**Commentaire coranique, enseignement initiatique
et renouveau soufi dans la Darqāwiyya.
Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qurʾān al-majīd
d'Ahmad Ibn 'Ajība (m. 1223/1809)**

Ruggero Vimercati Sanseverino

Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (MMSH),

Aix-en-Provence, France

vimsans@gmail.com

Depuis les travaux de Jean-Louis Michon¹, le soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajība (m. 1223/1809) est connu des spécialistes de la spiritualité musulmane comme auteur de plusieurs traités de soufisme et, surtout, comme un représentant éminent de l'ordre de la Darqāwiyya². Né en 1160-61/1747-48 dans la région de Tétouan au nord du Maroc, il devient un des savants les plus respectés de son époque. Vers la quarantaine, il fait l'expérience d'une crise spirituelle qui le pousse à abandonner ses fonctions de professeur de sciences religieuses pour entrer dans la voie soufie sous la direction de

¹ *Le soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajība et son Mi'rāj* (2^{ème} édit.), Paris : J. Vrin, 1990 ; *Deux Traités sur l'Unité de l'Existence*, Marrakech : Dār al-Qubbat al-Zarqā', 1998 ; *L'autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Ahmad Ibn 'Agiba* (2^{ème} édit.), Milan : Arché : 1982.

² Cf. Drague, Georges, *Esquisse d'Histoire des confréries religieuses au Maroc*, Paris : Peyronnet, 1951, p. 256-273 ; Trimmingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford : Clarendon Press, 1971, p. 110-114 ; Zekri, Mostafa, « La tarīqa Shādhiliyya-Darqāwiyya — Les empreintes du shaykh al-'Arabī al-Darqāwī », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Geoffroy, Eric (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 229-236 ; Meftah, Abdelbâqî, « L'initiation dans la Shādhiliyya-Darqāwiyya », loc. cit., p. 237-248 ; Weismann, Itzchak, « The Shādhiliyya-Darqāwiyya in the Arab East », loc. cit., p. 255-270 ; De Jong, Frederick, « Materials relative to the History of the Darqāwiyya Order and its Branches », *Arabica*, 1979, t. 26, n° 2, p. 126-143.

Muḥammad al-Būzīdī³ (m. 1229/1814) et du maître de celui-ci, le fondateur de la Darqāwiyya, Mawlāy al-‘Arabī al-Darqāwī (m. 1239/1823). Après un temps d’épreuve, Ibn ‘Ajība devient lui-même un maître spirituel majeur et un auteur prolifique.

Ses écrits sont régulièrement réédités et ont trouvé une large diffusion dans tout le Maghreb ainsi qu’au Proche-Orient. Il s’agit pour la plupart de commentaires (*sharḥ*) des textes classiques de la tradition shādhilite⁴. Certains de ses écrits ont acquis une popularité considérable, comme le *Mi’rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā’iq al-taṣawwuf*⁵, un traité sur la terminologie soufie. Mais Ibn ‘Ajība est aussi connu pour une autre catégorie d’écrits qui reflètent encore mieux son parcours et la particularité de son approche, notamment ceux qui relèvent de la science de l’allusion spirituelle (*‘ilm al-ishāra*)⁶, où il s’agit d’interpréter des textes de la science islamique selon une compréhension spirituelle. Son commentaire coranique, le *Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd*⁷ (« l’Etendue de l’océan au sujet du commentaire du Coran glorieux »), constitue sans doute son chef-d’œuvre, du fait qu’il y opère une synthèse entre sa vaste connaissance du savoir islamique et son expérience comme maître spirituel de la voie Shādhiliyya-Darqāwiyya⁸. En

³ Cf. Al-Tamsamānī, Muḥammad b. Muḥammad al-Mahdī, *al-Imām sayyidī Muḥammad b. Aḥmad al-Būzīdī — tarjumatuhu wa ba‘ḍ āthārihi*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2007.

⁴ Parmi ceux qui sont édités : *Īqāz al-ḥimam fī sharḥ al-Ḥikam*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya 2005 ; *Kitāb Sharḥ ṣalāt al-quṭb Ibn Māshīsh*, Casablanca : Dār al-Rashād al-Hadītha, 1999, p. 10-40 ; « al-Lawāqī’ al-quḍusiyyat fī sharḥ al-waṣīfat al-zarrūqiyya », *al-Jawāhīr al-‘ajībiyya*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004 ; *al-Futūḥāt al-ilāhiyyat fī sharḥ Mabāḥith al-aṣliyya*, Le Caire : ‘Ālam al-Fikr, s.d.

⁵ L’ouvrage est traduit par J.-L. Michon dans son *Le soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība et son Mi’rāj*, op. cit.

⁶ « Sharḥ Muqaddimat al-Ajurūmiyya », *Kitāb sharḥ ṣalāt al-quṭb Ibn Mashīsh*, op. cit., p. 198-356 ; *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004. Cf. à ce propos Michon, Jean-Louis, *Le soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība et son Mi’rāj*, op. cit., p. 105-107 et p. 115-118.

⁷ Nous avons utilisé la nouvelle édition de Beyrouth (8 vol., Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2002) qui semble relativement fiable et inclut les références des hadiths. L’édition du Caire, désormais difficilement trouvable, date de 1998 (6 vol., Ḥasan ‘Abbās Zakkā). Nous utiliserons dans cet article l’abréviation *Baḥr* pour indiquer la référence des citations. Les chiffres entre parenthèse indiquent le passage coranique commenté.

⁸ Ce *tafsīr* comporte deux niveaux d’interprétation, expressif (*‘ibāra*) ou exotérique (*ẓāhir*) et allusive (*ishārī*) ou ésotérique (*batīn*). Dans cet article nous nous intéressons au commentaire ésotérique.

langue européenne ce *tafsīr* n'a pas encore bénéficié d'une étude approfondie⁹. Fruit d'une recherche de maîtrise, cet article se propose d'étudier les fondements doctrinaux de l'ouvrage.

Le fondateur de la *ṭarīqa* al-Darqāwī n'ayant laissé qu'un recueil de lettres¹⁰, « l'Étendue de l'océan » représente une des sources les plus significatives pour l'étude de cette voie. C'est d'autant plus vrai qu'il s'agit du seul commentaire coranique complet et aussi de l'ouvrage le plus étendu d'entre les écrits de la *ṭarīqa*. Ainsi, l'intérêt de ce *tafsīr* ne se limite pas à son importance pour la littérature exégétique. Il représente en effet l'aboutissement doctrinal de toute une tradition spirituelle. La Shādhiliyya marocaine, dont l'histoire ne commence véritablement qu'au VIII^e/XIV^e siècle avec Ibn 'Abbād et puis au IX^e/XV^e siècle avec Zarrūq et al-Jazūlī, connaît une évolution qui est marquée par l'apparition de multiples branches et zāwiyas, dont les plus importantes sont sans doute au Maroc la Fāsiyya de Fès, la Wazzāniyya d'Ouezzane et la Nāṣiriyya de Tamgrout. Le XIII^e/XIX^e siècle est celui des fondateurs des grandes confréries marocaines¹¹, notamment la Ṣaqqaliyya, la Tijāniyya et plus tard la Kattāniyya. Cet essor confrérique témoigne de la volonté des cercles soufis de renouveler le cadre organisationnel et doctrinal de leur enseignement et de leur pratique face aux changements socioreligieux qui s'annoncent à partir du XII^e/XVIII^e siècle avec l'affaiblissement des structures politiques du monde musulman¹². Certains soufis du Maroc, bien que puisant dans une ancienne tradition,

⁹ Jean-Louis Michon (*Le soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība et son Mi'rāj*, op. cit., p. 108-114) a traduit une partie du commentaire de la sourate *al-Fātiḥa* et en anglais Mohamed F. Aresmouk et Michael A. Fitzgerald (*The Immense Ocean*, Louisville: Fons Vitae, 2009) ont traduit la partie consacrée aux sourates 55-57. En arabe cf. 'Azzūzī, Ḥasan, *al-Shaykh Aḥmad Ibn 'Ajība wa minhājūhu fī al-tafsīr*, 2 vol., Rabat: Wazārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyya, 2001.

¹⁰ *Majmū'at al-rasā'il Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī al-Ḥasanī*, Abu Dhabi: al-Mujamma' al-Thaqāfī, 1999. Il existe diverses traductions des extraits de ce recueil en français: Burckhardt, Titus, *Lettres d'un maître soufi*, Milan: Arché, 1978; Chabry, Manuel, Gonzales, Juan, *Lettres sur la Voie spirituelle: Al-Rasā'il*, Saint-Gaudens: La Caravane, 2003; Chouiref, Tayeb, *Lettres sur le Prophète et autres lettres sur la Voie spirituelle*, Wattrelos: Tasnīm, 2010.

¹¹ Cf. Būkārī, Aḥmad, *al-Iḥyā' wa al-tajdīd al-ṣūfī fī al-Maghrib*, 3 vol., Rabat: Wazārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyya, 2006.

¹² Cf. Gaborieau, Marc, Grandin, Nicole, « Le nouveau confrérique », *Les Voies d'Allah, les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Veinstein, Gilles, Popovic, Alexandre (dir.), Paris: Fayard, 1996, p. 68-83.

s'orientent vers de nouvelles méthodes et de nouveaux paradigmes¹³, espérant apporter un souffle régénérateur à la vie spirituelle du pays. Pour eux le défi ne se pose pas en termes sociaux ou politiques, mais il s'agit surtout de répondre à ce qui est ressenti comme l'affaiblissement des aspirations spirituelles et une décadence morale. Fès est en effet un des centres de ce mouvement de renouveau soufi¹⁴.

Quant à la tradition shâdhilite de Fès¹⁵, issue, à travers 'Abd al-Raḥmān al-Majdhūb (m. 976/1569) et ensuite Abū al-Maḥāsīn Yūsuf al-Fāsī (m. 1013/1605), de deux filiations, celle de Zarrūq (m. 899/1493) et celle d'al-Jazūlī (m. 869/1465), elle a participé aussi à ce mouvement de renouveau, mais en empruntant une autre démarche. Dans son cas, il ne s'agit pas d'intégrer des influences extérieures ou d'introduire de nouveaux éléments. L'évolution que l'on peut déjà observer à partir de 'Abd al-Raḥmān « al-ʿĀrif » al-Fāsī (m. 1036/1626) à travers la zāwiya des Ma'an jusqu'au maître d'al-Darqāwī, le cheikh 'Alī « al-Jamal » al-ʿAmrānī (m. 1194/1779), se caractérise par une tendance vers ce que l'on pourrait résumer comme un « retour à l'essentiel » où il s'agit de mettre l'accent sur le travail initiatique et l'intériorisation du modèle prophétique¹⁶.

¹³ La Khalwatiyya égyptienne, réformée par Muṣṭafā al-Bakrī (m. 1162/1749), a joué un rôle de premier plan à cet égard, tant pour ce qui concerne les éléments formels comme les litanies ou certaines modalités des rites initiatiques, que pour l'aspect doctrinal. C'est notamment le cas pour la confrérie Saqaliyya et pour la Tijāniyya. À propos d'al-Bakrī cf. De Jong, Frederic, « Mustafa Kamal al-Din al-Bakri (1688-1749) — Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition ? », *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Levtzion, Nehemia, Voll, John O. (dir.), New York : Syracuse University Press, 1987, p. 117-132. Pour l'influence de la Khalwatiyya au Maroc cf. Al-Saqqāt, 'Abd al-Jawād, Al-Sulaymānī, Aḥmad (dir.), *al-Tawāṣul al-ṣūfī bayna Miṣr wa al-Maghrib*, Muḥammadiyya : Kulliyat al-Ādāb wa al-'Ulūm al-Insāniyya, 2000.

¹⁴ La figure majeure du « renouveau soufi », Aḥmad Ibn Idrīs (m. 1253/1837), est issu de la filiation *khiḍriyya* d'un saint célèbre de Fès, 'Abd al-'Azīz al-Dabbāgh (m. 1141/1720). Illettré, ce dernier rend perplexes les ulémas en résolvant les énigmes de la science et, en raison de son rattachement hors des grandes structures confrériques, démontre la relativité de ces dernières. De cette façon, al-Dabbāgh, en redéfinissant le rapport entre la science, la voie spirituelle et la sainteté, prépare la voie pour l'avènement de nouvelles formes de soufisme. Cf. O'Fahey, Rex S., *Enigmatic Saint, Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, Londres : Hurst, 1990.

¹⁵ Cf. Al-Dhabībī, Nufaysa, *al-Zāwīyat al-Fāsiyya — al-Taṭawwur wa al-adwār ḥattā nihāyat al-'ahd al-'alawī al-awwal*, Casablanca : Matba'at al-Najāh al-Jadīda, 2001.

¹⁶ À titre d'exemple cf. l'ouvrage de 'Alī « al-Jamal » al-ʿAmrānī: *Naṣīhat al-murīd ṭariq ahl al-sulūk wa al-tajrīd*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2005.

C'est dans ce contexte que Mawlāy al-ʿArabī al-Darqāwī, héritier spirituel de cette tradition, devient le fondateur d'une nouvelle voie. Celle-ci se présente avant tout comme un renouvellement de la Shādhiliyya des origines, bien qu'elle porte visiblement la marque du milieu de Fès. Cette filiation fâsie connaît grâce au succès d'al-Darqāwī et de ses disciples une propagation considérable et sera à l'origine du renouveau de la Shādhiliyya au Maghreb et au Proche-Orient¹⁷. Or, l'enseignement du maître se réfère explicitement à la discipline intérieure des premiers soufis qui est fondée avant tout sur le dépouillement (*al-tajrīd*)¹⁸ et fait l'économie de considérations théoriques et d'un corpus rituel de litanies élaborées. Al-Darqāwī se démarque ainsi des milieux soufis de son époque et surtout des autres mouvements de renouvellement qui tendent à conditionner le cheminement spirituel par l'assimilation d'un corpus doctrinal et la pratique d'une quantité considérable d'exercices et de litanies quotidiennes.

Suite à la propagation importante de la *ṭarīqa*, il fallait redéfinir le rapport entre la science extérieure et la réalisation spirituelle. Peut être le cheikh est-il conscient de cela quand il demande au plus grand savant parmi ses disciples, Aḥmad Ibn ʿAjība, de rédiger divers traités parmi lesquels le commentaire coranique que nous allons étudier dans cet article. A cet égard, le rôle d'Ibn ʿAjība est certainement comparable au troisième successeur d'al-Shādhili, l'Égyptien Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī¹⁹ (m. 709/1309). Les ouvrages de ce dernier fixent l'enseignement des fondateurs de la Shādhiliyya pour les générations suivantes et constituent la référence

¹⁷ Cf. Weismann, Itzchak, loc. cit.

¹⁸ C'est sans doute l'un des piliers de la Shādhiliyya-Maʿaniyya comme l'explique Ibn ʿAjība : « Le maître de nos maîtres sayyidi ʿAlī [« al-Jamal » al-ʿAmrām] dit : Mon maître al-ʿArabī [Maʿan (m. 1188/1775)] m'a dit : Mon fils, si je voyais une chose plus élevée que le dépouillement et plus proche et profitable, je te le ferais savoir, mais chez les gens de cette voie il prend le rang de l'élixir dont un carat vaut en or ce qu'il y entre l'Occident et l'Orient. C'est cela qui représente le dépouillement pour cette voie » (Ibn ʿAjība, Aḥmad, *Īqāz al-himam fī sharḥ al-Ḥikam*, p. 30). Le *tajrīd* est selon Abū al-Hasan al-Shushtarī (m. 668/1269) le principe même de la Sunna (cf. *al-Risāla al-shushtariyya*, Casablanca : Dār al-Thaqāfa, 2004, p. 52) et al-Darqāwī fait de cette idée l'un des fondements de son enseignement initiatique : « Je dis qu'il n'y a pas de voie vers Dieu en dehors de celle du dépouillement (*al-tajrīd*) » (Al-Tamsamānī, Muḥammad, *al-Imām al-ʿArabī al-Darqāwī — tarjamatuḥu wa baʿḍ āthārihi*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2007, p. 184.).

¹⁹ Cf. Nwyia, Paul, *Ibn ʿAṭāʾ Allāh et la naissance de la confrérie sāḍilite* (2^{ème} éd.), Beyrouth : Dār al-Machreq, 1990 ; Geoffroy, Éric, *La sagesse des maîtres soufis — Latāʾif al-mīnān fī manāqib al-shaykh Abī l-ʿAbbās al-Mursī wa shaykhihi al-Shādhilī Abī l-Hasan*, Paris : Grasset, 1998.

doctrinale qui a permis à la *ṭarīqa* de se répandre dans l'élite intellectuelle du monde musulman. Comme son prédécesseur, l'auteur du *Baḥr al-madīd* s'engage également dans une défense du soufisme. En le comparant à Ibn 'Abbād al-Rundī et à Zarrūq, Kenneth Honerkamp²⁰ a noté qu'Ibn 'Ajība affirme de manière plus explicite la supériorité du magistère soufi et de ce fait, la précellence de la connaissance ésotérique (*'ilm al-bāṭin*) sur toute autre forme de connaissance.

Démontrer l'orthodoxie du soufisme de manière générale et réaffirmer dans le cadre du renouveau darqāwī ses éléments essentiels, tels que l'importance du maître spirituel et une conception métaphysique du *tawḥīd*, sont sans doute des objectifs de son exégèse. Mais en tant que maître spirituel, Ibn 'Ajība s'adresse avant tout aux adeptes de la voie pour fonder son enseignement sur la Révélation coranique. C'est dans ce but qu'il met en œuvre sa vaste connaissance des sciences islamiques et c'est cela qui fait de son *tafsīr* l'un des ouvrages majeurs du soufisme maghrébin. Il renverse ainsi la perspective prônée par Zarrūq consistant à poser la science comme le censeur de la sainteté : La science n'est utile (*nāfi'*) que lorsqu'elle répond à sa finalité spirituelle qui réside dans sa mise au service de la sainteté. Présenter la doctrine du soufisme à partir du texte fondateur de l'islam est aussi un moyen de montrer que la pratique religieuse et le cheminement initiatique ne sont que deux aspects complémentaires de la réalisation spirituelle. La connaissance universelle et inspirée, fruit d'un parcours initiatique sous l'aile d'un maître spirituel, revient pour Ibn 'Ajība à une intériorisation de la tradition islamique à l'étude de laquelle il consacra une grande partie de sa vie.

Les sources du *Baḥr al-madīd* et Ibn al-'Arabi

Le *Baḥr al-madīd* permet de se faire une idée assez précise des sources dont s'est inspiré son auteur. Sa connaissance des sciences islamiques relève d'une formation assez poussée dans le cadre de la tradition savante du Maghreb²¹. Ibn 'Ajība maîtrise les grandes références de la linguistique, de l'exégèse, des hadiths et de la spiritualité. On trouve plus rarement des

²⁰ Cf. Honerkamp, Kenneth, « Ibn 'Abbād, modèle de la Shādhiliyya », *Une voie soufie dans le monde, la Shādhiliyya*, op. cit., p. 159-171.

²¹ Pour les détails cf. Michon, Jean-Louis, *L'Autobiographie du Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajība* (2^{ème} édit.), Milan : Arché, 1982, p. 49-58.

citations des ouvrages du *fiqh* ou du *kalām*, ce qui s'explique par le fait qu'il tire les considérations juridiques et théologiques des *tafsīr* classiques. Quant à la littérature soufie, on peut noter deux types d'ouvrages. D'une part les classiques du soufisme comme l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* d'al-Ghazālī (m. 504/1111), le *tafsīr*²² d'al-Qushayrī (m. 465/1072) et d'al-Sulamī (m. 412/1021), ou encore celui de Ruzbehān al-Baqlī²³ (m. 606/1209), et d'autre part le corpus de la Shādhiliyya, notamment les *Hikam*²⁴ et le *Laṭā'if al-minan*²⁵ d'Ibn 'Atā' Allāh, mais aussi des écrits moins connus comme la glose du *tafsīr al-Jalālayn* d'al-Suyūṭī par 'Abd al-Raḥmān « al-'Ārif » al-Fāsī²⁶.

Une question importante est sans doute celle de l'influence d'Ibn al-'Arabī (m. 638/1240). Claude Addas²⁷ a pu identifier des notions doctrinales qui relèvent de la terminologie akbarienne ou qui au moins montrent une forte ressemblance. Jean-Louis Michon²⁸ remarque qu'en dehors du commentaire d'une prière prophétique d'Ibn al-'Arabī, aucun indice ne permet d'affirmer une connaissance directe de l'œuvre du maître andalou. En effet, il s'avère que son commentaire coranique permet de fournir quelques informations à ce propos. Ibn 'Ajība y cite Ibn al-'Arabī plusieurs fois en tant qu'« al-Ḥātimī » : A propos du verset 116 de la sourate *al-Baqara* il cite une de ses paroles²⁹, dans le commentaire du verset 43 de la sourate *al-Nisā'* il note que 'Abd al-Waḥhāb al-Sha'rānī (m. 973/1565) attribue l'expression « l'eau de l'invisible » à Ibn al-'Arabī³⁰, concernant le verset 17 de la sourate *al-Mā'ida* il compte Ibn al-'Arabī parmi ceux qui, « noyés dans

²² Cf. Sands, Christina Z., *Sufi commentaries of the Qur'ān in classical Islam*, London, New York : Routledge, 2006.

²³ Ibn 'Ajība le cite comme « al-Wartajibī ». Pour son *tafsīr* cf. Godlas, Alan A., *The 'Arā'is al-Bayān : the Mystical Qur'anic Exegesis of Ruzbihan al-Baqlī*, Thèse de doctorat, University of California and Berkeley, 1991 (une publication est en préparation).

²⁴ Cf. Nwyia, Paul, *Ibn 'Atā' Allāh et la naissance de la confrérie šādhilite*, op. cit.

²⁵ Cf. Geoffroy, Éric, « Entre hagiographie et hagiologie — Les *Laṭā'if al-minan* d'Ibn 'Atā' Allāh », *Annales Islamologiques*, Le Caire : IFAO, 1998, n° 32, p. 19-66 ; *idem*, *La sagesse des maîtres soufis — Latā'if al-minan fī manāqib al-shaykh Abī l-'Abbās al-Mursī wa shaykhi-hi al-Shādhilī Abī l-Hasan*, op. cit.

²⁶ Cet ouvrage semble perdu.

²⁷ Cf. sa préface à Michon, Jean-Louis, *Deux traités sur l'Unité de l'Existence*, op. cit., p. 5-9.

²⁸ *Ibid.*, p. 16.

²⁹ *Baḥr*, vol. I, p. 133 (II : 116-117).

³⁰ *Ibid.*, vol. II, p. 50 (IV : 43).

les océans du *tawhīd* », s'expriment sur l'unification (*al-ittihād*)³¹, à propos du verset 44 de la sourate *al-Isrā'*, il le cite à propos de la glorification cosmique de Dieu³², etc. Sans vouloir examiner les différents passages de près, ce qui dépasserait le sujet de cet article, un passage mérite pourtant une attention particulière. Dans le commentaire du verset 74 de la sourate *al-Zukhruf*³³ Ibn 'Ajība fait allusion à la position d'Ibn al-'Arabī et de 'Abd al-Karīm al-Jīlī (m. 832/1428) concernant la durée limitée de la souffrance infernale, en remarquant qu'il ne s'agit pas d'une impossibilité si on considère « l'universalité de la miséricorde divine (*shumūl al-rahma*) » vu qu'« il est traditionnellement rapporté que le feu se consumera (*takhraba*) et que du cresson poussera à sa place »³⁴. Les considérations qui suivent montrent cependant une certaine prudence de la part d'Ibn 'Ajība, lorsqu'il note que « par rapport à l'aspect extérieur (*ẓawāhir*) des textes il y a contradiction (*mu'arid*) » et, après avoir rapporté quelques opinions de l'*al-Insān al-kāmil*³⁵ d'al-Jīlī, il conclut que « Dieu est plus savant quant à la validité de cela »³⁶.

Ibn 'Ajība est-il un adepte de la pensée du *Shaykh al-akbar* ou n'en a-t-il qu'une connaissance plus ou moins indirecte³⁷ ? S'il est possible d'affirmer que l'auteur du *Bāḥr al-madīd* possède une certaine connaissance de l'œuvre akbarienne, il est difficile de déterminer à quel degré. Peut-on parler d'Ibn 'Ajība comme d'un akbarien au même titre que ces soufis qui une ou deux générations après lui inaugurent la renaissance de l'enseignement

³¹ Ibid., p. 158 (V : 17).

³² Ibid., vol. IV, p. 96 (XVII : 42-44).

³³ Ibid., vol VII, p. 35-36 (XLIII : 74-80).

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid. La notion de « l'homme parfait » (*al-insān al-kāmil*) semble être connu par Ibn 'Ajība, car elle revient au moins une fois dans son exégèse (cf. vol. VII, p. 272 ; LV : 14-28).

³⁶ Ibid., p. 36 (XLIII : 74-80).

³⁷ Dans son commentaire des *Hikam* il classe les écrits du maître andalou parmi ceux qui traitent « de la réalisation des stations et des états spirituels ainsi que des modalités qui régissent les expériences et les haltes [du cheminement initiatique] » et ajoute qu'« ils concernent les avancés parmi les aspirants et les débutants parmi les connaissant » alors que les ouvrages d'Ibn 'Aṭā' Allāh sont comptés parmi ceux qui concernent « les avancés parmi les connaissant » et traitent des « connaissances spirituelles (*al-ma'arīf*) et des sciences inspirées (*al-'ulūm al-ilhāmīyya*) » (cf. *Īqāz al-himam fī sharḥ al-Hikam*, op. cit., p. 22). C'est sans doute un jugement qui aurait été considéré comme limitatif par les adeptes de l'œuvre akbarienne.

d'Ibn al-'Arabî³⁸ ? Il est vrai que les notions relevées par Claude Addas, comme celle du *tajallî* et du *mazhar*, étaient courantes chez les shâdhilites de Fès³⁹. Il est donc possible qu'Ibn 'Ajība les ait apprises de ses maîtres spirituels.

D'autre part, on ne peut pas nier l'accord remarquable de la doctrine métaphysique d'Ibn 'Ajība avec celle du grand maître andalou, quoique des éléments caractéristiques, notamment ceux qui ont été vivement critiqués par certains oulémas, n'y figurent pas. Vu la fonction importante que notre auteur remplit pour la propagation de la Darqāwiyya, la nécessité de manifester une certaine prudence envers les positions doctrinales d'Ibn al-'Arabî afin d'éviter les accusations des savants, pourrait expliquer l'absence de références directes. En tout état de cause, le *Bāḥr al-madīd* se présente comme un produit de la tradition shâdhilite de Fès, qui a été imprégnée de certains éléments akbariens comme les notions d'héritage prophétique, de Réalité muḥammadienne, de théophanie etc. Ibn 'Ajība, bénéficiant de sa formation de savant, intègre dans le cadre du renouveau darqāwî cette tradition et la développe dans la formulation de sa propre doctrine spirituelle.

Les thèmes majeurs du *Baḥr al-madīd*

L'Étendue de l'océan s'inscrit dans une tradition de commentaires soufis du Coran dont le *Laṭā'if al-isharāt* d'al-Qushayrî constitue l'un des représentants les plus célèbres⁴⁰. De même que dans les commentaires soufis antérieurs, l'allusion spirituelle (*al-ishāra*)⁴¹ occupe dans l'exégèse d'Ibn 'Ajība la fonction d'un médiateur entre signification « historique » et initiatique de la Révélation. Il s'agit de sensibiliser le lecteur à la fonction que le Coran doit avoir dans un contexte soufi et, plus encore, d'inculquer un état d'esprit réceptif à sa signification initiatique.

³⁸ Cf. Chodkiewicz, Michel, *Un océan sans rivage — Ibn Arabî, le Livre et la Loi*, Paris : Seuil, 1992, p. 35.

³⁹ Cette influence remonte aux cercles shâdhilites de l'Égypte. Cf. Geoffroy, Éric, « De l'influence d'Ibn 'Arabî sur l'école shâdhilite égyptienne », *Horizons maghrébins*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2000, n° 41, p. 83-90.

⁴⁰ Cf. Sands, Christina Z., op. cit., p. 71.

⁴¹ Cf. Gril, Denis, « Exégèse mystique », *Dictionnaire du Coran*, Amir-Moezzi, Mohammad (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 300-312 ; Nwiya, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique* (2^{ème} éd.), Beyrouth : Dar al-Machreq, 1991, p. 19-25 ; Sands, Christina Z., op. cit., p. 35-44.

Comme on va le montrer en détail par la suite, il est possible de distinguer trois axes thématiques. Ces trois leitmotifs correspondent dans une certaine mesure aux thématiques du texte coranique. Ainsi les passages traitant de la Réalité divine, de la création, de la Révélation et de l'eschatologie — autrement dit tout ce qui implique une sorte de manifestation du divin — sont généralement interprétés comme des allusions à la contemplation et à l'illumination spirituelle. Les passages coraniques qui concernent les histoires prophétiques, l'affirmation de la mission du Prophète et les événements de sa vie, sont interprétés comme faisant allusion à la sainteté, à la fonction du maître spirituel et à la réalité spirituelle du Prophète. Quant aux *ayāt al-ahkām*, versets concernant la Loi, et tous les versets énonçant des préceptes éthiques, traitant des vertus, des péchés et des vices, c'est-à-dire tout ce qui détermine la pratique et l'expérience religieuse, ces passages-là sont le plus souvent commentés comme concernant le cheminement initiatique, les états et ses convenances, ainsi que les obstacles et les pièges que doit surmonter le *murīd*.

Certes, l'auteur du *Baḥr al-madīd* est loin de suivre ce schéma de manière systématique et on peut trouver par exemple un passage sur le *tawakkul* (« l'abandon confiant en Dieu ») à propos d'un verset où on s'attendrait à une interprétation métaphysique ou encore à un développement sur le cœur du saint, là où l'on aurait pensé entendre parler des étapes de la Voie. En effet, les trois axes thématiques comportent toujours un enseignement initiatique, dont le fondement est d'ordre métaphysique et dont la finalité est la sainteté. Les trois thématiques se rejoignent donc constamment et c'est à Ibn 'Ajlba, en tant que maître éducateur, que revient le choix de mettre en avant, pour le profit du lecteur, un aspect plus qu'un autre.

I. *Cheminement initiatique et réalisation spirituelle*

Plus qu'une autorité doctrinale du soufisme, Ibn 'Ajlba apparaît dans ses écrits comme un maître spirituel qui instruit les adeptes de la Voie des règles et des convenances du cheminement initiatique. Son but, on s'en rend compte à chaque ligne de ses ouvrages, est de former l'esprit du lecteur, de façon à lui inculquer les attitudes convenables, « l'*adab* », du serviteur « libéré »⁴² de tout autre que Dieu. La notion d'*adab* résume en

⁴² Les notions de servitude (*al-'ubūdiyya*) et de liberté (*al-ḥurriyya*) constituent des concepts importants dans l'enseignement d'al-Darqāwī et de ses maîtres. Ibn 'Ajlba parle à maintes reprises des différentes sortes de « prisons » (*siḥn*) qui

quelque sorte les différents aspects de l'enseignement initiatique du *Baḥr al-madīd* :

Celui qui n'a pas d'*adab*, n'a pas d'éducation (*tarbiyya*), et celui qui n'a pas d'éducation, n'a pas de cheminement (*sayr*), ni d'accès à l'union (*wuṣūl*)⁴³.

Le rôle central et omniprésent des « convenances » dans le cheminement spirituel est affirmé à plusieurs reprises, puisque « chaque station spirituelle possède ses droits et ses convenances (*ādāb*) »⁴⁴ et « l'exigence de l'*adab* s'accroît à la mesure de l'élévation de la station spirituelle »⁴⁵. L'*adab* c'est « ce sur quoi s'appuient (*umda*) les soufis »⁴⁶, car « le soufisme », dit Ibn 'Ajība citant un de ses prédécesseurs⁴⁷, « est tout entier convenances (*ādāb*) ; chaque instant exige un *adab*, chaque état ainsi que chaque station spirituelle ; celui qui s'applique à l'*adab*, parvient à ce à quoi sont parvenus les hommes de Dieu (*rijāl*) ; mais celui auquel l'*adab* a été refusé, est loin alors qu'il se croit près et il est rejeté alors qu'il espère arriver »⁴⁸.

Transformation intérieure, la réalisation spirituelle — les cas particuliers exceptés — correspond d'un certain point de vue à une progression déterminée par des étapes. Cependant, on trouve dans le *Baḥr al-madīd*, comme dans les autres écrits de l'auteur, une insistance particulière sur la notion de *taslīm* (« résignation, soumission »), c'est-à-dire « le renoncement à toute forme de contestation et de mécontentement extérieurement et de réprobation intérieurement »⁴⁹, et, dans sa variante supérieure, du *riḍā* (« satisfaction »), « la joie de l'âme à l'encontre des actes de Dieu qui découle de l'amour spirituel »⁵⁰. « Règle majeure pour les gens du soufisme »⁵¹ le fait de remettre son choix à Dieu constitue dans l'enseignement

enferment l'homme, notamment celle de la passion (*hawā*), de l'existence (*kawn*) ou encore celle de la projection mentale (*wahm*).

⁴³ *Baḥr*, vol. I, p. 123 (II : 104). Dans ce passage Ibn 'Ajība cite différentes paroles soufies soulignant l'importance de l'*adab* dans le *taṣawwuf*.

⁴⁴ Ibid., vol. III, p. 327 (XIII : 11-13).

⁴⁵ Ibid., p. 247 (XI : 112-115).

⁴⁶ Ibid., vol. V, p. 171 (XXVI : 83-89).

⁴⁷ Décédé en 265/878, Abū al-Ḥafṣ al-Ḥaddād est le représentant le plus célèbre de la Malāmatiyya khurassanienne.

⁴⁸ *Baḥr*, vol. I, p. 123 (II : 104).

⁴⁹ *Baḥr*, vol. I, p. 161 (II : 155-157).

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., vol. V, p. 283-284 (XXVIII : 68-70).

d'Ibn 'Ajība la vertu cardinale qui caractérise les saints. Il s'agit en effet de l'*isqāt al-tadbīr* (« l'abandon de la volonté propre »), pilier de la voie shādhilite auquel Ibn 'Aṭā' Allāh a consacré son célèbre traité⁵². Dans le *Baḥr al-madīd* cette notion fondamentale est reprise comme étant la quintessence même de la discipline soufie. L'expression « le feu de la volonté propre (*al-tadbīr*)⁵³ et la fraîcheur de la satisfaction et de la soumission » y revient sans cesse par l'assimilation des deux vertus au paradis et de leur contraire à l'enfer.

La centralité de l'abandon de la volonté propre, de la soumission et de la satisfaction transparaît dans le fait que ces attitudes sont interprétées comme constituant la signification profonde de la religion musulmane⁵⁴. L'appel à l'islam, dont le Coran décrit toute la difficulté en traçant le conflit entre le Prophète et sa communauté, devient dans le commentaire spirituel une allusion à la nécessité de réaliser le *taslīm* et le *riḍā*. La mission prophétique se transpose ainsi dans le magistère initiatique des saints qui appellent à l'abandon de la volonté propre et à la satisfaction à l'égard des décrets divins.

Dans d'autres passages Ibn 'Ajība dévoile le fondement métaphysique du *tark al-tadbīr* en montrant l'*adab* du connaissant dans diverses situations qui ne sont, en fin de compte, que des manifestations des différents attributs divins :

Les gens de la certitude [...] considèrent ce qui [leur] arrive à l'instant même de son avènement. [Ils considèrent] une chose après l'autre et ils la reçoivent avec la connaissance et l'attitude qui convient à ce moment (*adab*). S'il s'agit d'une affaire qui relève de la majesté divine (*jalāliyya*), ils la rencontrent avec satisfaction (*riḍā*) et soumission (*istislām*) et s'il s'agit d'une affaire qui relève de la beauté divine (*jamāliyya*), ils la reçoivent avec louange (*ḥamd*) et gratitude (*shukr*). De cette manière ils regardent toujours ce qui apparaît comme décrets de la toute-puissance divine. Ils n'ont pas d'instant (*waqt*) autre que celui dans lequel ils se trouvent et ils n'ont pas d'autre souhait que ce

⁵² Ibn 'Aṭā' Allāh, Tāj al-Dīn, *Al-Tanwīr fī isqāt al-tadbīr*, Damas : Dār al-Bayrūtī, 2002. L'ouvrage a été traduit en français par PENOT, Abdallah, *L'abandon de la volonté propre*, Lyon : Editions Alif, 1997.

⁵³ Ibn 'Ajība distingue entre le *tadbīr* blâmable et le louable, le premier étant celui qui « comporte un profit (*ḥaẓẓ*) pour l'âme individuelle » (*Baḥr*, vol. V, p. 283 ; XXVIII : 68-70).

⁵⁴ Cf. *Baḥr*, vol. I, p. 300 (III : 18-19), p. 341 (III : 71-72).

dans quoi Dieu les établit. [...] De même ils ne hâtent pas les décrets dont le moment de réalisation a été retardé et ils n'associent rien à Dieu dans la gestion (*tadbīr*) et le choix (*ikhtiyār*)⁵⁵.

On voit également l'importance que revêtent la notion de *waqt*, « l'instant », et son lien avec l'acceptation du choix divin. Le *waqt*, ce dans quoi on est, est l'expression la plus immédiate de la volonté de Dieu à l'égard de Son serviteur. Le connaissant est absorbé dans l'*adab*, c'est-à-dire l'attitude et le comportement qui convient à l'instant et, ayant abandonné la gestion de sa vie à Dieu, il ne se soucie guère de ses souhaits ou de ses craintes, puisqu'ils reviendraient à considérer un autre instant que celui dans lequel Dieu l'a établi.

Si la soumission (*al-taslīm*) et la satisfaction (*al-riḍā*) caractérisent l'état du soufi, la servitude (*al-'ubūdīyya*), état de réceptivité et de passivité envers la Réalité divine, constitue son attribut essentiel. Ibn 'Ajība suit, dans l'importance qu'il accorde à cette notion, la tradition shādhilite selon laquelle le soufisme consiste dans « le dressage de l'âme par la servitude et son renvoi aux jugements de la Seigneurie »⁵⁶. Al-Darqāwī reprend cette doctrine tout en insistant sur la notion de « liberté »⁵⁷ (*hurriyya*) comme corrélatif intérieur de la servitude⁵⁸. Mais l'importance de la *'ubūdīyya*, « le plus noble des états et la plus élevée des stations »⁵⁹, réside avant tout dans le fait qu'elle constitue la modalité par laquelle l'homme peut connaître Dieu.

⁵⁵ Ibid., vol. IV, p. 4 (XVI : 1).

⁵⁶ Il s'agit d'une définition attribuée à Abū al-Ḥasan al-Shādhilī (cf. Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm, *Qaḍīyyat al-taṣawwuf — al-madrasat al-shādhiliyya* (5^{ème} édit.), Le Caire : Dār al-Ma'ārif, 2007, p. 97).

⁵⁷ La signification de la « liberté » est toute spirituelle : « Le sens de la liberté est que le connaissant soit un être singulier pour un Être singulier (*farḍ^{an} li-farḍ*) sans être sous le joug d'aucune chose existante, qu'elle relève de ce monde ou de l'autre, car la liberté est l'expression de l'extrême épuration (*taṣfiyya*) et purification (*ṭahāra*) de l'élite. » (*Baḥr*, p. 375 ; III : 118-120).

⁵⁸ Il n'est pas le premier à avoir mis en avant le rapport entre les deux états (cf. Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm, *al-Risāla al-Qushayriyya*, Le Caire : Dār al-Sha'b, 1989, p. 378), mais il est vrai qu'al-Darqāwī, à l'instar de son maître 'Alī « al-Jamal » al-'Amrānī, insiste particulièrement sur ce point. Dans le *Baḥr al-madīd*, on retrouve fréquemment cette idée : « Vous récoltez la liberté à la mesure de ce que vous avez semé comme servitude » (*Baḥr*, vol. I, p. 223 ; II : 222-223).

⁵⁹ Ibid., vol. II, p. 136 (IV : 172-173).

La connaissance spirituelle c'est de contempler la magnificence (*'aẓama*) de la Seigneurie telle qu'elle se manifeste lorsqu'on réalise la servitude⁶⁰.

La *'ubūdiyya* traduit en effet l'unicité absolue de l'Être divin dans le domaine du cheminement initiatique, ce qui fait dire à Ibn 'Ajība que « quand [l'homme] a atteint la servitude dans son être extérieur, l'unicité se réalise dans son être intérieur »⁶¹. Ainsi, les différentes étapes et vertus du parcours initiatique se parachèvent dans la réalisation de la servitude, qui consiste essentiellement dans le fait « d'abandonner son propre choix⁶² et de s'en tenir constamment à l'humilité (*dhull*) et à l'indigence (*iftiqār*) »⁶³.

Les gens de la contemplation et de la vision directe », explique Ibn 'Ajība, « ceux qui ont goûté la nourriture de l'élection divine (*al-khuṣūṣiyya*) », ce sont ceux qui « se tiennent dans la vision de la Seigneurie en s'acquittant des convenances (*ādāb*) de la servitude⁶⁴.

Cette dernière expression, répétée sans cesse dans son *tafsīr*, associe la notion d'*adab*, convenance spirituelle, à celle de *'ubūdiyya*. Les convenances de la servitude se réalisent « par la vision des effets (*āthār*) de la toute-puissance divine »⁶⁵. Le serviteur accompli, dépouillé de toute volonté propre et profondément conscient de son indigence existentielle envers Dieu, s'applique à se conformer aux exigences de la manifestation divine à chaque instant. En renonçant à la prétention de son existence individuelle, le serviteur reçoit la révélation de l'Être divin, car « la servitude est le joyau (*jawhar*) dans lequel se manifeste [la splendeur de] la Seigneurie »⁶⁶ et « à

⁶⁰ Ibid., p. 202 (V : 70-71). Une traduction plus littérale donnerait : « La connaissance particulière (*al-ma'rifa al-khāṣṣa*) c'est la vision de la magnificence de la Seigneurie dans les supports de manifestation (*maẓāhir*) de la servitude. ».

⁶¹ Ibid., p. 45 (IV : 32).

⁶² On peut voir ici le rapport très significatif entre la servitude et l'abandon de la volonté propre, ainsi que le rôle synthétique de l'*adab* comme il ressort dans les lignes suivantes.

⁶³ *Baḥr*, vol. II, p. 45 (IV : 32).

⁶⁴ Ibid., vol. I, p. 56 (II : 4-5).

⁶⁵ Ibid., vol. II, p. 4. (IV : 1).

⁶⁶ Ibid., vol. I, p. 70 (II : 26-27). Il s'agit d'une citation d'Abū al-Ḥasan al-Shādhilī (m. 656/1258).

la mesure de ce que le serviteur assimile des attributs (*al-awṣaf*) de la servitude, Dieu le soutient (*yumidduhu*) par les attributs de la Seigneurie »⁶⁷.

Enfin, la valeur de la *ʿubūdiyya* réside dans le fait qu'elle représente l'attribut par excellence du Prophète, modèle suprême de la sainteté⁶⁸. En effet, c'est en imitant le Prophète que l'aspirant peut réaliser la servitude et ainsi accéder à la connaissance spirituelle :

L'aspirant ne peut en aucun cas se dispenser de suivre le Prophète, même s'il atteint des états spirituels [...] car les convenances de la servitude résultent de la magnificence de la Seigneurie divine ; comme l'élévation dans la contemplation de la Seigneurie n'a pas de terme, ainsi la convenance de la servitude (*adab al-ʿubūdiyya*) n'a pas de fin. Or, les modalités des convenances ne sont point connues sans la médiation (*wāsiṭa*) de l'enseignement du Prophète. En effet, la médiation du Prophète ne quitte jamais le serviteur, quoi qu'il ait atteint⁶⁹.

Le projet de renouveau de la Shādhiliyya entamé par al-Darqāwī concerne également les diverses pratiques du soufisme et est repris par Ibn ʿAjība dans son commentaire coranique lorsqu'il affirme la supériorité du *dhikr* tel qu'il est transmis dans la tradition shādhilite, par rapport à tout autre acte de dévotion. Le retour à l'essentiel qui caractérise la Darqāwiyya se traduit ici par la volonté d'empêcher la dispersion de l'aspirant en l'orientant vers l'invocation du nom suprême de Dieu, *Allāh*, appelé aussi « le nom singulier » (*al-ism al-mufrad*)⁷⁰. Le secret qui s'attache à ce nom grâce à la bénédiction du maître spirituel permet un résultat qui dispense des pratiques parfois complexes des autres voies.

L'invocation est la meilleure des œuvres [...]. Des voies qui mènent à Dieu, elle est la plus courte (*aqrab*), à condition qu'elle soit transmise par un maître accompli. Sache aussi qu'il existe beaucoup de variétés d'invocation [...] dont chacune possède ses particularités et ses

⁶⁷ Ibid., vol. II, p. 136 (IV : 172-173).

⁶⁸ « [Le Prophète] a atteint les degrés de l'adoration et de la perfection ultime de la servitude du fait qu'aucune considération pour ses intérêts individuels ne subsiste en lui, qu'il a rempli ses devoirs et qu'il a été absolument sincère dans sa servitude pour son Seigneur. » (ibid., vol. IV, p. 138 ; XVIII : 1-5).

⁶⁹ Ibid., vol. VI, p. 391 (LI : 51).

⁷⁰ Cf. Gloton, Maurice, *Ibn ʿAṭāʾ Allāh — Traité sur le nom Allāh*, Paris : Les Deux Océans, 2001.

résultats propres qui sont tous réunis dans l'invocation du Nom singulier (*dhikr al-mufrad*) et c'est « *Allāh Allāh* »⁷¹.

Le rôle du *dhikr* dans la pratique initiatique est central, parce que sa réalité profonde correspond à l'extinction en Dieu⁷². Le *dhākir*, le *dhikr* et le *madhkūr* se confondent alors dans une Réalité unique :

Le recueillement (*al-khushūʿ*) du cœur dans l'invocation (*dhikr*) de Dieu signifie sa perplexité (*dhuhūl*) et son absence lorsque les lumières de l'Invoqué (*al-madhkūr*) brillent sur lui. Celui qui invoque (*al-dhākir*) s'éteint alors dans l'Invoqué⁷³.

C'est donc grâce au *dhikr* que les convenances de la servitude, notamment l'abandon de la volonté propre, conduisent à la vision de la théophanie. Cela étant dit, Ibn ʿAjība insiste dans son commentaire spirituel sur la nécessité d'un élément médiateur grâce auquel ce processus puisse devenir effectif.

II. La réalité prophétique, la sainteté et le maître spirituel

La pratique initiatique, affirme Ibn ʿAjība, ne saurait apporter aucun bénéfice à l'aspirant sans la sollicitude divine (*al-ʿināya*). Or, celle-ci se manifeste en effet à travers l'aptitude que Dieu accorde à l'aspirant d'adhérer à un maître spirituel et de se soumettre à son éducation initiatique. Autrement dit, ne peut atteindre la Présence divine que celui qui y est prédestiné (*man sabaqa lahu al-ʿināya*) et cette prédestination fait que l'aspirant prête foi à la fonction initiatique du cheikh⁷⁴. Cette idée constitue une des clés

⁷¹ Ibid., vol. I, p. 158 (II : 151-152).

⁷² « Le but, ce n'est pas que tu connaisses le nom [suprême de Dieu] mais c'est que tu sois l'essence du nom (*ʿayn al-ism*), c'est-à-dire l'Essence de Celui qui est nommé (*ʿayn al-musammā*). » (ibid.).

⁷³ Ibid., vol. VII, p. 319 (LVII : 16-17).

⁷⁴ Al-Darqāwī (op. cit., p. 86) écrit dans ce sens : « Nous voyons que l'union spirituelle ne s'atteint point par l'abondance d'œuvres, ni par le peu d'œuvres, mais qu'on ne l'atteint que par la pure grâce divine. [...] Parmi la faveur, la grâce et la générosité de Dieu est le fait de trouver un cheikh éducateur. Sans cela, personne ne le trouverait et personne ne pourrait réussir par lui, car la connaissance du saint est plus difficile que la connaissance de Dieu [...] ».

interprétatives d'Ibn 'Ajība et sans doute un des enseignements principaux qu'il veut transmettre à travers son commentaire du Livre saint.

La légitimité du magistère initiatique (*al-mashaykha*) est probablement un des sujets qui alimentent le plus la controverse entre les soufis et leurs contestateurs⁷⁵. Selon ces derniers, la transmission de l'héritage du Prophète se réalise exclusivement par la science islamique, alors que les soufis ajoutent une autre forme de transmission, essentiellement intérieure et spirituelle, qui se réalise, d'après l'enseignement d'Ibn 'Ajība, en premier lieu par l'éducation (*tarbiya*) et le compagnonnage (*ṣuḥba*). Si l'auteur reconnaît donc la légitimité des savants ordinaires comme ayant leur part de l'héritage spirituel, il affirme en même temps la prééminence des saints à cet égard⁷⁶:

De même Dieu ordonne l'obéissance envers Son Envoyé alors qu'il est vivant, il ordonne l'obéissance envers ses héritiers après son décès. Ce sont les savants pieux qui jugent avec équité d'après les normes de la Loi et les saints connaissants qui jugent par l'inspiration. Les savants sont des juges du commun alors que les saints sont des juges de l'élite, c'est-à-dire de ceux qui se rattachent à eux parmi les gens de la volonté spirituelle⁷⁷.

L'insistance sur la nécessité du maître spirituel constitue sans doute l'une des particularités du *Baḥr al-madīd* par rapport aux autres *tafāsīr* soufis. C'est aussi un des piliers de l'enseignement darqāwī. Alors que les autres confréries maghrébines du XVIII^e-XIX^e siècles, notamment la Wazzāniyya et la Tijāniyya, mettent en avant le rattachement au saint fondateur et

⁷⁵ À Fès, ce débat a pris une ampleur considérable au VIII^e/XIV^e siècle (cf. Cornell, Vincent, « Faqīh versus faqīr in Marinid Morocco : epistemological dimensions of a polemic », *Islamic Mysticism Contested, Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, De Jong, Frederick, Radtke, Bernd (dir.), Leiden : Brill, 1999, p. 207-224 ; Peres, René, *Ibn Khaldūn, La Voie et la Loi*, Arles : Actes Sud, 1991, p. 11-83).

⁷⁶ Dans un passage (*Baḥr*, vol. II, p. 130 ; IV : 163-165) Ibn 'Ajība établit l'analogie suivante : « Les savants de cette communauté sont comme les prophètes (*anbiyā'*) des Fils d'Israël. Les connaissants parmi eux sont comme les envoyés (*rusul*) ».

⁷⁷ Ibid., vol. II, p. 64 (IV : 64-68). Dans ce passage on voit encore comment se lie, dans l'enseignement d'Ibn 'Ajība, deux éléments fondamentaux de la Voie, l'abandon de la volonté propre et le compagnonnage du maître, puis l'islam en général et le cheminement spirituel. Doctrine, pratique et expérience se fondent ainsi dans l'héritage prophétique, transmis dans sa réalité profonde par les maîtres de la Voie et les saints.

l'efficacité des litanies, al-Darqāwī affirme avec force la précellence de l'éducation spirituelle (*al-tarbiya*) dans le cadre du compagnonnage (*al-ṣuḥba*)⁷⁸.

Certes, Ibn 'Ajlba n'est pas le premier à insister sur l'importance du cheikh et, au moins depuis Abū Madyan (m. 594/1198), la tradition spirituelle du Maghreb n'a jamais caché le fait que le cheminement initiatique ne saurait être effectif sans la direction d'un maître confirmée par une filiation remontant au Prophète. Mais les maîtres de la Darqāwiyya tendent à affirmer la priorité de l'éducation initiatique et du compagnonnage devant toute autre pratique soufie. Ainsi le cheikh d'Ibn 'Ajlba, Muḥammad al-Būzīdī, dans un traité⁷⁹ consacré aux convenances que le disciple doit garder vis-à-vis de son maître, montre comment la relation du disciple envers son maître absorbe l'ensemble des règles et des exigences de la Voie.

L'importance du maître spirituel ne vient pas seulement du fait qu'il supervise la progression spirituelle de l'adepte. En réalité, le maître constitue le moyen (*al-wasīla*) indispensable pour atteindre la Présence divine :

Il n'existe pas de moyen plus immédiat que le compagnonnage des connaissant, le fait de s'asseoir devant eux, de les servir et de se tenir à leur obéissance. Celui qui vise un moyen pour atteindre la Présence divine autre que celui-ci, il est ignorant de la science de la Voie⁸⁰.

Ibn 'Ajlba revient dans de nombreux passages sur l'importance de la *ṣuḥbat al-shaykh* et chaque fois il met en avant un aspect différent de la fonction du maître. Le *shaykh* n'est pas seulement indispensable pour l'éducation profonde de l'âme, mais c'est sa présence même qui, telle une porte, permet à l'aspirant de pénétrer dans la Présence divine. Par sa seule compagnie encore il transmet « l'éducation prophétique », montrant comment se tenir extérieurement et intérieurement dans cette Présence⁸¹.

⁷⁸ Cf. p. ex. *Majmū'at al-rasā'il Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī al-Ḥasanī*, op. cit., p. 206-207, p. 233-239, p. 401-403.

⁷⁹ Al-Būzīdī, Muḥammad, *al-Ādāb al-marḍiyya li-sālik ṭarīq al-ṣūfiyya*, Amman : Dār al-Fath, 2001.

⁸⁰ *Baḥr*, vol. II, p. 174 (V : 33-34).

⁸¹ « C'est l'instructeur suprême ; lui tenir compagnie purifie des défauts et le voir procure la richesse intérieure aux cœurs et les fait entrer dans la Présence du Non-manifesté (*al-ghuyūb*). Son extérieur s'en tient à l'accomplissement des devoirs qu'impose le monde des causes secondes et son intérieur contemple les dispositions de la toute-puissance divine. Il est celui qui établit l'éducation prophétique (*al-tarbiya al-nabawiyya*). » (ibid., vol. II, p. 142 ; II : 128-129).

Si dans son commentaire coranique Ibn 'Ajība formule une doctrine initiatique, il fait aussi écho à sa propre expérience de maître spirituel. La vie religieuse est au Maroc du XII^e/XVIII^e siècle assez agitée et la situation politique instable⁸² et troublée provoque des heurts avec le renouvellement des milieux confrériques. La Darqāwiyya, gagnant rapidement un nombre assez important d'adeptes dans tout le pays, excite la méfiance de l'autorité politique. Cette dernière est influencée en la personne du sultan Sulaymān (1206-1237/1792-1822) par les idées réformistes et anti-confrériques du mouvement wahhabite naissant⁸³, ce qui permet aux adversaires du soufisme dans le pays d'exercer leur influence et favorise entre d'autres l'emprisonnement momentané d'Ibn 'Ajība et de certains de ses disciples⁸⁴. Le *Baḥr al-madīd* est sans doute le commentaire soufi qui traite de la manière la plus explicite du thème de la critique et de la contestation des soufis.

Dans ce contexte, Ibn 'Ajība cherche toujours à trouver dans le texte coranique le fondement scripturaire de cette situation et, en se situant d'un point de vue initiatique, à montrer comment la « sagesse divine » (*ḥikma*) est à l'œuvre dans les conflits de son époque. Il s'applique ainsi à montrer que la sainteté est essentiellement d'ordre intérieur, car « l'affermissement de l'élection divine n'abolit pas les attributs humains »⁸⁵. C'est donc par nature qu'elle reste cachée. En raison de son caractère intérieur l'élection divine qui distingue les saints et les maîtres spirituels des croyants ordinaires, ne saurait dépendre d'une reconnaissance extérieure. De ce fait, sa contestation représente une simple ignorance de la nature de cette élection et, en tant que telle, la contestation (*inkar*) remplit une fonction réelle dans l'histoire du salut :

Dans leur état originel les esprits étaient tous dans l'accord et la reconnaissance (*al-iqrār*) [de la Seigneurie divine]. La divergence et la contestation (*al-inkār*) se sont produites seulement après leur entrée dans le monde des corps et leur descente du monde des esprits. Dieu envoya alors les prophètes pour rappeler aux hommes le covenant primordial. Celui qui a été destiné à la félicité, reconnaît [la Seigneurie],

⁸² Cf. Abitbol, Michel, *Histoire du Maroc*, Paris : Perrin, 2009, p. 280-286.

⁸³ El-Nasser, Rachid A., *Morocco, from Kharijism to Wahhabism — The Quest for Religious Purism*, Thèse de doctorat, Université de Michigan, 1981.

⁸⁴ Cf. Michon, Jean-Louis, *L'Autobiographie du Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajība*, op. cit., p. 86 sq.

⁸⁵ *Baḥr*, vol. IV, p. 331 (XXI : 7-10).

et celui qui a été destiné au malheur, la conteste. [...] puis Dieu envoya les sages, les connaissant par Dieu, qui remédient à l'ignorance et à la contestation dont est objet l'esprit. Celui pour qui a été décrétée la privation (*al-ḥirmān*), refuse de leur prêter foi et son cœur restera toujours perturbé [...]»⁸⁶.

La contestation étant en quelque sort prédestinée, le rejet et l'hostilité à laquelle sont confrontés les prophètes de la part de leur peuple font partie de la mission prophétique. Analogiquement, le saint doit affronter l'épreuve de la contestation, qui est un moyen d'élévation spirituelle⁸⁷.

La contestation des saints et des maîtres spirituels entraîne de graves conséquences. Elle conduit au rejet et à l'éloignement de Dieu, car contester les saints comme le Prophète signifie se couper de la sollicitude divine dont ils sont les instruments humains. Le « châtiment » exprime par conséquent tout ce qui détourne de la Voie :

A l'intention de ceux qui mécroient (*al-kāfirīna*) en la Voie de l'élection divine, les gens du voile, Nous avons apprêté les chaînes de la préoccupation et des attachements [à ce bas monde] ainsi que les carcans des intérêts individuels et des obstacles. Ils ne voyagent pas vers Dieu et sont menottés par leurs passions [...]. Nous leur avons apprêté le feu de la séparation [de Dieu] et du rejet⁸⁸.

Si « tout ce qui est dit [dans le Coran] de la prophétie peut être dit aussi de la sainteté »⁸⁹, c'est que les saints sont essentiellement des représentants du Prophète (*khulafā' rasūl*)⁹⁰. Ils continuent la mission prophétique afin de préserver l'esprit et les fondements de la religion⁹¹, et pour garantir l'accès à la contemplation de Dieu. Nous avons évoqué le fait que la légitimité du magistère initiatique résulte de la « succession » (*khilāfa*) et de « l'héritage » (*wirātha*) prophétique. Or cet héritage, étant de nature essentiellement spirituelle, ne se rattache pas seulement à la figure historique

⁸⁶ Ibid., vol. I, p. 210 (II : 214).

⁸⁷ « La contestation des gens ordinaires à l'égard des hommes de l'élite spirituelle ne leur nuit pas et n'abaisse pas leur rang ; au contraire, elle accroît la hauteur de leur degré, leur gloire et leur proximité de Dieu. » (ibid., p. 404 ; III : 176-177).

⁸⁸ Ibid., vol. VIII, p. 199 (LXXVI : 4-18).

⁸⁹ *Baḥr*, vol. VII, p. 228 (LII : 29-43).

⁹⁰ Cf. ibid.

⁹¹ Cf. ibid., vol. VII, p. 136-137 (XLVIII : 8-10).

du Prophète Muḥammad comme point de départ des filiations initiatiques (*silsila*), mais aussi à sa réalité « métahistorique » comme intermédiaire (*al-wāsiṭa*) entre la transcendance divine et la relativité humaine et cosmique :

Le maître de nos cheikhs, ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ārif a dit : « [...] Il [le Prophète] assuma les caractères du Coran (*mutakhalliq bi-l-Qur’ān*) et, en vérité, ceux de Dieu (*bi-khuluq Allāh*) et devint ainsi le support de la théophanie des qualités et du secret divins [...]. Celui qui voit [le Prophète] a vu le Vrai (*al-Ḥaqq*) »⁹².

La fonction initiatique qui revient au maître en vertu de sa part de l’héritage prophétique (*al-wirāthāt al-nabawīyya*) n’est autre, au fond, que le secret de l’élection divine (*sirr al-khuṣūṣīyya*), c’est-à-dire la sainteté (*al-walāya*)⁹³. De ce fait, la signification du pacte avec les héritiers spirituels du Prophète est d’autant plus profonde et plus grave⁹⁴.

De par la fonction médiatrice et la réalité spirituelle du Prophète, l’imitation (*al-mutāba‘a*) du Prophète revêt une importance tout à fait capitale pour le soufi. Le retour à la simplicité de la pratique de la Sunna comme méthode initiatique constitue effectivement un des piliers de la spiritualité darqāwī⁹⁵. Ibn ‘Ajība dévoile dans son commentaire allusif l’intérêt initiatique et le fondement doctrinal de la pratique de la Sunna :

⁹² Ibid., vol. VIII, p. 107 (LXVIII : 1-4). Cf. aussi ibid., vol. VI, p. 34 (XXXIII : 40) ; ibid., vol. VII, p. 136-137 (XLVIII : 8-10).

⁹³ « Le saint est une lumière de la lumière de Dieu et un secret de Ses secrets. Par lui Dieu sort des ténèbres du voile celui qui est devancé par la sollicitude vers la lumière de la vision et Il guide par lui sur la voie de l’union celui qu’Il a choisi pour Sa Présence. » (ibid., vol. II, p. 157 ; V : 15-16).

⁹⁴ « Celui qui passe un pacte avec [les lieutenants du Prophète parmi les connaissant] le passe avec Dieu, et celui qui porte son regard vers eux porte son regard vers Dieu. Quiconque faillit au pacte qu’il a pris avec eux se parjure à son détriment ; l’arbre de sa volonté spirituelle se dessèche, la lumière de son œil intérieur s’obscurcit et il retourne à la station du commun. » (ibid., vol. VII, p. 136-137 ; XLVIII : 8-10).

⁹⁵ Les lettres du maître témoignent de ce fait, comme par exemple dans cet extrait (Al-Tamsamānī, Muḥammad, *al-Imām al-‘Arabī al-Darqāwī — tarjumatuhu wa ba‘ḍ āthārīhi*, op. cit., p. 178-179) : « Nous aimons que nos frères se conforment à la conduite (*minhāj*) de l’Envoyé de Dieu, c’est-à-dire à sa noble Sunna, car celui qui en diverge périt et celui qui la suit est sauvé et chemine. Parmi sa Sunna suprême est l’abandon de ce monde et de ses gens, car celui qui s’attache au

L'imitation de l'Envoyé, l'emprunt (*al-iqtibās*) de ses lumières, le fait de suivre sa guidance, de préférer son amour et son ordre à tout autre, ces choses-là ne sont jamais annulées pour l'aspirant, que ce soit au début de son parcours ou à son terme, car l'Envoyé est l'intermédiaire suprême (*al-wāsiṭa al-ʿuẓmā*) et il est plus proche (*awlā*) des croyants qu'ils ne sont de leurs propres âmes, esprits et secrets intimes⁹⁶.

Ibn ʿAjība insiste particulièrement sur la réalité médiatrice du Prophète et de ses successeurs spirituels, les maîtres soufis, pour affirmer l'authenticité de la transmission initiatique. En suivant cette même orientation apologétique l'auteur traite du but de la voie, l'illumination spirituelle.

III. *L'illumination spirituelle et la contemplation des théophanies*

La finalité de l'enseignement soufi se présente comme une prise de conscience qui correspond à « l'ouverture », ou illumination spirituelle, *al-faṭḥ*, et Ibn ʿAjība en fait un thème fondamental de son exégèse coranique. Le *Baḥr al-madīd* offre une véritable phénoménologie de l'expérience illuminative où les événements eschatologiques, bouleversant l'ordre du monde et annonçant l'avènement de l'éternité, sont vécus de manière intérieure. Le processus de la Révélation, les états *post-mortem* ou encore les phénomènes cosmiques, si vivement décrits dans le Coran, deviennent à travers l'allusion spirituelle des descriptions de l'expérience contemplative. Dans cette optique, la réalité humaine et cosmique, constamment reconduite par le Coran à Dieu, se dévoile comme une théophanie (*tajallī*) perpétuelle⁹⁷.

La description de l'expérience du *faṭḥ*, et en général de l'expérience contemplative, constitue une des marques de l'exégèse soufie. Al-Qushayrī et Rūzbehān al-Baqlī en font notamment un fréquent usage. La particularité d'Ibn ʿAjība réside peut-être dans le fait qu'il lie toujours ces expériences à leur expression dans le domaine du cheminement initiatique. Cela

renoncement (*zuhd*) à son égard et à l'égard de ses gens, les lumières brillent sur lui, les secrets prennent possession de lui et, avec peu de science et peu d'œuvres, il devient un des rapprochés. »

⁹⁶ *Baḥr*, vol. VI, p. 8 (XXXIII : 6).

⁹⁷ « Il n'y a dans l'existence que les théophanies (*tajallīyāt*) du Très-Haut et Magnifique » (ibid., vol. III, p. 86 ; IX : 55).

permet de dévoiler la réalité métaphysique du cheminement et de la pratique initiatique.

Or, le *fath*, expérience préliminaire de la sainteté, est contesté par les adversaires du soufisme au même titre que le magistère initiatique. Les détracteurs nient la légitimité de la pratique soufie en argumentant que son but, l'illumination, relève d'une prétention sans fondement ni réalité. Ibn 'Ajība établit une analogie entre ceux qui contestent l'illumination spirituelle et ceux qui, dans le Coran, nient l'avènement de l'Heure dernière. D'autre part, la contestation peut provenir de l'intérieur même du disciple et se manifester en tant que doute quant à la possibilité de l'illumination. Il s'agit alors d'encourager les adeptes à ne pas désespérer des difficultés du cheminement et de ne jamais perdre l'espoir, tout comme le Coran assure aux partisans du Prophète que l'Heure de la rétribution et de la justice se produira sans aucun doute :

Lorsque échoit la Vérité suprême inéluctable (*idhā waqī'at al-ḥaqīqa al-mutawāqqi'a*) à ceux qui se tournent vers Dieu (*al-mutawajjihīna*), des sciences et des secrets se révèlent que les pensées ordinaires ne peuvent pas embrasser. [...] Ne persiste alors que le Vivant qui subsiste par Lui-même comme Il était toujours et n'a jamais cessé d'être. Nul ne conteste l'avènement [de la Vérité suprême] et il n'y aura pas de mensonge à propos de son avènement, tout comme il n'y a pas de doute qu'elle se manifeste à celui qui se tourne vers Dieu et qui tient compagnie à ceux qui l'ont réalisée, en faisant preuve d'humilité à leur égard et en les imitant dans tout ce qu'il peut observer d'eux⁹⁸.

La profondeur de l'expérience de la théophanie s'accorde, quant à son caractère inéluctable, incontestable et contraignant, avec le langage du Coran relatif à l'Heure. Ibn 'Ajība fait visiblement usage du potentiel symbolique de l'eschatologie coranique pour affirmer avec force l'expérience illuminative à laquelle aspirent les adeptes du soufisme.

La notion de la théophanie se traduit également par une doctrine sur les niveaux de l'existence. Il s'agit en effet de définir les différents points de vue et de déterminer leur rapport avec la Réalité ultime afin de constituer un cadre conceptuel pour l'enseignement initiatique. Ainsi, c'est l'aspect extérieur ou « sensible » (*al-ḥiss*) des choses qui voile l'homme, alors que leur aspect intérieur ou « intelligible » (*al-ma'nā*) révèle la réalité divine de

⁹⁸ Ibid., vol. VII, p. 288-289 (LVI : 1-12).

toute chose⁹⁹. Par rapport à l'unicité absolue de Dieu, la séparation entre sensible et intelligible n'est qu'une question des modalités de la théophanie :

Sache que Dieu ne cesse de Se révéler à Ses serviteurs dans Ses lieux théophaniques (*maẓāhir*) créés. Mais, par Sa sagesse (*ḥikma*) et Sa toute-puissance (*qudra*), Il S'y révèle dans des contraires, entre les secrets (*asrār*) et les lumières (*anwār*), le sensible et l'intelligible, le lieu théophanique de la Seigneurie et les réceptacles de la servitude. [...] Quand le serviteur s'éteint à la vision de son propre aspect sensible par la vision de son aspect intelligible, son être individuel disparaît (*ghāba*) dans l'Être de Celui qu'il adore et il contemple Dieu par Dieu (*al-Ḥaqq bi-l-Ḥaqq*)¹⁰⁰. »¹⁰¹

Ibn 'Ajlba emploie aussi fréquemment une triple distinction qui correspond aux trois niveaux de l'être humain (corps, âme, esprit), de la progression spirituelle (Loi, Voie, Vérité suprême) et de la manifestation divine (Essence, Noms ou Qualités, Actes) : le monde de l'omnipotence (*al-jabarūt*), le monde angélique (*al-malakūt*) et le royaume sensible (*al-mulk*)¹⁰². Chaque « monde » (*ālam*) n'est qu'une modalité particulière de la théophanie, « car l'existence (*al-wujūd*) est une et ce n'est que la connaissance (*al-ma'rifa*) qui diffère »¹⁰³. Si dans le royaume, ou monde sensible, Dieu est présent dans Sa souveraineté comme Celui qui gère et qui dispose de toute chose, dans le domaine angélique Sa présence se révèle de manière plus directe par la lumière de Ses qualités et, dans le domaine de la toute-puissance, il n'y a que Lui-même. De ce fait, ce que l'homme croit être la réalité n'est réel que dans la mesure où il la considère comme une théophanie constante :

Dans son aspect sensible extérieur, l'univers entier n'est qu'une ombre disparaissant et une brume en train de s'estomper ; il n'a pas d'être par

⁹⁹ Cf. Michon, Jean-Louis, *Le soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajlba et son Mi'rāj*, op. cit., p. 144-147. Déjà dans les écrits de 'Alī « al-Jamal » al-'Amrānī et dans les lettres de son disciple al-Darqāwī ces deux notions revêtirent une importance particulière.

¹⁰⁰ On pourrait traduire aussi « il contemple la réalité par Dieu ».

¹⁰¹ *Baḥr*, vol. II, p. 291 (VI : 103).

¹⁰² Cf. à ce propos Michon, Jean-Louis, *Le soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajlba et son Mi'rāj*, op. cit., p. 140 sq.

¹⁰³ *Baḥr*, vol. I, p. 68 (II : 23-25).

soi-même, car son être appartient aux principes (*al-ma'ānī*) éternels¹⁰⁴ et immuables. Le rapport entre l'océan des principes éternels et les choses créées est comparable à l'ombre des arbres qui se reflète dans l'eau de la mer¹⁰⁵.

C'est pour cela que « les connaisseurs », ceux qui ont atteint la connaissance de la réalité divine de l'existence, « ont détourné leur regard de la vision d'autre [que Lui] et ne voient que les théophanies de la Réalité divine »¹⁰⁶.

Conclusion

L'étude a montré comment le commentaire coranique peut revêtir, grâce à l'allusion spirituelle, le caractère d'un enseignement initiatique destiné à instruire le lecteur sur les différents aspects du cheminement spirituel et à le sensibiliser à des réalités métaphysiques. Le concept de « théophanie » (*al-tajallī*) et celui de « l'héritage prophétique » (*al-wirāṭat al-nabawīyya*) constituent les véritables fondements de la démarche herméneutique de l'auteur. Les deux notions, dont l'élaboration doctrinale remonte en effet à Ibn al-'Arabī, sont appliquées et développées pour démontrer, en se basant sur le texte coranique, la réalité de la réalisation et de l'illumination spirituelle auxquelles aspirent les soufis et, d'autre part, pour démontrer la légitimité de la transmission initiatique. Le leitmotiv de la théophanie, c'est-à-dire le fait de tout reconduire à Dieu, est toujours mis en rapport avec l'éducation spirituelle. L'*adab*, dans sa double signification de formation et de comportement, réunit en quelque sorte les deux dimensions — horizontale de la transmission initiatique et verticale de la théophanie — car l'*adab* correspond à l'attitude à l'égard des diverses théophanies et s'identifie donc à l'héritage prophétique transmis par les saints.

Ibn 'Ajība réintègre les thématiques de ses prédécesseurs, notamment d'al-Qushayrī pour ce qui concerne l'aspect initiatique et de Ruzbehān

¹⁰⁴ Les *ma'ānī*, dans la doctrine d'Ibn 'Ajība, sont l'équivalent des idées éternelles chez Platon. Le cheikh les définit (cf. Michon, Jean-Louis, *Le soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajība et son Mi'rāj*, op. cit., p. 236-237) comme « les secrets subtils de l'Essence par lesquels les choses subsistent » et il cite cette parole d'Ibn 'Aṭā' Allāh : « L'univers tout entier est obscurité. Seule l'a éclairé l'apparition du Vrai ».

¹⁰⁵ *Baḥr*, vol. V, p. 136-137 (XXV : 45-50).

¹⁰⁶ Ibid., p. 70 (XXIV : 30-31).

al-Baqlī pour les interprétations de caractère plus contemplatif, mais il les enrichit de l'enseignement de la Shādhiliyya-Darqāwiyya. Ainsi la figure du maître spirituel prend une importance capitale. Il est la pierre philosophale qui permet de rendre opératif ce processus alchimique qui est la réalisation spirituelle. L'abandon de la volonté propre et la satisfaction à l'égard des décrets divins apparaissent comme des attitudes cardinales qui caractérisent l'état des saints. Quant à l'aspect pratique de la Voie, c'est le *dhikr* et la *ṣuḥba* qui occupent le premier rang, puis le *tajrīd* pour ce qui concerne l'aspect purgatif. Une des caractéristiques les plus marquantes du *Baḥr al-madīd* est la façon dont le lien intrinsèque entre la réalisation de la servitude (*al-'ubūdiyya*) et l'expérience contemplative synthétise les différentes facettes de la Voie. Conformité au modèle muḥammadien et extinction dans le *tawḥīd* forment ainsi le support et le contenu de la perfection humaine.

D'autre part, l'auteur veut démontrer que le soufisme, sa doctrine et sa pratique, sont l'expression de l'aspect le plus profond de l'islam auquel on ne saurait accéder sans la médiation d'un maître authentique, de la même manière que la compréhension des sens les plus profonds du Coran reste inaccessible sans le dévoilement accordé par Dieu à Ses élus, héritiers de Ses prophètes. Cette démarche apologétique vise à montrer que les pratiques soufies comme le *dhikr* ou la *ṣuḥba* sont inspirées par l'aspect intérieur du Livre divin. D'autre part, on perçoit une volonté de reformuler l'enseignement classique du soufisme pour l'adapter aux exigences d'une nouvelle époque. La thématique de la contestation (*al-inkār*) est particulièrement significative à ce propos.

Dans une étude ultérieure il resterait à étudier plus en détail le rapport entre le sens littéral du texte coranique et le commentaire spirituel d'Ibn 'Ajība. Cela permettrait de mieux situer le *Baḥr al-madīd* dans la tradition exégétique du soufisme. Il reste à espérer que ce chef-d'œuvre du soufisme maghrébin bénéficiera encore de recherches qui mettront en évidence la valeur de l'ouvrage pour l'étude de la spiritualité musulmane et de l'exégèse coranique à l'époque moderne.