégèse et qui correspondent à la Tradition prophétique¹⁰⁴. »

À l’unanimité, certaines *isrā’īliyyāt* sont présentées comme des sources auxiliaires nécessaires.

2- Ibn ‘Ajība et les *isrā’īliyyāt*

Ibn ‘Ajība définit clairement le traitement des *isrā’īliyyāt*. Premièrement, il est favorable à l’intégration des traditions juives et chrétiennes dans son commentaire. Il argue en effet que, parmi les sciences nécessaires à l’exégète, figurent les récits et les textes rapportés avant l’islam, puisque le Coran lui-même contient les traditions des communautés antérieures, et il n’accepte que celles qui corroborent les textes islamiques¹⁰⁵. Notre auteur s’attache rigoureusement à cette méthode et très peu d’*isrā’īliyyāt* résistent à son expertise, à savoir moins d’une dizaine. Ibn ‘Ajība se trouve donc fréquemment en désaccord avec d’autres exégètes qu’il juge laxistes sur ce point.

Désaccord d’Ibn ‘Ajība avec certaines *isrā’īliyyāt*

Ibn ‘Ajība prend ses distances avec certaines *isrā’īliyyāt* utilisées par des commentateurs. C’est le cas pour les versets 189 et 190 de la sourate 7 (*al-A‘rāf*) : « C’est Lui qui vous a créés d’un seul être. Il en a tiré une épouse pour qu’il trouve de la tranquillité auprès d’elle. Lorsqu’il eut connu cette épouse, celle-ci conçut et sa grossesse fut pendant quelque temps facile. Mais lorsqu’elle se sentit alourdie, ils invoquèrent

¹⁰³ M. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, op. cit., *Bāb lā tas’alū ahl al-Kitāb ‘an shay’*, n°7362, vol. IX, p. 110.

¹⁰⁴ A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-‘ulūm al-tanzīl*, op. cit., vol. I, p. 17.

¹⁰⁵ Cf. A. Ibn ‘Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, op. cit., p. 60.

Dieu, leur Seigneur [en disant] : « Certes, si Tu nous donnes un [être] sain, nous Te serons reconnaissants » », « Lorsqu'Il les eut gratifiés d'un enfant bien formé, ils donnèrent à Dieu des associés dans ce qu'Il leur avait donné (*ja 'alā lahu shurakā'a fīmā ātāhumā*). Or, Dieu est absolument exempt de ce qu'ils Lui associent. » Le désaccord entre les exégètes réside essentiellement dans la dernière partie du passage où le sens, très subtil, prête à confusion. En effet, il semble que Dieu accuse Adam et Ève d'associationnisme pour avoir attribué des noms d'idoles à leurs fils. Cependant, d'après Ibn 'Ajība, le texte coranique signale en réalité l'adoption d'idoles par les descendants du premier prophète, qui les nommèrent au lieu d'adorer Dieu dans Ses épithètes ¹⁰⁶.

Par ailleurs, Ibn 'Ajība réfute les interprétations d'al-Ṭabarī et d'Ibn 'Aṭīyya ¹⁰⁷, où Adam et Ève auraient donné à Dieu des associés ; ils auraient ainsi appelé leur fils 'Abd al-Ḥārith, nom qui inclut un attribut de Satan ¹⁰⁸, selon une *isrā'īliyya* que notre auteur cite intégralement : « Lorsqu'Ève fut enceinte, Satan se présenta à elle sous forme d'un homme qui lui dit : « Sais-tu ce qu'il y a dans ton ventre ? Il se peut que ce soit un bestiau ou un chien. Et sais-tu par où il en sortira ? ». Ève prit peur et là, Satan lui dit : « Si tu m'obéis et l'appelle 'Abd al-Ḥārith, je te le laisse, et si tu me désobéis, je le tuerai ». Ève rapporta alors cette conversation à Adam, et il lui répondit : « Celui-là est notre ennemi qui nous a fait sortir du paradis » ¹⁰⁹. Mais par la suite, quand elle accoucha, l'enfant mourut. Ève fut enceinte une seconde fois, Satan lui fit la même injonction qu'elle refusa, et quand elle accoucha, l'enfant mourut à nouveau. Lorsqu'elle fut enceinte pour la troisième fois, ils appelèrent l'enfant 'Abd al-Ḥārith dans l'espoir qu'il vive ¹¹⁰. » Or, Ibn 'Ajība estime que le passage « ils donnèrent à Dieu des associés dans ce qu'Il leur avait donné » concerne les descendants idolâtres, et non Adam et Ève.

¹⁰⁶ Les noms des idoles sont théophores, tels 'Abd al-'Uzzā et 'Abd Manāf. Voir A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 293 ; cf. M. Yahia, « Noms divins », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 606.

¹⁰⁷ M. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, Aḥmad 'Abd al-Rāziq al-Bakrī, Muḥammad 'Ādil Muḥammad, Maḥmūd Mursī et Muḥammad 'Abd al-Laṭīf Khalaf éd., Le Caire : Dār al-Salām, 2005, vol. V, p. 3727-3734 ; A. Ibn 'Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-wajīz*, *op. cit.*, vol. II, p. 486-487.

¹⁰⁸ Le nom d'al-Ḥārith (« celui qui cultive la terre ou celui qui étudie la science ») aurait été donné à Satan avant son bannissement du paradis. Cf. A. Ibn 'Ajība, *ibid.*

¹⁰⁹ Allusion à Coran 20 : 117.

¹¹⁰ Voir par exemple A. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, *op. cit.*, vol. III, p. 525-526 ; cf. M. Guiraud, « Ève », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 292.

Notre auteur vérifie le sens de l’*isrā’liyya*, ce qui le fait aboutir aux conclusions suivantes :

- Comme tous les prophètes, Adam (qui est prophète selon le dogme islamique) et Ève désavouent l’associationnisme.
- Le pronom dans le verset 190 (*fa-ta ‘ālā l-Lāh ‘ammā yushrikūn*, littéralement : « Or, Dieu est absolument exempt de ce qu’ils Lui associent ») n’est pas employé au duel, ce qui aurait clairement exprimé l’associationnisme du couple Adam et Ève, mais bien au pluriel (*jam*) qui se réfère donc à certains de leurs descendants.
- Ce récit n’a pas de transmission authentique, comme l’indique explicitement le *tafsīr* d’Ibn Juzayy, *al-Tashīl li- ‘ulūm al-tanzīl* ¹¹¹.

En excluant des interprétations jugées erronées, notre auteur ne retient des *isrā’liyyāt* que celles qui sont fondées sur les critères traditionnels de transmission (*bi-l-ma’thūr* : propos du prophète Muḥammad, des Compagnons, des Suivants, et des Suivants des Suivants) Ainsi affirme-t-il : « Ce verset consiste à déceler celui qui a mécru en Dieu et qui Lui a donné des associés. Il n’est pas permis d’attribuer cet associationnisme à Adam et à son épouse, parce que les prophètes se caractérisent par l’infailibilité (*al- ‘iṣma*) ¹¹². Ainsi, cet avis est le plus pertinent ¹¹³.

Un autre cas de divergence sur l’usage des *isrā’liyyāt* figure dans le commentaire du verset 24 de la sourate 12, Joseph (*Yūsuf*), qui narre la confrontation de ce prophète avec Zulaykha, l’épouse de son maître, qui tenta de le séduire : « Mais elle a

¹¹¹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 293 ; voir Ḥ. ‘Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, *op. cit.*, vol. II, p. 218.

¹¹² Les oulémas sont unanimes à déclarer que les prophètes, dans leur totalité, sont nécessairement dotés de la *‘iṣma*. Toutefois, il est possible qu’un prophète puisse commettre un petit péché ne comportant ni bassesse, ni indécence, mais il s’en repent immédiatement avant qu’on ne le suive dans cet acte. Pour plus de détails sur ce sujet, voir par exemple ‘A. al-Harārī, *Ṣarīḥ al-bayān fī l-radd ‘alā man khālaḥa l-Qur’ān*, Beyrouth : Dār al-Mashārī, 3^{ème} éd., 2008, p. 239 ; cf. M.-T. Urvoy, « Impeccabilité », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 416-417.

¹¹³ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 293. L’attribution du statut de prophétesse à Ève a fait débat chez les théologiens. Voir par exemple I. al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb éd., Beyrouth : Dār al-Ma’rifa, 1979, *Bāb qawli l-Lāhi ta’ālā wa-ḍaraba l-Lāhu mathal^{an} li-lladhīna āmanū*, n°3411, vol. VI, p. 446-447.

voulu et il aurait voulu (la repousser) sans un signe évident de son Seigneur [...]. » Ibn 'Ajība reprend le propos d'Ibn Juzayy : « Le commun des gens a beaucoup parlé sur ce verset au point qu'il inventa plusieurs contes, certains au contenu exagéré : “Des gens ont vu dans le désir de Zulaykha et celui de Joseph une pulsion de même nature, mais produite par la volonté féminine ; on raconte ainsi que Joseph était installé entre les jambes de Zulaykha”. On ne doit pas relater ce genre de récits, car les prophètes ne désobéissent jamais à Dieu en ce qu'Il leur commande. D'autres disent “qu'elle le désira et le frappa en raison de sa désobéissance envers elle. Ensuite, il se serait épris d'elle et l'aurait malmenée, désirant la frapper ou la tuer”. Cet avis est également outrancier et va à l'encontre de la partie du verset : “sans un signe évident de son Seigneur”. »

Notre auteur cite un autre avis d'Ibn Juzayy, plus pertinent : « Elle le désira, et il aurait voulu la repousser. Mais celui-ci n'avait absolument pas envie de commettre la turpitude en sa compagnie. En fait, cela était une pulsion qui atteignit son cœur, mais Dieu lui montra un signe. De plus, Joseph était infallible et ne pouvait donc céder à ce genre de désir. Cela ne porte donc pas atteinte à la valeur des prophètes ¹¹⁴. » Puis il commente : « Le propos d'Ibn Juzayy est le meilleur puisqu'il admet que des idées passagères viennent de temps en temps dans le cœur de l'être humain ; on ne peut les éviter et cela est naturel. Cependant, les prophètes sont les préférés de Dieu, même face aux anges, et ce, justement grâce à cette infailibilité [dont Il les a dotés] ¹¹⁵. »

Ensuite, il compile des avis tirés des commentaires antérieurs en vue de fournir sa propre interprétation :

- Al-Bayḍāwī : « L'expression “il aurait voulu” (*hammat*) signifie l'inclination naturelle et non pas la réelle intention de commettre une faute. En cela, une grande récompense est

¹¹⁴ A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-'ulūm al-tanzīl*, *op. cit.*, vol. I, p. 384 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 587, sur les versets 26-28 de cette sourate (Joseph repoussa les avances de Zulaykha et lui tourna le dos ; elle se mit en colère et lui arracha l'arrière de son vêtement ; puis l'époux de Zulaykha fit irruption, délivrant ainsi Joseph des avances de celle-ci).

¹¹⁵ A. Ibn 'Ajība, *ibid.* Bien que les anges aient une volonté, ils sont absolument soumis au commandement divin, et, de ce fait, ils ne connaissent pas la transgression. Quant aux prophètes, soumis aux vicissitudes de la condition humaine, ils tirent leur mérite de leur combat intérieur mené contre les péchés (dont ils sont néanmoins préservés par la *'iṣma*). Grâce à cette faculté de renoncement, ils prévalent sur les anges.

octroyée à celui qui renonce à une mauvaise action. On dit par exemple : “Si je ne craignais pas Dieu, je l’aurais tué”¹¹⁶. »

- Al-Rāzī : « “Il aurait voulu” [s’il n’était pas un prophète] d’une manière naturelle et spontanée, mais il a été préservé par l’infailibilité. Citons, à titre d’exemple, le jeûneur qui a envie de boire l’eau fraîche mais qui s’en empêche¹¹⁷. »

- Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī : « “Elle le désira” signifie qu’elle eut la volonté de commettre une turpitude, alors que lui aurait voulu la repousser malgré une inclination de sa part [dont il s’abstint grâce aux signes de son Seigneur]¹¹⁸. »

- Al-Muḥashshī al-Fāsī : « Ce qui a été dit sur ce verset est sujet à discussion, parce qu’il est impossible d’attribuer le désir indécent à une âme apaisée, et à plus forte raison celles des prophètes, qui sont toutes honorables et infailibles¹¹⁹. »

Enfin, Ibn ‘Ajība conclut : « Il n’est pas permis d’interpréter le passage “il aurait voulu” par l’inclination au désir charnel, car cela ne correspond pas à l’âme apaisée des prophètes. En revanche, lorsqu’on l’interprète par une volonté [de ne pas transgresser] qui touche le cœur, celle-ci convient à l’âme apaisée et aux autres modalités de l’âme¹²⁰. »

Le prophète ne fut pas effrayé par le fait d’avoir ressenti du désir, mais par l’idée de sa faible condition humaine soumise aux tentations. Autrement dit, Joseph n’obtint pas l’aide de Dieu pour se protéger d’une action condamnable mais pour s’interdire des pensées pécheresses. Il désire l’assistance divine à cause de sa faiblesse comme il le dit dans le verset 53 : « Je ne cherche point à m’innocenter : l’âme en vérité pousse au mal. »

Ibn ‘Ajība ne suit donc pas les avis d’al-Bayḍāwī et d’al-Rāzī, ni celui du soufi al-Sakandarī qui s’y apparente. Ils attribuent à Joseph une inclination naturelle pour le péché contrée par l’infailibilité des prophètes, véritablement explicite dans l’exemple du jeûneur d’al-Rāzī. Or, pour notre auteur, celle-ci ne se bornerait pas à préserver le prophète de la désobéissance en action et en pensée. Alors que les trois commentateurs

¹¹⁶ N. al-Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl*, op. cit., vol. III, p. 160.

¹¹⁷ F. al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghayb*, op. cit., vol. XVIII, p. 439-444.

¹¹⁸ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 587-588.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

s'accordent à donner au terme « *al-hamm* » le sens d'« inclination naturelle », Ibn 'Ajība affirme qu'ici, « *al-hamm* » a le sens de « conjecture » (*al-zann*) et d'« idée qui traverse le cœur » (*al-khāṭir*), c'est-à-dire d'opinion fondée sur un préjugé défavorable inhérent à sa condition humaine. Pour éviter que sa foi ne défaille, le prophète demande le secours divin.

La critique d'Ibn 'Ajība est donc des plus fermes, car ici, la plupart des interprétations des *isrā'iliyyāt* contredisent le dogme islamique et méritent d'être rejetées.

Accord d'Ibn 'Ajība avec certaines *isrā'iliyyāt*

Notre auteur s'accorde avec certains exégètes sur des *isrā'iliyyāt*, comme dans le commentaire du verset 102 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « [et] ont suivi les assertions que les démons inspiraient sous le règne de Salomon. Or, Salomon n'était pas infidèle, tandis que les démons l'étaient : ils enseignaient aux hommes la sorcellerie ainsi que les secrets confiés aux deux anges Hārūt et Mārūt à Babylone. De fait, ceux-ci n'apprenaient rien à personne avant de dire : “Nous ne sommes que des tentateurs. Ne sois pas infidèle ! [...]”. »

Selon Ibn 'Ajība, plusieurs *isrā'iliyyāt* rapportent qu'à l'époque du prophète Hénoch (Idrīs) les mauvaises actions commises par les fils d'Adam furent moquées par les anges. Ces derniers dirent à Dieu : « “Ô notre Seigneur, les gens que Tu as établis sur terre comme vicaires Te désobéissent”. Dieu leur répondit : “Si Je vous fais descendre sur terre et vous accorde le désir qui se trouve chez les fils d'Adam, vous commettriez les mêmes péchés qu'eux”. Les anges répliquèrent : “Gloire à Toi ! Il ne nous convient nullement de Te désobéir”. Dieu dit encore : “Choisissez deux anges parmi vos meilleurs, que Je les fasse descendre sur terre”. Et ceux-ci choisirent Hārūt et Mārūt. Dieu mit en eux l'ardeur et leur ordonna de rendre la justice sur terre en toute équité parmi les gens. Aussi, Dieu leur interdit l'adoration d'autres divinités que Lui, de tuer sans droit, de commettre la fornication et de boire l'alcool. Les deux anges arbitraient donc en toute équité les affaires des hommes le jour durant, et quand le soir venait, ils invoquaient le nom suprême de Dieu afin de remonter au ciel. Un jour, une femme du nom d'al-Zahra vint à eux pour se soumettre à leur jugement. Comme elle était l'une des plus belles

femmes de la Perse, le cœur des deux anges faiblit. Ils tentèrent alors de la séduire, mais elle refusa leurs avances. Quand la femme revint chez eux le lendemain, ils tentèrent encore de la conquérir, mais elle leur rétorqua : “Je vous serai obéissante si vous adorez ce que j’adore et que vous priez cette idole, que vous enleviez la vie sans droit, et que vous buviez de l’alcool”. Hārūt et Mārūt refusèrent toutes ces propositions en alléguant les commandements de Dieu. Al-Zahra revint une troisième fois chez les anges mais, cette fois-ci, se laissa charmer par eux afin qu’ils obtempèrent à ses demandes. Ceux-ci lui répondirent : “La prière adressée à un autre que Dieu est considérée comme un associationnisme, alors que boire de l’alcool est moins grave que les autres fautes”. De ce fait, ils burent, puis se laissèrent aller à la turpitude avec cette femme. Mais quand ils finirent, ils s’aperçurent qu’un homme les avait vus. Craignant qu’il ne dévoile leur secret, ils le tuèrent donc ¹²¹. »

Dans une autre version attribuée à l’imam ‘Alī ibn Abī Ṭālib, al-Zahra dit aux deux anges : « Je serai prête pour vous si vous me dites de quelle manière vous montez au ciel. Ils lui répondirent : “En invoquant le nom suprême [de Dieu].” Et ils le lui enseignèrent. Elle invoqua alors le nom suprême et monta vers les cieux ; Dieu en fit alors une étoile ¹²². »

Finalement, notre auteur mentionne la chaîne de transmission supposée de cette tradition juive : « Le récit de Hārūt et Mārūt est cité par l’imam al-Mundhirī (m. 656/1258) concernant la consommation d’alcool. Ce récit serait soi-disant cité dans un *ḥadīth* rapporté par l’imam Aḥmad et par Ibn Ḥibbān (m. 354/965) dans son *Ṣaḥīḥ* par la voie de Zuhayr ibn Muḥammad (m. ?) ¹²³. » Ibn ‘Ajība ajoute : « Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (m. 852/1448) considère le récit de Hārūt et Mārūt comme bon (*ḥasan*) ¹²⁴. »

¹²¹ *Ibid.*, vol. I, p. 144-145 ; cf. M. Bar-Asher, « Hārūt et Mārūt », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 385.

¹²² A. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm*, *op. cit.*, vol. I, p. 355 ; A. Ibn ‘Ajība, *ibid.* Voir M. J. Kister, « Legends in *tafsīr* and *ḥadīth* Literature: The Creation of Ādam and Related Stories », *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, *op. cit.*, p. 94 et 94-95, note 65.

¹²³ Voir ‘A. al-Mundhirī, *al-Targhīb wa-l-tarhīb min al-ḥadīth al-sharīf*, Muṣṭafā Muḥammad ‘Imāra éd., Le Caire : Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 3^{ème} éd., 1978, vol. III, p. 259.

¹²⁴ I. al-‘Asqalānī, *Faṭḥ al-bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *op. cit.*, *Bāb al-siḥr* (numéro du *ḥadīth* non mentionné), vol. X, p. 223 ; A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*

Notre auteur ne donne son aval que de manière indirecte car il se contente de citer les propos des oulémas sans formuler sa propre analyse.

Si Ibn 'Aǧ̣ība retient quelques *isrā'īliyyāt*, il prend cependant ses distances d'avec ce type de traditions. Il n'en valide que très peu, parfois sans se justifier, et se montre ferme dans sa critique quand elle est négative.

Conclusion partielle

L'exégèse par la transmission est une des méthodes d'interprétation du Coran, qui s'appuie sur les sources issues de la tradition orale islamique, retranscrite par les générations d'érudits musulmans après le prophète Muḥammad. Elle repose d'abord sur le commentaire du Coran par lui-même, ensuite sur la Tradition prophétique, et enfin sur l'œuvre des Compagnons et de leurs Suivants, qui émirent de nombreux avis exégétiques, notamment basés sur les lectures coraniques et les traditions juives. Cette méthode, dite classique, se fonde sur l'établissement d'une hiérarchisation des sources.

L'exégète produit et soutient ses analyses interprétatives par la combinaison des sens que comporte la source primordiale qu'est le Coran. Ce procédé endogène éclaire et dévoile le message de la Révélation, finalité que partage la *Sunna* à degré égal. Ainsi, le Coran et la Tradition prophétique, considérés comme révélés, forment une valeur de référence qui confère légitimité et autorité aux sources secondaires. Cette démarche constitue donc le fondement méthodologique de l'exégèse par la transmission chez Ibn ‘Ajība. Notre auteur s'emploie à citer tout ou une partie des propos éclairant les circonstances de la Révélation, tout en limitant grandement ses propres interventions. En effet, ses analyses s'inspirent moins des avis des savants qui succèdent aux pieux devanciers. Par conséquent, le commentaire et la pensée critique d'Ibn ‘Ajība s'organisent sur cette hiérarchisation des sources, en affirmant la faiblesse des lectures coraniques *shādhda* et des *isrā'iliyyāt*.

Al-Baḥr al-madīd est un commentaire soufi, également particularisé par son approche exotérique qui est, pour l'auteur, le point de départ de son analyse. En effet, l'exégèse par la transmission (*al-tafsīr bi-l-ma'thūr*), par les compétences qu'elle implique, lui permet d'atteindre la maîtrise nécessaire à l'analyse rationnelle des textes scripturaires. Ces prérequis pour l'exégète se résument en une connaissance approfondie du Coran, des sciences qui lui sont rattachées¹²⁵ et de la Tradition prophétique. Ce bagage dessine le cadre à la fois intellectuel et spirituel de l'exégèse. Le commentateur du Coran peut alors licitement s'appuyer sur la raison (*bi-l-ra'y*), c'est-à-dire faire

¹²⁵ Voir *supra*, partie II, chapitre II.

prévaloir sa réflexion sur des sujets non régis par l'autorité du Prophète et celle des pieux devanciers.

Chapitre IV

L'exégèse par la raison (*al-tafsīr bi-l-ra'y*)

L'exégèse par la raison complète le commentaire par la transmission, en éclaircissant les ambiguïtés du texte coranique que la Tradition prophétique et les dires des Compagnons n'élucident que partiellement.

Le sunnisme a intégré la théologie scolastique (*al-kalām*) dans ses méthodes exégétiques. En tant que soufi, Ibn 'Ajība ne l'emploie que très peu ¹, et seulement quand il tente de définir le dogme de l'Unicité divine et cherche à réfuter les positions mu'tazilites. Il utilise également l'exégèse par la raison pour établir les statuts jurisprudentiels (*al-aḥkām al-fiqhiyya*).

¹ Dans son commentaire sur le verset 5 de la sourate 45, l'Agenouillée (*al-Jāthiya*), notre auteur exprime catégoriquement sa position. Se référer au sens exotérique du Coran et à la *Sunna* est en soi suffisant, et le gnostique n'a pas besoin de preuves issues de la science du *kalām* ; voir A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. V, p. 301.

I- La méthode d’Ibn ‘Ajība concernant l’Unicité divine

Al-Tawḥīd est l’attestation, par l’argumentation, de l’unicité de l’Essence (*tawḥīd al-dhāt*), celle des attributs divins (*tawḥīd al-ṣifāt*), et celle des actes (*tawḥīd al-af‘āl*). Ibn ‘Ajība adopte cette définition consensuelle dans *Mi‘rāj al-tashawwuf* à l’instar des autres soufis². Cette « science générale de l’Unicité divine » (*‘ilm al-Tawḥīd al-‘āmm*) s’appuie sur la théologie scolastique. La « science particulière de l’Unicité divine » (*‘ilm al-Tawḥīd al-khāṣṣ*)³, qui est propre au soufisme, sera abordée ultérieurement⁴.

² *Id.*, *Mi‘rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā’iq al-taṣawwuf*, ‘Abd al-Majīd Khayyālī éd., Rabat : Markaz al-Turāth al-Thaqāfī al-Maghribī, 2004, p. 56 ; J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, *op. cit.*, p. 228, notice 67. Dans son ouvrage *al-Futūḥāt al-ilāhiyya* rédigé en 1211/1797, Ibn ‘Ajība suit la théologie soufie d’inspiration ash‘arite ; voir A. Ibn ‘Ajība, *al-Futūḥāt al-ilāhiyya fī sharḥ al-mabāḥith al-aṣliyya*, ‘Abd al-Raḥmān Ḥasan Maḥmūd éd., Le Caire : ‘Ālam al-Fikr, s.d., p. 55 sur l’importance de la *Sunna*, p. 77 et 78 sur le rôle de l’argumentation par le Coran et la Tradition prophétique, dans le discours sur l’Essence et les attributs principaux ; ensuite, les soufis s’appuient sur les meilleurs propos des pieux devanciers concernant la transcendance de Dieu et la négation de l’anthropomorphisme : p. 83. Selon William C. Chittick, pour les soufis anciens, tels que ‘Abd Allāh Anṣārī (m. 481/1089), Rashīd al-Dīn Maybodī (m. vers 520/1126), Aḥmad ibn Mansūr Sam‘ānī (m. 534/1140), le *Tawḥīd* se fonde sur les noms et les attributs divins, supports de l’expérience et de la contemplation spirituelles ; quant aux théologiens, ils spéculent d’abord sur le *tawḥīd* de l’Essence avant d’aborder celui des noms et des attributs ; voir *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*, New Haven & London : Yale University Press, 2013, p. 11-19. Al-Qushayrī débute également par le *tawḥīd* des attributs ; voir *al-Taḥbīr fī l-tadhkīr*, Aḥmad al-Ḥalawānī éd., Beyrouth : Dār Azāl, 2^{ème} éd., 1986, p. 18-24. Al-Ghazālī considère que la science de la scolastique est une obligation pour la communauté musulmane (*fard kifāya*), mais non individuelle ; voir *al-Iqtisād fī l-i‘tiqād*, ‘Abd Allāh al-Khalīlī éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004, p. 16. Plus tard, Aḥmad Zarrūq affirme : « Il faut éviter les divergences douteuses, à l’image des pieux devanciers qui ne s’attardaient pas dans la science du *kalām*. » ; voir A. Zarrūq, *Uddat al-murīd al-ṣādiq*, al-Ṣādiq ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ghiryānī éd., Beyrouth : Dār Ibn Ḥazm, 2006, p. 21.

³ La « science particulière de l’Unicité divine » fut en premier lieu enseignée par al-Junayd, qui utilisait alors l’expression de *Tawḥīd al-khuṣūṣ*. Voir A. al-Junayd, *Enseignement spirituel - Traités, lettres, oraisons et sentences*, Roger Deladrière éd., Paris : Sindbad, 1983, p. 88 et p. 150-170 ; cf. D. Gimaret, « Tawḥīd », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. X, *op. cit.*, p. 88.

⁴ Voir *infra*, partie III, chapitre IV.

1- Un emploi rare de la théologie scolastique

La théologie scolastique, qui vise à accorder dogme islamique et raison par des méthodes déductives⁵, est rarement employée par Ibn 'Ajība lorsqu'il s'agit d'*al-Tawḥīd*. Notre auteur y a recours dans le commentaire des versets 19 à 22 de la sourate 21, les Prophètes (*al-Anbiyā'*) : « À Lui appartient ce qui est dans les cieux et sur la terre. Ceux qui sont auprès de Lui ne dédaignent pas de L'adorer, et ils ne s'en lassent pas », « Ils L'exaltent nuit et jour, sans relâche », « Ont-ils tiré de la terre des divinités terrestres capables de ressusciter [les morts] ? », « S'il y avait d'autres divinités en dehors de Dieu, le ciel et la terre seraient dans le chaos. Gloire à Dieu, Seigneur du Trône, bien au-dessus de ce qu'ils inventent ! » Notre auteur commente : « Lorsque Dieu prouva Son unicité dans Son règne, Il créa toutes les créatures de façon harmonieuse, et elles sont à Sa disposition. Parmi Ses créatures sont les êtres humains, qui se consacrent à Son obéissance et persévèrent dans Son adoration. Ils L'exemptent de tout ce qui n'est pas digne de Lui, et Lui-même Se refuse tout associé, conformément à Sa parole : “Ou bien ont-ils pris de la terre des divinités qui pourraient ressusciter les morts [Bien sûr que non !] ?” Dieu a ainsi rendu caduc l'associationnisme en disant : “S'il y avait des divinités autres que Dieu, ils seraient dans le chaos [c'est-à-dire que tous deux n'auraient pas existé]”. L'univers serait donc néant car il y aurait une incompatibilité entre ces entités surnaturelles. Celles-ci seraient à l'image de plusieurs rois [qui seraient incapables d'organiser une gouvernance cohérente sans une hiérarchie entre eux]. La divinité est donc obligatoirement unique, liée à son règne absolu sur l'univers, que manifestent la mutation, la substitution, la vie et la mort. S'il y avait une autre divinité, alors l'existence des cieux et de la terre serait impossible. Cette question trouve son origine dans la théologie scolastique⁶. »

Ibn 'Ajība interprète donc préalablement les deux premiers versets en rapportant l'enseignement traditionnel sur *al-Tawḥīd* : l'Unicité de Dieu est perceptible à travers l'harmonie de Sa création. Puis notre auteur étaye son interprétation par un procédé purement scolastique appliqué au dernier verset de ce passage. L'Unicité divine est

⁵ Cf. A. al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-ḍalāl*, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd éd., Le Caire : Dār al-Kutub al-Ḥadītha, s.d., p. 118-123.

⁶ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. III, p. 452.

comparée à un phénomène politique, à savoir l’hégémonie du roi sur son royaume. Usant de logique déductive⁷, Ibn ‘Ajība affirme que la gestion de l’univers ne peut être le fait de plusieurs entités, car l’exercice du pouvoir par des souverains de puissance égale mène au chaos lorsqu’apparaissent d’inévitables désaccords.

2- La Révélation et la raison au service de la contemplation

Ibn ‘Ajība traite de la dimension exotérique d’*al-Tawḥīd* principalement selon l’exégèse par la transmission (*al-tafsīr bi-l-ma’thūr*), en raison de l’abondance de versets consacrés à l’Être divin. Cette herméneutique débouche sur la réflexion personnelle de notre auteur. Comme dans le passage coranique précédemment cité, les versets 163 et 164 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*), concernent l’Unicité divine : « Votre Dieu est un Dieu unique. Il n’y a pas d’autre dieu que Lui, le Tout-Miséricordieux, le Tout-Compatissant », « En vérité, dans la création des cieus et de la terre, dans l’alternance de la nuit et du jour, les vaisseaux qui voguent sur la mer [avec des cargaisons] profitables aux hommes, l’eau de pluie que Dieu fait descendre du ciel pour redonner la vie à une terre morte, où Il a disséminé toute espèce d’animaux, dans le mouvement des vents et des nuages soumis [à la volonté de Dieu] entre ciel et terre ; en tout cela, sont des signes pour les hommes doués d’intelligence. »

Notre auteur interprète ces versets selon quatre étapes :

En premier lieu, Ibn ‘Ajība commente, dans une exégèse exotérique paraphrastique : « Ô êtres humains ! Celui qui mérite d’être adoré est votre Dieu qui est un dieu unique ; à Lui nul associé. Rien ne Lui ressemble et nul ne Lui est égal. Il n’y a point de divinité à part Lui, le Tout-Miséricordieux qui a gratifié [Ses créatures] de l’existence et a octroyé les bienfaits. Tout autre que Lui est créature, que ce soit les

⁷ La scolastique se fonde sur la logique déductive qui emploie le syllogisme afin d’émettre des conclusions recevables. Ici, la pensée d’Ibn ‘Ajība pourrait se traduire ainsi :

- La souveraineté provient de l’Unicité.

- Dieu et les rois qu’Il a instaurés sur terre sont des souverains.

- Donc seuls Dieu, dans l’univers, et les rois, dans leurs royaumes, sont les souverains. Cf. M. Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique*, Marwan Nasr éd., Collection : Patrimoines islam, Paris : Cerf, 1989, p. 238.

faveurs ou les bienfaits. Donc, aucun être n'est digne d'être adoré hormis Dieu [...] ⁸. Quant à la terre, elle contient des montagnes, des mers, des ruisseaux, des arbres et des fruits de toutes sortes. L'alternance de la nuit et du jour, longue ou courte, aussi bien que le navire voguant en mer par Sa puissance et chargé de gains commerciaux, sont des signes pour ceux doués de raison ⁹. » Ces propos s'inscrivent dans la science générale de l'Unicité divine et enseigne le dogme conformément à la doctrine sunnite.

Puis Ibn 'Ajība cite l'exégète et théologien al-Bayḏāwī : « Le but essentiel est de prendre la mer et ses états comme une preuve contemplative de la puissance de Dieu. L'exemple du navire y est particulièrement cité car, depuis son bord, on contemple aisément certains phénomènes divins. C'est la raison pour laquelle Dieu l'évoque avant la pluie et les nuages qui proviennent des eaux marines ¹⁰. » L'autorité de cet auteur découle de la réflexion personnelle.

Ensuite, notre auteur mène ses propres observations : « Grâce à l'eau qu'Il fait descendre du ciel, sans besoin d'une matière préexistante, confirmant ainsi que Lui seul sait l'inconnaissable, Dieu ranime la terre après sa mort avec ses plantes et ses fruits. De plus, Il a fait que se propage la vie de tout être vivant sur terre, de la fourmi à l'éléphant. Il fait varier les vents et leurs directions. Les nuages Lui sont assujettis entre ciel et terre, quand ils ne tombent ni ne s'élèvent, alors que cela pourrait être l'effet de leur nature. Ils sont entraînés par les vents, dans l'atmosphère, selon la volonté divine. En tout cela, il y a des signes pour un peuple qui raisonne, c'est-à-dire que ces créations sont des preuves de l'Unicité divine et de Sa puissance. S'il y avait pour le ciel et la terre des divinités autres que Dieu, tous deux seraient certes dans le désordre [et tous deux n'auraient pas existé]. »

⁸ A. Ibn 'Ajība, *Bahr*, *op. cit.*, vol. I, p. 190. Vont également dans ce sens beaucoup d'auteurs, tels qu'A. Kalābādī, *Traité de soufisme - Les Maîtres et les Étapes (kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf)*, Roger Deladrière éd., Paris : Sindbad, 2004, p. 35 ; W. al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-munīr fī l-'aqīda wa-l-sharī'a wa-l-manhaj*, Damas : Dār al-Fikr, 2^{ème} éd., 1997, vol. II, p. 58-60 ; A. al-Māwardī, *Tafsīr al-Māwardī*, al-Sayyid ibn 'Abd al-Maḡṣūd éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, s.d., vol. I, p. 216 ; 'A. al-Nasafī, *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl*, Yūsuf 'Alī éd., Beyrouth : Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1998, vol. I, p. 147-148 ; M. al-Ījī, *Tafsīr al-Ījī - Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004, vol. I, p. 112-113.

⁹ A. Ibn 'Ajība, *ibid.*

¹⁰ *Ibid.* ; voir N. al-Bayḏāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*, *op. cit.*, vol. I, p. 116 ; G. Ḥamdūn, *Tafsīr min nasamāt al-Qur'ān - Kalimāt wa-bayān*, Damas : Dār al-Salām, 2^{ème} éd., 1986, p. 26 ; A. al-Māturīdī, *Tafsīr al-Māturīdī - Ta'wīlāt ahl al-Sunna*, Majdī Bāsulūm éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2005, vol. I, p. 611. Sur al-Māturīdī, voir U. Rudolph, *al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, translated from the German by Rodrigo Adem, Leiden : Brill, 2015.

Contrairement à l'exégèse rapportée *supra* sur les versets 19 à 22 de la sourate 21, les Prophètes (*al-Anbiyā'*), le dernier argument, d'ordre spéculatif et qui vise à réfuter l'associationnisme, n'est pas l'objet d'un long développement.

Enfin, Ibn ‘Ajība place sa réflexion sous l'autorité de la Tradition prophétique : « Malheur à celui qui récite ce verset sans le méditer ¹¹. »

Cette interprétation par la raison a une teneur contemplative. L'auteur déclare que « Lui [Dieu] seul sait l'inconnaissable » et délaisse le mystère pour exprimer ce qui semble être une expérience personnelle. L'allusion aux sourates 27, les Fourmis (*al-Naml*), et 105, l'Éléphant (*al-Fīl*) : « De même, Il a fait que, de la fourmi à l'éléphant, se propage la vie de tout être vivant sur terre ¹². » semble être une invitation à la lecture d'autres sourates, qui incite le croyant à la méditation.

Dans cet exemple, la méthode de notre auteur consiste à encadrer la réflexion par des sources scripturaires. En effet, le commentaire d'un verset par Ibn ‘Ajība s'achève par un *ḥadīth*. Contrairement au *kalām*, l'auteur veut faire de la Révélation la caution de ses interprétations. Le procédé, qui lie connaissance de Dieu par la raison et par la contemplation, témoigne de la réflexion spirituelle des soufis sur le dogme.

Ces commentaires coraniques illustrent donc le débat pluriséculaire sur *al-Tawḥīd*. Dans *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, Ibn ‘Ajība affirme que la théologie scolastique a sa source essentiellement dans la Révélation : « On trouve dans le Coran tout ce dont on a besoin comme arguments pour affirmer le dogme ¹³. » Cette déclaration confère une autre résonance à sa conception de l'usage du *kalām* ; elle apparaît alors comme une critique des mu'tazilites. À cet égard, *al-Baḥr al-madīd* contient des attaques à l'encontre de cette doctrine. Ces interventions, discrètes mais incisives, révèlent l'emploi de l'exégèse par la raison comme outil polémique.

¹¹ Voir M. Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Shu'ayb al-Arnā'ūṭ éd., Beyrouth : Mu'assasat al-Risāla, 1988, *Bāb al-tawba*, n°620, vol. II, p. 386 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 191.

¹² A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*

¹³ *Id.*, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, *op. cit.*, p. 13.

II- L'exégèse par la raison : son emploi polémique

Dans *al-Baḥr al-madīd*, certaines interprétations par la raison en matière de dogme visent le mu'tazilisme. La polémique contre ce courant demeure néanmoins secondaire dans l'exégèse de notre auteur. En effet, des cinq thèses majeures de la doctrine mu'tazilite, Ibn 'Ajl̄ba ne se positionne que sur celles de l'Unicité divine (*al-Tawḥīd*) et de la justice (*al-'adl*)¹⁴. En outre, les propositions étudiées se caractérisent par leur subtilité et leur dispersion dans le texte.

1- La vision de Dieu dans l'au-delà : une réfutation explicite du mu'tazilisme

La question de la vision de Dieu dans l'au-delà est un point de désaccord majeur entre les mu'tazilistes et les sunnites. Les premiers pensent que les regards ne peuvent pas atteindre Dieu au Jour dernier car Il n'est pas corporel, alors que les sunnites, en particulier les ash'arites, avancent que les croyants verront Dieu lorsqu'ils seront au paradis, mais non d'une vision de type matériel¹⁵.

Le verset 103 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An'ām*) : « Les regards ne peuvent L'atteindre, alors qu'Il saisit tous les regards. Et Il est le Subtil et le Connaisseur » est ainsi commenté par Ibn 'Ajl̄ba : « Les regards ne peuvent Le cerner ni atteindre Sa réalité (*lā tuḥītu bihi wa-lā tanāluhu bi-ḥaḳīqatih*). » Il cite, à cet effet, la parole du Compagnon Ibn 'Abbās : « Les regards ne peuvent L'atteindre ici-bas, mais Il sera vu dans l'au-delà¹⁶ », et reprend la thèse ash'arite à ce sujet¹⁷ : « La vision de Dieu dans ce bas monde est possible selon la raison, car le prophète Moïse la Lui demanda quand il dit :

¹⁴ À ces deux thèses majeures de la doctrine mu'tazilite, s'ajoutent la promesse et la menace (*al-wa'd wa-l-wa'īd*), l'état intermédiaire (*al-manzila bayna al-manzilatayn*), ainsi qu'ordonner le bien et interdire le mal (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*) ; voir A. Ibn Abī l-Khayr, *al-Intiṣār fī l-radd 'alā l-mu'tazila l-qadariyya l-ashrār*, Sa'ūd ibn 'Abd al-'Azīz al-Khalaf éd., Riyad : Aḳwā' al-Salaf, 1999, vol. I, p. 69 ; M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris : Maisonneuve & Larose, 3^{ème} éd., 1984, p. 26-27.

¹⁵ Voir A. al-Ash'arī, *Maḳālāt al-islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn*, Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd éd., Beyrouth : al-Maktaba al-'Aṣriyya, 1990, vol. I, p. 238 ; cf. A. Kalābādhī, *Traité de soufisme - Les Maîtres et les Étapes (kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf)*, op. cit., p. 43 ; R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, Rome : Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 1987, p. 179 ; P. Lory, *Le rêve et ses interprétations en islam*, Paris : Albin Michel, 2003, p. 191-193.

¹⁶ Voir par exemple A. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, op. cit., vol. III, p. 277.

¹⁷ Voir D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Collection : Patrimoines islam, Paris : Cerf, 1990, p. 329-344.

“Ô mon Seigneur, permets-moi de Te voir !”, alors qu’il est inconcevable que ce dernier puisse demander une chose de l’ordre de l’absurde. » Puis, à titre de comparaison, Ibn ‘Ajība expose la thèse adverse : « Les mu‘tazilites s’appuient sur ce verset pour prétendre que les regards ne peuvent aucunement atteindre Dieu. » Finalement, notre auteur conclut que ce verset n’est pas une preuve déterminante, car la perception (*al-idrāk*) ne revêt pas un sens absolu mais désigne bien la perception limitée propre à la vie terrestre ¹⁸.

Dans ce commentaire, Ibn ‘Ajība débute son propos au moyen d’une interprétation par la transmission qui porte sur le message essentiel du verset, avec un dire du Compagnon Ibn ‘Abbās. Ensuite, il adopte une approche rationnelle ; le discours ash‘arite réaffirme ces propos et s’achève par une argumentation cohérente qui vient défaire la thèse mu‘tazilite. Ici, l’introduction du débat permet à Ibn ‘Ajība, en sa qualité de savant, de se positionner sur le dogme. Notre auteur soutient effectivement la thèse ash‘arite, conforme aux textes, et s’oppose explicitement au mu‘tazilisme.

2- La justice (*al-‘adl*) : une réfutation implicite du mu‘tazilisme

La seconde réfutation porte sur le libre arbitre de l’homme, sujet théologique lié à celui de la justice ¹⁹.

La conviction d’Ibn ‘Ajība sur cette question apparaît dans le verset 112 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An‘ām*) : « Ainsi avons-Nous opposé à chaque prophète un ennemi : des hommes diaboliques et des démons qui, trompeusement, inspirent les uns aux autres un langage enjolivé. Si ton Seigneur l’avait voulu, ils ne l’auraient point fait. Laisse-les donc, eux et les mensonges qu’ils forgent. » Notre auteur paraphrase : « Toute chose se réalise par Sa volonté et Sa prédestination. Si ton Seigneur avait voulu les guider, ils n’auraient pas décrété cette conspiration à l’encontre des prophètes. Il en a cependant décidé ainsi afin que les cœurs de ceux qui ne croient pas en l’au-delà

¹⁸ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 152 ; voir N. al-Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl*, op. cit., vol. II, p. 176 ; cf. A. al-Ash‘arī, *al-Ibāna ‘an uṣūl al-diyāna*, Fawqīyya Maḥmūd éd., Le Caire : Dār al-Anṣār, 1977, p. 40-41.

¹⁹ Selon la pensée mu‘tazilite, l’homme est responsable de ses actes par son choix parmi les possibilités offertes par Dieu. Elle nie l’existence du destin (*al-qadar*), par lequel tout avenir est décrété. L’être humain créerait donc librement le mal par l’action (*al-‘amal*). Voir M. Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fī l-milal wa-l-ahwā’ wa-l-niḥal*, Le Caire : Maktabat al-Khānjī, s.d., vol. III, p. 57-58 ; D. Gimaret, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1980, p. 3-59.

s'égarent par elles [les paroles enjolivées], et qu'ils y trouvent leur agrément afin de commettre ce qu'ils souhaitent. »

Ce commentaire se conforme à la position sunnite : « Les sunnites (*ahl al-Sunna*) voient dans ce verset que Dieu crée et décrète la mécréance et la foi, l'obéissance et la désobéissance. Il a créé celle-ci quoiqu'Il ne l'agrée pas. C'est pourquoi il est dit dans le Coran : “Il n'a pas à répondre de ce qu'Il fait, mais eux rendront compte de leurs actes”²⁰. »

L'interprétation du verset débute par : « Toute chose se réalise par Sa volonté et Sa prédestination », phrase qui fait écho au verset 49 de la sourate 54, la Lune (*al-Qamar*) : « Voici que Nous avons créé toute chose selon un décret ». L'exégèse par la transmission précède donc l'analyse par la raison. Toute action humaine provient de la volonté divine²¹.

Ainsi, Ibn 'Ajība exclut implicitement et *de facto* du sunnisme les tenants du mu'tazilisme, qui s'en revendiquent pourtant. L'auteur conclut son propos par un verset qui place Dieu à l'origine de toute chose. Ce dernier élément polémique parachève l'encadrement de cette analyse par les sources scripturaires.

Outre le dogme, les statuts jurisprudentiels (*al-aḥkām al-fiqhiyya*) sont un second thème qu'Ibn 'Ajība analyse et commente par le biais de l'exégèse par la raison.

²⁰ Cor. 21 : 23 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 160 ; 'A. al-Baghdādī, *al-Farq bayna al-firaq wa-bayān al-firqa al-nājiya*, Beyrouth : Dār al-Āfāq al-Jadīda, 2^{ème} éd., 1977, p. 84.

²¹ Cf. 'A. Ibn Ṣāliḥ, *Mawqif Ibn Taymiyya min al-ashā'ira*, Riyad : Maktabat al-Rushd, 1995, vol. II, p. 506 ; A. Kalābādhī, *Traité de soufisme - Les Maîtres et les Étapes (kitāb al-ta'arruf li-madḥhab ahl al-taṣawwuf)*, *op. cit.*, p. 46.

III- L’emploi de l’exégèse par la raison dans l’interprétation jurisprudentielle

Ibn ‘Ajība n’ayant pas le statut de juriconsulte, *al-Baḥr al-madīd* ne s’inscrit donc pas dans une démarche jurisprudentielle. Néanmoins, pour notre auteur, le droit islamique (*al-fiqh*) compte parmi les outils et conditions de l’exégèse des versets à caractère juridique²². Sa pensée n’apparaît pas clairement dans *al-Baḥr al-madīd*, mais elle est détaillée dans *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*. Selon Ibn ‘Ajība, la jurisprudence est la connaissance des statuts légaux pratiques (*al-aḥkām al-shar‘iyya*), déduits à partir d’arguments détaillés ; elle se fonde sur la vérification de tout ce qui est permis et interdit à l’individu juridiquement responsable (*al-mukallaḥ*)²³.

Selon la majorité des savants, le *fiqh* ne concerne que les actes rituels, les coutumes et les relations humaines²⁴, position que suit Ibn ‘Ajība dans *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*²⁵.

²² Cf. A. Ibn ‘Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, *op. cit.*, p. 9-10. Sur l’interprétation jurisprudentielle, voir par exemple M. H. Benkheira, « Exégèse juridique », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 298-300.

²³ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, p. 9-10 ; sa définition est traditionnelle : cf. M.-T. Urvoy, *Islamologie et monde islamique*, Paris : Cerf, 2016, p. 28. Elle corrobore celle d’Abū Ḥanīfa pour qui l’essence de la jurisprudence est la connaissance, par chacun, de ses droits et ses devoirs, par référence au verset 286 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « Dieu n’impose rien (*lā yukallif*) à l’âme qui soit au-dessus de ses capacités ! Ce qu’elle aura acquis [par ses œuvres sur terre] jouera pour ou contre elle [...] » ; voir A. al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*, Le Caire : Dār al-Kutabī, 1994, vol. I, p. 36.

²⁴ La notion de *fiqh*, conventionnellement traduit par « jurisprudence », a revêtu différentes interprétations chez les oulémas. Certains considérèrent les questions théologiques comme relevant du droit islamique ; pour Abū Ḥanīfa, le dogme est en effet la plus grande jurisprudence, *al-fiqh al-akbar*, selon le titre d’un de ses ouvrages ; voir T. al-Subkī, *Jam‘ al-jawāmi‘ fī uṣūl al-fiqh*, ‘Abd al-Mun‘im Khalīl éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2^{ème} éd., 2003, p. 3 ; I. Tualbi-Thaālibī, *Introduction historique au droit musulman - De la Révélation coranique à la formation juridique*, *op. cit.*, p. 277. Chez d’autres auteurs, notamment Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996) dans son ouvrage intitulé *al-Risāla*, les questions dogmatiques précédaient l’étude du *fiqh*, mais les deux disciplines étaient bien distinctes ; voir A. Ibn Ghānim, *al-Fawākih al-dawānī ‘alā Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*, *op. cit.* ; cf. B. Abū Zayd, *al-Madkhal al-mufaṣṣal li-madhab al-imām Aḥmad*, Djedda : Dār al-‘Āshīma, 1996, vol. I, p. 46. Une troisième catégorie d’érudits, comme le shaféite Abū Shujā‘ al-Aṣfahānī (m. 593/1197) dans son *Matn Abī Shujā‘*, limite la jurisprudence principalement aux actes rituels, aux coutumes, et aux relations humaines, lesquelles incluent les règles civiles ou familiales, les peines légales, la vente et l’achat ; le dogme en est ainsi exclu. Cette dernière orientation est majoritaire chez les juriconsultes.

²⁵ A. Ibn ‘Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, *op. cit.*, p. 9-10. Ce classement s’inspire vraisemblablement de l’*Iḥyā’* d’al-Ghazālī ; voir A. al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, *op. cit.*

Les savants divergent également quant au nombre de versets traitant des questions de jurisprudence et à leur classement. Certains oulémas estiment que tout verset ayant une perspective juridique définit les statuts jurisprudentiels (*āyāt al-aḥkām*), tandis que d'autres affirment que seuls sont concernés ceux qui explicitent les statuts légaux²⁶. Penchant pour le premier avis, al-Ṭūfī (m. 716/1316) tient le nombre de ces versets pour infini, puisque les statuts légaux peuvent être déduits aussi bien des ordres que des interdits, des exhortations ou même des récits²⁷. Les tenants du second avis, comme Abū Ḥāmid al-Ghazālī et Ibn al-'Arabī (m. 543/1148), considèrent qu'ils sont au nombre de cinq cents²⁸. Quant à Ibn 'Ajība, il synthétise les deux avis : le Coran abonde en statuts légaux que la méditation permet de déduire, et le nombre de versets explicitement jurisprudentiels est de cinq cents²⁹. Sur ce dernier point, il suit donc al-Ghazālī, sa référence en la matière.

Ibn 'Ajība donne parfois une portée spirituelle aux versets relatifs aux statuts jurisprudentiels. Quand il se limite à leur étude exotérique, il lui arrive, quoique rarement, d'émettre un avis personnel ; fréquemment, il en dégage un enseignement éthique.

1- La portée spirituelle des versets relatifs aux statuts jurisprudentiels

La pensée juridique d'Ibn 'Ajība s'avère être une compilation d'avis. Dans l'étape exotérique, il extrait parfois des statuts légaux étudiés des éléments propices à une réflexion spirituelle.

Parmi les textes relatifs aux actes cultuels, le verset 43 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā'*), concerne la purification préalable à la prière rituelle³⁰ : « Croyants !

²⁶ À ce sujet, voir par exemple M. al-Bājiqñī, *Manhaj al-Qur'ān al-karīm fī taqrīr al-aḥkām*, Tripoli : al-Sharika al-'Āmma li-l-Nashr wa-l-Tawzī' wa-l-I'lān, 1984 ; M. al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-bayān tafsīr āyāt al-aḥkām*, Damas : Maktabat al-Ghazālī, 3^{ème} éd., 1980 ; I. Abū Shaṭra, *Ithāf al-sāda al-anām bi-tafsīr āyāt al-aḥkām*, Le Caire : Dār al-Azhar, 2004.

²⁷ N. al-Ṭūfī, *Sharḥ mukhtaṣar al-rawḍa*, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin éd., Le Caire : Mu'assasat al-Risāla, 1987, vol. III, p. 577.

²⁸ Voir A. al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 230.

²⁹ A. Ibn 'Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, *op. cit.*, p. 59.

³⁰ Sur ce sujet, voir par exemple K. Ibn Ishāq, *Mukhtaṣar al-'allāma Khalīl*, Aḥmad Jād éd., Le Caire : Dār al-Ḥadīth, 2005, p. 15-27 ; É. Chaumont, « Pureté rituelle », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 713-715.

Ne priez point lorsque vous êtes ivres et avant de comprendre ce que vous dites. Ni en état de pollution - sauf quand vous faites route - avant d’avoir fait vos grandes ablutions [...]. » Ibn ‘Ajība interprète la première partie du verset ainsi : « Ne faites pas la prière quand vous êtes ivres ou inconscients, afin que vous sachiez ce que vous dites et puissiez le méditer. » La prière sans humilité est vide et considérée comme invalide pour les élites (*al-khuṣūṣ*). Notre auteur interprète donc le verset par la raison ; il rappelle ici que la finalité de la prière est la sérénité spirituelle par la méditation du texte. Il corrobore son explication par un récit de ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Awf (m. 32/653) qui préparait un banquet pour certains Compagnons, alors que le décret prohibant le vin n’était pas encore parvenu. Ceux-ci mangèrent et burent au point qu’ils devinrent ivres jusqu’à l’heure de la prière du coucher du soleil (*al-maghrib*). Lorsqu’il dirigea la prière, l’un d’eux récita les versets 1 et 2 de la sourate 109, les Infidèles (*al-Kāfirūn*) : « Dis : “Ô mécréants !”, “J’adore ce que vous adorez”³¹ », en omettant la négation. Le verset 43 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*), interdisant la prière en état d’ivresse, fut alors révélé³², avant que l’alcool ne fût définitivement interdit par le verset 90 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā’ida*)³³. Puis Ibn ‘Ajība déduit de la seconde partie : « [Ne priez point] en état de pollution - sauf quand vous faites route - avant d’avoir fait vos grandes ablutions », la preuve que les ablutions à sec (*al-tayammum*) n’effacent pas l’impureté rituelle (*al-ḥadath*).

Ensuite, au regard de la dimension juridique du verset, Ibn ‘Ajība élargit sa portée aux rituels de purification qu’exigent la pratique du culte et la fréquentation de ses lieux. En effet, il explique que le terme « *al-ṣalāt* », désigne ici les endroits où s’effectue la prière (*mawāḍi’ihā*) en s’appuyant sur différents avis. Il reprend ceux des trois imams Abū Ḥanīfa, Mālik et al-Shāfi’ī, sans considération pour leurs divergences. Al-Shāfi’ī estime qu’on « n’entre pas dans la mosquée en état d’impureté rituelle majeure, sauf pour la traverser » ; Abū Ḥanīfa affirme qu’il « n’est pas permis de passer dans la mosquée,

³¹ Il fallait réciter comme suit : « Je n’adore pas ce que vous adorez. » L’ébriété lors de la prière peut donc conduire à la déformation du texte coranique.

³² Voir A. al-Gharnāṭī, *Milāk al-ta’wīl al-qāṭi’ bi-dhawī l-ilḥād wa-l-ta’īl fī tawjīh al-mutashābih al-lafz min āyi l-tanzīl*, ‘Abd al-Ghanī Muḥammad éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d., vol. I, p. 105. Les récits relatifs à l’expérience du prophète Muḥammad, des Compagnons et des Suivants sont appelés *al-athar*. Voir M. Ja’far, *Manāḥij al-mufasssīrīn*, Riyad : Dār al-Ma’rifa, 1980, p. 33.

³³ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. I, p. 507.

sauf si on y trouve de l'eau » ; enfin Mālik estime qu'on « n'y entre pas, même si ce n'est que pour la traverser ; exception faite pour le voyageur³⁴. »

De la méthode de notre auteur se dégagent ainsi deux volets. Le commentaire débute par une interprétation rationnelle qui revêt un caractère spirituel. Celui-ci est explicité par la circonstance de la révélation du verset, procédé issu de l'exégèse par la transmission. En second lieu sont développés les avis des oulémas, où Ibn 'Ajība ne s'implique pas, n'étant pas jurisconsulte. Ainsi, notre auteur s'en tient essentiellement à la portée spirituelle du droit islamique, en l'occurrence, l'humilité dans la prière.

2- L'émission d'un avis juridique à titre personnel

Dans de rares occasions, notre auteur formule un avis juridique qui lui est propre. Cette singularité se retrouve notamment dans l'interprétation d'un passage traitant des statuts jurisprudentiels relatifs aux relations humaines. C'est le cas du verset 233 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*), qui aborde l'allaitement : « Les mères allaiteront leurs enfants deux années entières, lorsque les parents exigent que l'allaitement soit complet. Au père de l'enfant (*wa-'alā l-mawlūdi lah*) incombe de pourvoir à la nourriture et à l'habillement de la mère d'une manière convenable (*bi-l-ma'rūf*). Nul n'est tenu à ce qui est au-dessus de ses moyens. La mère n'a pas à subir de tort en raison de son enfant et le père non plus. L'héritier [du père] supportera éventuellement la même charge. Il n'y a aucun inconvénient à ce que [les parents] s'accordent après s'être consultés pour sevrer l'enfant [avant terme]. Il n'y a aucun mal à ce que vous placiez vos enfants en nourrice, sous réserve de payer honnêtement ce que vous lui allouez. Craignez Dieu et sachez que Dieu est parfaitement informé de ce que vous faites. »

Ibn 'Ajība, faisant abstraction d'appuis scripturaires, délivre son propre commentaire. Selon son point de vue, pour que l'enfant soit sevré, une mère doit l'allaiter deux années entières, si elle n'est pas divorcée et si le nourrisson n'accepte que son lait. Au père incombe de fournir à la mère sa subsistance et ses vêtements selon l'usage convenu. L'auteur interprète le passage « nul n'est tenu à ce qui est au-dessus de ses

³⁴ A. Ibn 'Ajība, *ibid.* Vont également dans ce sens beaucoup d'auteurs, tels qu'A. al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. II, p. 253 ; 'A. al-Harāsī, *Aḥkām al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. II, p. 457-470 ; M. Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. I, p. 551-571 ; A. al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. V, p. 199-240 ; M. al-Shawkānī, *Fath al-qadīr*, Beyrouth : Dār Ibn Kathīr, 1995, vol. I, p. 540-544.

moyens » comme le fait que la mère n’a pas à subir de dommage à cause de son bébé : si celle-ci n’est plus capable d’allaiter parce qu’elle tombe malade ou n’a plus de lait, le père doit engager une nourrice moyennant un salaire. Mais s’il est décédé en laissant derrière lui des biens, alors ce seront ses héritiers qui assumeront la pension de l’enfant ³⁵.

Si notre auteur ne cite pas les propos des jurisconsultes quant à ce verset ³⁶, c’est parce que l’allaitement est objet de nombreuses divergences. Devant cette multiplicité d’avis, Ibn ‘Ajība interprète le verset par son propre raisonnement et rompt avec sa méthode de l’exégèse par la raison, habituellement fondée sur la citation des sources scripturaires. Il se limite alors à donner un point de vue général et superficiel.

3- L’émission d’un avis juridique en qualité d’éducateur (*murabbī*)

Pour al-Ghazālī dans l’*Iḥyā’*, dont s’est inspiré Ibn ‘Ajība dans sa classification jurisprudentielle, les coutumes appartiennent à la bienséance dans de multiples domaines, tels que le repas, le mariage, l’acquisition des biens et leur dépense, l’intimité, les valeurs morales prophétiques ³⁷.

Ainsi, notre auteur aborde la permission d’entrer dans les appartements d’autrui, dans son commentaire du verset 59 de la sourate 24, la Lumière (*al-Nūr*) : « Lorsque vos enfants parviennent à la puberté, qu’ils demandent la permission [d’entrer auprès de vous] à l’instar de leurs aînés. Dieu vous expose ainsi Ses versets, car Il est Omniscient et Sage. » Ibn ‘Ajība explique que les enfants ont le droit d’entrer sans autorisation, sauf aux trois moments dédiés à l’intimité, c’est-à-dire avant la prière de l’aube, à midi quand on change de vêtements, ainsi qu’après la prière de la nuit. Si les enfants s’accoutument à ne pas demander la permission, ils le feront également à l’âge de la puberté, d’où l’importance de faire cesser chez eux cette mauvaise habitude ; il convient d’avoir l’autorisation d’entrer à tout moment, comme pour les adultes, quoique cet usage ne soit généralement pas respecté. Notre auteur s’appuie sur l’exégèse d’Ibn ‘Abbās qui précise

³⁵ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 261.

³⁶ Voir A. al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, *op. cit.*, vol. I, p. 488-496 ; ‘A. al-Harāsī, *Aḥkām al-Qur’ān*, *op. cit.*, vol. I, p. 187-193 ; M. Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, *op. cit.*, vol. I, p. 272-278 ; A. al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li-ahkām al-Qur’ān*, *op. cit.*, vol. III, p. 160-173.

³⁷ A. al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, *op. cit.*, vol. II, p. 2-357.

les circonstances de la Révélation : « Dieu ordonna aux croyants de demander la permission d'entrer, car les maisons n'avaient pas de tissus aux portes et que les gens y pénétraient de leur propre chef ³⁸. »

Alors que, précédemment, l'auteur s'est contenté de citer les avis juridiques les plus pertinents, il prend ici le rôle d'éducateur en transmettant un enseignement de bienséance tiré des sources scripturaires, ce qui sied à son statut de soufi ³⁹.

Ibn 'Ajība étend son discours à l'habillement et à la consommation de nourritures et de boissons, dans l'interprétation du verset 31 de la sourate 7 (*al-A'rāf*) : « Ô fils d'Adam ! Portez vos parures dans chaque mosquée ! Mangez et buvez sans exagération. Dieu n'aime pas ceux qui commettent des excès. » Le port de vêtements dans les lieux de prière s'explique par l'obligation de couvrir la zone de pudeur (*al-awra*) dans les lieux de cultes et durant la prière. L'auteur interprète l'extrait « Portez vos parures » également comme une invitation à l'élégance (*ziyāda 'alā l-satr*), par exemple avec le port de beaux vêtements parfumés que la *Sunna* recommande pour la prière du vendredi. Quant à l'injonction « Mangez et buvez sans exagération », elle se réfère à la consommation raisonnable de nourriture et de boisson lors des jours sacrés. Ce verset aurait été révélé au Prophète après que les musulmans imitèrent la tribu des Banū 'Āmir qui se limitait aux aliments de base lors des jours dédiés au pèlerinage ; ce zèle permettait de multiplier les glorifications et de se consacrer davantage au rituel. Sur l'expression « sans exagération », notre auteur s'appuie ici sur al-Ghazālī : « Manger avec excès relève des choses nuisibles ⁴⁰ », ainsi que sur Ibn 'Abbās : « Mange ce que tu veux et habille-toi comme tu veux, mais évite l'exagération et la vanité ⁴¹. » Ibn 'Ajība conclut l'analyse de ce verset, qui à la fois se réfère à la nourriture et à l'habillement, par le propos du traditionniste 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn Wāqid (m. 211/826) : « Dieu a réuni toute la médecine dans une seule partie de ce verset : “Mangez et buvez sans excès” ⁴². »

³⁸ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 65 ; voir A. al-Jaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. III, p. 427-430 ; 'A. al-Harāsī, *Aḥkām al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. IV, p. 321 ; M. Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. III, p. 418 ; A. al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. XII, p. 308.

³⁹ Sur le rôle des cheikhs éducateurs, voir *infra*, partie III, chapitre I.

⁴⁰ A. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, vol. III, p. 33.

⁴¹ A. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, *op. cit.*, *Bāb ilbas mā shi'ta mā akhṭa'ka saraf^{mn} aw makhīla*, n°3605, vol. IV, p. 600.

⁴² A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 210.

Là encore, l’influence d’al-Ghazālī est sensible. Elle révèle d’abord l’héritage spirituel dans l’éducation des masses populaires. D’autre part, le soufi est d’abord un éducateur (*murabbī*) du croyant pour son agir quotidien. Ibn ‘Ajība détaille avec minutie les versets relatifs aux coutumes. L’auteur émet ainsi un avis juridique sans se référer aux jurisconsultes. Néanmoins, il ne se substitue pas à eux, conscient que les propos de l’éducateur sont davantage de « bons conseils ».

Conclusion partielle

L'exégèse par la raison (*al-tafsīr bi-l-ra'y*) est l'outil des commentateurs du Coran qui aspirent à expliciter, à approfondir, enfin à prolonger les enseignements de la Révélation, éclairés ou non par la Tradition prophétique et par les pieux devanciers. L'auteur d'*al-Baḥr al-madīd*, ash'arite à l'instar des autres soufis, recourt à l'exégèse par la raison. Bien entendu, cet usage respecte une méthode.

Ibn 'Ajība limite la portée des analyses rationnelles par la citation de sources scripturaires. Concernant le dogme, celles-ci donnent aux versets commentés une teneur contemplative. Il use aussi du raisonnement à des fins préventives, par exemple lorsqu'il dénonce les thèses du mu'tazilisme au sujet de la vision de Dieu dans l'au-delà et de la justice, parfois avec vigueur. Dans les commentaires relatifs aux statuts jurisprudentiels, notre auteur propose des avis d'ordre spirituel, ou bien éthique quand il s'adresse aux croyants en qualité d'éducateur. Lorsqu'une question de droit islamique est litigieuse, Ibn 'Ajība compile les décisions des jurisconsultes sans se positionner, et il est rare qu'il émette un jugement personnel.

L'interprétation par la raison est secondaire dans *al-Baḥr al-madīd*, qui privilégie les commentaires par la transmission (*al-tafsīr bi-l-ma'thūr*) et par l'allusion (*al-tafsīr al-ishārī*). Elle a en fait un rôle de transition entre les deux. En effet, Ibn 'Ajība emprunte aux sources scripturaires des données qui confèrent une portée spirituelle à l'interprétation rationnelle, ce qui en fait une introduction à l'exégèse allusive, abordée dans le chapitre suivant.

Chapitre V

L'exégèse allusive (*al-tafsīr al-ishārī*) : ses procédés

L'exégèse allusive (*al-tafsīr al-ishārī*) consiste à rechercher le sens latent du texte coranique. Cette interprétation vise à exprimer le lien qu'entretiennent les soufis avec le Divin, et dont l'évocation se traduit par l'usage d'allusions spirituelles ¹.

L'aspect spéculatif des interprétations allusives dans *al-Baḥr al-madīd* impose à Ibn 'Ajjiba de se défaire de la rigueur méthodologique d'*al-tafsīr bi-l-m'athūr* et d'*al-tafsīr bi-l-ra'y*. Ainsi, le terme de « procédé » est plus adéquat que celui de « méthode » qui implique l'existence de règles propres à l'interprétation allusive du Coran. Aucun système exégétique bien établi ne transparaît donc de l'étude des commentaires ésotériques de notre auteur. Enfin, la finalité des procédés est de révéler la complémentarité entre les sens exotérique et ésotérique.

¹ Sur *al-tafsīr al-ishārī*, voir A. al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt*, Abū 'Ubayda ibn Ḥasan éd., Le Caire : Dār Ibn 'Affān, 1997, vol. IV, p. 231-232 ; M. al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, *op. cit.*, vol. II, p. 261 ; S. 'Abd al-Tawwāb Sayyid, *Fī l-tafsīr al-ṣūfī li-l-Qur'ān al-karīm*, Le Caire : al-Hay'a al-'Āmma li-Quṣūr al-Thaqāfa, 2006, p. 81-105 ; P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique - Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth : Dār el-Machreq, 1970, p. 6 ; P. Lory, *Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, *op. cit.*, p. 13-21 ; D. Gril-[P. Lory], « Exégèse mystique », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 300-312 ; A. Godlas, « Sūfism », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*, *op. cit.*, p. 418-429.

I- La distinction entre le sensible et le spirituel

Afin de mettre en évidence le lien entre les interprétations exotérique et ésotérique, notre auteur s’applique à considérer l’objet sur lequel porte la démarche exégétique traditionnelle sur les plans sensible et spirituel. Récurrente dans *al-Baḥr al-madīd*, cette dichotomie du vocable coranique concerne divers domaines islamiques.

Le commentaire eschatologique du verset 179 de la sourate 7 (*al-A‘rāf*) est particulièrement explicite : « Nous avons créé pour l’enfer beaucoup de djinns et beaucoup d’hommes. Ils ont un cœur par lequel ils ne comprennent pas [...] ». Selon notre auteur, le châtement de l’enfer est de deux sortes, l’une sensible ou matérielle (*ḥissiyya*), qui correspond au sens exotérique, et l’autre spirituelle (*ma‘nawiyya*), inhérente au sens ésotérique. Le supplice sensible de l’enfer est relatif au châtement des corps, tandis que dans son aspect immatériel, il consiste en une punition morale des âmes. Ibn ‘Ajība adopte ce même raisonnement pour le paradis, y distinguant une félicité matérielle et spirituelle pour les corps et les âmes ².

Pour illustrer la diversité des thèmes soumis à ce procédé, nous pouvons également citer le verset 26 de la sourate 29, l’Araignée (*al-‘Ankabūt*) qui traite de l’émigration (*al-hijra*) : « Loth se fia à Lui et déclara : “Je quitte [ce pays pour me réfugier] dans l’adoration de mon Seigneur [...]” ». Selon Ibn ‘Ajība, l’émigration est de deux sortes, matérielle et spirituelle. La première, physique, est le passage d’un lieu hostile à la dévotion à un pays où le croyant peut cultiver ses aspirations spirituelles. La seconde est celle du cœur, qui quitte les occupations mondaines pour s’attacher à l’adoration, qui va de la vision matérielle à la vision spirituelle ³. Notre auteur s’appuie

² A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 284 ; cf. M. Ay, « The Sufi Hermeneutics of Ibn ‘Ajība (d. 1224/1809): A Study of Some Eschatological Verses of the Qur’an », *The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur’an*, *op. cit.*, p. 454 et 464 ; D. De Smet, « Apparent et caché », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 67.

³ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 297 ; voir Ḥ. ‘Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, *op. cit.*, vol. II, p. 302.

sur les propos d'al-Qushayrī : « L'émigration spirituelle vers l'agrément de Dieu consiste à vider le cœur de tout ce qui est autre que Lui (*al-tabarrī bi-l-qalb 'an ghayr al-Lāh*)⁴. »

II- La pluralité des allusions spirituelles pour un même verset

L'exégèse soufie s'applique de manière récurrente à donner plusieurs sens à un même verset⁵. En effet, Ibn 'Ajība le considère dans sa globalité pour en dégager les allusions spirituelles, puis il détaille celles attachées à des termes précis.

Cette caractéristique peut être exposée à travers le commentaire du verset 58 de la sourate 10, Jonas (*Yūnus*) : « Dis : “[Que les hommes] se réjouissent par la grâce et la miséricorde de Dieu [...]”. » En considérant le verset dans sa globalité, notre auteur indique que Dieu distingue l'élite parmi Ses saints par une exhortation menant à la guidance et « à la guérison de ce qui est dans les poitrines [...] par le secours divin (*al-imdād*) acquis par le compagnonnage des saints ». Ensuite, Ibn 'Ajība détaille les sens allusifs des termes suivants : « la grâce » signifierait ici les lumières de l'islam ainsi que la foi, et la « miséricorde de Dieu » exprimerait les lumières de l'excellence (*al-ihsān*). Cependant, notre auteur ne se limite pas à ces deux sens. Il ajoute que « la grâce » peut aussi signifier les statuts de la Loi commune (*aḥkām al-Sharī'a*), la droiture des actes extérieurs (*istiqāmat al-zawāhir*), ou encore l'amour divin. Quant à la « miséricorde de Dieu », elle peut avoir les sens de Voie et de Réalité spirituelle (*al-Ṭarīqa wa-l-Ḥaqīqa*), de goût de la contemplation (*ḥalāwat al-mushāhada*), de droiture des actes intérieurs (*istiqāmat al-bawāṭin*), ou encore de connaissance (*al-ma'rifa*)⁶.

Pour deux considérations d'un même verset, l'une globale et l'autre détaillée, Ibn 'Ajība déduit une pluralité de sens. Ceux-ci peuvent être différents niveaux de lecture

⁴ Voir 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, op. cit., vol. III, p. 95 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 298.

⁵ Cf. D. De Smet, « Ésotérisme », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 273.

⁶ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 481.

liés à des catégories de croyants, comme il peut simplement s’agir de l’application d’un procédé soufi traditionnel ⁷.

⁷ Al-‘Arabī al-Darqāwī déclare dans une lettre adressée à ses disciples : « Garde-toi, mon frère, de donner à un verset coranique une interprétation étroite et étriquée. Emploie-toi avec zèle à son interprétation, tu seras dans le vrai, sans quoi tu te fourvoieras fatalement. Le Coran est immense, et les significations que renferme un message immense ne peuvent être qu’immenses » ; voir A. al-Darqāwī, *Majmū‘ rasā’il*, *op. cit.*, épître n°87, p. 181-182 ; *Id.*, *Enseignements d’un grand maître soufi - Les lettres de Mulay al-‘Arabī al-Darqāwī*, Idrīs Vos éd., Beyrouth : Albouraq, 2017, p. 130. L’exégète soufi Ismā‘īl Ḥaqqī, dans *Rūḥ al-bayān*, voit dans le terme « la grâce », le don de Sa bienfaisance, et dans l’expression « la miséricorde de Dieu », la guidance ; voir I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. IV, p. 54.

III- Les circonstances de la Révélation

Ibn 'Ajība confère une dimension générale et intemporelle à certains versets coraniques, selon les interprétations qu'il donne des circonstances de la Révélation. C'est le cas dans le commentaire du verset 41 de la sourate 16, les Abeilles (*al-Nahl*) : « Ceux qui ont émigré pour [la cause de] Dieu, par suite des injustices qu'ils ont endurées ! [...] ». Abordant les circonstances de la Révélation, notre auteur présente le propos d'Ibn 'Aṭīyya, qui, lui-même, s'accorde avec la majorité des exégètes. Puisque le verset est mecquois, et donc antérieur à l'émigration vers Médine, il ne peut que concerner les Compagnons qui émigrèrent en Abyssinie⁸. Or, Ibn 'Ajība ne restreint pas la portée de ce verset aux seuls émigrés (*muhājirūn*) d'Abyssinie mais l'étend à l'ensemble des Compagnons, et même à l'ensemble des musulmans de tout temps, confrontés à des événements éprouvants. Sont donc concernés ceux qui durent émigrer à Médine par la suite, mais aussi ceux qui furent emprisonnés et persécutés à La Mecque après l'Hégire, tels qu'Abū Jandal ibn Suhayl (m. 18/639), Bilāl ibn Rabāḥ (m. 19/640), 'Ammār ibn Yāsir (m. 37/657), Ṣuhayb al-Rūmī (m. 38/658). Enfin, le texte s'applique à tous ceux qui quittent leur pays dans le but de pratiquer la religion de Dieu.

À partir de la position d'Ibn 'Aṭīyya et des autres commentateurs, Ibn 'Ajība ne restreint pas l'interprétation de ce verset à un seul niveau de compréhension qu'induisent les circonstances de la Révélation. Il propose plusieurs lectures englobant davantage d'individus, notamment, d'un point de vue ésotérique, ceux qui abandonnent leurs passions et les interdits pour rechercher l'agrément divin⁹.

⁸ Voir A. Ibn 'Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-wajīz*, op. cit., vol. III, p. 394.

⁹ A. Ibn 'Ajība, *Bahr*, op. cit., vol. III, p. 129-130. La mise en avant de l'aspect méritoire de l'émigration, qu'elle soit physique ou spirituelle, est un thème ancien de la tradition soufie. Ainsi, nous trouvons dans *al-Risāla al-qushayriyya* un propos résumant le commentaire de notre auteur : « La précellence des Compagnons pour leur émigration est connue. Celui qui, parmi nous, s'attache au Coran et à la Tradition prophétique, tout en émigrant avec son cœur vers la voie de Dieu, sera alors le véridique qui atteint le but escompté. » Voir 'A. al-Qushayrī, *al-Risāla al-qushayriyya*, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Maḥmūd ibn al-Sharīf éd., Le Caire : Dār al-Ma'ārif, 1994, vol. I, p. 142. Vont également dans le même sens M. Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, op. cit., vol. I, p. 405, et A. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, op. cit., vol. II, p. 266.

IV- Les exhortations dans les récits des prophètes

Une autre caractéristique traditionnelle de l'exégèse allusive d'Ibn 'Ajība est la référence aux récits des prophètes. L'objectif est d'exhorter le croyant à imiter le comportement des messagers et des élus, et à méditer sur l'unité de leurs enseignements.

Ce procédé exégétique apparaît dès les IV^e-V^e/XI^e siècles dans l'ouvrage d'al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, où le maître dégage, dans les récits prophétiques, des exhortations à travers des analyses interprétatives encore peu développées. Les mêmes instructions sont reprises par al-Baqlī aux VI^e-VII^e/XIII^e siècles, dans *'Arā'is al-bayān*¹⁰. Plus tard, Najm al-Dīn Dāya relève, dans *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, douze exhortations qu'il interprète allusivement en se fondant sur les enseignements des premiers maîtres¹¹. Enfin, ce procédé semble dépassé dans les écrits d'Ismā'īl Ḥaqqī, qui se limite à indiquer la présence d'exhortations dans les récits des prophètes¹².

Dans le commentaire du verset 111 de la sourate 12, Joseph (*Yūsuf*) : « Dans leurs récits est une leçon pour les gens doués d'intelligence. Ce n'est point là un récit fabriqué », notre auteur explique que, selon ce verset, les récits des prophètes sont profitables à tous les croyants. La méditation sur le discernement (*al-istibṣār*) qu'apporte chaque messager à sa communauté, mène au renforcement de la foi et à l'excellence (*al-iḥsān*). En reprenant ce que dit Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī, notre auteur précise que la méditation (*al-fikra*) concerne l'ensemble de la communauté des croyants car elle se divise en deux catégories. Ainsi, la première porte sur la reconnaissance (*al-taṣdīq*) et sur la foi (*al-īmān*). Elle concerne les gens de la réflexion et de l'appréciation (*ahl al-tafakkur wa-l-i'tibār*), c'est-à-dire qu'elle s'adresse au commun des croyants attachés au sens exotérique. La seconde est la méditation de la contemplation (*al-shuhūd*) et de la vision directe (*al-'iyān*). Elle est propre à ceux qui sont fidèles au sens ésotérique¹³.

¹⁰ A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, op. cit., vol. II, p. 214-215 ; R. al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, op. cit., vol. II, p. 215.

¹¹ N. Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, op. cit., vol. III, p. 376-383.

¹² I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, op. cit., vol. IV, p. 333-334.

¹³ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 638 ; voir également P. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709 : 1309) et la naissance de la confrérie shādhilite*, op. cit., p. 190.

V- Les vertus spirituelles (*al-fawā'id*)

Ibn 'Ajība soutient qu'une lecture ésotérique du Coran permet d'en déduire les vertus spirituelles. Elles visent à éduquer les initiés, qui aspirent à atteindre l'excellence par la méditation des épreuves endurées par les prophètes et les saints.

L'emploi de ce procédé est fréquent dans les *tafsīr*-s soufis complets et apparaît sous diverses appellations. Al-Qushayrī et al-Baqī évoquent le « réconfort » (*tasliya*) que les versets coraniques apportent au cheminant ; sur le même sujet, Najm al-Dīn Dāya reprend ce vocable et y ajoute celui d'« éducation » (*tarbiya*)¹⁴. Le terme de « *fawā'id* » est utilisé par Ibn 'Ajība ainsi que par Ismā'īl Ḥaqqī, même si celui-ci ne l'emploie que rarement¹⁵.

Dans *al-Baḥr al-madīd*, ces vertus spirituelles sont notamment définies dans le commentaire des versets 92 à 101 de la sourate 18, la Caverne (*al-Kahf*) : « Puis il [Dhū l-Qarnayn] suivit une [nouvelle] route [...]. Arrivé entre les deux barrages, il trouva, en deçà d'elles, une peuplade qui ne comprenait presque aucun langage, “Ô Dhū l-Qarnayn, lui signifièrent-ils, Gog et Magog commettent des ravages sur terre, pourrions-nous t'accorder un tribut pour construire une barrière entre eux et nous ?” Il dit : “Ce que mon Seigneur m'a conféré vaut mieux que vos dons” [...] »¹⁶.

À travers son interprétation allusive, Ibn 'Ajība perçoit dans le récit du voyage de Dhū l-Qarnayn l'exhortation à la pérégrination initiatique (*al-siyāḥa*). Entre autres, notre auteur lie les prédications et l'aide apportée aux peuples persécutés par Gog et Magog aux devoirs du cheminant. L'effort d'abnégation imposé à l'âme est de se mettre au service d'autrui, par la visite de ses semblables, l'étude en assemblée et les bons conseils prodigués. Le *ḥadīth* suivant appuie ce propos : « Si Dieu guide par toi une seule

¹⁴ 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, op. cit., vol. II, p. 550, sur Cor. 22 : 42 ; R. al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, op. cit., vol. I, p. 348, sur Cor. 6 : 10 ; N. Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, op. cit., vol. IV, p. 270, sur Cor. 22 : 42.

¹⁵ Voir I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, op. cit., vol. X, p. 57-58, sur Cor. 66 : 1. Le terme de « *fawā'id* » est traditionnel et déjà attesté chez al-Junayd ; voir A. al-Junayd, *Enseignement spirituel - Traités, lettres, oraisons et sentences*, op. cit., p. 45, 137 et 139.

¹⁶ Sur l'identification de Dhū l-Qarnayn, voir par exemple D. De Smet, « Dhu l-Qarnayn », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 218-221.

personne, cela est meilleur pour toi que tout ce sur quoi le soleil se lève¹⁷. » Enfin, Ibn ‘Ajība soutient son interprétation en liant le voyage spirituel de Dhū l-Qarnayn à l’adage soufi : « L’initié est considéré comme l’eau qui s’altère lorsqu’elle s’immobilise longuement, devenant nauséabonde, mais qui s’épure lorsqu’elle ruisselle et reste rafraîchissante¹⁸. »

VI- Les versets répétés (*al-āyāt al-mutakarrira*)

Le texte coranique compte un nombre important de versets répétés¹⁹. Ibn ‘Ajība reprend les propos d’Ibn ‘Aṭīyya : « Chaque verset répété est entouré d’autres qui s’adressent aux transgresseurs, par l’évocation de la menace divine. Il constitue donc une confirmation du décret divin²⁰. »

Ibn ‘Ajība ne commente leur sens exotérique qu’à leur première apparition, se contentant de signaler lors de leur répétition que l’explication en a été faite précédemment. Par contre, le sens ésotérique est précisé à chaque apparition du verset répété car il varie en fonction de sa contextualisation dans les sourates. Ceci apparaît notamment dans le commentaire du verset 115 de la sourate 16, les Abeilles (*al-Naḥl*) : « Dieu a simplement déclaré illicite pour vous la chair morte, le sang, la chair de porc [...]. » Notre auteur ne revient pas sur le sens exotérique du texte, affirmant : « Nous avons déjà commenté ce verset dans la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*)²¹ et dans la sourate 5, la Table servie (*al-Mā’ida*)²². » En revanche, il y prête un sens allusif propre à cette sourate en expliquant que tout ce qui éloigne de l’obéissance à Dieu est interdit. Ceci concerne l’attachement au « cadavre de la vie d’ici-bas » (*jīfat al-dunyā*), et

¹⁷ Voir S. al-Ṭabarānī, *al-Mu’jam al-kabīr*, Ḥamdī ‘Abd al-Majīd éd., Le Caire : Maktabat Ibn Taymiyya, s.d., *Bāb al-alif*, n°930, vol. I, p. 315.

¹⁸ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. III, p. 309.

¹⁹ Sur ce sujet, voir par exemple M. al-Karamānī, *Asrār al-takrār fī l-Qur’ān*, ‘Abd al-Qādir Aḥmad éd., Le Caire : Dār al-Faḍīla, s.d.

²⁰ Voir A. Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-wajīz*, *op. cit.*, vol. V, p. 418 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. VII, p. 208.

²¹ Cor. 2 : 173.

²² Cor. 5 : 3.

« l'impureté de l'insouciance » (*najāsat al-ghafla*) déduite de « la chair de porc », qui exprime également « la paresse et tout ce qui endurecit le cœur »²³.

Ibn 'Ajība incite donc les soufis à délaisser les plaisirs terrestres, qu'il considère comme fermement interdits (*ḥarām*)²⁴.

²³ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. III, p. 170-171.

²⁴ Selon l'interprétation sunnite traditionnelle, l'attachement à la vie mondaine et aux passions, est déconseillé (*makrūh*) car il peut mener à transgresser les commandements divins. Il n'est cependant pas interdit tant que le croyant ne va pas à l'encontre de la Loi commune (*al-Sharī'a*). En islam, si la chair du cadavre, le sang et la chair de porc sont effectivement interdits de consommation, ce n'est pas le cas des profits licites du monde sensible ; cf. M. al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-ta'wīl*, Muḥammad Bāsīl éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997, vol. I, p. 474-478. Les écarts apologiques du discours spirituel sont à l'origine de nombreuses critiques et censures de la littérature soufie. Ainsi, Aḥmad Zarrūq met en garde ses pairs, en leur rappelant « qu'il fait partie de la *Sunna* de parler à chacun selon son entendement, et qu'un maître doit savoir s'adresser à un public large aussi bien qu'au seul milieu des initiés » ; voir É. Geoffroy, « Entre ésotérisme et exotérisme, les Shâdhilis, passeurs de sens (Égypte-XIII^e-XV^e siècles) », *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, *op. cit.*, p. 125.

Conclusion partielle

Dans *al-Baḥr al-madīd*, aucune méthode ne semble régir l’emploi des sources propres à l’exégèse allusive en ce qui concerne leur nature et leur emplacement dans les analyses interprétatives²⁵. Ainsi, les procédés employés pour le commentaire ésotérique des versets coraniques sont irréguliers.

Certains de ces procédés sont utilisés dans la quasi-totalité des *tafsīr*-s soufis complets, comme la différenciation du sensible et du spirituel, et la déduction des vertus spirituelles. Celles-ci sont nommées *fawā'id* par notre auteur, terme très peu répandu dans ces autres commentaires.

L’ensemble des procédés trouve néanmoins sa cohérence dans deux aspects. D’une part, ils résident dans l’actualisation du texte pour en déduire une interprétation ésotérique. Le second aspect est didactique, et ils peuvent être directement issus de l’enseignement *shādhilī-darqāwī*.

La vocation première d’*al-Baḥr al-madīd* est donc de réactiver l’association des sens exotérique et ésotérique du texte coranique. L’originalité de cet objectif intellectuel mène Ibn ‘Ajība à certaines particularités. D’une part, les allusions pour un même verset sont plurielles. D’autre part, son exégèse tend à extraire les vertus, alors que les autres commentateurs soufis ne le font que rarement. En outre, notre auteur ne se contente pas d’adresser les exhortations tirées du Coran aux seuls initiés, mais à l’ensemble des croyants, et selon la situation de chacun. Ibn ‘Ajība se singularise donc par un discours spirituel inclusif dont les buts sont à la fois pédagogiques et pragmatiques.

²⁵ Il s’agit des versets coraniques, des *ḥadīth*-s, des propos des pieux devanciers et des maîtres.

Troisième partie

Les thèmes initiatiques majeurs

Introduction

En tant que *tafsīr*, *al-Baḥr al-madīd* dépasse les centres d'intérêt traditionnels du soufisme, dans la mesure où il se penche sur de nombreux sujets relatifs aux sciences islamiques. Dans ce commentaire, les analyses ésotériques suivent les approches exotériques. Ces allusions spirituelles (*ishārāt*) sont établies par voie d'actualisation. Selon ce mode d'interprétation, l'exégète adapte le texte sacré et ancien, qu'il rapporte une parole ou décrit un acte, à sa propre époque et à ses référents culturels et sociaux, tout en conservant sa logique et son sens profond.

À l'instar des autres auteurs soufis, Ibn 'Ajība utilise le schéma évolutif de l'entité subtile de l'être humain (*al-laṭīfa*), c'est-à-dire sa composante non corporelle¹. Lorsque, dans un premier temps, celle-ci penche vers les désobéissances et les passions, elle constitue l'« âme » (*al-naḥs*) ; purifiée et parvenue à la piété, elle prend l'appellation d'« esprit » (*al-rūḥ*) ; enfin, lorsqu'elle est rendue parfaite par l'apprentissage des secrets de l'Essence (*asrār al-dhāt*), elle est nommée « secret » ou « conscience intime » (*al-sirr*)².

¹ L'expression d'« entité subtile » pour traduire l'adjectif substantivé *al-laṭīfa* qu'emploie Ibn 'Ajība et d'autres auteurs soufis, est empruntée à Jean-Louis Michon, dans la notice du *Mi'rāj al-tashawwuf* portant sur l'« âme », l'« esprit » et le « secret » ; voir *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., p. 221-223.

² Voir *ibid.* ; A. Ibn 'Ajība, *Mi'rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā'iq al-taṣawwuf*, op. cit., p. 51-52. L'« âme » est un terme qui s'applique à ce qui est blâmable. Quant à l'« esprit », il désigne le lieu des manifestations divines (*al-tajalliyāt al-ilāhiyya*). Le « secret » indique celui où se manifestent les secrets du monde divin (*al-asrār al-jabarūtiyya*). Concrètement, l'« âme » appartient au commun, l'« esprit » à l'élite, et le « secret » à l'élite de l'élite. L'« âme » est déposée dans l'enveloppe corporelle (*qālib* : « moule »), et elle est le siège (*al-maḥall*) des caractères défectueux. L'« esprit » est celui des caractères louables. Quant au « secret », il occupe un rang encore plus élevé en raison de son degré de perfection. Dans ce passage, Ibn 'Ajība s'interroge aussi sur l'unité d'*al-laṭīfa*. Certes, il évoque successivement l'« âme », l'« esprit » et le « secret », et présente chacune comme une entité distincte. Cependant, il reconnaît implicitement qu'elles sont des composantes d'une entité subtile unique, lorsqu'il cite al-Sāḥilī (m. 754/1353) : « L'âme, le cœur, l'esprit, le secret, et le for intérieur (*al-bāṭin*) sont des noms qui désignent une chose unique : l'entité subtile et seigneuriale (*al-laṭīfa al-rabbāniyya*), par laquelle l'homme est ce qu'il est. La diversité de ces noms reflète ses caractéristiques : si elle incline vers l'ego, on l'appelle « âme » ; si, après purification, elle passe du statut de l'*islām* à celui de l'*īmān*, on la nomme « cœur » ; si, de là, elle atteint celui de l'*iḥsān* tout en conservant une trace d'imperfection, comme une cicatrice après la guérison d'une blessure, on l'appelle « esprit » ; si cette empreinte disparaît et que l'entité subtile est entièrement épurée, on la nomme « secret » ; si enfin la question se présente sous un aspect plus complexe, on parle du « for intérieur » (*al-bāṭin*). » Ibn 'Ajība conclut : « Les divergences sur la question de l'esprit sont bien connues [...]. Ce sont

La guidance de cette entité ne peut être effectuée que par les cheikhs, considérés comme les véritables héritiers de la prophétie³. Doivent ainsi être distingués les thèmes initiatiques majeurs, à savoir les prémisses du cheminement, les combats intérieurs qu’il implique, ses stations spirituelles, et ses fruits.

ces entités qui se déploient et que l’on peut désigner par des noms différents selon leur degré de développement (*taṭawwur*), comme il ressort de l’enseignement d’al-Sāḥilī. » En *Baḥr*, *op. cit.*, vol. VII, p. 248, notre auteur emprunte ce schéma à al-Sāḥilī, sans toutefois citer sa source ; al-Sāḥilī n’est connu que par une notice de Carl Brockelman : voir *Geschichte der arabischen Litteratur*, Supplément, vol. II, Leiden : E. J. Brill, 1938, p. 378, n°4.

Dans *Baḥr*, *op. cit.*, vol. III, p. 230, Ibn ‘Ajība considère qu’initialement, l’« esprit » est la première manifestation du monde divin (*al-jabarūt*), antérieure à la création de l’homme (voir aussi *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 253). La nomenclature « âme », « cœur », « esprit » et « secret » est traditionnelle, déjà présentée par al-Qushayrī et développée par al-Ghazālī, malgré quelques différences avec les conceptions de notre auteur ; voir O. Nabil Ibrahim, *Divine Love in the Moroccan Sufi Tradition: Ibn ‘Ajība (d. 1224/1809) and His Oceanic Exegesis of the Qur’ān*, *op. cit.*, p. 179-182.

³ Cf. É. Geoffroy, *L’instant soufi*, Paris : Actes Sud, 2000, p. 5 ; J.-J. Thibon, *L’œuvre d’Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, *op. cit.*, p. 273 ; D. Gril, « La Voie », *Les Voies d’Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, *op. cit.*, p. 97 ; sur le lien entre le maître et le prophète dans les voies initiatiques au Maroc, voir R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté, de la fondation à l’avènement du Protectorat (808-1912) : hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*, *op. cit.*, p. 425-427.

Chapitre I

Les prémisses du cheminement

Selon l'enseignement d'al-Darqāwī rapporté par Ibn 'Ajība, le compagnonnage est le lien spirituel particulier entre le disciple et son maître. Cette relation joue un rôle essentiel dans le cheminement, puisque, considérée comme une grâce divine ('*ināya*) immanente, elle définit l'aptitude du cheminant à s'attacher à son maître et à suivre son enseignement ¹.

D'une part, le cheikh se distingue par son statut privilégié et ses valeurs qui déterminent son attitude envers le disciple. D'autre part, au cheminant incombent des impératifs initiaux qui ont pour finalité le développement des qualités spirituelles ; celles-ci sont les conditions préalables à sa conduite à l'égard du maître ².

¹ En cela, notre auteur s'inspire des propos du cheikh al-'Arabī al-Darqāwī : « Nous estimons que la réalisation spirituelle ne s'acquiert pas par le nombre des actes, mais bien par la pure faveur divine (*maḥḍ al-karam*). À cet effet, Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī dit dans ses *Hikam* : "S'il fallait, pour atteindre Son agrément, supprimer d'abord tes vices puis anéantir tes prétentions, jamais tu n'y arriverais par toi-même. Mais quand Dieu veut te faire arriver à ce but ultime, Il couvre tes qualités de Sa grâce particulière et tes attributs de Sa miséricorde ; et c'est ainsi qu'Il t'y fait parvenir, non pas par tes propres actes, mais par Son agrément". Par la faveur et le bienfait de Dieu, on obtient un cheikh éducateur (*shaykh murabbī*), car, sans lui, personne ne pourrait réussir (*lam yazfar*) [...]. » ; A. al-Darqāwī, *Majmū' rasā'il*, *op. cit.*, épître n°13, p. 86 ; voir aussi R. Vimercati Sanseverino, « Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd d'Aḥmad Ibn 'Ajība (m. 1223/1809) », *op. cit.*, p. 224, note 74. La citation d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī est la *ḥikma* n°122 chez P. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709 : 1309) et la naissance de la confrérie shādhilite*, *op. cit.*, p. 136-138.

Al-'Arabī al-Darqāwī définit ici la pratique du compagnonnage à travers le rôle des deux protagonistes. Le maître est chargé de la réalisation spirituelle sur la Voie (*al-Ṭarīqa*). L'aspirant (*al-murīd*), par serment d'allégeance, s'engage à suivre avec soumission et déférence un cheikh en vue d'accomplir son expérience initiatique. La finalité de cette association réside dans « [ce que] personne ne pourrait réussir [sans l'obtention d'un cheikh éducateur] », c'est-à-dire « l'agrément divin » (*al-riḍā al-ilāhī*) dont la recherche permanente meut les spirituels sur la Voie.

² Lorsque l'initiation est achevée, l'accompagnement prend une autre dimension. Selon al-Darqāwī, le cheminant, initié, est invité à emprunter la Voie de manière autonome, tout en restant indéfectiblement lié à son maître par une constante observance de son enseignement, une communication épistolaire et de fréquentes visites. Voir A. al-Darqāwī, *Majmū' rasā'il*, *op. cit.*, épître n°69, p. 146-148.

I- Le cheikh éducateur (*al-shaykh al-murabbī*)

Ibn ‘Ajība évoque la rudesse de l’existence réservée au cheminant qui doit être d’une fidélité sans faille à l’égard des maîtres, tant en associant ceux-ci au récit du Pacte primordial (*al-mīthāq*)³ entre Dieu et les hommes, qu’en les identifiant à la figure prophétique⁴.

1- La valeur des cheikhs

Le Pacte primordial (*al-mīthāq*)

Selon le dogme islamique, lors de leur création originelle, toutes les générations humaines (les descendants d’Adam) témoignèrent de l’existence du Dieu unique, et que la religion était celle de l’abandon confiant en Lui⁵. Puis le désaveu de ce Pacte primordial se manifesta avec les premiers associationnistes. Dieu envoya alors les prophètes afin de rappeler aux gens l’engagement qu’ils avaient pris auprès de Lui : quiconque fut destiné à la félicité éternelle accepte le message et le reconnaît, tandis que celui auquel le malheur éternel fut prédestiné, le désavoue et le renie. Ibn ‘Ajība délivre une interprétation de ce récit lors du commentaire du verset 213 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « La prophétie étant scellée, Dieu envoie les sages (*al-ḥukamā’*), eux qui

³ Allusion à Coran 7 : 172. Sur *al-mīthāq*, voir par exemple A. H. Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London : Luzac & Company, 1962, p. 76-80 ; A. Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l’Islam*, Albert Van Hoa éd., Paris : Cerf, 2004, p. 42.

⁴ Dans une lettre adressée à ses disciples, le cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī dénonce les dérives que connaît la voie fondée par le maître al-Shādhilī : « Sa voie était extérieurement humble et intérieurement élevée, tandis que la vôtre est extérieurement élevée et intérieurement humble. Nous pourrions aussi dire : sa voie était rigueur à l’extérieur et clémence à l’intérieur, tandis que la vôtre est clémence à l’extérieur et rigueur à l’intérieur, comme celle de la majorité des gens - et que Dieu nous garde de confondre la voie des élus avec celle des gens du commun ! Le but des hommes voué à la spiritualité n’est pas non plus de se limiter aux litanies ; or vous ne vous occupez que de cela. Enfin, il faut avoir un seul maître spirituel, alors que vous en avez beaucoup » ; voir A. al-Darqāwī, *Majmū‘ rasā’il*, *op. cit.*, épître n°35, p. 109-110, et sa traduction par M. Zekri dans « La *tarīqa* Shādhiliyya-Darqāwiyya - Les empreintes du cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī (m. 1239/1823) », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, *op. cit.*, p. 231-232. Le fondateur de la voie Darqāwiyya indique implicitement les pratiques initiatiques qu’il entend rénover. Il s’agit essentiellement du retour au dépouillement de l’être et l’allégeance à un seul et unique cheikh, en vue de renoncer à toute aspiration égotique qui entraverait le parachèvement de l’expérience spirituelle.

⁵ Voir par exemple M. Ṭ. Ibn ‘Āshūr, *al-Tahrīr wa-l-tanwīr*, *op. cit.*, vol. IX, p. 165-170.

sont les gnostiques, pour éduquer les gens de l'ignorance (*al-jahl*) et du désaveu (*al-inkār*)⁶. »

Malgré l'absence de vocabulaire soufi dans cette interprétation allusive, on reconnaît les cheikhs, « ceux qui sont doués de science » (*ūlū l-ilm*), sous les termes de « sages » et de « gnostiques », ainsi que par le lien entre « le soin spirituel » (*al-mu'ālaja*) et l'initiation. Cette position frappe par son originalité. En effet, l'ensemble des *tafsīr*-s soufis complets⁷ interprète cette tradition en liant la mission des prophètes à celle des cheikhs, sans pour autant, comme le fait Ibn 'Ajība, les inclure directement dans le récit du « Pacte primordial ». Dans cette interprétation inédite, l'association de la mission des cheikhs aux premiers temps de la création et à la nature pure de l'islam⁸ vise à renforcer leur légitimité. C'est pourquoi il convient d'aborder la position des tenants de la Voie au sein de la communauté des croyants.

Le retour au modèle muḥammadien : l'enseignement de la Loi commune et des sciences ésotériques

Ibn 'Ajība, suivant al-'Arabī al-Darqāwī⁹, décrit l'enseignement et ceux qui sont chargés de sa transmission, à travers le verset 151 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*): « Nous vous avons envoyé un prophète choisi parmi vous qui vous communique Nos signes, vous purifie, vous apprend le Livre, vous enseigne la sagesse et ce que vous ne saviez pas. » L'auteur paraphrase ce verset ainsi : « Dieu a octroyé à la communauté musulmane un envoyé qui lui enseigne la sagesse, c'est-à-dire la Loi prophétique (*al-Sharī'a al-nabawiyya*) et les sciences infuses (*al-'ulūm al-ladunniyya*), afin de la purifier. De même, à chaque époque, Il l'a également gratifiée de cheikhs qui la

⁶ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 239-240.

⁷ Voir 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, *op. cit.*, vol. I, p. 173-174 ; R. al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, *op. cit.*, vol. I, p. 87-88 ; N. Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.*, vol. I, p. 291-292 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. I, p. 330.

⁸ Il s'agit ici d'*al-fītra*, que l'on peut traduire par « la nature primordiale pure » de l'homme, notion liée au dogme islamique affirmant que tous les prophètes, d'Adam à Muḥammad, ont professé la même religion. Cf. M. R. Riḍā, *Tafsīr al-manār*, Le Caire : al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 1990, vol. II, p. 220 ; M. Ṭ. Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa-l-tanwīr*, *op. cit.*, vol. IX, p. 176 ; É. Geoffroy, *L'Islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris : Seuil, 2009, p. 21-26 ; G. Gobillot, « Nature innée », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 595.

⁹ Selon le cheikh al-Darqāwī, Dieu enseigne aux hommes la science qui leur permet de L'adorer et d'être de véritables gnostiques. Cf. A. al-Darqāwī, *Majmū' rasā'il*, *op. cit.*, épître n°264, p. 405.

purifient de ses défauts (*al-‘uyūb*). Ces cheikhs dévoilent les significations des attributs de Dieu, tels que la puissance éternelle (*al-qudra al-azaliyya*) et la sagesse divine (*al-ḥikma al-ilāhiyya*), exposent les éléments mystérieux des sciences (*gharā’ib al-‘ulūm*), et ouvrent les secrets de la compréhension (*makhāzin al-fuhūm*). En cela, ils enseignent ce que la communauté des croyants ne savait pas (*mā lam ta‘lam*)¹⁰. »

Selon Ibn ‘Ajība, le rôle des cheikhs est autant d’enseigner la Loi commune que la science ésotérique qu’ils détiennent. Cette position est tirée des recommandations du cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī, lorsqu’il reprend une déclaration de son maître ‘Alī al-‘Amrānī « al-Jamal » : « À certains, la Réalité spirituelle est voilée par la Loi commune. À d’autres, la Loi commune est voilée par la Réalité spirituelle. D’autres encore firent de la Loi commune une porte, et de la Réalité spirituelle, une autre : “Ceux-là forment le parti de Dieu. N’est-ce pas le parti de Dieu qui est promis au succès ?”¹¹ »

L’union de ces deux aspects manifeste le ralliement du cheikh al-Darqāwī, qui suit l’enseignement hautement *shādhiḥ* de son maître, au modèle muḥammadien¹². Cette position est peu développée dans les *tafsīr*-s soufis complets. Ibn ‘Ajība est donc un des rares commentateurs à conférer au cheikh la responsabilité de cette double transmission, celle des sciences exotérique et ésotérique, qui a son origine dans le message du prophète Muḥammad¹³.

¹⁰ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 184.

¹¹ A. al-Darqāwī, *Majmū‘ rasā’il*, *op. cit.*, épître n°81, p. 168-169, qui cite Cor. 58 : 22. Dans cette épître, selon le cheikh al-‘Amrānī « al-Jamal », le cheminant accompli ne s’arrête pas à l’extinction dans la Réalité spirituelle (*al-Ḥaqīqa*), mais se doit de revenir à la *Sunna* (*a’lām al-Nabī*) enseignée par les oulémas.

¹² Le modèle muḥammadien réunifie et concentre « les divers aspects de la tradition islamique sur une conception spirituelle de la figure prophétique » : voir R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté, de la fondation à l’avènement du Protectorat (808-1912) : hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*, *op. cit.*, p. 392-393. Cf. ‘A. al-Ṣaghīr, *Ishkālīyyat iṣlāḥ al-fikr al-ṣūfī*, *op. cit.*, p. 224. Le message muḥammadien considère donc la Loi commune comme le meilleur, voire l’unique vecteur vers la Réalité spirituelle, pour ceux qui observent les commandements divins avec sérieux ; voir A. al-Darqāwī, *ibid.*, épître n°165, p. 304. L’association de la Loi commune et de la Réalité spirituelle est un thème soufi traditionnel. En effet, al-Sulamī déclare, dans une de ses épîtres intitulée *al-Farq bayna ‘ilm al-Sharī‘a wa-l-Ḥaqīqa* : « *Sharī‘a* et *Ḥaqīqa* ne sont que les deux faces d’une réalité unique » ; voir J.-J. Thibon, *L’œuvre d’Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, *op. cit.*, p. 342.

¹³ Cette thèse se trouve dans l’exégèse de Ḥaqqī (*Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*). Cependant, il est difficile de lier cette œuvre à *al-Baḥr al-madīd*, Ibn ‘Ajība ne faisant aucunement mention de cet auteur.

Le compagnonnage, manifestation de la bienveillance de Dieu

Ibn ‘Ajība qualifie de « bienveillance divine » (*minnat Allāh*) la compagnie d’hommes agréés par Dieu qui possèdent la connaissance de Son Être. La personnalité des cheikhs est alors considérée comme une faveur divine¹⁴. L’auteur s’appuie sur le verset 164 de la sourate 3, la Famille d’Imran (*Āl-‘Imrān*) : « Dieu a accordé une grâce aux croyants (*la-qad manna Allāh ‘alā l-mu’minīn*) lorsqu’Il leur a envoyé un prophète choisi parmi eux qui leur communique Ses signes, les purifie, leur enseigne le Livre et la sagesse, bien qu’ils fussent auparavant dans un égarement manifeste. »

Notre auteur met donc en parallèle la bienveillance divine octroyée aux Compagnons et celle dispensée aux disciples, dans la mesure où les cheikhs sont les héritiers des prophètes par leurs enseignements¹⁵. Une fois encore, Ibn ‘Ajība se

Notre auteur affirme la supériorité des maîtres par rapport aux oulémas. Ces derniers ne perçoivent dans l’héritage prophétique que la transmission des sciences islamiques, alors que les soufis y ajoutent un enseignement spirituel. Ibn ‘Ajība déclare : « Les savants de cette communauté sont comme les prophètes (*anbiyā’*) des Fils d’Israël. Les gnostiques parmi eux sont comme les messagers (*rusul*). » Voir A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 592 ; cf. R. Vimercati Sanseverino, « Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd d’Aḥmad Ibn ‘Ajība (m. 1223/1809) », *op. cit.*, p. 225.

¹⁴ L’autorité des maîtres est légitimée par la correspondance entre leurs actions et celles des prophètes, qui se fonde sur le Pacte primordial. Cette proximité avec les messagers ne peut donc être acquise mais est innée. Dans *Īqāz al-himam fī sharḥ al-Ḥikam*, Ibn ‘Ajība délivre quatre caractéristiques de cette proximité avec l’identité prophétique :

- une science authentique (*‘ilm ṣaḥīḥ*) permettant de discerner ce qui est profitable et nuisible à l’homme. Dans le cadre du compagnonnage, elle réside en une maîtrise des devoirs du croyant, ainsi qu’une connaissance certaine des différents états et étapes que franchit l’aspirant au long de son cheminement.
- une expérience personnelle (*dhawq ṣarīḥ*), et non la connaissance de celle d’autrui.
- une haute aspiration (*himma ‘āliya*) à la quête de l’agrément de Dieu et de nul autre que Lui.
- un état spirituel qui satisfait Dieu (*ḥāla marḍiyya*), c’est-à-dire une droiture à la mesure de ses propres capacités. Voir A. Ibn ‘Ajība, *Īqāz al-himam fī sharḥ al-Ḥikam*, Abū Sahl Najāḥ éd., Le Caire : Dār al-Muqaṭṭam, 2012, p. 113-114. La rédaction de ce commentaire des *Ḥikam*, intitulé *Īqāz al-himam fī sharḥ al-Ḥikam*, fut achevée le 8 jumadā I 1211, soit le 8 novembre 1796. Il s’agit d’un manuel de soufisme. La valeur de ce commentaire lui vaut de nombreuses éditions, telles que l’édition d’al-Jammāliyya du Caire (1913) en 471 pages, et celle de Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī du Caire (1961), de 528 pages. Voir M. Dāwūd, *Tārīkh Tiṭwān*, *op. cit.*, vol. VI, p. 229-230 ; J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, *op. cit.*, p. 280-281.

¹⁵ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 432.

démarque du reste des *tafsīr*-s soufis complets¹⁶ en appliquant la teneur de ce verset aux cheikhs, dépositaires de la « bienveillance divine ».

Un guide éclairé, « source de lumière divine »

Selon les soufis, les cheikhs détiennent une autorité intellectuelle et morale. Ibn ‘Ajība la qualifie de « source de lumière divine » (*nūr min nūr Allāh*)¹⁷ qui guide le disciple tout au long de son cheminement. Ceci apparaît dans le commentaire du verset 15 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā’ida*) : « [...] Notre envoyé est venu à vous pour mettre en évidence une grande partie du Livre, que vous cachez, et en effaçant une grande partie. Une lumière et un Livre explicite vous sont venus de Dieu. » L’action des cheikhs est comparée à une lumière venant de Dieu qui perce « le voile des ténèbres [de l’ignorance] » (*ẓulumāt al-ḥijāb*), et cette « lumière de la contemplation » (*nūr al-shuhūd*) pénètre dans le cœur du cheminant¹⁸.

La lumière par laquelle le Messager éclaire des sujets tenus secrets, se réfère à la Réalité spirituelle. Ainsi, l’interprétation allusive du Coran et le dévoilement du mystère, points fondamentaux de l’enseignement des prophètes, sont repris par les maîtres en leur qualité d’héritiers du message.

La parabole des gardiens du paradis

Ibn ‘Ajība va jusqu’à comparer les cheikhs aux « gardiens du paradis », en se référant au verset 73 de la sourate 39, les Groupes (*al-Zumar*) : « Ceux qui craignent leur Seigneur seront conduits par groupes vers le paradis. Lorsqu’ils y parviendront, ses portes seront ouvertes et ses gardiens (*khazanatuhā*) leur diront : “Que le salut soit sur vous ! Vous avez été bons. Entrez-y pour l’éternité !” » Ainsi, notre auteur conclut sur l’assimilation de « ceux qui craignent leur Seigneur » aux cheminants, ainsi que celle des « gardiens » aux cheikhs. Enfin, Ibn ‘Ajība interprète le passage « ses portes seront ouvertes » par « l’effacement du voile des créatures, afin que seul le Créateur soit

¹⁶ Voir ‘A. al-Qushayrī, *Laṭā’if al-ishārāt*, *op. cit.*, vol. I, p. 294 ; R. al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, *op. cit.*, vol. I, p. 208 ; N. Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.*, vol. II, p. 91 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. II, p. 120.

¹⁷ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 21.

¹⁸ *Ibid.*

perçu » ; le rôle des cheikhs est donc de libérer leurs disciples de toute préoccupation mondaine ¹⁹.

Ce commentaire affirme deux principes soufis : la réalisation spirituelle passe par un cheminement, et l'accompagnement des disciples par les cheikhs s'effectue jusqu'à l'aboutissement de ce parcours initiatique. Cependant, aucun autre *tafsīr* soufi complet ²⁰ n'accorde une telle intensité au statut du cheikh, en lui conférant un degré comparable à celui des anges.

Ibn 'Ajība mène donc des analyses rares, voire inédites, par rapport à celles des commentaires soufis. L'expression de « source de lumière divine » (*nūr min nūr Allāh*) est certainement inspirée de l'exégèse d'al-Wartajībī (al-Baqī) sur le verset 15 de la sourate 5, où la lumière de Dieu éclaire les enseignements du Livre nécessaires aux cheminants, par l'intermédiaire des envoyés et des maîtres ²¹. Quant à celle de « bienveillance divine » (*minnat Allāh*), et à l'analogie établie entre le terme coranique de « gardiens » du paradis (*khazanatuhā*) et les cheikhs, elles sont propres à *al-Baḥr al-madīd* ²².

Démontrer la valeur des cheikhs est manifestement un des objectifs de l'exégèse d'Ibn 'Ajība. En effet, dans les analyses allusives, les protagonistes des versets

¹⁹ *Ibid.*, vol. V, p. 106.

²⁰ Voir 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, *op. cit.*, vol. III, p. 293 ; R. al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, *op. cit.*, vol. III, p. 225-226 ; N. Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.*, vol. V, p. 225 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 143-145.

²¹ R. al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, vol. I, p. 305 : « La lumière de Dieu se manifeste par la présence des prophètes et des saints ; elle est venue clarifier ce qui, dans son Livre, est relatif aux stations par lesquelles s'élèvent les véridiques [...]. La lumière et le Livre sont deux attributs éternels qui conduisent les cheminants à Dieu. » Al-Wartajībī, que cite Ibn 'Ajība, est identique à Rūzbehān al-Baqī : voir *supra*, partie I, chapitre II. Bien qu'aucun de ces qualificatifs ne soit employé par al-'Arabī al-Darqāwī dans ses épîtres, il est d'usage, dans les voies initiatiques, de se montrer élogieux à l'égard des cheikhs. Cf. par exemple J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, *op. cit.*, p. 271 ; G. Böwering, « Règles et rituels soufis », *Les Voies d'Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 140-143.

²² Ce sens entretient une proximité avec le propos d'al-Darqāwī, qui nomme la compagnie des cheikhs « bienfait de Dieu » (*karam Allāh*). Cf. *supra*, p. 253. Quant à l'association du rôle des maîtres à une mission angélique, elle concerne l'action similaire des deux types de créatures mais non leur nature. En effet, sur le plan substantiel, le dogme islamique habituel rejette toute confusion entre anges et êtres humains ; cf. 'U. al-Ashqar, *'Ālam al-malā'ika al-abrār*, Koweït : Maktabat al-Falāḥ, 3^{ème} éd., 1983 ; M.-T. Urvoy, « Dogme », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 225-226.

coraniques sont les prototypes des cheikhs ; les maîtres spirituels sont tout particulièrement reliés à la figure prophétique. Cette démarche affirme que la légitimité et l'autorité des guides spirituels sont intrinsèques à la Révélation.

2- L'autorité des cheikhs

Les cheikhs, détenteurs de l'autorité (*ūlū l-amr*)

Chez Ibn ‘Ajība, comme chez les autres auteurs soufis, l'exposé des qualités des cheikhs vise à établir leur autorité. Elles font des guides spirituels « les lieutenants de l'Envoyé » (*khulafā' al-rasūl*) dans l'accomplissement de « l'éducation prophétique » (*al-tarbiya al-nabawiyya*)²³, ce qui implique une obéissance inconditionnelle de la part des cheminants. L'autorité des cheikhs est donc perçue comme absolue puisque directement liée à la figure du prophète Muḥammad. Cette vision soufie fait prévaloir la parole des guides spirituels sur toutes les autres. Ainsi, en cas de situations litigieuses entre les disciples, leur arbitrage est prioritaire tant dans le domaine de la Loi commune (*al-Sharī'a*) que de la Voie (*al-Ṭarīqa*). De plus, Ibn ‘Ajība affirme que leurs directives prédominent sur celles des dirigeants politiques, à condition toutefois d'éviter tout désordre majeur.

Pour étoffer son propos, notre auteur cite le maître al-Junayd : « Notre Voie s'appuie sur le Coran et la Tradition prophétique. Celui qui ne médite pas le Coran et n'apprend pas le *ḥadīth* ne mérite pas d'être suivi ²⁴. »

L'aveuglement de ceux qui raillent les cheikhs

Ibn ‘Ajība s'oppose aux détracteurs des cheikhs. Quiconque les raille s'expose à des conséquences douloureuses, selon l'exégèse des versets 30 et 31 de la sourate 36 (*Yā-Sīn*) : « Quel dommage pour les hommes ! Aucun prophète ne vient à eux sans qu'ils ne le tournent en dérision ! », « N'ont-ils pas vu combien de générations Nous avons fait périr avant eux [...] ? » Le passage « Quel dommage pour les hommes ! » fait allusion au fait que tout prédicateur (*dā'ī*) qui appelle au salut par « l'éducation parfaite » (*al-tarbiya*

²³ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. IV, p. 74.

²⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 520.

al-kāmila) se fait railler. Quant à l'extrait « combien de générations Nous avons fait périr avant eux », il se rapporte aux négateurs de l'autorité des cheikhs, et l'auteur considère que « ces moqueurs meurent dans la négligence, la vérité leur étant voilée (*mātū 'alā l-ghafla wa-l-ḥijāb*) ». Puis, au Jour de la résurrection, leur châtement sera la cécité du cœur²⁵.

En outre, Ibn 'Ajība mentionne ceux qui nient même leur aptitude à atteindre un état spirituel supérieur à celui des gens du commun. Ceci se révèle notamment au commentaire du verset 10 de la sourate 40, Celui qui pardonne (*Ghāfir*) : « À ceux qui n'auront pas cru, il sera crié : “L'aversion de Dieu sur vous est plus grande que votre aversion envers vous-mêmes, car vous persistiez dans la négation quand on vous appelait à la foi”. » Ici, le même châtement attend ceux qui ont nié la voie de l'élite (*ṭarīq al-khuṣūs*) et la possibilité d'une éducation spirituelle (*wujūd al-tarbiya*). Ainsi paraphrase-t-il ce verset : « L'aversion de Dieu sur vous est plus grande que votre aversion envers vous-mêmes, à cause de votre refus d'accepter la vision directe (*al-'iyān*) et la station de l'excellence (*maqām al-iḥsān*), lorsque vous étiez appelés à l'éducation de la foi et à la réalisation de la certitude par les cheikhs²⁶. »

L'interprétation de la sanction réservée aux détracteurs des cheikhs est traditionnelle dans le soufisme²⁷. De plus, la sévérité du discours est parfaitement cohérente avec la valeur que la Voie prête aux guides spirituels. Paradoxalement, lors de son commentaire des versets 30 et 31 de la sourate 36 (*Yā-Sīn*), et 10 de la sourate 40, Celui qui pardonne (*Ghāfir*), Ibn 'Ajība n'appuie son interprétation allusive sur aucune source. Force est de constater que le châtement posthume est absent du corpus de l'exégèse soufie complète²⁸, et même de l'enseignement du cheikh al-'Arabī al-

²⁵ *Ibid.*, vol. IV, p. 567.

²⁶ *Ibid.*, vol. V, p. 118.

²⁷ Cf. A. al-Darqāwī, *Majmū' rasā'il*, *op. cit.*, épître n°13, p. 87-88, qui évoque le voile couvrant les cœurs des détracteurs ; É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans - Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas : Institut Français de Damas, 1995, p. 197.

²⁸ Voir 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, *op. cit.*, vol. III, p. 298 ; R. al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, *op. cit.*, vol. III, p. 230-231 ; N. Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.*, vol. V, p. 292-293 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 160-161.

Darqāwī²⁹. Cela suppose une interprétation novatrice de la part d’Ibn ‘Ajība : celui-ci soutient le caractère absolu de l’autorité des cheikhs et interdit au cheminant toute critique à leur égard.

3- Les cheikhs et le compagnonnage *darqāwī*

L’encadrement spirituel des disciples

L’autorité absolue que confère Ibn ‘Ajība aux cheikhs répond au fort encadrement qu’exige l’éducation *darqāwī*. Celle-ci demande notamment, de la part du maître, une constante exhortation à l’effort pieux et rappelle le danger continu de rechute qui menace l’âme. Notre auteur l’explique dans son commentaire des versets 121 et 122 de la sourate 3, la Famille d’Imran (*Āl-‘Imrān*) : « Lorsqu’un matin, [ô Muḥammad,] tu quittas ta famille, pour assigner aux croyants leurs postes de combat (Dieu écoute et sait tout) », « Deux troupes parmi vous songèrent à fléchir alors que Dieu est leur protecteur ! Les croyants doivent s’en remettre à Dieu ! » Selon notre auteur, ces versets sont un appel aux cheikhs à exhorter les novices à combattre l’ego par des actes d’humiliation morale et physique. Ces pratiques mettent en évidence la « sournoiserie » (*al-dasā’is*) de l’âme³⁰, ce qui prépare les cheminants à faire face aux incitations à la transgression. Notre auteur fait donc un parallèle entre les musulmans au jour de la bataille d’Uḥud, et les novices dans l’éducation spirituelle. À l’image des médinois, qualifiés d’« hypocrites », qui voulurent fuir, et des croyants qui étaient affermis dans leur foi, certains aspirants reviennent à leurs anciennes habitudes par lassitude. Les autres persévèrent jusqu’à atteindre le ravissement spirituel. Ibn ‘Ajība joint à son explication un vers soufi anonyme :

وبالغوا في الجد حتى ملّ أكثرهم وعانق المجد من وافى ومن صيرا

Ils ont fait tellement d’efforts que la plupart se sont épuisés,

Seuls ceux qui ont été fidèles et patients ont embrassé la gloire³¹.

²⁹ Cf. A. al-Darqāwī, *ibid.*

³⁰ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. I, p. 402.

³¹ *Ibid.*

Plus loin, Ibn ‘Ajība interprète les versets 25 et 26 de la sourate 13, le Tonnerre (*al-Ra‘d*) : « Ceux qui violent leur engagement envers Dieu après l’avoir pris, qui brisent les liens qu’Il a ordonnés de maintenir et sèment la corruption sur terre : à ceux-là la malédiction et une détestable demeure ! », « Dieu prodigue Ses dons à qui Il veut. Ils profitent de la vie d’ici-bas : or, elle n’est qu’une infime jouissance au regard de la vie future. » Il déclare ainsi que « rien ne détruit plus les disciples que la violation des engagements et l’abandon du compagnonnage [...] ; en effet, celui qui est sous le patronage d’un cheikh est protégé contre Satan et les vices de la vie d’ici-bas ³². »

Ici, Ibn ‘Ajība associe donc clairement le cheminant qui fait défection à la figure de l’« hypocrite », l’accusant de préférer le confort des mondanités à la pieuse rigueur du parcours initiatique. L’abandon du compagnonnage ne peut qu’inspirer le rejet. De tels propos sont justifiés par l’encadrement ferme pratiqué dans la Voie. Le commentaire des versets 121 et 122 de la sourate 3, la Famille d’Imran (*Āl-‘Imrān*), évoqué ci-dessus, présente en effet le cheminement selon une perspective combative.

L’absence de compassion (*shafaqa*)

L’exigence et la rudesse caractérisent l’enseignement d’al-Darqāwī et peuvent susciter la réticence des aspirants. Selon notre auteur, l’absence de compassion dans l’éducation spirituelle est une qualité morale des cheikhs. Dans les versets 74, 75 et 76 de la sourate 11 (*Hūd*), Dieu reproche à Abraham d’avoir pris en pitié le peuple réprouvé de Loth. Ibn ‘Ajība, citant l’exégèse d’al-Wartajībī (al-Baqlī) et la sagesse d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī ³³, considère qu’une compassion contraire au décret divin ne convient pas aux saints. Il illustre aussi sa pensée par les propos de Ja‘far al-Ṣādiq (m. 148/765) : « Il existe six types d’hommes dont chacun doit s’interdire un défaut qui lui est propre : “La cupidité chez les oulémas, l’empressement chez les princes, l’avarice chez les riches, la fierté chez les pauvres, la compassion chez les cheikhs et la vilénie chez les nobles”. » Si,

³² *Ibid.*, vol. III, p. 24.

³³ *Ibid.*, vol. II, p. 544-545. Al-Wartajībī (al-Baqlī) affirme : « Dieu aime la colère des gnostiques » ; voir R. al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, op. cit., vol. II, p. 129. Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī écrit : « Est entièrement ignorant celui qui veut que, dans l’instant présent, advienne autre chose que ce que Dieu y manifeste » ; cf. P. Nwyia, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh (m. 709 : 1309) et la naissance de la confrérie shādhilite*, op. cit., p. 92-94.

au lieu d’être ferme envers le disciple, le maître faisait preuve de compassion, son enseignement ne serait pas parfait ³⁴.

Le cheikh doit donc discerner quand et dans quelle mesure il convient d’être strict, ou reconnaître le moment où il faut user de souplesse avec l’aspirant.

Le dévoilement des secrets seigneuriaux : l’évaluation préalable de la maturité spirituelle des disciples

Puisque les cheikhs sont les héritiers des prophètes, ils reçoivent de Dieu, au même titre que Ses messagers, des secrets. L’évaluation spirituelle des disciples permet aux maîtres de déterminer leur aptitude à les recevoir. À ce sujet, Ibn ‘Ajība se réfère au verset 6 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*) : « Éprouvez [l’aptitude à juger] des orphelins jusqu’à l’âge du mariage. Si vous constatez chez eux une conduite droite, remettez-leur leurs biens. Ne dilapidez pas leur patrimoine avec prodigalité. Que le [tuteur] riche s’abstienne [d’user des biens de son pupille] à des fins personnelles ! [...]. » Selon notre auteur, le verset fait allusion à la maturité spirituelle (sens donné à *mablagħ al-rijāl*). Si l’initié se distingue par « les signes de la plénitude » (*awṣāf al-kamāl*), alors ses actes sont inspirés par « l’abstention scrupuleuse (*al-wara’*) et par la tranquillité du cœur ; il est exempt de la crainte des créatures et du manque de biens ³⁵. » Il fait alors partie de l’élite et peut recevoir la gnose de son cheikh, qui lui dévoile les « secrets seigneuriaux » (*asrār al-rubūbiyya*) ³⁶.

Dans l’exégèse d’Ibn ‘Ajība, les conditions de ce dévoilement apparaissent également dans le commentaire du verset 58 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*) : « Dieu nous prescrit de restituer les dépôts à leurs propriétaires et de juger avec équité quand vous arbitrez entre les hommes. Quelle excellente exhortation vous fait Dieu ! Il entend et voit tout. » L’auteur y décrit le profil des cheminants aptes à la confiance spirituelle : « Lorsque les aspirants renoncent aux vices, tels que l’envie ou l’orgueil, et

³⁴ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*

³⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 467.

³⁶ Cf. ‘A. al-Jīlī, *al-Insān al-kāmil fī ma’rifat al-awākhir wa-l-awā’il*, Abū ‘Abd al-Raḥmān Ṣalāḥ éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997, p. 53-55 ; A. Ibn ‘Ajība, *Deux Traités sur l’Unité de l’Existence*, op. cit., p. 19-23.

s’embellissent de vertus, comme la pureté du cœur, l’altruisme de l’âme ou l’excellence de caractère, ils se réalisent par *al-takhliya* (« l’abandon du blâmable »), c’est-à-dire la purification des défauts intérieurs, et par *al-tahliya* (« l’assimilation du louable »), à savoir l’acquisition des vertus³⁷. À ce moment, ils méritent de percevoir les secrets seigneuriaux dont les cheikhs sont dépositaires. Pour ce faire, les maîtres jugent les aspirants avec équité, avant d’octroyer à chacun une part selon sa sincérité³⁸. »

Ce développement met en relief deux points : d’une part, les « secrets seigneuriaux » sont assimilés à des dépôts (*amānāt*) confiés aux cheikhs. D’autre part, les maîtres doivent faire preuve d’équité envers leurs disciples, selon le degré qu’ils ont atteint.

Quant aux aspirants qui sont encore immatures spirituellement, les cheikhs n’ont pas à leur dévoiler les secrets de l’Unicité divine (*asrār al-Tawhīd*). Notre auteur évoque ceci dans une interprétation allusive du verset 5 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*) : « Ne confiez pas aux incapables les biens que Dieu vous a donnés pour vivre. Donnez-leur nourriture et vêtements et parlez-leur convenablement. » Ibn ‘Ajība énonce d’autres dispositions préalables et fondamentales chez les disciples : « la maturité intellectuelle, la maîtrise des convenances spirituelles, et la manifestation de leur sincérité ». Si des cheminants cherchent malgré tout à anticiper la connaissance de ces secrets, les cheikhs leur promettent de les informer ultérieurement, tout en leur adressant des paroles convenables (*qawl^{an} ma’rūf^{an}*). Ibn ‘Ajība conclut par un questionnement rhétorique, relatif à son expérience personnelle : « Combien a-t-on vu de disciples impatients d’acquérir l’ouverture spirituelle (*al-fath*) et qui en furent par conséquent privés ? Et combien de novices ont essayé de percevoir les secrets de la Réalité spirituelle (*asrār al-Ḥaqīqa*) avant la fin de leur apprentissage, et ont fini par être chassés ?³⁹ »

³⁷ Cf. A. Ibn ‘Ajība, *Bahr*, *op. cit.*, vol. I, p. 221. Dans *Īqāz al-himam fī sharḥ al-Ḥikam*, *op. cit.*, p. 8, notre auteur considère que ces deux notions se réfèrent au terme du cheminement : *al-takhliya* équivaut à l’extinction (*al-fanā’*) dans l’Essence de Dieu, et *al-tahliya* est la subsistance en Lui (*al-baqā’*) dans Ses qualités ; cf. J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi’rāj*, *op. cit.*, p. 234, notice 76, note 3.

³⁸ A. Ibn ‘Ajība, *Bahr*, *op. cit.*, vol. I, p. 518.

³⁹ *Ibid.*, vol. I, p. 465.

La bienveillance des cheikhs envers les cheminants

Le sujet de la transmission des secrets, qui implique une connaissance de l'état spirituel de l'autre, invite à envisager l'intimité inhérente au compagnonnage. Le commentaire cité précédemment évoque les paroles convenables. Les thèmes de la fraternité et de la bienveillance, très présents dans l'enseignement du cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī⁴⁰, parsèment l'exégèse de notre auteur, qui les aborde avec force. En s'appuyant sur le verset 52 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An‘ām*) : « [Dis :] Ne chasse point ceux qui sont à la recherche de leur Seigneur, en L'invoquant matin et soir. Leur demander compte ne te concerne nullement, pas plus qu'ils n'ont à te demander compte. En les repoussant, tu serais au nombre des injustes. », notre auteur explique que la compagnie des cheikhs constitue « un bienfait et un secret important pour les gens purs et loyaux ».

Ibn ‘Ajība, conformément à la tradition soufie, insiste sur la bienveillance du maître envers les disciples, selon ce que Dieu a ordonné à Son prophète. Enfin, notre auteur termine en soulignant que l'accueil qu'effectue le cheikh doit être chaleureux, notamment avec les pécheurs, afin de soulager leur peine, d'être attentif à leurs défauts et de les guider sur la Voie avec indulgence et bienfaisance.

Pour cela, il s'appuie sur les vers bien connus du cheikh Abū Madyan (m. 594/1198) :

ما لذة العيش إلا صحبة الفقرا هم السلاطين والسادات والأمرأ
فاصحبهمو وتأدب في مجالسهم واخلّ حظك مهما خلفوك ورا

Il n'est de plaisir en cette vie qu'avec la compagnie des cheikhs,

Ce sont eux les sultans, les seigneurs et les émirs.

Dans leurs assises tiens-leur compagnie avec convenance

Et abandonne tes prétentions ; qu'importe s'ils te laissent en arrière⁴¹.

Dans la structure de ce commentaire, Ibn ‘Ajība fait preuve d'une certaine rigueur méthodologique. Le parallèle qu'effectue notre auteur entre le Prophète et ses Compagnons dans ce poème soufi, souligne l'importance de l'intimité avec les cheikhs.

⁴⁰ Voir A. al-Darqāwī, *Majmū‘ rasā'il*, *op. cit.*, épîtres n°79, p. 163, n°96, p. 199, n°149, p. 276, n°159, p. 293, n°166, p. 304, et n°210, p. 339.

⁴¹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 123.

Si ce discours semble trancher avec l'apparente rudesse de l'enseignement du cheikh al-Darqāwī ⁴², la bienveillance fraternelle ne peut occulter la relation de maître à disciple. Ainsi, il rappelle habilement la supériorité des cheikhs et les égards qui leur sont dus.

À l'aspirant incombe en effet des impératifs liés à la Voie.

⁴² A. al-Darqāwī, *Majmū' rasā'il*, *op. cit.*, épître n°102, p. 206.

II- L’aspirant (*al-murīd*)⁴³

La préparation de l’aspirant implique une réforme intérieure, mais aussi extérieure, par un acte d’allégeance préalable à l’apprentissage des convenances spirituelles. Une fois ces conditions remplies, il peut alors renoncer aux affaires mondaines.

1- La préparation spirituelle de l’aspirant

La réforme intérieure consiste d’abord dans le retour sincère vers Dieu (*al-tawba al-ṣādiqa*)⁴⁴ puis en un engagement solennel envers le cheikh.

Le retour sincère vers Dieu

وَقَرُّوا فِيهِ شُرُوطَ التَّوْبَةِ وَأَمْرُوهُ بِلُزُومِ الصَّحْبَةِ

On le dirigea vers les conditions du retour sincère,

En lui ordonnant de s’engager dans le compagnonnage⁴⁵.

Ce vers, composé par le soufi Ibn al-Bannā al-Saraqustī et rapporté par Ibn ‘Ajība dans *al-Futūḥāt al-ilāhiyya*, expose clairement le caractère primordial du retour sincère vers Dieu pour tout aspirant. Notre auteur reprend cet enseignement sur un ton ferme dans *al-Baḥr al-madīd*. Alors que dans *al-Futūḥāt*, Ibn ‘Ajība fait preuve d’une certaine pédagogie, il se montre plus pragmatique dans son exégèse. Commentant le verset 31 de la sourate 24, la Lumière (*al-Nūr*), il qualifie ce retour sincère vers Dieu de « fondement du cheminement initiatique » (*asās al-ṭarīq*) par lequel on atteint la

⁴³ Le plus souvent, notre auteur utilise le terme traditionnel de *murīd*, qui signifie littéralement « celui qui veut (sous-entendu : Dieu) », c’est-à-dire « l’aspirant ». En effet, ce vocable n’apparaît pas moins de cent-onze fois dans *al-Baḥr al-madīd*, contre douze occurrences pour celui de « *sālik* » (« cheminant »). Dans les épîtres d’al-‘Arabī al-Darqāwī, « *al-murīd* » est généralement mis en lien avec « *al-shaykh al-murabbī* », le maître éducateur : voir A. al-Darqāwī, *Majmū‘ rasā’il*, op. cit., épîtres n°9, p. 81-82, n°125, p. 233-235, n°258, p. 399, n°261, p. 401-403, et n°266, p. 406-408.

⁴⁴ Sur le retour sincère vers Dieu, voir A. al-Sha‘rānī, *al-Anwār al-qudsiyya fī ma‘rifat qawā‘id al-ṣūfiyya*, Ṭaha Surūr et al-Sayyid ‘Abd al-Shāfi‘ī éd., Le Caire : al-Maktaba al-‘Ilmiyya, s.d., vol. I, p. 22 ; ‘Ā. al-Bā‘ūniyyah, *The Principles of Sufism - Al-Muntakhab fī uṣūl al-rutab fī ‘ilm al-taṣawwuf*, translated from Arabic by Th. Emil Homerin, New York : New York University Press, 2014, p. 6-35.

⁴⁵ A. Ibn ‘Ajība, *al-Futūḥāt al-ilāhiyya fī sharḥ al-Mabāḥith al-aṣliyya*, op. cit., p. 240.

« réalisation spirituelle pure » (*'ayn al-tahqīq*). Il conclut : « Celui qui ne retourne pas à Dieu ne peut cheminer sur la Voie, à l'instar de celui qui ne peut construire sans avoir posé ses fondations [...] ⁴⁶. »

L'engagement (*'ahd* ou *bay'a*)

Le prétendant à l'initiation est ensuite convié à se lier à un cheikh. Cet engagement prend la forme d'un pacte verbal appelé communément *'ahd* ou *bay'a* ⁴⁷, termes tirés du vocabulaire coranique, indiquant sa valeur sacrée. Au sujet du verset 8 de la sourate 23, les Croyants (*al-Mu'minūn*) : « [Heureux les croyants] qui ont le respect des dépôts [qu'on leur confie] et sont fidèles à leurs engagements (*'ahd*) », Ibn 'Ajība commente clairement ce dernier terme ; le respect de la parole donnée est un des caractères « des bien-aimés de Dieu et des gnostiques » (*ahl al-maḥabba wa-l-'irfān*). L'aspirant doit éviter toute violation de l'engagement qui l'éloignerait de l'influx spirituel (*al-imdād*) et impliquerait son rejet (*tard*). En effet, d'après Ibn 'Ajība, s'attacher à un cheikh équivaut à persévérer dans la quête de l'agrément de Dieu. Il reprend le propos du maître Aḥmad Zarrūq : « Ne change jamais de cheikh pour un autre, même de plus haut degré, sinon tu serais privé de la bénédiction du premier comme de celle du second ⁴⁸. »

L'engagement, par son aspect exclusif et irrévocable, s'apparente donc davantage à un serment d'allégeance (*bay'a*) ⁴⁹. Néanmoins la fidélité du cheminant envers son cheikh ne peut être de même nature que celle exprimée envers le Prophète. En effet, la science des prophètes, dont héritent les cheikhs, ne les préserve pas de l'erreur, comme le souligne Ibn 'Arabī : « L'aspirant doit avoir la certitude que son cheikh, qui connaît Dieu, prodigue le bon conseil aux autres, mais ne doit surtout pas croire qu'il serait doté de l'infaillibilité ⁵⁰. »

Aussi, bien que l'aspirant doive être entièrement confiant dans l'enseignement du cheikh, Ibn 'Arabī semble inciter le disciple à rester attentif aux éventuelles erreurs de

⁴⁶ *Id.*, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 34.

⁴⁷ Cf. D. Gril, « La Voie », *Les Voies d'Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 91 ; É. Geoffroy, « Mystique », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 586.

⁴⁸ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 142.

⁴⁹ Voir M. T. Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa-l-tanwīr*, *op. cit.*, vol. XXVI, p. 159.

⁵⁰ A. Ibn 'Ajība, *ibid.* Sur l'infaillibilité, voir *supra*, partie II, chapitre III, section VII- *Isrā'īliyyāt*.

son maître. Notre auteur n’adopte toutefois pas son avis, puisque le cas où le disciple relèverait une faute commise par son maître n’est nullement envisagé. De surcroît, à l’occasion du commentaire du verset 7 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā’ida*), Ibn ‘Ajība condamne fermement toute opposition au cheikh, qualifiant cet acte de « trahison » (*khiyāna*) souillant le cœur du cheminant critique qui doit alors retourner à Dieu⁵¹. Ainsi, en cas d’une éventuelle erreur du maître, l’aspirant doit seulement la relever intérieurement et s’interdire de la divulguer. Cette position singulière soulève la question des convenances spirituelles (*ādāb*) qui régissent le compagnonnage.

2- Les convenances spirituelles (*al-ādāb*)

Leur importance

Les convenances spirituelles⁵² sont les règles de conduite, fondamentales dans le cheminement initiatique puisqu’elles régissent l’ensemble des rapports entre les membres de la Voie. Notre auteur les présente comme le premier enseignement, dispensé avant même l’engagement de l’aspirant. De fait, la fréquentation des cheikhs lui permet d’adopter un code comportemental qu’il devra continuellement parfaire. La priorité d’*al-ādāb* figure dans le commentaire du verset 104 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « Ô croyants ! Ne dites pas : “Favorise-nous” (*rā’inā*) mais dites : “Regarde-nous” (*unẓurnā*). Écoutez ! Un châtement douloureux sera pour les infidèles. » La bonne manière de s’adresser aux gens fait partie des convenances spirituelles majeures (*ḥusn al-khiṭāb min tamām al-ādāb*) essentielles à la réussite véritable (*‘ayn al-ṣawāb*) du cheminant. Ibn ‘Ajība conclut par cet adage : « Celui qui n’a pas de convenance (*adab*) n’a pas d’éducation (*tarbiya*) ; celui qui n’a pas d’éducation n’a pas de cheminement (*sayr*) ; et celui qui ne chemine pas ne peut parvenir au but ultime (*wuṣūl*). » Enfin, son

⁵¹ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*, vol. II, p. 14.

⁵² Le propos d’Ibn ‘Ajība relatif aux convenances de l’aspirant *darqāwī* se fonde essentiellement sur l’ouvrage de son cheikh Muḥammad al-Būzīdī intitulé *al-Ādāb al-marḍīyya li-sālik tarīq al-ṣūfiyya*, ‘Āṣim Ibrāhīm éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2006. L’apprentissage et l’application des convenances comme condition de la réalisation spirituelle est un enseignement soufi traditionnel déjà présent dans l’œuvre d’al-Sulamī ; cf. J.-J. Thibon, *L’œuvre d’Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, *op. cit.*, p. 340.

propos est illustré par une citation du soufi Dhū l-Nūn al-Miṣrī (m. 246/860) : « Si le disciple abandonne les convenances spirituelles, il retournera à son état antérieur ⁵³. »

Si l'ensemble des voies admet la stricte observance d'*al-ādāb*, notre auteur valorise l'enseignement *darqāwī* en faisant des règles de conduite une étape initiale. De nombreuses injonctions, disséminées dans son exégèse, concernent essentiellement les rapports entretenus entre le cheminant et son cheikh. L'instruction délivrée par le maître est principalement orale, ce qui implique deux types de convenances à l'égard de sa parole.

L'acquiescement silencieux et le respect de la parole du cheikh (*al-sukūt wa-l-taslīm*)

Les convenances que l'aspirant doit d'abord adopter vis-à-vis de son cheikh est l'observation du silence en sa présence et l'obéissance à ses volontés. Cet enseignement, récurrent dans le soufisme ⁵⁴, s'appuie sur le verset 70 de la sourate 18, la Caverne (*al-Kahf*), qui relate la rencontre entre Moïse et Khadir ⁵⁵ : « Il dit : “Si tu me suis, ne me questionne sur rien tant que je ne t'en parle pas moi-même”. »

Le maître s'adresse à son disciple à condition que celui-ci acquiesce le silence ⁵⁶. Comme de nombreux exégètes soufis, notre auteur aborde ce sujet lors du commentaire des versets 1, 2 et 3 de la sourate 49, les Appartements (*al-Hujurāt*) : « Ô vous qui croyez ! N'anticipez pas sur Dieu et sur Son envoyé ! Craignez Dieu ! Il entend et sait tout », « Ô vous qui croyez ! N'élevez pas la voix au-dessus de celle du Prophète et ne haussez pas le ton en lui parlant, comme vous le faites entre vous, de peur que vos bonnes

⁵³ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 147.

⁵⁴ Voir par exemple 'A. al-Sulamī, *Ādāb al-ṣuḥba*, Majdī Fathī éd., Tanta : Dār al-Ṣaḥāba li-l-Turāth, 1990, p. 111 ; J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, *op. cit.*, p. 279 ; 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, *op. cit.*, vol. II, p. 409 ; R. al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, *op. cit.*, vol. II, p. 436 ; N. Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.*, vol. IV, p. 145 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. V, p. 267.

⁵⁵ À ce sujet, voir N. Tabbara, *Les commentaires soufis de la sourate La Caverne : le récit coranique comme symbole de l'itinéraire spirituel*, thèse de doctorat, Pierre Lory et Jad Hatem (dir.), École Pratique des Hautes Études et Université Saint-Joseph de Beyrouth, 2007 ; K. Z. Sands, *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*, London - New York : Routledge, 2006, p. 79-96 ; D. Gril, « La Voie », *Les Voies d'Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 87-90.

⁵⁶ Cf. S. al-Suhrawardī, *'Awārif al-ma'ārif*, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Maḥmūd ibn al-Sharīf éd., Le Caire : Dār al-Ma'ārif, 2000, vol. II, p. 207.

actions ne deviennent vaines, sans que vous ne vous en doutiez », « Ceux qui parlent à voix basse devant l’Envoyé de Dieu sont ceux dont Il a disposé les cœurs pour la piété. Ils obtiendront le pardon et une immense rétribution. » Selon notre auteur, anticiper sur la parole de son cheikh est une ingérence inacceptable qui manifeste « un penchant à la vanité » (*ishhār sha’nih*)⁵⁷. S’abstenir de « devancer son cheikh » (*al-taqaddum ‘alā shaykhih*) implique, pour le disciple, de ne pas marcher devant lui sans sa permission, de baisser la voix en sa présence, voire de ne prendre la parole qu’avec son autorisation, ou encore de le consulter avant de prendre une décision.⁵⁸

Le respect des convenances spirituelles illustre donc concrètement l’autorité des cheikhs. Avec quatre-vingts occurrences, ce lieu commun de l’exégèse soufie est un thème majeur d’*al-Baḥr al-madīd*. Cet impératif maintient ainsi les exigences du cheikh al-Darqāwī⁵⁹.

Ainsi, l’apprentissage des convenances spirituelles est une des premières étapes de l’initiation, avec celles du retour sincère vers Dieu et de l’engagement solennel pris auprès d’un cheikh. Une fois acquitté de ces conditions préalables, l’aspirant entre véritablement en compagnonnage et rompt avec son existence antérieure. Cette phase

⁵⁷ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. V, p. 416.

⁵⁸ Pour enrichir son explication, Ibn ‘Ajība reprend le commentaire d’al-Qushayrī sur l’extrait du verset 2, “N’élève pas la voix au-dessus de celle du Prophète” : « Le croyant ne doit pas faire prévaloir son avis sur celui du Messager ou même celui du cheikh. Au contraire, il lui faut être soumis au maître par le respect des règles de conduite lors de son service et de son compagnonnage. » Voir *ibid.* La consultation (*al-mashūra*) du maître est déjà abordée et développée par al-‘Arabī al-Darqāwī dans l’épître n°261, “Des convenances spirituelles de l’aspirant envers le cheikh éducateur” : « Il n’est pas de problème à ce que l’aspirant consulte le cheikh dans les affaires importantes comme le mariage, le pèlerinage, la culture d’un champ, l’édification d’une maison, le voyage, etc. » Voir A. al-Darqāwī, *Majmū‘ rasā’il*, *op. cit.*, épître n°261, p. 403. Cet enseignement est un ancien dans le soufisme. En effet, dans une de ses épîtres, intitulée *Jawāmi‘ ādāb al-ṣūfiyya*, al-Sulamī affirme que le disciple se doit de consulter son maître ; cf. J.-J. Thibon, *L’œuvre d’Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, *op. cit.*, p. 389.

⁵⁹ Le cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī déclare en effet dans l’épître n°258, “De l’importance des convenances spirituelles à l’égard des cheikhs, et de leur bénéfice” : « Mes frères ! Si un aspirant n’éprouve pas pour son cheikh - s’agissant d’un véritable cheikh - d’estime, de considération pour son savoir, de pudeur, de respect, de crainte, de vénération et de déférence, il ne tire aucun bénéfice de cette relation. Dans ce cas, il n’y a pas lieu de parler de maître et de disciple. Les deux sont sans profit l’un pour l’autre. » Voir A. al-Darqāwī, *Majmū‘ rasā’il*, *op. cit.*, épître n°258, p. 399 ; la même phrase est reprise dans l’épître n°261, *ibid.*, p. 401-402. Voir aussi *Id.*, *Enseignements d’un grand maître soufi - Les lettres de Mulay al-‘Arabī al-Darqāwī*, *op. cit.*, p. 322 et 324.

exigeante est suivie de deux étapes que notre auteur nomme « l'abandon de la distraction » (*al-hijra min awṭān al-ghafla*) et « la retraite initiatique » (*al-'uzla*).

3- Le renoncement aux affaires mondaines

Selon Ibn 'Ajība, l'aspirant débute cette nouvelle existence avec deux épreuves déterminantes qui consistent à renoncer, tant psychologiquement que physiquement, aux affaires mondaines.

L'abandon de la distraction (*al-hijra min awṭān al-ghafla*)

L'engagement total de l'aspirant est comparé à une émigration spirituelle vers l'agrément divin en compagnie du cheikh. Cette notion, traditionnelle dans le soufisme ⁶⁰, est explicitée à l'occasion du commentaire du verset 24 de la sourate 9, le Retour sincère vers Dieu (*al-Tawba*) : « Dis : “Si vos pères, vos enfants, vos frères, vos épouses, votre clan, les biens que vous avez acquis, un commerce dont vous redoutez le déclin et des demeures où vous vous plaisez, vous sont plus chers que Dieu, son Prophète et la lutte dans Sa cause, alors soyez vigilants jusqu'à ce que Dieu vienne avec Son ordre” [...]. » Le délaissement des biens terrestres au profit de la cause de Dieu est allusivement qualifié par l'auteur d'« abandon de la distraction ». Le disciple délaisse aussi ses fréquentations habituelles qui l'empêchent de s'éveiller spirituellement. Il doit émigrer vers le lieu où il trouve l'aspiration et la compagnie adéquate, celle des cheikhs ⁶¹.

La retraite initiatique (*al-'uzla*)

Le thème de la retraite initiatique est notamment traité dans le commentaire des versets 49 et 50 de la sourate 19, Marie (*Maryam*) : « Quand [Abraham] se fut séparé d'eux (*fa-lammā 'atazalahum*) et de ce qu'ils adoraient en dehors de Dieu, Nous lui donnâmes Isaac et Jacob et, de chacun d'eux, Nous fîmes un prophète », « Nous leur accordâmes une part de Notre miséricorde, et les gratifiâmes d'une langue véridique et

⁶⁰ Voir par exemple M. Abū Tālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, op. cit., vol. I, p. 405 ; 'A. al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, op. cit., vol. II, p. 116 ; 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, op. cit., vol. III, p. 95 ; N. Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, op. cit., vol. IV, p. 398.

⁶¹ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 368.

sublime. » Selon Ibn ‘Ajība, quiconque s’isole des gens et médite sur l’Être divin afin d’arriver à la contemplation, reçoit les faveurs de Dieu, ainsi que Ses secrets et Ses sciences infuses. Ces bienfaits découlent de la méditation « des cœurs épurés (*al-qulūb al-ṣāfiya*) »⁶².

⁶² Notre auteur illustre son interprétation en citant les propos d’al-Junayd : « Les meilleures et les plus honorables assemblées sont celles qui pratiquent la méditation sur l’Unicité divine. » Il reprend également la parole d’Abū l-Ḥasan al-Shādhilī : « Les fruits de l’isolement sont au nombre de quatre : l’enlèvement du voile, le don de la miséricorde, la réalisation de l’amour et une parole sincère. » Puis, après avoir exposé les raisons de la retraite initiatique, Ibn ‘Ajība évoque le retour à la vie en société qui marque l’achèvement de l’initiation : « S’écarter des gens du commun est une condition nécessaire aux débuts du cheminement. Si l’aspirant atteint la contemplation, ressent dans son cœur l’intimité avec Dieu et s’attache à la douceur du goût spirituel, il pourra alors revenir à la fréquentation des gens, afin de parfaire son expérience [...]. » Voir *ibid.*, vol. III, p. 340.

Conclusion partielle

Dans les interprétations allusives d'Ibn 'Ajība, la description de l'initiation spirituelle associe les acteurs du compagnonnage aux protagonistes du récit coranique. De fait, la valeur des cheikhs est éclairée par celle des prophètes, et les devoirs des aspirants le sont à travers les injonctions divines adressées à la communauté des croyants.

Selon notre auteur, le cheikh, en tant que successeur du Messenger, est une autorité qui se doit d'enseigner la Loi commune et les sciences ésotériques, enseignement double qui a son origine dans la nature du message muḥammadien. Il lui incombe de se montrer à la fois bienveillant et ferme dans l'encadrement spirituel de ses disciples ; il évalue constamment leur maturité spirituelle pour leur dévoiler les différents secrets divins au moment opportun. Le parcours initiatique se fonde sur deux conditions préalables : l'engagement après l'acte du retour sincère vers Dieu, et l'apprentissage des convenances. Le cheminant, convaincu de l'assistance divine, se place ensuite en état d'émigration spirituelle. Il quitte son entourage intime pour s'entourer de la compagnie des maîtres.

Notre auteur assimile les cheikhs aux prophètes qui remémorent le Pacte primordial, et il leur confère l'ensemble des qualités du Messenger, à l'exception de l'infaillibilité, proclamant ainsi leur légitimité et leur autorité. Cependant, la nécessité d'un encadrement rigoureux selon l'enseignement d'al-Darqāwī conduit Ibn 'Ajība, dans certains cas, à aller au-delà des interprétations des *tafsīr*-s soufis complets. Dans la description de leurs prérogatives, les cheikhs ont une mission d'ordre angélique ; l'énoncé des conséquences eschatologiques touchant les détracteurs des maîtres et les disciples qui renoncent au cheminement, n'a aucun fondement dogmatique ni spirituel. Cet enseignement et la sévérité accrue de l'instruction d'Ibn 'Ajība visent clairement à maintenir les disciples dans l'inflexibilité enseignée par al-Darqāwī. Celui-ci, comme de nombreux maîtres, considère que l'accession à l'excellence (*al-iḥsān*) impose la plus grande rigueur à l'âme, par la pratique assidue d'un combat intérieur.

Chapitre II

Le combat intérieur

Au verset 53 de la sourate 12, Joseph (*Yūsuf*), innocent de la turpitude dont on l'accuse, déclare : « Je ne cherche point à m'innocenter : l'âme en vérité pousse au mal [...]. » Cette parole est à l'origine du dogme selon lequel toute âme (*nafs*) humaine peut s'écarter du commandement de Dieu ; le croyant doit alors lutter afin d'atteindre l'agrément divin¹. Il s'agit ici du combat majeur (*al-jihād al-akbar*)² qui régit la vie spirituelle de tout croyant. Afin d'en saisir l'acception dans le soufisme, il est nécessaire d'interroger l'étymologie du terme coranique « *jāhada* » (il a combattu)³. Tiré de la racine *jahada*, il signifie la « difficulté » puis, par extension, le fait de « fournir un effort », sens alors associé à la souffrance. En effet, l'expression « *ajhada dābbatah* » désigne une personne imposant une tâche insupportable à sa monture ; celle de « *fa-jahadū jahd^{an} shadād^{an}* » (« ils ont lutté sans relâche »), quant à elle, se dit de ceux qui subissent une sécheresse ; enfin l'expression « *jāhada fī sabīli l-Lāh* » renvoie à l'endurance dans la voie de Dieu⁴. Le « combat intérieur », selon les soufis, regroupe ces trois sens et traduit donc l'idée d'une lutte acharnée menée contre l'âme, à laquelle on impose un effort pénible afin de la soumettre au commandement divin.

En effet, dans *al-Baḥr al-madīd*, l'expression de « combat intérieur » est mentionnée cent dix-sept fois, pour soixante-deux occurrences de « l'état de dépouillement » (*al-tajrīd*) qu'il implique. Le combat intérieur est celui de l'âme, qui se réalise par différentes pratiques.

¹ « L'âme est encline aux vices et désire la désobéissance. » Voir F. al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghayb*, *op. cit.*, vol. XVIII, p. 470 ; cf. 'A. al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān*, 'Abd al-Raḥmān ibn Mu'allā éd., Beyrouth : Mu'assasat al-Risāla, 2000, p. 400 ; M. Sebti, « Âme », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 44.

² Voir 'A. al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-'ummāl fī sunan al-aqwāl wa-l-af'āl*, Beyrouth : Bayt al-Afkār al-Dawliyya, 2^{ème} éd., 2005, n°11779, p. 568. Sur ce sujet, voir également A. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op. cit.*, vol. II, p. 244 ; J. al-Rūmī, *al-Mathnawī*, Ibrāhīm al-Dusūqī éd., Le Caire : al-Hay'a al-'Āmma li-Shu'ūn al-Matābi' al-Amīriyya, 1997, p. 149-150.

³ Allusion à Coran 29 : 6.

⁴ Voir J. Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Beyrouth : Dār Ṣādir, 3^{ème} éd., 1993, vol. III, p. 133 ; cf. M.-T. Urvoy, « Guerre et paix », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 374 ; R. Firestone, « Jihād », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*, *op. cit.*, p. 377.

I- L’âme

Dans son ouvrage dédié au vocabulaire soufi, *Mi‘rāj al-tashawwuf*, Ibn ‘Ajība qualifie le combat intérieur de « discipline spirituelle (*mujāhadat al-nufūs*) dont le but est de sevrer l’âme (*faṭm al-nafs*) de ses habitudes et de faire obstacle à ses passions (*hawāhā*) en vue de contempler l’Être divin⁵. » Sa conception des modalités de l’âme, puis les défauts que le cheminant est tenu de subjuguer, doivent d’abord être présentés.

1- Les modalités de l’âme

Les savants, de manière générale, et les soufis en particulier, divergent sur la classification des modalités de l’âme. Il convient de se référer aux vues d’al-Ghazālī, dont l’autorité est reconnue tant chez les oulémas que chez les ésotériques, et que notre auteur cite à de nombreuses occasions.

Le Coran distingue trois degrés de l’évolution de l’âme. Sa première modalité est « l’âme apaisée » (*al-nafs al-muṭma’inna*) selon les versets 27 à 30 de la sourate 89, l’Aube (*al-Fajr*) : « Ô toi, âme apaisée ! », « Retourne au lieu honoré de ton Seigneur satisfaite et agréée ! », « Entre donc parmi Mes serviteurs ! », « Et entre dans Mon Paradis ! » Elle n’est pas perturbée car elle n’a plus à se détourner des passions. La deuxième est « l’âme blâmante » (*al-nafs al-lawwāma*) dans le verset 2 de la sourate 75, la Résurrection (*al-Qiyāma*) : « Non ! Je jure par l’âme qui ne cesse de blâmer. » Elle n’est pas complètement apaisée, mais en bonne voie grâce à son refus de céder aux passions. La troisième est appelée « l’âme instigatrice du mal » (*al-nafs al-ammāra bi-l-sū’*), au verset 53 de la sourate 12, Joseph (*Yūsuf*) : « Je ne cherche point à m’innocenter : l’âme est en vérité instigatrice du mal [...]. » Elle succombe aux tentations d’ici-bas et suit les pas de Satan.

⁵ A. Ibn ‘Ajība, *Mi‘rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā’iq al-taṣawwuf*, *op. cit.*, p. 38 ; J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, *op. cit.*, p. 203. La nécessité de mépriser l’âme afin d’atteindre l’agrément divin est un thème soufi traditionnel, que nous trouvons par exemple chez al-Sulamī ; cf. J.-J. Thibon, *L’œuvre d’Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, *op. cit.*, p. 280.

Ibn ‘Ajība nuance cette catégorisation traitée non seulement par des théologiens mais aussi par la plupart des auteurs soufis ⁶. À la fin du commentaire du verset 53 de la sourate 12, Joseph (*Yūsuf*), notre auteur mentionne une tradition anonyme sur l’existence d’une modalité supplémentaire, celle de l’« âme inspiratrice » (*al-nafs al-lahhāma*), qui se fonde sur le verset 8 de la sourate 91, le Soleil (*al-Shams*) : [« Par l’âme et par Celui qui l’a harmonieusement façonnée »,] « Et lui a inspiré son immoralité, de même que sa piété ! » ⁷.

La position de notre auteur dans le commentaire du verset 2 de la sourate 75, la Résurrection (*al-Qiyāma*) : « Non ! Je jure par l’âme qui ne cesse de blâmer », est également inhabituelle. Ibn ‘Ajība déclare qu’ici, Dieu jure par cette modalité car elle est la plus élevée et joue le rôle prépondérant. En effet, dans l’extrait suivant, le blâme est compris comme la « persévérance » dans le combat intérieur (terme proposé pour rendre l’expression *talūmu ṣāhibuhā ‘alā l-qabā’ih*, littéralement : « elle interdit de s’adonner aux actes vils ») : « C’est uniquement par cette persévérance que l’âme peut devenir inspiratrice, en préconisant toujours le bien et le recours aux sciences infuses. Ceci lui permet d’atteindre la situation d’âme apaisée, afin de contempler le Réel (*al-Ḥaqq*) sans intermédiaire ⁸. »

⁶ Voir par exemple A. al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, *op. cit.*, vol. III, p. 4 ; *Id.*, *Ma’ārij al-quds fī madārij ma’rifat al-nafs*, Beyrouth : Dār al-Āfāq al-Jadīda, 2^{ème} éd., 1975, p. 15-16 ; N. Dāya, *al-Ta’wīlāt al-naǧmiyya*, *op. cit.*, vol. III, p. 328.

⁷ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 606 ; le verset 9 de la même sourate renseigne sur le caractère originellement impur de l’âme prise dans sa globalité : « A effectivement réussi celui qui la purifie. ». Le nom de cette modalité, *al-nafs al-lahhāma*, peut être rapproché de l’expression employée par al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. entre 318/936 et 320/938) qui, dans son ouvrage *Bayān al-farq bayna al-ṣadr wa-l-qalb wa-l-fu’ād wa-l-lubb*, ajoute l’« âme inspirée » (*al-nafs al-mulhama*) aux trois modalités coraniques, et qui est intermédiaire entre *al-nafs al-ammāra bi-l-sū’* et *al-nafs al-lawwāma* ; voir J.-J. Thibon, *L’œuvre d’Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, *op. cit.*, p. 531, note 1214. Plus tard, le maître Aḥmad Zarrūq inclut *al-nafs al-mulhama* dans une catégorisation de l’âme en sept modalités ; voir ‘A. Fahmī, *Aḥmad Zarrūq wa-l-zarrūqiyya - Dirāsāt ḥayāt wa-fīkr wa-madḥhab wa-ṭarīqa*, Tripoli : Dār al-Madār al-Islāmī, 3^{ème} éd., 2002, p. 239.

D’autres exégètes, comme le théologien al-Bayḍāwī ou le soufi Ismā‘īl Ḥaqqī, ont succinctement traité de la question de l’âme inspirée. Ils s’accordent pour la définir comme un savoir infus qui renseigne son dépositaire sur la situation de son âme. Cf. N. al-Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl*, *op. cit.*, vol. V, p. 315 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. X, p. 443.

⁸ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. VII, p. 187-188.

Cette nomenclature est propre à *al-Baḥr al-madīd* et se distingue des *tafsīr*-s soufis complets par l’introduction de « l’âme inspiratrice »⁹. La primauté donnée à « l’âme blâmante » rappelle l’affirmation d’al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. entre 318/936 et 320/938), selon laquelle *al-naḥs al-lawwāma* est l’âme du gnostique (*‘ārif*)¹⁰. Notre auteur tend ici à démontrer que l’enseignement de la Voie est le moyen de la purification. Selon Ibn ‘Ajība, la lutte intérieure se traduit par un « blâme » de l’impureté qui permet de corriger les défauts.

2- Les défauts de l’âme

Parallèlement à un appel à la purification, Ibn ‘Ajība perçoit dans le verset 8 de la sourate citée précédemment, l’affirmation de l’imperfection de l’âme. En effet, considérant la structure du verset 8 de la sourate 91, le Soleil (*al-Shams*) : « Et [par Celui qui] a inspiré [à l’âme] son immoralité, de même que sa piété ! », notre auteur note que la syntaxe de ce verset oppose les défauts de l’âme à sa propension à la piété. L’objectif majeur du combat intérieur est de rabaisser l’ego et d’en briser la dualité par le rejet de sa tendance pécheresse¹¹.

L’auteur décrit abondamment les faiblesses de l’âme et leurs effets négatifs sur l’accomplissement spirituel, à travers des paraboles de la tradition soufie. Elles exposent avec éloquence son ambivalence et le processus qui la régit.

⁹ Voir ‘A. al-Qushayrī, *Laṭā’if al-ishārāt*, *op. cit.* ; R. al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, *op. cit.* ; N. Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.* ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*

¹⁰ Voir J.-J. Thibon, *ibid.*

¹¹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. VII, p. 309.

Le processus du combat intérieur : la parabole des armées intérieures

La parabole des armées intérieures¹², reprise par Ibn ‘Ajība, met en scène la souffrance psychologique qu’endure chaque cheminant s’astreignant à la piété. La rencontre de l’injonction divine et de l’appel des passions est comparable à un champ de bataille où s’affrontent deux troupes spirituellement ennemies pour régner sur l’âme. Ce récit ésotérique se rattache au commentaire des versets 12 et 13 de la sourate 3, la Famille d’Imran (*Āl-‘Imrān*), et se rapporte évidemment au contexte martial : « Dis aux infidèles : “Vous serez vaincus et rassemblés dans la géhenne ! Quelle détestable demeure !” », « Il y a, dans l’affrontement des deux troupes, un signe pour vous. L’une combattait pour la cause de Dieu, l’autre était infidèle [...] ». » Consacrée à l’étude exotérique de ces versets, la première partie de son commentaire rapporte les circonstances de leur révélation : de retour à Médine après avoir vaincu les polythéistes de La Mecque à la bataille de Badr, le Prophète rassembla les juifs de la cité. Il leur présenta le butin amassé par les musulmans et les exhorta à obéir aux commandements divins. Dénigrant la victoire de Muḥammad, les adeptes du judaïsme s’y refusèrent et lui promirent une lutte acharnée en cas de conflit. Quelques temps après, ces versets furent révélés afin d’instruire le Prophète sur la défaite à venir des tribus juives du Hedjaz.

Ensuite, Ibn ‘Ajība fait de ce récit une exégèse allusive, grâce à une allégorie où l’ego fait face à une campagne militaire. Lorsque le cœur du croyant décide de s’orienter vers la piété, deux tendances s’affrontent en lui : la première, appelée « armée des lumières » (*jund al-anwār*) est celle du « cœur » (*jund al-qalb*) ; la seconde, appelée « armée de tout ce qui est autre que Lui » (*jund al-aghyār*) est celle de « l’âme charnelle » (*jund al-nafs*). Celle-ci renvoie donc à toutes sortes de défauts¹³, tels que l’ostentation, la vanité, et l’amour du paraître au lieu de l’« être », alors que « l’armée des lumières » se rapporte aux qualités, comme la loyauté, la véracité, l’humilité et le renoncement à ce bas monde. Selon Ibn ‘Ajība, l’issue de cette lutte intérieure relève de

¹² Voir par exemple N. Dāya, *al-Ta’wīlāt al-naǧmiyya*, *op. cit.*, vol. II, p. 12 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. II, p. 9.

¹³ Pour plus de détails sur ce sujet, voir par exemple ‘A. al-Sulamī, *‘Uyūb al-nafs*, Majdī Faṭḥī éd., Tanta : Dār al-Ṣaḥāba li-l-Turāth, 2^{ème} éd., 1993 ; J.-J. Thibon, *L’œuvre d’Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, *op. cit.*, p. 528-535.

Dieu : s’Il veut la félicité pour tel être, Il mènera « l’armée de tout ce qui est autre que Lui » à la défaite, permettant ainsi la conquête de l’âme par son adversaire ¹⁴.

Dans son ensemble, à l’instar de ces versets, le commentaire est rédigé au mode de l’inaccompli (*muḍāri‘*). Ainsi, si les sources scripturaires présentent les musulmans victorieux à Badr dans une lutte prochaine contre les juifs, Ibn ‘Ajība, comme ses prédécesseurs, actualise ce texte en affirmant que chaque victoire remportée sur l’âme en engendre une autre, jusqu’à la réalisation spirituelle.

L’ambivalence de l’âme : la parabole de l’épouse et le triomphe de l’ego

Le combat intérieur étant constant et durable, Ibn ‘Ajība relève son ambivalence, l’âme pouvant égarer le cheminant en le tirant vers le laxisme ou, au contraire, vers l’orgueil du spirituel zélé.

Dans *al-Baḥr al-madīd*, le laxisme est abordé sous l’expression « l’amour pour ce bas monde » (*ḥubb al-dunyā*) que notre auteur qualifie de « souillure » (*najāsa*). Ce terme-ci n’est pas anodin puisque, dans la terminologie juridique, il désigne les impuretés, telles que l’urine ou les excréments. Il est tiré du verset 222 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*), qui traite de la menstruation des femmes et du rétablissement des rapports intimes après leur purification rituelle. Outre le sens littéral et sa portée juridique, notre auteur prête au verset une allusion à « la saleté de l’insouciance » (*janābat al-ghafla*), selon une présentation traditionnelle de l’image féminine ¹⁵. À l’instar de l’époux insouciant qui cède à une relation intime avec son épouse en état d’impureté, celui qui fléchit devant l’âme touchée par « la saleté de l’insouciance » et par « la souillure de l’amour pour ce bas monde » se dessert en pensant se satisfaire. Il est donc nécessaire de réprimander les aspirations de l’âme tant qu’elle n’est pas « purifiée par l’éveil (*al-yaqāza*) et le renoncement (*al-zuḥd*) qui caractérisent l’accomplissement spirituel ¹⁶ ».

La féminité est encore associée à l’âme dans le commentaire du verset 128 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*) : « Si une femme redoute de son époux une attitude

¹⁴ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 328.

¹⁵ Comme N. Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.*, vol. I, p. 300-301, et I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. I, p. 348.

¹⁶ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 253.

hostile ou une répugnance, il n’y a aucun inconvénient à ce qu’ils procèdent à quelque compromis. Celui-ci est préférable [au divorce]. Les âmes sont enclines à l’avarice [...]. » Puisque ce verset corréle les liens conjugaux et l’âme, Ibn ‘Ajība emploie la parabole soufie de la femme épousée, qui, face au sérieux et à la rigueur de son mari, est plus à même de lui faire conserver sa dignité¹⁷. Au contraire, si l’homme n’adopte pas un comportement adéquat, son épouse ne le respectera pas, sa prestance (*hayba*) reculant dans son estime. De la même façon, si l’âme perçoit de la fermeté chez le cheminant, elle le craindra et lui obéira, mais si elle voit en lui une déficience et du laxisme, elle le dominera au point qu’il lui sera difficile de l’affronter et de la soumettre¹⁸.

Par ailleurs, abordant les épreuves à surmonter et l’élévation spirituelle, notre auteur met en garde le cheminant contre la tentation de s’enorgueillir, qu’il nomme « le triomphe de l’ego » (*al-intiṣār*). Il décrit cette inclination en se référant au verset 77 de la sourate 12, Joseph (*Yūsuf*) : « [Les frères de Joseph] dirent : “S’il a commis un vol, un de ses frères avait déjà volé avant lui”. Joseph se contient, ne voulant pas leur exprimer sa pensée, et dit en lui-même : “Vous êtes dans une position des plus misérables et Dieu sait de quoi vous parlez”. » Ici, le prophète Joseph, devenu l’équivalent d’un ministre, était en position de force, et avait donc le pouvoir de châtier ses frères pour leurs mensonges¹⁹. Mais au lieu de cela, il n’exprima pas même sa pensée et ce, uniquement en raison de la piété qui incombe à sa mission. Pour Ibn ‘Ajība, il est donc interdit d’affirmer son ego en vue de se venger, ou encore de défendre ses propres tares et défaillances en refusant d’admettre ses erreurs²⁰.

¹⁷ Voir N. Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.*, vol. II, p. 209 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. II, p. 295.

¹⁸ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 569.

¹⁹ Selon A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-‘ulūm al-tanzīl*, *op. cit.*, vol. I, p. 393, les frères du prophète se dédouanent d’abord d’une réputation de voleurs, en imputant ce vice aux deux fils de Rachel, qui n’est pas leur mère, à savoir Joseph et Benjamin. L’origine de cette tradition est sans doute une *isrā’īliyya*, selon laquelle Rachel, qui avait dérobé les amulettes de Laban, son père, leur a transmis ce type d’inconduite (voir Midrash Rabba 92,8 sur Genèse 44,8 ; cf. D. Masson, *Le Coran*, *op. cit.*, p. 861). Puis ils tentent d’apitoyer Joseph, devenu méconnaissable par les effets du temps et du prestige de son rang, en lui faisant le récit de l’un des leurs qui aurait également été réduit en esclavage pour vol. Face à ses frères qui dissimulent inconsciemment la vérité à celui qui fut leur victime, Joseph fait preuve d’une grande contenance.

²⁰ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 617.

Durant son parcours, même si le cheminant est fréquemment victime d'épreuves, lorsqu'il se trouve en position de supériorité, sa noblesse d'âme se manifeste dans sa capacité à se contenir ; ceci implique un combat intérieur de chaque instant. La vision de notre auteur est conforme à l'enseignement du cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī dans une de ses épîtres : « Garde-toi de te défendre ou de t'apitoyer sur ton sort. Laisse ton détracteur agir, jusqu'à ce qu'il ait assouvi son désir de nuisance. Alors te viendra à l'esprit un secret que tu ne pouvais imaginer ²¹. »

L'équilibre entre le surcroît de dureté et l'excès de souplesse est la « conciliation de l'âme » : le renoncement à la transgression conduit au respect du commandement de Dieu, ainsi qu'à la contemplation de son Unicité qui parachève le combat intérieur.

²¹ A. al-Darqāwī, *Majmū‘ rasā’il*, op. cit., épître n°49, p. 123 ; *Id.*, *Enseignements d'un grand maître soufi - Les lettres de Mulay al-‘Arabī al-Darqāwī*, op. cit., p. 74.

II- Réalisation du combat intérieur

Instruits de l'essence duelle de l'ego, les soufis soutiennent que le salut du croyant réside dans la soumission de « l'âme instigatrice du mal ». Selon l'enseignement du maître Abū l-Ḥasan al-Shādhilī, le cheminant doit se purifier par le dépouillement (*al-tajrīd*), c'est-à-dire en déconsidérant le monde matériel sans pour autant s'en exclure²². 'Abd al-Majīd al-Ṣaghīr résume ce dernier point dans son ouvrage consacré à la pensée *darqāwī* : « Maintiens les biens d'ici-bas dans ta main et non dans ton cœur²³. » L'avis du cheikh al-'Arabī al-Darqāwī semble être du même ordre : « Il n'est d'autre voie par laquelle nous puissions amener à notre Seigneur que celle du dépouillement extérieur et intérieur (*tajrīd al-zāhir wa-l-bāṭin*)²⁴. » Ibn 'Ajība précise la pensée de son maître dans son ouvrage intitulé *Īqāz al-himam fī sharḥ al-Ḥikam* : « L'initiation spirituelle se doit d'être extérieure, quand elle consiste à se détacher des habitudes externes et sensibles (*al-'awā'id al-zāhira al-ḥissiyya*), comme manger ou boire abusivement, dormir excessivement, ou s'habiller luxueusement. Et également intérieure, à travers le délaissement des passions matérielles, comme le désir de pouvoir ou de somptuosité, l'ostentation, la vanité ou la cupidité²⁵. » Ce double détachement réside donc dans le rejet intérieur des intérêts mondains²⁶.

Si, dès le départ, la voie Shādhiliyya insiste sur une intériorisation de la vie spirituelle inspirée du courant *malāmatī* (« la voie du blâme »), 'Alī al-'Amrānī « al-Jamal » et son disciple al-'Arabī al-Darqāwī retiennent de ce mouvement le dénuement

²² Sur le dépouillement selon Abū l-Ḥasan al-Shādhilī, cf. 'A. Maḥmūd, *Qaḍiyyat al-taṣawwuf - Al-Madrasa al-shādhiliyya*, Le Caire : Dār al-Ma'ārif, 3^{ème} éd., 1999, p. 43-45. Plus généralement, voir par exemple A. Zarrūq, *Sharḥ al-Ḥikam al-'aṭā'iyya*, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd éd., Le Caire : Dār al-Sha'b, 1985, p. 26-27 ; É. Geoffroy, « La Chādhiliyya », *Les Voies d'Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, op. cit., p. 509-518.

²³ 'A. al-Ṣaghīr, *Ishkālīyyat iṣlāḥ al-fīkr al-ṣūfī*, op. cit., p. 48.

²⁴ A. al-Darqāwī, *Majmū' rasā'il*, op. cit., épître n°123, p. 227 ; cf. A. al-Shushtarī, *al-Risāla al-shushtariyya*, Muḥammad al-'Adlūnī éd., Casablanca : Dār al-Thaqāfa, 2004, p. 52.

²⁵ A. Ibn 'Ajība, *Īqāz al-himam fī sharḥ al-Ḥikam*, op. cit., p. 270 ; cf. M. Chodkiewicz, « Les quatre morts du soufi », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 215, *Les voies de la sainteté dans l'islam et le christianisme*, janvier-mars 1998, p. 35-57 ; É. Geoffroy, « La mort du saint en islam », *Revue de l'histoire des religions*, op. cit., p. 17-34.

²⁶ Cf. I. al-Rundī, *Sharḥ al-Ḥikam al-'aṭā'iyya*, Muḥammad 'Abd al-Maqṣūd éd., Le Caire : Markaz al-Ahrām li-l-Tarjama wa-l-Nashr, 1988, p. 67.

par la pratique d’actes d’humiliation volontaires, dont la *Fahrassa* de notre auteur démontre le caractère socialement subversif²⁷.

De fait, dans *al-Baḥr al-madīd*, des expressions telles que « le combat de l’âme » (*mujāhadat al-nafs*), « le meurtre de l’âme » (*qatl al-nafs*), ou, plus explicite encore sur l’âpreté de certaines pratiques, « mener la guerre contre l’âme » (*muḥārabat al-nafs*), et « égorger l’âme » (*dhabḥ al-nafs*)²⁸, évoquent sa mortification tout en en éludant la mise en pratique. Ainsi, Ibn ‘Ajība utilise souvent la notion de « rupture des habitudes » (*kharq al-‘awā’id*), introduite par Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī, qui est un euphémisme visant à désigner certains comportements décriés par la société marocaine des XII^e-XIII^e/XVIII^e-XIX^e siècles. Notre auteur s’intéresse également aux finalités du combat intérieur et à certaines pratiques consensuelles, telles que l’invocation.

1- L’invocation (*al-dhikr*)

Le *dhikr* ne se définit pas simplement par des litanies et d’autres formules de glorification, mais davantage par la réalisation de la servitude absolue (*al-‘ubūdiyya*) qu’elles impliquent²⁹. Il est un pilier majeur du cheminement initiatique ; à cet effet, le cheikh al-Darqāwī déclare dans ses épîtres : « Tout le bien réside dans l’invocation de Dieu³⁰. » Pour notre auteur, le *dhikr* prévaut sur tout autre acte d’adoration et constitue

²⁷ Né au Khorassan au II^e-III^e/IX^e siècle, le courant *malāmātī* se caractérise d’abord par la dissimulation des modes de mortification de l’âme, tout en s’intégrant dans le monde. Une tendance de ce mouvement en vient plutôt à provoquer la société par des pratiques manifestes d’actes méprisables pour s’attirer le blâme, et ainsi avilir l’ego ; voir É. Geoffroy, *Le soufisme - Voie intérieure de l’islam*, op. cit., p. 108-110 ; Id., *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans - Orientations spirituelles et enjeux culturels*, op. cit., p. 343-356 ; Id., « La voie du blâme : une modalité majeure de la sainteté en islam d’après l’exemple du cheikh ‘Alī Ibn Maymūn al-Fāṣī (m. 917/1511) », *Saint et sainteté dans le christianisme et l’islam - Le regard des sciences de l’homme*, Nelly Amri et Denis Gril (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2007, p. 139-149 ; J.-J. Thibon, *L’œuvre d’Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, op. cit., p. 472-484. Sur l’intégration des pratiques *malāmātī*-s dans la voie Darqāwiyya et les modes d’occultation de ses adeptes au Maroc, voir R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté, de la fondation à l’avènement du Protectorat (808-1912) : hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*, op. cit., p. 416.

Sur l’expérience *malāmātī* d’Ibn ‘Ajība, voir *al-Fahrassa*, op. cit., p. 54-55.

²⁸ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 120 et 402.

²⁹ Cf. É. Geoffroy, *Le soufisme - Voie intérieure de l’islam*, op. cit., p. 248.

³⁰ A. al-Darqāwī, *Majmū‘ rasā’il*, op. cit., épître n°15, p. 92.

l'outil central de la réalisation spirituelle³¹. En effet, il aurait pour vertu d'entretenir l'éveil et de conditionner mentalement le croyant à la lutte intérieure.

L'analyse interprétative du verset 45 de la sourate 8, le Butin (*al-Anfāl*), expose clairement cet effet enhardissant. Le passage aurait été révélé lors de la bataille de Badr selon la tradition islamique, et appellerait les croyants à invoquer Dieu afin de remporter la victoire. Ibn 'Ajība commente : « Ô croyants ! Lorsqu'apparaît l'adversité, ne fuyez pas et invoquez Dieu à voix basse !³² » Notre auteur enjoint ainsi le croyant à interioriser son esprit combatif. Cette position va à rebours du sens historique, puisque les musulmans se galvanisaient à voix haute avant un affrontement.

Ibn 'Ajība reprend la typologie graduelle de ces invocations en citant la nomenclature du *Tashīl* d'Ibn Juzayy. Elles sont de trois sortes : celle de la langue (*al-dhikr bi-l-lisān*), celle de la langue et du cœur (*al-dhikr bi-l-lisān wa-bi-l-qalb*), et enfin celle du cœur uniquement (*al-dhikr bi-l-qalb*)³³. La première appartient aux distraits de Dieu (*al-ghāfilūn*), c'est-à-dire le commun (*al-'awāmm*), la deuxième aux cheminants (*al-sā'irūn*) et la troisième à ceux qui ont parachevé leur initiation spirituelle (*al-wāṣilūn*)³⁴. Dans une autre analyse, qui concerne l'invocation silencieuse, notre auteur ajoute celle de l'esprit, qu'effectuent les « gens de l'extinction » (*ahl al-fanā'*)³⁵, puis

³¹ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 184.

³² *Ibid.*, vol. II, p. 336.

³³ Voir A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-'ulūm al-tanzīl*, op. cit., vol. I, p. 101 ; A. Ibn 'Ajība, *ibid.* Le soufisme reconnaît traditionnellement trois autres catégories : l'invocation de la langue (*dhikr al-lisān*), celle du cœur (*dhikr al-qalb*) et enfin celle de la conscience intime (*dhikr al-sirr*) ; voir É. Geoffroy, « Dhikr », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 212-215. 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, op. cit., vol. I, p. 137-138, en énumère neuf formes ; R. al-Baqlī, six dans *'Arā'is al-bayān*, op. cit., vol. I, p. 68 ; N. Dāya, également six dans *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, op. cit., vol. I, p. 229 ; I. Ḥaqqī en cite deux dans *Rūḥ al-bayān*, op. cit., vol. II, p. 32, et reprend ailleurs les trois catégories d'al-Ghazālī, celles de la langue (*dhikr al-lisān*), du cœur (*dhikr al-qalb*) et des organes (*dhikr al-jawāriḥ*), *ibid.*, vol. I, p. 256 ; dans ces nomenclatures des *tafsīr*-s soufis complets, *dhikr al-lisān* et *dhikr al-qalb* sont récurrents.

³⁴ Voir A. Ibn 'Ajība, *ibid.*, vol. I, p. 184.

³⁵ Sur *ahl al-fanā'*, cf. A. al-Junayd, *Rasā'il al-Junayd*, 'Alī Ḥasan éd., Le Caire : Bur'ī Wajdāy, 1988, p. 32-37 ; *Id.*, *Enseignement spirituel - Traité, lettres, oraisons et sentences*, op. cit., p. 160-170 ; A. Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden : Brill, 2000, p. 309-311 ; T. Mayer, « Theology and Sufism », *The Cambridge companion to classical Islamic theology*, Tim Winter (dir.), Cambridge : Cambridge University Press, 2014, p. 258-287.

celle du secret, propre aux « gens de la contemplation et de la vision directe » (*ahl al-mushāhada wa-l-'iyān*)³⁶.

D'illustres oulémas affirment sa précellence. Ainsi en est-il d'al-Zamakhsharī : « L'invocation silencieuse est la plus proche de l'intention pure et de la bonne méditation », ce que reprend al-Rāzī avec une variante : « la plus proche de l'intention pure et de l'humilité³⁷. » Elle fait certes consensus au sein de la communauté savante mais dans la pratique, elle n'est tolérée que lorsqu'elle se conforme à une interprétation étroite de la Loi commune. Plus encore, elle est réprouvée, voire réprimée par les érudits quand elle diffère des us et coutumes de la société dans laquelle évoluent les spirituels³⁸.

2- La rupture des habitudes : distinction entre l'élite et le commun

Selon Ibn 'Ajība, la notion de rupture des habitudes est la voie la plus directe des renonçants, et sa supériorité est affirmée dès l'exégèse du verset 143 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*)³⁹. Notre auteur met en parallèle la littéralité du verset, à savoir le changement de direction de la prière, et, selon l'analyse allusive, l'amélioration de l'agir quotidien. La rupture des habitudes, foncièrement douloureuse pour les croyants, amène en effet à différencier la plupart des croyants de « ceux que Dieu guide ». Cette distinction s'effectue donc entre le sens historique qui concerne les Compagnons vertueux, et l'analyse allusive qui se rapporte aux cheminants accomplis. En cela, le

³⁶ Selon al-'Arabī al-Darqāwī, l'invocation silencieuse est propre à l'élite, notamment par « l'invocation continuelle et la plongée profonde » (*mudāwamat al-dhikr wa-l-istighrāq fih*) ; voir A. al-Darqāwī, *Majmū' rasā'il*, op. cit., épîtres n°149, p. 276, et n°162, p. 298 ; et A. Ibn 'Ajība, *ibid.*, vol. V, p. 498. Le temps d'une expérience spirituelle, les gens de la contemplation et de la vision directe parviennent à témoigner des manifestations divines qui surviennent dans leur environnement sensible. Voir A. Ibn 'Ajība, *ibid.*, vol. II, p. 301 ; *Id.*, *Mi'rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā'iq al-taṣawwuf*, op. cit., p. 56 et 59 ; J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., p. 228 et 233.

³⁷ Voir A. al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl*, op. cit., vol. II, p. 192 ; F. al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghayb*, op. cit., vol. XV, p. 442.

³⁸ Cf. É. Geoffroy, *Le soufisme - Voie intérieure de l'islam*, op. cit., p. 32.

³⁹ Le passage établit le changement de direction de la prière ; selon la tradition islamique en l'an 2 de l'Hégire (623/624), les musulmans, initialement tournés vers la Mosquée éloignée (*al-masjid al-aqṣā*), se prosternent en direction de la Mosquée sacrée de La Mecque. En modifiant le rituel de la prière, Dieu aspirerait à reconnaître les plus vertueux des croyants, puisqu'en effet, cet événement, provoqué par l'hostilité de la communauté juive de Médine, aurait surtout été une lourde difficulté pour une partie d'entre eux. Voir F. al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghayb*, op. cit., vol. IV, p. 79-92 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 176.

désaccord qui survint jadis au sein de la communauté musulmane est toujours actuel, ce qui fait dire à notre auteur : « En cette rupture [des habitudes] réside la distinction entre le commun et l'élite, ainsi que la clé de l'accession aux trésors des sciences et de leur compréhension. Celui qui, en son for intérieur, ne renonce pas à ses travers, n'aspire alors pas à obtenir l'agrément divin. » Pour Ibn 'Ajība, la division des musulmans provient de la permanente opiniâtreté de la majorité des croyants, face aux difficultés qu'impose le commandement divin. Il poursuit : « [La rupture des habitudes] est le terrain sur lequel les cheminants accomplis se sont réalisés spirituellement [...]. C'est une balance qui révèle ceux qui sont fidèles à la voie du Prophète ⁴⁰. »

Le propos prend ici une tournure polémique puisque la pratique soufie caractérise les partisans véridiques du Prophète, ce qui fustige implicitement la spiritualité inaboutie du reste des croyants. Notre auteur est davantage explicite dans le commentaire du verset 66 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā'*) : « Si Nous leur avions prescrit ceci : “Tuez-vous vous-mêmes”, ou “sortez de vos demeures”, ils ne l'auraient pas fait, sauf un petit nombre d'entre eux [...]. » Son analyse exotérique affirme que seuls les meilleurs des Compagnons (*al-mukhlisūn*), Abū Bakr al-Ṣiddīq en tête, recherchent volontiers l'agrément divin dans les appels de mortification. Les expressions « Tuez-vous vous-mêmes » et « Sortez de vos demeures » enjoignent d'une part le croyant à s'enhardir dans la lutte armée pour la cause de Dieu, et d'autre part à œuvrer au retour sincère vers Dieu. Dans son interprétation allusive, Ibn 'Ajība associe cette souffrance corporelle et morale à la rupture des habitudes, notion qui inclut également la recherche de l'agrément divin par l'humiliation du corps et de l'âme ⁴¹.

3- La rupture des habitudes par la mortification du corps

Selon le commentaire du verset 100 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā'ida*), les actes de renoncement, à l'époque d'Ibn 'Ajība, visent à « se conformer aux principes de la Loi commune tout en mortifiant l'âme par le délaissement des passions et la pratique d'actes d'humiliation. Ces derniers consistent à marcher pieds et tête nus, à manger dans les marchés, à mendier ou en d'autres actes inhérents à la rupture des

⁴⁰ A. Ibn 'Ajība, *ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, vol. I, p. 522-523.

habitudes (*wa-ghayr dhālik min kharq al-‘awā'id*)⁴². » Ce passage d'*al-Baḥr al-madīd* qui cite des exemples concrets d'humiliation volontaires, est unique. Le renoncement au port de chaussures et de couvre-chef ou encore la mendicité sont des pratiques directement inspirées du courant *malāmatī*⁴³. Il est alors possible que le cheikh al-Darqāwī recommanda préventivement à Ibn ‘Ajība de ne pas aborder ce sujet controversé à la suite d'événements majeurs, tels que l'emprisonnement de ce dernier ou l'incendie de sa maison, et la fermeture de la zaouïa Darqāwiyya⁴⁴. Notre auteur, inquiet de ces incidents, a également pu s'autocensurer en vue d'assurer la diffusion de son exégèse.

L'évocation laconique de la technicité de la mortification serait donc liée à la réprobation des contemporains. ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr fait savoir que, suite aux « exagérations d'Ibn ‘Ajība dans sa pratique [...], le cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī renonce à ordonner la rupture des habitudes à son nouveau disciple [Muḥammad al-Ḥarrāq]. Il reconnaît ainsi que le soufisme ne peut se répandre à travers des pratiques heurtant le commun des gens⁴⁵. »

4- La rupture des habitudes par la mortification de l'âme : l'abandon du gouvernement de soi-même (*isqāṭ al-tadbīr*)

Dans son œuvre intitulée *al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr*, le maître Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandarī expose la notion d'« *al-tadbīr* », littéralement « le gouvernement de soi-même », liée à la « rupture des habitudes ». En effet, la gestion de l'âme est de deux sortes ; l'une est louable car elle constitue le fruit du combat intérieur et de l'abandon des jouissances mondaines, l'autre est blâmable puisqu'elle résulte de l'attachement au monde matériel et du refus de s'abandonner à Dieu. Soit l'être humain se remet

⁴² *Ibid.*, vol. II, p. 81.

⁴³ Voir R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912) : hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*, op. cit., p. 416.

⁴⁴ Voir H. ‘Azzūzī, *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, op. cit., vol. I, p. 169-182 ; ‘A. al-Ṣaghīr, *Ishkālīyyat iṣlāḥ al-fikr al-ṣūfī*, op. cit., p. 191.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 43-44.

totalemment à Lui et se laisse guider vers Son agrément ; soit il s’y refuse car l’attachement à sa propre gouvernance le conduit à sa perte ⁴⁶.

Ibn ‘Ajība définit le renoncement au gouvernement de soi comme « l’acceptation sereine de la volonté divine (*al-taslīm*), et dont la fin est d’accepter la prédestination et d’y trouver sa satisfaction (*al-riḍā*) ⁴⁷. » Notre auteur interprète allusivement ces deux axes fondamentaux de la doctrine islamique en les revêtant de la notion soufie d’« abandon du choix » (*al-ikhtiyār*). Celui-ci implique extérieurement la renonciation à tout mécontentement, et intérieurement l’acquisition de la certitude en « la prédestination divine » (*al-yaqīn bi-l-qaḍā*’), dans le consentement joyeux aux décrets divins ⁴⁸. Ibn ‘Ajība éclaire ces éléments dans le commentaire de différents versets coraniques.

L’abandon du choix

À la lumière des versets 68, 69 et 70 de la sourate 28, le Récit (*al-Qaṣaṣ*), notre auteur explique que, pour abandonner la gouvernance de soi, le cheminant doit préalablement délaisser ses propres choix en faveur du commandement divin. Il s’agit en d’autres termes de se conformer avec constance et rigueur à la Loi commune et, de fait, de se détourner des œuvres illicites, car la Loi révélée couvre l’ensemble des besoins du croyant. Ceci est une interprétation récurrente chez les soufis, comme cela apparaît dans la maxime d’al-Sakandarī : « Déleste-toi du gouvernement de toi-même : ce dont un autre se charge pour toi, ne le fais pas pour toi-même », celle d’al-Tustarī : « Délaissez la gouvernance et le choix car ils assombrissent la vie des gens », ou encore celle d’Abū l-Ḥasan al-Shādhilī : « Ne recherchez pas la gestion. Mais si vous ne pouvez vous en dispenser, alors cherchez à ne pas la rechercher ⁴⁹. »

⁴⁶ Pour plus de détails, voir A. Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr*, Muḥammad al-Shāghūl éd., Le Caire : al-Maktaba al-Azhariyya, 2007 ; ce traité a été traduit en français par Abdallah Penot, *De l’Abandon de la Volonté propre*, op. cit. Ibn ‘Ajība cite Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī sur ce sujet dans *Īqāz al-himam fī sharḥ al-Ḥikam*, op. cit., p. 30.

⁴⁷ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 187.

⁴⁸ Cf. *ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, vol. IV, p. 270. Voir P. Nwyia, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh (m. 709 : 1309) et la naissance de la confrérie shādhilite*, op. cit., p. 84, et M. al-Būṭī, *al-Ḥikam al-‘aṭā’iyya - Sharḥ wa-tahlīl*, Damas : Dār al-Fikr, 2003, vol. I, p. 73-81 ; ‘A. al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998, p. 169 ; I. al-Rundī, *Sharḥ al-Ḥikam al-‘aṭā’iyya*, op. cit., p. 98.

La certitude en la prédestination divine

La certitude, en arabe *al-yaqīn*, est abordée à travers le verset 1 de la sourate 16, les Abeilles (*al-Nahl*) : « Le Décret de Dieu arrive ! N’en demandez plus la prompt arrivée ! Gloire à Lui ! Il est au-dessus de ce qu’ils Lui associent ! » Ibn ‘Ajība explique que les croyants convaincus de l’inéluctabilité des décrets divins, adoptent un comportement des plus convenables : « Si ces décrets relèvent de la majesté divine (*al-jalāliyya*), ils les accueillent avec contentement (*al-riḍā*), ce qui implique préalablement d’avoir sereinement accepté la volonté divine (*taslīm*). Et s’ils proviennent de la beauté divine (*al-jamāliyya*), ils y répondent par la louange (*al-ḥamd*) et la gratitude (*al-shukr*)⁵⁰. » Il est donc deux sortes d’attributs divins : la majesté, par laquelle Dieu dévoile Sa supériorité en éprouvant les hommes, par exemple dans la diminution des biens, et la beauté qui les gratifie de ce qu’ils aiment. Quoi qu’il en soit, tous deux s’inscrivent dans le cadre de la Seigneurie (*al-rubūbiyya*), par laquelle les actes et aspirations des créatures sont empreints de l’Unicité divine⁵¹.

Le renoncement au gouvernement de soi

Le verset 51 de la sourate 9, le Retour sincère vers Dieu (*al-Tawba*) : « [...] Rien ne nous atteindra, en dehors de ce que Dieu a prescrit pour nous. Il est notre Protecteur. C’est en Dieu que les croyants doivent mettre leur confiance » évoque la certitude de la Seigneurie et la confiance qu’elle implique. En liant ces deux notions soufies, Ibn ‘Ajība relève trois principes par lesquels l’être humain est soulagé « du poids que représentent son propre gouvernement et ses choix », et acquiert la sérénité dans l’adoration de Dieu.

Le premier des principes est la « conscience de la prédestination » (*tahqīq al-‘ilm bi-sabaqiyyat al-qaḍā*). Il consiste en la certitude que toute chose advient par la volonté de Dieu⁵².

⁵⁰ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. III, p. 107-108.

⁵¹ Cf. *ibid.*

⁵² Cf. A. Kalābādhī, *Traité de soufisme - Les Maîtres et les Étapes (kitāb al-ta‘arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf)*, op. cit., p. 46.

Le deuxième est la conviction de la permanence de la grâce et de la miséricorde divines, comme le montrent les propos tirés des *Hikam* d'al-Sakandarī :

« - Le meilleur de tes moments est celui où, profondément, tu constates la réalité de ton indigence et où tu réalises ta médiocrité.

- Veux-tu être comblé de présents ? Rends vraies en toi la pauvreté et l'indigence.

- L'avènement des tribulations est festivité pour les aspirants ⁵³. »

Le troisième des principes est la réalisation de l'Unicité divine pure, induisant l'acceptation totale de ce qui a été prédestiné. Ibn 'Ajība conclut ainsi ce triptyque : « Si ces trois principes sont constamment présents à l'esprit du cheminant, il sera alors continuellement dans la réjouissance, et le renoncement au gouvernement de soi lui sera aisé ⁵⁴. »

Le fruit du renoncement à son propre gouvernement

Le renoncement au gouvernement de soi est donc, selon notre auteur, un état constant de ravissement dans l'adoration qui a sa source dans un abandon sans faille. Cette excellence comportementale et spirituelle se fonde sur l'exemplarité de la figure prophétique. En cela, le commentaire des versets 62 à 67 de la sourate 26, les Poètes (*al-Shu'arā'*), qui traitent du moment où les armées de Pharaon rattrapèrent les enfants d'Israël lors de l'Exode, est tout à fait explicite. Alors que les compagnons de Moïse l'avertirent de l'éminence du danger, le prophète déclara : « Oh que non ! dit Moïse, car mon Seigneur est avec moi (*ma'iyā*), Il va me guider [...]. »

Lors de son analyse linguistique, notre auteur relie l'expression « avec moi » (*ma'iyā*) à la notion d'*al-ma'iyā*, c'est-à-dire le fait pour Dieu d'« être avec » Ses créatures, expression que l'on peut également traduire par « la providence divine » ⁵⁵. Par consensus, les théologiens distinguent au moins deux types de providence : celle des prophètes et des bien-aimés de Dieu, et celle du commun des mortels. De ce fait, le sens d'*al-ma'iyā* diffère selon le degré de certitude en Dieu ⁵⁶. Concernant le commun des

⁵³ Voir P. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709 : 1309) et la naissance de la confrérie shādhilite*, op. cit., respectivement les maximes n°162 p. 154-155, n°92 p. 126-127, et n°164 p. 156-157.

⁵⁴ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 390-391.

⁵⁵ Cf. M. Ṭ. Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa-l-tanwīr*, op. cit., vol. XIX, p. 135.

⁵⁶ Cf. F. al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghayb*, op. cit., vol. XVI, p. 51-52.

gens, elle réside dans quatre attributs. La domination divine (*al-qahriyya*) assure à l'être humain un milieu dans lequel il subsiste et prospère ; l'accès à la connaissance de la création (*al-iḥāta*) permet, dans une certaine mesure, de saisir les raisons d'être de cet environnement ; la connaissance spirituelle (*al-'ilm*) rapproche les croyants de Dieu en vue du salut ; enfin la prédestination (*al-iqtidār*) régit l'existence de chaque créature. Pour les croyants accomplis, c'est-à-dire ceux qui renoncent à la gouvernance de leurs âmes, *al-ma'yya* rassemble quatre bienfaits divins dont la valeur est jugée supérieure, puisque liés à la réussite dans l'au-delà. Ainsi, cette providence privilégiée se manifeste par la protection (*al-ḥifẓ*), la sauvegarde (*al-ri'āya*) qui exprime l'idée de préservation des péchés, le secours (*al-naṣr*) et l'assistance (*al-ma'ūna*) qui assurent le succès des œuvres pieuses⁵⁷.

5- Le parachèvement du combat intérieur

À l'issue du combat mené contre l'âme, cette dernière purifiée, confère au cheminant le rang de serviteur (*'abd*). En cela, il acquiert « la réalisation de la servitude absolue » (*al-'ubūdiyya*), à savoir la « liberté » (*al-ḥurriyya*) définitive à l'égard des mauvais penchants qui forment la « prison de l'âme » (*sijn al-nafs*)⁵⁸.

La réalisation de la servitude absolue (*al-'ubūdiyya*)

La réalisation de la servitude absolue, avec deux-cent-vingt-deux occurrences, est l'un des thèmes majeurs d'*al-Baḥr al-madīd*. Dans son commentaire du verset 36 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā'*), notre auteur la définit ainsi : « Pour certains sages, la réalisation de la servitude absolue consiste à délaissier son propre choix (*tark al-ikhtiyār*), à garder constamment l'humilité (*mulāzamat al-dhull*) et à être dans la nécessité de Dieu

⁵⁷ A. Ibn 'Ajība, en *Baḥr, op. cit.*, vol. IV, p. 139, ne mentionne que les termes de cette typologie. Leurs définitions sont nôtres.

⁵⁸ *Ibid.*, vol. IV, p. 470. La notion de « prison de l'âme » caractérise l'ensemble de ses modalités attachées au monde matériel, qui empêchent l'élévation spirituelle du cheminant. Ainsi, Ibn 'Ajība mentionne « la prison de la passion » (*sijn al-hawā*), celle « de l'existence » (*sijn al-kawn*) ou encore celle « de ce bas monde » (*sijn al-dunyā*). Voir *ibid.*, vol. II, p. 532 ; vol. III, p. 112 ; vol. IV, p. 141. Lors du commentaire des versets 15 et 16 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā'*), le terme de *sijn* prend l'acception de punition volontaire. En effet, notre auteur recommande au cheminant qui ne parvient pas à dompter son âme, de l'enfermer dans « la prison de la faim, de la retraite et du silence » (*sijn al-jū' wa-l-khalwa wa-l-ṣamt*). Voir *ibid.*, vol. I, p. 479.

(*al-iftiqār*)⁵⁹. » Ces trois pratiques se rapportent aux stations spirituelles que doit atteindre le cheminant par le combat intérieur, selon l'enseignement *darqāwī*⁶⁰.

Pour d'autres sages, la réalisation de la servitude absolue englobe quatre principes liés à la croyance pure en l'Unicité divine (*ṣafā' al-Tawḥīd*) : « tenir ses engagements (*al-wafā' bi-l-'uhūd*), observer les commandements divins (*al-ḥifẓ li-l-ḥudūd*), se satisfaire de la réalité telle qu'elle est (*al-riḍā bi-l-mawjūd*), et être constant en cas de perte (*al-ṣabr 'alā l-mafqūd*)⁶¹. » Ces recommandations visent à atteindre les vertus suivantes : « Les caractéristiques de la réalisation de la servitude absolue chez le serviteur sont au nombre de quatre : l'humilité (*al-dhull*), la nécessité de Dieu (*al-faqr*), la faiblesse (*al-ḍa'f*) et l'ignorance (*al-jahl*)⁶². »

Le lien entre réalisation de la servitude absolue (*al-'ubūdiyya*) et liberté (*al-ḥurriyya*) est une donnée traditionnelle dans le soufisme⁶³. Le cheikh al-'Arabī al-Darqāwī le reprend d'ailleurs dans une épître : « Si quelqu'un aspire à la liberté, qu'il accepte la réalisation de la servitude absolue !⁶⁴ » Ainsi, cette présentation du combat intérieur et de son fruit rend incontournable l'étude de l'enseignement qu'Ibn 'Ajība donne sur le sentier de la libération.

⁵⁹ Cf. Cor. 35 : 15 ; É. Geoffroy, « Confiance en Dieu », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 181.

⁶⁰ Cf. A. al-Darqāwī, *Majmū' rasā'il*, op. cit., épître n°89, p. 184.

⁶¹ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 502. Dans *Mi'rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā'iq al-taṣawwuf*, op. cit., p. 40, notre auteur la définit comme « le respect des convenances envers le Seigneur et la reconnaissance du caractère faible de l'être humain ». Concernant *al-ṣabr*, Jean-Louis Michon ne retient pas sa traduction par les termes récurrents de « patience », d'« endurance » ou de « persévérance ». En effet, Ibn 'Ajība définit cette notion par le confinement (*ḥabs*) de l'âme dans des limites qui la préservent des tentations, mais aussi celui du cœur, de l'esprit et du secret qui se maintiennent dans la présence divine ; Jean-Louis Michon préfère donc rendre *al-ṣabr* par « constance », nom qui exprime son acception plus large ; voir J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., p. 185, notice 6 et note 6.1.

⁶² Ces vertus correspondent à quatre attributs divins : la gloire (*al-'izz*), la suffisance (*al-ghinā*), la puissance (*al-quwwa*) et la science (*al-'ilm*). Voir A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 598-599.

⁶³ 'A. al-Qushayrī, dans *al-Risāla al-qushayriyya*, op. cit., vol. II, p. 372-373, cite ces enseignements d'al-Junayd : « Tu ne peux pas atteindre la liberté sans complètement réaliser la servitude absolue », et d'al-Ḥallāj : « Si le serviteur parachève toutes les stations qui permettent de réaliser la servitude absolue, il sera libéré de ce cheminement ardu ». Ibn 'Arabī affirme : « La liberté est l'accomplissement de la dévotion totale (*'ubūda*). » ; voir *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Aḥmad Shams al-Dīn éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999, vol. III, p. 342.

⁶⁴ A. al-Darqāwī, *Majmū' rasā'il*, op. cit., épître n°31, p. 106 ; *Id.*, *Enseignements d'un grand maître soufi - Les lettres de Mulay al-'Arabī al-Darqāwī*, op. cit., p. 58.

La liberté

La notion de liberté (*al-ḥurriyya*), avec dix-sept occurrences, est un thème non négligeable dans *al-Baḥr al-madīd*. Elle résulte du combat intérieur, lors de la réalisation de la servitude absolue, comme le montre le commentaire du verset 223 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « C’est à la mesure de ce que vous semez en réalisant la servitude absolue, que vous récoltez en liberté (*fa-bi-qadr mā tazra ‘ūn min al-‘ubūdiyya taḥṣidūn min al-ḥurriyya*)⁶⁵. »

Ibn ‘Ajība s’étend davantage sur elle dans *Mi‘rāj al-tashawwuf*, où il définit la liberté comme suit : « [La liberté est] la purification intérieure et complète de tout amour autre que celui porté vers Dieu. Elle est ainsi appelée “acquise” (*kasbiyya*) car elle-même permet d’atteindre la liberté “accordée” (*wahbiyya*)⁶⁶. »

⁶⁵ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 253.

⁶⁶ *Id.*, *Mi‘rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā’iq al-taṣawwuf*, *op. cit.*, p. 39.

Conclusion partielle

Thème majeur de l'exégèse ésotérique d'Ibn 'Ajība, le combat intérieur est traité à travers une approche proprement soufie. L'âme est une entité en évolution et notre auteur s'attarde sur ses différentes modalités, insistant sur son caractère blâmable qui d'abord incite au péché. Il est alors du devoir du croyant de se purifier par de pieuses actions.

Le discours d'Ibn 'Ajība reprend donc l'enseignement *shādhilī* sur la lutte intérieure par la rupture des habitudes. D'abord, notre auteur évoque, selon certains, l'existence de la modalité de « l'âme inspiratrice » (*al-nafs al-lahhāma*) qui s'ajoute à la nomenclature usuelle, et non citée par les autres *tafsīr*-s soufis complets. Également, la primauté accordée à « l'âme blâmante » sert à justifier les pratiques d'humiliation volontaires, d'influence *malāmatī*. Ibn 'Ajība répond aux défauts de l'âme et la négligence dont fait preuve la grande majorité des croyants touchée par la « souillure de l'insouciance » (*janābat al-ghafla*) et la « contamination de l'amour mondain » (*najāsat ḥubb al-dunyā*).

La soumission de l'âme à l'observation des commandements divins est également traitée de manière positive. À la menace se substituent alors la récompense et les bienfaits, ce qui joint à la crainte de Dieu Sa contemplation. Par-delà la mortification de l'âme, le combat intérieur inclut la réalisation de la servitude absolue (*al-'ubūdiyya*) et la liberté (*al-ḥurriyya*) qu'acquiert le croyant parvenu à la modalité d'âme apaisée (*al-nafs al-muṭma'inna*). Ainsi, une fois que le cheminant s'est embelli de vertus et a purifié son être, il progresse en s'élevant dans les stations spirituelles.

Chapitre III

Les stations spirituelles

Les stations spirituelles jalonnent le parcours initiatique et résultent de la discipline spirituelle. Quand l'aspirant accède à une étape supérieure de ce cheminement, il conserve les bénéfiques acquis lors de son passage par les précédentes ¹.

Ibn 'Ajība met en correspondance les stations spirituelles avec les états successifs de l'entité subtile chez l'être humain, depuis l'âme (*al-nafs*) jusqu'au secret (*al-sirr*).

Dans *al-Baḥr al-madīd*, notre auteur reprend leur nomenclature traditionnelle, cependant il donne une structure particulière à leur schéma. Par ailleurs, ses sources sont très hétérogènes, puisqu'elles relèvent des domaines exotérique et ésotérique.

¹ Cf. É. Geoffroy, *Le soufisme - Voie intérieure de l'islam*, op. cit., p. 23 ; A. Ibn 'Ajība, *Mi'rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā'iq al-taṣawwuf*, op. cit., p. 48-49 ; J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., p. 217-218.

I- Les stations spirituelles : les demeures et les portes (*al-buyūt wa-l-abwāb*)

Dans une parole prophétique, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb témoigne que l’ange Gabriel, sous l’apparence d’un homme, se joint à l’assemblée des Compagnons réunis autour du Prophète. L’ange interrogea alors Muḥammad sur la signification des termes suivants : l’abandon confiant en Dieu (*al-islām*), la foi (*al-īmān*) et l’excellence (*al-iḥsān*). La réponse, constituée d’une série de définitions, divise la religion en trois niveaux. Les auteurs soufis, dont la conception est connue des oulémas, ont compris ces trois degrés comme autant de stations ².

Ibn ‘Ajība relie également chacune de ces stations à une étape de l’entité subtile de l’être humain. Cependant, dans le détail, sa nomenclature présente des variations au sein de ses propres écrits. Dans le commentaire du verset 93 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā’ida*), *maqām al-islām* concerne les œuvres extérieures (*al-ḡawāhir*), celle de la prière, du jeûne et « l’invocation de la langue », et correspond à la réforme de l’âme (*al-naḡs*). La station d’*al-īmān* est le domaine de la pratique intérieure, qui comprend le renoncement aux péchés (*al-takḡliya*), l’attachement aux bonnes œuvres (*al-taḡliya*) et la purification (*al-taḡdhīb*) ; elle vise à réformer les cœurs et les consciences (*al-qulūb wa-l-ḡamā’ir*). *Maqām al-iḥsān* relève de l’« intérieur de l’intérieur », et s’applique aux esprits et aux secrets (*al-arwāḡ wa-l-sarā’ir*), par la méditation (*ḡikra*), la pénétration spirituelle (*naḡra*), la contemplation (*shuhūd*) et la vision directe (*‘iyān*) ³.

² Ibn Juzayy, dans son exégèse du verset 93 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā’ida*), affirme : « Les soufis disent que les stations spirituelles (*al-maqāmāt*) sont au nombre de trois : la station de l’abandon confiant en Dieu (*al-islām*), celle de la foi (*al-īmān*) et celle de l’excellence (*al-iḥsān*) » ; voir A. Ibn Juzayy, *al-Taḡhīl li-‘ulūm al-tanzīl*, op. cit., vol. I, p. 243. Voir A. Ibn ‘Ajība, *Baḡr*, op. cit., vol. II, p. 75, qui se réfère aux oulémas et aux soufis, sans citer cette source précisément. La courte remarque de cet auteur atteste d’un certain intérêt du milieu savant pour la conception soufie de l’élévation spirituelle. Quelques années plus tard, Ibn Kathīr va jusqu’à reprendre la typologie soufie : « La foi est supérieure à l’islam d’après les sunnites. Selon le *ḡadīth* de Gabriel, l’islam relève du commun (*a’amm*), la foi de l’élite (*akḡaṣṣ*) et l’excellence de l’élite de l’élite (*akḡaṣṣ minh*) » ; voir A. Ibn Kathīr, *Taḡsīr al-Qur’ān al-‘aḡīm*, op. cit., vol. VII, p. 389.

³ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*

Une minorité d’auteurs parmi les spirituels opte pour des classifications plus fournies. Ibn ‘Ajība suit al-Sāhīlī (m. 754/1353) qui en dénombre neuf⁴. En effet, il cite les propos du soufi andalou, tirés de son œuvre intitulée *Bughyat al-sālik fī ashraf al-masālik* : « Chaque station est composée de trois “sous-stations” (*murakkab min thalātha maqāmāt*). L’abandon confiant en Dieu comprend le retour sincère vers Lui (*al-tawba*), la piété (*al-taqwā*) et la rectitude (*al-istiqāma*). La foi regroupe la pureté d’intention (*al-ikhhlāṣ*), la sincérité (*al-ṣidq*) et la quiétude (*al-ṭuma’nīna*). Enfin, l’excellence est constituée de la vigilance (*al-murāqaba*), de la contemplation (*al-mushāhada*), et de la gnose (*al-ma’rifā*) »⁵. Ibn ‘Ajība s’inspire de la présentation de cet auteur, qui unit dans une même structure les trois stations majeures à trois mineures, en employant un vocabulaire métaphorique. L’abandon confiant en Dieu (*al-islām*), la foi (*al-īmān*) et l’excellence (*al-ihsān*) sont en effet appelés « demeures » (*buyūt*), et leurs subdivisions, « portes » (*abwāb*).

Ces deux dernières désignations sont tirées du verset 189 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « [...] La bonté ne consiste point à pénétrer dans les demeures (*al-buyūt*) par l’arrière, mais à être pieux. Entrez dans les demeures par leurs portes [habituelles] (*abwābihā*) et craignez Dieu afin que vous réussissiez. » Notre auteur mentionne ainsi la demeure de la Loi commune (*bayt al-Sharī’a*), celle de la Voie (*bayt al-Ṭarīqa*), et celle de la Réalité spirituelle (*bayt al-Ḥaqīqa*), vocabulaire qu’il réserve au cheminement initiatique.

Dans la suite de ce commentaire, Ibn ‘Ajība présente ces stations, au total de neuf, de manière légèrement différente et plus détaillée. Concernant la demeure de la Loi commune, à savoir la station de l’islam, notre auteur déclare : « Elle possède trois portes

⁴ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.* Certains multiplient à l’extrême les stations, tels al-Anṣārī al-Harawī qui en dénombre cent ; voir A. al-Harawī, *Manāzil al-sā’irīn*, *op. cit.*, p. 5. Rūzbehān al-Baqlī en propose mille, et Ibn ‘Arabī, à travers la notion de « non-station » (*lā maqām*), les juge innombrables ; voir W. C. Chittick, *Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*, Albany : State University of New York Press, 1989, p. 375-376 ; D. Gril, « La Voie », *Les Voies d’Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, *op. cit.*, p. 101-102. Al-Sarrāj (m. 378/988) n’en présente que sept ; voir A. al-Sarrāj, *al-Luma’*, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Ṭāhā ‘Abd al-Bāqī éd., Le Caire : Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1960, p. 67-81.

⁵ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.* ; voir aussi *Id.*, *al-Jawāhīr al-‘ajība min ta’līf sayyidī Aḥmad Ibn ‘Ajība*, ‘Abd al-Salām al-Khālīdī éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2^{ème} éd., 2007, p. 244.

successives. Quand l'aspirant parvient à franchir la première, celle du retour sincère vers Dieu, avec ses piliers et ses conditions, il se retrouve face à la porte de la rectitude (*al-istiqāma*) qui est l'imitation du Prophète dans ses paroles, ses actes et ses comportements. Lorsqu'il a franchi cette porte, il rencontre alors celle de la piété (*al-taqwā*). Après avoir réalisé la piété intérieure et extérieure, il accède à la demeure de la Loi commune pure pour évoluer dans ses qualités et ses vertus. » Ici, les « sous-stations » d'*al-istiqāma* et d'*al-taqwā* sont inversées par rapport à l'ordre donné dans l'analyse allusive, précédemment présentée, du verset 93 de la sourate 5.

Notre auteur aborde ensuite la station de la foi à travers la demeure de la Voie qu'il décrit ainsi : « Comme la précédente, elle comporte trois portes : celle de la pureté d'intention (*al-ikhlaṣ*), qui consiste à réserver les actes uniquement à Dieu, sans indécision ni convoitise, celle du renoncement aux péchés (*al-takhliya*), et celle de l'attachement aux bonnes œuvres (*al-taḥliya*) qui se caractérise par la constance (*al-ṣabr*), l'indulgence (*al-ḥilm*), la sincérité (*al-ṣidq*), la quiétude (*al-ṭuma'nīna*) et la magnanimité (*al-sakhā'*). » *Al-ṣidq* et *al-ṭuma'nīna*, dans cette interprétation, ne sont que des caractéristiques de la « sous-station » d'*al-taḥliya*, et non des subdivisions de la station majeure d'*al-īmān* comme dans le commentaire du verset 93 de la sourate 5.

Il achève ce commentaire en détaillant les paliers de la station de l'excellence qu'il nomme la demeure de la Réalité spirituelle. La première porte est celle de la vigilance (*al-murāqaba*), que notre auteur décrit comme « la préservation du cœur et du secret contre les vils dangers » (*ḥifẓ al-qalb wa-l-sirr min al-khawāṭir al-radiyya*). La deuxième est celle de la contemplation (*al-mushāhada*) ; l'objet de cette contemplation est la lumière du Vivant et Subsistant (*anwār al-ḥayy al-qayyūm*) ; elle mène à « l'effacement des contours » (*maḥw al-rusūm*), c'est-à-dire de l'aspect physique et matériel du lieu théophanique (*tajallī*) qu'est la création⁶. Enfin, la troisième porte est celle de la gnose (*al-ma'rifa*), composée de « l'enracinement » et de « l'affermissement » (*al-rusūkh wa-l-tamkīn*) ; selon *Mi'rāj al-tashawwuf*, l'« affermissement » est celui du

⁶ Jean-Louis Michon traduit *al-rusūm* par « contours » ; voir J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., p. 228, notice 67. Sur la création comme lieu théophanique (*tajallī*) et l'effacement de son aspect sensible par la prise de conscience de l'unicité de l'Être, voir *infra*, partie III, chapitre IV, section IV- Les théophanies (*al-tajalliyāt*).

regard contemplatif (*al-naẓra*), lié à un « enracinement » dans la gnose⁷. Notre auteur conclut : « [Le disciple] accède finalement à la demeure de la Réalité spirituelle et il ne lui reste plus qu'à se perfectionner dans ses stations, à développer la gnose et le dévoilement indéfiniment, pour le restant de sa vie⁸. »

Le discours d'Ibn 'Ajība relatif aux stations spirituelles s'inscrit dans l'enseignement soufi traditionnel, quoique ses désignations métaphoriques (*buyūt* et *abwāb*) soient inconnues des autres *tafsīr*-s soufis complets⁹. Les stations des premiers degrés enjoignent le cheminant à se montrer volontaire et consciencieux dans l'application de la Loi commune ; celles du second degré enseignent l'approfondissement de l'abandon confiant en Dieu ; enfin les ultimes stations sont consacrées à la contemplation de l'Être divin¹⁰.

Si Ibn 'Ajība tient une position singulière quant à l'étude des stations spirituelles, elle n'est ni à chercher dans la teneur d'un discours qui s'inscrit dans la tradition soufie, ni dans une structure ternaire héritée du *ḥadīth* dit « de Gabriel ». Elle réside dans sa méthode exégétique qui se fonde sur des sources exotériques comme ésotériques.

⁷ Voir J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., p. 81-82. Selon la notice 24, *ibid.*, p. 199, ces deux capacités permettent de s'établir dans la gnose après la levée du voile, et donc d'acquérir la quiétude (*al-ṭuma'nīna*).

⁸ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 221.

⁹ Les *tafsīr*-s de 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, op. cit., de R. al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, op. cit., de N. Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, op. cit., et de I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, op. cit.

¹⁰ Dans *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, op. cit., p. 321, Ibn 'Ajība présente une typologie différente, avec douze stations : le retour sincère vers Dieu (*al-tawba*), la crainte (*al-khawf*), l'espérance (*al-rajā'*) et l'abstention scrupuleuse (*al-wara'*), qui forment visiblement la station majeure de l'*islām* ; le renoncement (*al-zuhd*), la constance (*al-ṣabr*), la gratitude (*al-shukr*), confiance absolue en Dieu (*al-tawakkul*) qui constituent vraisemblablement le *maqām* de l'*īmān* ; la satisfaction (*al-riḍā*), l'acceptation sereine de la volonté divine (*al-taslīm*), la vigilance (*al-murāqaba*) et l'amour de Dieu (*al-maḥabba*), sont liées à la station majeure de l'*iḥsān*. Le retour sincère vers Dieu, la constance et la vigilance sont cependant considérées comme des « sous-stations » dans le commentaire du verset 189 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*).

Le *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, *ibid.*, poursuit en associant ces douze stations « aux constellations (*burūj*) qui entourent le soleil et la lune, parmi lesquelles le gnostique se déplace à l'image de l'astre solaire ». La pérégrination de l'initié à travers les constellations du zodiaque est un thème akbarien, développé dans *al-Futūḥāt al-makkiyya* ; voir M. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 'Uthmān Yaḥyā éd., Le Caire : al-Hay'at al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 2^{ème} éd., 1985, vol. II, p. 238. Toutefois, les commentaires abordant ces stations ne font aucunement mention d'Ibn 'Arabī et toute référence à la cosmologie soufie est éludée. Notre auteur, face à la pression exercée par les cercles savants soutenus par le pouvoir central marocain, a pu s'interdire toute référence à la pensée akbarienne qui pourrait donner prise à la polémique.

II- Les sources

L’argumentation d’Ibn ‘Ajība, ici développée dans les analyses allusives, se distingue par la forte hétérogénéité de ses sources. Partagées entre exotérisme et ésotérisme, elles mêlent textes scripturaires, propos de savants et enseignements soufis.

La nature de la station et le domaine auquel elle appartient (*Sharī‘a*, *Ṭarīqa* ou *Ḥaqīqa*) informe sur les écoles de pensée dont sont issues les sources de notre auteur. Ainsi, il convient d’examiner les commentaires relatifs aux demeures de la Loi commune (*bayt al-Sharī‘a*), de la Voie (*bayt al-Ṭarīqa*) et de la Réalité spirituelle (*bayt al-Ḥaqīqa*).

1- La demeure de la Loi commune

La demeure de la Loi commune, ou station d’*al-islām*, est abordée tant dans la littérature exotérique que soufie.

Lors de l’analyse allusive du verset 31 de la sourate 24, la Lumière (*al-Nūr*), Ibn ‘Ajība, au sujet de la station du retour sincère vers Dieu, rapporte seulement un développement du jurisconsulte Ibn Juzayy, qui conclut : « C’est un devoir pour tout responsable (*mukallaf*), selon les preuves fournies par le Coran, la Tradition prophétique et le consensus de la communauté (*ijmā‘ al-umma*)¹¹. » Le fait est surprenant pour un domaine ésotérique, car notre auteur y avance pour seul argument une analyse juridique. Il rappelle ainsi que les soufis ne s’excluent pas de la communauté sunnite et n’aspirent nullement, à travers leurs interprétations allusives, à une compréhension alternative de la Loi.

L’attachement au sunnisme est davantage explicite dans l’analyse allusive du verset 8 de la sourate 66, l’Interdiction (*al-Taḥrīm*), formée d’une suite de citations. La première d’entre elles est un *ḥadīth* relatif au retour sincère vers Dieu quotidien auquel s’adonne l’Envoyé : « Le Prophète demande le pardon soixante-dix ou cent fois à chaque réunion de la communauté¹². » Les pieux devanciers Ibn al-Musayyib (m. 94/713) et al-

¹¹ A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-‘ulūm al-tanzīl*, op. cit., vol. II, p. 68 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 34.

¹² Cf. I. al-‘Asqalānī, *Fath al-bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, op. cit., *Bāb istiḡfār al-nabī*, n°6307, vol. XI, p. 101.

Fuḍayl (m. 187/803) définissent le retour sincère (*al-tawba al-naṣūh*) vers Dieu comme un effort individuel et constant. Abū Bakr al-Warrāq (m. 240/854) le décrit comme « un regret si profond que le croyant ignore où se réfugier sur l’immensité de la terre »¹³. Enfin, Ibn ‘Ajība ponctue son développement par les propos de Rābi‘a al-‘Adawiyya qui qualifie ce retour sincère d’acte « exempt d’hésitation » ; le maître al-Junayd, quant à lui, le considère comme réalisé une fois que le cheminant, par ce retour vers Dieu « oublie jusqu’à l’existence même de son péché »¹⁴.

Les propos rapportés, débutant par les actes du Prophète et suivis par les vues des pieux devanciers, avant de s’achever par ceux des spirituels, évoquent sans ambiguïté l’héritage prophétique dont se réclament les soufis. Notre auteur plaide donc pour la légitimité de son discours en démontrant la dimension sunnite du soufisme.

Ibn ‘Ajība réitère parfois ce procédé comparatif afin d’allier la conception soufie des stations de la crainte (*al-khawf*) et de l’espérance (*al-rajā’*) au consensus de la communauté. Ainsi, dans l’analyse exotérique du verset 9 de la sourate 39, les Groupes (*al-Zumar*), notre auteur utilise le commentaire par la raison¹⁵ : il encadre son commentaire de sources scripturaires pour appuyer une pensée qu’il attribue aux « plus grands soufis » (*madhhab muḥaqqiqī l-ṣūfiyya*) sur la primauté de l’espérance. Ibn ‘Ajība cite en premier lieu les versets 99 de la sourate 7 (*al-A‘rāf*), et 87 de la sourate 12, Joseph (*Yūsuf*), qui évoquent l’insouciance des mécréants n’éprouvant ni crainte envers Dieu, ni espoir en Sa miséricorde. Ensuite, il affirme que le cheminant doit, au contraire des mécréants, se tenir dans une attitude mêlée de crainte et d’espérance, « à l’instar des ailes de l’oiseau dont l’équilibre est indispensable à son envol ». Enfin, notre auteur rapporte

¹³ Abū Bakr al-Warrāq dit littéralement : « Quoique vaste, le bas monde est étroit, comme pour ceux qui sont restés en arrière ». Ce propos fait allusion au verset 118 de la sourate 9, le Retour sincère vers Dieu (*al-Tawba*), qui mentionne « ceux qui sont à l’étroit en eux-mêmes et ont leur refuge seulement en Dieu ». Ibn ‘Ajība fournit les circonstances traditionnelles de la révélation de ce verset, en *Baḥr, op. cit.*, vol. II, p. 437 : trois Compagnons, Ka‘b ibn Mālik (m. 51/671), Hilāl ibn Umayya (m. ?) et Murāra ibn al-Rabī‘ (m. ?), étaient sans motif restés à l’arrière lors de la bataille de Tabūk en l’an 9/630, mais sans être mus par l’hypocrisie. Quand le Prophète revint, il ordonna qu’on ne leur adresse plus la parole et qu’ils se séparent de leurs femmes. Ils restèrent ainsi durant cinquante jours jusqu’à ce que Dieu accepte leur retour, en révélant le verset. Voir M. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, op. cit.*, *Bāb ḥadīth Ka‘b ibn Mālik*, n°4418, vol. VI, p. 3-6.

¹⁴ Voir A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. VII, p. 87.

¹⁵ Voir *supra*, partie II, chapitre IV.

une tradition selon laquelle le verset fut révélé à l’adresse de certains Compagnons lorsqu’ils manifestèrent ces deux dispositions grâce à la prière nocturne ¹⁶.

2- La demeure de la Voie

La demeure de la Voie, ou station majeure d’*al-īmān*, permet au cheminant de parfaire sa maîtrise des « sous-stations » antérieures liées à celle de la Loi commune. Sa fonction est intermédiaire, puisque partagée entre considérations exotériques et ésotériques. En effet, considérée dans sa globalité, l’exégèse portant sur cette « demeure » présente l’hétérogénéité de sources la plus importante. Cependant, cet usage varié correspond à deux types de méthodes pour chaque interprétation.

Dans un cas, l’origine des sources de l’analyse allusive peut être très diversifiée. À l’opposé, elle peut se fonder soit sur une pensée uniquement exotérique, ou bien sur une réflexion purement ésotérique.

Sur le caractère varié des sources, l’interprétation allusive du verset 159 de la sourate 3, la Famille d’Imran (*Āl-‘Imrān*), relative à la station de la confiance absolue en Dieu (*al-tawakkul*), est tout à fait explicite. À travers une dizaine de références, le développement de notre auteur alterne textes exotériques et ésotériques, chacune ayant pour rôle de confirmer et de détailler la précédente. Ainsi, le propos du maître al-Junayd, qui définit cette station comme « une orientation absolue vers Dieu », est complété par une réflexion du pieux devancier al-Thawrī (m. 161/777). Celle-ci est étayée par la citation du verset 48 de la sourate 33, les Coalisés (*al-Aḥzāb*), qui enjoint le Prophète à faire fi de la nuisance des mécréants et à placer sa confiance en Dieu seul. Ce verset est à son tour interprété par divers maîtres, dont Sahl qui rappelle au croyant que « Dieu n’oublie pas la subsistance qu’Il lui a garanti ». Cette interprétation allusive est confirmée par la parole prophétique : « Si tu cherches à être le plus riche des hommes, distingue-toi par la confiance en Dieu. » Enfin, notre auteur rapporte l’avis juridique d’Ibn Juzayy sur le statut de chaque croyant face à la réalisation de cette station, et conclut en en donnant l’origine, c’est-à-dire l’enseignement d’al-Ghazālī ¹⁷.

¹⁶ Voir A. al-Wāḥidī, *Asbāb al-nuzūl*, op. cit., p. 382 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. V, p. 57.

¹⁷ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 427-428.

D'autres commentaires sont établis sur des sources appartenant au même domaine de pensée. Dans les analyses allusives des versets 153 et 156 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*), les stations de la constance, de la satisfaction et de l'acceptation sereine de la volonté divine (*al-taslīm*) sont interprétées à la lumière des seuls avis juridiques d'Ibn Juzayy¹⁸. Au contraire, dans l'interprétation ésotérique du verset 5 de la sourate 14, Abraham (*Ibrāhīm*), relative à la station de la gratitude, une poésie soufie est expliquée par le maître Abū l-Ḥasan al-Shādhilī¹⁹.

3- La demeure de la Réalité spirituelle

Dans les interprétations sur la demeure de la Réalité spirituelle, bien qu'elles soient une réflexion ésotérique, Ibn 'Ajība demeure attaché à l'hétérogénéité de ses sources. En effet, la quasi-totalité des analyses allusives traitant des stations des hauts degrés intègrent au minimum une référence exotérique. Par exemple, lorsque notre auteur aborde la station de l'amour de Dieu²⁰ au verset 165 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*), il regroupe l'avis de cinq maîtres, auxquels s'adjoignent des vers de Rābi'a al-'Adawiyya. Puis, au milieu de son commentaire, Ibn 'Ajība insère l'avis juridique d'Ibn Juzayy pour sa similarité avec l'enseignement soufi. Effectivement, le juriste distingue deux types d'amour. L'un est exprimé par les gens du commun ; et l'autre est celui de l'élite, « particulier aux saints et aux purs » (*yanfarid bihā l-awliyā' wa-l-asfiyā'*), et qui constitue la plus haute des stations spirituelles d'après Ibn Juzayy²¹.

Ce procédé se retrouve notamment dans l'analyse allusive du verset 31 de la sourate 3, la Famille d'Imran (*Āl-Imrān*). Ibn 'Ajība écrit, sur la station de l'amour de Dieu : « L'obéissance au Prophète est un pilier de la Voie, de même qu'une condition pour obtenir l'éclat des lumières de la Réalité spirituelle (*sharṭ fī ishrāq anwār al-Ḥaqīqa*). » Il étaye son commentaire par les propos du maître Zarrūq qui cite, parmi les

¹⁸ *Ibid.*, vol. I, p. 187.

¹⁹ *Ibid.*, vol. III, p. 45-46.

²⁰ La réalisation de l'*ihsān* est motivée par l'amour pour Dieu d'après al-Anṣārī al-Harawī, et il est le but suprême du parcours des stations selon al-Ghazālī ; toutefois, ces deux auteurs ne le considèrent pas comme l'ultime station ; voir W. Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*, *op. cit.*, p. 292-293.

²¹ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 194-196. Voir A. Ibn Juzayy, *al-Tashīl li-'ulūm al-tanzīl*, *op. cit.*, vol. I, p. 105.

bases de la Voie, « l’obéissance au Prophète dans les paroles et les actes ». Il conclut par les dires du théologien al-Bayḏāwī : « Dieu prescrit l’obéissance aux prophètes car elle mène à Son amour ²². »

Dans les exemples traités, Ibn ‘Ajība utilise un ensemble de sources dont le degré d’hétérogénéité est fonction du caractère exotérique ou ésotérique des stations spirituelles. Ainsi, une station telle que celle du retour sincère vers Dieu, sujet formellement exotérique par sa dimension juridique, est traitée à l’appui d’avis jurisprudentiels au sein d’une analyse allusive. Paradoxalement, le commentaire sur une station proprement ésotérique, telle que l’amour de Dieu, confère l’autorité intellectuelle à des tenants de l’exotérisme. En outre, notre auteur privilégie les argumentations où sources exotériques et ésotériques se répondent et se complètent. L’harmonie qui se dégage de ses interprétations démontre la convergence des visions savantes et soufies quant à la réalisation des stations spirituelles, chaque courant œuvrant à l’élévation du croyant vers le Divin. Ce procédé exégétique participe, sans nul doute, à la recherche de l’agrément des oulémas. Aussi, en réaffirmant l’attachement de la pensée soufie aux sources scripturaires et au consensus des savants, Ibn ‘Ajība rappelle le lien de dépendance entre l’enseignement spirituel et une science exotérique fondamentale.

Ainsi, les sources et le discours relatifs aux stations spirituelles constituent une entreprise pédagogique attachée au modèle muḥammadien, où la dimension intérieure du message prophétique s’inscrit dans la continuité d’un enseignement exotérique.

²² A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 344-345 ; N. al-Bayḏāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl*, *op. cit.*, vol. II, p. 13 ; cf. ‘A. A. al-Qārī, *Sharḥ al-shifā*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001, vol. II, p. 3.

Conclusion partielle

Le commentaire des stations spirituelles, qui décrit les étapes du parcours initiatique du cheminant, délivre un message pluriel. Son discours, conforme à l'enseignement soufi et au consensus de la communauté, s'avère des plus traditionnels. En effet, à l'instar de ses prédécesseurs, notre auteur articule l'exposé du cheminement initiatique autour des trois niveaux de la religion présentés dans le *ḥadīth* de Gabriel, en les assimilant aux stations. Ainsi, le degré premier du parcours spirituel est *al-islām*, c'est-à-dire l'application de la Loi commune dont il rappelle le caractère fondamental pour le soufisme. Suit la station d'*al-īmān*, qui consiste en une intériorisation de la pratique par le cœur. Le degré ultime, *al-iḥsān*, équivaut à l'acquisition de la Réalité spirituelle conduisant l'initié à la connaissance parfaite de Dieu.

Cherchant à concilier la position savante, focalisée sur les trois niveaux de la religion, et une vision soufie qui en élargit le champ, notre auteur se réfère à la typologie d'al-Sāḥilī. Aux trois degrés d'*al-islām*, *al-īmān* et *al-iḥsān*, cet auteur ajoute des « sous-stations ». Ibn 'Ajība affirme donc que la réalisation d'une station majeure exige préalablement celle des trois étapes qui la composent. Un vocabulaire métaphorique fait des stations majeures des « demeures », et des sous-stations, des « portes » y permettant l'accès.

Cette volonté de conciliation s'exprime également à travers l'emploi de sources. Ainsi, propos des oulémas, avis théologiques et jurisprudentiels se mêlent aux enseignements et aux vers soufis afin de démontrer le caractère universel de la quête du Divin. Cette entreprise exégétique d'Ibn 'Ajība demeure originale au regard des *tafsīr*-s soufis complets²³. En effet, au-delà de leur simple juxtaposition, notre auteur parvient à associer les sens exotérique et ésotérique du Coran en exposant leur origine commune, à savoir les sources scripturaires, ainsi que leur complémentarité.

Dans *al-Baḥr al-madīd*, notre auteur évoque aussi les fruits de la réalisation des stations spirituelles.

²³ Ibn 'Ajība parvient à un résultat d'harmonisation plus complet que celui atteint un siècle plus tôt par le commentateur soufi Ismā'īl Ḥaqqī dans *Rūḥ al-bayān*.

Chapitre IV

Les fruits du cheminement

Dans *al-Baḥr al-madīd*, Ibn ‘Ajība présente les bénéfices majeurs du cheminement, qui sont des dons divins, sous le nom de « fruits spirituels » (*thimār*)¹. Ce sont la sainteté (*al-walāya*), la connaissance (*al-ma‘rifā*) et la science infuse (*al-‘ilm al-ladunnī*). Quant aux théophanies (*al-tajalliyāt*), elles sont les supports de la perception de Dieu dont les modes, au terme du parcours initiatique, relèvent de la science particulière de l’Unicité divine (*‘ilm al-Tawḥīd al-khāṣṣ*). La présentation de la métaphysique d’Ibn ‘Ajība conduit enfin à s’interroger sur l’influence qu’Ibn ‘Arabī a pu exercer sur notre auteur.

¹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr, op. cit.*, vol. I, p. 469 ; vol. II, p. 512 ; vol. III, p. 8 ; vol. IV, p. 207 ; vol. VII, p. 281.

I- La sainteté (*al-walāya*)

La *walāya* divine est le soutien accordé par Dieu à la création. Il en résulte la proximité de Dieu avec l’aspirant qui ne dépend que de Sa subsistance, des moyens qu’Il lui octroie pour progresser dans le cheminement. Le saint est donc un « rapproché » et fait partie des intimes de Dieu. Ibn ‘Ajība présente les conditions préalables à l’obtention de ce don divin, ainsi que ses résultats ².

1- Définition de la sainteté par Ibn ‘Ajība

Si la sainteté est mentionnée par Ibn ‘Ajība dès le commentaire du verset 1 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*), cette notion n’est définie qu’à l’interprétation des versets 62 à 64 de la sourate 10, Jonas (*Yūnus*). Selon une tradition anonyme que rapporte notre auteur, un Compagnon aurait interrogé le Prophète en ces termes : « Qui sont les saints de Dieu qui n’auront rien à redouter et ne s’attristeront pas ? » ³ Il répondit : « Ceux qui regardent la profondeur de la vie (*bāṭin al-dunyā*) se sont préoccupés de la finalité des choses [...]. Dans le cœur des saints, la vie terrestre est semblable à la mort et ils n’aspirent pas à la raviver. Au contraire, ils l’abattent pour en construire une autre dans l’au-delà. Ils ont échangé ce qui a une fin contre ce qui perdure éternellement [...] ⁴. » Notre auteur évoque une autre version, synthétique, où le Prophète répond : « Ce sont ceux qui s’aiment en Dieu ⁵. »

² Voir É. Geoffroy, *Le soufisme - Voie intérieure de l’islam*, op. cit., p. 63-64. Cf. S. Ḥabīb, *al-Qāmūs al-fiqhī*, Damas : Dār al-Fikr, 2^{ème} éd., 1988, p. 390 ; V. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin : University of Texas Press, 1998, p. XVII-XXI ; G. T. Elmore, *Islamic sainthood in the fullness of time: Ibn al-‘Arabī’s Book of the fabulous gryphon*, Leiden : Boston ; Köln : Brill, 1998, p. 112-115 ; D. Gril, « Doctrines et croyances », *Les Voies d’Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, op. cit., p. 135.

³ Cette intervention reprend sous forme d’interrogation la teneur du verset 62 de la sourate 10, Jonas (*Yūnus*).

⁴ Voir A. al-Muzaffar, *Mabāḥith al-tafsīr li-Ibn al-Muzaffar*, Ḥātīm ibn ‘Ābid éd., Riyad : Kunūz Ishbīliyyā, 2009, p. 333.

⁵ Voir A. al-Haythamī, *Majma‘ al-zawā‘id wa-manba‘ al-fawā‘id*, Ḥusām al-Dīn al-Qudsī éd., Le Caire : Maktabat al-Qudsī, 1994, *Bāb manāzil al-mutaḥabbīn fī l-Lāh ta‘ālā*, n°18774, vol. X, p. 422 ; cf. M. Darwaza, *al-Tafsīr al-ḥadīth*, Le Caire : Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1973, vol. III, p. 484 ; sur cette dernière œuvre, voir M. Yahia, « Exégèse contemporaine », *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 296.

À l'instar du Messenger, Ibn 'Ajība définit l'identité des saints. Pour ce faire, il reprend une tradition *shādhilī*⁶ peu diffusée dans les *tafsīr*-s soufis complets⁷. Elle consiste à distinguer les détenteurs de la sainteté générale (*walāya 'amma*), accessible à tout croyant et qui se caractérise par une foi certaine et un comportement pieux, et ceux de la sainteté particulière (*walāya khāṣṣa*) propre à l'élite. Selon notre auteur, celle-ci se manifeste à travers ceux « qui ont associé la Loi commune et la Réalité spirituelle, l'extase (*al-jadh*) et le cheminement, ainsi que le renoncement et l'amour total (*al-maḥabba al-kāmila*) »⁸.

Bien qu'Ibn 'Ajība concède une forme de sainteté aux croyants non-initiés, il considère que ce degré spirituel implique le renoncement au monde matériel. Cette position est davantage explicite dans *Mi'rāj al-tashawwuf*: « La sainteté, c'est lorsque l'intimité [avec Dieu] (*al-uns*) survient après la lutte pénible (*al-mukābada*) et que l'on étreint l'esprit après avoir mené le combat intérieur. » Notre auteur étend même la définition de la *walāya* à l'aboutissement du parcours initiatique ; il considère en effet qu'elle englobe l'extinction (*fanā'*) et la progression continue dans la subsistance en Dieu (*baqā' al-baqā'*)⁹. Cette acception est déjà connue d'al-Sulamī dans *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, où il cite le propos d'al-Jawzajānī (m. 328/940) : « Le *wālī* est celui qui s'éteint à sa propre individualité et qui subsiste dans la contemplation du Réel et de Son Essence¹⁰. »

Ibn 'Ajība, à l'instar de ses prédécesseurs¹¹, considère la sainteté comme un état de proximité qui permet de recevoir les bénéfiques spirituels. Le saint recueille alors ces

⁶ La distinction entre sainteté générale et particulière, ou mineure (*ṣughrā*) et majeure (*kubrā*), se trouve dans l'enseignement *shādhilī*. Voir A. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, op. cit., p. 46 ; Id., *La Sagesse des maîtres soufis - Laṭā'if al-minan fī manāqib al-shaykh Abī l-'Abbās al-Mursī wa shaykhi-hi al-Shādhilī Abī l-Ḥasan*, op. cit., p. 47. Cette tradition remonte en fait à al-Ḥakīm al-Tirmidhī ; voir G. Gobillot, « Présence d'al-Hakīm al-Tirmidhī dans la pensée shādhilī », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, op. cit., p. 39, note 31 ; cf. D. Gril, « Le saint fondateur », *Les Voies d'Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, op. cit., p. 117.

⁷ Elle n'apparaît que chez Ismā'īl Ḥaqqī, dans *Rūḥ al-bayān*, op. cit., vol. IV, p. 62.

⁸ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 484.

⁹ Id., *Mi'rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā'iq al-taṣawwuf*, op. cit., p. 38 ; J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., p. 204, notice 32.

¹⁰ 'A. al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, op. cit., vol. I, p. 307.

¹¹ Voir par exemple *ibid.*, vol. I, p. 307-308 ; R. al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, op. cit., vol. II, p. 93-95 ; N. Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, op. cit., vol. III, p. 238-239 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, op. cit., vol. IV, p. 58.

fruits par l'échange de « ce qui a une fin contre ce qui perdure éternellement », dont notre auteur décrit les modalités au fil de son exégèse.

2- Le don de la sainteté

À travers plusieurs passages coraniques, Ibn ‘Ajība, suivant l'enseignement soufi, présente la sainteté comme un don divin ¹².

La sainteté particulière est induite par l'élection divine, comme l'affirme notre auteur lors du commentaire du verset 125 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An‘ām*) : « Celui que Dieu veut guider, Il lui ouvre le cœur à l'islam. Celui qu'Il veut égérer, Il rend son cœur étroit, oppressé comme s'il s'efforçait de monter jusqu'au ciel [...]. » La guidance fait allusion à « la voie de la sainteté » dont la finalité est le don du « secret de l'élection » (*sirr al-khuṣṣiyya*), à savoir la réalisation spirituelle, et celui de « la lumière de la sainteté » (*nūr al-walāya*). L'aspirant se voit alors accorder par Dieu « la capacité d'agir sur son âme et son esprit », ainsi que « la patience nécessaire pour supporter les épreuves, et l'éveil à la Voie, grâce à la rencontre d'un cheikh accompli ¹³ ».

Ibn ‘Ajība indique que la sainteté échoit aux seuls « gens de la discipline et de l'exercice spirituels » (*ahl al-tahdhīb wa-l-tadrīb*), qui s'attachent à « une lutte continuelle ». S'appuyant sur le verset 7 de la sourate 8, le Butin (*al-Anfāl*), notre auteur rappelle la nécessité préalable du combat intérieur en comparant ceux qui prétendent à la sainteté sans efforts aux Compagnons embusqués dans la vallée de Badr. Selon la tradition islamique, ces derniers plaidèrent pour l'assaut d'une caravane revenant du négoce annuel en Syrie, alors que le Prophète, afin de faire triompher la religion et la vérité, ordonnait l'attaque de l'armée mecquoise partie à leur rencontre. En effet, les Compagnons répugnaient à combattre un ennemi supérieur en nombre, et préféraient un gain facile ¹⁴. Commentant ce verset, al-Qushayrī, qui ne rapporte pas les circonstances de sa révélation, affirme que Dieu a prévu pour le cheminant les capacités de se contrôler,

¹² Voir É. Geoffroy, *Le soufisme - Voie intérieure de l'islam*, op. cit., p. 63-64.

¹³ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 169.

¹⁴ Cf. F. al-Rāzī, *Maḥāṣin al-ghayb*, op. cit., vol. XV, p. 456 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 308-309.

afin de lui accorder la sainteté ; il lie donc ce passage à la nécessité préalable du combat intérieur, comme notre auteur ¹⁵.

L'enjeu de l'abaissement de l'ego est d'acquérir la maturité initiatique. Ibn 'Ajība applique le verset 14 de la sourate 28, le Récit (*al-Qaṣaṣ*), à la sainteté et à la prophétie. Dans son commentaire, Moïse ne prend ses fonctions de prophète qu'après avoir acquis les capacités physiques et intellectuelles (*bulūgh al-ashudd wa-kamāl quwwat al-'aql*) nécessaires à sa mission de prophète. En dressant ainsi un parallèle entre la sainteté et la prophétie, notre auteur affirme que le disciple ne devient saint qu'une fois sa formation achevée et ses aptitudes spirituelles pleinement développées. L'interprétation de notre auteur est originale et plus approfondie que celles des quatre *tafsīr*-s soufis complets, qui ne font que paraphraser le verset en évoquant la science et la sagesse ¹⁶.

Selon l'enseignement *darqāwī*, la maturité initiatique se traduit par la prise de conscience, par le cheminant, que des notions apparemment opposées sont en fait équivalentes, telles que l'éloge et le blâme, ou encore la gloire et l'humiliation. Ibn 'Ajība l'illustre par une réflexion du cheikh al-Darqāwī adressée à ses disciples : « Si tu as emprunté le chemin de la piété dans tes paroles et dans tes actes, si tu as amélioré ton comportement éthique au point de ressentir que t'est égal celui qui te loue ou te blâme, te donne ou te prive, te nuit ou te profite, te restreint ou te favorise, alors je n'aurai aucun doute sur ta complétude ¹⁷. »

3- Les résultats et la réalité de la sainteté

La sainteté provient donc de la réalisation spirituelle du cheminant. Lors du commentaire du verset 44 de la sourate 18, la Caverne (*al-Kahf*), Ibn 'Ajība signale qu'elle se manifeste à travers les bénéfiques de l'« être-avec-Dieu » (*al-ma'yya*), lesquels échoient aux gens de l'élection ¹⁸. Il soutient que « Dieu a réservé à Ses saints, la protection (*al-ḥifẓ*), la sauvegarde (*al-ri'āya*) et le secours (*al-nuṣra*), ici-bas et dans l'au-

¹⁵ Voir 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, op. cit., vol. I, p. 605.

¹⁶ Voir 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, op. cit., vol. III, p. 57 ; R. al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, op. cit., vol. III, p. 81 ; N. Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, op. cit., vol. IV, p. 357 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, op. cit., vol. VI, p. 389.

¹⁷ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 238-239.

¹⁸ Cf. *supra*, partie III, chapitre II, section II- Réalisation du combat intérieur.

delà [...]. Ils sont régis, soutenus et guidés [par Dieu] »¹⁹. Notre auteur emploie des éléments attestés dans les quatre *tafsīr*-s soufis complets. Selon Dāya, Dieu (*al-Ḥaqq*) est avec (*ma‘a*) les saints ; al-Baqlī définit la sainteté par la protection de Dieu, et Ḥaqqī, par Son secours ; enfin, al-Qushayrī distingue la *wilāya*, qui est la puissance (*al-qudra*), de la *walāya*, c’est-à-dire le secours divin²⁰. Ibn ‘Ajība s’appuie visiblement sur des interprétations variables, contenues dans des sources communes et largement diffusées.

Selon le commentaire du verset 166 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*), Dieu Lui-même témoigne de Sa proximité avec les saints. Il les gratifie de bienfaits tels que les « sciences infuses (*al-‘ulūm al-ladunniyya*)²¹, les secrets seigneuriaux (*al-asrār al-rabbāniyya*) et l’octroi de faveurs surnaturelles »²². Notre auteur définit celles-ci dans le commentaire des versets 79 et 80 de la même sourate : « C’est reconnaître les grâces et les bienfaits divins, la connaissance du goût spirituel et de l’extase, la rectitude intérieure et extérieure, l’éthique et la guidance des gens vers l’obéissance à Dieu. Ces faveurs surnaturelles sont destinées aux gens de la réalisation spirituelle²³. »

Si Ibn ‘Ajība ne donne pas d’exemple concret de faveurs surnaturelles, il met cependant en lumière leur réalité en s’appuyant sur le verset 108 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « [Allez-vous] questionner votre Prophète comme le fut Moïse ? Quiconque échange la foi contre l’incrédulité s’est certes égaré du droit chemin. » Notre auteur fait remarquer que les faveurs surnaturelles ne sont pas nécessairement propres aux saints, ni ne se réduisent à la manifestation d’un prodige. Il cite le propos du cheikh al-Būzīdī sur leur caractère intime : « La véritable faveur surnaturelle consiste à adopter l’éthique prophétique (*al-akhlāq al-nabawiyya*) et réside dans les sciences infuses²⁴. » Déjà pour

¹⁹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. III, p. 273.

²⁰ Voir respectivement N. Dāya, *al-Ta‘wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.*, vol. IV, p. 133 ; R. al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, *op. cit.*, vol. II, p. 425 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. V, p. 249 ; ‘A. al-Qushayrī, *Laṭā’if al-ishārāt*, *op. cit.*, vol. II, p. 397.

²¹ Sur ce sujet, voir par exemple K. Z. Sands, *Ṣūfī Commentaries on the Qur’ān in Classical Islam*, *op. cit.*, p. 82-88.

²² A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 594.

²³ *Ibid.*, vol. I, p. 534.

²⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 150.

al-Sulamī, la sainteté consiste en l'imitation du Prophète, et ne se caractérise pas par les faveurs surnaturelles ²⁵.

Le lien causal que le maître d'Ibn 'Ajība établit entre l'attitude prophétique et les bénéfices spirituels exprime l'essence de la sainteté selon le soufisme ²⁶. En effet, le saint est le croyant qui suit principalement le modèle du prophète. Se conformant à la loi religieuse, il jouit d'une connaissance accrue de Dieu qui entretient et intensifie sa proximité avec Lui. Notre auteur dit ainsi, lors du commentaire du verset 61 de la sourate 10, Jonas (*Yūnus*): « La connaissance est la sainteté (*al-ma'rifa hiyā l-walāya*) ²⁷. » Cette sentence existe dans tous les commentaires soufis complets sur ce verset ²⁸.

²⁵ Voir J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, op. cit., p. 364.

²⁶ Cf. R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912) : hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*, op. cit., p. 379-380.

²⁷ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. II, p. 484.

²⁸ Voir 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, op. cit., vol. II, p. 104-105 ; R. al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, op. cit., vol. II, p. 91-92 ; N. Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, op. cit., vol. III, p. 238 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, op. cit., vol. IV, p. 58.

II- La connaissance (*al-ma'rifa*)

Dans le soufisme, la notion d'*al-ma'rifa*, qui signifie « connaissance », est parfois traduite par « gnose ». Dans *Mi'rāj al-tashawwuf*, qui reprend une acception traditionnelle, Ibn 'Ajība la définit comme la contemplation (*al-mushāhada*) permanente de Dieu. Cependant, cette vision n'est pas désincarnée car le cheminant reste lié au monde des apparences par la pratique de la Loi commune. Il écrit ainsi : « La "gnose" est la maîtrise ferme et permanente de la contemplation ; c'est une vision (*shuhūd*) perpétuelle avec un cœur ravi (*bi-qalb hā'im*) qui ne voit que son Seigneur et Maître, et ne se tourne vers rien d'autre que Lui ; elle s'accompagne d'une parfaite droiture et du respect de la loi religieuse²⁹. » La mise en application des secrets reçus des maîtres permet de synthétiser expérience spirituelle et respect de la Loi commune. Dans un propos anonyme recueilli par al-Sulamī, *al-ma'rifa* est semblablement définie comme « la réalisation du cœur dans l'Unicité de Dieu (*tahqīq al-qalb bi-wahdāniyyat Allāh*) »³⁰.

1- La valeur de la connaissance

Si le thème de la connaissance est fondamental, avec plus de quatre-cent-trente occurrences³¹, il n'est pourtant pas l'objet d'une étude approfondie. Ceci est probablement dû au principe *shādhilī* qui interdit de retranscrire les secrets gnostiques³². Puisque cette notion est souvent abordée à la fin d'une interprétation allusive, elle constitue un des aboutissements de l'enseignement soufi.

²⁹ Voir A. Ibn 'Ajība, *Mi'rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā'iq al-taṣawwuf*, op. cit., p. 33 ; J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., p. 193. Al-Qushayrī, dans sa *Risāla*, affirme que le gnostique est en permanence en conversation intime (*munājāt*) avec Dieu, à la quête des secrets relatifs à Ses décrets ; voir 'A. al-Qushayrī, *al-Risāla al-qushayriyya*, op. cit., vol. II, p. 477.

³⁰ Voir 'A. al-Sulamī, *al-Muqaddima fī l-taṣawwuf*, Yūsuf Zaydān éd., Beyrouth : Dār al-Jīl, 1999, p. 31. Un autre propos anonyme affirme : « *Al-ma'rifa* est la connaissance de l'Existence du Seigneur par le cœur [...]. Elle est l'observation de Sa singularité (*ifrādh*) par le cœur, de préférence à toutes les voies subtiles par lesquelles Il Se fait connaître » ; voir *ibid.*, p. 32.

³¹ *Al-Baḥr al-madīd* comporte deux-cent-neuf occurrences du terme *ma'rifa*, et deux-cent-vingt-quatre de celui de *ārifūn*, « ceux qui possèdent la connaissance ».

³² Voir É. Geoffroy, « Entre ésotérisme et exotérisme, les Shādhilis, passeurs de sens (Égypte-XIII^e-XV^e siècles) », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, op. cit., p. 125.

Le don de la connaissance dépend du respect de la loi religieuse, à travers la « crainte révérencielle ». Notre auteur qualifie celle-ci d'« inquiétude face à une sanction ou à la perte d'une faveur [divine]. Elle éloigne la désobéissance ³³ ». Le lien entre connaissance et crainte révérencielle est établi lors du commentaire du verset 269 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « Il accorde la sagesse à qui Il veut et quiconque la reçoit bénéficie d'un bien considérable. Ne s'en souviennent que ceux qui sont doués d'intelligence. » Ici, notre auteur donne au terme de « sagesse » l'acception de « connaissance réelle » (*ḥaqīqat al-ma'rifa*), propos qu'il associe à la parole prophétique : « Le sommet de la sagesse (*ra's al-ḥikma*) est la crainte de Dieu ³⁴. » Ainsi, la notion de connaissance renvoie à celle de sagesse, elle-même liée à la crainte révérencielle qui empêche le croyant de transgresser la loi religieuse. Notre auteur en poursuit la définition dans l'interprétation allusive du verset 3 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā'ida*) : « [...] Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion [...]. » Ibn 'Ajība fait ici un parallèle entre le parachèvement de la religion et « la connaissance parfaite » (*kamāl al-ma'rifa*). Ainsi écrit-il : « Lorsque l'aspirant arrive à la connaissance parfaite, sa religion est parachevée. Les lumières lui sont accordées, ses secrets se confirment, et il ne lui reste qu'à constamment progresser en eux [...] ³⁵. »

À travers ces deux commentaires, Ibn 'Ajība associe « la sagesse » à la « connaissance parfaite ». De même que la révélation de la religion et de ses préceptes, que Dieu adresse aux êtres humains, est un don divin, il en est de même pour la connaissance, selon l'analyse allusive.

2- Le don de la connaissance

La connaissance est réservée aux seuls initiés, dont notre auteur distingue deux types, selon la tradition soufie : ceux qui réalisent la servitude absolue (*al-'ubūdiyya*),

³³ A. Ibn 'Ajība, *Mi'rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā'iq al-taṣawwuf*, *op. cit.*, p. 28.

³⁴ Voir 'A. Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaḥ*, Kamāl Yūsuf éd., Riyad : Maktabat al-Rushd, 1988, *Bāb kalām Dāwud 'alayhi l-salām*, n°34252, vol. VII, p. 68 ; A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 303.

³⁵ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 8. Al-Qushayrī et al-Baqlī associent également ce verset à « la connaissance parfaite » (*kamāl al-ma'rifa*) ; voir respectivement *Laṭā'if al-ishārāt*, *op. cit.*, vol. I, p. 402, et *'Arā'is al-bayān*, *op. cit.*, vol. I, p. 298.

c’est-à-dire les cheminants, et ceux qui atteignent la dévotion totale (*al-‘ubūda*), à savoir les aspirants accomplis ³⁶.

Concernant les premiers, l’obtention de la connaissance est abordée dans le commentaire du verset 35 de la sourate 3, la Famille d’Imran (*Āl-‘Imrān*) : « Lorsque la femme de ‘Imrān dit : “Mon Seigneur, je Te voue ce qui est dans mon ventre. Accepte-le de moi. Tu es Celui qui écoute et qui sait”. » Ibn ‘Ajība commente : « Celui qui se voue [littéralement : voue son âme (*nafsahu*)] et se libère pour se mettre au service de son Seigneur (*wa-ḥarrarahā li-khidmat mawlāh*), Il l’accueille avec agrément et le fait croître en connaissance ³⁷. » L’entrée dans la servitude absolue équivaut à la liberté acquise ³⁸.

Quant au don de la connaissance aux aspirants accomplis, il est envisagé dans le commentaire du verset 29 de la sourate 48, la Victoire (*al-Fath*). Selon Ibn ‘Ajība, à ceux qui « s’orientent en permanence vers le Réel, apparaît la lumière de la connaissance, sa beauté et sa splendeur ³⁹ ». Ici, la connaissance tient du don divin et de la liberté accordée.

Le respect rigoureux de la Loi commune par les cheminants, et la dévotion totale de la part des aspirants accomplis sont donc des conditions indispensables à ce don divin. Pour notre auteur, la connaissance implique l’attention constante du cœur, qui est exclusivement tourné vers Dieu.

³⁶ Voir A. Ibn ‘Ajība, *Mi‘rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā’iq al-taṣawwuf*, *op. cit.*, p. 40-41 ; J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, *op. cit.*, p. 206-207 ; cf. ‘A. al-Qushayrī, *al-Risāla al-qushayriyya*, *op. cit.*, vol. II, p. 347 ; M. Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Aḥmad Shams al-Dīn éd., *op. cit.*, vol. III, p. 323.

³⁷ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 348.

³⁸ Cf. *supra*, partie III, chapitre II, section II- Réalisation du combat intérieur, et J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, *op. cit.*, p. 207, notice 34, *al-‘ubūdiyya*.

³⁹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. V, p. 410.

III- La science infuse (*al-'ilm al-ladunnī*)

« *Al-'ilm al-ladunnī* », littéralement « la science directement accordée », est une expression coranique tirée du verset 65 de la sourate 18, la Caverne (*al-Kahf*)⁴⁰. Elle qualifie un savoir directement inspiré par Dieu à un « serviteur », traditionnellement associé à la figure de Khadir⁴¹. La sourate en question narre la rencontre entre ce personnage énigmatique et le prophète Moïse. Celui-ci, qui convoite le savoir détenu par l'inconnu, décide de l'accompagner. Face à l'incompréhension des actes de son compagnon et ignorant tout de leur finalité, le prophète doit renoncer à la maîtrise d'une science qui ne lui est pas destinée⁴².

Dans ce récit où se côtoient le « serviteur » dont les actes manifestent la puissance de Dieu, et le prophète qui s'incline, Ibn 'Ajība tient un discours ambivalent sur la science inspirée. En effet, il distingue le bénéfique que celle-ci représente pour le cheminant, et la vigilance nécessaire face à cet enseignement d'origine divine.

1- Définition et catégorisation

Lors de l'interprétation du verset 65 de la sourate 18, la Caverne (*al-Kahf*), notre auteur définit la science infuse comme « le savoir accordé directement par Dieu, qui afflue dans le cœur (*qalb*) sans acquisition (*iktisāb*) ni apprentissage (*ta'allum*) ». Cette définition est traditionnelle dans le soufisme ; elle est déjà attestée chez al-Qushayrī, et apparaît aussi dans les autres *tafsīr*-s soufis complets⁴³. La mise en pratique de l'enseignement d'un cheikh peut être une condition préalable à l'obtention de cette

⁴⁰ Pour cette définition, voir *infra*, commentaire d'Ibn 'Ajība sur Cor. 18 : 65. Cf. A. Mukhtār, *Mu'jam al-lughā al-'arabiyya*, Le Caire : 'Ālam al-Kutub, 2008, vol. III, p. 2004. Sur *al-'ilm al-ladunnī* comme privilège d'*al-nabī al-ummī* dans le soufisme, voir É. Geoffroy, « *Ummī* », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 885.

⁴¹ Au sujet de Khadir, voir É. Geoffroy, « Khadir, "Le Verdoyant" », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 467-471.

⁴² Cf. A. al-Tha'labī, *al-Kashf wa-l-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān*, *op. cit.*, vol. VI, p. 179-189.

⁴³ Voir 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, *op. cit.*, vol. II, p. 407 ; R. al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, *op. cit.*, vol. II, p. 432 ; N. Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.*, vol. IV, p. 144 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. V, p. 270.

faveur, comme le dit Ibn ‘Ajība en s’appuyant sur un *ḥadīth* : « Celui qui applique ce qu’il a appris héritera de Dieu une science qu’il ne peut connaître par lui-même ⁴⁴. »

Ibn ‘Ajība distingue les « entendements accessibles à l’intellect » de ceux qui proviennent de la « science des choses cachées » (*‘ilm al-ghuyūb*), comme la connaissance des secrets de la prédestination et celle des événements futurs ⁴⁵. Il semble enjoindre l’aspirant à identifier les potentielles inspirations afin d’agir en conséquence.

Ibn ‘Ajība revient sur le caractère divin de l’octroi des sciences infuses lors du commentaire du verset 43 de la sourate 24, la Lumière (*al-Nūr*) : « T’es-tu rendu compte que Dieu pousse les nuages, les réunit, en fait un amas, qu’ensuite l’ondée sort de leur profondeur, que Dieu fait descendre du ciel des montagnes de grêle, qu’Il en atteint ou en préserve ce qu’Il veut et que l’éclair [qui l’accompagne] ravit presque la vue ? » Notre auteur effectue un parallèle entre l’eau accumulée dans les nuages et les inspirations divines obtenues par les serviteurs. Les sciences infuses, telle l’eau de pluie, s’accumulent puis se dispersent de façon imprévisible jusqu’à ce que Dieu les en gratifie. Il étoffe son commentaire en citant la sagesse d’Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī, qui met en garde contre une appréciation trop hâtive de la valeur d’une science inspirée : « Ne juge pas favorablement une inspiration spirituelle dont tu ne connais pas le fruit : le nuage n’est pas recherché pour sa pluie, mais plutôt pour l’apparition des fruits qui en résultera ⁴⁶. »

2- La valeur de la science infuse

La récurrence de ce discours préventif sur les sciences inspirées est liée à leur importance dans la sphère soufie. En effet, la différenciation entre les maîtres et le commun s’avère primordiale pour notre auteur qui vit dans un environnement politico-

⁴⁴ Voir A. al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, op. cit., vol. I, p. 71 ; A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. III, p. 288.

⁴⁵ A. Ibn ‘Ajība, *ibid.*

⁴⁶ *Id.*, *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 52 ; P. Nwya, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh (m. 709 : 1309) et la naissance de la confrérie shādhilite*, op. cit., p. 170.

religieux hostile à l'influence des voies sur la société marocaine ⁴⁷. Lors du commentaire du verset 142 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*), Ibn 'Ajība s'adresse avec sévérité aux savants, ce qui s'oppose au ton généralement fédérateur d'*al-Baḥr al-madīd* : « La distinction entre les hommes ne se fait qu'en fonction de la science et du degré de développement spirituel ⁴⁸. » Ainsi, la science infuse, dont bénéficiait déjà le Prophète selon Ibn 'Ajība, assoit l'autorité des représentants des voies ⁴⁹. Cette interprétation de notre auteur est ici originale par rapport aux quatre *tafsīr*-s soufis complets ⁵⁰.

Ibn 'Ajība signale aussi, lors du commentaire du verset 153 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā'*), que des faveurs surnaturelles, qui sont de l'ordre du miracle, peuvent se manifester chez des cheminants non accomplis. Par elles, Dieu met à l'épreuve les aspirants en les appelant à maîtriser la portée de leurs actes prodigieux, et à ne pas s'enorgueillir. Cependant, citant son maître al-Būzīdī, notre auteur considère que les faveurs surnaturelles les plus éminentes sont les sciences infuses et les vertus prophétiques, qui sont le privilège des maîtres ⁵¹.

Ainsi, le discours d'Ibn 'Ajība est fortement lié aux problèmes auxquels il fut confronté lors de son emprisonnement ⁵². D'une part, notre auteur s'attache à démontrer la supériorité du saint sur le savant, en présentant les sciences infuses comme les garants de la légitimité de la Voie. D'autre part, il dénonce les éventuelles conséquences fâcheuses de prodiges accomplis par des cheminants ⁵³.

⁴⁷ Cf. R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912) : hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*, op. cit., p. 391.

⁴⁸ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 174.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, vol. II, p. 289 : dans le commentaire du verset 184 de la sourate 7 (*al-A'rāf*), Ibn 'Ajība indique que la science infuse octroyée au Prophète est l'élément qui, après la révélation du Coran, incite les croyants à prendre conscience du caractère inspiré du message.

⁵⁰ Voir 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, op. cit. ; R. al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, op. cit. ; N. Dāya, *al-Ta'wīlāt al-naḥḥiyya*, op. cit. ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, op. cit.

⁵¹ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 586.

⁵² Voir *supra*, partie I, chapitre I, p. 78-80.

⁵³ Ibn 'Ajība évoque probablement le cas des saints « ravis » qui, par leurs comportements déviants, ne peuvent représenter de manière adéquate la Voie dont ils sont adeptes. Voir R. Vimercati Sanseverino, *ibid.*, p. 331-333.

IV- Les théophanies (*al-tajalliyāt*)

L’Être divin se révèle dans les lieux théophaniques inhérents à la création. En effet, les théophanies appartiennent à une des ultimes étapes du cheminement dont l’objectif est la connaissance et la vision de Dieu.

Lors du commentaire du verset 174 de la sourate 4, les Femmes (*al-Nisā’*), Ibn ‘Ajība interprète l’expression « une lumière éclatante » (*nūr^{an} mubīn^{an}*), traditionnellement associée au Coran ou au prophète Muḥammad, comme la théophanie par laquelle le cheminant « contemple les secrets de l’Essence divine et les attributs »⁵⁴. Dans l’interprétation des versets 32 à 37 de la sourate 22, le Pèlerinage (*al-Ḥajj*), notre auteur s’adresse aux spirituels : « L’avantage que vous tirez des théophanies est de connaître Dieu⁵⁵. » Enfin, dans le commentaire des versets 7 à 9 de la sourate 40, Celui qui pardonne (*Ghāfir*) : « Les rapprochés de Dieu (*al-muqarrabūn*) obtiennent la connaissance directe (*al-ma’rifā al-‘iyāniyya*) et la vision de l’Essence divine (*al-ru’ya li-l-dhāt*) à travers Ses théophanies ; c’est le cas de l’élite des saints ici-bas⁵⁶. » Al-Baqlī interprète ainsi les versets : « Tu as fait de toutes choses le miroir de Toi-même (*mir’āt li-nafsik*). Par lui, Tu T’es manifesté (*tajallayta*) aux plus humbles des gnostiques⁵⁷. » Ces deux interprétations considèrent donc la création comme les supports théophaniques réservés aux cheminants accomplis.

La transcendance de l’Être divin, que définit le dogme, amène le soufisme à préciser les modalités de Sa théophanie dans le monde sensible. Ibn ‘Ajība, à l’instar de ses prédécesseurs, use de notions métaphysiques issues de l’enseignement soufi traditionnel⁵⁸.

Notre auteur rejette toute forme d’immanence divine. Il l’affirme clairement dans son interprétation des versets 47 à 50 de la sourate 24, la Lumière (*al-Nūr*) : « Les lumières des théophanies varient et se multiplient, mais Celui qui se manifeste est

⁵⁴ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 599.

⁵⁵ *Ibid.*, vol. III, p. 535.

⁵⁶ *Ibid.*, vol. V, p. 116.

⁵⁷ Voir R. al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, *op. cit.*, vol. III, p. 229.

⁵⁸ Voir par exemple A. al-Junayd, *Enseignement spirituel - Traités, lettres, oraisons et sentences*, *op. cit.*, p. 129-170.

unique ⁵⁹. » Il est davantage explicite dans son commentaire du verset 17 de la sourate 5, la Table servie (*al-Mā'ida*) : « [Dieu] est exempt de l'infusion du Divin en l'homme (*al-ḥulūl*) et de la consubstantialité du Créateur et de la création (*al-ittiḥād*), car il n'est pas de chose autre dans laquelle Il puisse S'infuser ou S'unir ⁶⁰ » ; semblablement, d'après al-Qushayrī, ce texte coranique se réfère à *al-ṣamadiyya*, selon laquelle Dieu ne subsiste que par Son Essence ⁶¹.

La création est un reflet du Divin. Notre auteur l'affirme lors du commentaire des versets 45 à 50 de la sourate 25, le Discernement (*al-Furqān*) : « [L'univers] n'a pas d'être par lui-même, car son être provient des significations subtiles (*al-ma'ānī*) et éternelles. Le rapport entre l'océan qu'elles forment et la création, est comparable à l'image des arbres qui se reflète dans la mer ⁶². » Il résume cette conception dans le commentaire du verset 55 de la sourate 9, le Retour sincère vers Dieu (*al-Tawba*) : « Chaque étant est la théophanie du Très-Haut et Très-Grand ⁶³. » Dieu soutient donc la création dans l'être par Sa gouvernance.

Selon la tradition soufie, la théophanie perpétuelle de Dieu est en soi celle de Sa puissance (*qudra*) et de Sa sagesse (*ḥikma*) ⁶⁴. Or, ces deux attributs divins majeurs ont des fonctions antonymiques selon le commentaire du verset 269 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « Chaque étant se tient entre la puissance et la sagesse. La première fait apparaître les choses alors que la seconde les voile ⁶⁵. » La puissance est donc l'attribut

⁵⁹ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 54. Cf. *ibid.*, vol. I, p. 449 : dans l'interprétation du verset 190 de la sourate 3, la Famille d'Imran (*Āl- 'Imrān*), notre auteur indique que les éléments duels dans la création induisent l'Unicité de Dieu ; en effet, les cieus et la terre, le jour et la nuit « prouvent qu'Il se manifeste à Ses serviteurs entre la lumière et les ténèbres, entre la puissance et la sagesse, entre les choses sensibles et les significations subtiles ».

⁶⁰ *Ibid.*, vol. II, p. 22.

⁶¹ Voir 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, *op. cit.*, vol. I, p. 413-414.

⁶² A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. IV, p. 106. Le terme d'« image » traduit celui de *zill*, littéralement : l'ombre, que notre auteur utilise à dessein pour indiquer qu'elle fait également écran à la vision directe de Dieu.

⁶³ *Ibid.*, vol. II, p. 393.

⁶⁴ Cf. K. Azmoudeh, « Manifestation de Dieu », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 522.

⁶⁵ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 303. Dans son *Mi'rāj*, notre auteur définit la puissance divine comme la manifestation (*izhār*) de l'Essence dans les lieux théophaniques ; la sagesse recouvre et occulte cette extériorisation de Dieu par le monde sensible (*al-ḥiss*), les caractéristiques de la nature humaine (*awṣāf al-bashariyya*) et les lois qui gouvernent la réalisation de la servitude absolue (*aḥkām al-'ubūdiyya*) ; voir J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, *op. cit.*, p. 234-235,

par lequel Dieu révèle les significations subtiles. Elles sont voilées par la sagesse, qui est à l’origine du monde sensible ; selon l’exégèse de ce même verset par Dāya et Ḥaqqī, le monde sensible est également à l’image de l’attribut de sagesse ⁶⁶. Pour Ibn ‘Ajība, les lieux théophaniques sont paradoxalement l’instrument du dévoilement de Dieu, dans Son Essence, Ses attributs et Ses actes, en même temps que ce qui Le voile aux créatures ; notre auteur l’indique lors de l’interprétation des versets 55 et 56 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) : « L’aspiration des esprits purs est la recherche de la vision directe. Dieu ayant connaissance de leur sincérité, Il retire de leur vue le voile qui L’occulte ⁶⁷. »

Les supports théophaniques sont appelés *mazāhir*, terme fréquent chez Ibn ‘Arabī ⁶⁸. Cependant, Ibn ‘Ajība utilise deux autres vocables, au sens plus spécifique. Le premier est celui de « réceptacles » (*awānī*) des significations subtiles, attesté cinq fois dans *al-Baḥr al-madīd* ; il désigne les lieux théophaniques envisagés du point de vue de la miséricorde de Dieu qui veut se manifester, et destinés à être dissous et rendus subtils par la méditation (*fikra*), en vue de la contemplation ⁶⁹. Le support théophanique reçoit aussi, par deux fois, le nom de *qālib*, « moule », et, à six reprises, il apparaît sous la forme du pluriel *qawālib* ; il est alors considéré selon l’opacité de sa matérialité, et lié à la réalisation de la servitude absolue (*‘ubūdiyya*). Notre auteur met en garde l’aspirant contre l’attraction qu’exerce le « moule » à cause de sa matérialité et de sa vanité, et empêche ainsi la progression dans le cheminement. Le terme de *qawālib* n’est attesté qu’une fois dans le premier des deux traités sur l’« unicité de l’Être », textes écrits en

notices 78-79. L’exégèse de Ḥaqqī sur Cor. 25 : 45-50, dans *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. VI, p. 219, associe aussi la puissance et la sagesse.

⁶⁶ Voir N. Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.*, vol. I, p. 359 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. I, p. 432.

⁶⁷ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 109. Selon l’exégèse de ce verset par al-Qushayrī, Dāya et Ḥaqqī, la vision de l’Essence de Dieu n’est possible que par une faveur divine qui permet au cheminant d’abandonner la transgression ; voir ‘A. al-Qushayrī, *Laṭā’if al-ishārāt*, *op. cit.*, vol. I, p. 92 ; N. Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.*, vol. I, p. 167 ; I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. I, p. 141.

⁶⁸ Le pluriel *mazāhir* est attesté vingt-trois fois dans *al-Baḥr al-madīd*, et le singulier *mazhar*, vingt-deux fois. Les termes de *mazhar* n’apparaît que deux fois dans le premier traité sur l’unicité de l’Être, et celui de *mazāhir*, une fois ; voir A. Ibn ‘Ajība, *Deux Traités sur l’Unité de l’Existence*, *op. cit.*, respectivement texte français p. 35 et texte arabe p. 19-20, et texte français p. 28 et texte arabe p. 13. Sur l’emploi des vocables *mazhar* et *mazāhir* par Ibn ‘Arabī, voir W. C. Chittick, *Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*, *op. cit.*, respectivement p. 16, 89, 220, et 16, 49-50, 60 et 216.

⁶⁹ Voir A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 501 sur Cor. 10 : 101-103 ; vol. III, p. 89 sur Cor. 15 : 42-48. Sur sa définition, voir *Id.*, *Deux Traités sur l’Unité de l’Existence*, *op. cit.*, Introduction de Jean-Louis Michon, p. 20.

1801 où Ibn ‘Ajība synthétise son enseignement sur sa métaphysique ; notre auteur y enjoint semblablement le disciple à ne pas s’arrêter à leur apparence extérieure, qui voile la seigneurie (*rubūbiyya*)⁷⁰.

Ce dévoilement de Dieu est aussi l’attestation, par le cheminant, de l’Unicité absolue de Son Être. Celle-ci renvoie donc à la dimension ésotérique du *Tawḥīd*.

⁷⁰ Voir *Id.*, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. II, p. 295 sur Cor. 7 : 191-195 ; vol. III, p. 554 sur Cor. 22 : 67-71 ; vol. V, p. 203 sur Cor. 42 : 13-14 ; *Id.*, *Deux Traités sur l’Unité de l’Existence*, *op. cit.*, texte français p. 35 et texte arabe p. 19.

V- La science particulière de l’Unicité divine (*‘ilm al-Tawḥīd al-khāṣṣ*)

Si al-Junayd a utilisé l’expression de *Tawḥīd al-khuṣūṣ*, « le *Tawḥīd* de l’élite spirituelle », Ibn ‘Ajība emploie celle d’*al-Tawḥīd al-khāṣṣ*, « le *Tawḥīd* particulier », qui a en fait le même sens, ainsi que celle de *‘ilm al-Tawḥīd al-khāṣṣ*⁷¹. Dans *al-Baḥr al-madīd*, la pensée de notre auteur concernant la science particulière de l’Unicité divine apparaît dans des données éparses.

1- Le commentaire de la sourate 112, le Culte pur (*al-Ikhlāṣ*)

La science particulière de l’Unicité divine est essentiellement présentée dans le commentaire de la sourate 112, le Culte pur (*al-Ikhlāṣ*). Ibn ‘Ajība procède à une exégèse de chaque mot et fragments de versets, et selon un exposé assez désordonné. Le thème central en est l’extinction (*al-fanā’*) de l’individu dans la *aḥadiyya* (« l’Unicité absolue »). La démarche de ce commentaire est descendante, traitant en premier lieu d’*al-Tawḥīd al-khāṣṣ* et à la fin d’*al-Tawḥīd al-‘āmm*.

- Les mots *Huwa* et *Allāhu* : selon le commentaire de cette sourate par Ibn ‘Ajība, *Huwa* se réfère à la station des secrets originels du monde divin (*maqām al-asrār al-aṣliyya al-jabarūtiyya*). Elle s’opère par la vision directe et réelle (*ḥaqīqat al-mu‘āyana*), la plus fine (*araqq*), qui subtilise ce qui est dense (*talīf al-kathīf*), à savoir les théophanies dans la création. Cette vision directe n’est possible que lorsque l’océan de la *aḥadiyya* submerge tout. Cette image peut être complétée par une paraphrase du verset 3 de la sourate 82, la Rupture du ciel (*al-Infītār*), qui la définit comme l’expérience ultime de l’extinction : « L’océan de la *aḥadiyya* franchit ses limites, submerge les créatures et les éteint. »⁷²

⁷¹ Voir A. al-Junayd, *Enseignement spirituel - Traités, lettres, oraisons et sentences*, op. cit., p. 88 ; É. Geoffroy, *Un Éblouissement sans fin - La poésie dans le soufisme*, op. cit., p. 247. Ibn ‘Ajība emploie l’expression d’*al-Tawḥīd al-khāṣṣ* dans *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, op. cit., p. 13, et trente-neuf fois dans *al-Baḥr al-madīd* ; celle de *‘ilm al-Tawḥīd al-khāṣṣ* apparaît trois fois dans ce dernier.

⁷² Voir A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. VII, p. 253. La vision directe est liée au degré de l’entité subtile appelé « secret », selon *Baḥr*, op. cit., vol. V, p. 74, sur Cor. 39 : 27-28 ; elle n’est possible que pour « ceux qui, par leur secret, ont plongé dans l’océan de la *aḥadiyya* ». Sur Cor. 32 : 4-6, en *Baḥr*, op. cit., vol. IV, p. 388, « la compagnie des gnostiques est nécessaire à la compréhension des secrets divins ». Sur Cor. 21 : 16-18, selon *Baḥr*, op. cit., vol. III, p. 451, « la *aḥadiyya* efface la dualité inhérente à l’existence

Le mot *Allāhu* renvoie à la station des lumières du monde spirituel (*maqām al-anwār al-malakūtiyya*). Il s'agit de la contemplation réelle (*ḥaqīqat al-mushāhada*) des lumières denses (*kathīfa*) qui manifestent les secrets subtils présents dans l'univers (*al-kawn*). La contemplation est une densification du subtil (*takthīf al-laṭīf*) qui perçoit le Divin dans le monde sensible ; elle est donc une étape inférieure sur la voie de l'extinction ultime. Ces deux termes de la sourate s'appliquent aux cheminants qui ont atteint la station majeure d'*al-ihsān*, intégralement ésotérique ⁷³.

- Essence et attributs : selon le commentaire de cette sourate par al-Baqlī, les cheminants accomplis ne purent se maintenir dans l'ipséité (*al-huwiyya*) contenue dans le mot *Huwa*. Dieu, par miséricorde, ajouta au verset le nom d'*Allāhu*, qui désigne Sa divinité (*ulūhiyya*), afin de Se rendre accessible à eux. Cette étape préalable permit aux cheminants de percevoir Son essence et Ses attributs, puis de se plonger dans la mer de l'ipséité où ils s'éteignirent ; notre auteur rapporte ailleurs une idée analogue en citant l'ouvrage *Nawādir al-uṣūl* : *al-huwiyya* est insaisissable et les théophanies ne sont possibles que grâce aux attributs ⁷⁴.

individuelle, marquée par l'illusion (*al-awhām*) et le besoin de réalisation (*al-tahqīq*) ». Sur Cor. 52 : 1-8, en *Baḥr, op. cit.*, vol. V, p. 486, l'existence réalisée est perçue comme une « mer unifiée » (*baḥr muttaṣil*), image du *fanā'*, ou bien, sur Cor. 6 : 75-79, selon *Baḥr, op. cit.*, vol. II, p. 137, elle a pour essence ('*ayn*) la *aḥadiyya*.

⁷³ Les notices 17 et 18 de l'ouvrage de Jean-Louis Michon, *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj, op. cit.*, p. 192, présentent un exposé plus systématisé, quoiqu'identique, des deux types de vision spirituelle. La contemplation s'effectue à travers les « lieux denses des théophanies » (*maẓāhir tajalliyātihā al-kathīfa*). Dans *al-Baḥr al-madīd*, notre auteur propose des variantes de cette conception. Selon *Baḥr, op. cit.*, vol. VII, p. 201, sur Cor. 76 : 19-22, la contemplation (*al-shuhūd*) et la vision directe (*ru'yat al-malik al-wadūd*) sont les deux modes de perception du Divin, produites par la plongée dans la mer de la *aḥadiyya*. En *Baḥr, op. cit.*, vol. III, p. 450, sur Cor. 21 : 16-18, et vol. V, p. 456, sur Cor. 50 : 30-35, la contemplation de l'infinité des théophanies débute avec l'entrée dans la *aḥadiyya*. Dans les *Deux traités sur l'Unité de l'Existence, op. cit.*, p. 37 du texte arabe, Ibn 'Ajība lie contemplation et vision directe à la station majeure d'*al-ihsān* : « Le trésor caché, c'est-à-dire l'essence très sainte, lui apparaît ; il entre ainsi dans la station de l'excellence (*maqām al-ihsān*), et atteint le degré de la contemplation et de la vision directe (*shuhūd wa- 'iyān*). »

⁷⁴ Voir R. al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān, op. cit.*, vol. III, p. 532. Sur le caractère insaisissable d'*al-huwiyya* selon Ibn 'Ajība, voir *Baḥr, op. cit.*, vol. II, p. 153, sur Cor. 6 : 103 ; *Nawādir al-uṣūl* est certainement l'ouvrage d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī, cependant la citation rapportée par notre auteur n'y est pas attestée. Ailleurs dans *al-Baḥr al-madīd*, un point de vue inverse apparaît dans un propos du maître 'Abd al-Raḥmān al-'Ārif (m. ?), pour qui le mot *Huwa* est le propre de ceux qui réalisent l'ipséité réelle et s'y absorbent ; voir *Baḥr, op. cit.*, vol. VII, p. 373, sur Cor. 113.

D’autre part, outre le terme de *aḥadiyya*, Ibn ‘Ajība utilise également l’expression, rare dans le soufisme ⁷⁵, de *waḥdat al-dhāt* (l’unicité de l’Essence), ce vers quoi l’esprit du cheminant est orienté ⁷⁶ ; Dieu prépare l’aspirant par des symboles (*rumūz*) et des allusions (*ishārāt*), avant d’offrir les lumières des attributs à la contemplation, et l’unicité de l’Essence à la vision directe ⁷⁷. Cette conception rappelle *waḥdat al-ma‘ānī* (l’unicité des significations subtiles), liée à un état contemplatif, par laquelle Dieu se manifeste à Son serviteur malgré la multiplicité du monde sensible, et des couples d’éléments antagonistes ⁷⁸. *Waḥdat al-dhāt* correspond encore à *waḥdat al-Mukawwin* (l’unicité du Producteur de l’être) qui, lorsqu’elle éteint les créatures, est perçue comme l’immuabilité divine ; cette expression est vraisemblablement un *hapax* dans la littérature soufie ⁷⁹. L’aspirant résout ainsi le paradoxe entre l’immuabilité de Dieu et le caractère *a priori* contingent de l’acte de création ⁸⁰.

- La fin de la sourate : dans la suite du commentaire de la sourate le Culte pur (*al-Ikhlāṣ*), notre auteur ne fait pas l’exégèse du mot *Aḥad*. La fin de ce texte coranique concerne les attributs divins suivants : l’éternité (*al-ṣamad*), la transcendance, l’absence de contingence et de similitude. Selon Ibn ‘Ajība, ils renvoient au *Tawḥīd* exotérique, qui a besoin de spéculation (*burhān*) et d’argumentation (*istidlāl*), et qui est pratiqué dans la station majeure d’*al-īmān*, niveau intermédiaire du cheminement.

L’exposé se termine par une citation d’al-Qushayrī : « On peut dire : Dieu s’est dévoilé aux secrets par le mot de *Huwa*, aux esprits par celui d’*Allāhu*, aux cœurs en disant *Aḥad*, et aux âmes des croyants par la fin de la sourate. » Cette maxime emprunte

⁷⁵ Voir I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. I, p. 38.

⁷⁶ Voir A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 95, sur Cor. 2 : 30-33.

⁷⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 322, sur Cor. 3 : 4.

⁷⁸ *Ibid.*, vol. I, p. 449, sur Cor. 3 : 190 : « Fuyez auprès de Dieu, car les cieux et le jour sont deux luminaires, la terre et la nuit, deux obscurités ; en eux est une preuve de l’unicité des significations subtiles. “Ne t’arrête donc pas aux réceptacles (*al-awānī*), mais plonge dans l’océan des significations subtiles (*al-ma‘ānī*) : peut-être M’y verras-tu !” » En effet, *al-ma‘ānī* suggèrent un état contemplatif dont le gnostique a du mal à se détacher ; voir J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, *op. cit.*, notices 82 et 83, et commentaire 82.1, p. 237.

⁷⁹ Le nom divin d’*al-Mukawwin* est attesté dans *Le Livre des Haltes* de ‘Abd al-Qādir (m. 1300/1883) ; voir É. Geoffroy, *Allah au féminin*, Paris : Albin Michel, 2020, p. 49 et p. 206, note 22.

⁸⁰ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. III, p. 212, sur Cor. 17 : 60. La perception de l’unicité divine est liée à un mouvement d’amour pour le Créateur, vers qui le cheminant retourne ; voir O. Nabil Ibrahim, *Divine Love in the Moroccan Sufi Tradition: Ibn ‘Ajība (d. 1224/1809) and His Oceanic Exegesis of the Qur’ān*, *op. cit.*, p. 256-258.

un mouvement descendant comme dans l'interprétation d'Ibn 'Ajība. La pointe ultime de l'entité subtile, le secret, permet l'extinction de l'individu par la vision directe des secrets divins. Le niveau de l'esprit voit l'invisible dans le visible à travers la contemplation. Quoique la citation ne soit pas explicite, le *Tawhīd* pratiqué par le cœur est vraisemblablement de caractère ésotérique. En effet, l'application de la fin de la sourate à l'âme semble associer le *Tawhīd* exotérique au commun des croyants, situés hors du parcours initiatique. Si Ibn 'Ajība s'accorde ici avec al-Qushayrī sur la nature de cette attestation de l'Unicité divine, son interprétation est différente ; en effet, il met en lien ce passage coranique avec la pratique des cheminants qui se situent à la station majeure et intermédiaire d'*al-īmān*, laquelle allie exotérisme et ésotérisme ⁸¹.

2- Le commentaire des versets 24 à 28 de la sourate 51, Celles qui dispersent (*al-Dhāriyāt*)

L'interprétation allusive des versets 24 à 28 de la sourate 51, Celles qui dispersent (*al-Dhāriyāt*), s'applique à la progression de l'entité subtile et de ses composantes vers la contemplation.

Le passage en question rapporte la visite des anges au prophète Abraham : « Le récit des hôtes honorés d'Abraham t'est-il parvenu ? », « Lorsqu'ils furent entrés chez lui et eurent dit : “Salut !”, il leur répondit : “Salut ! [Quoiqu'ils soient des] gens inconnus” », « Il alla discrètement trouver sa famille et revint avec un veau gras », « Il leur présenta en disant : “N'en mangez-vous donc pas ?” », « Il ressentit d'eux quelque frayeur. “N'aie crainte !” lui dirent-ils, et ils lui annoncèrent la bonne nouvelle d'un garçon plein de science. »

La figure d'Abraham, que notre auteur nomme *Ibrāhīm al-qalb wa-l-rūh*, est une allégorie du cœur et de l'esprit du cheminant, et ses hôtes sont les théophanies du Réel

⁸¹ Al-Qushayrī poursuit son propos. Le mot *Huwa* est réservé aux gnostiques plongés dans l'éblouissement, *al-wālihūn*. Par le terme d'*Allāhu*, Dieu se révèle aux unificateurs, *al-muwahhidūn*, qui sont encore liés à un travail de recherche spirituelle. L'attestation de l'Unicité exprimée par *Aḥad* est celle des gnostiques, *al-'ārifūn*. Le *Tawhīd* exotérique est le propre des oulémas. Voir A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. VII, p. 372-373. Le texte d'al-Qushayrī comprend aussi cette phrase omise par notre auteur : « Sa parole : “Il n'a pas engendré et Il n'est pas engendré” s'adresse à ceux qui sont rationalistes (*al-'uqalā'*) » ; voir *Laṭā'if al-ishārāt*, *op. cit.*, vol. III, p. 783. Ce propos d'al-Qushayrī est cité dans son intégralité par al-Baqī et Ḥaqqī au sujet de la sourate *al-Ikhlāṣ* ; voir *'Arā'is al-bayān*, *op. cit.*, vol. III, p. 535 ; *Rūḥ al-bayān*, *op. cit.*, vol. X, p. 539.

(*tajalliyāt al-Ḥaqq*). Ainsi, le verset 24 : « Le récit des hôtes honorés d’Abraham t’est-il parvenu ? » renvoie au cœur auquel sont « parvenues les lumières des théophanies ». Celui-ci, habitué à ne percevoir que les créatures du monde sensible (*ḥiss al-kā’ināt*), tente de comprendre cet événement en le comparant à ce qu’il connaît et maîtrise. Cette attitude est exprimée par le passage : « [Abraham] alla discrètement trouver sa famille ». Le cœur ne peut donc apporter qu’une réponse liée au « bas monde » par le biais de l’âme qu’il associe au « veau gras » cité dans le verset 26. Enfin, puisque les théophanies sont entièrement étrangères à l’ego, le croyant perplexe et stupéfait ressent, à l’instar d’Abraham, « quelque frayeur » jusqu’à être affermi par l’annonce d’une « bonne nouvelle »⁸². Ici, Ibn ‘Ajība considère les théophanies comme la révélation d’un secret que Dieu octroie seulement à « ceux qui sont courageux » (*al-shuj‘ān*). Il ajoute à son commentaire ésotérique ces deux hémistiches d’al-Jilānī :

وإياك حزمًا لا يهولك أمرها فما نالها إلا الشجاع المّقارغ

Sois ferme de sorte que cela ne t’effraie pas

Seul le combattant courageux peut le supporter.

L’analyse allusive se poursuit avec la plainte de l’âme qui se sent inapte à la science des secrets divins. Abraham interroge les visiteurs sur leur mission. Ils ont été envoyés au « peuple coupable », celui de Loth, qui représente « l’armée de l’âme », afin de la purifier de ses passions par son châtement et sa mise à mort, et d’en faire sortir le « croyant »⁸³. Le passage de l’entité subtile du degré de l’âme à celui du cœur est présenté à travers ces deux allégories du peuple de Loth et d’Abraham ; c’est ainsi qu’après des exercices spirituels, le cheminant passe de la station d’*al-islām* à celle d’*al-īmān*. Le cœur figure l’état de vigilance de l’aspirant face à la dispersion, grâce à la concentration sur la présence de Dieu, qui est tranquillité et certitude (*yaqīm*) ; ce repos

⁸² Najm al-Dīn Dāya (*al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, *op. cit.*, vol. V, p. 403-404) proposait déjà une exégèse allégorique analogue. La figure d’Abraham désigne l’esprit du cheminant, tandis que ses hôtes sont les théophanies des attributs divins de beauté et de majesté (*tajalliyāt ṣifāt al-jamāl wa-l-jalāl*). La « famille » renvoie aux caractéristiques humaines. Le « veau gras » est la passion bestiale passée par le feu de la théophanie. À cause de la puissance de celle-ci, « il ressentit d’eux quelque frayeur ».

⁸³ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. V, p. 476. Voir *supra*, partie III, chapitre II, la parabole des armées intérieures.

est une étape préparatoire à la vision contemplative dans la station d'*al-ihsān*, laquelle est du ressort de l'esprit ⁸⁴.

3- L'accomplissement ésotérique

La réalisation d'*al-fanā'* s'effectue par la plongée dans l'océan du *Tawhīd* ⁸⁵. Les « Deux traités sur l'unicité de l'Être » (*Taqyīdāni fī waḥdat al-wujūd*) présentent la teneur de cet enseignement de notre auteur, de manière complète et ordonnée. Les êtres humains, comme toutes les créatures, sont des lieux théophaniques (*āniya*). *Al-fanā'* est en effet la prise de conscience de l'unicité de l'Être (*waḥdat al-wujūd*) par laquelle toute chose existe ⁸⁶. Le cheminant comprend que Dieu est l'agent de ses propres actes, que ses qualités ne sont que des reflets des attributs divins. Enfin, son existence ne relève que de celle de Dieu. Tels sont les trois fruits de la vision directe. Or, il ne s'agit pas d'une fusion existentielle. En effet, notre auteur rejette clairement l'immanence de Dieu et affirme Sa transcendance, conformément au dogme de l'islam ⁸⁷.

Al-fanā' est suivi de la sortie du gnostique vers la subsistance en Dieu (*al-baqā'*) ⁸⁸. Ces deux expériences sont mises en lien par Ibn 'Ajība dans le commentaire du verset 7 de la sourate 3, la Famille d'Imran (*Āl- 'Imrān*) : « C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre. Il s'y trouve des signes clairs qui en sont l'essence, et d'autres, obscurs

⁸⁴ Voir J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., notice 13 et commentaire 13.2, p. 190, et notice 37, p. 209.

⁸⁵ Cf. É. Geoffroy, « L'apophatisme chez les mystiques de l'Islam », *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg : Faculté de Théologie Catholique, Palais Universitaire, vol. 72, *Voies négatives II*, octobre 1998, p. 398.

⁸⁶ Dans son *Mi'rāj*, Ibn 'Ajība définit « *al-fanā'* » comme le fait de s'abstraire de tout étant créé (*al-ghayba 'an al-kā'ināt fanā'^{am}*) ; voir J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., p. 245, notice 98.

⁸⁷ Voir A. Ibn 'Ajība, *Deux traités sur l'Unité de l'Existence*, op. cit., Introduction de Jean-Louis Michon, p. 17-21. Sur l'unicité des attributs, voir texte français p. 50-51, et texte arabe p. 34-35, où Ibn 'Ajība cite le propos d'al-Shushtarī : « Par Dieu je parle, par Lui j'entends », et celui d'Ibn Mashīsh : « Je ne vois, je n'entends, je ne sens que par l'Unité. » Il ajoute le *ḥadīth qudsī* : « Lorsque J'aime [Mon serviteur], Je deviens l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main par laquelle il frappe et le pied par lequel il marche. » Ibn 'Arabī est à l'origine de cette ample systématisation de la conception de l'unicité de l'Être ; voir W. C. Chittick, *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*, op. cit., p. 79-96 ; É. Geoffroy, *Le soufisme - Voie intérieure de l'islam*, op. cit., p. 28-31.

⁸⁸ A. Ibn 'Ajība, *Baḥr*, op. cit., vol. I, p. 595, sur Cor. 4 : 170. La subsistance en Dieu (*al-baqā'*) se poursuit par une progression spirituelle illimitée (*baqā' al-baqā'*) ; voir J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., p. 204, notice 32.

[...]. Nul autre que Dieu ne connaît son interprétation. Ceux qui sont enracinés dans la science disent : “Nous y croyons ! Tout vient de notre Seigneur !” » Notre auteur comprend que nul ne connaît la Réalité spirituelle sinon Dieu, mais qu’il Lui est possible de la révéler à une partie de l’élite des saints. Celle-ci est formée des gens de l’extinction et de la subsistance en Dieu, des gnostiques affermis dans la science d’*al-Tawḥīd al-khāṣṣ*. Comme Dieu leur a dévoilé les secrets de l’inconnaissable, il n’est plus pour eux d’ambiguïté dans le Livre ni dans la *Sunna* ⁸⁹.

L’expression de *waḥdat al-wujūd* ⁹⁰ est absente d’*al-Baḥr al-madīd*, peut-être parce que ce *tafsīr* était destiné à un public large et hétérogène. Or, Ibn ‘Ajība écrit deux traités sur l’unicité de l’Être ; il semblerait alors que ces textes-ci soient réservés à des cheminants parvenus à un degré élevé du parcours initiatique. L’absence de traitement systématique de cette expression dans son commentaire coranique relèverait donc d’une certaine prudence (*taqiyya*) de la part de notre auteur à l’égard de certains enseignements qui pourraient être réprouvés par les oulémas ⁹¹.

⁸⁹ A. Ibn ‘Ajība, *Baḥr*, *op. cit.*, vol. I, p. 325.

⁹⁰ Le premier à avoir développé cette expression de *waḥdat al-wujūd* est Sa‘īd al-Dīn Farghānī (m. vers 700/1300), disciple de Qūnawī (m. 673/1274) dont le maître était Ibn ‘Arabī, dans le préambule du commentaire de la *Tā’iyya* d’Ibn al-Fāriḍ ; voir W. C. Chittick, « *Waḥdat al-Shuhūd* », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, *op. cit.*, p. 43.

⁹¹ Voir É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans - Orientations spirituelles et enjeux culturels*, *op. cit.*, p. 460-465 ; *Id.*, « De l’influence d’Ibn ‘Arabī sur l’école shādhilīe (époque mamelouk) : premiers jalons », *Horizons Maghrébīns*, *op. cit.*, p. 88-89 ; selon al-Suyūfī, les maîtres *shādhilī*-s ont opté pour le terme originellement exotérique de *Tawḥīd* lorsqu’ils présentaient leur métaphysique ; *Id.*, « Entre ésotérisme et exotérisme, les Shādhilīs, passeurs de sens (Égypte-XIII^e-XV^e siècles) », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, *op. cit.*, p. 127 ; R. Vimercati Sanseverino, « Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd d’Aḥmad Ibn ‘Ajība (m. 1223/1809) », *op. cit.*, p. 217.

VI- L'influence de la métaphysique d'Ibn 'Arabī en question

Une question majeure est celle de l'influence de la métaphysique d'Ibn 'Arabī sur Ibn 'Ajība. Or, elle apparaît de manière très diffuse et disséminée dans *al-Baḥr al-madīd*. Il est également difficile de trouver des emprunts au vocabulaire d'*al-Shaykh al-Akbar*. Le commentaire de notre auteur ne contient qu'un nombre très restreint des propos d'Ibn 'Arabī, et à plusieurs reprises par le truchement d'autres auteurs, ce qui pose le problème de l'accès direct à ses œuvres par Ibn 'Ajība. Notre auteur a étudié le *Muntahā al-madārik* de Farghānī (m. vers 700/1300), qui débute par une présentation de la doctrine d'*al-Shaykh al-Akbar*⁹². Il cite également al-Jīlī et son *Insān al-kāmil* dans *al-Baḥr al-madīd*, et lui emprunte sa distinction entre unicité de l'Essence, celle des attributs et celle des actes, dans le second des deux traités sur l'unicité de l'Être. Plus généralement, la doctrine d'Ibn 'Arabī a pu être connue au Maroc, du X^e/XVI^e au XIII^e/XIX^e siècles, par des intermédiaires qui la propageaient sous une forme édulcorée, afin d'éviter l'opposition des oulémas. Elle a en tout cas été intégrée au patrimoine commun de la voie Shādhiliyya. Quant à l'expression de *waḥdat al-wujūd*, issue de l'école akbarienne, elle est omise dans *al-Baḥr al-madīd* et remplacée par celle d'*al-Tawḥīd al-khāṣṣ* qui permet de mieux intégrer la métaphysique de notre auteur à l'orthodoxie sunnite.

Dans une seule occurrence, Ibn 'Ajība évoque les « cinq présences » (*al-ḥaḍarāt al-khams*), qui renvoient aux cinq niveaux existentiels de la cosmologie d'Ibn 'Arabī et de son école. Si des thèmes akbariens sont bien présents dans l'œuvre de notre auteur, celui-ci utilise cependant une terminologie différente. Ainsi, dans *al-Baḥr al-madīd*, « la Poignée primordiale muḥammadienne » (*al-qabḍa al-awwaliyya al-muḥammadiyya*) équivaut à la « nuée » ('*amā*') chez Ibn 'Arabī, « matériau » premier émanant du Dieu caché, et générée par « le souffle du Miséricordieux » (*nafas al-Raḥmān*) dans Son désir de Se révéler ; notre auteur l'évoque également dans le premier traité sur l'unicité de l'Être, sous le nom de « *qabḍa muḥammadiyya* »⁹³. La « Poignée » se retrouve dans une

⁹² Voir A. Ibn 'Ajība, *Deux traités sur l'Unité de l'Existence*, op. cit., Préface de Claude Addas, p. 9.

⁹³ Sur la mention d'*al-Insān al-kāmil* d'al-Jīlī par Ibn 'Ajība, voir *Baḥr*, op. cit., vol. V, p. 270, sur Cor. 43 : 74-80. Les « cinq présences » sont mentionnées en *Baḥr*, op. cit., vol. VII, p. 248, sur Cor. 81 : 14 ; concernant leur description par al-Qāshānī, voir P. Lory, *Les commentaires ésotériques du*

paraphrase du commentaire d’al-Qāshānī (m. 730/1329) sur les versets 172-174 de la sourate 7 (*al-A‘rāf*), citée par notre auteur, où elle est aussi appelée le « Grand Adam » (*Ādam al-kabīr*) : « Dieu a conclu [le Pacte primordial] avec les esprits humains tirés des reins de l’Esprit suprême, qui est le Grand Adam » ; Ibn ‘Ajība commente ainsi : « Ils ont été tirés des reins du Grand Adam, c’est-à-dire de la Poignée de lumière (*al-qabḍa al-nūrāniyya*) », avant de néanmoins s’opposer à cette interprétation du Pacte primordial⁹⁴. Le « Grand Adam » équivaut ainsi à *al-Insān al-kāmil* de la métaphysique d’Ibn ‘Arabī.

La terminologie d’*al-Shaykh al-Akbar* est donc résiduelle dans les œuvres connues de notre auteur. Elle apparaît rarement sous l’expression de « monde imaginal » (*‘ālam al-mithāl*, *‘ālam al-khayāl*). Celui-ci, selon Ibn ‘Ajība, désigne le domaine des esprits (*arwāḥ*), des êtres humains sous forme d’idées mais dotés de leurs caractéristiques propres ; c’est celui de leur individuation (*al-wujūd al-‘aynī*, expression employée par le maître andalou)⁹⁵. Par ailleurs, Ibn ‘Ajība utilise bien le terme de *mazāhir*, d’usage

Coran d’après ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī, op. cit., p. 55. Sur « la Poignée primordiale muḥammadienne », voir A. Ibn ‘Ajība, Baḥr, op. cit., vol. I, p. 599, sur Cor. 4 : 174-175, et son équivalent de « Poignée muḥammadienne » dans le premier traité sur l’unicité de l’Être, voir Id., Deux Traités sur l’Unité de l’Existence, op. cit., texte français p. 34 et texte arabe p. 18, et, sur l’équivalence entre la « nuée » et la « Poignée » chez Ibn ‘Ajība, voir ibid., Préface de Claude Addas, p. 8 ; le vocable de « nuée » (‘amā’*) provient d’un *ḥadīth* d’al-Tirmidhī : voir ibid., texte français p. 30 et texte arabe p. 14. Concernant la « nuée » et « le souffle du Miséricordieux » (*naḥās al-Raḥmān*) chez Ibn ‘Arabī, voir W. C. Chittick, *Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge, op. cit., p. 125-130.**

⁹⁴ Pour la citation d’al-Qāshānī et son commentaire par Ibn ‘Ajība, voir *Baḥr, op. cit., vol. II, p. 280, sur Cor. 7 : 172-174. Le Grand Adam est l’« Esprit suprême » (*al-rūḥ al-a‘zam*) qui appartient au deuxième niveau de la cosmologie spirituelle d’al-Qāshānī ; voir P. Lory, ibid., p. 56. Il est appelé *Ādam al-akbar* en *Baḥr, op. cit., vol. I, p. 95-96, sur Cor. 2 : 30-34 ; c’est aussi un nom de la « Poignée » dans le premier des deux traités sur l’unicité de l’Être ; voir A. Ibn ‘Ajība, Deux Traités sur l’Unité de l’Existence, op. cit., texte français p. 34 et texte arabe p. 18. La « Poignée de lumière » (*al-qabḍa al-nūrāniyya*) est aussi identique à la « lumière muḥammadienne » chez Ibn ‘Arabī ; sur celle-ci, voir M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints - Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabī, op. cit., p. 73-76, en particulier p. 74-75 sur l’attestation de cette expression chez Ja‘far al-Ṣādiq, al-Tustarī et al-Ḥallāj.***

⁹⁵ Sur les expressions de *‘ālam al-mithāl* et d’*al-wujūd al-‘aynī*, voir *Baḥr, op. cit., vol. II, p. 280, sur Cor. 7 : 172-174 ; celle de ‘ālam al-khayāl est attestée en Baḥr, op. cit., vol. IV, p. 134, sur Cor. 26 : 38-44. Selon Ibn ‘Ajība, les esprits reçoivent leur forme corporelle lors de leur conception dans le monde sensible (*mulk*), où ils sont nommés « ombres » (*ashbāḥ*) ; voir *Baḥr, op. cit., vol. V, p. 142 sur Cor. 40 : 51-52, p. 220 sur Cor. 42 : 30-31 ; vol. VII, p. 49 sur Cor. 53 : 4 ; et voir le premier des deux traités sur l’unicité de l’Être, dans A. Ibn ‘Ajība, Deux Traités sur l’Unité de l’Existence, op. cit., texte français p. 34 et texte arabe p. 18. Concernant les conceptions d’al-Qāshānī sur les esprits qui « habitent » le monde imaginal et revêtent une forme corporelle, voir P. Lory, *Les commentaires ésotériques du Coran d’après ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī, op. cit., p. 64-66. Sur l’emploi par Ibn ‘Arabī de l’expression al-wujūd al-‘aynī,***

fréquent chez Ibn ‘Arabī. Cependant, notre auteur approfondit l’interprétation du support théophanique, à travers l’emploi de deux vocables distincts. Celui de *qālib*, « moule », s’applique à sa matérialité, et il est lié à la *‘ubūdiyya*. Quant au terme de *awānī*, il désigne le lieu de la manifestation divine destiné à être dissous par le cheminant qui atteint la *‘ubūda*.

Dans *al-Baḥr al-madīd*, Ibn ‘Aǧība présente donc ponctuellement une métaphysique héritée d’Ibn ‘Arabī, mais ne mentionne qu’une seule citation du maître andalou s’y rapportant. Il se réfère surtout à al-Junayd, Ibn al-Fāriḍ et, dans une moindre mesure, à al-Ghazālī. La terminologie qu’il emploie est également différente de celle d’*al-Shaykh al-Akbar* et, dans le détail, révèle quelques nuances entre les conceptions des deux auteurs. Par ailleurs, la dissémination de la doctrine métaphysique d’Ibn ‘Aǧība dans son commentaire est sans doute due au genre littéraire du *tafsīr*. Notre auteur la synthétise et la systématise dans les deux traités sur l’unicité de l’Être, deux œuvres qui semblent avoir été réservées à des cheminants parvenus à un degré élevé du parcours initiatique. Quant à la quasi-absence, dans *al-Baḥr al-madīd*, de référence aux textes d’Ibn ‘Arabī en matière de métaphysique, elle peut s’expliquer par la nécessité d’une prudence (*taqiyya*) devant la critique des savants, surtout suite à la persécution que subit notre auteur à Tétouan. La démarche *shādhilī*, consistant à adapter l’enseignement à un public hétérogène, ne permettait de toute façon pas de dévoiler des secrets spirituels dans un ouvrage didactique tel qu’*al-Baḥr al-madīd*.

l’individuation à partir des Idées universelles, *al-umūr al-kullīyya*, voir M. Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Abū l-‘Alā ‘Afīfī éd., Le Caire : Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabīyya, 1946, p. 52-53.

Conclusion partielle

Les fruits spirituels sont la connaissance de Dieu et l'intimité avec Lui, et constituent donc la finalité de la Voie. Ces bénéfices dévoilent la réalité de l'Être divin selon le degré d'élévation spirituelle de l'initié.

À l'instar de ses prédécesseurs, Ibn ‘Ajība rappelle que la crainte de Dieu et le respect de la Loi commune sont préalables à l'obtention des fruits spirituels, qui sont uniquement des dons divins. L'état de sainteté englobe deux bénéfices liés au degré du cœur, la connaissance et les sciences infuses ; pour notre auteur, celles-ci marquent la supériorité du gnostique sur le savant. La sainteté inclut aussi la perception de l'Être divin dans les théophanies, qui relève de l'esprit et du secret.

Ici, Ibn ‘Ajība reprend manifestement la pensée métaphysique soufie traditionnelle. Le monde sensible est l'enveloppe matérielle voilant les réalités de l'existence. Le cheminant doit donc dépasser cette perception première de son environnement, afin que se révèle à lui le monde des significations subtiles et qu'il saisisse l'unicité de l'Être.

La science particulière de l'Unicité divine est celle des aspirants avancés jusqu'à la station majeure d'*al-iḥsān*, composée des trois dernières étapes du cheminement initiatique. La première est la contemplation de Dieu à travers Ses théophanies. En deuxième lieu, la vision directe mène l'ego à l'extinction dans l'Unicité absolue. Enfin, le cheminant accompli subsiste ensuite dans l'Être divin lors de son retour au monde sensible ; une fois que ses qualités individuelles sont dissipées, il n'agit plus que par les attributs divins. La dimension ésotérique d'*al-Tawḥīd* est rarement exposée dans *al-Baḥr al-madīd*, et elle l'est seulement de manière concise, par souci de prudence (*taqiyya*).

La métaphysique d'Ibn ‘Ajība, présentée de manière très diffuse dans *al-Baḥr al-madīd*, pose la question de l'influence d'Ibn ‘Arabī. Le commentaire de notre auteur présente une forte similitude avec l'œuvre du maître andalou mais n'en reprend que partiellement la terminologie ; il est également proche d'interprétations de l'école akbarienne. Ibn ‘Ajība a pu connaître ces doctrines par le truchement d'auteurs qui les avaient diffusées au Maroc en tempérant leur teneur. Par ailleurs, il met en accord sa métaphysique avec le sunnisme exotérique grâce à l'expression d'*al-Tawḥīd al-khāṣṣ*.

Dans *al-Baḥr al-madīd*, Ibn ‘Ajība fait donc non seulement preuve de prudence, mais aussi, en suivant les procédés de la voie Shādhiliyya, adopte un discours qui rend accessible son message à un public large.

Conclusion générale

Le recensement exhaustif des sources, des termes techniques relatifs à l'exégèse, et de la terminologie soufie dans *al-Baḥr al-madīd*, nous a permis d'étudier en profondeur ses méthodes exotériques et ses thèmes ésotériques. Cette recherche éclaire le mode d'association de ces deux types d'interprétation et l'intégration des enseignements spirituels à l'orthodoxie sunnite. Ce commentaire est donc un des aboutissements de la revivification par 'Alī « al-Jamal », au XII^e/XVIII^e siècle, du principe de l'association de la Loi commune et de la Réalité spirituelle, un thème fondamental chez les premiers maîtres *shādhilī*-s.

La comparaison avec les autres sources, en particulier soufies, nous aide à mieux cerner les méthodes d'Ibn 'Ajība, ainsi que les thèmes abordés dans *al-Baḥr al-madīd* selon une vision globale. Notre étude révèle également que des sujets ont été peu développés, voire sont absents du commentaire de notre auteur, ce qui requiert d'en saisir les raisons.

S'inspirant des commentaires coraniques anciens qui hiérarchisent les étapes de l'herméneutique, Ibn 'Ajība est le premier exégète soufi à distinguer, selon une tripartition formelle qui lui est propre, trois niveaux d'interprétation : la grammaire, l'exotérisme et l'ésotérisme.

Ceci nous amène dans un premier temps à une étude comparative et diachronique des méthodes employées dans *al-Baḥr al-madīd* au travers des autres *tafsīr*-s soufis complets. Il s'en dégage des similitudes entre ces œuvres, mais aussi des singularités propres à notre auteur, tant dans les démarches exotériques qu'ésotériques. Enfin, cette recherche soulève la question de la valeur de l'étape exotérique dans cette exégèse soufie.

La comparaison des méthodes d'*al-Baḥr al-madīd* avec celles des autres *tafsīr*-s soufis complets nous révèle que seuls notre auteur et Ismā'īl Ḥaqqī font un usage exhaustif des disciplines exégétiques relatives à la grammaire et à l'exotérisme. Ils ont recours aux analyses syntaxiques et étymologiques, à l'exégèse par la transmission, aux sciences du Coran. Ibn 'Ajība utilise beaucoup plus les sources poétiques que son

homologue turc ottoman. Les cas de figures de style étudiés par Ḥaqqī sont près de deux fois plus nombreux que chez le soufi marocain ; tous deux s’accordent pour les désigner selon la terminologie linguistique usuelle. Une particularité de notre auteur est de traiter également de « la combinaison » et de « la démonstration » (*al-laff wa-l-nashr*).

Al-Baḥr al-madīd se distingue plus particulièrement des autres *tafsīr*-s soufis complets par l’hétérogénéité de ses sources, qui se manifeste dans les trois étapes de cette exégèse. Elle démontre la volonté, de la part de notre auteur, d’harmoniser l’enseignement soufi et le sunnisme. Ainsi, Ibn ‘Ajība recourt aux œuvres d’al-Ghazālī, l’un des auteurs les plus cités, pour enrichir sa pensée sur des domaines aussi variés que l’étymologie, le *fiqh*, le dogme et le soufisme. Quant à *al-ishāra*, elle est basée sur le commentaire par la transmission, et notre auteur l’illustre à l’aide de nombreuses références à des poètes soufis.

Le nombre variable des stations spirituelles témoigne également de l’hétérogénéité des sources compilées par notre auteur. Cette diversité apparaît en particulier dans l’étude de la station intermédiaire d’*al-īmān*, qui recoupe des éléments exotériques et ésotériques : en effet, s’y côtoient les propos de pieux devanciers, d’Ibn Juzayy, de Sahl al-Tustarī et d’al-Junayd.

En outre, notre étude comparative des cinq commentaires soufis révèle souvent le recours à des sources communes. La récurrence de termes identiques dans l’exégèse d’un même verset, alors que son interprétation diffère sur le fond entre les auteurs, suggère aussi l’existence d’autres intermédiaires exégétiques inconnus. Enfin, pour étayer son analyse allusive, Ibn ‘Ajība cite très fréquemment les *Laṭā’if al-ishārāt* d’al-Qushayrī, le plus ancien commentaire soufi complet, qui a lui-même compilé les traditions des maîtres antérieurs ; parfois, notre auteur lui emprunte ses interprétations sans citer sa source.

Parmi ses méthodes d’interprétation, Ibn ‘Ajība procède aussi fréquemment à l’actualisation des circonstances de la Révélation. Celle-ci peut concerner l’exégèse exotérique où, par exemple, elle s’applique à des protagonistes du Coran dont l’identité est précisée par la tradition islamique ; ainsi, ceux qui migrent vers Médine sont les types exégétiques des croyants qui, de tout temps, cherchent un lieu propice à la pratique de la

Loi commune (Cor. 16 : 41). Semblablement, selon la tradition, Cor. 3 : 12-13 renvoient à la bataille de Badr ; celle-ci est prétexte à l'introduction, dans l'exégèse ésotérique, de la parabole des armées intérieures qui est une figure du combat intérieur du cheminant, interprétation qui se retrouve dans les *tafsīr*-s de Najm al-Dīn Dāya et d'Ismā'īl Ḥaqqī.

Ibn 'Ajība emploie également la science de la concordance entre versets et sourates et l'applique aux commentaires exotérique et ésotérique. Ismā'īl Ḥaqqī, quant à lui, ne recourt qu'à celle qui porte sur les versets.

À l'instar de ce que l'on retrouve dans les autres *tafsīr*-s soufis complets, Ibn 'Ajība donne à certaines figures coraniques un sens allégorique pour en extraire la portée spirituelle. Par exemple, dans la sourate 51, Abraham est une allégorie du cœur et de l'esprit, tandis que le peuple de Loth est l'image de l'« armée de l'âme », c'est-à-dire des vices suscités par l'âme instigatrice du mal. Dans le même texte, le veau réfère en effet à l'« âme bestiale » (*al-nafs al-ammāra bi-l-sū*).

Enfin, notre auteur exploite tous les sens possibles d'une racine ; ainsi, celle de « *hajara* » renvoie à l'abandon de la distraction et, en même temps, à l'émigration spirituelle¹. De ce fait, quand la grammaire impose un sens littéral à un mot d'un verset, ses interprétations peuvent être variées ; par exemple, le terme de *nafs* est considéré comme un pronom réfléchi, et aussi reçoit parfois le sens d'« âme ».

Ibn 'Ajība donne une autre dimension à l'analyse exotérique, deuxième étape d'interprétation d'*al-Baḥr al-madīd*. Effectivement, il atténue l'importance du commentaire par la raison grâce à des éléments relatifs à la méditation, comme dans le cas de la récitation du Coran. De plus, la spéculation sur la dimension exotérique d'*al-Tawḥīd* intègre la contemplation de la création. Notre auteur introduit également des éléments ésotériques dans le commentaire exotérique : la rétribution des bonnes œuvres trouve son origine dans la grâce divine et la *Ḥaqīqa*². Ibn 'Ajība étant soufi, l'analyse exotérique a donc aussi une portée spirituelle ; ceci est manifeste dans le commentaire par la raison, qui a ainsi un rôle de transition vers *al-ishāra*.

¹ Cette exégèse sur Cor. 29 : 26 s'appuie sur une citation textuelle d'al-Qushayrī.

² Voir son commentaire sur Cor. 7 : 42 et 43 : 72.

Dans un deuxième temps, nous pouvons mettre en évidence des concordances entre les thèmes de ce *tafsīr* et ceux issus d’autres sources, tout en observant certaines originalités propres à Ibn ‘Ajība.

Il est à noter que les thèmes exotériques, tels que l’infaillibilité des prophètes et les statuts jurisprudentiels, sont similaires aux interprétations conventionnelles, ce qui nous mène à faire uniquement le point sur les sujets ésotériques. La présentation des thèmes soufis est généralement peu innovante, de même que la terminologie utilisée par notre auteur.

Ainsi, la notion d’entité subtile (*al-laṭīfa*) chez l’être humain, à savoir sa composante non corporelle qui comprend l’âme dans ses modalités, le cœur, l’esprit et le secret, suit un schéma commun. Il en va de même pour la conception de la dimension ésotérique d’*al-Tawḥīd*. Elle est abordée de manière systématique seulement dans la sourate 112, le Culte pur (*al-Ikhlāṣ*) ; notre auteur l’était par l’exégèse d’al-Qushayrī, qu’il cite textuellement tout comme al-Baqlī et Ḥaqqī, même si son interprétation diffère dans le détail. Quant aux stations spirituelles, elles sont au nombre de neuf, et réparties entre stations majeures et mineures. Ici, Ibn ‘Ajība s’inspire vraisemblablement d’al-Sāḥilī, quoiqu’il s’écarte de cet auteur sur la dénomination des « sous-stations » incluses dans *al-īmān*.

Lorsqu’il s’agit d’étudier un passage coranique, Ibn ‘Ajība compile les avis d’oulémas et d’auteurs soufis, ce qui aboutit à une synthèse où il avance rarement une interprétation originale. Sa singularité apparaît cependant dans quelques thèmes et dans la terminologie. Par exemple, au sujet du combat intérieur, il considère que l’âme blâmante est celle qui est prépondérante car elle a pour rôle d’abaisser l’ego, ce qui s’explique par son rattachement à la voie Darqāwiyya. Notre auteur insiste tout particulièrement sur une rigoureuse discipline spirituelle, et il n’hésite pas à employer un vocabulaire acerbe quand il aborde la mortification de l’âme et les pratiques d’humiliation volontaires. À la typologie traditionnelle, il évoque aussi l’âme inspiratrice (*al-naḥs al-lahhāma*) selon des sources qu’il ne cite pas. Les vertus spirituelles, que l’initié tire de la méditation sur les expériences des prophètes et des saints, sont nommées « *fawā’id* » comme chez Ḥaqqī, alors que les autres *tafsīr*-s soufis complets emploient des termes différents. Une autre

singularité de notre auteur dans la terminologie concerne les noms des stations spirituelles majeures et mineures, respectivement appelées *buyūt* et *abwāb*.

L'originalité principale d'Ibn 'Ajl̄ba, dans l'analyse allusive, est la valorisation du statut du cheikh. Notre auteur cherche régulièrement le modèle du maître dans la figure des prophètes qui, entre autres, remémorent le Pacte primordial, selon la tradition islamique ; le cheikh tire également des sciences infuses sa supériorité sur le savant. Dans son commentaire sur Cor. 39 : 73, les maîtres ont pour types les anges qui gardent le paradis. Si les quatre *tafsīr*-s soufis complets mettent en parallèle la mission des prophètes et des cheikhs, aucun n'accorde à ceux-ci le degré d'importance affirmé dans ces interprétations de notre auteur. Ces originalités herméneutiques s'inscrivent donc dans le cadre du « soufisme réformé » qui se développe notamment au Maroc à partir du XII^e/XVIII^e siècle.

Enfin, certains sujets sont peu développés dans *al-Baḥr al-madīd*, d'autres inconnus, ce qui nous conduit à en éclaircir les causes. En effet, Ibn 'Ajl̄ba ne développe pas la science ésotérique des lettres, comme le font entre autres al-Baqlī et Ibn 'Arabī, en particulier à travers une exégèse complexe des noms divins. Il se limite à la science des lettres isolées et ses interprétations restent en tout cas traditionnelles.

La métaphysique d'Ibn 'Arabī est attestée de manière très éparse dans *al-Baḥr al-madīd*, et le vocabulaire technique du maître andalou y est rarement employé. Les citations d'*al-Shaykh al-Akbar* y sont en nombre très limité et Ibn 'Ajl̄ba rapporte surtout les propos d'autres maîtres soufis : al-Junayd, Ibn al-Fāriḍ et al-Ghazālī. Se pose alors la question de l'utilisation des œuvres d'Ibn 'Arabī par notre auteur. Celui-ci a certainement connu sa doctrine par des écrits de l'école akbarienne ; il a également pu la connaître à travers la voie Shādhiliyya qui en avait été imprégnée, ou encore par des ouvrages qui la diffusaient au Maroc de manière atténuée, pour échapper à l'hostilité des savants. Ibn 'Ajl̄ba, dans la continuité des maîtres *shādhilī*-s, met en conformité la métaphysique de l'« unicité de l'Être » avec le sunnisme par l'emploi de l'expression d'*al-Tawḥīd al-khāṣṣ*. Dans son ouvrage *al-Baḥr al-madīd*, il est donc non seulement mû par la prudence (*taqiyya*), mais aussi par le principe de sa voie initiatique qui met l'enseignement à la portée d'un public varié.

Le *faqīh* égyptien Ibn Ḥajar al-Haytamī (m. 974/1567), lui-même défenseur d’*al-Shaykh al-Akbar*, ne prévient-il pas que « la subtilité des significations, la finesse des allusions, l’obscurité de la structure » des écrits d’Ibn ‘Arabī sont un « poison mortel » pour le commun des croyants³ ?

Semblablement, les épîtres du cheikh al-Darqāwī ne sont pas citées. Or, *al-Baḥr al-madīd* présente des idées identiques à celles exprimées par al-Darqāwī, telles que le fait que le *dhikr* soit considéré comme le meilleur acte d’adoration, que la réalisation de la servitude absolue conduise à la liberté, et que l’équanimité soit un fruit spirituel du cheminement. Cette omission traduit aussi certainement la prudence devant le dévoilement des secrets spirituels. En effet, le maître al-Darqāwī affirme : « Si les envieux entendent nos paroles ou celles de notre cheikh [‘Alī “al-Jamal”], ils ne manqueront pas de nous nuire. Ainsi, ils s’en sont déjà pris à des gens plus éminents que nous en matière de science, d’œuvres, d’états et de stations spirituelles, comme sayyidī al-Shādhilī, sayyidī al-Ḥātimī, sayyidī al-Sha‘rānī, et leurs semblables⁴. »

Pour finir, nous évoquons des pistes de recherches qui restent ouvertes au terme de cette étude. L’influence de la métaphysique d’Ibn ‘Arabī et de l’école akbarienne sur Ibn ‘Ajība ne peut être appréhendée à travers les données allusives d’*al-Baḥr al-madīd*, ni faire l’objet d’une étude détaillée à cause du nombre restreint des œuvres de notre auteur ayant été éditées. Un tel constat nous invite donc à produire par la suite un travail approfondi et indépendant qui consisterait à étudier, voire à éditer de nombreux manuscrits des textes soufis d’Ibn ‘Ajība afin d’en comparer les enseignements avec ceux des œuvres d’Ibn ‘Arabī et de son école.

Une autre piste de recherche est d’analyser et de synthétiser les interprétations ésotériques d’*al-Baḥr al-madīd* portant sur les figures prophétiques coraniques, en tant que représentations allégoriques des réalités spirituelles.

³ Voir M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, op. cit., p. 17.

⁴ Voir A. al-Darqāwī, *Majmū‘ rasā’il*, op. cit., épître n°265, p. 405-406 ; *Id.*, *Enseignements d’un grand maître soufi - Les lettres de Mulay al-‘Arabī al-Darqāwī*, op. cit., p. 327.

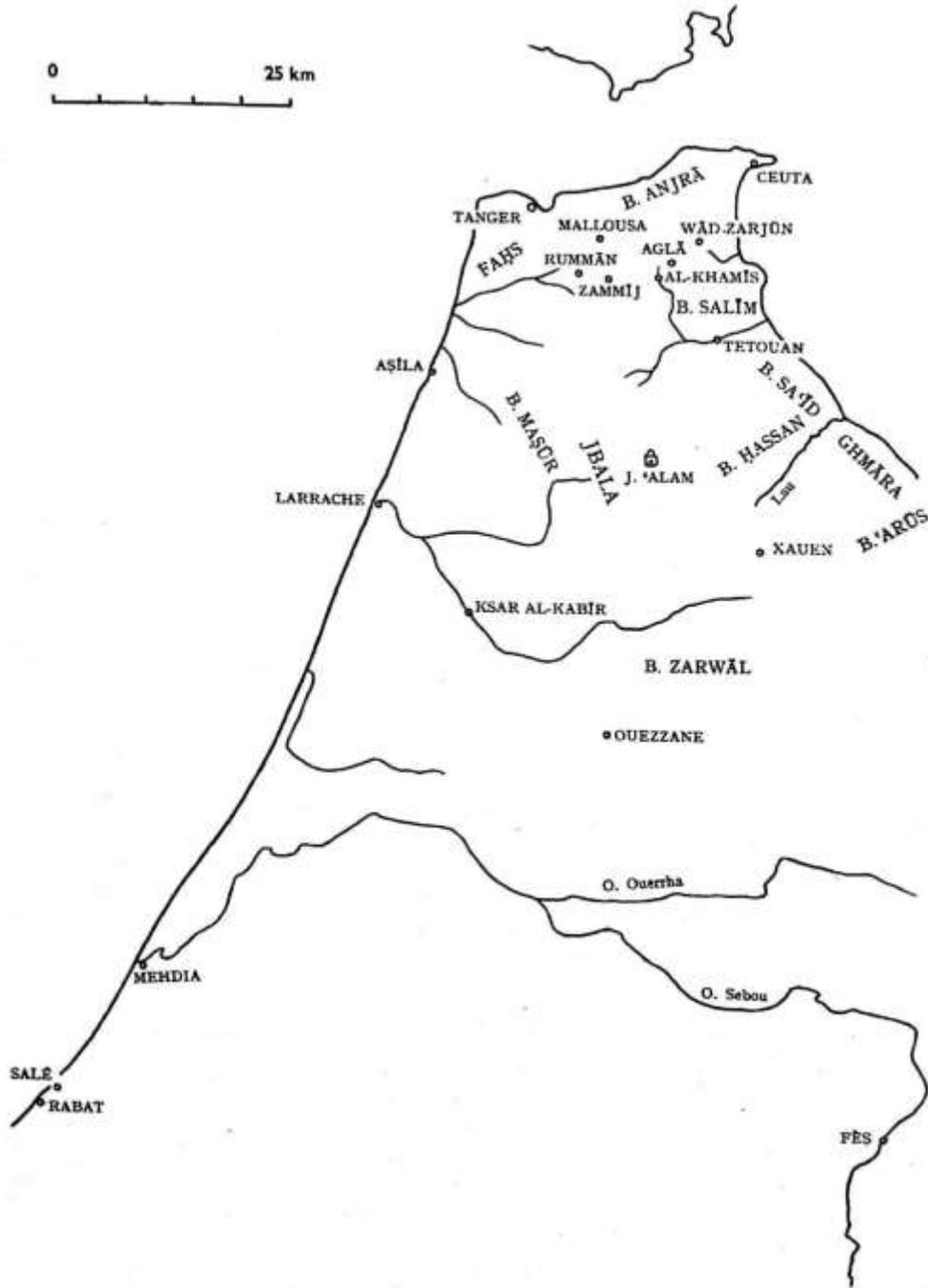
Par ailleurs, Ibn ‘Ajība partage avec Ismā‘īl Ḥaqqī l’initiative de l’association des sens patent et allusif du texte coranique. Il s’agirait, en complément des travaux de ‘Alī Muṣṭafā qui portent sur l’analyse ésotérique⁵, d’effectuer une étude comparative avec leur approche exotérique de leur exégèse.

Enfin, nous envisageons de mener le même type d’étude pour les sourates *al-Fātiḥa* et *al-Baqara* dans *al-Baḥr al-madīd* et dans le commentaire *al-Baḥr al-masjūr* du cheikh Aḥmad ‘Alāwī (m. 1353/1934). En effet, selon une démarche qui s’apparente à la division tripartite de l’exégèse d’Ibn ‘Ajība, le maître Aḥmad ‘Alāwī adopte quatre étapes herméneutiques : l’exégèse (*al-tafsīr*), la déduction (*al-istinbāṭ*), l’allusion (*al-ishāra*) et l’inspiration spirituelle (*lisān al-rūḥ*). Or, les deux *tafsīr*-s ont en commun d’approfondir l’étude exotérique du texte coranique ; ainsi, leur comparaison permettrait d’en dégager les similitudes et leurs originalités respectives.

⁵ Voir *supra*, Chapitre préliminaire.

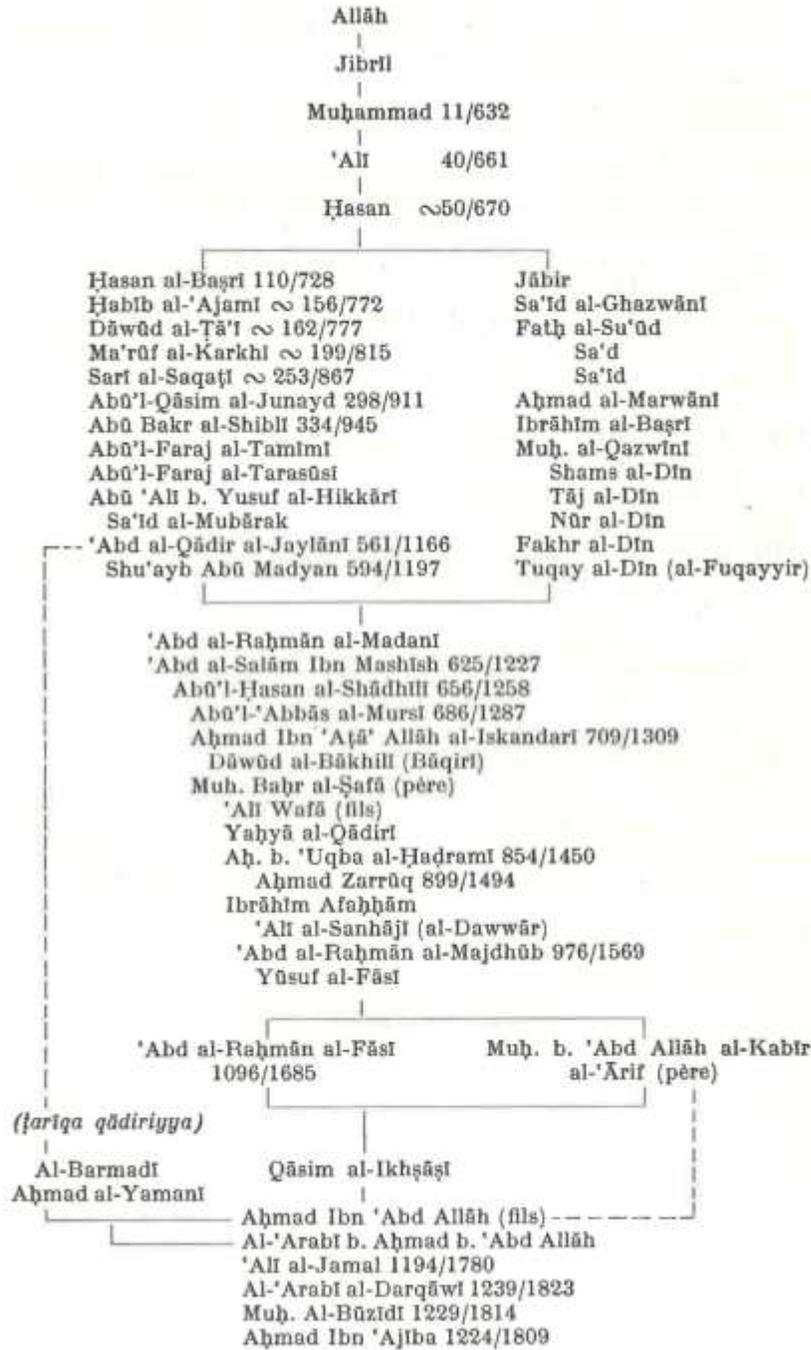
Annexes

Annexe I : Carte du nord du Maroc, avec les lieux où a vécu Ibn 'Ajība ¹



¹ Voir *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Ahmad Ibn 'Ajība (1747-1809)*, *op. cit.*, en tête, la figure I : Carte du nord du Maroc.

Annexe II : La chaîne de filiation spirituelle (*silsila*) d'Ibn 'Ajība ²



² Voir J.-L. Michon, *Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj*, op. cit., p. 304.

Annexe III : La division tripartite de l'exégèse d'Ibn 'Ajība : texte arabe du commentaire de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*), verset 274³

[سورة البقرة (2) : آية 274]

« الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ »

قلت: الموصول مبتدأ، و (فلهم أجرهم) : خبر، والفاء للسببية، ولأن في الموصول معنى الشرط، وقيل: الخبر محذوف، أي: ومنهم الذين ينفقون الخ، و (فلهم) : استئناف بياني.

يقول الحق جل جلاله: الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً، ويعمرون أوقاتهم بفعل الخيرات، فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِذَا قَدَمُوا عَلَيْهِ، وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ مِنْ لِحُوقِ مَكْرُوهِ، وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ عَلَى فَوَاتِ مَحْبُوبٍ، بَلْ وَجَدُوا اللَّهَ فَأَغْنَاهُمْ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ.

قيل: نزلت في أبي بكر رضي الله عنه تصدق بأربعين ألف دينار، عشرة بالليل، وعشرة بالنهار، وعشرة بالسر، وعشرة بالعلانية، أو في علي- كرم الله وجهه- لم يملك إلا أربعة دراهم، فتصدق بدرهم ليلاً، ودرهم نهاراً، ودرهم سرّاً، ودرهم علانية. وهي عامة لمن فعل فعلهما.

الإشارة: أجر بذل الأموال هو إعطاء الثواب من وراء الباب، والأمن من العذاب وسوء المآب، وأجر بذل النفوس هو دخول حضرة القدوس، والأنس بالأحباب داخل الحجاب، فمن بذل نفسه لله على الدوام، أمنه من الحجة في دار السلام، فلا خوف يلحقهم في الدارين، ولا يعتريهم حزن في الكونين. وبالله التوفيق.

³ Voir A. Ibn 'Ajība, *Bahr*, op. cit., vol. I, p. 308.

Bibliographie

I- Sources

1- Ouvrages d'Ibn 'Ajība

1.1 Ouvrages en arabe

- *al-Futūḥāt al-ilāhiyya fī sharḥ al-Mabāḥith al-aṣliyya*, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan Maḥmūd éd., Le Caire : 'Ālam al-Fikr, s.d.
- *al-Fahrāsa*, 'Abd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Ḥamdān éd., Le Caire : Dār al-Ghadd al-'Arabī, 1990.
- *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd*, Aḥmad 'Abd Allāh al-Qurashī Raslān éd., 7 vol., Le Caire : Edition informatique al-Maktaba al-Shāmila, 1999.
- *Mi'rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā'iq al-taṣawwuf*, 'Abd al-Majīd Khayyālī éd., Rabat : Markaz al-Turāth al-Thaqāfi al-Maghribī, 2004.
- *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, 'Āṣim Ibrāhīm éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2^{ème} éd., 2006.
- *al-Jawāhīr al-'ajība min ta'līf sayyidī Aḥmad Ibn 'Ajība*, 'Abd al-Salām al-Khālīdī éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2^{ème} éd., 2007.
- *Īqāz al-himam fī sharḥ al-Ḥikam*, Abū Sahl Najāḥ 'Awaḍ éd., Le Caire : Dār al-Muqaṭṭam, 2012.

1.2 Œuvres traduites

- *L'Autobiographie (Fahrāsa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība (1747-1809)*, Jean-Louis Michon éd., Collection : Bibliothèque de l'Unicorne, La Tradition : textes et études, Série française, vol. XXIII, Milan : Archè, 2^{ème} éd., 1982.
- *Deux traités sur l'Unité de l'Existence*, Jean-Louis Michon éd., Collection Hikma - bilingue, Marrakesh : Al Quobba Zarqua, 1998.
- *The Immense Ocean: Al-Baḥr Al-Madīd: A Thirteenth/Eighteenth Century Quranic Commentary on the Chapters of the All-merciful, the Event, and Iron*, translated and annotated by Mohamed Fouad Aresmouk and Michael Abdurrahman Fitzgerald, Louisville : Fons Vitae, 2009.

- *L'Ascension du regard vers les réalités du Soufisme*, Jean-Louis Michon éd., Beyrouth : Albouraq, 2011.

- *The Mainstay: A Commentary on Qasida al-Burda*, translated from Arabic by Abdul Aziz Suraqah, Keighly : Abu Zahra Press, 2015.

2- Autres sources

2.1 Coran

2.1.1 Traductions du Coran

‘ABD AL-‘AZĪZ, Zaynab,

- *Le Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Tripoli :
Association Mondiale de l’Appel Islamique, 2002.

BERQUE, Jacques,

- *Le Coran*, Paris : Sindbad, 1990.

BLACHÈRE, Régis,

- *Le Coran*, Paris : Librairie orientale, 1957.

BOUBAKEUR, Si-Hamza,

- *Le Coran*, Paris : Maisonneuve & Larose, 1995.

HAMIDULLAH, Mohammed,

- *Le Saint Coran et la traduction en langue française de ses sens*, Médine :
Complexe du roi Fahd, 1999.

KAZIMIRSKI, Albert de Biberstein,

- *Le Coran*, Paris : Garnier-Flammarion, 1970.

MASSON, Denise,

- *Le Coran*, Paris : Gallimard, 1967.

2.1.2 Commentaires du Coran

ABŪ ḤAYYĀN, Athīr al-Dīn,

- *Tuḥfat al-arīb bi-mā fī l-Qur’ān min al-gharīb*, Samīr al-Majdhūb éd.,
Beyrouth : al-Maktab al-Islāmī, 1983.

ABŪ ZAHRA, Muḥammad,

- *Zahrat al-tafāsīr*, 10 vol., Le Caire : Dār al-Fikr, s.d.

‘ALĀWĪ (AL-), Aḥmad,

- *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur’ān bi-maḥd al-nūr*, 2 vol., Mostaganem : al-
Maṭba‘a al-‘Alāwiyya, 2^{ème} éd., 1995.

ALŪSĪ (AL-), Shihāb al-Dīn,

- *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm wa-l-sab‘ al-mathānī*, ‘Alī ‘Abd al-Bārī éd., 16 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994.

ANDALUSĪ (AL-), Abū Ḥayyān,

- *al-Baḥr al-muḥīṭ*, Ṣidqī Muḥammad Jamīl éd., 10 vol., Beyrouth : Dār al-Fikr, 1999.

BAGHAWĪ (AL-), Abū Muḥammad,

- *Ma‘ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur’ān*, Muḥammad ‘Abd Allāh al-Nimr éd., 8 vol., Le Caire : Dār Ṭība, 4^{ème} éd., 1997.

BAQLĪ (AL-), Rūzbehān,

- *‘Arā’is al-bayān fī ḥaqā’iq al-Qur’ān*, Aḥmad Farīd éd., 3 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2008.

BAYDĀWĪ (AL-), Nāṣir al-Dīn,

- *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl*, Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān éd., 5 vol., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1997.

DARWAZA, Muḥammad,

- *al-Tafsīr al-ḥadīth*, 10 vol., Le Caire : Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1973.

DĀYA, Najm al-Dīn,

- *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, Aḥmad Farīd éd., 6 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009.

FARRĀ’ (AL-), Abū Zakariyyā,

- *Ma‘ānī l-Qur’ān*, Aḥmad Yūsuf al-Najāṭī éd., 3 vol., Le Caire : Dār al-Miṣriyya li-l-Ta’līf wa-l-Tarjama, s.d.

GHARNĀṬĪ (AL-), Aḥmad,

- *Milāk al-ta’wīl al-qāṭi‘ bi-dhawī l-ilḥād wa-l-ta’līl fī tawjīh al-mutashābih al-lafẓ min āyi l-tanzīl*, ‘Abd al-Ghanī Muḥammad éd., 2 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d.

ḤAMDŪN, Ghassān,

- *Tafsīr min nasamāt al-Qur’ān - Kalimāt wa-bayān*, Damas : Dār al-Salām, 2^{ème} éd., 1986.

ḤAQQĪ, Ismā‘īl,

- *Rūḥ al-bayān*, 10 vol., Beyrouth : Dār al-Fikr, s.d.

IBN ‘ABBĀS, ‘Abd Allāh,

- *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn ‘Abbās*, Majd al-Dīn al-Fīrūzābādī éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d.

IBN ‘ABD AL-SALĀM, ‘Izz al-Dīn,

- *Fawā'id fī mushkil al-Qur'ān*, Sayyid al-Nadwī éd., Djedda : Dār al-Shurūq, 2^{ème} éd., 1982.

IBN ABĪ ḤĀTIM, ‘Abd al-Raḥmān,

- *Tafsīr al-Qur'ān al-‘azīm*, As‘ad Muḥammad éd., 10 vol., La Mecque : Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997.

IBN ABĪ ZAMANAYN, ‘Abū ‘Abd Allāh,

- *Tafsīr al-Qur'ān al-‘azīz*, Abū ‘Abd Allāh ibn ‘Ukāsha et Muḥammad ibn Muṣṭafā éd., 5 vol., Le Caire : Dār al-Fārūq al-Ḥadītha, 2002.

IBN ‘ĀSHŪR, Muḥammad Ṭāhir,

- *al-Taḥrīr wa-l-tanwīr*, 30 vol., Tunis : al-Dār al-Tūnisiyya, 1984.

IBN ‘ATĪYYA, Abū Muḥammad,

- *al-Muḥarrar al-wajīz*, ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi éd., 6 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001.

IBN JABR, Mujāhid,

- *Tafsīr Mujāhid*, Muḥammad ‘Abd al-Salām éd., Le Caire : Dār al-Fikr al-Islāmī, 1989.

IBN JUZAYY, Abū l-Qāsim,

- *al-Tashīl li-‘ulūm al-tanzīl*, ‘Abd Allāh al-Khālīdī éd., 2 vol., Beyrouth : Dār al-Arqam ibn Abī l-Arqam, 1995.

IBN KATHĪR, Abū l-Fidā’,

- *Tafsīr al-Qur'ān al-‘azīm*, Sāmī ibn Muḥammad ibn Salāma éd., 8 vol., Le Caire : Dār Ṭība, 2^{ème} éd., 1999.

IBN MUṢṬAFĀ, Abū l-Su‘ūd,

- *Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā l-Kitāb al-karīm*, 9 vol., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, s.d.

IBN SULAYMĀN, Muqātil,

- *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, ‘Abd Allāh Maḥmūd Shaḥāta éd., 5 vol., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2005.

ĪJĪ (AL-), Muḥammad,

- *Tafsīr al-Ījī - Jāmi’ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*, 4 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004.

JAWZIYYA (AL-), Ibn al-Qayyim,

- *Tafsīr al-Qur’ān al-karīm*, Ibrāhīm Ramaḍān éd., Beyrouth : Maktabat al-Hilāl, 1988.

KĀSHĀNĪ (AL-), Muḥammad,

- *Kitāb al-ṣāfi fī tafsīr al-Qur’ān*, al-Sayyid Muḥsin éd., 7 vol., Téhéran : Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1988.

KHAṬĪB (AL-), Muḥammad,

- *Awḍaḥ al-tafāsīr*, Le Caire : al-Maṭba‘a al-Miṣriyya, 3^{ème} éd., 1974.

KHUḌAYRĪ (AL-), Muḥammad,

- *al-Sirāj fī bayān gharīb al-Qur’ān*, Riyad : Majallat al-Bayān, 2008.

MĀTURĪDĪ (AL-), Abū Mansūr,

- *Tafsīr al-Māturīdī - Ta’wīlāt ahl al-Sunna*, Majdī Bāsulūm éd., 10 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005.

MĀWARDĪ (AL-), Abū l-Ḥasan,

- *Tafsīr al-Māwardī*, al-Sayyid ibn ‘Abd al-Maqṣūd éd., 6 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d.

MAYBODĪ, Rashīd al-Dīn,

- *Kashf al-asrār wa-‘uddat al-abrār*, Téhéran : Mo’assase-ye Enteshārāt Amīr Kabīr, 1993.

MU‘AMMAR, Abū ‘Ubayda,

- *Majāz al-Qur’ān*, Muḥammad Fu’ād éd., 2 vol., Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 1971.

MUḤĀSIBĪ (AL-), al-Ḥārith,

- *Fahm al-Qur’ān wa-ma‘ānīh*, Ḥusayn al-Quwatlī éd., Beyrouth : Dār al-Fikr, 2^{ème} éd., 1978.

- MUZAFFAR (AL-), Aḥmad,
- *Mabāḥith al-tafsīr li-Ibn al-Muẓaffar*, Ḥātim ibn ‘Ābid éd., Riyad : Kunūz Ishbīliyyā, 2009.
- NASAFĪ (AL-), ‘Abd Allāh,
- *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā’iq al-ta’wīl*, Yūsuf ‘Alī éd., 3 vol., Beyrouth : Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1998.
- QĀSHĀNĪ (AL-), ‘Abd al-Razzāq,
- *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Muṣṭafā Ghālib éd., 2 vol., Beyrouth : Dār al-Andalus, 3^{ème} éd., 1981.
- QĀSIMĪ (AL-), Muḥammad,
- *Maḥāsīn al-ta’wīl*, Muḥammad Bāsil éd., 9 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- QURṬUBĪ (AL-), Abū ‘Abd Allāh,
- *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, Aḥmad al-Bardūnī éd., 10 vol., Le Caire : Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 2^{ème} éd., 1974.
- QUSHAYRĪ (AL-), ‘Abd al-Karīm,
- *Laṭā’if al-ishārāt*, Ibrāhīm al-Basyūnī éd., 3 vol., Le Caire : al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 3^{ème} éd., s.d.
- RĀZĪ (AL-), Fakhr al-Dīn,
- *Maḥātib al-ghayb*, 32 vol., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 3^{ème} éd., 1999.
- RIDĀ, Muḥammad Rashīd,
- *Tafsīr al-manār*, 12 vol., Le Caire : al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1990.
- ŞĀBŪNĪ (AL-), Muḥammad,
- *Rawā’i‘ al-bayān tafsīr āyāt al-aḥkām*, Damas : Maktabat al-Ghazālī, 3^{ème} éd., 1980.
- *Şafwat al-tafsīr*, Le Caire : Dār al-Şābūnī, 1997.
- SA‘DĪ (AL-), ‘Abd al-Raḥmān,
- *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān*, ‘Abd al-Raḥmān ibn Mu‘allā éd., Beyrouth : Mu’assasat al-Risāla, 2000.

ŞĀFĪ, Maḥmūd,

- *al-Jadwal fī i‘rāb al-Qur’ān al-karīm*, 16 vol., Damas : Dār al-Rashīd, 4^{ème} éd., 1995.

SHAHRASTĀNĪ (AL-), Muḥammad,

- *Maḥāṣin al-asrār wa-maṣābīḥ al-abrār*, Muḥammad ‘Alī éd., 2 vol., Téhéran : Markaz al-Buḥūth, 2008.

SHANQĪTĪ (AL-), Muḥammad,

- *Aḍwā’ al-bayān fī iḍāḥ al-Qur’ān bi-l-Qur’ān*, 9 vol., Beyrouth : Dār al-Fikr, 1995.

SHA‘RĀWĪ (AL-), Muḥammad,

- *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 20 vol., Le Caire : Maṭābi‘ Akhbār al-Yawm, 1997.

SHAWKĀNĪ (AL-), Muḥammad,

- *Faḥḥ al-qadīr*, Beyrouth : Dār Ibn Kathīr, 1995.

SIJISTĀNĪ (AL-), Muḥammad,

- *Gharīb al-Qur’ān*, Muḥammad Adīb éd., Damas : Dār Qutayba, 1995.

SULAMĪ (AL-), ‘Abd al-Raḥmān,

- *Ḥaqā’iq al-tafsīr*, Sayyid ‘Imrān éd., 2 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001.

SUYŪṬĪ (AL-), ‘Abd al-Raḥmān,

- *al-Durr al-manthūr fī l-tafsīr bi-l-ma’thūr*, 8 vol., Beyrouth : Dār al-Fikr, s.d.

ṬABARĪ (AL-), Muḥammad,

- *Jāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān*, Aḥmad Muḥammad Shākir éd., 24 vol., Beyrouth : Mu’assasat al-Risāla, 2000.

- *Jāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān*, Aḥmad ‘Abd al-Rāziq al-Bakrī, Muḥammad ‘Ādil Muḥammad, Muḥammad ‘Abd al-Laṭīf Khalaf et Maḥmūd Mursī éd., présenté par ‘Abd al-Ḥamīd Madkūr, 10 vol., Le Caire : Dār al-Salām, 2005.

ṬABARSĪ (AL-), al-Faḍl,

- *Majma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*, 10 vol., Beyrouth : Dār al-‘Ulūm, 2005.

ṬABĀṬABĀ’Ī (AL-), Muḥammad,

- *al-Mizān fī tafsīr al-Qur’ān*, 20 vol., Qom : Jamā‘at al-Mudarrisīn, 2015.

- THA‘ĀLIBĪ (AL-), ‘Abd al-Raḥmān,
 - *al-Jawāhir al-ḥisān fī tafsīr al-Qur’ān*, Muḥammad ‘Alī et ‘Ādil Aḥmad éd.,
 5 vol., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1997.
- THA‘LABĪ (AL-), Aḥmad,
 - *al-Kashf wa-l-bayān ‘an tafsīr al-Qur’ān*, Abū Muḥammad ibn ‘Āshūr éd.,
 Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2002.
- THAWRĪ (AL-), Sufyān,
 - *Tafsīr al-Thawrī*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983.
- TUSTARĪ (AL-), Sahl,
 - *Tafsīr al-Tustarī*, Muḥammad Bāsil éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya,
 2002.
 - *Tafsīr al-Tustarī: Great Commentaries on the Holy Qur’ān*, translated from
 Arabic by Annabel Keeler et Ali Keeler, Amman : Royal Aal Al-Bayt Institute
 for Islamic Thought, Louisville : Fons Vitae, 2011.
- ZAJJĀJ (AL-), Ibrāhīm,
 - *Ma‘ānī l-Qur’ān wa-i-rābih*, ‘Abd al-Jalīl ‘Abdu Shalabī éd., 5 vol., Beyrouth :
 ‘Ālam al-Kutub, 1988.
- ZAMAKHSHARĪ (AL-), Abū l-Qāsim,
 - *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-
 ta’wīl*, 4 vol., Beyrouth : Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 3^{ème} éd., 1987.
- ZUḤAYLĪ (AL-), Wahba,
 - *al-Tafsīr al-munīr fī l-‘aqīda wa-l-sharī‘a wa-l-manhaj*, 30 vol., Damas : Dār
 al-Fikr, 2^{ème} éd., 1997.

2.1.3 Sciences du Coran

- ABŪ SHĀMA, Shihāb al-Dīn,
 - *al-Murshid al-wajīz ilā ‘ulūm tata‘allaq bi-l-Kitāb al-‘azīz*, Ṭayyār Qūlāj éd.,
 Beyrouth : Dār Ṣādir, 1975.
- ABŪ ZAR‘A, ‘Abd al-Raḥmān,
 - *Ḥujjat al-qirā’āt*, Sa‘īd al-Afghānī éd., Beyrouth : Dār al-Risāla, s.d.

ADNAWĪ (AL-), Aḥmad,

- *Ṭabaqāt al-mufasssirīn*, Sulaymān ibn Ṣāliḥ éd., Riyad : Maktabat al-‘Ulūm, 1997.

BIQĀ‘Ī (AL-), Ibrāhīm,

- *Nazm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, 22 vol., Le Caire : Dār al-Kitāb al-Islāmī, s.d.

DĀNĪ (AL-), Abū ‘Amr,

- *al-Aḥruf al-sab‘a li-l-Qur‘ān*, ‘Abd al-Muḥaymin Ṭaḥḥān éd., La Mecque : Maktabat al-Manāra, 1988.

DHAHABĪ (AL-), Muḥammad,

- *al-Tafsīr wa-l-mufasssirūn*, 3 vol., Le Caire : Maktabat Wahba, s.d.

HIBAT ALLĀH, Abū l-Qāsim,

- *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, Muḥammad Kan‘ān éd., Beyrouth : al-Maktab al-Islāmī, 1980.

IBN AL-‘ARABĪ, Muḥammad,

- *Qānūn al-ta’wīl*, Muḥammad al-Sulaymānī éd., Beyrouth : Mu’assasat ‘Ulūm al-Qur‘ān, 1986.

IBN AL-BĀDHISH, Aḥmad,

- *al-Iqnā‘ fī l-qirā’āt al-sab‘*, Tanta : Dār al-Ṣaḥāba li-l-Turāth, s.d.

IBN AL-JAZARĪ, Shams al-Dīn,

- *al-Nashr fī l-qirā’āt al-‘ashr*, ‘Alī Muḥammad al-Ḍabbā‘ éd., 2 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d.

- *Sharḥ ṭayyibat al-nashr fī l-qirā’āt al-‘ashr*, Anas Muhra éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2^{ème} éd., 2000.

IBN AL-‘UTHAYMĪN, Muḥammad,

- *Uṣūl fī l-tafsīr*, Dammam : Dār Ibn al-Jawzī, 2008.

IBN ‘AZĪZ, Qatāda,

- *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, Ḥātim Ṣāliḥ éd., Beyrouth : Mu’assasat al-Risāla, 3^{ème} éd., 1998.

IBN TAYMIYYA, Taqī al-Dīn,

- *Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr*, Beyrouth : Dār al-Ḥayāt, 1980.

IBN 'UMAR, Aḥmad,

- *al-Qawā'id wa-l-ishārāt fī uṣūl al-qirā'āt*, 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad éd., Damas : Dār al-Qalam, 1986.

KARAMĀNĪ (AL-), Maḥmūd,

- *Asrār al-takrār fī l-Qur'ān*, 'Abd al-Qādir Aḥmad éd., Le Caire : Dār al-Faḍīla, s.d.

MAKKĪ (AL-), Ibn 'Aqīla,

- *al-Ziyāda wa-l-iḥsān fī 'ulūm al-Qur'ān*, 10 vol., Charja : Markaz al-Buḥūth wa-l-Dirāsāt, 2006.

NA'MA (AL-), Ibrāhīm,

- *'Ulūm al-Qur'ān*, Mossoul (pas de maison d'édition mentionnée), 2^{ème} éd., 2008.

SHĀṬIBĪ (AL-), Abū Ishāq,

- *al-Muwāfaqāt*, Abū 'Ubayda ibn Ḥasan éd., 7 vol., Le Caire : Dār Ibn 'Affān, 1997.

SUYŪṬĪ (AL-), 'Abd al-Raḥmān,

- *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Muḥammad Abū l-Faḍl éd., 4 vol., Le Caire : al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 1974.
- *al-Taḥbīr fī 'ilm al-tafsīr*, Fathī 'Abd al-Qādir éd., Riyad : Dār al-'Ulūm, 1982.

TAMĪMĪ (AL-), Aḥmad,

- *Kitāb al-sab'a fī l-qirā'āt*, Shawqī Ḍayf éd., Le Caire : Dār al-Ma'ārif, 2^{ème} éd., 1978.

WĀḤIDĪ (AL-), Abū l-Ḥasan,

- *Asbāb al-nuzūl*, Kamāl Zaghlūl éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1991.

ZARKASHĪ (AL-), Abū 'Abd Allāh,

- *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Muḥammad Abū l-Faḍl éd., 4 vol., Le Caire : Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1977.

ZURQĀNĪ (AL-), Muḥammad,

- *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-Qur'ān*, 2 vol., Le Caire : Maṭba'at 'Isā al-Bābī l-Ḥalabī, s.d.

2.2 Ḥadīth-s

2.2.1 Recueils de ḥadīth-s

‘ASQALĀNĪ (AL-), Ibn Ḥajar,

- *Fath al-bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb éd., 13 vol., Beyrouth : Dār al-Ma‘rifa, 1979.

BAYHAQĪ (AL-), Aḥmad,

- *al-Sunan al-kubrā*, Muḥammad ‘Abd al-Qādir éd., 10 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 3^{ème} éd., 2003.

BUKHĀRĪ (AL-), Muḥammad,

- *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir éd., 9 vol., Beyrouth : Dār Ṭawq al-Najāt, 2001.

HAYTHAMĪ (AL-), Abū l-Ḥasan,

- *Majma‘ al-zawā‘id wa-manba‘ al-fawā‘id*, Ḥusām al-Dīn al-Qudsī éd., 10 vol., Le Caire : Maktabat al-Qudsī, 1994.

IBN ABĪ SHAYBA, ‘Abd Allāh,

- *al-Muṣannaḥ*, Kamāl Yūsuf éd., 7 vol., Riyad : Maktabat al-Rushd, 1988.

IBN AL-ḤAJJĀJ, Muslim,

- *Ṣaḥīḥ Muslim*, Muḥammad Fu‘ād éd., 5 vol., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, s.d.

IBN ANAS, Mālik,

- *al-Muwatta‘*, Muḥammad ‘Abd al-Bāqī éd., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1985.

IBN ḤANBAL, Aḥmad,

- *al-Musnad*, Aḥmad Muḥammad Shākir éd., 8 vol., Le Caire : Dār al-Ḥadīth, 1995.

IBN ḤIBBĀN, Muḥammad,

- *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Shu‘ayb al-Arnā‘ūt éd., 18 vol., Beyrouth : Mu‘assasat al-Risāla, 1988.

- IBN MĀJAH, Abū ‘Abd Allāh,
 - *Sunan Ibn Mājah*, ‘Ādil Murshid et Muḥammad Kāmil éd., 5 vol., Beyrouth : Dār al-Risāla al-‘Ālamiyya, 2009.
- MUNDHIRĪ (AL-), ‘Abd al-‘Azīm,
 - *al-Targhīb wa-l-tarhīb min al-ḥadīth al-sharīf*, Muṣṭafā Muḥammad ‘Imāra éd., 4 vol., Le Caire : Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 3^{ème} éd., 1978.
- MUTTAQĪ (AL-) AL-HINDĪ, ‘Alā’ al-Dīn,
 - *Kanz al-‘ummāl fī sunan al-aqwāl wa-l-af‘āl*, Beyrouth : Bayt al-Afkār al-Dawliyya, 2^{ème} éd., 2005.
- NASĀ’Ī (AL-), Abū ‘Abd al-Raḥmān,
 - *al-Sunan al-ṣuḡhrā*, ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghudda éd., 9 vol., Alep : Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyya, 2^{ème} éd., 1986.
 - *al-Sunan al-kubrā*, Ḥasan Shalabī éd., 10 vol., Beyrouth : Mu’assasat al-Risāla, 2001.
- SULAYMĀN, Abū Dāwud,
 - *Sunan Abī Dāwud*, Muḥammad Kāmil éd., 7 vol., Beyrouth : Dār al-Risāla al-‘Ālamiyya, 2009.
- SUYŪṬĪ (AL-), ‘Abd al-Raḥmān,
 - *al-Jāmi‘ al-ṣaḡhīr*, Édition informatique al-Maktaba al-Shāmila, s.d.
- TIRMIDHĪ (AL-), Muḥammad,
 - *Sunan al-Tirmidhī*, Aḥmad Muḥammad Shākīr éd., 5 vol., Le Caire : Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 2^{ème} éd., 1975.

2.2.2 Sciences du ḥadīth

- ABŪ ḤAFṢ, Sirāj al-Dīn,
 - *al-Muqni‘ fī ‘ulūm al-ḥadīth*, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf éd., 2 vol., Riyad : Dār Fawāz, 1992.
- ‘ASQALĀNĪ (AL-), Ibn Ḥajar,
 - *Nuzhat al-naẓar fī tawdīḥ nukhbat al-fikr fī muṣṭalaḥ ahl al-athar*, Nūr al-Dīn ‘Aṭṭār éd., Damas : Maṭba‘at al-Ṣabāḥ, 3^{ème} éd., 2000.

JA‘BARĪ (AL-), Burhān al-Dīn,

- *Rusūm al-taḥdīth fī ‘ulūm al-ḥadīth*, Ibrāhīm ibn Sharīf éd., Beyrouth : Dār Ibn Ḥazm, 2000.

JURJĀNĪ (AL-), ‘Alī,

- *Risāla fī uṣūl al-ḥadīth*, ‘Alī Zuwayn éd., Riyad : Maktabat al-Rushd, 1987.

2.3 Jurisprudence

FĀRIQĪ (AL-), Muḥammad,

- *Ḥilyat al-‘ulamā’ fī ma‘rifat madhāhib al-fuqahā’*, Yāsīn Aḥmad éd., 3 vol., Beyrouth : Mu’assasat al-Risāla, 1980.

HARĀSĪ (AL-), ‘Alī,

- *Aḥkām al-Qur’ān*, Mūsā Muḥammad ‘Alī éd., 4 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2^{ème} éd., 1985.

IBN AL-‘ARABĪ, Muḥammad,

- *Aḥkām al-Qur’ān*, Muḥammad ‘Aṭā éd., 4 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 3^{ème} éd., 2003.

IBN GHĀNIM, Aḥmad,

- *al-Fawākih al-dawānī ‘alā Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*, 2 vol., Beyrouth : Dār al-Fikr, 1995.

IBN ISHĀQ, Khalīl,

- *Mukhtaṣar al-‘allāma Khalīl*, Aḥmad Jād éd., Le Caire : Dār al-Ḥadīth, 2005.

IBN TAYMIYYA, Taqī al-Dīn,

- *Majmū‘ al-fatāwī*, ‘Abd al-Raḥmān ibn Qāsim éd., 35 vol., Médine : Majma‘ al-Malik Fahd, 1995.

JASṢĀS (AL-), Aḥmad,

- *Aḥkām al-Qur’ān*, ‘Abd al-Salām Shāhīn éd., 3 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994.

NAWAWĪ (AL-), Yahyā,

- *Rawḍat al-ṭālibīn wa-‘umdat al-muftīn*, Zuhayr al-Shāwīsh éd., 12 vol., Beyrouth : al-Maktab al-Islāmī, 3^{ème} éd., 1991.

- *Fatāwā l-imam al-Nawawī*, Muḥammad al-Ḥajjār éd., Beyrouth : Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 6^{ème} éd., 1996.
- SHALTŪT, Maḥmūd,
- *Min tawjīhāt al-islām*, Le Caire : Dār al-Shurūq, 7^{ème} éd., 1983.
- SUBKĪ (AL-), Tāj al-Dīn,
- *Jam' al-jawāmi' fī uṣūl al-fiqh*, 'Abd al-Mun'im Khalīl éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2^{ème} éd., 2003.
- ṬAḤĀWĪ (AL-), Abū Ja'far,
- *Aḥkām al-Qur'ān*, Sa'd al-Dīn Awnāl éd., 2 vol., Istanbul : Markaz al-Buḥūth al-Islāmiyya, 1995.
- ṬŪFĪ (AL-), Najm al-Dīn,
- *Sharḥ mukhtaṣar al-rawḍa*, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin éd., 3 vol., Le Caire : Mu'assasat al-Risāla, 1987.
- ZARKASHĪ (AL-), Abū 'Abd Allāh,
- *al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*, 8 vol., Le Caire : Dār al-Kutabī, 1994.

2.4 Dogme

- ASH'ARĪ (AL-), Abū l-Ḥasan,
- *al-Ibāna 'an uṣūl al-diyāna*, Fawqīyya Maḥmūd éd., Le Caire : Dār al-Anṣār, 1977.
- *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn*, Muḥammad Muḥyī l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd éd., 2 vol., Beyrouth : al-Maktaba al-'Aṣriyya, 1990.
- BAGHDĀDĪ (AL-), 'Abd al-Qāhir,
- *al-Farq bayna al-firaq wa-bayān al-firqa al-nājiya*, Beyrouth : Dār al-Āfāq al-Jadīda, 2^{ème} éd., 1977.
- DHAHABĪ (AL-), Shams al-Dīn,
- *al-'Arsh*, Muḥammad al-Tamīmī éd., 2 vol., Médine : al-Jāmi'a al-Islāmiyya, 2^{ème} éd., 2003.
- GHAZĀLĪ (AL-), Abū Ḥāmid,
- *al-Munqidh min al-ḍalāl*, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd éd., Le Caire : Dār al-Kutub al-Ḥadītha, s.d.

- *al-Iqtisād fī l-i’tiqād*, ‘Abd Allāh al-Khalīlī éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004.

HARARĪ (AL-), ‘Abd Allāh,

- *Ṣarīḥ al-bayān fī l-radd ‘alā man khālaḥa l-Qur’ān*, Beyrouth : Dār al-Mashārī‘, 3^{ème} éd., 2008.

IBN ABĪ L-KHAYR, Yaḥyā,

- *al-Intiṣār fī l-radd ‘alā l-mu’tazila al-qadariyya al-ashrār*, Sa‘ūd ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Khalaf éd., 3 vol., Riyad : Aḍwā’ al-Salaf, 1999.

IBN ḤAZM, Muḥammad,

- *al-Faṣl fī l-milal wa-l-ahwā’ wa-l-niḥal*, 5 vol., Le Caire : Maktabat al-Khānjī, s.d.

2.5 Soufisme

ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ, Muḥammad,

- *Qūt al-qulūb*, ‘Āṣim Ibrāhīm éd., 2 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2^{ème} éd., 2005.

‘ADAWĪ (AL-), ‘Alī,

- *Ḥāshiyat al-‘Adawī ‘alā Kifāyat al-ṭālib al-rabbānī*, Yūsuf al-Biqā‘ī éd., 2 vol., Beyrouth : Dār al-Fikr, 1994.

‘AMRĀNĪ (AL-), ‘Alī,

- *Naṣīḥat al-murīd fī tarīq ahl al-sulūk wa-l-tajrīd*, ‘Āṣim al-Kayyālī éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005.

AṢFAHĀNĪ (AL-), Abū Nu‘aym,

- *Ḥilyat al-awliyā wa-ṭabaqāt al-asfiyā’*, 10 vol., Le Caire : al-Sa‘āda, 1974.

BĀ‘ŪNIYYAH (AL-), ‘Ā’ishah,

- *The Principles of Sufism - Al-Muntakhab fī uṣūl al-rutab fī ‘ilm al-taṣawwuf*, translated from Arabic by Th. Emil Homerin, New York : New York University Press, 2014.

BŪṬĪ (AL-), Muḥammad,

- *al-Ḥikam al-‘aṭā’iyya - Sharḥ wa-taḥlīl*, 5 vol., Damas : Dār al-Fikr, 2003.

- BŪZĪDĪ (AL-), Muḥammad,
- *al-Ādāb al-marḍiyya li-sālik ṭarīq al-ṣūfiyya*, ‘Āṣim Ibrāhīm éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2006.
- DARQĀWĪ (AL-), al-‘Arabī,
- *Majmū‘ rasā’il*, Bassām Bārūd éd., Abou Dabi : al-Mujamma‘ al-Thaqāfī, 1999.
- *Enseignements d’un grand maître soufi - Les lettres de Mulay al-‘Arabī al-Darqāwī*, Idrīs Vos éd., Beyrouth : Albouraq, 2017.
- GHAZĀLĪ (AL-), Abū Ḥāmid,
- *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, 4 vol., Beyrouth : Dār al-Ma‘rifa, s.d.
- *Mishkāṭ al-anwār*, Abū l-‘Ulā ‘Afifī éd., Le Caire : al-Dār al-Qawmiyya li-l-Ṭibā‘a wa-l-Nashr, s.d.
- *Ma‘ārij al-quds fī madārij ma‘rifat al-nafs*, Beyrouth : Dār al-Āfāq al-Jadīda, 2^{ème} éd., 1975.
- HARAWĪ (AL-), Abū Ismā‘īl,
- *Manāzil al-sā’irīn*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d.
- IBN ‘ARABĪ, Muḥyī al-Dīn,
- *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Abū l-‘Alā ‘Afifī éd., Le Caire : Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabiyya, 1946.
- *al-Futūḥāt al-makkiyya*, ‘Uthmān Yaḥyā éd., 4 vol., Le Caire : al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 2^{ème} éd., 1985.
- *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Aḥmad Shams al-Dīn éd., 9 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1999.
- JAWZIYYA (AL-), Ibn al-Qayyim,
- *Madārij al-sālikīn*, Muḥammad al-Mu‘taṣim bi-l-Lāh éd., 2 vol., Beyrouth : Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 7^{ème} éd., 2003.
- JĪLĪ (AL-), ‘Abd al-Karīm,
- *al-Insān al-kāmil fī ma‘rifat al-awākhir wa-l-awā’il*, Abū ‘Abd al-Raḥmān Ṣalāḥ éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.

JUNAYD (AL-), Abū l-Qāsim,

- *Enseignement spirituel - Traités, lettres, oraisons et sentences*, Roger Deladrière éd., Paris : Sindbad, 1983.

- *Rasā'il al-Junayd*, 'Alī Ḥasan éd., Le Caire : Bur'ī Wajdāy, 1988.

KALĀBĀDHĪ, Abū Bakr,

- *Traité de soufisme - Les Maîtres et les Étapes (kitāb al-ta'arruf li-madhab ahl al-taṣawwuf)*, Roger Deladrière éd., Paris : Sindbad, 2004.

MA'ASKARĪ (AL-), Būziyān,

- *Kanz al-asrār fī manāqib mawlānā al-'Arabī al-Darqāwī wa-ba'ḍ aṣḥābihi al-akhyār*, Manuscrit 2339 D de la Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc, s.d.

MAḤMŪD, 'Abd al-Ḥalīm,

- *Qaḍiyyat al-taṣawwuf - Al-Madrasa al-shādhiliyya*, Le Caire : Dār al-Ma'ārif, 3^{ème} éd., 1999.

MUNĀWĪ (AL-), 'Abd al-Ra'ūf,

- *al-Kawākib al-durriyya fī tarājim al-sāda al-ṣūfiyya*, Muḥammad Adīb éd., 5 vol., Beyrouth : Dār Ṣādir, 1999.

NABAHĀNĪ (AL-), Yūsuf,

- *Jāmi' karāmāt al-awliyā'*, 2 vol., Beyrouth : Dār Ṣādir, s.d.

QUSHAYRĪ (AL-), 'Abd al-Karīm,

- *al-Taḥbīr fī l-tadhkīr*, Aḥmad al-Ḥalawānī éd., Beyrouth : Dār Azāl, 2^{ème} éd., 1986.

- *al-Risāla al-qushayriyya*, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Maḥmūd ibn al-Sharīf éd., 2 vol., Le Caire : Dār al-Ma'ārif, 1994.

RŪMĪ (AL-), Jalāl al-Dīn,

- *al-Mathnawī*, Ibrāhīm al-Dusūqī éd., Le Caire : al-Hay'a al-'Āmma li-Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyya, 1997.

RUNDĪ (AL-), Ibn 'Abbād,

- *Sharḥ al-Ḥikam al-'aṭā'iyya*, Muḥammad 'Abd al-Maqṣūd éd., Le Caire : Markaz al-Ahrām li-l-Tarjama wa-l-Nashr, 1988.

SAKANDARĪ (AL-), Ibn ‘Aṭā’ Allāh,

- *De l’Abandon de la Volonté propre*, Abdallah Penot éd., Lyon : Alif, 1997.
- *La Sagesse des maîtres soufis - Laṭā’if al-minan fī manāqib al-shaykh Abī l-‘Abbās al-Mursī wa shaykhi-hi al-Shādhilī Abī l-Ḥasan*, Éric Geoffroy éd., Paris : Grasset, 1998.
- *Laṭā’if al-minan*, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd éd., Le Caire : Dār al-Ma‘ārif, 3^{ème} éd., 2006.
- *al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr*, Muḥammad al-Shāghūl éd., Le Caire : al-Maktaba al-Azhariyya, 2007.

SARRĀJ (AL-), Abū Naṣr,

- *al-Luma’*, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Ṭaha ‘Abd al-Bāqī éd., Le Caire : Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1960.

SHA‘RĀNĪ (AL-), ‘Abd al-Wahhāb,

- *al-Anwār al-quḍsiyya fī ma‘rifat qawā‘id al-ṣūfiyya*, Ṭaha Surūr et al-Sayyid ‘Abd al-Shāfi‘ī éd., 2 vol., Le Caire : al-Maktaba al-‘Ilmiyya, s.d.

SHUSHTARĪ (AL-), Abū al-Ḥasan,

- *al-Risāla al-shushtariyya*, Muḥammad al-‘Adlūnī éd., Casablanca : Dār al-Thaqāfa, 2004.

SUHRAWARDĪ (AL-), Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ,

- *‘Awārif al-ma‘ārif*, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Maḥmūd ibn al-Sharīf éd., 2 vol., Le Caire : Dār al-Ma‘ārif, 2000.

SULAMĪ (AL-), ‘Abd al-Raḥmān,

- *Ādāb al-ṣuḥba*, Majdī Fathī éd., Tanta : Dār al-Ṣaḥāba li-l-Turāth, 1990.
- *‘Uyūb al-naḥs*, Majdī Fathī éd., Tanta : Dār al-Ṣaḥāba li-l-Turāth, 2^{ème} éd., 1993.
- *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998.
- *al-Muqaddima fī l-taṣawwuf*, Yūsuf Zaydān éd., Beyrouth : Dār al-Jīl, 1999.

TAMSAMĀNĪ (AL-), Muḥammad,

- *al-Imām sayyidī Muḥammad ibn Aḥmad al-Būzīdī - Tarjamatuhu wa-ba‘ḍ āthārihi*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2006.

- *al-Imām Mawlāya al-‘Arabī al-Darqāwī shaykh al-ṭarīqa al-Darqāwiyya al-Shādhiliyya - Tarjamatuhu wa-ba‘ḍ āthārihi*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2007.

ZARRŪQ, Aḥmad,

- *Sharḥ al-Ḥikam al-‘aṭā’iyya*, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd éd., Le Caire : Dār al-Sha‘b, 1985.

- *‘Uddat al-murīd al-ṣādiq*, al-Ṣādiq ibn ‘Abd al-Raḥmān éd., Beyrouth : Dār Ibn Ḥazm, 2006.

2.6 Biographies et Histoire

‘ASQALĀNĪ (AL-), Ibn Ḥajar,

- *Tahdhīb al-tahdhīb*, 12 vol., New Delhi : Maṭba‘at Dā’irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyya, 1978.

BUSTĪ (AL-), Muḥammad,

- *al-Sīra al-nabawiyya wa-akhbār al-khulafā’*, al-Ḥāfīz al-Sayyid éd., 2 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-Thaqāfiyya, 3^{ème} éd., 1996.

DHAHABĪ (AL-), Shams al-Dīn,

- *Siyar a‘lām al-nubalā’*, Shu‘ayb al-Arnā’ūt (dir.), 25 vol., Beyrouth : Mu’assasat al-Risāla, 3^{ème} éd., 1985.

- *Tadhkirat al-ḥuffāz*, Damas : Dār al-Nawādir, 2011.

IBN AL-JAZARĪ, Shams al-Dīn,

- *Ghāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā’*, 3 vol., Damas : Maktabat Ibn Taymiyya, 1980.

IBN HISHĀM, ‘Abd al-Malik,

- *al-Sīra al-nabawiyya li-Ibn Hishām*, Muṣṭafā al-Saqqā et ‘Abd al-Ḥafīz al-Shalabī éd., 2 vol., Le Caire : Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 2^{ème} éd., 1975.

IBN KHALLIKĀN, Shams al-Dīn,

- *Wafiyāt al-a‘yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*, Iḥsān ‘Abbās éd., 8 vol., Beyrouth : Dār Ṣādir, 1977.

- IBN SAWDA, ‘Abd al-Salām,
- *Ithāf al-muṭālī‘ bi-wafayāt a‘lām al-qarn al-thālith ‘ashr wa-l-rābi‘*,
Muḥammad Hıjjı́ éd., 2 vol., Beyrouth : Dār al-Gharb al-Islāmı́, 1997.
- KATTĀNĪ (AL-), ‘Abd al-Ḥayy,
- *Fahras al-fahāris wa-l-ithbāt wa-mu‘jam al-ma‘ājim wa-l-mashyakhāt wa-l-musalsalāt*, Ihsān ‘Abbās éd., Beyrouth : Dār al-Gharb al-Islāmı́, 2^{ème} éd., 1982.
- KATTĀNĪ (AL-), Muḥammad,
- *Salwat al-anfās wa-muḥādathat al-akyās bi-man uqbira min al-‘ulamā’ wa-l-ṣulahā’ bi-Fās*, Muḥammad Ḥamza éd., 3 vol., Casablanca : Dār al-Thaqāfa, 2004.
- KUTUBĪ (AL-), Ibn Shākır,
- *Fawāt al-wafayāt*, Ihsān ‘Abbās éd., 4 vol., Beyrouth : Dār Şādir, 1973.
- MAKHLŪF, Muḥammad,
- *Shajarat al-nūr al-zakiyya fı́ ṭabaqāt al-mālikiyya*, ‘Abd al-Majı́d Khayyālı́ éd.,
2 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003.
- QĀRĪ (AL-), al-Mullā ‘Alı́,
- *Sharḥ al-shifā*, 2 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001.
- ṬABARĀNĪ (AL-), Abū l-Qāsım,
- *al-Mu‘jam al-kabır*, Ḥamdı́ ‘Abd al-Majı́d éd., 25 vol., Le Caire : Maktabat Ibn Taymiyya, s.d.
- ZĀFİR AL-AZHARĪ, Muḥammad al-Bashır,
- *al-Yawāqıt al-thamına fı́ a‘yān madhhab ‘alām al-madına*, Le Caire : Maṭba‘at al-Malāji’, 1906.
- ZĀHIRĪ (AL-), Abū Muḥammad,
- *Jawāmi‘ al-sıra al-nabawiyya*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d.
- ZIRIKLĪ (AL-), Khayr al-Dın,
- *al-A‘lām*, 8 vol., Beyrouth : Dār al-‘İlm li-l-malāyın, 15^{ème} éd., 2002.
- ZUBAYDĪ (AL-), Abū Bakr,
- *Ṭabaqāt al-naḥwiyyın wa-l-lughawiyyın*, Muḥammad Abū l-Faḍl éd.,
Le Caire : Dār al-Ma‘ārif, 2^{ème} éd., 1979.

ZURQĀNĪ (AL-), Abū ‘Abd Allāh,

- *Sharḥ al-Zurqānī ‘alā l-mawāhib al-ladunniyya bi-l-minaḥ al-muḥammadiyya*,

12 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1996.

3- Outils linguistiques

3.1 Dictionnaires

AZHARĪ (AL-), Abū Mansūr,

- *Tahdhīb al-lugha*, Muḥammad ‘Awaḍ éd., 15 vol., Beyrouth : Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001.

FĪRŪZĀBĀDĪ (AL-), Majd al-Dīn,

- *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, Muḥammad Nu‘aym éd., Beyrouth : Mu’assasat al-Risāla, 8^{ème} éd., 2005.

ḤABĪB, Sa‘dī,

- *al-Qāmūs al-fiqhī*, Damas : Dār al-Fikr, 2^{ème} éd., 1988.

IBN MANZŪR, Jamāl al-Dīn,

- *Lisān al-‘Arab*, 15 vol., Beyrouth : Dār Ṣādir, 3^{ème} éd., 1993.

JURJĀNĪ (AL-), ‘Alī,

- *Kitāb al-ta’rīfāt (A Book of Definitions)*, Beirut : Librairie du Liban, 1969.

KAZIMIRSKI, Albert de Biberstein,

- *Dictionnaire arabe-français*, 2 tomes, Paris : Albouraq, 2004.

MUKHTĀR, Aḥmad,

- *Mu‘jam al-lugha al-‘arabiyya*, 4 vol., Le Caire : ‘Ālam al-Kutub, 2008.

TAHĀNWĪ (AL-), Muḥammad,

- *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn wa-l-‘ulūm*, Rafīq al-‘Ajam et ‘Alī Daḥrūj éd., 2 vol., Beyrouth : Maktabat Lubnān, 1996.

3.2 Grammaire

HARAWĪ (AL-), Alī,

- *Kitāb al-uzhiyya fī ‘ilm al-ḥurūf*, ‘Abd al-Mu‘īn al-Mallūḥī éd., Damas : Majma‘ al-Lugha al-‘Arabiyya, 2^{ème} éd., 1993.

IBN ‘AQĪL, ‘Abd Allāh,

- *Sharḥ Ibn ‘Aqīl ‘alā Alfīyyat Ibn Mālik*, Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd éd., 4 vol., Le Caire : Dār al-Turāth, 1980.

IBN FĀRIS, Aḥmad,

- *al-Ṣāhibī fī fiqh al-luġha al-‘arabiyya*, Aḥmad Ḥasan éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.

IBN MĀLIK, Muḥammad,

- *Alfiyyat Ibn Mālik*, Édition informatique al-Maktaba al-Shāmila, s.d.

- *Min dhakhā’ir Ibn Mālik fī l-luġha*, Muḥammad al-Mahdī éd., Médine : al-Jāmi‘a al-Islāmiyya, 1999.

SĪBAWAYH, ‘Amrū,

- *al-Kitāb*, ‘Abd al-Salām Muḥammad éd., 4 vol., Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 3^{ème} éd., 1988.

SUHAYLĪ (AL-), Abū l-Qāsim,

- *Natā’ij al-fikr fī l-naḥw li-l-Suhaylī*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1992.

ṬANTĀWĪ (AL-), Muḥammad,

- *Nash’at al-naḥw wa-tārīkh ashhar al-nuḥāt*, Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān éd., La Mecque : Maktabat Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī, 2005.

WARRĀQ (AL-), Muḥammad,

- *Ilal al-naḥw*, Maḥmūd Jāsīm éd., Riyad : Maktabat al-Rushd, 1999.

3.3 Traités de stylistique et de poésie

HĀSHIMĪ (AL-), Aḥmad,

- *Jawāhir al-balāġha fī l-ma‘ānī wa-l-bayān wa-l-badī’*, Yūsuf al-Ṣumaylī éd., Beyrouth : al-Maktaba al-‘Aṣriyya, s.d.

QAZWĪNĪ (AL-), Muḥammad,

- *al-Īdāḥ fī ‘ulūm al-balāġha*, Muḥammad Khafājī éd., 3 vol., Beyrouth : Dār al-Jīl, 3^{ème} éd., s.d.

SAKKĀKĪ (AL-), Yūsuf,

- *Miftāḥ al-‘ulūm*, Nu‘aym Zarzūr éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 3^{ème} éd., 1987.

‘UTHMĀN, Abū l-Faṭḥ,

- *Kitāb al-‘arūd*, Aḥmad Fawzī éd., Koweït : Dār al-Qalam, 1987.

II- Études

1- Études en arabe

- ‘ABD AL-ḤAMĪD, Ibrāhīm,
- *Kitāb al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd li-l-imām Abī l-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Mahdī ibn ‘Ajība al-ḥasanī - Dirāsa wa-taḥqīq sūrat al-Kahf wa-sūrat Maryam*, mémoire de magistère, Tanta : Jāmi‘at al-Azhar, 1995.
- ‘ABD ALLĀH, ‘Alī,
- *al-Masā’il al-‘aqadiyya ‘inda al-imām Aḥmad Ibn ‘Ajība al-ḥasanī - Dirāsa taḥlīliyya*, thèse de doctorat, Ḥassān Rāghib (dir.), Amman : Jāmi‘at al-‘Ulūm al-Islāmiyya al-‘Ālamiyya, 2013.
- ‘ABD AL-LAṬĪF, ‘Abd al-Shāfi,
- *al-Sīra al-nabawiyya wa-l-tarīkh al-islāmī*, Le Caire : Dār al-Salām, 2007.
- ‘ABD AL-QĀDIR, Ya‘qūb,
- *Tazkiyat al-nafs fī l-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd*, thèse de doctorat, ‘Umar Ḥamza (dir.), Khartoum : Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmiyya, 2014.
- ‘ABD AL-RAḤMĀN, al-Muḥammadī,
- *Ibn ‘Ajība wa-manhajuhu fī l-Baḥr al-madīd*, thèse de doctorat, ‘Alī Ḥasan (dir.), Le Caire : Jāmi‘at al-Azhar, 2004.
- ‘ABD AL-TAWWĀB, Sayyid,
- *Fī l-tafsīr al-ṣūfi li-l-Qur’ān al-karīm*, Le Caire : al-Hay’a al-‘Āmma li-Quṣūr al-Thaqāfa, 2006.
- ‘ABD AL-WAHHĀB, Ṣāliḥ Aḥmad,
- « Al-Badī‘ min al-dhātiyya ilā l-naṣṣiyya ; Ru’ya balāghiyya fī ḍaw’ nazariyyat al-naẓm wa-‘ilm al-naṣṣ », *Majallat Kulliyat al-Banāt al-Azhariyya bi-l-‘Āshir min Ramaḍān*, Le Caire : Kulliyat al-Banāt al-Azhariyya bi-l-‘Āshir min Ramaḍān, Jāmi‘at al-Azhar, 2019, vol. 1, p. 37-133.

ABŪ JIRĀR, ‘Ātif,

- *Ikhtiyārāt Ibn ‘Ajība al-naḥwiyya fī tafsīrihi al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd fī l-niṣf al-awwal min al-Qur’ān al-karīm - Dirāsa naḥwiyya taḥlīliyya*, thèse de doctorat, ‘Abd al-Razzāq al-Sa‘dī (dir.), Amman : Jāmi‘at al-‘Ulūm al-Islāmiyya al-‘Ālamiyya, 2016.

ABŪ SHAṬRA, Ismā‘īl,

- *Ithāf al-sāda l-anām bi-tafsīr āyāt al-aḥkām*, Le Caire : Dār al-Azhar, 2004.

ABŪ ZAYD, Bakr,

- *al-Madkhal al-mufaṣṣal li-madḥhab al-imām Aḥmad*, 2 vol., Djedda : Dār al-‘Āṣima, 1996.

ABŪ ZAYD, Jamīla al-Kāmil,

- *Manhaj al-imām Ibn ‘Ajība fī tafsīr al-Baḥr al-madīd*, mémoire de magistère, al-Jazūlī al-Amīr (dir.), Khartoum : Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmiyya, 2007.

‘AK (AL-), Khālīd,

- *Uṣūl al-tafsīr wa-qawā‘iduh*, Beyrouth : Dār al-Nafā’is, 5^{ème} éd., 2007.

‘ALAMĪ (AL-), ‘Abd al-Wāḥid,

- *Zaman Ibn ‘Ajība*, Rabat : Ifrīqiyyā al-Sharq, 2013.

ANWAR, Faṭḥī,

- *al-Qirā‘āt al-qur’āniyya fī l-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd li- Abī l-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Ajība min awal sūrat al-Kahf ilā nihāyat sūrat al-Nās - Dirāsa lughawiyya*, mémoire de magistère, Na‘īm ‘Aṭwa (dir.), Le Caire : Jāmi‘at al-Azhar, 2006.

‘ANZĪ (AL-), ‘Abd Allāh,

- *al-Muqaddimāt al-asāsiyya fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Beyrouth : Mu’assasat al-Rayyān, 2001.

ASAD (AL-), Nāṣir al-Dīn,

- *Maṣādir al-shi‘r al-jāhilī*, Beyrouth : Dār al-Jīl, 7^{ème} éd., 1988.

ASHQAR (AL-), ‘Umar,

- *‘Ālam al-malā’ika al-abrār*, Koweït : Maktabat al-Falāḥ, 3^{ème} éd., 1983.

‘ATĪQ, ‘Abd al-‘Azīz,

- *Ilm al-‘arūḍ wa-l-qāfiya*, Beyrouth : Dār al-Nahḍa al-‘Arabiyya, s.d.

‘AZZŪZĪ, Ḥasan,

- *al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Ajība wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, 2 vol., Rabat : Wazārat al-Awqāf wa-l-Shu’ūn al-Islāmiyya, 2001.

BĀJIQNĪ (AL-), Muṣṭafā,

- *Manhaj al-Qur’ān al-karīm fī taqrīr al-aḥkām*, Tripoli : al-Sharika al-‘Āmma li-l-Nashr wa-l-Tawzī‘ wa-l-I‘lān, 1984.

BĀZ (AL-), Muḥammad,

- *Mabāḥith fī ‘ilm al-qirā’āt ma‘a bayān uṣūl riwāyat Ḥafṣ*, Le Caire : Dār al-Kalima, 2004.

BAZZĀZ (AL-), Muḥammad al-Amīn,

- *Tārīkh al-awbi‘a wa-l-majā‘āt bi-l-Maghrib fī l-qarnayn al-thāmin ‘ashar wa-l-tāsi‘ ‘ashar*, Rabat : Kuliyyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1992.

BURĪDĪ (AL-), Aḥmad,

- *Tafsīr al-Qur’ān bi-l-Qur’ān - Dirāsa ta’šīliyya*, Riyad : Maktabat al-Rushd, 2007.

DĀWŪD, Muḥammad,

- *Tārīkh Tiṭwān*, Tétouan : Ma‘had Mawlāya al-Ḥasan, vol. I, 1959.

- *Tārīkh Tiṭwān*, Tétouan : al-Maṭba‘a al-Mahdiyya, vol. III, 1962.

- *Tārīkh Tiṭwān*, Tétouan : al-Maṭba‘a al-Mahdiyya, vol. VI, 1966.

FAHMĪ, Aḥmad,

- *Aḥmad Zarrūq wa-l-zarrūqiyya - Dirāsāt ḥayāt wa-fikr wa-madḥhab wa-ṭarīqa*, Tripoli : Dār al-Madār al-Islāmī, 3^{ème} éd., 2002.

ḤAQQĪ, Muḥammad,

- *‘Ulūm al-Qur’ān min khilāl muqaddimāt al-tafāsīr*, 2 vol., Beyrouth : Mu’assasat al-Risāla, 2004.

ḤASAN, Ṣābir,

- *Mawrid al-zam’ān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, New Delhi : al-Dār al-Salafiyya, 1984.

ḤAYDAR, Ḥāzim,

- *‘Ulūm al-Qur’ān bayna al-Burhān wa-l-Itqān*, Médine : Dār al-Zamān, 1998.

ḤUSAYN, Ḥasan,

- *Thulāthiyyat al-Burda*, Doha : Dār al-Kutub al-Qaṭariyya, 1979.

HÜSHMAND, Ḥabība, AḤMADĪ AL-RAMJĀHĪ, ‘Abd al-Laṭīf, et AL-AḤRĀRĪ, Sa‘d Allāh,

- « ‘Ilm al-munāsabat ‘ind al-Rāzī wa-Ibn ‘Ashūr ; Sūrat al-Kahf un-mūzaj^{an} », *Quranica - International Journal of Quranic Research*, Kuala Lumpur : University of Malaya Jalan Patai Baru, Wisma R&D, Special Issue 7A, April 2015, vol. 7, p. 57-84.

IBN QADWARĪ, Ghānim,

- *Muḥāḍarāt fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Amman : Dār ‘Ammār, 2003.

IBN ṢĀLIḤ, ‘Abd al-Raḥmān,

- *Mawqif Ibn Taymiyya min al-ashā‘ira*, 3 vol., Riyad : Maktabat al-Rushd, 1995.

IBRĀHĪM, Mūsā,

- *Buḥūth manhajiyya fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Amman : Dār ‘Ammār, 2^{ème} éd., 1996.

ISHĀQ, Abū Bakr Yahyā,

- *Ikhtiyārāt Ibn ‘Ajība fī tafsīrihi al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd fī aḍawā’ aqwāl al-mufasssīrīn min al-āya 46 min sūrat al-‘Ankabūt ilā ākhir sūrat al-Jāthiya*, thèse de doctorat, Azharī ‘Alī (dir.), Khartoum : Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmiyya, 2016.

JA‘FAR, Musā‘id,

- *Manāḥij al-mufasssīrīn*, Riyad : Dār al-Ma‘rifa, 1980.

JAWHARĪ (AL-), Nabīl,

- *al-Dakhīl fī tafsīr al-Baḥr al-madīd li-l-imām Ibn ‘Ajība al-musammā al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd min awwal sūrat Hūd ilā nihāyat sūrat al-Kahf*, mémoire de magistère, Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd (dir.), Tanta : Jāmi‘at al-Azhar, 2006.

JŪDA, ‘Āṭif,

- *al-Ramz al-shi‘rī ‘inda al-ṣūfiyya*, Beyrouth : Dār al-Kindī, 1978.

KAḤĀLA, ‘Umar Riḍā,

- *Mu‘jam al-mu‘allifīn*, 15 vol., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, s.d.

KHALAF, 'Abd al-Jawād,

- *Madkhal ilā l-tafsīr wa-'ulūm al-Qur'ān*, Le Caire : Dār al-Bayān al-'Arabī, s.d.

KHAṬĪB (AL-), Aḥmad Sa'd,

- « Dawr al-tafsīr al-ṣūfī fī tarsīkh qiyam al-wasaṭiyya wa-l-i'tidāl », *al-Taṣawwuf wa-su'āl al-ma'nā - Dawr al-zawāyā fī taf'īl qiyam al-wasaṭiyya wa-l-i'tidāl wa-l-jamāl*, *al-Multaqā al-'ālamī li-l-taṣawwuf 1438/2016*, Mawlāya Munīr al-Qādirī (dir.), Fès : Maṭba'at warāqat Bilāl, 2017, p. 171-210.

MAHDĪ (AL-), Jūda Muḥammad,

- *Tafsīr al-Baḥr al-madīd li-l-'allāma Ibn 'Ajība - Dirāsa wa-taḥqīq min awwal sūrat Hūd ilā ākhir sūrat al-Isrā'*, mémoire de magistère, Tanta : Jāmi'at al-Azhar, 1995.

MANSŪR, 'Abd al-Qādir,

- *Mawsū'at 'ulūm al-Qur'ān*, Alep : Dār al-Qalam al-'Arabī, 2002.

MARZŪQĪ (AL-), 'Abd al-Majīd,

- *Tashīl al-madkhal li-tanmiyat al-a'māl bi-l-niyya al-ṣāliḥa 'inda al-iqbāl li-l-shaykh Aḥmad Ibn 'Ajība - Dirāsa wa-taḥqīq*, Essaouira : Maṭba'at Hiba, 2014.

MUFLIḤ, Muḥammad,

- *Muqaddimāt fī 'ilm al-qirā'āt*, Amman : Dār 'Ammār, 2001.

MUḤAMMAD, Maḥmūd,

- *al-Ittijāh al-ishārī li-Abī l-'Abbās Aḥmad Ibn 'Ajība min khilāl tafsīrihi al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd - Dirāsa taṭbīqiyya 'alā sūratay Āl-'Imrān wa-l-Nisā'*, mémoire de magistère, Bashīr Muḥammad et Mabrūk 'Abd al-Ḥalīm (dir.), al-Minya : Jāmi'at al-Minya, 2018.

MUḤARRAM, Zahrān,

- *al-Juhūd al-naḥwiyya wa-l-ṣarfīyya li-l-imām al-'allāma Abī l-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Mahdī ibn 'Ajība al-ḥasanī min khilāl al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd - 'Arḍ wa-dirāsa*, thèse de doctorat, 'Abd al-Ḥāfiẓ Ḥasan et al-Sayyid Maḥmūd (dir.), Le Caire : Jāmi'at al-Azhar, 2005.

MUḤAYSIN, Muḥammad,

- *al-Hādī*, 3 vol., Beyrouth : Dār al-Jīl, 1997.

MUṢṬAFĀ, ‘Alī,

- *Ittijāh al-tafsīr al-ishārī ‘inda Ismā‘īl Ḥaqqī (t. 1137 H) wa-Ibn ‘Ajība (t. 1224 H)*, thèse de doctorat, Muḥammad Nabīl et ‘Abd al-Ḥamīd Madkūr (dir.), Le Caire : Kulīyyat Dār al-‘Ulūm, 2017.

NĀS AL-FAQĪH, Nūr al-Dīn,

- *Aḥmad Ibn ‘Ajība - Shā‘ir al-taṣawwuf al-maghribī*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2013.

NĀṢIRĪ (AL-), Shihāb al-Dīn,

- *al-Istiṣṣā li-akhbār duwal al-Maghrib al-aqṣā*, 3 vol., Rabat : Dār al-Kitāb, s.d.

NŪR (AL-), Riḥāb al-Ṭāhir al-Amīn,

- *Ikhtiyārāt al-imām Ibn ‘Ajība fī tafsīrihi al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd ‘alā ḍaw’ aqwāl al-mufasssīrīn min al-juz’ al-sādis ilā nihāyat al-juz’ al-‘āshir min al-Qur’ān al-karīm - Dirāsa muqārana*, thèse de doctorat, ‘Awāṭif Madanī (dir.), Khartoum : Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmiyya, 2017.

QATTĀN (AL-), Mannā‘,

- *Mabāḥith fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Riyad : Maktabat al-Ma‘ārif, 3^{ème} éd., 2000.

RIDWĀN, ‘Alī Ḥasan,

- *Tafsīr al-Baḥr al-madīd li-l-‘allāma Ibn ‘Ajība al-ḥasanī - Taḥqīq wa-dirāsa min awwal sūrat al-A‘rāf ilā ākhir sūrat Yūnus*, mémoire de magistère, Tanta : Jāmi‘at al-Azhar, 1994.

ṢABBĀGH (AL-), Muḥammad,

- *Lamaḥāt fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Beyrouth : al-Maktab al-Islāmī, 3^{ème} éd., 1990.

ṢAGHĪR (AL-), ‘Abd al-Majīd,

- *Ishkāliyyat iṣlāḥ al-fikr al-ṣūfī*, Casablanca : Dār al-Āfāq al-Jadīda, 2^{ème} éd., 1994.

ṢA‘ĪDĪ (AL-), ‘Abd al-Muta‘āl,

- *Bughyat al-īdāḥ li-talkhīṣ al-miftāḥ fī ‘ulūm al-balāgha*, 4 vol., Beyrouth : Maktabat al-Ādāb, 17^{ème} éd., 2005.

ṢĀLIḤ, Muḥammad,

- *Ikhtilāf al-salaf fī l-tafsīr bayna al-tanzīr wa-l-taṭbīq*, Riyad : Dār Ibn al-Jawzī, 2008.

SĀLIM, ‘Ādil ‘Abd Allāh,

- *Ikhtiyārāt Ibn ‘Ajība fī tafsīrihi al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd fī ḍaw’ aqwāl al-mufasssīrīn min al-juz’ al-awwal ilā l-juz’ al-khāmis*, thèse de doctorat, ‘Umar Ḥamza (dir.), Khartoum : Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmiyya, 2015.

SĀLIM, Muḥammad,

- *al-Qirā’āt wa-atharuhā fī ‘ulūm al-‘arabiyya*, 2 vol., Le Caire : Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1984.

SANŪSĪ (AL-), Bal‘am,

- *al-Qurṭubī ḥayātuhu wa-āthāruhu al-‘ilmiyya wa-manhajuhu fī l-tafsīr*, Tripoli : Dār al-Kutub al-Waṭaniyya, 1998.

SHAFĪQ, Shukrī,

- *al-Dakhīl fī tafsīr al-Baḥr al-madīd li-Ibn ‘Ajība min awwal sūrat al-Fātiḥa ilā ākhir sūrat al-Nisā’*, mémoire de magistère, Muḥammad Qāsim (dir.), Tanta : Jāmi‘at al-Azhar, 2006.

SHIHĀTA, ‘Abd Allāh,

- *‘Ulūm al-Qur’ān*, Le Caire : Dār Gharīb, 2002.

ṬAYYĀR (AL-), Musā‘id,

- *Sharḥ muqaddima fī uṣūl al-tafsīr li-Ibn Taymiyya*, Riyad : Dār Ibn al-Jawzī, 2^{ème} éd., 2007.

ṬAYYIB (AL-), Muḥammad al-Ṭayyib,

- *Ḍawābiḥ al-tafsīr al-ishārī - Dirāsa taṭbīqiyya fī kitāb al-Baḥr al-madīd li-Ibn ‘Ajība*, mémoire de magistère, Fayṣal al-Ṭāhir (dir.), Khartoum : Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmiyya, 2012.

YŪSUF, Ṣalāḥ al-Dīn,

- *al-Dakhīl fī tafsīr al-imām Ibn ‘Ajība al-musammā al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd min awwal sūrat Yā-Sīn ilā nihāyat sūrat al-Nās - Dirāsa naqdiyya*, mémoire de magistère, Tanta : Jāmi‘at al-Azhar, 2007.

ZARZŪR, ‘Adnān,

- *‘Ulūm al-Qur’ān*, Beyrouth : al-Maktab al-Islāmī, 1981.

ZŪBĪR, Asmā’,

- *Ibn ‘Ajība wa-l-majāz fī tafsīrihi al-Baḥr al-madīd - Sūrat Yā-Sīn anmūdhaġ^{an}*,
mémoire de magistère, Khalīfī al-Shaykh (dir.), Tlemcen : Jāmi‘at Abū Bakr
Bilqāyid, 2015.

2- Études en d'autres langues

ABDEL-KADER, Ali Hassan,

- *The Life, Personality and Writings of al-Junayd - A Study of a Third/Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his writings*, "E. J. W. Gibb Memorial" Series, New Series XXII, London : Luzac & Company, 1962.

ABDUL-RAOF, Hussein,

- *Arabic Rhetoric: A pragmatic analysis*, London : Routledge, 2006.

ABITBOL, Michel,

- *Histoire du Maroc*, Paris : Perrin, 2009.

ADDAS, Claude,

- « *Zabûr* », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 933-935.

ALGAR, Hamid,

- « *Nadjm al-Dîn Râzî Dāya* », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. VII, *Mifrash-Mîrkh^wānd*, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1990, p. 872-873.

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali,

- « *Vocabulaire étranger et mots énigmatiques* », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 921-924.

ANNESTAY, Jean,

- *Une femme soufie en islam - Rābi'a al-'Adawiyya*, Paris : Entrelacs, 2009.

ARKOUN, Mohammed,

- *Essais sur la pensée islamique*, Collection : Islam d'hier et d'aujourd'hui n°23, Paris : Maisonneuve & Larose, 3^{ème} éd., 1984.
- *Lectures du Coran*, Paris : Albin Michel, 2016.

ARNALDEZ, Roger,

- *Fakhr al-Dîn al-Râzî - Commentateur du Coran et philosophe*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

[auteur non cité],

- « *Ibn 'Āmir* », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. III, *H-Iram*, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1971, p. 726.

[auteur non cité],

- « Maryam the Copt (d. 637) », *The Oxford Dictionary of Islam*, John L. Esposito (dir.), New York : Oxford University Press, 2003, p. 194.

AY, Mahmut,

- *Ahmed B. Acîbe ve İşarî Tefsir açısından “El-Bahru’l-Medîd”*, Doktora Tezi, Yakup Çiçek (dir.), Marmara Üniversitesi, 2010.
- « The Sufi Hermeneutics of Ibn ‘Ajība (d. 1224/1809): A Study of Some Eschatological Verses of the Qur’an », *The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur’an*, Annabel Keeler and Sajjad H. Rizvi (dir.), Oxford : Oxford University Press, 2016, p. 443-481.

AZMOUDEH, Khashayar,

- « Enfer », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 257-260.
- « Manifestation de Dieu », *Dictionnaire du Coran*, p. 520-522.

BAALBAKI, Ramzi,

- « Arabic Linguistic Tradition I: *Naḥw* and *şarf* », *The Oxford handbook of Arabic Linguistics*, Jonathan Owens (dir.), New York : Oxford University Press, 2013, p. 92-114.

BALLANFAT, Paul,

- *Aspects de la pensée de Rûzbehân Baqlî, soufi à Shîrâz au XIIIe siècle*, thèse de doctorat, Charles Henri de Fouchécour (dir.), Université Paris 3, 1994.
- « La prophétologie dans le *‘Ayn al-Hayât*, tafsîr attribué à Najm Al-Dîn Kubrâ », *Mystique musulmane - Parcours en compagnie d’un chercheur : Roger Deladrière*, Actes du colloque du 9 mars 2001, Université Jean-Moulin à Lyon : “ *Mélanges de mystique musulmane en hommage à Roger Deladrière* ”, Geneviève Gobillot (dir.), Collection Études Chrétiennes Arabes, Paris : Cariscript, 2002.
- « Allâh », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 40-43.
- « *A’râf* », *Dictionnaire du Coran*, p. 74-75.

BAR-ASHER, Meir,

- « Hârût et Mârût », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 384-385.
- « *Isrâ'îliyyât* », *Dictionnaire du Coran*, p. 430-432.
- « Zayd b. Hâritha », *Dictionnaire du Coran*, p. 936.

BASSIR, Abdelmoghite,

- *Les Zaouïas Darqâwiyyas au Maroc, Zaouïa d'al-Basîr comme exemple*, thèse de doctorat, Pierre Lory (dir.), Université de Paris-Dauphine, 2015.

BENCHENEB, H.,

- « al-Sanūsī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. IX, San-Sze, Leiden : Brill, 1998, p. 20-24.

BEN CHENEB, Mohamed,

- « al-Dānī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. II, C-G, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1965, p. 112.
- « al-Djzūlī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. II, p. 540-541.
- « Khalīl b. Ishāk », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. IV, Iran-Kha, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1978, p. 996.

BENGARAI, Tarik,

- *Le soufi et juriste Muḥammad al-Ḥarrāq (m. 1845), son œuvre spirituelle et juridique*, thèse de doctorat, Pierre Lory (dir.), École Pratique des Hautes Études, 2019.

BENKHEIRA, Mohammed Hocine,

- « Adultère », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 29-33.
- « Exégèse juridique », *Dictionnaire du Coran*, p. 298-300.

BENKHEIRA, Mohammed Hocine, et CHAUMONT, Éric,

- « Adoption », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 26-29.

BERG, Herbert,

- *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Collection : Curzon Studies in the Qur’ān, Richmond : Curzon Press, 2000.

- « Context: Muḥammad », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’ān*, Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (dir.), Collection : Wiley Blackwell Companions to Religion, New York : John Wiley & Sons Ltd, 2^{ème} éd., 2017, p. 200-217.

BEWLEY, Aisha,

- « Umm Kulthūm bint ‘Uqba ibn Abī Mu’ayṭ », *Muslim Women - A Biographical Dictionary*, London : Ta-Ha Publishers, 2004, p. 182-183.

- « Umm Salama », *Muslim Women - A Biographical Dictionary*, London : Ta-Ha Publishers, 2004, p. 190.

BLACHÈRE, Régis,

- « al-Farrā’ », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. II, C-G, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1965, p. 825-827.

BONEBAKKER, Seeger A.,

- « al-Ḳazwīnī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. IV, Iran-Kha, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1978, p. 896-897.

BOSWORTH, Clifford Edmund,

- « Zaynab bt. Djaḥsh », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, V-Z, Leiden : Brill, 2005, p. 524-525.

BOULLATA, Issa J.,

- « The Rhetorical Interpretation of the Qur’ān: *i’jāz* and Related Topics », *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, Andrew Rippin (dir.), Oxford : Clarendon Press, 1988, p. 139-157.

BÖWERING, Gerhard,

- *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Ṣahl At-Tustarī (d. 283/896)*, Berlin & New York : Walter De Gruyter, 1980.

Bibliographie

- « Règles et rituels soufis », *Les Voies d'Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), Paris : Fayard, 1996.

BROCKELMANN, Carl,

- *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden : E. J. Brill, Supplement, vol. I, 1937, vol. II, 1938.
- « Labīd b. Rabī'a », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. V, Khe-Mahi, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1986, p. 588-590.

BROCKELMANN, Carl, et GARDET, Louis,

- « al-Djuwaynī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. II, C-G, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1965, p. 620-621.

BUHL, F.,

- « Muṣ'ab b. 'Umayr », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. VII, Mifrash-Mīrkḥwānd, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1990, p. 649.

BURTON, John,

- « Muḥṣan », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. VII, Mifrash-Mīrkḥwānd, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1990, p. 474.
- « Naskḥ », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. VII, p. 1011-1014.

CARTER, Michael,

- « Foreign Vocabulary », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*, Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (dir.), Collection : Wiley Blackwell Companions to Religion, New York : John Wiley & Sons Ltd, 2^{ème} éd., 2017, p. 130-150.

CASEWIT, Faris,

- « Esoteric Hermeneutic of Ibn 'Ajība », *Journal of the Iqbal Academy*, Lahore : Iqbal Academy Pakistan, 2009, p. 162-188.

CASPAR, Robert,

- *Traité de théologie musulmane*, Rome : Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 1987.

CHAUMONT, Éric,

- « Abrogation », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 14-17.
- « Pureté rituelle », *Dictionnaire du Coran*, p. 713-715.
- « Versets clairs et ambigus », *Dictionnaire du Coran*, p. 903-905.

CHIABOTTI, Francesco,

- *Entre soufisme et savoir islamique : l'œuvre de ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī (376-465/986-1072)*, thèse de doctorat, Denis Gril (dir.), Université d’Aix-Marseille, 2014.

CHITTICK, William C.,

- *Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination: The Sufī Path of Knowledge*, Albany : State University of New York Press, 1989.
- « Waḥdat al-Shuhūd », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, V-Z, Leiden : Brill, 2005, p. 42-44.
- *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*, New Haven & London : Yale University Press, 2013.

CHODKIEWICZ, Michel,

- *Le Sceau des saints - Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabī*, Paris : Gallimard, 1986.
- *Un océan sans rivage*, Paris : Seuil, 1992.
- « Les quatre morts du soufi », *Revue de l’histoire des religions*, vol. 215, *Les voies de la sainteté dans l’islam et le christianisme*, janvier-mars 1998, p. 35-57.

CHOUIREF, Tayeb,

- « Ibn ‘Ajība », *Encyclopedia of Islam*, 3^{ème} éd., [en ligne], consulté le 28 juin 2019 :
https://www.academia.edu/26947337/_Ibn_Ajiba_Encyclopedia_of_Islam_Third_Edition_EI3_

COPPENS, Pieter,

- « Sufi Qur’ān Commentaries, Genealogy and Originality - *Universal Mercy as a Case Study* », *Journal of Sufi Studies*, Leiden : Brill, 2018, vol. 7, p. 102-124.

CORNELL, Vincent J.,

- *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin : University of Texas Press, 1998.

CUYPERS, Michel,

- « Langue et style », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 473-476.
- « Rhétorique et structure », *Dictionnaire du Coran*, p. 758-764.

DÉCLAIS, Jean-Louis,

- « Salomon », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 785-787.

DE JONG, Frederick,

- « Materials relative to the History of the Darqâwiyya Order and its Branches », *Arabica*, 1979, vol. 26, p. 126-143.

DENFFER, Ahmad Von,

- *Comprendre le Coran - Introduction aux sciences du Coran ('Ulûm al-Qur'ân)*, R. Ousseiran éd., Lyon : Tawhid, 2001.

DERIN, Suleyman,

- *From Râbi'a to Ibn al-Fârîd: Towards Some Paradigms of the Sufi Conception of Love*, Doctoral thesis, University of Leeds, 1999.

DÉROCHE, François,

- « Sciences coraniques », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 800-802.
- « Sept lectures », *Dictionnaire du Coran*, p. 812-814.

DE SMET, Daniel,

- « Apparent et caché », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 66-69.
- « Dhu l-Qarnayn », *Dictionnaire du Coran*, p. 218-221.
- « Ésotérisme », *Dictionnaire du Coran*, p. 273-276.
- « Lettres isolées », *Dictionnaire du Coran*, p. 479-482.

DRAGUE, Georges,

- *Esquisse d'Histoire Religieuse du Maroc*, Cahiers de l'Afrique et l'Asie, vol. II, Paris : Peyronnet, 1951.

EL MANSOUR, Mohamed,

- « Wazzān », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, V-Z, Leiden : Brill, 2005, p. 218-219.
- « Wazzāniyya », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, p. 219.

ELMORE, Gerald T.,

- *Islamic sainthood in the fullness of time: Ibn al-'Arabī's Book of the fabulous gryphon*, Leiden : Boston ; Köln : Brill, 1998.

ERNST, Carl W.,

- « Rūzbihān », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. VIII, Ned-Sam, Leiden : E. J. Brill, 1995, p. 670-671.
- *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Collection : Curzon Sufi Studies, Richmond : Curzon Press, 1996.

FAKHRY, Majid,

- *Histoire de la philosophie islamique*, Marwan Nasr éd., Collection : Patrimoines islam, Paris : Cerf, 1989.

FIERRO, Maribel,

- « al-Zakkāk », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, V-Z, Leiden : Brill, 2005, p. 461.

FIRESTONE, Reuven,

- « Jihād », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*, Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (dir.), Collection : Wiley Blackwell Companions to Religion, New York : John Wiley & Sons Ltd, 2^{ème} éd., 2017, p. 376-388.

FLEISCH, Henri,

- « Ibn Hishām », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. III, H-Iram, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1971, p. 824-825.
- « Ibn Mālik », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. III, p. 885-886.

FODA, Hachem,

- « Arabe (Monde) - Littérature », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 24 septembre 2018. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/arabe-monde-litterature>.

FONTANIER, Pierre,

- *Les figures du discours*, Paris : Flammarion, 2009.

FÜCK, Johann Wilhelm,

- « Ghatafān », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. II, C-G, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1965, p. 1046-1048.

GABORIEAU, Marc, et GRANDIN, Nicole,

- « Le renouveau confrérique (fin XVIII^e siècle-XIX^e siècle) », *Les Voies d'Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), Paris : Fayard, 1996, p. 68-83.

GADE, Anna M.,

- « Recitation », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*, Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (dir.), Collection : Wiley Blackwell Companions to Religion, New York : John Wiley & Sons Ltd, 2^{ème} éd., 2017, p. 577-590.

GEOFFROY, Éric,

- *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans - Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas : Institut Français de Damas, 1995.
- « La Châdhiliyya », *Les Voies d'Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), Paris : Fayard, 1996, p. 509-518.
- *Djihād et Contemplation - Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, Paris : Dervy, 1997.
- « La mort du saint en islam », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 215, *Les voies de la sainteté dans l'islam et le christianisme*, janvier-mars 1998, p. 17-34.
- « L'apophasisme chez les mystiques de l'Islam », *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg : Faculté de Théologie Catholique, Palais Universitaire, vol. 72, *Voies négatives II*, octobre 1998, p. 394-402.

- « De l’influence d’Ibn ‘Arabî sur l’école shâdhilie (époque mamelouk) : premiers jalons », *Horizons Maghrébins - Le Droit à la Mémoire*, Toulouse : Mirail & C.I.A.M, 1999, n°41, p. 83-90.
- *Le soufisme - Voie intérieure de l’islam*, Paris : Fayard, 2003.
- « Entre ésotérisme et exotérisme, les Shâdhilis, passeurs de sens (Égypte-XIII^e-XV^e siècles) », *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 117-129.
- « Une grande figure de saint *ummî* : le cheikh ‘Alî al-Khawwâs (m. 939/1532) », *Cahier des Annales islamologiques*, vol. 27, *Le développement du soufisme en Égypte à l’époque mamelouke. The Development of Sufism in Mamluk Egypt*, Richard McGregor et Adam Sabra (dir.), Le Caire : Institut français d’archéologie orientale, 2006, p. 169-176.
- « Ascension céleste », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 95-99.
- « Confiance en Dieu », *Dictionnaire du Coran*, p. 181-182.
- « Dhikr », *Dictionnaire du Coran*, p. 212-215.
- « Khadîr, “Le Verdoyant” », *Dictionnaire du Coran*, p. 467-471.
- « Mystique », *Dictionnaire du Coran*, p. 582-586.
- « Psalmodie du Coran, musique et danse », *Dictionnaire du Coran*, p. 710-713.
- « *Ummî* », *Dictionnaire du Coran*, p. 883-885.
- « La voie du blâme : une modalité majeure de la sainteté en islam d’après l’exemple du cheikh ‘Alî Ibn Maymûn al-Fâsî (m. 917/1511) », *Saint et sainteté dans le christianisme et l’islam - Le regard des sciences de l’homme*, Nelly Amri et Denis Gril (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2007, p. 139-149.
- *L’instant soufi*, Paris : Seuil, 2009.
- *L’Islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris : Seuil, 2009.
- *Un Éblouissement sans fin - La poésie dans le soufisme*, Paris : Seuil, 2014.
- *Allah au féminin*, Paris : Albin Michel, 2020.

GILLIOT, Claude,

- *Exégèse, langue et théologie en islam*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1990.

GIMARET, Daniel,

- *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1980.
- *Les noms divins en Islam*, Collection : Patrimoines islam, Paris : Cerf, 1988.
- *La doctrine d'al-Ash'arī*, Collection : Patrimoines islam, Paris : Cerf, 1990.
- « Tawhīd », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. X, T-U, Leiden : Brill, 2002, p. 417.

GOBILLOT, Geneviève,

- « Présence d'al-Hakīm al-Tirmidhī dans la pensée shādhilī », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 31-52.
- « Nature innée », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 591-595.

GODLAS, Alan,

- *The 'Arā'is al-Bayān: The Mystical Qur'anic Exegesis of Ruzbihan al-Baqlī*, Doctoral thesis, University of California and Berkeley, 1991.
- « Sūfism », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*, Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (dir.), Collection : Wiley Blackwell Companions to Religion, New York : John Wiley & Sons Ltd, 2^{ème} éd., 2017, p. 418-429.

GRAMLICH, Richard,

- « Madjdhūb », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. V, Khe-Mahi, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1986, p. 1025.

GRIL, Denis,

- « Doctrines et croyances », *Les Voies d'Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), Paris : Fayard, 1996, p. 121-138.
- « La Voie », *Les Voies d'Allah*, p. 87-103.
- « Le saint fondateur », *Les Voies d'Allah*, p. 104-120.

- « Les débuts du soufisme », *Les Voies d’Allah*, p. 27-43.
- « Exégèse mystique », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 300-312.
- « Les commentaires du Coran du Cheikh Aḥmad al-‘Alâwî », *Graines de Lumière - Héritages du Cheikh al-‘Alâwî*, Paris : Albouraq, 2010, p. 302-330.

GUIRAUD, Morgan,

- « Ève », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 291-292.

HALM, Heinz,

- « al-Ḳuṣḥayrī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. V, Khe-Mahi, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1986, p. 530-531.

HILALI, Asma,

- « Batailles du Prophète », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 120-124.
- « Épouses du Prophète », *Dictionnaire du Coran*, p. 262-264.

HONERKAMP, Kenneth,

- « Ibn ‘Abbâd, modèle de la Shâdhiliyya », *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 159-171.

IBN SALLAM, Abū ‘Ubayd al-Qāsim,

- *Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām’s K. al-nāsikh wa-l-mansūkh (Ms. Istanbul, Topkapı, Ahmet III A 143) - Edited with a commentary by John Burton*, E. J. W. Gibb Memorial Series, New Series XXX, Cambridge : Trustees of the “E. J. W. Gibb Memorial”, 1987.

IBRAHIM, Omneya Nabil,

- *Divine Love in the Moroccan Sufi Tradition: Ibn ‘Ajība (d. 1224/1809) and His Oceanic Exegesis of the Qur’ān*, Doctoral thesis, Leonard Lewisohn (dir.), University of Exeter, 2018.

IDRIS, Hady Roger,

- « Ibn Abī Zayd al-Ḳayrawānī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, H-Iram, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1971, p. 717.

IZUTSU, Toshihiko,

- *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam*, Kuala Lumpur : Islamic Book Trust, 2007.

JAFFER, Tariq,

- « Fakhr al-Dīn al-Rāzī's System of Inquiry », *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th Centuries)*, Karen Bauer (dir.), Oxford : Oxford University Press, 2013, p. 241-261.

JUYNBOLL, Gautier H. A.,

- « al-Tirmidhī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. X, T-U, Leiden : Brill, 2002, p. 587.

KAMALI, Mohammad Hashim,

- *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge : The Islamic Texts Society, 3^{ème} éd., 2003.

KEELER, Annabel,

- *Sufi Hermeneutics: The Qur'ān Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī*, New York : Oxford University Press, 2006.

KISTER, Meir Jacob,

- « Legends in *tafsīr* and *ḥadīth* Literature: The Creation of Ādam and Related Stories », *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Andrew Rippin (dir.), Oxford : Clarendon Press, 1988, p. 82-114.

KNYSH, Alexander,

- *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden : Brill, 2000.

KUGLE, Scott,

- « Usūlī Sufis: Ahmad Zarrūq and his South-Asian Followers », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 181-201.

KUT, Günay,

- « Ismā'īl Ḥaḳḳī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. IV, Iran-Kha, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1978, p. 199-200.

LARCHER, Pierre,

- « Arabic Linguistic Tradition II: Pragmatics », *The Oxford handbook of Arabic Linguistics*, Jonathan Owens (dir.), New York : Oxford University Press, 2013, p. 185-212.

LECKER, Michael,

- « Zayd b. Ḥāritha », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, V-Z, Leiden : Brill, 2005, p. 514-515.
- « Zayd b. Thābit », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, p. 515-516.

LE TOURNEAU, Roger,

- « Darḳāwa », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. II, C-G, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1965, p. 165.
- « Fās », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. II, p. 837-840.

LÉVI-PROVENÇAL, Évariste,

- *Les historiens des Chorfa - Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI^e au XX^e siècle*, Thèse principale pour le Doctorat ès lettres présentée à la Faculté des Lettres de l’Université d’Alger, Paris : Émile Larose, 1922.

LEV TZION, Nehemia, and VOLL, John O.,

- « Introduction », *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Nehemia Levtzion and John O. Voll (dir.), Syracuse, New York : Syracuse University Press, 1987, p. 3-20.

LORY, Pierre,

- *Les commentaires ésotériques du Coran d’après ‘Abd al-Razzâq al-Qâshânî*, Paris : Les Deux Océans, 2^{ème} éd., 1990.
- « Soufisme et sciences occultes », *Les Voies d’Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), Paris : Fayard, 1996, p. 185-194.
- *Le rêve et ses interprétations en islam*, Paris : Albin Michel, 2003.
- « ‘Imrân et sa famille », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 417-419.
- « Qârûn », *Dictionnaire du Coran*, p. 717-718.

Bibliographie

- « Marie mère de Jésus dans les commentaires soufis du Coran », *Annales de l'Institut de Lettres Orientales*, Beyrouth : Institut de Lettres Orientales, 2002-2010, vol. 9, p. 139-156.

LUMBARD, Joseph E. B.,

- « From *Ḥubb* to *ʿIshq*: The Development of Love in Early Sufism », *Journal of Islamic Studies*, Oxford : Oxford University Press, 2007, vol. 18, p. 345-385.

MANOUBI, Ali,

- « La naissance de la grammaire arabe », *Samah* [en ligne], consulté le 20 octobre 2018 : <https://samah.hypotheses.org/455>.

MASSIGNON, Louis,

- « Ṭā-Hā », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. X, T-U, Leiden : Brill, 2002, p. 1.

MAYER, Toby,

- « Theology and Sufism », *The Cambridge companion to classical Islamic theology*, Tim Winter (dir.), Cambridge : Cambridge University Press, 2014, p. 258-287.

MCAULIFFE, Jane Dammen,

- « Exegetical Sciences », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*, Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (dir.), Collection : Wiley Blackwell Companions to Religion, New York : John Wiley & Sons Ltd, 2^{ème} éd., 2017, p. 495-511.

MEFTAH, Abdelbaqi,

- « L'initiation dans la Shâdhiliyya-Darqâwiyya », *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 237-248.

MÉRAD, Ali,

- *L'exégèse coranique*, « Que sais-je ? » n°3406, Paris : Puf, 1998.

MEREDITH-OWENS, Glyn Munro,

- « Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭṭalib », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. III, H-Iram, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1971, p. 156.

MICHON, Jean-Louis,

- « Ibn ‘Aḏjība », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, H-Iram, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1971, p. 718-719.
- *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, Collection : Études musulmanes t. XIV, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1973.
- « Un maître shādhilī marocain : Ahmad Ibn ‘Ajība al-Hasanī (m. 1224/1809) sa vie et son legs spirituel », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 217-228.

MONNOT, Guy,

- « La démarche classique de l’exégèse musulmane », *Les règles de l’interprétation - Centre d’études des religions du livre*, Collection : Patrimoines religions du Livre, Michel Tardieu (dir.), Paris : Cerf, 1987, p. 147-161.

MONTGOMERY, Watt William,

- « ‘Abd Allāh b. Djaḥsh », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. I, A-B, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1960, p. 45.
- « ‘Ā’isha bt. Abī Bakr », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. I, p. 317-318.

MOTZKI, Harald,

- *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Marion H. Katz éd., Leyde, Boston, Cologne : Brill, 2002.

NEUWIRTH, Angelika,

- « al-Shāṭibī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. IX, San-Sze, Leiden : Brill, 1998, p. 376-378.

NGUYEN, Martin,

- *Sufi Master and Qur’an Scholar: Abū’l-Qāsim al-Qushayrī and the Latā’if al-ishārāt*, Oxford : Oxford University Press, 2012.

NWYIA, Paul,

- *Ibn ‘Abbād de Ronda (1332-1390) - Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès*, Collection : Recherches publiées sous la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, t. XVII, Beyrouth : Imprimerie catholique, 1961.
- *Exégèse coranique et langage mystique - Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth : Dār el-Machreq, 1970.

Bibliographie

- *Ibn ‘Aṭā’ Allāh (m. 709 : 1309) et la naissance de la confrérie shādhilite*, Beyrouth : Dār el-Machreq, 1990.
- ÖHRNBERG, Kaj,
- « al-Muḳawḳis », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. VII, Mifrash-Mīrkḥ^wānd, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1990, p. 511-513.
- PELLAT, Charles,
- « Kināya », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. V, Khe-Mahi, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1986, p. 119-120.
- POUGEOISE, Michel,
- *Dictionnaire de rhétorique*, Paris : Armand Colin, 2001.
- POWERS, David S.,
- « The Exegetical Genre *nāsikh al-Qur’ān wa mansūkhuhu* », *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, Andrew Rippin (dir.), Oxford : Clarendon Press, 1988, p. 117-138.
- REINHART, A. Kevin,
- « Jurisprudence », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’ān*, Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (dir.), Collection : Wiley Blackwell Companions to Religion, New York : John Wiley & Sons Ltd, 2^{ème} éd., 2017, p. 526-542.
- REYNOLDS, Dwight F.,
- *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, London : University of California Press, 2001.
- REYNOLDS, Gabriel Said,
- « Biblical Background », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’ān*, Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (dir.), Collection : Wiley Blackwell Companions to Religion, New York : John Wiley & Sons Ltd., 2^{ème} éd., 2017, p. 303-319.
- RIPPIN, Andrew,
- « Nāfi‘ b. ‘Abd al-Raḥmān », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. VII, Mifrash-Mīrkḥ^wānd, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1990, p. 878.

- « Ubayy b. Ka‘b », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. X, T-U, Leiden : Brill, 2002, p. 824.

ROBSON, James,

- « Abū Hurayra », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. I, A-B, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1960, p. 132-133.

RODED, Ruth,

- « Umm Salama Hind bt. Abī Umayya », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. X, T-U, Leiden : Brill, 2002, p. 923-924.

ROSENTHAL, Franz,

- « Ḥāshiya », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, H-Iram, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1971, p. 276-277.

RUDOLPH, Ulrich,

- *al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, translated from the German by Rodrigo Adem, Leiden : Brill, 2015.

SAEED, Abdullah,

- *Interpreting the Qur’ān - Towards a contemporary approach*, London and New York : Routledge, 2006.

SALEH, Walid,

- « Hermeneutics: al-Tha‘labī », *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’ān*, Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (dir.), Collection : Wiley Blackwell Companions to Religion, New York : John Wiley & Sons Ltd, 2^{ème} éd., 2017, p. 391-405.

SANDS, Kristin Zahra,

- *Ṣūfī Commentaries on the Qur’ān in Classical Islam*, London and New York : Routledge, 2006.

SCHACHT, Joseph,

- « al-Akḥḍarī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. I, A-B, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1960, p. 331.

- « Ibn ‘Āṣim », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, H-Iram, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1971, p. 743.

Bibliographie

- « al-Subkī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. IX, San-Sze, Leiden : Brill, 1998, p. 776-778.
- SCHIMMEL, Annemarie,
- *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Albert Van Hoa éd., Paris : Cerf, 2004.
- SEBTI, Meryem,
- « Âme », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 44-47.
- « Amour », *Dictionnaire du Coran*, p. 47-48.
- SMOOR, Pieter,
- « al-Khazradjī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. IV, Iran-Kha, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1978, p. 1220-1221.
- SPEIGHT, R. Marston,
- « The Function of *ḥadīth* as Commentary on the Qur'ān, as Seen in the Six Authoritative Collections », *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Andrew Rippin (dir.), Oxford : Clarendon Press, 1988, p. 63-81.
- STEHLY, Ralph,
- *Introduction à l'islam - Fondements et croyances*, Paris : Éditions Erick Bonnier, 2019.
- TABBARA, Nayla,
- *Les commentaires soufis de la sourate La Caverne : le récit coranique comme symbole de l'itinéraire spirituel*, thèse de doctorat, Pierre Lory et Jad Hatem (dir.), École Pratique des Hautes Études et Université Saint-Joseph de Beyrouth, 2007.
- TALBI, Mohamed,
- « 'Iyād b. Mūsā », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., t. IV, Iran-Kha, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1978, p. 302-303.
- THIBON, Jean-Jacques,
- *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Damas : Institut Français du Proche-Orient, 2009.

TOUALBI-THAĀLIBĪ, Issam,

- *Introduction historique au droit musulman - De la Révélation coranique à la formation juridique*, Beyrouth : Albouraq, 2013.

TRIMINGHAM, J. Spencer,

- *The Sufi Orders in Islam*, Oxford : Clarendon Press, 1971.

TROUPEAU, Gérard,

- « Ibn Ādjurrūm », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, H-Iram, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1971, p. 719.

URVOY, Marie-Thérèse,

- « Dogme », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 223-228.
- « Guerre et paix », *Dictionnaire du Coran*, p. 372-377.
- « Hadith », *Dictionnaire du Coran*, p. 379-381.
- « Impeccabilité », *Dictionnaire du Coran*, p. 416-417.
- « Statuts », *Dictionnaire du Coran*, p. 847-848.
- *Islamologie et monde islamique*, Paris : Cerf, 2016.

VACCA, Virginia-[RODED, Ruth],

- « Sawda bt. Zam‘a », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. IX, San-Sze, Leiden : Brill, 1998, p. 95.

VECCIA VAGLIERI, Laura,

- « Ḥafṣa », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. III, H-Iram, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1971, p. 66-68.

VERSTEEGH, Cornelis Henricus Maria,

- « al-Zadjjādj », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. XI, V-Z, Leiden : Brill, 2005, p. 410.

VIMERCATI SANSEVERINO, Ruggero,

- « Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd d’Aḥmad Ibn ‘Ajība (m. 1223/1809) », *Studia Islamica*, Paris : Maisonneuve & Larose, 2012, vol. 107, p. 209-234.

- *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912) : hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*, Rabat : Centre Jacques Berque, 2014.

WEISMANN, Itzhak,

- « The Shādhiliyya-Darqāwiyya in the Arab East, XIXth / XXth Centuries », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 255-269.

WENSINCK, Arent Jan,

- « *Khūbayb* b. ‘Adī al-Anṣārī », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. V, Khe-Mahi, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1986, p. 41-42.

YADDADEN, Madjid,

- *Exégèse coranique : Laṭā’if al-ishārāt de Abū l-Qāsim al-Qushayrī (m. 465-1072)*, thèse de doctorat, Pierre Lory (dir.), École Pratique des Hautes Études, 2005.

YAHIA, Mohyddin,

- « Circonstances de la Révélation », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 168-171.

- « Exégèse contemporaine », *Dictionnaire du Coran*, p. 295-298.

- « Hypocrites », *Dictionnaire du Coran*, p. 403-405.

- « Noms divins », *Dictionnaire du Coran*, p. 602-607.

YVER, Georges,

- « al-Ḳaṣr al-Kabīr », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} éd., t. IV, Iran-Kha, Leiden : E. J. Brill, Paris : Maisonneuve & Larose, 1978, p. 758-759.

ZEKRI, Mostafa,

- « La *tarīqa* Shādhiliyya-Darqāwiyya : les “empreintes” du cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī (m. 1239/1823) », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 229-235.

ZOUANAT, Zakia,

- « Des origines de la Shādhiliyya chez le cheikh ‘Abd al-Salām Ibn Mashīsh », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 53-62.

Index

I- Index des versets coraniques

1, 3 : 85	2, 165 : 307	3, 31 : 307
1, 4 : 204	2, 173 : 246n	3, 35 : 320
1, 5 : 85	2, 189 : 301, 303n	3, 110 : 184
2, 1 : 163, 164, 164n, 312	2, 207 : 19n	3, 121-122 : 262, 263
2, 30-33 : 330n	2, 213 : 254	3, 129 : 188
2, 30-34 : 336n	2, 217 : 89	3, 159 : 306
2, 55-56 : 326	2, 219 : 133	3, 164 : 257
2, 80 : 97	2, 222 : 282	3, 184 : 130
2, 100 : 112	2, 223 : 296	3, 190 : 325n, 330n
2, 102 : 215	2, 233 : 233	4, 1 : 93
2, 104 : 270	2, 244 : 133	4, 2 : 142, 156
2, 106 : 157, 160	2, 254 : 180	4, 5 : 265
2, 108 : 316	2, 255 : 188	4, 6 : 264
2, 116 : 112	2, 269 : 319, 325	4, 15-16 : 159, 294n
2, 142 : 323	2, 275 : 183	4, 17 : 95
2, 143 : 288	2, 286 : 91, 230n	4, 27 : 178
2, 151 : 255	3, 4 : 330n	4, 32 : 197
2, 153.156 : 307	3, 7 : 333	4, 36 : 294
2, 163-164 : 224	3, 12-13 : 281, 343	4, 43 : 112, 200, 231, 232
2, 163-165 : 170	3, 26 : 200	4, 44 : 178

4, 58 : 264	5, 90 : 232	6, 162-163 : 109
4, 66 : 289	5, 93 : 300, 300n, 302	7, 1 : 163, 164n, 165
4, 79-80 : 316	5, 100 : 289	7, 31 : 235
4, 92 : 179	5, 120 : 172	7, 42 : 343n
4, 93 : 160	6, 1 : 172	7, 43 : 181
4, 128 : 282	6, 6 : 143	7, 99 : 305
4, 153 : 323	6, 10 : 246	7, 152 : 109
4, 164 : 89	6, 12 : 95n	7, 164 : 197
4, 166 : 316	6, 19 : 196	7, 172 : 254
4, 170 : 105, 333n	6, 52 : 266	7, 172-174 : 336, 336n
4, 174 : 324	6, 73 : 204	7, 179 : 240
4, 174-175 : 336n	6, 75-79 : 329n	7, 184 : 323n
5, 3 : 246n, 319	6, 94 : 72n	7, 189-190 : 210
5, 7 : 270	6, 95 : 174	7, 190 : 212
5, 8 : 97	6, 103 : 227, 329n	7, 191-195 : 327n
5, 15 : 258, 259	6, 108 : 107	8, 7 : 314
5, 17 : 112, 325	6, 109 : 102	8, 24 : 110, 188
5, 48 : 209	6, 112 : 228	8, 41 : 198
5, 54 : 126	6, 116 : 100	8, 45 : 287
5, 59 : 132	6, 122 : 148	8, 65 : 90
5, 89 : 207	6, 125 : 314	9, 3 : 99

Index des versets coraniques

9, 24 : 273	12, 87 : 305	18, 42 : 94
9, 34 : 99	12, 111 : 244	18, 44 : 315
9, 36 : 198	13, 1 : 165	18, 65 : 321, 321n
9, 51 : 292	13, 25-26 : 263	18, 70 : 271
9, 55 : 325	14, 5 : 307	18, 92-101 : 245
9, 60 : 123	14, 47 : 137	18, 107 : 199
9, 118 : 305n	15, 42-48 : 326	19, 1 : 163, 164
10, 1 : 163, 164n	15, 49-50 : 137	19, 49-50 : 273
10, 58 : 241	15, 72 : 108	20, 1 : 163
10, 61 : 317	15, 80 : 108n	20, 115 : 112
10, 62 : 312n	16, 1 : 292	20, 117 : 211
10, 62-64 : 312	16, 41 : 243, 343	21, 16-18 : 328n, 329n
10, 98 : 125	16, 115 : 246	21, 19-22 : 223, 226
10, 101-103 : 326	16, 128 : 171	21, 23 : 229n
11, 74-76 : 263	17, 1 : 171	21, 92-93 : 138
11, 108 : 104	17, 23 : 101	21, 95 : 104
12, 24 : 212	17, 24 : 96	21, 104 : 174
12, 26-28 : 213n	17, 44 : 112	22, 30 : 140
12, 31 : 207n	17, 60 : 330n	22, 32-37 : 324
12, 53 : 214, 277, 278	17, 71 : 199	22, 42 : 246
12, 77 : 283	17, 79 : 59	22, 67-71 : 327n

23, 1 : 169	27, 16 : 141	33, 48 : 306
23, 8 : 269	27, 84 : 131	33, 56 : 92
23, 12-14 : 169	28, 1 : 163	34, 13 : 92
23, 23-28 : 173	28, 14 : 315	34, 14 : 205
23, 27-28 : 168	28, 26 : 192	35, 15 : 136, 295n
23, 99 : 91	28, 32 : 145	35, 28 : 122
23, 117 : 169	28, 68-70 : 291	35, 32 : 185
23, 118 : 171, 171n	28, 73 : 147	36, 1 : 163
24, 2 : 159, 171, 171n	28, 76 : 147	36, 30-31 : 260, 261
24, 31 : 268, 304	28, 83 : 110	38, 1 : 163
24, 35 : 111	29, 6 : 277	39, 9 : 305
24, 43 : 322	29, 26 : 240, 343n	39, 27-28 : 328n
24, 43-45 : 169	29, 46 : 37	39, 73 : 258, 345
24, 47-50 : 324	29, 69 : 72n	40, 1 : 163
24, 59 : 234	30, 43 : 146	40, 7-9 : 324
25, 27 : 141, 142n	32, 4-6 : 328n	40, 10 : 261
25, 45-50 : 325, 326n	32, 26 : 194	40, 51-52 : 336n
25, 68.70 : 161	33, 6 : 112, 193	41, 1 : 163
26, 1 : 165	33, 13 : 101	42, 1 : 163
26, 38-44 : 336n	33, 36 : 152	42, 11 : 140
26, 62-67 : 293	33, 47 : 191	42, 13-14 : 327n

Index des versets coraniques

42 , 30-31 : 336n	51 , 19 : 99	69 , 4-11 : 89n
43 , 1 : 163	51 , 24 : 332	69 , 7 : 88, 89n
43 , 67 : 180	51 , 24-28 : 331	75 , 2 : 278, 279
43 , 72 : 181, 343n	51 , 26 : 332	75 , 3 : 172, 174
43 , 74 : 112	52 , 1-8 : 329n	75 , 7 : 103
43 , 74-80 : 335n	53 , 4 : 336n	75 , 16 : 173
44 , 1 : 163	54 , 49 : 229	75 , 16-20 : 172, 174
45 , 1 : 163	58 , 3 : 179	75 , 20 : 173
45 , 5 : 221n	58 , 4 : 180	76 , 19-22 : 329n
45 , 37 : 37	58 , 22 : 256n	77 , 50 : 172
46 , 1 : 163	59 , 22-24 : 99	78 , 2 : 172
48 , 27 : 87	59 , 24 : 190	81 , 14 : 335n
48 , 29 : 320	60 , 4 : 87	82 , 3 : 328
49 , 1-3 : 144, 271	62 , 11 : 93	89 , 27-30 : 155, 278
49 , 2 : 272n	65 , 4 : 194	91 , 8 : 280
49 , 13 : 52n, 96	66 , 1 : 154, 246	91 , 9 : 280n
50 , 1 : 163	66 , 8 : 304	97 , 4 : 81n
50 , 30 : 191	68 , 1 : 163	109 , 1-2 : 232
50 , 30-35 : 329n	68 , 42 : 88, 113	

II- Index des *ḥadīth*-s

“Aucun homme parmi vous n’entrera au paradis par ses bonnes œuvres”. Alors les Compagnons interrogèrent : “Ô Messager, même pas toi ?”. Il leur répondit : “Pas même moi, si ce n’est par la miséricorde et la grâce divines”. (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, Bāb al-qaṣd wa-l-mudāwama ‘alā l-‘amal*, n°6467) : 181

Celui qui applique ce qu’il a appris héritera de Dieu une science qu’il ne peut connaître par lui-même (al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*) : 322

Celui qui invoque Dieu ainsi, trois fois le matin : “Je cherche refuge auprès de Dieu, Celui qui voit et sait tout, contre Satan le banni”, et qui récite ensuite les trois derniers versets de la sourate le Rassemblement, Dieu confie cet homme à soixante-dix milles anges qui prient pour lui jusqu’au soir. S’il meurt ce jour-là, il sera parmi les martyrs (al-Tirmidhī, *Sunan, Bāb mā jā’ fīman qara’ ḥarf^{mn} min al-Qur’ān*, n°2922) : 99

Celui qui s’acquitte de la *zakāt* n’est pas de ceux qui thésaurisent l’or et l’argent (al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā, Bāb tafsīr al-kanz al-ladhī warada l-wa’id fīh*, n°7230) : 100

Celui qui vous demande une aumône dans le sentier de Dieu, donnez-la-lui (Abū Dāwūd, *Sunan, Bāb fī l-rajul yasta’idh min al-rajul*, n°5109) : 99

Ce sont ceux qui s’aiment en Dieu [À propos des élus] (al-Haythamī, *Majma’ al-zawā’id wa-manba’ al-fawā’id, Bāb manāzil al-mutaḥābbīn fī l-Lāh ta’ālā*, n°18774) : 312

Dans ce qui fut révélé du Coran, figure ceci : “Si le père de famille (*al-shaykh*) et la mère de famille (*al-shaykha*) qui sont mariés (*muḥṣan*) commettent la fornication, lapidez-les (*fa-rjimūhumā*)” (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, Bāb al-shahāda takūn ‘inda al-ḥākim*, n°6441) : 159

Dieu élèvera en degrés le défunt grâce à l’invocation de son fils (Mālik, *Muwatta’*, *Bāb al-‘amal fī l-du‘ā*, n°38) : 96

Il n’y a pas de prophète qui n’ait gardé de moutons (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, Bāb ra’ī l-ghanam ‘alā qarārīt*, n°2262) : 56

Il y avait, dans ce qui fut révélé dans le Coran : “Dix tétées rassasiantes”, qui ont été abrogées par “cinq tétées rassasiantes” (Muslim, *Ṣaḥīḥ, Bāb al-taḥrīm bi-khams raḍa’āt*, n°1452) : 158

J'ai peur pour ma communauté si sa certitude n'est pas affermie (al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-ṣaghīr*, n°1251) : 100

La grandeur de l'homme réside dans sa religion et sa piété, sa nature, à savoir sa raison, et le bon caractère, c'est-à-dire sa moralité (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, n°8759) : 96

L'Arabe n'a pas de précellence sur le non-Arabe, si ce n'est par la piété (al-Aṣṣfahānī, *Hilyat al-'awlīyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*) : 52

Le fait d'exécuter une peine légale est mieux qu'une pluie de quarante nuits (Ibn Mājah, *Sunan*, *Bāb iqāmat al-ḥudūd*, n°2537) : 171

Le pèlerinage est 'Arafa (al-Nasā'ī, *al-Sunan al-ṣuḡhrā*, *Bāb farḍ al-wuqūf bi-'Arafa*, n°3016) : 99

Le Prophète demande le pardon soixante-dix ou cent fois à chaque réunion de la communauté (al-'Asqalānī, *Fath al-bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Bāb istighfār al-nabī*, n°6307) : 304

Le Prophète nous adressa cinq sentences : Dieu ne dort pas. Il est impossible de Lui conférer cet attribut [le sommeil]. Dieu diminue et augmente la subsistance [à qui Il veut]. Par Lui montent les œuvres nocturnes avant les diurnes, et les diurnes avant les nocturnes (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *Bāb fī qawlih 'alayhi l-salām : inna Allāh lā yanām*, n°293) : 188

Les désobéissants seront jetés dans l'enfer qui dira : "Y en a-t-il encore ?" Jusqu'à ce que le Dominateur suprême y jette Sa [dernière] botte [de damnés] et dise : "Cela suffit" (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, n°7704) : 191

Les gens équitables seront sur des bancs de lumière le Jour dernier (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *Bāb faḍīlat al-imām al-'ādil*, n°1827) : 97

Malheur à celui qui récite ce verset sans le méditer (Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ*, *Bāb al-tawba*, n°620) : 226

Mange ce que tu veux et habille-toi comme tu veux, mais évite l'exagération et la vanité (Ibn Mājah, *Sunan*, *Bāb ilbas mā shi'ta mā akḥṭa'ka saraḥ^{mn} aw makhīla*, n°3605) : 235

Ne confirmez pas ce que disent les gens du Livre et ne les traitez pas de menteurs ; dites plutôt : “Nous croyons en Dieu, et à ce qui nous a été révélé” (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, *Bāb lā tas’alū ahl al-Kitāb ‘an shay’*, n°7362) : 210

Ne sais-tu pas que Dieu observa les gens de Badr ? Il dit à leur propos : Quoi que vous fassiez, vous serez pardonnés de vos péchés (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, *Bāb idhā idṭarra al-rajul ilā l-naẓar fī shu’ūr ahl al-dhimma*, n°3081) : 188

Ô Fāṭima fille de Muḥammad, je ne te serai d’aucune utilité à l’égard de Dieu. Alors, affranchis-toi de Son châtement (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, *Bāb man intasaba ilā abā’ih fī l-islām wa-l-jāhiliyya*) : 97

Ô Gabriel, j’ai été envoyé à une communauté illettrée. On y trouve l’individu âgé, le vieillard, le jeune homme, la servante et celui qui n’a jamais lu de livre. L’ange Gabriel répondit : “Le Coran fut effectivement révélé selon sept variantes (*sab’at aḥruf*)” (al-Tirmidhī, *Sunan*, *Bāb mā jā’unzila al-Qur’ān ‘alā sab’at aḥruf*, n°2944) : 202

Si Dieu guide par toi une seule personne, cela est meilleur pour toi que tout ce sur quoi le soleil se lève (al-Ṭabarānī, *al-Mu’jam al-kabīr*, *Bāb al-alif*, n°930) : 245

Votre exemple, ainsi que celui des juifs et des chrétiens, est pareil à celui qui embauche des salariés pour un travail d’une journée complète. Les juifs travaillèrent jusqu’à midi (*al-zuhr*) et furent incapables de continuer. Les chrétiens continuèrent la tâche jusqu’à l’après-midi (*al-‘aṣr*) puis furent incapables de continuer. Ensuite, vous [les musulmans] avez poursuivi le travail jusqu’à la fin de la journée, et ainsi vous avez mérité le salaire d’une journée entière de travail. Les juifs et les chrétiens s’en fâchèrent, et dirent qu’ils avaient travaillé plus, mais gagné moins. Dieu leur dit alors : “Aurais-Je été injuste à votre égard ?”. Ils répondirent : “Non”. Dieu reprit : “Voilà Ma grâce ; Je l’octroie à qui Je veux” (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, *Bāb fī l-mashī’a wa-l-irāda*, n°7467) : 191

III- Index des noms propres

A

‘Abbās, Muḥammad, al-, 63
‘Abd al-Ḥamīd, Ibrāhīm, 32
‘Abd al-Ḥārith, 211
‘Abd al-Qādir, Ya‘qūb, 36, 381
‘Abd Allāh, ‘Alī, 35
‘Abd Allāh ibn ‘Ajība (arrière-grand-père d’Ibn ‘Ajība), 51, 55
‘Abd Allāh ibn ‘Amr, 193
‘Abd Allāh ibn ‘Umar, 193
‘Abd Allāh ibn Jaḥsh, 153
‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Awf, 232
‘Abd al-Raḥmān, al-Muḥammadī, 33, 381
Abū ‘Amr (imam), 63, 205, 366
Abū Bakr al-Ṣiddīq, 182, 289
Abū Dāwud (imam), 99, 369
Abū Ḥanīfa, 108, 198, 207, 230, 232
Abū Ḥayyān, 6, 93, 94, 130, 360
Abū Hurayra, 171, 183, 189, 406
Abū Ja‘far (imam), 206, 371
Abū Jandal ibn Suhayl, 243
Abū Jirār, ‘Āṭif, 37
Abū l-‘Āliya Rafī‘ ibn Mahrān, 10, 198
Abū l-Su‘ūd, 6, 94
Abū Madyan (cheikh), 266
Abū Sa‘īd ‘Uthmān ibn Sa‘īd, 202
Abū Silhām, Aḥmad, 51
Abū Zayd, Jamīla al-Kāmil, 35, 61, 230
‘Ād, 88
Adam, 21, 112, 169, 211, 212, 215, 235, 254, 255, 336
‘Ā’isha (épouse du Prophète), 155
Akhḍarī, Abū ‘Abd al-Raḥmān, al-, 61, 62, 406
‘Alāwī, Aḥmad, 19, 347
‘Alī ibn Abī Ṭālib, 157, 194, 216
‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn Wāqīd, 235
‘Ammār ibn Yāsir, 243
‘Amrānī, ‘Alī, al-, 21, 69, 111, 256, 285, 372
‘Amrū ibn al-‘Āṣ, 198
‘Amrū ibn Murra, 197
Anas ibn Mālik, 184, 193

Anṣārī al-Harawī, al-, 56, 61, 63, 109, 156, 222, 301, 307
Anwar, Faṭḥī, 34
Ash‘arī, Abū Mūsā, al-, 188, 227, 399
Ashmal, Muḥammad, 57
‘Āṣim (imam), 61, 84, 109, 204
‘Asqalānī, Ibn Ḥajar, al-, 187, 197, 212, 216, 304
Ay, Mahmut, 39, 40, 41, 240
‘Azzūzī, Ḥasan, 31, 33, 54, 55, 62, 63, 80, 92, 95, 181, 212, 240, 290

B

Bannīs, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad, 63, 64
Baqḷī, Rūzbehān, al-, 6, 25, 26, 91, 100, 128, 244, 245, 255, 258, 259, 261, 263, 271, 280, 287, 301, 303, 313, 315, 316, 317, 319, 321, 323, 324, 329, 331, 344, 345, 399
Baqḡāl, al-, 78
Baṣrī, al-Ḥasan, al-, 10, 186, 200
Bayḍāwī, al-, 6, 92, 213, 214, 225, 228, 279, 308
Bayhaqī, al-, 99, 100
Bilāl ibn Rabāḥ, 243
Biqā‘ī, al-, 133, 168, 372
Bukhārī, al-, 7, 57, 60, 62, 64, 96, 97, 98, 154, 159, 181, 188, 192, 200, 210, 212, 216, 304, 305, 368
Buṣīrī, al-, 61
Būzīdī, Muḥammad, al-, 20, 25, 47, 52, 68, 69, 70, 72, 75, 79, 81, 82, 85, 111, 270, 316, 323, 375

C

Casewit, Faris, 39, 80
Coré, 147

D

Dabbāgh, ‘Abd al-‘Azīz, al-, 21, 113
Dānī, al-, 63, 203, 366, 391
Darqāwī, al-‘Arabī, al-, 19, 20, 22, 25, 48, 49, 51, 52, 68, 69, 70, 75, 85, 111,

113, 242, 253, 254, 255, 256, 259,
261, 262, 263, 266, 267, 268, 272,
275, 284, 285, 286, 288, 290, 295,
315, 346, 373, 374, 376
David (prophète), 141
Dāwūd, Muḥammad, 20, 49, 50, 55, 57,
60, 62, 63, 68, 70, 71, 76, 77, 78, 81,
84, 85, 86, 257
Dāya, Najm al-Dīn, 26, 100, 128, 244,
245, 255, 258, 259, 261, 271, 273,
279, 280, 281, 282, 283, 287, 303,
313, 315, 316, 317, 321, 323, 326,
332, 343, 389
Dhū l-Qarnayn, 245

D

Daḥḥāk ibn Muzāḥim, al-, 10, 199

E

Ève, 211, 212, 400

F

Farrā’, al-, 7, 104, 105, 126, 360, 392
Fāsī, ‘Abd al-Raḥmān, al-, 6, 55, 68, 95,
168, 169, 214
Fāṭima (fille du Prophète), 97
Fāṭima (grand-mère d’Ibn ‘Ajība), 53
Fuḍayl, al-, 305

G

Gabriel (ange), 154, 183, 190, 202, 300,
303, 309
Ghaylān, Muḥammad, 60
Ghazālī, al-, 7, 110, 124, 182, 184, 188,
222, 223, 230, 231, 234, 235, 236,
243, 252, 277, 278, 279, 287, 306,
307, 322, 337, 342, 345, 363
Gog et Magog, 245

H

Hārūt, 215, 216
Hāshimī, al- (frère d’Ibn ‘Ajība), 54, 65,
78, 79, 81, 84
Haytamī, Ibn Ḥajar, al-, 346
Hūd (prophète), 32, 34, 104, 263, 384,
385

H

Ḥafṣ (imam), 187, 202, 203, 204, 205,
375, 383
Ḥafṣa (épouse du Prophète), 154, 155,
408
Ḥajūjī, al- (aïeul d’Ibn ‘Ajība), 50
Ḥallāj, al-, 112, 134, 295, 336
Ḥaltūt, Muḥammad, 51
Ḥamza ibn ‘Abd al-Muṭṭalib, 156
Ḥaqqī, Ismā‘īl, 19, 26, 37, 100, 128,
129, 134, 148, 149, 155, 164, 165,
167, 206, 242, 244, 245, 255, 256,
258, 259, 261, 271, 279, 280, 281,
282, 283, 287, 303, 309, 313, 315,
316, 317, 321, 323, 326, 330, 331,
341, 342, 343, 344, 347, 386
Ḥarrāq, Muḥammad, al-, 71, 113, 290,
391
Ḥawwāt, al-, 80
Ḥusayn, al- (grand-père d’Ibn ‘Ajība),
50, 53

I

Ibn ‘Abbād, 65, 374
Ibn ‘Abbās, 7, 101, 102, 130, 145, 185,
193, 196, 198, 227, 228, 234, 361
Ibn ‘Abd al-Salām, ‘Izz al-Dīn, 168
Ibn ‘Ajība, Aḥmad, 1, 5, 6, 7, 9, 11, 14,
19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,
40, 41, 42, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 109, 110, 111,
112, 113, 115, 119, 121, 122, 123,
124, 125, 126, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
139, 140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 148, 149, 150, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 158, 159, 161,
162, 164, 165, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175, 177,
178, 180, 181, 182, 183, 184, 185,

- 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 196, 197, 198, 199, 200, 201,
203, 204, 205, 206, 207, 210, 211,
212, 213, 214, 215, 216, 217, 218,
221, 222, 223, 224, 225, 226, 227,
228, 229, 230, 231, 232, 233, 234,
235, 240, 241, 243, 244, 245, 246,
247, 248, 251, 252, 253, 254, 255,
256, 257, 258, 259, 260, 262, 264,
265, 266, 268, 269, 270, 271, 272,
273, 274, 275, 278, 279, 280, 281,
282, 283, 285, 286, 287, 288, 289,
290, 291, 292, 293, 294, 295, 296,
297, 299, 300, 301, 302, 303, 304,
305, 306, 307, 308, 311, 312, 313,
314, 315, 316, 317, 318, 319, 320,
322, 323, 324, 325, 326, 328, 329,
330, 331, 332, 333, 334, 335, 336,
337, 338, 341, 342, 343, 345, 346,
347, 352, 353, 357, 381, 382, 383,
384, 385, 386, 387, 388, 400, 404, 408
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn, 14, 50, 70,
111, 112, 113, 140, 269, 303, 311,
320, 326, 333, 335, 336, 337, 338,
345, 346, 373
- Ibn ‘Aṣim, Abū Bakr, 61
- Ibn ‘Aṭīyya, 6, 89, 90, 126, 130, 132,
140, 142, 147, 189, 211, 243, 246
- Ibn Abī Dāwud (traditionniste), 198
- Ibn al-‘Arabī (*faqīh*), 7, 107, 108, 188,
233, 234, 235, 366, 370
- Ibn al-Fāriḍ, 84, 112, 133, 134, 334, 337,
345, 395
- Ibn al-Mundhir, 163, 168
- Ibn al-Musayyib, 304
- Ibn al-Ṣādiq, 78
- Ibn al-Zubayr, Abū Ja‘far, 168
- Ibn Ḍubāba, Maqīs, 161
- Ibn Ḥanbal, 96, 108, 191
- Ibn Ḥibbān, 216, 226, 368
- Ibn Hishām (grammairien), 61, 63, 101,
102, 122, 376, 396
- Ibn Ismā‘īl, al-Mustaḍī, 55
- Ibn Juzayy, 6, 93, 108, 128, 131, 132,
136, 137, 139, 140, 141, 143, 147,
161, 190, 191, 210, 212, 213, 283,
287, 300, 304, 306, 307, 342
- Ibn Kathīr, 36, 183, 189, 207, 211, 216,
227, 233, 300, 364
- Ibn Kīrān, 64
- Ibn Mālik (grammairien), 7, 57, 60, 61,
62, 63, 64, 105, 122, 123, 379, 380,
396
- Ibn Mas‘ūd, 7, 101, 202, 207
- Ibn Mashīsh, 84, 333
- Ibn Qurrīsh, ‘Abd al-Karīm, 61
- Ibn Raysūn, ‘Alī, 78
- Ibn Salūl, 101
- Ibn Sūda, 64
- Ibn Taymiyya, 88, 187, 196, 199, 209,
229, 245, 376, 377, 384, 387
- Ibrāhīm (prophète), 137, 307, 331
- Ibrahim, Omneya Nabil, 41, 252, 330
- Idrīs (prophète), 20, 40, 50, 215, 242,
252, 256, 286, 290, 317, 323, 373
- ‘Ikrima ibn ‘Abd Allāh, 10, 197
- Imran, 38, 130, 184, 188, 200, 257, 262,
263, 281, 306, 307, 320, 325, 333
- Imrū’ al-Qays, 129, 130
- ‘Īsā ibn Mīnā, 202
- Ishāq, Abū Bakr Yaḥyā, 37, 61, 231, 367
- Ismā‘īl (sultan), 20
- ‘Iyād, al-Qāḍī, 61
- J**
- Ja‘dī, al-, 129
- Ja‘īdī, al-, 66
- Janwī, al- (fils de Muḥammad ibn al-
Ḥasan), 78, 79
- Janwī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, al-, 25,
62, 63, 78, 190
- Jawharī, Nabīl, al-, 34
- Jawzajānī, al-, 313
- Jīlānī, al-, 68, 73, 332
- Jīlī, ‘Abd al-Karīm, al-, 112, 113, 134,
264, 335
- Junayd, al-, 36, 68, 113, 222, 245, 254,
260, 274, 287, 295, 305, 306, 324,
328, 337, 342, 345, 374, 389
- Juwaynī, al-, 62

K

Kawāshī, al-, 6, 92
 Khalaf (imam), 68, 206, 207, 211, 227,
 364, 372
 Khazrajī, al-, 63
 Khubayb ibn ‘Adī, 156
 Kisā’ī, al-, 204
 Kūhin, al-, 78, 79
 Kutāmī, ‘Abd al-Raḥmān, al-, 57

L

Labīd ibn Rabī‘a, 129, 131
 Lévi-Provençal, Évariste, 48, 80
 Loth, 240, 263, 332, 343

M

Ma‘an, al-‘Arābī, 21
 Ma‘askarī, Muḥammad Būziyān ibn
 Aḥmad, al-, 49, 68, 81, 84, 85, 86
 Mahdī, al- (père d’Ibn ‘Ajība), 53
 Mahdī, Jūda Muḥammad, al-, 32, 385
 Makkī, Abū Ṭālib, al-, 7, 109, 243, 273,
 372
 Makkūdī, al-, 48
 Mālik ibn Anas, 96, 368
 Marie, 32, 163, 164, 273
 Māriya (épouse du Prophète), 154, 155
 Mārūt, 215, 216
 Michon, Jean-Louis, 19, 21, 31, 47, 48,
 49, 50, 55, 56, 60, 65, 66, 69, 71, 72,
 76, 84, 85, 86, 113, 222, 251, 257,
 265, 278, 288, 295, 299, 302, 313,
 318, 320, 325, 326, 329, 330, 333,
 352, 357, 358
 Miṣrī, Dhū l-Nūn, al-, 271
 Moïse, 145, 189, 293, 315, 316, 321
 Muḥammad (oncle d’Ibn ‘Ajība), 53
 Muḥammad (voir Prophète)
 Muḥammad, Maḥmūd, 38
 Muḥarram, Zahrān, 33
 Muḥashshī, al-Fāsī, al-, 168, 214
 Muḥāhid ibn Jabr, 10, 103, 197, 361
 Mundhirī, al-, 216
 Mursī, Abū l-‘Abbās, al-, 111, 313, 375
 Muṣ‘ab ibn ‘Umayr, 79

Muslim (imam), 7, 60, 62, 96, 97, 98,
 158, 188, 189, 368,
 Muṣṭafā, ‘Alī, 37, 347, 386

N

Nābigh al-Dhubayān, al-, 129, 132
 Nāfi‘ (imam), 7, 103, 202, 205, 206
 Nasafī, al-, 108, 225
 Nasā’ī, al-, 99, 369
 Naysābūrī, Abū Bakr, al-, 168
 Noé, 169
 Nūr, Riḥāb al-Ṭāhir al-Amīn, al-, 38,
 386

P

Pharaon, 145, 293
 Prophète (Muḥammad), 9, 28, 40, 48,
 51, 61, 64, 65, 66, 69, 77, 79, 90, 92,
 93, 97, 99, 101, 102, 105, 108, 112,
 142, 144, 152, 153, 154, 155, 156,
 161, 164, 165, 173, 174, 181, 182,
 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190,
 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200,
 201, 203, 209, 218, 219, 235, 266,
 269, 271, 272, 273, 281, 289, 300,
 302, 304, 305, 306, 307, 312, 314,
 316, 323, 400

Q

Qālūn (imam), 202
 Qāshānī, al-, 175, 335, 336
 Qatāda ibn Di‘āma, 10, 200
 Qayrawānī, Abū Zayd, al-, 61, 230, 370
 Qazwīnī, al-, 61, 63, 64, 122, 135, 136,
 137, 138, 149
 Quraḏī, Muḥammad ibn Ka‘b, al-, 10,
 199
 Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh, al- (exégète),
 6, 7, 36, 56, 91, 107, 108, 123, 160,
 162, 192, 204, 209, 233, 234, 235,
 363, 387
 Qurṭubī, Abū l-‘Abbās al-Anṣārī, al-
 (traditionniste), 56
 Qushayrī, al-, 6, 25, 26, 36, 88, 89, 100,
 128, 164, 165, 222, 240, 241, 243,
 244, 245, 252, 255, 258, 259, 261,

271, 272, 273, 280, 287, 295, 303,
314, 315, 316, 317, 318, 319, 320,
321, 323, 325, 326, 330, 331, 342,
343, 344, 394, 404, 409

R

Rabī' ibn Anas, al-, 75, 80, 185
Rābi'a al-'Adawiyya, 134, 305, 307
Raḥma (mère d'Ibn 'Ajība), 53, 54, 56
Raslān, Aḥmad 'Abd Allāh al-Qurashī,
19, 24, 29, 357
Rāzī, Fakhr, al-, 6, 26, 36, 90, 113, 128,
137, 173, 207, 214, 277, 288, 293,
314, 384, 389, 401
Riḍwān, 'Alī Ḥasan, 32
Rūmī, Ṣuḥayb, al-, 243, 277
Rushāy, al-, 62, 78

S

Sa'īd ibn al-Musayyib, 197
Sa'īd ibn Jubayr, 10, 196
Sa'īdī, al-, 66
Sāhilī, al-, 251, 252, 301, 309, 344
Sakandarī, Ibn 'Aṭā' Allāh, al-, 7, 26, 62,
110, 111, 214, 244, 253, 263, 286,
290, 291, 293, 322
Sakkākī, al-, 135, 137, 139, 149
Sālim, 'Ādil 'Abd Allāh, 36, 37, 38, 387
Salomon (prophète), 141, 205, 215, 395
Samātī, al-, 60
Samlālī, al-, 57, 59
Sanūsī, al-, 56, 61, 63, 391
Saraqustī, Ibn al-Bannā, al-, 68, 268
Satan, 99, 137, 183, 211, 263, 278
Sawda (épouse du Prophète), 60, 155,
408
Shādhilī, Abū l-Ḥasan, al-, 84, 111, 254,
274, 285, 291, 307, 313, 346, 375
Shāfi'ī, al- (imam), 108, 232
Shafīq, Shukrī, 34
Shāmī, ibn 'Āmir, al-, 7, 102, 103
Sha'rānī, al-, 112, 113, 268, 346
Shu'ba ibn al-Ḥajjāj, 197
Shushtarī, al-, 112, 133, 134, 285, 333
Sībawayh, 105, 124
Subkī, al-, 61, 63, 230, 407

Sulamī, al-, 26, 175, 177, 252, 256, 259,
270, 271, 272, 273, 278, 279, 281,
286, 291, 313, 317, 318, 407
Sulaymān (sultan), 71, 75, 79
Suyūfī, al-, 7, 60, 90, 100, 130, 151, 152,
157, 163, 164, 167, 168, 173, 177,
178, 193, 334

Ş

Şādiq, Ja'far, al-, 263, 336
Şaghīr, 'Abd al-Majīd, al-, 22, 31, 61,
71, 80, 256, 285, 290
Şirīdī, al-, 78, 79, 82

T

Tha'labī, al-, 6, 88, 321
Thawrī, al-, 99, 306, 365
Tirmidhī, Abū 'Īsā, 62, 99, 203, 280,
336, 369, 401
Tirmidhī, al-Ḥakīm, al-, 279, 280, 313,
329,
Tujībī, al-, 68
Tustarī, al-, 6, 87, 175, 177, 188, 291,
336, 342, 365, 392

Ṭ

Ṭabarī, al-, 6, 36, 87, 88, 128, 155, 197,
205, 211
Ṭayyib, Muḥammad, al-, 35, 387
Ṭūfī, al-, 231

U

Ubayy ibn Ka'b, 202, 207
'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 96, 154, 185
Umm Kulthūm bint 'Uqba, 153, 392
Umm Salama, 197, 392, 406
'Uthmān ibn 'Affān, 202

V

Vimercati Sanseverino, Ruggero, 20, 21,
22, 31, 39, 40, 91, 113, 252, 253, 256,
257, 286, 290, 317, 323, 334

W

Wāḥidī, al-, 152, 154, 155, 306
Warrāq, Abū Bakr, al-, 126, 305

Warsh (imam), 202, 204, 205

Wartajibī, al- (al-Baqlī), 91, 259, 263

Warzāzī, al-, 63, 73, 74

Warzīzī, al-, 78

Y

Ya‘qūb (imam), 194, 206

Yūnus (prophète), 32, 125, 163, 241,
312, 317, 386

Yūsuf (prophète), 207, 212, 213, 214,
244, 277, 278, 283, 305

Yūsuf, Ṣalāḥ al-Dīn, 35, 387

Z

Zahra, al-, 215, 216

Zajjāj, al-, 7, 104, 126

Zamakhsharī, al-, 6, 89, 126, 128, 129,
131, 134, 136, 137, 139, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 148, 161, 288

Zaqqāq, al-, 61

Zarkashī, al-, 94, 151, 157, 167, 230,
231

Zarrūq, Aḥmad, 21, 62, 222, 247, 269,
279, 285, 307, 383

Zawādī, al-‘Arabī, al-, 57

Zayd ibn Ḥāritha, 153

Zayd ibn Thābit, 202

Zaynab bint Jaḥsh, 152, 153, 155

Zūbīr, Asmā’, 36

Zuhayr ibn Muḥammad, 216

Zulaykha, 207, 212, 213

Zurāra ibn Awfā, 192

IV- Index des dynasties, groupes religieux, tribus et voies initiatiques

A

Ahl al-Bayt (Gens de la Maison du Prophète), 51, 199
Ahl al-Kitāb (gens du Livre), 192
‘alawite, 20, 21
Al-yahūd wa-l-naṣārā (juifs et chrétiens), 192
andalou, 112, 113, 133, 301, 336, 337, 338, 345
Anjrā, 50, 55, 59, 75, 81
Anjrī, al-, 48
Arabes, 130, 141, 147, 167, 202
ash‘arite (s), 35, 39, 62, 222, 227, 228, 237

B

Banū ‘Āmir, 235
Banū Anjrā, 48, 71, 76, 84
Banū Ḥassān, 76
Banū l-Najjār, 161
Banū Qurayza, 199
Banū Sālim, 76
Banū Zarwāl, 19, 54, 68, 70, 76, 79
bassoriens, 33, 37, 105
Byzantins, 200

C

chérifien, 51, 75
chérifisme, 51, 52, 80
chrétiens, 78, 191, 192

D

Darqāwiyya, 19, 20, 22, 31, 39, 40, 49, 54, 70, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 91, 95, 113, 253, 254, 257, 286, 290, 334, 344, 376, 408

E

école akbarienne, 112, 113, 335, 338, 345, 346
égyptien, 346
enseignement *darqāwī*, 12, 22, 40, 71, 75, 248, 270, 271, 285, 295, 315, 363

enseignement *shādhilī*, 21, 22, 25, 26, 95, 110, 114, 149, 248, 256, 297, 313, 318, 334, 337, 341, 345

F

Fāsī, al-, 6, 55, 68, 95, 168, 169, 214

G

Ghaṭafān, 156, 397
Ghmāra, 70, 81

Ḥ

Ḥamdūshiyya, 76, 77
ḥanafite, 198, 207
ḥasanī, 16, 32, 33, 35, 51, 70, 381, 385, 386

I

iranien, 25, 26
‘Īsāwiyya, 76

J

judaïsme, 178, 281
juifs, 191, 192, 197, 198, 281, 282

K

koufites, 33, 37, 105

M

malāmatī, 16, 21, 285, 286, 290, 297
malékite, 61, 96
marocain, 1, 19, 20, 31, 32, 36, 39, 41, 42, 45, 48, 60, 65, 69, 72, 84, 85, 86, 113, 168, 257, 302, 303, 342, 404
mu‘tazilisme, 11, 89, 227, 228, 229, 237
mu‘tazilite (s), 221

O

ottoman, 19, 26, 342

P

Perses, 200

R

Raysūniyya, 80

Raysūniyyūn, 80, 82

S

Shādhiliyya, 19, 31, 40, 285, 335, 339,
345, 376

sharīf, 16, 51, 69, 70, 216, 369

sunnisme, 36, 119, 162, 221, 229, 304,
338, 342, 345

sunnite (s), 24, 64, 161, 174, 225, 229,
247, 304, 305, 335, 341

T

turc, 19, 26, 342

V- Index des termes soufis

A

'abd (serviteur), 294
ādāb (convenances spirituelles), 12, 47, 72, 270, 271, 272
Ādam al-kabīr (Grand Adam), 336
aḥadiyya (Unicité absolue), 328, 329, 330
'ahd (engagement), 12, 269
ahl al-bāṭin (gens de l'intérieur, gnostiques, spirituels), 84
ahl al-maḥabba wa-l-'irfān (bien-aimés de Dieu, gnostiques), 269
ahl al-tafakkur wa-l-i'tibār (gens de la réflexion et de l'appréciation), 244
ahl al-tahdhīb wa-l-tadrīb (gens de la discipline et de l'exercice spirituels), 314
ahl al-zāhir (gens de l'extérieur, savants exotériques), 84
akhlāq al-nabawiyya, al- (éthique prophétique), 316
'ālam al-malakūt (monde spirituel), 171
'ālam al-mithāl, 'ālam al-khayāl (monde imaginal), 336
'āmm, 178, 182, 222
āniya (lieux théophaniques), 333
anwār al-ḥayy al-qayyūm (lumière du Vivant et Subsistant), 302
'ārifūn (gnostiques), 28, 318
asās al-ṭarīq (fondement du cheminement initiatique), 268
asrār al-dhāt (secrets de l'Essence), 251
asrār al-jabarūt (secrets du monde divin), 171, 251
asrār al-rubūbiyya (secrets seigneuriaux), 264
asrār al-Tawḥīd (secrets de l'Unicité divine), 68, 265
awānī (réceptacles), 326, 330, 337
'awā'id al-zāhira al-ḥissiyya, al- (habitudes mondaines et sensibles), 285
awrād (litanies), 53

awṣāf al-kamāl (signes de la plénitude), 264
'ayn al-ṣawāb (réussite véritable), 270
'ayn al-tahqīq (réalisation spirituelle pure), 269

B

bahlī (absorbé en Dieu), 59
baqā' (subsistance en Dieu), 24, 265, 313, 333
bāṭin al-dunyā (vie spirituelle), 312
baṭn, 84
bay'a (serment d'allégeance), 12, 269
burhān (spéculation), 330
buyūt wa-l-abwāb, al- (demeures et portes), 13, 300

D

dhabḥ al-nafs (égorger l'âme), 286
dhikr (invocation), 13, 49, 66, 68, 286, 287, 288, 346

F

fanā' (extinction en Dieu), 24, 112, 265, 287, 313, 328, 329, 333
fath (ouverture spirituelle), 265
faṭm al-nafs (sevrer l'âme), 278
fawā'id (vertus spirituelles), 11, 245, 248, 344
firāsa (clairvoyance), 53

G

ghāfilūn (distracts de Dieu), 287
gharā'ib al-'ulūm (éléments mystérieux des sciences), 256

H

hawā (passion), 294
hayba (prestance), 283
hijra min awṭān al-ghafla, al- (abandon de la distraction), 12, 273
himma (aspiration spirituelle), 50, 257
hudā (guidance divine), 181
huwiyya (ipséité), 329

H

ḥaḍarāt al-khams, al- (cinq présences), 335
ḥalāwat al-mushāhada (goût de la contemplation), 241
Ḥaqīqa (Réalité spirituelle), 20, 181, 241, 256, 265, 301, 304, 307, 343
ḥaqīqat al-ma‘rifa (connaissance réelle), 319
ḥifẓ li-l-ḥudūd, al- (observer les commandements divins), 295
ḥikma, 253, 319, 325
ḥikma al-ilāhiyya, al-, 256
ḥilm (indulgence), 69, 302
ḥiss al-kā‘ināt (créatures du monde sensible), 332
ḥissiyya (sensible, matériel), 47, 240, 285
ḥubb al-dunyā (amour pour ce bas monde), 282, 297
ḥukamā’ (sages), 254
hurriyya (liberté), 294, 295, 296, 297

I

‘ibārat ahl al-zāḥir (considérations des savants exotériques), 27
iftiqār (être dans la nécessité de Dieu), 295
ikhhlās (pureté d’intention), 301, 302
‘ilm al-ḥurūf al-muqaṭṭa‘a (science des lettres isolées), 175
‘ilm al-ladunnī, al- (sciences infuses), 14, 21, 311, 321
‘ilm al-Tawḥīd al-‘āmm (science générale de l’Unité divine), 222
‘ilm al-Tawḥīd al-khāṣṣ (science particulière de l’Unité divine), 14, 222, 328
imdād (secours divin), 241, 269
Insān al-kāmil, al- (Homme parfait), 113, 264, 335, 336, 373
intiṣār (triomphe de l’ego), 283
ishāra (allusion spirituelle), 19, 22, 26, 131, 171, 342, 343, 347
ishārat ahl al-bāṭin (allusion des ésotéristes), 27

istibṣār (méditation sur le discernement), 244
istiqāma (rectitude), 301, 302
istiqāmat al-bawāṭin (droiture dans les pratiques ésotériques), 241
istiqāmat al-zawāhir (droiture dans les pratiques exotériques), 241
ittiḥād wa-l-ḥulūl, al- (infusion du Divin en l’homme), 112
‘iyān (vision directe), 288, 300

J

jadhb, 313
jalāliyya (majesté divine), 292
jamāliyya (beauté divine), 292
jīfat al-dunyā (la vie d’ici-bas considérée comme un cadavre), 246
jihād al-akbar, al- (combat majeur), 277
jund al-aghyār (armée de tout ce qui est autre que Dieu), 281
jund al-anwār (armée des lumières), 281
jund al-nafs (armée de l’âme charnelle), 281
jund al-qalb (armée du cœur), 281

K

karam (générosité), 69, 253, 259
karāmāt (faveurs surnaturelles), 47, 50, 53, 70, 374
kasbiyya ([liberté] acquise), 296
khalwa (retraite initiatique), 50, 294
khamra azaliyya (vin éternel), 133
kharq al-‘awā‘id (rupture des habitudes), 5, 70, 71, 286, 290
khāṣṣ, 178, 182, 311, 328, 334, 335, 338, 345
khawf (crainte), 303, 305
khuṣūṣ (élites spirituelles), 155, 222, 232, 328

L

laṭīfa (entité subtile de l’être humain), 251, 344

M

mā' al-ghayb (eau de l'inconnaissable), 112
ma'ānī (significations subtiles), 94, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 161, 325, 362, 380
ma'iyya (l'« être-avec-Dieu »), 293, 294, 315
ma'nā l-ishārī, al- (sens allusif), 88
ma'nawiyya (spirituel), 47, 146, 240
ma'rifa (gnose), 14, 22, 41, 47, 241, 279, 301, 317, 318, 373
ma'rifa al-'iyāniyya, al- (connaissance directe), 324
ma'ūna (assistance divine), 294
mablagh al-rijāl (maturité spirituelle), 264
madhhab muḥaqqiqī l-ṣūfiyya (les plus grands soufis), 305
maḥabba (amour envers Dieu), 67, 303
maḥabba al-kāmila, al-, 313
maḥw al-rusūm (effacement des contours), 302
majādat amrih (glorification du Prophète), 165
majdhūb (ravi en Dieu), 51
makhāzin al-fuhūm (secrets de la compréhension), 256
maqām al-anwār al-malakūtiyya (station des lumières du monde spirituel), 329
maqām al-iḥsān (station de l'excellence), 171, 261, 329
maqām al-murāqaba (station de la vigilance), 93
maqāmāt (stations spirituelles), 69, 300, 301
mazāhir (lieux épiphoniques), 326, 329, 336
minnat Allāh (bienveillance divine), 257, 259
mir'āt li-nafsik (miroir de Toi-même), 324
mūthāq (Pacte primordial), 12, 254
 modèle muḥammadien, 12, 22, 255, 256
mu'ālaja (soin spirituel), 255

muhārabat al-nafs (mener la guerre contre l'âme), 286
mujāhadat al-nufūs (combat intérieur), 71, 72, 278
mukābada (lutte pénible), 313
mulāzamat al-dhull (garder constamment l'humilité), 294
muqaddam-s (délégués institués par le maître), 76
muqarrabūn (rapprochés de Dieu), 324
murabbī (voir *shaykh al-murabbī, al-*), 11, 234, 236, 253
muraqqa'a (loque rapiécée), 60
murīd (aspirant, disciple), 12, 21, 29, 69, 72, 222, 253, 268, 372, 376
mushāhada (contemplation), 288, 301, 302, 318, 329

N

nafas al-Raḥmān (souffle du Miséricordieux), 335, 336
nafs (âme charnelle, ego), 36, 251, 277, 281, 286, 299, 300, 343, 373, 375, 381
nafs al-ammāra bi-l-sū', al- (âme instigatrice du mal), 278, 279, 343
nafs al-lahhāma, al- (âme inspiratrice), 279, 297, 344
nafs al-lawwāma, al- (âme blâmante), 278, 279, 280
nafs al-mulhama, al- (âme inspirée), 279
nafs al-muṭma'inna, al- (âme apaisée), 278, 297
najāsat al-ghafla (impureté de l'insouciance), 246
naḥra (pénétration spirituelle), 300, 303
nūr al-walāya (lumière de la sainteté), 314
nūr min nūr Allāh (source de lumière divine), 258, 259
nuzūl (« descente » attachement à tout état désagréable pour l'âme), 21, 152, 154, 155, 306, 367

Q

qabḍa al-awwaliyya al-muḥammadiyya, al- (Poignée primordiale muḥammadienne), 335
qabḍa al-nūrāniyya, al- (Poignée de lumière), 336
qahriyya (domination divine), 294
qalb (« cœur »), 8, 147, 148, 241, 279, 287, 302, 321, 331
qalb hā'im (cœur ravi), 318
qālib pl. *qawālib* (moule), 251, 326, 337
qatl al-nafs (meurtre de l'âme), 286
qudra, 316, 325
qudra al-azaliyya, al-, 256
qulūb al-ṣāfiya, al- (cœurs épurés), 274
qulūb wa-l-ḍamā'ir, al- (cœurs et consciences), 300

R

rahma (miséricorde), 69, 164
rajā' (espérance), 303, 305
ra's al-ḥikma (sommet de la sagesse), 319
riḍā (satisfaction), 69, 253, 291, 292, 303
riḍā bi-l-mawjūd, al- (se satisfaire de la réalité telle qu'elle est), 295
rūḥ (« esprit »), 19, 251, 331, 336, 347
rūḥāniyya (entité spirituelle du Prophète), 112
rumūz (symboles), 330
rusūkh wa-l-tamkīn, al- (enracinement et affermissement), 302
ru'ya li-l-dhāt, al- (vision de l'Essence divine), 324

S

sabīl (voie), 89
sā'irūn (cheminants), 287
sakhā' (magnanimité), 69, 302
sayr (cheminement), 270
shafaqa (compassion), 12, 69, 263
shahāda, 72, 159
shakūr (reconnaissant), 92
Sharī'a (Loi commune), 20, 32, 182, 209, 241, 247, 256, 260, 301, 304

shaykh al-jamā'a (cheikh de la communauté), 64
shaykh al-murabbī, al- (cheikh éducateur), 12, 254, 268
shuhūd (contemplation), 244, 258, 300, 318, 329
shuhūd 'aẓamat al-rubūbiyya (contemplation de la majesté seigneuriale), 182
shuj'ān (ceux qui sont courageux), 332
sijn al-nafs (prison de l'âme), 294
sirr al-khusūsiyya (secret de l'élection), 314
sirr pl. *asrār* (« secret »), 251, 287, 299, 302
siyādat qadrih (honneur et valeur de l'Envoyé), 165
siyāḥa (pérégrination initiatique), 71, 245
 soufisme réformé, 20, 345

Ş

şabr (constance), 69, 295, 302, 303
şabr 'alā l-mafqūd, al- (être constant en cas de perte), 295
şafā' al-Tawḥīd (croyance pure en l'Unicité divine), 295
şalāḥ (intégrité spirituelle), 53, 69
şidq (sincérité), 48, 301, 302
şifa ilāhiyya (attribut divin), 189
şuḥba (compagnonnage), 69, 271, 375
şuḥbat al-awliyā' (compagnonnage des saints), 97

T

ta'abbud (adoration), 124
ta'alluh (divination), 124
tadbīr (gouvernement de soi-même), 13, 290, 291, 375
tafsīr al-ishārī, al- (exégèse allusive), 11, 28, 35, 37, 173, 237, 239, 386, 387
tahaqquq al-ḥaqā'iq (réalités intérieures), 41
tahdhīb (purification), 197, 300, 376
tahliya (assimilation du louable), 265, 300, 302

taḥqīq al-‘ilm bi-sabaqiyyat al-qaḍā’ (conscience de la prédestination), 292
taḥqīq al-qalb bi-waḥdāniyyat Allāh (réalisation du cœur dans l’Unité de Dieu), 318
tajalliyāt (théophanies), 14, 251, 302, 311, 324, 332
tajrīd (dépouillement), 21, 277, 285, 372
tajrīd al-zāhir wa-l-bāṭin (dépouillement extérieur et intérieur), 285
takhliya (abandon du blâmable), 265, 300, 302
takhīf al-laṭīf (densification du subtil), 329
talṭīf al-kathīf (subtilise ce qui est dense), 328
taqiyya (prudence), 334, 337, 338, 346
taqwā (piété), 47, 301, 302
tarbiya, 245, 270
tarbiya al-kāmila, al-, 261
tarbiya al-nabawiyya, al- (éducation prophétique), 260
tark al-ikhtiyār (délaisser son propre choix), 294
taṣawwuf al-bāṭin (soufisme intérieur), 69
taṣawwuf al-zāhir (soufisme extérieur), 69
taslīm (l’acceptation sereine de la volonté divine), 12, 69, 271, 291, 292, 303, 307
tawakkul (confiance absolue en Dieu), 69, 303, 306
tawba (retour sincère vers Dieu), 161, 226, 301, 303, 305
tawba al-ṣādiqa (retour sincère vers Dieu), 268
Tawḥīd (Unité divine), 23, 170, 222, 223, 224, 226, 227, 295, 311, 327, 328, 330, 331, 333, 334, 335, 338, 343, 344, 345, 399
tazkiya (purification), 36
thimār (fruits spirituels), 311

T

tahārat sirrih (pureté du secret du Prophète), 165
ṭarīq al-khusūṣ (voie de l’élite), 261
ṭarīq al-qawm (Voie des soufis), 75
Ṭarīqa (Voie initiatique), 19, 241, 253, 260, 301, 304
ṭarīqa muḥammadiyya (Voie muḥammadienne), 20
ṭuma’nīna (quiétude), 301, 302, 303

U

‘ubūda (dévotion totale), 295, 337
‘ubūdiyya (réalisation de la servitude absolue), 13, 294, 295, 296, 297, 320, 326, 337
ūlū l-‘ilm, 255
uns (intimité [avec Dieu]), 33, 90, 170, 180, 181, 228, 313
‘uyūb, 256, 281, 375
‘uzla (retraite initiatique), 12, 273

W

wahbiyya ([liberté] accordée), 296
waḥdat al-dhāt (unicité de l’Essence), 330
waḥdat al-ma‘ānī (unicité des significations subtiles), 330
waḥdat al-Mukawwin (unicité du Producteur de l’être), 330
waḥdat al-wujūd (unicité de l’Être), 333, 334, 335
walahān (éblouissement), 124
walāya (sainteté), 13, 82, 311, 312, 313, 316, 317
walāya ‘amma (sainteté générale), 313
walāya khāṣṣa (sainteté particulière), 313
wara’ (abstention scrupuleuse), 48
wujūd al-‘aynī, al- (individuation), 336
wujūd al-tarbiya (possibilité d’une éducation spirituelle), 261
wuṣūl (parvenir au but ultime), 270

Y

yaqaza (abandon de la distraction), 282

yaqīn (certitude), 291, 292, 332

Z

zāhid pl. *zuhhād* (renonçant), 200

zaouïas, 21, 48, 66

zuhd (renoncement), 282, 303

Z

zahr, 84, 123

ẓawāhir al-nuṣūṣ (sens patent des textes), 113

ẓulma al-ṭniyya, *al-* (obscurité boueuse), 133

ẓulumāt al-ḥijāb (voile des ténèbres de l'ignorance), 258

VI- Index des mots arabes

A

- 'adl* (justice), 11, 227, 228
aḥkām al-fiqhiyya, al- (statuts
jurisprudentiels), 28, 221, 229
aḥkām al-shar'īyya, al- (statuts légaux),
230
'ajīb (étonnant), 132
'ājila (vie éphémère), 172, 173
'āmil (préfet), 75
'aqā'id (dogme), 28
aṣaḥḥ ([version] la plus authentique
d'une circonstance de la Révélation),
152, 153
asbāb al-nuzūl (circonstances de la
Révélation), 8, 152, 175
aṣḥāb al-makhzan (agents de
l'administration), 75
ashhar ([la version] la plus connue d'une
circonstance de la Révélation), 122,
152, 153, 155, 380
awfaq li-l-ḥadīth (« l'interprétation la
plus pertinente pour le dit
prophétique », formule employée par
Ibn 'Ajība), 185
'awra (zone de pudeur), 101
āyāt al-aḥkām (versets relatifs aux
statuts juridiques), 231, 363, 382
āyāt al-mutakarrira, al- (versets
répétés), 11, 246
āyāt nāsikha wa-mansūkha (versets
coraniques abrogeants et abrogés), 175

B

- balāgha* (stylistique), 8, 94, 132, 135,
136, 137, 138, 139, 141, 142, 143,
144, 146, 147, 148, 149, 380, 386
bāligh (pubère), 143
bida' (innovations), 76
bi-l-ma'nā (selon le sens général), 10,
191

D

- dā'ī* (prédicateur), 260

- dakhīl* (données étrangères, les *ḥadīth-s*
forgés et les *isrā'īliyyāt* présents dans
l'exégèse exotérique d'*al-Baḥr al-*
madīd), 34
djinn, 205, 240

D

- da'īf* ([degré d'authenticité d'un *ḥadīth*
jugé] faible), 187
ḍalāla (égarement), 179

F

- faqīh* pl. *fuqahā'* (juriste), 51, 56, 57, 59,
60, 62, 75, 78, 79, 80, 92, 93, 96, 160,
198, 346
fiqh (droit islamique), 21, 47, 61, 62, 64,
107, 203, 230, 342, 380
fuqarā' (nécessiteux), 123

G

- gharīb al-Qur'ān* (termes rares du
Coran), 28, 104, 130, 362

H

- ḥadath* (impureté rituelle), 232
ḥadīth, 10, 15, 16, 32, 34, 47, 52, 56, 63,
64, 79, 96, 97, 99, 100, 158, 177, 181,
183, 184, 185, 186, 187, 188, 189,
190, 191, 192, 200, 203, 210, 216,
226, 245, 248, 260, 300, 303, 304,
305, 309, 312, 322, 333, 336, 360,
368, 369, 370, 401, 407
ḥajj al-akbar, al- (grand pèlerinage), 99
ḥalāl (licite), 187
ḥaqīqa (sens propre), 37
ḥarām (illicite), 187, 247
ḥasan ([degré d'authenticité d'un *ḥadīth*
jugé] bon), 187, 216
ḥaṣr (restriction), 8, 136

I

- idrāk* (perception), 228
ijmā' al-umma (consensus de la
communauté), 304

‘ilm al-badī‘ (science de l’ornement), 8, 135, 146, 149

‘ilm al-bayān (science de la clarification), 8, 135, 139, 149

‘ilm al-farā’id (science des successions), 64

‘ilm al-kalām (théologie scolastique), 64

‘ilm al-ma‘ānī (science des significations, étude de la valeur d’un mot selon l’étymologie et la syntaxe), 8, 135, 136, 149

‘ilm al-munāsabāt bayna al-āyāt wa-l-suwar (science des concordances coraniques entre les versets et entre les sourates), 167, 175

‘ilm al-tajwīd (science de la psalmodie du Coran), 57

iltifāt (énallage), 8, 138

inkār (désaveu), 255

ishrāk (associationnisme), 170

ishtiqaq (étymologie), 7, 123

‘iṣma (infaillibilité), 212, 213

ism jāmid (nom fixe), 124

isrā’īliyyāt (traditions juives), 10, 11, 23, 33, 34, 177, 189, 208, 209, 210, 212, 215, 217, 218, 269

isti‘āra (métaphore), 8, 143

isti‘āra al-makniyya, al- (métaphore implicite), 144

isti‘āra al-tamthīliyya, al- (métaphore filée), 144

isti‘āra al-taṣrīhiyya, al- (métaphore explicite), 144

istidlāl (preuve), 172, 330

istithnā’ (exception), 8, 124, 132, 158

J

jahl, 255, 295

jinās al-ishtiqaq (paronomase de type étymologique), 146

jumla al-sharṭiyya, al- (proposition conditionnelle), 126

K

khabar (propos de pieux devanciers), 105, 112, 136

khāṭir (idée qui traverse le cœur), 215

kināya (métonymie), 8, 94, 141

L

laḥḥ wa-l-nashr, al- (combinaison et démonstration), 8, 147, 149, 342

laḥẓ (énoncé), 155, 158, 159, 192, 232, 360

lahw (divertissement), 93, 94

M

maḥāsin al-kalām (embellissement du discours), 138

majāz (sens figuré), 8, 36, 37, 141, 142, 143, 388

majāz ‘aqlī (sens figuré dont la compréhension nécessite un effort de réflexion), 143

maqāṣid (finalités des statuts légaux), 151

matn (teneur des propos rapportés), 188

minsa’a (bâton), 205

mubālagha tāmma (intensité totale), 140

mufaṣṣal ([sens] détaillé [du verset]), 178, 182, 230, 382

muḥṣan (marié), 159, 160

mūjaz ([sens] concis [du verset]), 178

mujmal ([sens] global [du verset]), 178, 182

mujrimūn (coupables), 112

mukallaḥ (individu juridiquement responsable), 230, 304

munqaṭi‘ ([exception] exclusive), 124

muqāraba (comparaison), 139, 167

muqayyad ([sens] restreint [du verset]), 178, 182

Muṣḥaf (texte coranique reçu), 159

muṭlaq ([sens] absolu [du verset]), 178, 182

muṭnab ([sens] amplifié [du verset]), 178

muttaṣil ([exception] inclusive), 124, 329

N

naḥwiyya (grammaticale), 33, 37, 383, 386

nāsikh wa-l-mansūkh, al- (abrogeant et abrogé), 9, 157, 159, 400
naskh al-ma'nā wa-l-lafẓ (abrogation du sens et du terme), 158

Q

qaṣaṣ (récits), 88
qirā'āt al-mutawātira, al- (récitations les plus transmises), 10, 203
qirā'āt al-qur'āniyya, al- (lectures coraniques), 34, 382
qirā'āt al-shādhha, al- (lectures singulières), 10, 206

R

raf' al-shay' wa-ibtālulh (annulation, abrogation), 158
ruwāt (rapporteurs), 187

S

sām (mort), 190
shart (condition), 8, 124, 307
silka (mémorisation complète du Coran), 57
sukūn (inaction, immobilité), 123

Ş

ṣaḥīḥ ([degré d'authenticité d'un *ḥadīth* jugé] authentique), 187, 257
ṣalāt al-duḥā (prière de la matinée), 50
ṣarfīyya (morphologique), 33, 385
ṣifa li-maṣdar (qualificatif d'un substantif), 105

T

tafsīr (exégèse, commentaire), 6, 9, 16, 17, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 45, 54, 55, 56, 62, 63, 80, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 100, 101, 104, 113, 115, 119, 128, 129, 130, 145, 151, 152, 157, 165, 175, 179, 181, 182, 185, 193, 196, 207, 209, 212, 216, 225, 231, 240, 245, 248, 251, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 273, 275, 277, 280, 287, 290,

297, 303, 309, 312, 313, 315, 316, 321, 323, 334, 337, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 401, 408
tafsīr bi-l-ma'thūr, al- (exégèse par la transmission), 9, 28, 88, 119, 173, 177, 218, 224, 237, 364
tafsīr bi-l-ra'y, al- (exégèse par la raison), 11, 28, 89, 119, 161, 174, 221, 237, 239
taghyīr wa-l-taḥwīl, al- (modification et transfert), 158
tahajjud (prière nocturne), 59, 65
taḥḍīdiyya (incitatrice), 125
takhṣīs (spécification), 137, 158
taqdīm (antéposition), 8, 136, 137
targhīb (incitation aux bonnes œuvres), 187
tarhīb (mise en garde contre les mauvaises pratiques), 187, 216, 369
tawbīkh (réprimande), 125
tayammum (ablutions à sec), 232
thayyib (femme auparavant mariée, divorcée ou veuve), 54
tijāra (commerce), 93, 94

Ṭ

ṭibāq (antithèse), 8, 148

U

ujarā' (salariés), 192
'ulūm al-dīn (sciences religieuses), 7, 17, 19, 110, 182, 184, 230, 234, 235, 243, 277, 279, 322, 373
'ulūm al-Qur'ān (sciences du Coran), 8, 28, 57, 90, 94, 101, 119, 130, 151, 155, 157, 164, 167, 178, 193, 196, 203, 206, 207, 367, 382, 383, 384, 385, 386
'ummāl (travailleurs), 192
uṣūl al-fiqh (fondements de la jurisprudence), 64, 230, 231, 371

W

wa-fī hadhā l-ḥadīth kalām (« ce ḥadīth est sujet à discussion », formule

employée par Ibn ‘Ajība), 190

wajh al-munāsaba (point de concordance entre les versets), 170

wajh al-shabah (point commun effectif entre deux thèmes), 139

Y

yatīm (orphelin), 142, 143

yawm al-naḥr (jour du sacrifice), 50

Z

zānī (fornicateur), 159

zāniya (fornicatrice), 159

zūbur, al- (Cor. 3 : 184), 130

Ẓ

ẓann (conjecture), 215

VII- Index des noms de lieux

A

Abyssinie, 243
Aḥqāf, al-, 163
‘Ajībsh, 55
‘Arafāt, 50
Asila, 76

B

Babylone, 215
Badr, 188, 281, 282, 287, 314, 343
Bassora, 105, 122, 200

E

Égypte, 20, 21, 27, 112, 247, 261, 286,
318, 334, 397, 398

F

Faḥṣ de Tanger, 79
Fès, 5, 20, 21, 40, 47, 48, 55, 63, 64, 65,
68, 69, 80, 96, 97, 168, 252, 256, 286,
290, 317, 323, 385, 404, 409

H

hameau de la baignade, 75
Hedjaz, 281

Ḥ

Ḥijr, al-, 108, 137

I

Iraq, 10, 92, 196, 199, 200

J

Jbāla, 48, 55, 69

K

Koufa, 105, 122

L

Larrache, 76, 84

M

madrassa d'al-Qaṣr al-Kabīr, 60

Maroc, 14, 19, 20, 22, 31, 48, 49, 50, 54,
55, 59, 68, 75, 78, 80, 85, 113, 150,
252, 286, 335, 338, 345, 351, 374,
389, 391, 396, 402

Masjid al-ḥarām, al- (Mosquée sacrée
de La Mecque), 89

mausolée de ‘Abd Allāh ibn ‘Ajība, 53,
56

mausolée de sayyidī Ṭalḥa, 66

Mecque, La, 103, 122, 153, 196, 199,
203, 243, 281, 288, 361, 366, 380

Médine, 87, 93, 101, 102, 103, 108, 123,
137, 157, 161, 187, 196, 243, 281,
288, 342, 359, 370, 371, 380, 383

Mehdia, 76

Minā, 50

mosquée d'al-Ja‘īdī, 66

mosquée d'al-Qaṣba, 66

mosquée d'al-Sāqiya al-Fawqiyya, 66

mosquée de Luqsh, 63

mosquée des Banū Zarwāl, 54

Moyen-Orient, 20

Muzdalifa, 50

O

Ouezzane, 69, 76, 78

P

Perse, 216

Proche-Orient, 20

Q

Qaṣr al-Kabīr, al-, 59

R

Rabat, 20, 31, 33, 54, 64, 71, 72, 76, 80,
84, 86, 222, 357, 382, 383, 386, 409

S

Salé, 76, 84

souk, 57, 73

Syrie, 93, 102, 261, 286, 314, 334, 397

T

Taza, 78

Tétouan, 5, 20, 47, 48, 49, 50, 55, 58,
60, 62, 63, 66, 68, 71, 72, 73, 74, 76,
78, 80, 81, 96, 337, 383

Tlemcen, 36, 61, 79, 388

U

Uḥud, 262

Z

zaouïa d’Aḥansal, 66

zaouïa Darqāwiyya, 290

zaouïa de sayyidī al-Sa‘īdī, 66

zaouïa d’Ibn Marzūq, 66

zaouïa d’Ibn Nāṣir, 66