



**Le commentaire du Coran par  
le soufi algérien Aḥmad al-‘Alāwī  
(m. 1353/1934) : démarche exégétique**

Recherche préparée et présentée

par

**Mohamed Fadel Ebada Elsayed**

Maître de conférences au département d'études islamiques en  
français

Faculté de langues et de traduction,

Université d'al-Azhar

2022



تفسير القرآن الكريم للصوفي الجزائري أحمد العلاوي (ت ١٣٥٣ هـ -  
١٩٣٤م): إطلالة على المنهج

محمد فاضل عباده السيد

قسم الدراسات الإسلامية باللغات الأجنبية (شعبة اللغة الفرنسية)، كلية اللغات  
والترجمة، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر

البريد الإلكتروني: [mohamed.fadel41@yahoo.com](mailto:mohamed.fadel41@yahoo.com)

الملخص:

يسلط هذا البحث الضوء على تفسير القرآن الكريم للصوفي الجزائري أحمد العلاوي، وبصفة خاصة على منهجه في التفسير. أحمد العلاوي هو شيخ صوفي ولد وتوفي بمستغانم (١٨٦٩-١٩٣٤) بالجزائر، وهو ينحدر من جدٍ تركي جاء من الجزائر واستقرَّ بمستغانم لممارسة مهنة القضاء في هذا المكان. ولقد ألف كاتبنا الكثير من الأعمال، فلنذكر من بينهم: المنح القدسية، والنور الداوي، والمواد الغيئية، ومفتاح الشهود، والقول المعروف، والأبحاث العلوية، والأنموذج الفريد، والبحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور. وفي حقيقة الأمر، فإن تفسير القرآن الكريم للشيخ العلاوي لم يُكتمل، بمعنى أن كاتبنا قام فقط بتفسير القرآن الكريم ابتداءً من سورة الفاتحة وحتى الآية رقم ١٠٧ من سورة البقرة. ولكن ينبغي علينا الإشارة إلى أن تفسير الشيخ العلاوي يتميز بمنهجية تفسيرية فريدة من نوعها بالنسبة للتفسير الصوفية الأخرى، والتي تتمثل في شرح النص القرآني طبقاً لأربع مستويات من التفسير: التفسير، والاستنباط، والإشارة، ولسان الروح. ولهذا السبب، فإننا سنقوم بعقد مقارنة بين تفسير الشيخ العلاوي وبين عدة تفاسير صوفية أخرى، وذلك بهدف بيان أصولية كاتبنا في هذا الصدد.

الكلمات المفتاحية: العلاوي، التفسير الإشاري، الاستنباط، لسان الروح، المنهجية.

**Exegesis of the Glorious Qur'an by the Sufi Scholar  
Aḥmad al-'Alawī (d. 1353 AH – 1934 CE): An  
Investigation of his Methodology**

**Mohammad Fadel Ibada Al-Sayed**

Department of Islamic Studies in Foreign Languages (French  
Division), Faculty of Languages and Translation, Al-Azhar  
University, Cairo, Egypt

E-mail: [mohamed.fadel41@yahoo.com](mailto:mohamed.fadel41@yahoo.com)

**Abstract:**

The present research sheds light on exegesis (*tafsīr*) of the Glorious Qur'an by the Algerian Sufi Scholar Aḥmad al-'Alawī (1869 – 1934 CE), with special focus on his methodology of exegesis. Sheikh al-'Alawī is the grandson of a Turkish man who travelled to Algeria and settled down in Mostaganem, where he assumed the position of *qādī* or judge. He wrote many works such as *Al-Minah al-Qudusiyya*, *Al-Nūr al-Dāwī*, *al-Mawād al-Ghaythiyya*, *Miftāḥ al-Shuhūd*, *al-Qawl al-Ma'rūf*, *al-Abḥāth al-'Alawiyya*, *al-Unmuzaj al-Farīd*, and *al-Bahr al-Masjūr fī Tafsīr al-Qur'an bi-Maḥḍ al-Nūr*. In fact, the exegesis of the Qur'an by al-'Alawī was not completed, i.e. sheikh al-'Alawī only interpreted the chapter (sura) of *Al-Fātiḥah* and the first 107 verses (ayāt) of the chapter of *Al-Baqarah* (the Cow). Yet, this exegesis has a distinctive feature over all other Sufi books of exegesis, that is, it interprets the Qur'anic verses according to four levels of exegesis: *tafsīr* (explanation), *istinbāt* (derivation), *Ishārah* (exegesis by allusions or indications) and *Lisān al-Rūḥ* (tongue of the spirit). Therefore, the present research draws a comparison between al-'Alawī's exegesis and other Sufi books of exegesis in order to highlight the distinctive features of the former.

**Keywords:** al-'Alawī – *istinbāt* (derivation) - *al-Tafsīr al-Ishārī* (exegesis by allusions or indications) - *Lisān al-Rūḥ* (tongue of the spirit) - methodology

## Introduction

Aḥmad al-‘Alāwī est un soufi, né et mort à Mostaganem (1869-1934), en Algérie. Il est issu d’un aïeul Turc, venu d’Alger, qui s’installe à Mostaganem pour y exercer la fonction de magistrat<sup>1</sup>. Al-‘Alāwī n’étudie lors de son enfance aucune science, et il affirme cela en disant : « Pour l’art d’écrire, je ne l’ai pas exercé, et je ne suis pas allé à l’école, pas même une seule fois, sauf ce que j’ai reçu de la part de mon père quand il m’apprenait le Coran chez nous. Donc, j’ai réussi à connaître par cœur la Parole divine jusqu’à la sourate 55, le Tout-Miséricordieux (*al-Raḥmān*). Je m’en tins là à cause des différentes tâches auxquelles la nécessité m’avait contraint, parce que ma famille était pauvre. Puis, j’hésitais entre beaucoup de métiers, et enfin j’ai adopté celui de cordonnier. Je suis devenu expert dans ce domaine, et ma situation s’est améliorée. Je suis resté cordonnier quelques années, ensuite j’ai fait du commerce<sup>2</sup> ».

Attaché à l’ésotérisme, le cheikh al-‘Alāwī apprend en autodidacte les sciences religieuses, et se rattache alors à la voie soufie. À ce propos, notre auteur compose plusieurs ouvrages, nous pouvons citer parmi eux : *al-Minaḥ al-quddūsiyya* (Les Dons sanctifiés), *al-Nūr al-dāwī* (La Lumière éclatante), *al-Mawād al-*

---

<sup>1</sup> Sur Aḥmad al-‘Alāwī, voir par exemple ‘A. Bentounes, *al-Rawda al-saniyya fī l-ma’āthir al-‘alawiyya*, Mostaganem : al-Maṭba‘a al-‘Alawiyya, 1<sup>ère</sup> éd., 1954 ; M. Lings, *Un saint soufi du XXe siècle : Le Cheikh Ahmad al-‘Alawī*, Paris : Seuil, 1990 ; K. Bentounes, « Un regard nouveau sur la vie et l’œuvre du cheikh al ‘Alawī », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 285-301 ; F. Khatir, *Le changement de politique algérienne à l’égard des confréries religieuses musulmanes : de la persécution à la réhabilitation, le cas particulier de la confrérie ‘Alawiyya, 1909-2009*, thèse de doctorat, Guy Pervillé (dir.), Université Toulouse - Jean Jaurès, 2016 ; É. Geoffroy, *Cheikh Ahmad al-‘Alāwī - Vivificateur de la Voie soufie*, Beyrouth : Dar Albouraq, 2021.

<sup>2</sup> Voir ‘A. Bentounes, *al-Rawda al-saniyya fī l-ma’āthir al-‘alawiyya*, *op. cit.*, p. 20 ; cf. K. Bentounes, « Un regard nouveau sur la vie et l’œuvre du cheikh al ‘Alawī », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, *op. cit.*, p. 285-286.

*ghaythiyya* (Les Flux vitaux de la sagesse), *Miftāḥ al-shuhūd* (Cognitions universelles), *al-Qawl al-ma‘rūf* (Lettre ouverte à celui qui critique le soufisme), *al-Abḥāth al-‘Alāwiyya* (Recherches philosophiques), *al-Anmūdḥaj al-farīd* (Le Prototype unique), et *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur‘ān bi-mahḍ al-nūr* (La Mer en ébullition - Commentaire du Coran par la pure lumière)<sup>3</sup>.

Les soufis ont développé au fil des siècles une littérature très importante tout en expliquant le texte coranique à travers un aspect spirituel<sup>4</sup>. À cet égard, le commentaire ésotérique du Coran (*al-tafsīr al-ishārī*) consiste à interpréter les sens non-patents des versets coraniques. Cette interprétation se fonde sur les allusions spirituelles cachées, qui ne se manifestent qu’à ceux qui cheminent sur la voie soufie<sup>5</sup>.

Sur ce point, Ibn ‘Ajība (m. 1224/1809)<sup>6</sup> estime qu’il y a une nuance entre l’exégèse (*al-tafsīr*), et l’allusion (*al-ishāra*) précisant que le passage coranique 91 de la sourate 6, les Bestiaux (*al-An‘ām*) : « [...] Dis : “C’est Dieu”. Et puis, laisse-les s’amuser dans leur égarement<sup>7</sup> », consiste à se focaliser sur Dieu seul, et à dédaigner tout ce qui est autre que Lui. Donc, les soufis donnent le

---

<sup>3</sup> Sur ces œuvres, on en parlera plus tard.

<sup>4</sup> Cf. D. Gril-[P. Lory], « Exégèse mystique », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 300.

<sup>5</sup> Voir M. al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, Le Caire : Maktabat Wahba, s.d., vol. II, p. 261.

<sup>6</sup> Sur Ibn ‘Ajība, voir J.-L. Michon, « Ibn ‘Ajība », *Encyclopédie de l’Islam*, 2<sup>ème</sup> 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*, op. cit., p. 217-228 ; T. Chouiref, « Ibn ‘Ajība », *Encyclopedia of Islam*, 3<sup>ème</sup> éd., [en ligne], consulté le 11 juin 2022 :

[https://www.academia.edu/26947337/\\_Ibn\\_Ajiba\\_Encyclopedia\\_of\\_Islam\\_Third\\_Edition\\_EI3\\_](https://www.academia.edu/26947337/_Ibn_Ajiba_Encyclopedia_of_Islam_Third_Edition_EI3_) ; voir aussi M. Fadel Elsayed, *Le commentaire du Coran par le soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1160-1224/1747-1809) - Méthodes et thèmes*, thèse de doctorat, Éric Geoffroy (dir.), Université de Strasbourg, 2020.

<sup>7</sup> Voir M. Hamidullah, *Le Saint Coran et la traduction en langue française de ses sens*, Médine : édition informatique Complexe du roi Fahd, 1999, p. 54.

sens apparent des versets coraniques tout en déduisant les allusions cachées (*ishārāt khafiya*), lesquelles sont accessibles aux gens de l'*ishāra* <sup>8</sup>.

Dans cette recherche, nous allons aborder particulièrement l'œuvre exégétique du cheikh al-'Alāwī intitulée *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur'ān bi-maḥd al-nūr* (La Mer en ébullition - Commentaire du Coran par la pure lumière). Le titre de cette exégèse pourrait s'inspirer du début de la sourate 52, *al-Ṭūr* : « Par *al-Ṭūr*. Et par un Livre écrit en lignes. Sur un parchemin déployé. Et par la Maison peuplée. Et par le ciel élevé. Et par la mer enflammée <sup>9</sup> ».

En fait, le commentaire du Coran par le cheikh al-'Alāwī est inachevé, c'est-à-dire notre auteur commente le texte coranique à partir de la sourate 1, l'Ouverture (*al-Fātiḥa*), jusqu'au verset 107 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*) <sup>10</sup>.

Le *tafsīr* d'al-'Alāwī se distingue par une démarche exégétique particulière. La présente étude tente de répondre à la problématique suivante : est-ce que la démarche d'al-'Alāwī dans son commentaire du Coran lui est propre, ou non ?

Pour traiter cette question, nous allons mener une étude comparative avec d'autres exégèses soufies <sup>11</sup>, et cela afin de bien montrer l'originalité d'al-'Alāwī à cet égard.

---

<sup>8</sup> Voir A. Ibn 'Ajība, *Īqāz al-himam fī sharḥ al-ḥikam*, Abū Sahl Najāh 'Awaḍ éd., Le Caire : Dār al-Muqattam, 2012, p. 96.

<sup>9</sup> Voir Z. 'Abd al-'Azīz, *Le Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Tripoli : Association Mondiale de l'Appel Islamique, 2002, p. 523.

<sup>10</sup> Voir A. 'Alāwī, *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur'ān bi-maḥd al-nūr*, Mostaganem : édition informatique al-Maṭba'a al-'Alāwiyya, 1<sup>ère</sup> éd., s.d. Voir aussi 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.

<sup>11</sup> Dans ce travail, nous nous référons particulièrement aux exégèses soufies les plus connues, telles que *Ḥaqā'iq al-tafsīr* d'al-Sulamī (m. 412/1021), *Laṭā'if al-ishārāt* d'al-Qushayrī (m. 464/1072), *'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān* de

## I- L’initiation spirituelle d’al-‘Alāwī

Il faut d’abord s’intéresser au début de sa vie spirituelle, c’est-à-dire la première rencontre d’al-‘Alāwī avec son maître Muḥammad al-Būzīdī (m. ۱۳۲۷/1909). À ce propos, notre auteur rapporte : « Concernant mon entrevue avec lui, elle me semble une grâce divine. Le maître me rendit visite dans notre magasin sans attente, alors que je parlais avec mon associé dans le commerce, au sujet des gens pieux et des états des saints. [...] <sup>12</sup> ».

Le maître Muḥammad al-Būzīdī fait entrer notre auteur dans la voie Darqāwiyya <sup>13</sup>, l’initie aux aspects de la pratique du Nom suprême (*al-ism al-a‘aẓm*), et lui recommande de délaissier l’apprentissage des sciences théologiques pour se concentrer sur l’ésotérisme. Après une semaine, le cheikh al-Būzīdī commence à parler avec al-‘Alāwī du Nom divin, et de la démarche pour invoquer Dieu <sup>14</sup>.

---

Rūzbehān al-Baqī (m. 605/1209), *al-Ta’wīlāt al-najmiyya* de Najm al-Dīn Dāya (m. 654/1256), *Rūḥ al-bayān* d’Ismā‘īl Ḥaqqī (m. 1137/17۲5), et *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd* d’Ibn ‘Ajība (m. 1224/1809).

<sup>12</sup> Voir ‘A. Bentounes, *al-Rawda al-saniyya fī l-ma’āthir al-‘alawiyya*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>13</sup> Sur la voie Darqāwiyya, voir G. Drague, *Esquisse d’Histoire Religieuse du Maroc*, Paris : Peyronnet, 1951, p. 256-273 ; J.-S. Trimmingham, *The sufi orders in Islam*, Oxford : Clarendon Press, 1971, p. 110-114 ; 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 ; 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 *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. 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, XIX<sup>th</sup> / XX<sup>th</sup> Centuries », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, *op. cit.*, p. 255-267.

<sup>14</sup> Cf. K. Bentounes, « Un regard nouveau sur la vie et l’œuvre du cheikh al-‘Alawī », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, *op. cit.*, p. 287.

Nous voyons qu'al-Būzīdī met l'accent sur l'invocation de Dieu (*al-dhikr*), car celle-ci est un élément essentiel dans la voie soufie. Ainsi, le cheikh al-'Arabī al-Darqāwī (m. 1239/1823)<sup>15</sup>, fondateur de la voie Darqāwiyya, met en valeur ce rite en disant : « Tout le bien réside dans l'invocation de Dieu<sup>16</sup> ».

Une fois qu'al-'Alāwī s'efforce de pratiquer l'invocation de Dieu et la retraite initiatique (*al-khalwa*), il atteint vite le but ultime, à savoir la réalisation spirituelle. À la fin de cette période, al-Būzīdī déclare à notre auteur qu'il doit désormais s'exprimer et orienter les gens vers la Voie soufie. « Car tu seras comme un lion, là où tu mettras la main, tu seras le maître ». Du coup, al-'Alāwī joue un rôle majeur dans la propagation de la Voie soufie. Autrement dit, lorsque notre auteur commence à transmettre la litanie (*al-wird*) de la Voie soufie, beaucoup de disciples se rattachent à cette Voie. Al-'Alāwī reste lui-même pendant quinze ans au service de son cheikh<sup>17</sup>.

Il faut ici rappeler que le service rendu aux cheikhs soufis est un enseignement crucial dans le cheminement initiatique. À ce sujet, selon Ibn 'Ajība, c'est fondamentalement par le service rendu aux cheikhs que le soufi atteint l'intégrité spirituelle (*al-ṣalāḥ*) et la sainteté<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> 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'd āthārihi*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2007.

<sup>16</sup> Voir A. al-Darqāwī, *Majmū' rasā'il*, Bassām Bārūd éd., Abou Dabi : al-Mujamma' al-Thaqāfī, 1999, épître n°15, p. 92 ; voir aussi M. Fadel Elsayed, *Le commentaire du Coran par le soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība (1160-1224/1747-1809) - Méthodes et thèmes*, op. cit., p. 286.

<sup>17</sup> Voir 'A. Bentounes, *al-Rawda al-saniyya fī l-ma'āthir al-'alawiyya*, op. cit., p. 8.

<sup>18</sup> Cf. A. Ibn 'Ajība, *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn 'Ajība (1747-1809)*, Jean-Louis Michon éd., Collection : Bibliothèque de l'Unicorne, La Tradition : textes et études, Série française, vol. XXIII, Milan : Archè, 2<sup>ème</sup> éd., 1982, p. 72.

Après avoir passé quinze ans avec son cheikh, notre auteur décide de quitter son pays l’Algérie, et cela afin de migrer vers l’Orient. Mais al-Būzīdī tombe soudainement malade. Al-‘Alāwī revient alors sur sa décision et reste chez son maître jusqu’à son trépas. Une fois qu’al-Būzīdī décède, notre auteur quitte alors l’Algérie <sup>19</sup>.

## II- La pérégrination initiatique d’al-‘Alāwī

Après la mort de son maître spirituel, notre auteur décide de quitter son pays l’Algérie. Il passe tout d’abord par la capitale, c’est-à-dire Alger, où il donne son premier ouvrage à un éditeur <sup>20</sup>, et continue son voyage vers la Tunisie. Al-‘Alāwī trouve un groupe de gens qui voulaient le rencontrer pour discuter avec lui. Notre auteur les initie et ils deviennent ses premiers disciples de Tunisie (*fuqarā’*). Il leur donne un exemplaire de son œuvre intitulée *al-Minaḥ al-quddūsiyya*. Ensuite, il poursuit son chemin vers la Libye, et à Tripoli, il rejoint sa famille. Aussi, il rencontre à Tripoli le responsable de la douane, et parle beaucoup avec lui, et enfin l’initie à la voie soufie. Ce responsable conseille le cheikh al-‘Alāwī de voyager en Turquie qui était la capitale du califat. Une fois que notre auteur arrive en Turquie, il tombe malade et il ne reste pas beaucoup, préférant rentrer chez lui en Algérie <sup>21</sup>.

Notre auteur commence à revivifier l’enseignement soufi, afin de l’adapter à l’évolution des idées contemporaines. Grâce à son enseignement et son éducation spirituelle, la voie ‘Alāwiyya voit rapidement le jour. En effet, le cheikh al-‘Alāwī entame une série de voyages à l’intérieur même de l’Algérie, de village en village, de

---

<sup>19</sup> Cf. K. Bentounes, « Un regard nouveau sur la vie et l’œuvre du cheikh al ‘Alawi », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, op. cit., p. 288.

<sup>20</sup> Cet ouvrage s’intitule *al-Minaḥ al-quddūsiyya* (Les Dons sanctifiés), dans lequel notre auteur donne une explication ésotérique du dogme islamique, et tente de montrer les sens intérieurs de la Loi commune (*al-Sharī‘a*).

<sup>21</sup> Cf. K. Bentounes, « Un regard nouveau sur la vie et l’œuvre du cheikh al ‘Alawi », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, op. cit., p. 290.

telle manière que beaucoup de disciples se rattachent à sa voie soufie.

Par ailleurs, la pérégrination initiatique d'al-'Alāwī atteint son apogée pendant son pèlerinage à La Mecque, et son voyage en Syrie et en Palestine, où il établit pléthore de *zāwiya*. Rappelons aussi que notre auteur voyage en Europe, tout en essayant d'y propager l'enseignement soufi, où il avait beaucoup de disciples. À cet égard, al-'Alāwī effectue deux voyages en Occident, l'un à l'inauguration de la grande mosquée de Paris en 1926, et l'autre après son retour du pèlerinage en 1928 <sup>22</sup>.

Force est de constater que notre auteur tente lors de ses deux voyages en Occident d'initier les gens vers le cheminement initiatique, à savoir l'amour divin (*al-maḥabba*) <sup>23</sup>. Enfin, nous pouvons dire que la pérégrination initiatique est une tradition omniprésente dans le soufisme.

À notre avis, cette tradition trouve son origine dans l'aphorisme soufi suivant : « L'aspirant est considéré comme l'eau qui s'altère lorsqu'elle s'immobilise longuement, devenant nauséabonde, mais qui s'épure lorsqu'elle ruisselle et reste rafraîchissante <sup>24</sup> ». Al-'Alāwī perpétue ainsi cette tradition en s'appuyant principalement sur le *ḥadīth* suivant : « Si Dieu guide par

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>23</sup> Sur l'amour, 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.

<sup>24</sup> Voir A. Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd*, Aḥmad 'Abd Allāh al-Qurashī Raslān éd., Le Caire : Edition informatique al-Maktaba al-Shāmila, 1999, vol. III, p. 309 ; voir aussi M. Fadel Elsayed, *Le commentaire du Coran par le soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība (1160-1224/1747-1809) - Méthodes et thèmes*, *op. cit.*, p. 246.

toi une seule personne, cela est meilleur pour toi que tout ce sur quoi le soleil se lève <sup>25</sup> ».

### III- Les ouvrages composés par al-‘Alāwī

Comme nous l’avons souligné plus haut, malgré le fait que notre auteur était autodidacte, il a écrit plusieurs manuscrits, citons les plus connus :

- ***Miftāḥ al-shuhūd (Cognitions universelles)***, cette œuvre consiste à donner une explication ésotérique et cosmologique de l’univers. Notre auteur compose ce manuscrit en 1322/1904.

- ***Al-Minaḥ al-quddūsiyya (Les Dons sanctifiés)***, il s’agit d’un commentaire allusif dans lequel al-‘Alāwī essaie de donner le sens intérieur du dogme et des actes culturels de l’islam. Il met aussi l’accent sur les exigences subtiles de la Loi commune. Ce commentaire est écrit en 1325/1907.

- ***Al-Mawād al-ghaythiyya (Les Flux vitaux de la sagesse)***, ce manuscrit est un commentaire sur les maximes (*Hikam*) du cheikh Abū Madyan (m. 594/1198). En fait, ces adages sont bien connus, et la plupart des soufis s’appuient sur ces *Hikam* dans leur enseignement. Al-‘Alāwī rédige ce commentaire en 1328/1910.

- ***Al-Anmūdḥaj al-farīd (Le Prototype unique)***, notre auteur analyse à travers ce texte les significations symboliques et allusives du signe graphique qu’est le point. Il est composé en 1328/1910.

- ***Al-Qawl al-ma‘rūf (Lettre ouverte à celui qui critique le soufisme)***, il s’agit d’une lettre dans laquelle al-‘Alāwī défend

---

<sup>25</sup> 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 ; voir également M. Fadel Elsayed, *Le commentaire du Coran par le soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1160-1224/1747-1809) - Méthodes et thèmes, op. cit.*, p. 245-246.

l'authenticité du cheminement initiatique. Ce document est écrit en ۱۳۳۹/1921.

- ***Al-Abḥāth al-'Alāwiyya (Recherches philosophiques)***, cette œuvre aborde en fait la racine, la finalité de l'homme, et la vie en société. Al-'Alāwī la rédige en 1346/1927.

- ***Al-Nūr al-dāwī (La Lumière éclatante)***, notre auteur met en relief à travers ce texte les prières et les invocations adressées à Dieu, et les chants de louanges au Messager. Ce livre est composé en 1347/1928.

- ***Al-Baḥr al-maṣjūr fī tafsīr al-Qur'ān bi-mahq al-nūr (La Mer en ébullition - Commentaire du Coran par la pure lumière)***, il s'agit d'un commentaire allusif du Coran. Al-'Alāwī s'efforce de donner plusieurs niveaux de signification, et il le rédige vers 1351/1932. Notre auteur commente seulement à partir de la sourate 1, l'Ouverture (*al-Fātiḥa*), jusqu'au verset 107 de la sourate 2, la Vache (*al-Baqara*). De fait, la maladie ne lui permet pas de le parachever<sup>26</sup>. Cependant, le commentaire du Coran d'al-'Alāwī se singularise par une démarche exégétique inédite, que nous allons étudier dans la partie suivante.

#### **IV- La démarche exégétique d'al-'Alāwī**

Nous pouvons mettre en lumière la méthode exégétique de notre auteur, qui commente le texte coranique selon quatre niveaux d'interprétation : l'exégèse (*al-tafsīr*), la déduction (*al-istinbāṭ*), l'allusion (*al-ishāra*), et l'inspiration spirituelle (*lisān al-rūḥ*).

Al-'Alāwī expose cette démarche exégétique au début de son commentaire du Coran en disant : « Sache qu'il m'a paru important (comme démarche pour cette interprétation), de commencer par une

---

<sup>26</sup> Cf. K. Bentoune, « Un regard nouveau sur la vie et l'œuvre du cheikh al-'Alawī », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya, op. cit.*, p. 298.

explication claire (*tafsīr*), qui est le but général de la Révélation. Ensuite, nous allons évoquer la déduction (*al-istinbāṭ*), qui est plus précise que l'étape précédente. Puis, nous allons révéler l'allusion (*al-ishāra*), selon la terminologie des gens de Dieu. Enfin, nous allons présenter des éléments plus subtils que je nommerai l'inspiration spirituelle (*lisān al-rūḥ*)<sup>27</sup> ».

Après avoir exposé cette méthode exégétique, notre auteur estime que ces niveaux d'interprétation sont comme quatre fleuves, et selon lui l'on verra que « chacun sait où il doit boire<sup>28</sup> »<sup>29</sup>.

Il est probable que ces quatre fleuves fassent allusion à ceux du paradis mentionnés dans le verset 15 de la sourate 47, Muḥammad : « L'exemple du paradis que l'on a promis à ceux qui devinrent croyants : il s'y trouve des fleuves d'une eau non stagnante ; et des fleuves d'un lait dont le goût n'a pas changé ; et des fleuves d'une boisson alcoolisée, un délice pour les buveurs ; et des fleuves d'un miel purifié [...] »<sup>30</sup>.

Il semblerait ici qu'al-‘Alāwī s'efforce de réaliser un objectif pédagogique, c'est-à-dire qu'il procède à un exposé progressif des différents niveaux d'interprétation de la Révélation afin d'adapter l'enseignement soufi à un public hétérogène et de mettre en évidence la Réalité spirituelle (*al-Ḥaqīqa*) contenue dans la Loi commune (*al-Sharī'a*).

### **1- Exemple montrant la démarche exégétique d'al-‘Alāwī**

Nous allons illustrer la démarche exégétique employée dans le commentaire de notre auteur avec son étude du verset 1 de la

---

<sup>27</sup> Voir A. ‘Alāwī, *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur’ān bi-maḥḍ al-nūr*, op. cit., p. 30.

<sup>28</sup> Voir D. Masson, *Le Coran*, Paris : Gallimard, 1967, p. 12.

<sup>29</sup> Voir A. ‘Alāwī, *ibid.*, p. 30.

<sup>30</sup> Voir Z. ‘Abd al-‘Azīz, *Le Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, op.cit., p. 508.

sourate 1, l'Ouverture (*al-Fātiḥa*) : « Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très- Miséricordieux ». Comme nous l'avons vu, l'auteur donne quatre niveaux d'interprétation par rapport à ce verset :

### **L'exégèse (*al-tafsīr*)**

Notre auteur dit que « le commencement du Livre par la *basmala* (Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux), à l'oral et à l'écrit, nous accorde la bienveillance de Dieu envers Ses serviteurs, et ce même s'ils se détournent de Lui <sup>31</sup> ».

Nous voyons ici qu'al-'Alāwī, à l'instar de ses prédécesseurs <sup>32</sup>, met en lumière l'importance de la place de la *basmala* au début de chaque sourate (sauf une). Il appelle aussi le croyant à mentionner la *basmala* lorsqu'il est en train d'effectuer ses actes d'adorations. Puisque le fait de dire la *basmala* accorde au fidèle la miséricorde, le bienfait, et la bénédiction ; même si l'être humain s'éloigne de Dieu, Celui-ci est toujours miséricordieux envers lui, car Sa miséricorde embrasse toute chose <sup>33</sup>.

Al-'Alāwī ajoute que la sagesse qu'on peut tirer de l'accomplissement de la *basmala* en tout acte mène à réduire la suprématie des puissants de telle sorte qu'il n'y ait pas de supériorité de l'un sur l'autre, à l'opposé des communautés non musulmanes où, hier comme aujourd'hui, dit-il, des hommes qui aspirent à la bénédiction de Dieu citent aussi le nom de leurs rois et princes. L'auteur estime par ailleurs que l'islam prône l'égalité entre les gens,

---

<sup>31</sup> Voir A. 'Alāwī, *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur'ān bi-maḥḍ al-nūr*, op. cit., p. 30-31.

<sup>32</sup> Voir par exemple M. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, Aḥmad Muḥammad Shākir éd., La Mecque : Dār al-Tarbiya, s.d., vol. I, p. 114-115 ; A. Ibn 'Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-wajīz*, 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001, vol. I, p. 60.

<sup>33</sup> Le texte fait allusion à Cor. 156 : 7.

et affirme que la seule distinction réelle d’un serviteur par rapport à un autre réside dans le degré de son obéissance à Dieu <sup>34</sup>.

Nous constatons qu’al-‘Alāwī évoque des éléments importants, à savoir la confiance absolue en Dieu (*al-tawakkul*), le fait de ne pas associer d’autres divinités avec Dieu, et l’égalité entre les serviteurs. En effet, *al-tawakkul* fait partie des stations spirituelles (*maqāmāt*) chez les soufis <sup>35</sup>. Il faut ici rappeler que les stations spirituelles représentent le cheminement initiatique et découlent du combat intérieur (*mujāhadat al-nafs*). Quand le disciple arrive à une phase supérieure de ce chemin, il conserve le fruit de ses passages par les phases précédentes <sup>36</sup>.

Selon les soufis, la confiance absolue en Dieu, c’est quand le cœur a certitude en Dieu au point de ne s’appuyer que sur le Seigneur ; ou c’est être lié à Dieu et s’en remettre à Lui pour toute chose, sachant qu’Il est connaissant de tout, et compter plus sur ce qui est entre Ses mains que sur ce qui est entre les nôtres <sup>37</sup>.

Quant au sujet de l’égalité entre les serviteurs, nous voyons que notre auteur s’inspire du verset 13 de la sourate 49, les Appartements (*al-Ḥujurāt*) : « [...] Le plus digne devant Dieu est celui d’entre vous qui le craint le plus [...] <sup>38</sup> » ; ou du *ḥadīth* suivant:

---

<sup>34</sup> Voir A. ‘Alāwī, *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur’ān bi-maḥd al-nūr*, op. cit., p. 30-31.

<sup>35</sup> Voir A. Ibn ‘Ajība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, ‘Āṣim Ibrāhīm éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2<sup>ème</sup> éd., 2006, p. 321.

<sup>36</sup> Cf. É. Geoffroy, *Le soufisme - Voie intérieure de l’islam*, Paris : Fayard, 2003, p. 23.

<sup>37</sup> Voir J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, Collection : Études musulmanes t. XIV, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1973, p. 188.

<sup>38</sup> Voir A. Kazimirski, *Le Coran*, Paris : Garnier-Flammarion, 1970, p. 421.

« L'Arabe n'a pas de précellence sur le non-Arabe, si ce n'est par la piété<sup>39</sup> ».

L'auteur explique enfin que « la lettre Bā' dans la *basmla* signifie le rattachement, c'est-à-dire qu'elle est rattachée à Dieu. Du coup, le commencement se réalise par Dieu, et c'est de Lui que le commandement vient, et à Lui qu'il revient<sup>40</sup> ».

Nous remarquons ici qu'al-'Alāwī fait allusion au vocable soufi, c'est-à-dire le « rattachement » (*ilṣāq*). Il apparaît que notre auteur incite le croyant à se rattacher à la Voie soufie. Mais il faut d'abord chercher un maître spirituel, parce que, sans lui, personne ne pourrait réussir<sup>41</sup>. Et le fait de trouver un cheikh éducateur est considéré comme une grâce divine, affirme notre auteur<sup>42</sup>. En cela, al-'Alāwī se réfère au cheikh al-Darqāwī qui estime que c'est par la bienveillance et la grâce de Dieu qu'on atteint un cheikh éducateur<sup>43</sup>.

### La déduction (*al-istinbāf*)

Al-'Alāwī passe ensuite à la deuxième étape de son interprétation, où il déduit de la *basmla*, quatre prescriptions (*aḥkām*) :

- « Quand Dieu ouvre ainsi son Livre, on constate qu'il faut commencer par la *basmla* toute action louable.

<sup>39</sup> Voir A. N. al-Aṣfahānī, *Ḥilyat al-'awlīyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, Le Caire : Dār al-Fikr, 1996, vol. III, p. 100.

<sup>40</sup> Voir A. 'Alāwī, *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur'ān bi-maḥd al-nūr*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>41</sup> Voir A. al-Darqāwī, *Majmū' rasā'il*, *op. cit.*, épître n°13, p. 86 ; 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 'Ajlba (m. 1223/1809) », *Studia Islamica*, Paris : Maisonneuve & Larose, 2012, vol. 107, p. 224, note 74.

<sup>42</sup> Cf. *supra*, p. 3.

<sup>43</sup> Voir A. al-Darqāwī, *Majmū' rasā'il*, *op. cit.*, épître n°13, p. 86.

- Si Dieu opte pour caractériser l’Essence (*al-dhāt*) par les deux Noms saints « le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux », on comprend que Dieu veut être loué par l’attribut de Beauté (*al-jamāliyya*) beaucoup plus que par celui de Majesté (*al-jalāl*).

- On constate à travers la coordination (‘*atf*’) existant entre « le Tout-Miséricordieux » et « le Très-Miséricordieux », qu’il y a une différence obvie entre ces deux Noms divins, malgré leur origine commune, sinon ce serait une redondance.

- On voit que le Nom divin est le Nommé lui-même qui est Dieu, sinon toute demande d’aide adressée au Nom serait inutile <sup>44</sup> ».

Nous remarquons que notre auteur donne, à travers son commentaire du Coran, des statuts juridiques, bien qu’il ne soit pas jurisconsulte. Il exhorte encore une fois le croyant à mener ses bonnes œuvres tout en mentionnant la *basmala*, en vue de profiter de l’influx spirituel (*al-imdād*). Ensuite, al-‘Alāwī tente d’extraire des prescriptions propices à une vision soufie : il évoque deux termes souvent cités par les spirituels, à savoir les attributs divins que sont la Beauté et la Majesté.

D’après les soufis, l’Unicité divine divise les Noms divins en Noms de Beauté (comme : le Beau, le Généreux, le Doux) et en Noms de Majesté (le Tout-Puissant, le Très-Haut, l’Invincible, etc.). En fait, toutes les choses créées participent à la nature de ces attributs et les reflètent de façon plus ou moins pure ou mélangée <sup>45</sup>. Il s’avère aussi que notre auteur met en valeur l’attribut de la Beauté qui se caractérise par la bienveillance, la magnanimité, etc., cela trouve

---

<sup>44</sup> Voir A. ‘Alāwī, *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur’ān bi-maḥḍ al-nūr*, op. cit., p. 32-33.

<sup>45</sup> Voir J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi‘rāj*, op. cit., p. 116, note 3.

d'ailleurs son origine dans la Tradition prophétique : « [...] Certes, Ma miséricorde prévaut sur Ma colère <sup>46</sup> ».

### L'allusion (*al-ishāra*)

Notre auteur continue son interprétation en expliquant que le rattachement de la lettre Bā' au Nom divin, tandis qu'elle ne fait pas partie de sa structure, souligne que tout ce qui se trouve dans l'univers malgré la différence des vérités et des voies, est rattaché à Dieu, et le rattachement à Dieu réside aussi dans le fait que toute chose subsiste par Dieu. En cela, al-'Alāwī s'appuie sur ce vers bien connu :

من لا وجود لذاته من ذاته      فوجوده لولاه عين محال

Celui dont l'essence ne vient pas de son Essence,

Son existence, n'était Lui, serait l'impossible <sup>47</sup> .

Nous constatons ici que l'auteur met encore une fois l'accent sur le rattachement à la Voie soufie. Al-'Alāwī, en tant que soufi, s'attarde sur l'importance du cheminement initiatique, et le fait d'attirer les gens vers l'expérience spirituelle, puisqu'on peut se libérer, par le compagnonnage d'un cheikh éducateur, de toute préoccupation mondaine.

Puis, notre auteur met en relief un élément fondamental, dans le sens où il est sujet à discussion chez les soufis : le dogme de l'Être. D'après eux, l'aspirant sait que Dieu est l'agent de ses actes, que les qualités de l'aspirant ne sont que des reflets des attributs divins. Dès lors, son existence ne relève que de celle de Dieu. Or, il ne s'agit pas d'une fusion existentielle. En effet, les soufis rejettent

<sup>46</sup> Voir M. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Bāb wa kān 'arshuh 'alā al-mā'*, Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir éd., Beyrouth : Dār Ṭawq al-Najāt, 2001, n°7422, vol. IX, p. 125.

<sup>47</sup> Voir A. 'Alāwī, *al-Baḥr al-maṣjūr fī tafsīr al-Qur'ān bi-maḥḍ al-nūr*, op. cit., p. 33.

clairement l'immanence de Dieu et affirment Sa transcendance, conformément au dogme de l'islam <sup>48</sup>.

Ils s'appuient notamment sur le *ḥadīth qudsī* bien connu : « [...] Lorsque J'aime [Mon serviteur], Je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main par laquelle il saisit et son pied par lequel il marche, et s'il Me demande, Je lui donne. [...] <sup>49</sup> ».

Al-‘Alāwī poursuit son commentaire en affirmant que « le fait de placer la *basmala* au sommet de la Révélation montre l'élévation de Dieu au-dessus de toute chose, et la confirmation de Son pouvoir sur le Trône (*istiwā'ih 'alā 'arshih*) <sup>50</sup> ».

Nous remarquons que notre auteur évoque un aspect dogmatique (*istiwā'ih 'alā 'arshih*) dans la troisième étape de son interprétation ésotérique (*al-ishāra*), et il encadre cette question doctrinale par les textes scripturaires. Il s'agit du verset 4 de la sourate 57, le Fer (*al-Ḥadīd*) : « [...] Il est avec vous où que vous soyez [...] <sup>51</sup> ». Mais al-‘Alāwī, en tant que soufi, n'entre pas dans les détails par rapport à ce sujet, car cet aspect dogmatique fait partie de la théologie scolastique (*'ilm al-kalām*). Il apparaît ainsi que notre auteur est influencé par le propos du maître soufi Aḥmad Zarrūq (m. 899/1494) à cet effet : « Certes, le dogme soufi est celui des pieux devanciers qui réside dans la Transcendance divine (*al-tanzīh*), et la négation de l'assimilation (*nafyu al-tashbīh*). Nous avons pour croyance que tout ce qui concerne Dieu est sans comment. Aussi faut-il éviter les positions de divergence et de doute,

---

<sup>48</sup> Voir M. Fadel Elsayed, *Le commentaire du Coran par le soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība (1160-1224/1747-1809) - Méthodes et thèmes*, op. cit., p. 333.

<sup>49</sup> Voir M. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, op. cit., *Bāb wa kān 'arshuh 'alā al-mā'*, n°6502, vol. VIII, p. 105.

<sup>50</sup> Voir A. 'Alāwī, *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur'ān bi-maḥd al-nūr*, op. cit., p. 34.

<sup>51</sup> Voir Z. 'Abd al-‘Azīz, *Le Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, op.cit., p. 538.

à l'image des pieux devanciers (en général) qui n'entrent pas en détail dans la science de la théologie scolastique [...] <sup>52</sup> ».

Al-'Alāwī avance que « la prééminence du Nom de Dieu dans la *basmala* sur les autres beaux noms divins montre l'antériorité de l'Essence divine, et tous les Noms et les Attributs divins sont considérés comme un trésor caché (*fī ḥāl al-kanzīyya*) <sup>53</sup> ». Il s'appuie principalement sur le verset 59 de la sourate 25, le Discernement (*al-Furqān*) : « [...] Demande à son sujet qui connaît <sup>54</sup> » et sur les *ḥadīth*-s suivants : « Dieu fasse miséricorde aux hommes qui font preuve de miséricorde <sup>55</sup> », et « Quiconque ne remercie pas les gens, ne remercie pas Dieu <sup>56</sup> ».

Là, nous voyons que l'auteur parle de la suprématie du Nom de Dieu, c'est-à-dire de l'antériorité de l'Essence divine. Autrement dit, selon les soufis, Dieu est un Trésor caché, subtil, existant de toute éternité, que personne ne connaît réellement. Et quand Il voulut être connu, Il se révéla par les manifestations issues de cet état de non-manifestation, les rendant denses et apparentes, selon Son nom : l'Apparent ; ensuite, Il les occulta et les couvrit selon Son nom : le Caché <sup>57</sup>.

---

<sup>52</sup> Voir A. Zarrūq, *'Uddat al-murīd al-ṣādiq*, al-Ṣādiq ibn 'Abd al-Raḥmān al-Ghiryānī éd., Beyrouth : Dār Ibn Ḥazm, 2006, p. 20.

<sup>53</sup> Voir A. 'Alāwī, *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur'ān bi-maḥḍ al-nūr*, op. cit., p. 34.

<sup>54</sup> Voir Z. 'Abd al-'Azīz, *Le Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, op.cit., p. 365.

<sup>55</sup> Voir A. Sulaymān, *Sunan Abī Dāwud*, Muḥammad Kāmil éd., Beyrouth : Dār al-Risāla al-'Ālamiyya, 2009, *Bāb fī l-raḥma*, n°4941, vol. VII, p. 298.

<sup>56</sup> Voir A. al-Kawrānī, *al-Kawthar al-jārī ilā aḥādīth al-Bukhārī*, Aḥmad 'Azw éd., Beyrouth : Dār al-Turāth al-'Arabī, 2008, vol. I, p. 89.

<sup>57</sup> Voir A. Ibn 'Ajība, *Deux traités sur l'Unité de l'Existence*, Jean-Louis Michon éd., Collection Hikma - bilingue, Marrakesh : Al Quobba Zarqua, 1998, p. 52.

### L’inspiration spirituelle (*lisān al-rūḥ*)

Notre auteur passe maintenant à la quatrième étape de son interprétation, c’est-à-dire le sens le plus profond. Il explique que « le pronom qu’on peut retirer de la particule *bi* dans la *basmla* par extension de la voyelle est compris *bī* (Par Moi), il se réfère à l’attribut de l’existenciation nommée par les spirituels « la Poignée de lumière » (*al-qabḍa al-nūriyya*). Autrement dit, « par Moi » est le Nom divin. C’est Toi qui m’as manifesté, comme Moi, je T’ai manifesté. Tu m’as élevé, et Je t’ai élevé. Tu M’as fait connaître, et Je t’ai fait connaître <sup>58</sup> ».

Notons à travers cette dernière phase de l’exégèse d’al-‘Alāwī qu’il reprend une terminologie ésotérique, à savoir la « Poignée de lumière » (*al-qabḍa al-nūriyya*). En fait, cette terminologie a déjà été employée par ses prédécesseurs, citons par exemple Ibn ‘Ajība. Autrement dit, la « Poignée », dont il est question ici, est qualifiée de « mohammédienne », car lorsque Dieu voulut se manifester afin d’être connu, il fit apparaître une poignée de sa Lumière et lui dit : « Sois Muḥammad ! » La Poignée prit alors la forme de Muḥammad, comme le rapportent certains *ḥadīth*-s. C’est de cette Poignée que dérivent tous les êtres ; elle est aussi la semence de l’existence. Comme l’a dit le maître soufi ‘Abd al-Salām ibn Mashīsh (m. 625/1228) : « D’elle, émanent les secrets et jaillissent les lumières <sup>59</sup> ». Par ailleurs, nous signalons que la « Poignée de lumière » (*al-qabḍa al-nūriyya*) est aussi identique à la « lumière muḥammadienne » chez Ibn ‘Arabī (m. 638/1240) <sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Voir A. ‘Alāwī, *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur’ān bi-maḥḍ al-nūr*, op. cit., p. 36.

<sup>59</sup> Voir A. Ibn ‘Ajība, *Deux traités sur l’Unité de l’Existence*, op.cit., p. 34.

<sup>60</sup> Voir M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints - Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabī*, Paris : Gallimard, 1986, p. 73-76, en particulier p. 74-75 sur l’attestation de cette expression chez Ja‘far al-Šādiq, al-Tustarī et al-Ḥallāj (cet ouvrage a été traduit en arabe par le Grand Imam d’al-Azhar le cheikh Aḥmad al-Ṭayyib, *al-Walāya wa-l-nubūwa ‘inda al-Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn*

Il ressort de ce qui précède que la démarche exégétique d'al-'Alāwī se divise en quatre parties, et que celles-ci vont du plus patent au plus latent. Le but est de mener les personnes qui sont adeptes des interprétations des oulémas vers les commentaires des soufis et d'essayer d'attirer les gens vers l'ésotérisme.

Il est manifeste que notre auteur propose une méthodologie multipartite avec une structure solide et récurrente dans son *tafsīr*. Nous voyons qu'al-'Alāwī adopte une démarche qui consiste à avoir une structure très stricte du commentaire du Coran en vue de montrer le lien qui existe entre une interprétation exotérique, c'est-à-dire la Loi commune (*al-Sharī'a*), et une interprétation ésotérique, la Réalité spirituelle (*al-Ḥaqīqa*). En effet, encore à l'époque d'al-'Alāwī dans le Maghreb, il y a une méfiance envers la pensée soufie <sup>61</sup>, par conséquent les soufis sont dans une démarche de la justification, et dans une recherche de renouveau <sup>62</sup>. Autrement dit, ils veulent démontrer que leur vision spirituelle est bien en phase avec le Coran et la *Sunna*. Ainsi, ils font un travail de pédagogie, mettant en relation les interprétations des oulémas avec les leurs.

C'est pourquoi al-'Alāwī essaie d'encadrer ses commentaires exotérique et ésotérique par des textes scripturaires (le Coran et la Tradition prophétique), et d'y intégrer des propos juridiques et théologiques, ainsi que d'œuvres soufies traditionnelles, mais sans citer ses sources.

---

'*Arabī*, Collection Hikma, Marrakesh : Al Quobba Zarqua, 1998). Voir aussi M. Fadel Elsayed, *Le commentaire du Coran par le soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība (1160-1224/1747-1809) - Méthodes et thèmes, op.cit.*, p. 336.

<sup>61</sup> Il semble qu'al-'Alāwī compose *al-Qawl al-ma'rūf* (Lettre ouverte à celui qui critique le soufisme), afin de traiter cette question.

<sup>62</sup> L'un des objectifs du renouveau soufi est de redéfinir le lien entre la Loi commune et la Réalité spirituelle ; 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. 213.

Enfin, malgré le fait que notre auteur est issu d'une famille pauvre qui n'a reçu aucun enseignement dans son enfance, il propose alors une interprétation du Coran plus basée sur la science infuse (*al-'ilm al-ladunnī*) et sur la compréhension du soufisme à travers l'ouverture et l'expérience spirituelles, et sa manière de rédiger son exégèse est beaucoup plus spontanée. Cela dit, sa singularité comme auteur soufi est de développer son interprétation spirituelle avec une méthode progressive multipartite.

### V- La démarche exégétique des autres exégèses soufies

À l'instar de notre exposé fait précédemment, nous allons mettre en lumière la démarche exégétique des autres exégèses soufies *via* l'interprétation du verset 1 de la sourate 1, l'Ouverture (*al-Fātiḥa*): « Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux ».

#### 1- *Ḥaqā'iq al-tafsīr* d'al-Sulamī (m. 412/1021)

Al-Sulamī reprend ce que dit le maître soufi al-Junayd (m. 298/911) à ce propos, quand il voit que le passage « Au nom de Dieu » signifie Sa majesté. « Le Tout-Miséricordieux » désigne Son secours. Et « le Très-Miséricordieux » indique Son amour. On dit qu'Abū Bakr ibn al-Ṭāhir (m. vers 330/942) explique que le Bā' signifie le secret de Dieu concernant les gnostiques (*al-'arīfūn*), la lettre Sīn renvoie à la paix sur eux, et le Mīm désigne Son amour envers eux <sup>63</sup>.

Enfin, al-Sulamī reprend cette exégèse en disant que la signification du nom « le Très-Miséricordieux » englobe tout ce qui découle de la miséricorde pour que les créatures vivent dans les

---

<sup>63</sup> Voir 'A. al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, Sayyid 'Imrān éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001, vol. I, p. 24-25.

meilleures conditions. De même, on trouve dans le mot « le Très-Miséricordieux » Son affection et Sa miséricorde <sup>64</sup>.

Force est de constater qu'al-Sulamī s'appuie souvent sur des enseignements traditionnels, tout en citant ses sources. Parfois, il apporte des avis de savants sans préciser ses sources. L'auteur commente donc le texte coranique sans diviser son *tafsīr* en parties.

## **2- *Laṭā'if al-ishārāt* d'al-Qushayrī (m. 464/1072)**

Al-Qushayrī estime que la lettre Bā' signifie tout ce qui sert à garantir, autrement dit, grâce à Dieu les contingents (*al-ḥādithāt*) se sont manifestés, et les créatures ont été existées ; par Dieu, celui qui reconnaît, connaît, et celui qui dépasse Ses limites, s'égare <sup>65</sup>.

L'auteur avance que certains voient que le Bā' indique Sa bienveillance envers Ses gnostiques, le Sīn désigne Son secret avec Ses élus, et le Mīm renvoie à Sa faveur envers les gens de la sainteté. Ils constatent alors que grâce à Sa bienveillance, ils perçoivent Son secret, et par Sa faveur ils respectent Son ordre, et par Lui-même ils connaissent Sa grandeur. Al-Qushayrī conclut en évoquant cette tradition, où il dit que le Bā' renvoie à Sa grandeur, le Sīn souligne Sa position très élevée, et le Mīm présente Son pouvoir <sup>66</sup>.

Nous constatons qu'al-Qushayrī s'inspire de ses prédécesseurs sans mentionner ses sources, mais il donne parfois des interprétations qui lui sont propres.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 33.

<sup>65</sup> Voir 'A. al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, Ibrāhīm al-Basyūnī éd., Le Caire : al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 3<sup>ème</sup> éd., s.d., vol. I, p. 44.

<sup>66</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 44.

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

Al-Baqlī explique que le Bā' signifie la bienveillance de Dieu envers le commun (*al-'umūm*), le Sīn désigne Son secret avec l'élite (*al-khuṣūṣ*), et le Mīm indique Son amour envers l'élite de l'élite (*khuṣūṣ al-khuṣūṣ*)<sup>67</sup>.

Par rapport au mot « Allāh », l'auteur estime que le premier Lām fait allusion à la beauté divine (*al-jamāl*), le deuxième Lām à la majesté divine (*al-jalāl*), et les deux attributs ne peuvent être connus que par le Créateur ; le Hā' souligne Son ipséité (*al-huwiyya*) contenue dans le mot *Huwa*, et l'ipséité ne peut être connue que par Lui-même<sup>68</sup>.

Concernant le mot « le Tout-Miséricordieux », Il est bienveillant envers Ses saints, et grâce à Lui, ils connaissent Ses attributs, Sa beauté, et Sa majesté. Par Lui, toutes les faveurs surnaturelles (*karāmāt*) ont été octroyées aux véridiques, les secrets des stations spirituelles (*maqāmāt*) se sont révélés à l'élite, et les lumières de la gnose se sont manifestées aux gnostiques. Al-Baqlī achève son commentaire ésotérique en disant que le mot « le Très-Miséricordieux » signifie le don divin accordé aux gens de l'élite<sup>69</sup>.

Notons qu'al-Baqlī évoque au début de son commentaire concernant ce verset un enseignement soufi traditionnel, il s'agit de diviser les gens en trois catégories : le commun (*al-'umūm*), l'élite (*al-khuṣūṣ*), et l'élite de l'élite (*khuṣūṣ al-khuṣūṣ*). Bien sûr, al-Baqlī, comme c'est le cas au moins depuis le maître soufi al-Junayd,

---

<sup>67</sup> Voir R. al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, Aḥmad Farīd éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2008, vol. I, p. 15.

<sup>68</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 16.

<sup>69</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 17-18.

distingue ces trois niveaux de croyants vis-à-vis de l'expérience spirituelle <sup>70</sup>.

La finalité de cette classification des croyants selon leurs degrés de foi et leurs stations spirituelles réside dans l'aspect polysémique du Coran. En effet, il est considéré que le message de la Révélation est transmis sous une forme unique mais qu'il apparaît à chaque croyant sous un aspect qui lui est propre. Le commentaire ésotérique d'al-Baqlī aspire donc à présenter les compréhensions du texte coranique relativement au degré de foi de chaque catégorie de croyants.

Nous remarquons aussi qu'al-Baqlī apporte une terminologie soufie traditionnelle, à savoir les faveurs surnaturelles (*karāmāt*). D'après les soufis, ces faveurs se divisent en deux catégories : les faveurs spirituelles (*karāmāt ma'nawiyya*) comme la connaissance, et la vigilance permanente (*dawām al-murāqaba*) ; et les faveurs sensibles (*karāmāt ḥissiyya*), à savoir les dons prodigieux <sup>71</sup>.

Enfin, nous pouvons dire qu'al-Baqlī se réfère aux données traditionnelles sans signaler ses sources, et il s'attarde beaucoup sur le sens ésotérique du texte coranique.

#### **4- *Al-Ta'wīlāt al-najmiyya* de Najm al-Dīn Dāya (m. 654/1256)**

Najm al-Dīn Dāya indique que le fait que Dieu ouvre son Livre par la lettre Bā' traduit l'humilité et la modestie. Aussi, lorsque la lettre Bā' caractérise la modestie, Dieu a élevé son rang,

---

<sup>70</sup> Voir A. al-Junayd, *Enseignement spirituel*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Roger Deladrière, Paris : Sindbad, 1983, p.137.

<sup>71</sup> Cf. M. Fadel Elsayed, *Le commentaire du Coran par le soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība (1160-1224/1747-1809) - Méthodes et thèmes*, op.cit., p. 47.

conformément au *ḥadīth* bien connu : « Quiconque se montre modeste pour Dieu, Celui-ci élève alors son rang <sup>72</sup> » <sup>73</sup>.

Par ailleurs, l’auteur reprend ce que dit Muḥammad al-Warrāq (m. ?) à cet égard. Le Bā’ souligne Celui qui ressuscite la créature après le trépas pour la récompense et le châtement, selon le verset 7 de la sourate 22, le Pèlerinage (*al-Ḥajj*) : « [...] et que Dieu ressuscite vraiment ceux qui sont dans les tombes <sup>74</sup> ». Le Sīn désigne Celui qui entend les voix de Ses créatures, conformément au verset 80 de la sourate 42, les Ornaments (*al-Zukhruf*) : « Ou s’imaginent-ils que Nous n’entendons leur secret ni leur conciliabule ? Que si ! Jusque parmi eux Nos envoyés en tiennent registre <sup>75</sup> ». Le Mīm signifie le Maître de Sa créature, d’après le verset 26 de la sourate 3, la Famille d’Imran (*Āl-‘Imrān*) : « Dis : “O mon Dieu, souverain de toute royauté [...]” <sup>76</sup> » <sup>77</sup>.

Dāya poursuit son interprétation en expliquant que le mot « Allāh » est le meilleur des noms divins, et il reprend une tradition concernant le passage « le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux » où il évoque que ceux-ci sont des attributs de Dieu et signifient détenteur de la miséricorde (*dhū l-raḥma*) <sup>78</sup>.

À l’instar de la plupart des exégètes soufis, nous remarquons que Najm al-Dīn Dāya tente d’encadrer son commentaire allusif du Coran par les textes scripturaires, c’est-à-dire la Révélation et la Tradition prophétique. Par ailleurs, l’auteur ne précise pas les

---

<sup>72</sup> Voir M. Ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Muḥammad Fu’ād éd., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1955, *Bāb istiḥbāb al-‘afw wa-l-tawāḍu‘*, n°2588, vol. IV, p. 100.

<sup>73</sup> Voir N. Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, Aḥmad Farīd éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009, vol. I, p. 62.

<sup>74</sup> Voir Z. ‘Abd al-‘Azīz, *Le Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, *op.cit.*, p. 333.

<sup>75</sup> Voir J. Berque, *Le Coran*, Paris : Sindbad, 1990, p. 533.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>77</sup> Voir N. Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, *op.cit.*, vol. I, p. 65-66.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 82-83.

sources auxquelles il se réfère dans son exégèse du Coran, et il apporte parfois des enseignements soufis qui lui sont propres, mais il donne des interprétations sans les diviser en parties.

### 5- *Rūḥ al-bayān* d’Ismā‘īl Ḥaqqī (m. 1137/1755)

Ismā‘īl Ḥaqqī s’inspire de son prédécesseur le maître soufi Dāya, lorsqu’il souligne que le fait que Dieu ouvre son Livre par la lettre Bā’ indique l’humilité et la modestie, selon la parole prophétique suivante : « Quiconque se montre modeste pour Dieu, Celui-ci élève alors son rang ». Concernant le mot « Allāh », c’est le meilleur des noms divins <sup>79</sup>.

Ḥaqqī poursuit son exégèse en disant que le terme « le Tout-Miséricordieux » signifie la générosité et l’excellence. Quant au mot « le Très- Miséricordieux », il indique celui qui accorde la miséricorde, et celle-ci est l’un des attributs de l’Essence (*al-dhāt*) <sup>80</sup>.

Ḥaqqī cite aussi le propos du cheikh Aḥmad al-Būnī (m. 622/1225) à cet égard : « Certes, l’arbre de l’existence (*shajarat al-wujūd*) découle du verset suivant : “Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très- Miséricordieux”. Le monde entier s’appuyant sur ce verset, celui qui multiplie sa récitation atteint alors la prestance (*al-hayba*) auprès des gens <sup>81</sup> ».

Nous constatons que Ḥaqqī se réfère souvent aux avis exégétiques de Najm al-Dīn Dāya, il est influencé par ce maître soufi. Par ailleurs, Ḥaqqī met en exergue la valeur de la *basmala* tout en reprenant les propos soufis traditionnels : tout le bien réside dans la *basmala*, elle est le point de départ de toute chose.

---

<sup>79</sup> Voir I. Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, Beyrouth : Dār al-Fikr, s.d., vol. I, p. 8.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 9.

**6- *Al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd* d’Ibn ‘Ajība  
(m. 1224/1809)**

Ibn ‘Ajība note qu’il n’y avait pas de *basmala* avant l’islam, où ils écrivaient *bismik allahum* (Ô Dieu ! En Ton nom), jusqu’à ce que Dieu ait révélé le passage *bismillāh majrāhā* (Au nom de Dieu navigation et mouillage)<sup>82</sup>. Donc, ils ont écrit *bismillāh* (Au nom de Dieu), jusqu’à ce que Dieu ait révélé *aw ud’ū al-Raḥmān* (ou bien : invoquez le Tout-Miséricordieux)<sup>83</sup>, ils ont alors écrit *bismillāh al-Raḥmān* (Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux) ; jusqu’à ce que Dieu ait révélé *bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm* (Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très- Miséricordieux), et ils l’ont écrit ainsi<sup>84</sup>.

Pour le mot « Allāh », Ibn ‘Ajība voit qu’il est un nom fixe (*ism jāmid*), il s’agit d’un nom non dérivé d’une racine, puisque indiquant l’Être. L’auteur ajoute que certains voient que l’origine réside dans le mot de « divination » (*al-ta’alluh*) qui implique l’idée d’« adoration » (*al-ta’abbud*), alors que d’autres estiment que la racine se réfère à l’« éblouissement » (*al-walahān*) qui dépasse la raison<sup>85</sup>.

Quant au passage « le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux », Ibn ‘Ajība souligne que ces deux noms sont sur le mode de l’exagération (*mubālagha*), et ils viennent de *raḥima* (Il a pardonné) ; aussi la miséricorde (*al-raḥma*) implique la grâce et l’excellence<sup>86</sup>.

Il est à noter qu’Ibn ‘Ajība compile les avis des savants et des soufis sans mentionner ses sources. Dans l’interprétation de la

---

<sup>82</sup> Voir J. Berque, *Le Coran, op.cit.*, p. 235.

<sup>83</sup> Voir D. Masson, *Le Coran, op.cit.*, p. 355.

<sup>84</sup> Voir A. Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd, op. cit.*, vol. I, p. 53.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 54 ; voir aussi M. Fadel Elsayed, *Le commentaire du Coran par le soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1160-1224/1747-1809) - Méthodes et thèmes, op.cit.*, p. 124.

<sup>86</sup> Voir A. Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd, op.cit.*, vol. I, p. 55.

*basmala*, l'auteur met en lumière son développement et la manière de son écriture. En outre, Ibn 'Ajība intègre des éléments grammaticaux à son commentaire soufi, où il aborde un sujet principal, il s'agit d'étymologie (*al-ishtiqaq*). Celle-ci joue un rôle crucial chez les commentateurs du Coran, car elle aide à préciser le sens voulu du texte coranique.

Il faut aussi rappeler que les exégèses soufies présentées ci-dessus mettent l'accent sur une terminologie soufie très importante, à savoir l'amour divin (*al-maḥabba*). En cela, citons par exemple, Rābi'a al-'Adawiyya (m. 185/801) qui exprime cet amour divin à travers ces vers connus <sup>87</sup>:

وَحُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِذَلِكَ	أُحِبُّكَ حُبِّينَ: حُبَّ الْهَوَى
فَشَغَلَنِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ	فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى
فَكَشَفْتُكَ لِلْحُجُبِ حَتَّى أَرَكَ	وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ
وَلَكِنَّ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَلِكَ	فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي

Je T'aime de deux amours, l'amour-passion,

Et l'amour parce que Tu en es digne.

Quant à celui qui est l'amour-passion,

C'est ma préoccupation de T'invoquer en dehors de tout autre.

Et pour celui dont Tu es digne,

C'est car Tu as levé les voiles jusqu'à la contemplation.

Point de louange pour moi dans l'un ou l'autre,

Mais la louange est à Toi pour l'un et l'autre.

Après avoir présenté la démarche exégétique du commentaire du Coran d'al-'Alāwī, et celle des autres exégèses soufies, nous constatons que notre auteur adopte une méthode exégétique singulière (au niveau de la forme) par rapport à ses prédécesseurs <sup>88</sup>. Cette démarche se compose de quatre niveaux

<sup>87</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 195.

<sup>88</sup> Il s'agit des commentaires soufis suivants : *Ḥaqā'iq al-tafsīr* d'al-Sulamī, *Latā'if al-ishārāt* d'al-Qushayrī, *Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān* de Rūzbehān al-Baqlī, *al-Ta'wīlāt al-naḥmiyya* de Najm al-Dīn Dāya, *Rūḥ al-bayān* d'Ismā'il Ḥaqqī, et *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd* d'Ibn 'Ajība.

d'interprétation : l'exégèse (*al-tafsīr*), la déduction (*al-istinbāf*), l'allusion (*al-ishāra*), et l'inspiration spirituelle (*lisān al-rūḥ*). Néanmoins, nous pouvons dire que cette démarche s'inscrit dans la tradition exégétique soufie au niveau du fond : nous avons déjà vu qu'al-‘Alāwī s'inspire des enseignements soufis traditionnels sans citer ses sources. Remarquons aussi que notre auteur essaie d'intégrer à son commentaire ésotérique des propos juridiques et théologiques.

Enfin, il faut signaler que les commentateurs soufis s'efforcent d'encadrer leurs interprétations par les sources scripturaires, c'est-à-dire le Coran et la Tradition prophétique.

## Conclusion

Al-‘Alāwī appartient à une famille qui exerce la profession de magistrat. Cependant, il ne reçoit durant son enfance aucun enseignement. Au début de son cheminement initiatique, notre auteur se rattache à la voie Darqāwiyya par le biais de son maître spirituel Muḥammad al-Būzīdī, et il a un rôle crucial dans la diffusion des enseignements soufis. Grâce à ses pérégrinations initiatiques et à la transmission de la litanie aux gens, al-‘Alāwī réussit à établir sa voie soufie : la *ṭarīqa* ‘Alāwiyya.

Force est de constater qu’*al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur’ān bi-mahḍ al-nūr* se distingue par une démarche exégétique originale (au niveau de la forme) par rapport aux autres commentaires soufis traités dans notre recherche. Cette méthode passe par l’exégèse (*al-tafsīr*), la déduction (*al-istinbāt*), l’allusion (*al-ishāra*), et l’inspiration spirituelle (*lisān al-rūḥ*).

Au niveau du fond, notons qu’al-‘Alāwī n’apporte pas grand-chose de nouveau : il s’inspire des enseignements soufis traditionnels. Il faut aussi rappeler que notre auteur intègre à son exégèse ésotérique des propos théologiques et juridiques, en vue de mettre en relief l’aspect universel de la quête du Seigneur et de montrer le rapport qui existe entre la Loi commune et la Réalité spirituelle. Effectivement, encore à l’époque d’al-‘Alāwī dans le Maghreb, il y a une critique contre la vision spirituelle, raison pour laquelle notre auteur essaie de répondre à cette question.

À l’instar de ses prédécesseurs, al-‘Alāwī tente d’unifier les sens apparent et caché de la Révélation tout en présentant leur origine commune, c’est-à-dire les sources scripturaires (le Coran et la Tradition prophétique). Par contre, soulignons à travers cette recherche que notre auteur ne cite pas les sources des données traditionnelles abordées dans son commentaire du Coran.

Enfin, bien que notre auteur n’ait reçu aucun enseignement dans son enfance, il compose une exégèse coranique fondée exclusivement sur une gnose directement inspirée par le Divin à travers le cheminement initiatique. Il reste, dans une étude ultérieure, à s’intéresser aux thèmes majeurs abordés par al-‘Alāwī dans son commentaire coranique.

Bibliographie

Sources :

- ‘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.
- ‘ALĀWĪ (AL-), Aḥmad,  
- *al-Baḥr al-masjūr fī tafsīr al-Qur’ān bi-maḥd al-nūr*, Mostaganem : édition informatique al-Maṭba‘a al-‘Alāwiyya, 1<sup>ère</sup> éd., s.d.
- AŞFAHĀNĪ (AL-), Abū Nu‘aym,  
- *Hilyat al-awliyā wa-ṭabaqāt al-aşfiyā’*, 10 vol., Le Caire : al-Sa‘āda, 1974.
- 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.
- BENTOUNES, ‘Adda,  
- *al-Rawda al-saniyya fī l-ma’āthir al-‘alawiyya*, Mostaganem : al-Maṭba‘a al-‘Alawiyya, 1<sup>ère</sup> éd., 1954.
- BERQUE, Jacques,  
- *Le Coran*, Paris : Sindbad, 1990.
- BUKHĀRĪ (AL-), Muḥammad,  
- *Şaḥīḥ al-Bukhārī*, Muḥammad Zuhayr ibn Nāşir éd., 9 vol., Beyrouth : Dār Ṭawq al-Najāt, ٢٠٠١.
- DARQĀWĪ (AL-), al-‘Arabī,  
- *Majmū‘ rasā’il*, Bassām Bārūd éd., Abou Dabi : al-Mujamma‘ al-Thaqāfi, 1999.
- DĀYA, Najm al-Dīn,  
- *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, Aḥmad Farīd éd., 6 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009.
- HAMIDULLAH, Mohammed,  
- *Le Saint Coran et la traduction en langue française de ses sens*, Médine : édition informatique Complexe du roi Fahd, 1999.

ḤAQQĪ, Ismā‘īl,

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

IBN ‘AJĪBA, Aḥmad,

- *L’Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad Ibn ‘Aǧība (1747-1809)*, Jean-Louis Michon éd., Collection : Bibliothèque de l’Unicorne, La Tradition : textes et études, Série française, vol. XXIII, Milan : Archè, 2<sup>ème</sup> éd., 1982.

- *Deux traités sur l’Unité de l’Existence*, Jean-Louis Michon éd., Collection Hikma - bilingue, Marrakesh : Al Quobba Zarqua, 1998.

- *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.

- *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, ‘Āṣim Ibrāhīm éd., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2<sup>ème</sup> éd., 2006.

- *Īqāz al-himam fī sharḥ al-ḥikam*, Abū Sahl Najāḥ ‘Awaḍ éd., Le Caire : Dār al-Muqaṭṭam, 2012.

IBN AL-ḤAJJĀJ, Muslim,

- *Ṣaḥīḥ Muslim*, Muḥammad Fu’ād éd., 5 vol., Beyrouth : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, s.d.

IBN ‘AṬIYYA, Abū Muḥammad,

- *al-Muḥarrar al-wajīz*, ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi éd., 6 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001.

JUNAYD (AL-), Abū l-Qāsim,

- *Enseignement spirituel*, traduit de l’arabe, présenté et annoté par Roger Deladrière, Paris : Sindbad, 1983.

KAWRĀNĪ (AL-), Aḥmad,

- *al-Kawthar al-jārī ilā aḥādīth al-Bukhārī*, Aḥmad ‘Azw éd., Beyrouth : Dār al-Turāth al-‘Arabī, 2008.

KAZIMIRSKI, Albert de Biberstein,

- *Le Coran*, Paris : Garnier-Flammarion, 1970.

MASSON, Denise,

- *Le Coran*, Paris : Gallimard, 1967.

QUSHAYRĪ (AL-), ‘Abd al-Karīm,

- *Laṭā'if al-ishārāt*, Ibrāhīm al-Basyūnī éd., Le Caire : al-Hay'a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 3<sup>ème</sup> éd., s.d.
- SULAMĪ (AL-), ‘Abd al-Raḥmān,  
- *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, Sayyid ‘Imrān éd., 2 vol., Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001.
- SULAYMĀN, Abū Dāwud,  
- *Sunan Abī Dāwud*, Muḥammad Kāmil éd., Beyrouth : Dār al-Risāla al-‘Ālamiyya, 2009.
- ṬABARĀNĪ (AL-), Abū l-Qāsim,  
- *al-Mu‘jam al-kabīr*, Ḥamdī ‘Abd al-Majīd éd., 25 vol., Le Caire : Maktabat Ibn Taymiyya, s.d.
- ṬABARĪ (AL-), Muḥammad,  
- *Jāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān*, Aḥmad Muḥammad Shākīr éd., La Mecque : Dār al-Tarbiya, s.d.
- TAMSAMĀNĪ (AL-), Muḥammad,  
- *al-Imām Mawlāya al-‘Arabī al-Darqāwī shaykh al-ṭarīqa al-Darqāwiyya al-Shādhiliyya - Tarjamatuhu wa-ba‘d āthārihi*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2007.
- ZARRŪQ, Aḥmad,  
- *‘Uddat al-murīd al-ṣādiq*, al-Ṣādiq ibn ‘Abd al-Raḥmān éd., Beyrouth : Dār Ibn Ḥazm, 2006.

### Études :

- BASSIR, Abdelmoghite,  
- *Les Zaouïas Darqāwiyyas au Maroc, Zaouïa d'al-Bas̄r comme exemple*, thèse de doctorat, Pierre Lory (dir.), Université de Paris Dauphine, 2015.
- BENTOUNES, Khaled,  
- « Un regard nouveau sur la vie et l’œuvre du cheikh al ‘Alawi », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 285-301.
- CHODKIEWICZ, Michel,

- *Le Sceau des saints - Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabī*, Paris : Gallimard, 1986.

CHOUIREF, Tayeb,

- « Ibn ‘Ajība », *Encyclopedia of Islam*, 3<sup>ème</sup> éd., [en ligne], consulté le 11 juin 2022 :

[https://www.academia.edu/26947337/\\_Ibn\\_Ajiba\\_Encyclopedia\\_of\\_Islam\\_Third\\_Edition\\_EI3\\_](https://www.academia.edu/26947337/_Ibn_Ajiba_Encyclopedia_of_Islam_Third_Edition_EI3_)

DE JONG, Frederick,

- « Materials relative to the History of the Darqāwīyya Order and its Branches », *Arabica*, 1979, vol. 26, p. 126-143.

DHAHABĪ (AL-), Muḥammad,

- *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, 3 vol., Le Caire : Maktabat Wahba, s.d.

DRAGUE, Georges,

- *Esquisse d’Histoire Religieuse du Maroc*, Paris : Peyronnet, 1951, p. 256-273.

ELSAYED, Mohamed Fadel,

- *Le commentaire du Coran par le soufi marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1160-1224/1747-1809) - Méthodes et thèmes*, thèse de doctorat, Éric Geoffroy (dir.), Université de Strasbourg, 2020.

GEOFFROY, Éric,

- *Le soufisme - Voie intérieure de l’islam*, Paris : Fayard, 2003.

- Cheikh Ahmad al-‘Alāwī - Vivificateur de la Voie soufie, Beyrouth : Dar Albouraq, 2021.

GRIL, Denis,

- « Exégèse mystique », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 300-312.

- « Les commentaires du Coran du Cheikh Ahmad al-‘Alāwī », *Graines de Lumière - Héritages du Cheikh al-‘Alāwī*, Paris : Albouraq, 2010, p. 302-330.

KHATIR, Foad,

- *Le changement de politique algérienne à l’égard des confréries religieuses musulmanes : de la persécution à la réhabilitation, le cas particulier de la confrérie ‘Alawīyya, 1909-2009*, thèse de doctorat, Guy Pervillé (dir.), Université Toulouse - Jean Jaurès, 2016.

LINGS, Martin,

- *Un saint soufi du XXe siècle : Le Cheikh Ahmad al-'Alawī*, Paris : Seuil, 1990.

LUMBARD, Joseph E. B.,

- « 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.

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.

MICHON, Jean-Louis,

- « Ibn 'Adjība », *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>ème</sup> 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 shâdhilî marocain : Ahmad Ibn 'Ajība al-Hasanî (m. 1224/1809) sa vie et son legs spirituel », *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 217-228.

SEBTI, Meryem,

- « Amour », *Dictionnaire du Coran*, M. Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris : Robert Laffont, 2007, p. 47-48.

TRIMINGHAM, J. Spencer,

- *The sufi orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 110-114.

VIMERCATI SANSEVERINO, Ruggero,

- « Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqâwiyya. 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.

WEISMANN, Itzhak,

**Le commentaire du Coran par le soufi algérien Aḥmad al-‘Alāwī(m. 1353/1934):  
démarche exégétique**

---

- « The Shâdhiliyya-Darqâwiyya in the Arab East, XIX<sup>th</sup> / XX<sup>th</sup> Centuries », *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 255-267.

ZEKRI, Mostafa,

- « La *tariqa* Shâdhiliyya-Darqâwiyya : les “empreintes” du cheikh al-‘Arabî al-Darqâwî (m. 1239/1823) », *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Éric Geoffroy (dir.), Paris : Maisonneuve & Larose, 2005, p. 229-235.