



HAL
open science

La 'Description du paradis' : un poème mystique et théologique marocain et sa transmission en Afrique occidentale

Tal Tamari

► **To cite this version:**

Tal Tamari. La 'Description du paradis' : un poème mystique et théologique marocain et sa transmission en Afrique occidentale. Anne Regourd et Muriel Roiland. Sources de la transmission manuscrite en Islam : livres, écrits, images. Mélanges offerts à Marie-Geneviève Guesdon, 21, Brill, pp.274-331, 2022, Islamic Manuscripts and Books, 9789004523753. halshs-03835227

HAL Id: halshs-03835227

<https://shs.hal.science/halshs-03835227>

Submitted on 31 Oct 2022

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

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

La « Description du Paradis » : un poème mystique et théologique marocain et sa transmission en Afrique occidentale

Dans cette étude, nous nous proposons d'identifier, d'éditer, de traduire et de présenter une analyse de certains aspects d'un poème de langue arabe de la Bibliothèque royale de Ségu (dite également bibliothèque d'al-Ḥāḡg 'Umar ou de son fils le Sultan Aḥmad), conservée à la Bibliothèque nationale de France.

Ce document (BNF, Manuscrits, Arabe 5670, f. 16-21), qui se présente comme un anonyme sans titre, renferme le texte connu au Mali sous le nom des *Ṣifāt al-ḡanna*, « Les attributs [ou : qualités] du Paradis », une œuvre qui y est encore largement étudiée et récitée (ou plutôt : chantée). La confrontation avec un second manuscrit malien et deux manuscrits marocains permet d'y reconnaître le poème *Natīgat al-ilhām fī waṣf Dār al-salām*, « Produit de l'inspiration quant à la description de la Demeure de la Paix », c'est-à-dire du Paradis, composé au Maroc par Ḥālīd b. Yaḥyā al-Ġarsīfī al-Ġazūlī (m. 856/1452). Ce poème fait l'objet d'un long commentaire, *Wasīlat al-aḥlām ilā nāyl aḥām* *Natīgat al-ilhām fī waṣf Dār al-salām*, « Voie des rêves vers la compréhension du *Produit de l'inspiration quant à la description de la Demeure de la Paix* », par Ḥusayn b. Dāwūd b. Belqāsim al-Taḡātīnī al-Rasmūkī (m. 924/1518). La comparaison avec deux manuscrits maliens récents (deuxième moitié du XX^e siècle), recueillis photographiquement sur le terrain, permet d'approfondir l'analyse des processus de transmission en Afrique occidentale.

Joliment calligraphié à l'encre rouge et noire, avec quelques ornements, le manuscrit en question est aussi remarquable pour ses quelque 630 annotations, dont environ deux tiers en mandingue et un tiers en arabe. Le manuscrit livre le nom de deux possesseurs, dont le premier – comme le montre la comparaison des calligraphies et des encres – est aussi le copiste du texte principal, et le second, l'auteur des annotations. Des recoupements avec un ensemble d'autres manuscrits qui, comme nous le démontrons, étaient associés au même annotateur, permettent de situer la création de ce manuscrit pendant la première moitié du XIX^e siècle, à l'est du Sénégal et/ou à l'ouest du Mali actuels.

C'est donc une identification plus précise d'un document auparavant décrit, dans l'inventaire de ce fonds, simplement comme une *hā' iyya* dans le domaine du *dīkr*¹ (litanie dont les vers se terminent par la lettre *hā'*) qui est proposée ici. La composition de Ḥālīd al-Ġarsīfī se trouve – à notre connaissance – éditée ici pour la première fois : édition non définitive, mettant en valeur les particularités du présent manuscrit. Nous prévoyons par la suite de publier l'ensemble des annotations associées avec ce manuscrit, accompagnées d'une analyse linguistique et doctrinale, de même que certains passages du commentaire (apparemment lui aussi inédit) de Ḥusayn al-Rasmūkī.

Sur un plan plus général, ce manuscrit permet d'appréhender toute l'importance accordée aux pratiques mystiques comme aux études théologiques dans certains milieux de l'Afrique occidentale.

Il nous est particulièrement agréable de dédier cette étude à Marie-Geneviève Guesdon qui, tout au long de son activité à la BNF, a porté une attention particulière aux manuscrits ouest-africains. Ayant collaboré avec son prédécesseur, Yvette Sauvan, au catalogage des nouvelles acquisitions de la Bibliothèque, qui incluaient de nombreux manuscrits en provenance du Mali,

¹ Ghali *et al.*, 1985, p. 209-210.

du Niger, mais aussi de la Mauritanie ou de la Guinée, elle proposa régulièrement, dans le cadre des formations organisées en collaboration avec l'Institut de Recherche sur l'Histoire des Textes, des séances sur les manuscrits africains. Elle accueillit plusieurs stagiaires et encouragea les travaux de nombre de chercheurs dans ce domaine tout en réalisant une mission d'expertise pour l'Unesco sur la conservation des manuscrits de Tombouctou et poursuivant ses recherches personnelles concernant, entre autres, cette aire culturelle².

Ayant appris que je travaillais sur le présent manuscrit, elle obtint sa numérisation en couleur. Alors que les manuscrits de Ségou furent parmi les premiers de l'ancien Département des manuscrits orientaux à être systématiquement microfilmés, le recueil dont relève le présent document devint l'un des premiers, en provenance de l'Afrique subsaharienne, à être intégralement numérisé en couleur. Par la suite, elle l'a également choisi, avec quelques autres manuscrits, pour figurer dans une exposition explorant la circulation des idées sur le continent africain³.

Nous remercions les bibliothèques et individus qui nous ont communiqué les documents qui ont rendu cette étude comparative possible⁴.

Description des manuscrits

La présente étude est fondée sur six manuscrits : celui de la BNF, et cinq autres. Ceux-ci permettent d'identifier et de mieux établir le texte du poème et de cerner les contextes sociaux et culturels de sa création et de sa transmission.

A. BNF, Manuscrits, Arabe 5670, f. 16-21

Le document de la BNF est un manuscrit de 11 pages (six feuillets) de petit format (210 × 150 millimètres, avec des marges substantielles⁵), soigneusement calligraphié sur papier européen. Le refrain qui clôt chaque vers (*Lā ilāh illā Llāh*, « Il n'y a de Dieu que Dieu ») et les voyelles,

² Voir : Sauvan, Guesdon, Tamari 1987. Des données plus complètes sont intégrées au nouveau *Catalogue* (1978 – en cours). Parmi les travaux africanistes de Yvette Sauvan (1940-1994), on peut citer son essai de 1988. Parmi les chercheurs que M.-G. Guesdon forma ou encouragea, on citera : Natalia Viola (1969-2016), auteur d'un mémoire, *Les Corans soudanais*, soutenu à l'EPHE en 2007, des entrées concernant le « Coran et textes scientifiques » de l'Afrique subsaharienne sur le site du Département des Manuscrits de la BNF (www.bnf.fr) et de plusieurs articles ; et Saadou Traoré, auteur des entrées de la rubrique « Manuscrits relatifs à la ville de Tombouctou », sur le même site. Nous avons également collaboré avec M.-G. Guesdon et Constant Hamès dans l'analyse de divers aspects d'un recueil qui comporte tant des exemples des poèmes antéislamiques que des talismans et des lettres diplomatiques : conférence « Des manuscrits de Tombouctou à Paris : le recueil arabe 6851 », cycle « Trésors du patrimoine écrit », Institut national du patrimoine/BNF, le 25 mars 2014, publication en cours de préparation.

³ « L'Afrique des routes », Musée du quai Branly, Paris, 31 janvier-12 novembre 2017. Voir aussi le catalogue, de même intitulé, p. 252.

⁴ La Bibliothèque nationale du Royaume du Maroc (Rabat) en la personne de son directeur, Monsieur Mohamed El Ferrane, et des membres de son équipe, particulièrement Messieurs Nadir Baghdad et Bouazza El Khalfouni, pour la copie numérique intégrale du Q479 ; la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines (Casablanca) en la personne de son directeur, Monsieur Mohamed-Sghir Janjar, et des membres de son équipe, pour la copie numérique intégrale du ms. 310 ; et Monsieur Abdel Kader Haïdara, détenteur de la Bibliothèque Mamma Haïdara (Bamako et Tombouctou) et président de l'ONG SAVAMA-DCI (Sauvegarde et Valorisation des Manuscrits pour la Défense de la Culture Islamique) et son équipe, pour la copie numérique intégrale du ms. 4160. Deux lettrés maliens nous ont permis de photographier leurs manuscrits personnels et nous ont dit leur histoire. Le récent ouvrage de Florian Sobieroj est un modèle pour l'édition des manuscrits didactiques et dévotionnels, et théologiques visant un grand public (Sobieroj, 2016).

⁵ Marge supérieure : 1 à 1,5 cm, marge inférieure : 2 à 3 cm, marge droite 2 à 2,5 cm, marge gauche : généralement 1 à 3 cm, cependant l'écriture atteint quelquefois presque le bord de la feuille.

de même que certains ornements et les noms du possesseur initial (qui s'avère être également le copiste) et de ses parents sont transcrits à l'encre rouge. Le texte du poème est transcrit à l'encre noire.

Le manuscrit comporte en outre d'abondantes annotations dans une encre devenue brunâtre : environ 630 sont lisibles, dont un cinquième est en arabe et le reste en mandingue. Ces annotations se déploient sur les quatre marges de chaque page ainsi que dans les espaces interlinéaires. Le recueil dans lequel figure ce manuscrit ayant été relié quelques années après son arrivée à la Bibliothèque, certaines annotations marginales ne peuvent malheureusement être lues. La plupart des manuscrits ouest-africains se présentent sous forme de feuillets mobiles enserrés dans un étui, et ne sont donc pas destinés à recevoir une reliure.

Cas assez rare en Afrique occidentale, le manuscrit comporte plusieurs indications explicites quant aux circonstances de sa création et de sa transmission. Ainsi, le colophon (Ill. 3) identifie le premier possesseur (nom barré mais encore lisible) comme étant un certain *al-Ḥasan wa-al-Ḥusayn DyāĠT b. Muḥammad DyāĠT*, que nous lisons « al-Ḥasan et al-Ḥusayn Diagayété fils de Muḥammad Diagayété »⁶, et également comme étant *b. Ma'ishata Bāru*, c'est-à-dire « fils de Maishata Baro ». *Maishata* est une adaptation soninké, également répandue en milieu maninka, du prénom musulman 'Ā'īša. *Diagayété* est l'un des noms de famille (ou de « clan ») caractéristiques des lignages des lettrés diakhanké, soninké et malinké⁷. Quant au nom de famille de la mère du détenteur, il est actuellement répandu dans l'ouest du Mali (région administrative de Kayes), et sans doute aussi, dans les zones limitrophes du Sénégal.

Cette dernière page indique également un second possesseur, celui-là même (à en juger par la couleur de l'encre) qui a biffé le nom du premier possesseur. Il décline son nom (en bas de la feuille, à gauche du colophon) : *Yūsuf Tūri b. Muḥammad b. Maḥmūd b. Mūsā Tūri*, c'est-à-dire « Yūsuf Touré fils de Muḥammad fils de Maḥmūd fils de Mūsā Touré ». Or, Touré est également un nom porté par des lignages de lettrés, spécialement dans les milieux soninké, malinké et songhay⁸.

De surcroît, la comparaison des calligraphies et des couleurs d'encre révèle que le premier possesseur est également le copiste du poème, alors que le second possesseur est l'auteur des annotations (Ill. 3 ; manuscrit complet sur www.gallica.bnf.fr)⁹.

⁶ La lecture *Dabāġida*, indiquée dans l'entrée correspondante de l'*Inventaire* (p. 210), est erronée. La seconde lettre (dans la graphie arabe) est bien un *yā'* ; quant à la lettre finale, la comparaison avec le texte principal ne laisse aucun doute, il faut lire *tā'*. L'interprétation de l'appellation *al-Ḥasan wa-al-Ḥusayn* pose problème. S'agirait-il d'un équivalent d'*al-Ḥasanayn* (prénom également très rare en Afrique occidentale) ? Ou bien le scripteur voulait-il signifier qu'il partageait la propriété de ce document avec un frère jumeau ? Car en Afrique occidentale, les prénoms des deux petits-fils du Messenger sont le plus souvent attribués à des jumeaux. Nous marquons en majuscules les consonnes non vocalisées des mots africains.

⁷ Les traditions orales que nous avons recueillies lors de nos recherches de terrain à Dia (Cercle de Ténenkou, Région de Mopti) en 2004 et 2008 et à Diakhaba (Cercle de Bafoulabé, Région de Kayes) en 2010-2011 amènent à penser que le nom Diagayété, ainsi que le nom Diakitè qui lui est sans doute lié, proviennent de *Diagha*, le nom ancien du Macina (dans la Boucle du Niger, au centre du Mali actuel). Cette région est mentionnée dès le XIV^e siècle par Ibn Baṭṭūta dans le récit de son voyage de 753-754/1352-1353, récit mis en forme par Ibn Ġuzayy, secrétaire à la cour mérinide, en 755-756/1354-1356 (Cuoq, 1985, p. 299-300). Concernant la population diakhanké et sa dispersion en Afrique de l'Ouest, voir par exemple Smith, 1965 ; Sylla, 2012.

⁸ Le nom Turi, d'origine linguistique soninké, est donné comme celui des « malikites blancs » par Ibn Baṭṭūta (Cuoq, 1985, p. 299). Concernant l'histoire ultérieure de ce nom de famille, souvent attribué à des personnes ayant des origines extérieures à l'Afrique de l'Ouest, voir notamment Person, 1963.

⁹ À l'exception de six notes et d'une citation en arabe, dues au premier possesseur.

La comparaison avec d'autres recueils montre que le second détenteur, Yūsuf Touré, était également associé avec sept autres manuscrits du fonds de Ségou. Il a marqué son nom, en tant que possesseur, dans deux autres manuscrits¹⁰, et annoté de sa main un total de sept manuscrits (six en plus de celui qui est au centre de notre attention ici)¹¹. Un huitième manuscrit, placé dans l'un des recueils à la suite immédiate de deux manuscrits annotés par Yūsuf Touré et dont l'un porte, de plus, son nom en qualité de possesseur, comporte un petit nombre d'annotations en arabe et en mandingue, dans une main différente. Cependant, le positionnement de ce document dans le recueil, associé au fait que le copiste ('Uṭmān Tūrī) portait le même nom de famille que Yūsuf, suggère qu'il s'agissait d'un parent, dont Yūsuf avait hérité le document¹².

De tous les manuscrits associés avec Yūsuf Touré, ce dernier comporte aussi la seule indication explicite quant à sa provenance géographique. En effet, le colophon affirme *ism al-balad KLNB*, ce qui à notre sens signifie « le nom du pays est Galambu ». Or, Galambu est la désignation wolof (attestée depuis le XI^e siècle)¹³ d'une région également appelée Galam ou Gadiaga (cette dernière étant la désignation soninké). Il s'agit d'une région très anciennement islamisée, de peuplement majoritairement soninké, mais abritant également d'autres populations, dont des Mandingues et des Peuls¹⁴. Il est clair que le mot *balad*, dans ce contexte, signifie « pays » plutôt que « ville », car une allusion au « village » (*qarya*) du copiste apparaît à la ligne précédente¹⁵.

L'analyse linguistique des annotations mandingues étaye cette provenance géographique. Elle révèle que l'annotateur était locuteur d'un parler maninka occidental, et suggère qu'il vivait dans une zone de contact entre deux parlers ou bien qu'il a successivement vécu dans deux milieux différents. En effet, l'association des marques du pluriel suffixées *-ru/lu/nu* et du présentatif *mu* sont caractéristiques des parlers maninka de l'Ouest du Mali¹⁶ (et, on peut le supposer, des régions limitrophes du Sénégal), alors que les quelques pluriels en *-w* suggèrent des contacts avec d'autres parlers mandingues. Il pourrait par exemple s'agir du khashonké, qui côtoie le maninka occidental sur une grande partie de son aire de répartition. En même temps, l'absence des nasales vélaires en position finale (à la fin des mots) exclut une affiliation mandinka (langue mandingue pratiquée en Gambie, en Guinée Bissau et dans certaines régions du Sénégal), alors qu'une multitude de traits exclut toute identification avec le bambara, langue mandingue largement parlée au Mali et notamment dans la région de Ségou¹⁷. Il apparaît donc que le manuscrit, créé dans ce qui est actuellement la zone frontalière Sénégal/Mali, suivit un long trajet avant d'aboutir à Ségou.

Les seules informations chronologiques, contenues dans les manuscrits associés avec Yūsuf Touré, concernent le moment de la journée (défini par rapport à la prière) et le jour de la semaine¹⁸. Cependant, quelques documents, conservés dans les mêmes recueils, portent des

¹⁰ BNF, manuscrits, recueil arabe 5383 f. 279v et 5674 f. 195v.

¹¹ BNF, manuscrits, recueils arabes 5319 f. 1v-16v, 5383 f. 207v-229v, 5428 f. 1-47 et 48-90, 5674 f. 189v-195v et 196-201v.

¹² BNF, manuscrits, recueil arabe 5674 f. 202-205v, colophon f. 205v. L'hypothèse inverse, selon laquelle ce document serait plus récent que ceux annotés de la main de Yūsuf Touré, est difficilement compatible avec sa provenance géographique (cf. infra).

¹³ Cité par le géographe andalou al-Bakrī sous l'orthographe *Qalanbū* (Cuoq, 1985, p. 96).

¹⁴ Concernant ce pays, voir notamment Bathily, 1989.

¹⁵ Voir le manuscrit complet sur www.gallica.bnf.fr, colophon f. 205v.

¹⁶ Recherches sur le terrain, dans le village de Diakhaba et ses environs, 2010-2011. Voir aussi, par exemple, Bird, éd. 1982 et Baldé, 1985.

¹⁷ L'analyse linguistique est davantage développée dans deux autres articles (en cours de finalisation) consacrés à cet ensemble de manuscrits.

¹⁸ Recueil arabe 5674 f. 205v.

dates échelonnées de 1245 à 1278/1830 à 1862¹⁹. Ce qui suggère (sans évidemment le prouver, étant donné que les recueils dont ils font partie ont sans doute été constitués par des lettrés de l'entourage d'al-Ḥāğğ 'Umar Tal plutôt que par notre annotateur) que les documents associés avec Yūsuf Touré datent de la même époque. Hypothèse qui gagne en plausibilité lorsqu'on sait qu'al-Ḥāğğ 'Umar était actif, dans le haut Sénégal, dès les années 1850. De nombreux ralliements individuels étaient suivis, à partir des années 1850 et surtout 1860, par une émigration massive vers l'est, où il poursuivait le jihad, en s'emparant notamment de l'ancienne capitale bambara de Ségou, que son fils aîné Aḥmad allait faire sienne, et du Macina²⁰. Soit Yūsuf Touré, soit ses disciples ou héritiers, auraient rejoint le mouvement ; ou bien ses manuscrits, acquis par des connaisseurs, auraient effectué le voyage sans lui ou ses proches. La prise de Ségou, en 1890, par les forces françaises combattant celles de Aḥmad, constitue un *terminus ante quem* pour la création et la transmission en Afrique de l'Ouest des manuscrits associés à Yūsuf Touré.

Le texte principal (le poème) pourrait être considérablement plus ancien (de l'ordre de quelques décennies) que les annotations de Yūsuf Touré. D'autant plus que les indications généalogiques soigneusement tracées à l'encre rouge, dans un cadre décoratif, suggèrent que le copiste et premier possesseur souhaitait garder le document longtemps pour lui-même.

Le contexte ethnographique. Deux manuscrits maliens récents

Ce poème étant toujours étudié au Mali, nous avons pu immédiatement y reconnaître la composition désignée localement sous le titre *Ṣifāt al-ğanna* – « Les attributs [ou qualités, ou caractéristiques] du paradis ». Il figure tant dans les cursus traditionnels que dans ceux de certaines médersas (écoles « modernistes »). Cependant, les lettrés que nous avons interrogés indiquent qu'il était plus populaire autrefois : jusqu'à ces vingt à trente dernières années, il figurait, dans certains milieux, parmi les textes fondamentaux appris par les étudiants.

Au Mali²¹, tout poème arabe est de préférence chanté (et non déclamé) ; c'est le cas de la poésie antéislamique aussi bien que des poèmes dévotionnels, et à plus forte raison du présent poème, dont les multiples allitérations et rimes internes rendent particulièrement aisée une réalisation chantée. C'est probablement cette facilité à chanter qui explique en grande partie l'engouement pour ce poème manifesté non seulement par les lettrés traditionnels mais aussi dans certaines médersas (écoles islamiques modernistes), où les élèves l'interprètent en chœur. Quant aux poèmes de facture classique, les lettrés ont établi des correspondances entre les principaux mètres de l'arabe classique et certaines mélodies²².

Nous avons recueilli photographiquement deux manuscrits maliens récents. L'un, présenté par un lettré de langue peule, originaire de la région de San, a été copié par son père alors qu'il était étudiant, dans les années 1950. Le poème, tracé très lisiblement à l'encre noire, d'un trait épais, occupe 23 pages, sur papier écolier grands carreaux (copies doubles). Les voyelles et autres

¹⁹ 5319 f. 31 : 16 ša'bān 1245/10 févr. 1830, f. 70 : 8 dū al-qa'da 1248/29 mars 1833 ; 5383 f. 186 : ġumādā I 1247/oct.-nov. 1831, f. 70 : 18 ramadān 1278/19 mars 1862 ; ms. 5674 f. 181v : 3 rabī' II 1275/10 nov. 1858.

²⁰ Concernant ces événements, l'ouvrage de Robinson fait référence, voir particulièrement (Robinson, 1985, p. 152-208 ; trad., 1988, p. 165-265). Le long poème historique de Mohammadou Aliou Tyam, publié en 1935, présente le point de vue d'un témoin. Amadou Hampâté Bâ raconte comment son grand-père maternel, berger peul volontairement converti à l'islam à l'occasion de ce jihad, quitta son Fouta Toro (Sénégal) natal avec les forces d'al-Ḥāğğ 'Umar pour s'établir au Macina (actuel Mali) (éd. de 2012, p. 25-29).

²¹ Et probablement, aussi dans d'autres régions de l'Afrique occidentale.

²² Tamari, 2013¹. Concernant la composition en Afrique occidentale des poèmes en langue arabe, ou dans les langues du pays mais s'inspirant des canons de la poésie arabe, voir (Hunwick, 1996).

signes sont ajoutés au « bic » bleu. Le second document a été recueilli auprès d'un lettré de langue maninka, originaire de la région de Djenné. Très lisible, écrit entièrement à l'encre noire (trait épais) sur du papier uni blanc plié (24 pages), il est manifestement l'œuvre d'un copiste expérimenté. Dans les deux documents, chaque vers est fractionné en quatre parties, ordonnées sur deux lignes ; et chaque page, à l'exception de la première et de la dernière, comporte onze lignes. Une note, à la fin du second manuscrit, indique que l'un de ses possesseurs, qui n'est pas son détenteur actuel, l'a acquis au prix de vingt riyals (monnaie de l'Arabie saoudite).

Ces documents ne comportent ni titre, ni nom d'auteur, ni nom de copiste. Nos interlocuteurs ont souligné que ces questions n'avaient pas beaucoup d'importance pour eux ; ce qui comptait pour eux, c'était le bien-fondé et l'intérêt de l'œuvre elle-même. C'est pourquoi, tout en notant les usages sociaux du poème, nous avons été obligée de nous tourner vers des manuscrits plus anciens, et dans certains cas extérieurs au Mali, afin d'identifier l'auteur et le titre de l'œuvre.

Trois manuscrits anciens

L'auteur et le titre de la composition poétique sont identifiés sur la base de trois manuscrits anciens : Bibliothèque nationale du Royaume du Maroc, Rabat, ms. Q479; bibliothèque de la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud, Casablanca, ms. 310, et Bibliothèque Mamma Haïdara, Tombouctou (actuellement conservée à Bamako), ms. 4160. Dans chacun de ces manuscrits, le texte du poème est reproduit à l'intérieur d'un long commentaire, dont l'auteur et le titre sont également indiqués.

Selon les trois manuscrits, l'auteur de la composition poétique s'appelait Ḥālid b. Yaḥyā al-Ġarsīfī al-Ġazūlī, et il avait intitulé son poème *Natīġat al-ilhām fī waṣf Dār al-salām*. Le poète introduit d'ailleurs son prénom dans le penultième vers de cette composition.

Selon les trois manuscrits également, le commentaire s'intitule *Wasīlat al-aḥlām ilā nayl afḥām Natīġat al-ilhām fī waṣf dār al-salām* (BNRM ms. Q479 f. 155v, Al Saoud ms. 310 f. 54v, BMH ms. 4160 f. 2v). Quant à son auteur, son nom est cité sous la forme Abū 'Alī al-Ḥusayn b. Dāwūd b. Abī al-Qāsim (BNRM f. 155v ; Al Saoud page initiale), tandis que Al Saoud f. 54v ajoute al-Murābiṭ al-Rasmūkī (voir illustrations n° 4, 5 et 6). Quant à Muḥammad al-Muḥṭār al-Sūsī (1900-1963), dans son recueil de biographies des savants du Sous (compilé sur la base des manuscrits anciens et de la tradition orale), il retient la forme Ḥusayn b. Dāwūd al-Taġātīnī al-Rasmūkī²³. Le catalogue de la bibliothèque Al Saoud, qui se réfère aux travaux d'al-Sūsī, adopte une forme proche : Ḥusayn b. Dāwūd b. Belqāsim al-Taġātīnī al-Rasmūkī.

Les gentilés tant du poète que de son commentateur indiquent leur origine berbère. L'appellation al-Ġarsīfī indiquerait que son porteur avait étudié dans l'école réputée d'Aguercif, située sur le territoire tribal d'Amanouz (au sud d'Agadir)²⁴. Reconnu comme un saint, il est enterré à Aguercef²⁵. Le nom al-Ġarsīfī est parfois écrit al-Karsīfī (avec *kāf*) et doit donc être prononcée al-Garsīfī. Rasmuk est également un pays de la région du Sous (sud-ouest marocain), à majorité berbérophone. Les origines berbères du commentateur sont confirmées par la citation de plusieurs mots et phrases berbères, introduits le plus souvent par l'expression *bi-luġatinā*, « dans notre langue ». Les éléments en langue berbère sont fidèlement reproduits tant dans le manuscrit de la BMH (vraisemblablement copié et étudié en milieu peul, cf. infra)

²³ *Riġālāt al-'ilm al-'arabī fī Sūs*, 1989, p. 19. Pour une étude de la vie et de la méthodologie de recherche d'al-Sūsī, voir Faouzi, 2014.

²⁴ Van den Boogert, 1997, p. 24 ; Hachim, 2007, p. 157.

²⁵ Van den Boogert, 1997, p. 76.

que dans les deux manuscrits marocains. Les termes berbères désignent le plus souvent des processus ou des objets tangibles, par exemple le tatouage ou un instrument de musique.

Alors que les trois manuscrits ne décrivent le poète et son commentateur (ce dernier, dans une petite introduction vraisemblablement ajoutée par un tiers) qu'en termes très généraux (« ascète », « pieux », « soleil du savoir » ...), l'ouvrage de Muḥammad al-Muḥtār al-Sūsī, lui aussi originaire de cette région et de langue maternelle berbère, permet de les situer dans le temps et de compléter, tant soit peu, ce tableau. Al-Sūsī rapporte ainsi (p. 14) qu'al-Ġarsīfī est mort en 856/1452, qu'il aurait été un faiseur de miracles (*dū ḥawāriq*) et qu'il aurait composé le poème pour lequel il est célèbre sous l'effet d'une inspiration. Quant au commentateur, savant d'une érudition exceptionnelle mort en 924/1518, il appartenait à une lignée renommée pour ses lettrés (al-Sūsī p. 19)²⁶.

Les deux manuscrits marocains sont complets. Cependant, en ce qui concerne le manuscrit de la BNRM, l'encre s'est effacée à quelques endroits. En revanche, dans le manuscrit de la BMH, quelques passages du début de l'œuvre manquent (papier détérioré), alors que les notes qui autrefois figuraient au début ou à la fin du document ne subsistent que sous forme de fragments. La suite du texte est apparemment complète. Toutefois, le manuscrit se termine abruptement, à la limite inférieure de la dernière page, au milieu d'une phrase, sur la déclaration que la *Wasīla* est achevée, « *kamala Wasīlat al-aḥlām ilā nāy al-fḥām* »²⁷ ; la suite du colophon, les observations ou bénédictions de clôture, manquent.

Les trois copies ont été réalisées dans une calligraphie soignée, par une main expérimentée. Le manuscrit de la BNRM comporte également quelques ornements. Cependant, seul le manuscrit de la bibliothèque Al Saoud, écrit sur un beau papier jaune, est incontestablement le travail d'un copiste professionnel. Dans le manuscrit de la BNRM, les conventions employées pour signaler les vers et marquer leurs subdivisions internes évoluent au cours de l'ouvrage, ce qui serait inhabituel chez un scribe de métier²⁸.

Dans le manuscrit de la BNRM, les vers et certains passages en prose sont vocalisés. Dans le manuscrit Al Saoud, tant les vers que la prose ne sont qu'exceptionnellement vocalisés : apparemment, le copiste (ou le manuscrit qui lui a servi de modèle) indiquait les voyelles uniquement dans les cas où il l'estimait nécessaire afin d'éviter une ambiguïté. Dans le manuscrit BMH, tant les vers que la prose sont partiellement vocalisés.

Dans le manuscrit Al Saoud, les vers du poème objet du commentaire sont transcrits en rouge, de même que certains mots clé et hadīths du Messenger ; tous les autres éléments sont tracés à l'encre noire. Dans le manuscrit BNRM, les vers du poème, les voyelles d'autres vers cités, l'intitulé du commentaire et la salutation finale, de même que certaines bénédictions et mots clés du texte (introduisant ses subdivisions et les autorités citées) sont en rouge ; les ornements sont en noir ou bien associent le rouge et le noir ; les éléments restants sont transcrits à l'encre noire. Dans le manuscrit de la BMH, tant le poème d'al-Ġarsīfī que des signes conventionnels indiquant les subdivisions des vers (y compris ceux d'autres poèmes) et des nombreux mots-clés sont écrits à l'encre rouge, le reste du texte étant transcrit dans une encre devenue brunâtre.

²⁶ Un second ouvrage est conservé à la BNRM : *Hulāṣat al-tabyīn li-hadyat al-miskīn*, ms. D1669. Il s'agit du commentaire d'une œuvre dans le domaine du *fiqh* (Allouche et Regragui, *Catalogue*, 1954).

²⁷ Cette phrase est suivie par une ou deux lettres de lecture incertaine, alors que la réclame partiellement effacée correspond vraisemblablement au premier mot de la suite du titre (*Natīġa*).

²⁸ Il faut toutefois savoir que le premier changement se produit précisément au centième vers, ce qui pourrait revêtir une signification symbolique. Voir infra, n. 41.

Le manuscrit Al Saoud compte un très petit nombre d'annotations marginales, le manuscrit de la BNRM en compte davantage, et le manuscrit de la BMH, en moyenne, quelques-unes par page.

Le manuscrit de la BNRM comporte des mentions qui permettent de le dater. Les deux dernières lignes du manuscrit (f. 211v ; début de la phrase illisible) portent la date « un vendredi de ġumādā I 1037 » (janvier-février 1628). Or, quelques pages plus haut (f. 210), un colophon indique que le document a été réalisé « de la main de [...] Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad des gens du Tichitt, al-Wazkītī [...] au mois de rabī' II de l'année 981 [juillet-août 1573] »²⁹. En l'absence de toute discontinuité entre le style calligraphique du texte antérieur et des pages qui suivent, on peut inférer que le colophon du manuscrit modèle a été recopié en même temps que l'œuvre. Le document de la BNRM aurait donc été réalisé en 1037/1628 à partir d'un modèle copié environ un demi-siècle plus tôt (981/1573).

Le copiste de 981/1573, Muḥammad b. Ibrāhīm al-Wazkītī, poursuit en donnant d'autres informations sur le manuscrit qui lui a servi de modèle : un exemplaire que le fils de l'auteur du commentaire, cité sous le nom de Ḥusayn b. Dāwūd al-Rasmūkī, aurait copié de sa main. On peut en inférer que le manuscrit de la BNRM est éloigné par un ou quelques chaînons seulement du manuscrit ou de la dictée autographe. Toutefois, comme nous le verrons plus loin, il présente vraisemblablement déjà quelques différences significatives par rapport au document d'origine.

Le Tichitt mentionné dans ce colophon renvoie-t-il à la ville et/ou la région de même nom, de l'actuelle Mauritanie ? Ou bien s'agirait-il – hypothèse malgré tout plus probable – d'une localité marocaine ? Jean-Léon l'Africain mentionne en effet une ville de "Tchet", qu'il situe en "Numidie", tout en précisant qu'elle entretient un commerce régulier avec les régions soudaniennes. De même, la *nisba* al-Wazkītī se rencontre dans le Sud marocain. Selon l'une ou l'autre hypothèse, on se trouve déjà aux portes de l'Afrique occidentale subsaharienne. Il pourrait également y avoir d'autres « Tichitt », ce toponyme étant formé (selon les cas) à partir de vocables berbères ou berbérés. Voie d'autant plus plausible lorsqu'on sait que la plupart des lettrés mauritaniens appartiennent à des lignages d'origine berbère, qui sont longtemps restés bilingues³⁰, ou lorsqu'on mesure l'importance des liens commerciaux qui unissaient le Sud marocain aux zones sahélo-soudaniennes. Liens commerciaux qui pouvaient se doubler, ainsi que l'analyse du présent manuscrit le suggère, des liens spirituels et intellectuels.

Les deux autres manuscrits ne sont pas datés. Cependant, le manuscrit de la BMH, écrit dans une calligraphie caractéristique des Peuls, serait du XIX^e siècle³¹.

²⁹ *Min āl Tišīt (T Š Y T)*.

³⁰ Concernant l'identification de la ville mentionnée par Jean-Léon (Al-Ḥasan b. Muḥammad b. Aḥmad, né à Grenade dans une famille qui s'installa par la suite à Fès), écrivant en italien vers 1526, voir notamment : Épaulard et al., 1956, vol. 2, p. 419-421, Rauchenberger 1999, p. 193-194, 376-379, Puigauveau 1962, Dziubiński 1970 et Mauny 1977. Le fait que la plupart des lettrés maures appartiennent à des lignages d'origine berbère, qui sont longtemps restés bilingues (voir par exemple Nicolas, 1953) était de nature à favoriser les relations entre savants sahariens et sud-marocains.

³¹ Abdel Kader Haïdara, détenteur de la Bibliothèque Mamma Haïdara (BMH) et président de l'ONG SAVAMA-DCI, communication personnelle, 2019.

On peut ainsi situer la création de ces œuvres à l'époque de la première (ou peut-être seconde) floraison des pratiques mystiques en milieu marocain³². Ḥālid b. Yaḥyā al-Ġarsīfī est le contemporain de Muḥammad b. Sulaymān al-Ġazūlī (m. 870/1465), auteur des *Dalā'il al-Ḥayrāt*, litanies sur le Messager très populaires en Afrique du Nord, en Afrique occidentale, et plus généralement auprès des musulmans sunnites. Il est également le contemporain plus âgé de Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (m. 894/1490)³³, auteur des credos et des traités qui allaient devenir, pendant plusieurs siècles, la base des études théologiques dans tout le monde musulman sunnite. Al-Ġarsīfī anticipe al-Sanūsī (ou peut-être plus simplement, exprime une idée déjà repandue en leur temps) en insistant sur les bienfaits qui découlent de la réitération inlassable de la formule de l'Unicité divine et particulièrement du fait de l'énoncer au moment de la mort³⁴.

Le commentaire, à caractère compréhensif, est composé dans une prose arabe classique et élégante (mais non rimée), entrecoupée de vers dont certains, non attribués, pourraient être le fait du commentateur. Celui-ci se réfère notamment à la *'Aqīda al-ṣuġrā* (Credo mineur) d'al-Sanūsī ainsi qu'à plusieurs de ses commentaires, à des ouvrages de *fiqh* dont ceux des Andalous Muḥammad b. Aḥmad b. Ruṣd (450/1072-520/1126), grand-père du philosophe, et Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Arabī (476/1076-543/1148), à plusieurs collections de hadiths (dont ceux attribués à 'Abd Allāh b. 'Abbās, m. ca. 68/688, jeune cousin et compagnon du Messager ; à l'*Ihyā' 'ulūm al-dīn* (Revivification des sciences religieuses) de Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī (originaire du Khorasan ; 450/1058-505/1111) et au commentaire du Coran de Maḥmūd b. 'Umar al-Zamaḥṣarī (originaire du Khawarizm ; 467/1075-538/1144) – œuvre issue du milieu mutazilite, néanmoins très respectée et étudiée dans les milieux sunnites, notamment en raison de ses analyses lexicales et grammaticales approfondies). À l'instar d'al-Zamaḥṣarī, le commentateur Ḥusayn b. Dāwūd al-Rasmūkī commence ses explications de chaque énoncé par une analyse linguistique. Le copiste (de 1037/1628 ?) du manuscrit de la BNRM ajoute encore une allusion à al-Sanūsī à la fin de l'ouvrage (entre les deux colophons, f. 211).

La dimension mystique du poème et de son commentaire, apparente de par leur contenu, est aussi soulignée par quelques remarques de leurs auteurs. Ainsi le premier, dans le vers antépénultime de sa composition, appelle des bénédictions sur les membres du cercle d'exercices mystiques et dévotionnels (*man fī al-nādī*) auquel il participe. Le prénom du poète, cité au vers suivant, est peut-être un clin d'œil au lecteur, mais assurément aussi, un moyen d'attirer des bénédictions sur lui-même. Quant au commentateur, il introduit son ouvrage en affirmant qu'il l'a réalisé à la sollicitation de « quelques-uns des frères » (*ba'd al-iḥwān*), ceux-ci lui ayant demandé des explications lexicales. Le grand format des deux manuscrits marocains suggère également un usage cérémoniel dans les cercles de mystiques³⁵.

³² Alfred Bel distingue plusieurs étapes dans le développement du soufisme au Maroc : une première étape, du XII^e au XIV^e siècle, caractérisée par les pratiques individuelles d'une élite lettrée ; et une seconde, à partir du XV^e siècle, marquée par l'essor des pratiques collectives et des confréries (Bel, 1938, p. 340-376). Le siècle qui a suivi celui d'al-Ġarsīfī et d'al-Rasmūkī est mieux étudiée : voir, par exemple, Berque, 1958 et 1982, Touati, 1994.

³³ Né et mort à Tlemcen (Algérie ; ca 832-839 à 849/1428-1436 à 1490), ville où se déroula presque toute son existence.

³⁴ Comparez le poème (et particulièrement les vers 4-9) à la *'Aqīda al-ṣuġrā* (Credo mineur), l'ouvrage le plus souvent étudié d'al-Sanūsī : « L'homme sage doit donc prononcer ces deux formules [la seconde étant la deuxième partie de la profession de foi : « et Muhammad est son Messager »] fréquemment, en évoquant, dans son esprit, les articles de foi qu'elles renferment et faire en sorte qu'elles pénètrent, avec leur signification, sa chair et son sang ; il y découvrira alors, s'il plaît à Dieu, des vertus secrètes et des propriétés merveilleses en nombre incalculable. [...] Nous Lui demandons (qu'Il soit glorifié et exalté) de permettre que nous et nos amis, nous prononcions cet acte de foi en pleine connaissance au moment de notre mort » (Luciani, 1896, p. 17 ; texte arabe, p. 10).

³⁵ BNRM 28 x 19,5 cm ; Al Saoud 25 x 19 cm, 31 l/p.

On n'aurait pas manqué de remarquer que les quatre auteurs étaient issus du milieu ethnique berbère, et qu'au moins trois étaient de langue maternelle berbère³⁶. De surcroît, trois étaient originaires du Sous et deux appartenaient à la même tribu des Ġazūlā. Cependant, tous écrivaient en arabe, à l'exception d'al-Rasmūkī qui ajoutait quelquefois des explications complémentaires en berbère. La composition d'al-Ġarsīfī aurait inspiré un poème, en berbère, sur le même sujet ; d'autres versifications en berbère sur l'au-delà sont également connues³⁷. Alors que le berbère aurait été utilisé pour la rédaction littéraire depuis une époque reculée, une nouvelle tradition littéraire se serait développée à partir du XVI^e siècle³⁸.

Comparaison des manuscrits

La comparaison des manuscrits révèle un très grand nombre de variantes ; celles-ci concernent tant le nombre que l'ordre des vers, l'orthographe, la vocalisation et les choix lexicaux. Sans prétendre proposer ici, une véritable édition scientifique (ce qui, à défaut de la découverte du manuscrit ou de la dictée autographe, devrait dans l'idéal se faire à l'aide d'un plus grand nombre de manuscrits anciens), ces comparaisons permettent de se rapprocher de l'œuvre d'origine³⁹. Elles permettent également d'identifier plusieurs des processus impliqués dans l'émergence des variantes.

La version de la Fondation Al Saoud compte 120 vers, alors que les versions de la BNRM et de la BMH comptent 122 vers, celle de la BNF et les deux manuscrits maliens récents, 124 vers. Or, il y a tout lieu de penser que le manuscrit d'origine comptait 120 vers. Premièrement, cela est conforme à la déclaration du prologue du poème (v. 5) selon laquelle la formule d'Unicité y est répétée 120 fois. Deuxièmement, les quatre vers non communs à toutes les versions du poème (86, 106, 111, 112) ne sont pas essentiels à l'avancement de l'argument. Troisièmement, deux de ces vers (86, 112) s'inspirent directement d'autres vers du poème (des v. 85 et 109 respectivement), alors que le v. 111, au contraire, n'a qu'un lien très ténu, sur le plan thématique, avec ceux qui l'entourent. Cependant, les v. 86 et 106 ont dû être acceptés assez tôt dans certaines lignes de transmission, car ils figurent dans le manuscrit de la BNRM ; ils auraient donc été intégrés au corps du poème avant 1037/1628, voire avant 981/1573 (dates de la copie de ce manuscrit et de son modèle).

L'œuvre se décrit comme un *inšād* – terme répété cinq fois (aux vers 5, 6, 9 et 10 ainsi qu'au vers ultime – n° 120, 122 ou 124 selon les versions) et qui résume habilement sa qualité de poésie religieuse comportant un refrain. Elle est aussi qualifiée de *qaṣīda* dans le commentaire (par exemple, dans le prologue) et occasionnellement par les lettrés maliens – mais seulement au sens très général de « poème », et non au sens technique de l'ode classique monorime ; encore que certains lettrés maliens considèrent que dans la mesure où chaque vers termine sur le même mot, cette composition est conforme à la définition de l'ode monorime. Cependant, la description du poème comme un exemple du genre *muwašṣaḥ*, également avancée dans le commentaire, est plus pertinente. Cette forme de poésie strophique, apparue dès le III^e/IX^e siècle en Andalousie, est vraisemblablement née de la rencontre de la poésie orale chantée

³⁶ Nous n'avons pas trouvé d'informations certaines quant aux langues pratiquées à Tlemcen à l'époque d'al-Sanūsī. Au début du XX^e siècle, le dialecte arabe qui y était parlé conservait d'importantes traces, lexicales et phonologiques, de l'héritage berbère, ainsi que des dialectes andalous, apportés par les réfugiés d'Espagne (Marçais, 1902).

³⁷ Van den Boogert, 1997, p. 76-78.

³⁸ *Ibid.*, particulièrement p. 35-125.

³⁹ Néanmoins, en l'absence de manuscrits plus anciens, une telle édition et reconstitution de la composition originale pourrait se faire en prenant comme référence principale le manuscrit de la BNRM.

(éventuellement populaire ; romane et/ou irakienne, selon des hypothèses courantes) avec les canons de la poésie arabe classique ; elle est très facilement adaptée à une réalisation chantée ou avec accompagnement instrumental. Elle consiste très souvent en des quatrains – ou si l’on préfère, en des vers comportant quatre tronçons – dont les trois premiers riment ensemble, alors que le quatrième, différent, peut éventuellement servir de refrain : ce qui est le cas de notre poème. À la rime peut également être associé un mètre, classique ou non⁴⁰. Dans le cas de notre poème, on remarque des schèmes quantitatifs récurrents (des syllabes longues et brèves), maintenus dans les trois premiers tronçons de certains vers, voire dans plusieurs vers consécutifs ; mais pas dans l’ensemble de la composition.

La mise en pages du manuscrit de la BNF est inhabituelle, en ceci qu’il n’y a aucune division apparente du vers. Dans l’ensemble des autres manuscrits, conformément à la forme canonique de la *muwaššah*, chaque vers est visiblement subdivisé en quatre parties. Or, tout en plaçant chaque vers (ou quatrain) sur une seule ligne, les deux manuscrits marocains ainsi que celui de la BMH introduisent des marques de ponctuation. Le manuscrit Al Saoud place un point légèrement au-dessus de la ligne à la fin de chacun des trois premiers tronçons, alors que celui de la BMH emploie le conventionnel trois points. Celui de la BNRM emploie les trois points pour ce qui est des quatre-vingt-dix-neuf premiers vers avant de lui substituer, par endroits à partir du centième vers, un second signe (un demi-cercle avec un point à l’intérieur)⁴¹. Quant aux deux manuscrits maliens récents, ils répartissent chaque vers sur deux lignes, chaque ligne étant divisée en deux parties, elles-mêmes séparées par un espace substantiel. Dans le manuscrit de la BNRM, la plupart des tronçons se terminent sur un *sukūn*. Cet usage du *sukūn*, moins complètement observé dans les autres manuscrits, fonctionne aussi comme une forme de ponctuation ; il s’agit très probablement d’une caractéristique de la composition d’origine.

Toutes les versions du poème partagent une structure commune : une longue introduction ou prologue (35 vers) et huit sections (*faṣl* ; de 6 à 14 vers, en fonction des sections et des manuscrits), à l’exception de la huitième qui évolue, sans démarcation formelle, vers une sorte de conclusion (24 à 27 vers selon les versions). Dans toutes les versions à l’exception de celle de la BNF, le mot *faṣl* – en caractères un peu plus grands que ceux employés pour le reste de la ligne – introduit celle-ci. Dans le manuscrit de la BNF au contraire, ce mot est centré sur une ligne qui lui est réservée, au-dessus du premier vers de chaque section. Sauf dans le cas du manuscrit de la BMH, ces sections traitent successivement des différentes catégories de belles femmes créées spécialement pour la récompense des croyants (trois chapitres), des femmes terrestres qui grâce à leur croyance et leurs mérites moraux accéderont au paradis, devenant toutes, de ce fait, jeunes et belles (4^e section), des promenades et loisirs des habitants du paradis (5^e section), de leurs nourritures et boissons (6^e section), des bonifications ou extras auxquels ils peuvent aspirer (7^e section), et enfin des pratiques à observer – consistant principalement en l’accomplissement des actes culturels obligatoires et surrogatoires – afin d’accéder aux récompenses promises (8^e section). Le manuscrit de la BMH modifie cet ordre, en intervertissant les sections 6 et 7. Dans toutes les versions, la partie conclusive consiste en bénédictions sur le Messager et ses Compagnons, dont les quatre premiers califes, suivies de l’imploration du pardon et des bénédictions pour le locuteur (le poète), ses ascendants et camarades de dévotions.

⁴⁰ Concernant ce genre littéraire, voir par exemple Ibn Ḥaldūn (V. Monteil, trad., p. 1027-1029) et Jones et Hitchcock, 1991.

⁴¹ Le copiste emploie cette seconde convention du 100^e au 109^e vers, puis du 112^e au 122^e vers. Dans les vers 110 et 111, il revient à la convention initiale. À quelle symbolique, individuelle ou plus largement partagée, répondent ces changements de conventions ? Voir la liste des petits décors publiés dans Regourd (dir), 2006 et 2009.

En ce qui concerne les six manuscrits que nous avons examinés, l'ordre des vers n'est jamais rigoureusement identique d'un document à l'autre. Cependant, en ce qui concerne les manuscrits de la BNF, de la BNRM et de la Fondation Al Saoud, ainsi que les deux manuscrits maliens récents, il ne s'agit que de la simple interversion de quelques lignes. En revanche, le manuscrit de la BMH non seulement intervertit deux sections, mais déplace plusieurs vers d'une section à une autre (si l'on se réfère à l'ordre observé dans les autres manuscrits)⁴². Il y a tout lieu de penser que c'est l'ordre des sections et des vers des manuscrits autres que celui de la BMH qui correspond le mieux à celui de la composition d'origine : non seulement parce qu'ils forment une majorité, mais parce que cet ordre correspond mieux à une progression dans le raisonnement.

On se rend compte, en examinant les notes au texte arabe du poème (version de la BNF ; cf. infra), que les manuscrits sont caractérisés par une grande diversité orthographique, particulièrement mais pas seulement en ce qui concerne les vocalisations. Rares sont les mots écrits de manière identique dans l'ensemble des manuscrits. La variation est particulièrement importante en ce qui concerne la représentation de *alif* (*alif* sur la ligne, *alif ḥanġariyya*, *alif mamdūda*, *alif maqṣūra*, ou au contraire réduit à une simple *fatha*) et de *yā'* (parfois réduit à une simple *kasra*). L'emploi du *alif ḥanġariyya* est particulièrement fréquent dans le manuscrit de la BNRM, qui semble être le plus ancien. Comme dans la plupart des manuscrits maghrébins anciens, la *hamza* initiale n'est pas systématiquement notée. La variation vocalique est particulièrement marquée en ce qui concerne les désinences casuelles en fin de mots, mais concerne aussi les voyelles internes, qu'elles soient ou non liées aux désinences (exemples : BNF v. 6 *'amda*, BNRM et BMH *'umda* ; BNF v. 24 *al-'aqiyān*, BNRM *al-'iqyān*, BMH v. 27 *al-'iqayān* ; BNF v. 90 *wa-mantahā*, BNRM et BMH v. 78 *wa-muntahā*). On relève des divergences particulièrement importantes en ce qui concerne les formes verbales (voir, par exemple, aux notes 10, 19, 58, 66, 79 et 139). Le fait que dans le manuscrit d'origine (ou dans les manuscrits les plus anciens) les mots en position de pause n'étaient pas vocalisés en fonction de leur rôle grammatical dans la phrase a dû favoriser l'émergence des variantes. La plupart des calligraphies ouest-africaines (et certaines calligraphies maghrébines) ne pointent pas systématiquement les consonnes, et cela aussi a dû se révéler une riche source de variantes. Dans certains cas, le non pointage, ou encore un pointage erroné, ou encore une confusion entre deux lettres, pourrait aussi provenir du fait que les scribes ne distinguaient pas certains sons dans la langue qu'ils pratiquaient au quotidien (voir, par exemple, aux notes 14, 124, 127-128).

De manière générale, on peut formuler l'hypothèse que dans le cadre ouest-africain (par rapport auquel nous disposons de quatre manuscrits témoins, deux du XIX^e et deux du XX^e siècle), deux facteurs ont particulièrement favorisé l'émergence et la multiplication des variantes : la part relativement réduite accordée, dans la plupart des milieux, à l'étude formelle de la grammaire (syntaxe et morphologie)⁴³ ; un nombre limité d'exemplaires – et surtout, d'exemplaires appartenant à des lignes de transmission différentes – en circulation. Dans ces conditions, lecteurs et copistes ne disposaient pas des bases, théoriques et empiriques, qui leur auraient permis de contrôler l'exactitude textuelle des manuscrits auxquels ils avaient accès.

Particulièrement dans les cas des manuscrits de la BNRM et de la Fondation Al Saoud, il apparaît que le choix orthographique entre une voyelle brève et une voyelle longue pouvait être

⁴² Dans cet article, nous nous référons toujours, en premier lieu, à l'ordre des vers du manuscrit de la BNF. Lorsque le numéro d'un vers donné est différent dans un autre manuscrit cité, nous indiquons en plus, le numéro propre à ce second manuscrit.

⁴³ Cf. l'article de synthèse, résumant vingt-cinq ans de recherches sur le terrain : Tamari 2016, p. 42-43, et les travaux qui y sont cités.

influencée par des considérations d'ordre rythmique ou métrique, car souvent une orthographe inhabituelle est employée dans le poème et une orthographe plus conventionnelle dans le commentaire (voir par exemple BNRM v. 54, Al Saoud v. 53 : *saqāhā* dans le poème mais *sāq* dans le commentaire). Le choix d'écrire *ī* ou *i*, à la fin de certains mots, pourrait également ressortir des calculs rythmiques ou métriques.

Il existe aussi des variations considérables dans l'emploi des *hurūf* (« particules », catégorie qui comprend les conjonctions et prépositions). Dans ces cas, les divergences entre manuscrits semblent procéder de la volonté de deux ou plusieurs éditeurs, vraisemblablement tardifs⁴⁴, de rendre plus explicites certains énoncés du poème. Ainsi, le manuscrit de la BNF compte trois occurrences de la conjonction *wa* (« et »), une occurrence de la préposition *li* (« à ») ainsi qu'une de la préposition *min* (« à laquelle ») à laquelle est de surcroît associé un pronom suffixé : *minnī*, (« de moi ») qu'elle ne partage avec aucun des trois autres manuscrits anciens⁴⁵. De plus elle comporte une occurrence de la préposition *fī* (« dans ») qu'elle partage avec le manuscrit de la BMH uniquement. Au v. 30, l'insertion du verbe *ġā'ā* (« venir », au parfait, 3^e personne masculin singulier) semble répondre au même désir de rendre l'énoncé plus explicite.

Certaines variantes orthographiques entraînent des différences importantes de signification. Grâce à la comparaison, on peut souvent déterminer la version la plus cohérente, et cerner les processus ayant abouti à l'émergence des variantes. Dans les cas les plus fréquents, il s'agit de différentes sortes d'erreurs survenues lors de la copie, puis acceptées dans certaines lignes de transmission.

Omission ou ajout d'un point :

Au v. 20, le manuscrit de la BNF marque *al-aḥbār*, ce qui signifierait « les anecdotes » ou « les nouvelles », alors que les autres manuscrits anciens marquent *al-aḥbār*, « les savants dans le domaine religieux ».

En ce qui concerne le v. 95 au contraire, le manuscrit de la Fondation Al Saoud (v. 94) marque *al-aḥbār*, alors que tous les autres manuscrits, y compris celui de la BNF, marquent *al-aḥbār*, « les savants ».

Au v. 23, le manuscrit de la BNF de même que les deux manuscrits maliens récents marquent *al-aktāf* (« les épaules »), alors que les trois autres manuscrits anciens marquent *al-aknāf*, « les ailes » – ce qui, au sens figuré, désigne dans le contexte les différentes subdivisions d'un bâtiment.

Altération d'une consonne :

La proximité phonique et graphique de certains mots, qui sont tous les deux acceptables du point de vue du sens, dans un contexte donné, peut conduire à la substitution de l'un par l'autre. Ainsi, au v. 17, deux manuscrits (celui de la BNF et celui de la Fondation Al Saoud) marquent *fī zilāl* (« à l'ombre » [des arbres]) alors que ceux de la BNRM et de la BMH portent *hīlāl* (« parmi » [les arbres]). Cependant, sa plus grande exactitude concernant d'autres points, permet de penser qu'ici aussi, c'est la version de la BNRM qui est la plus authentique.

Au v. 118, trois manuscrits anciens dont celui de la BNF marquent *al-tarkīb* (« la composition »), seul celui de la BNRM marque *al-tarḥīb* (« accueil de bienvenue »). Pourtant il est clair d'après le contexte que la leçon du manuscrit de la BNRM (qui est vraisemblablement aussi le plus ancien des quatre) est préférable. L'altération apparente constatée dans les

⁴⁴ Étant donné que le manuscrit de la BMH partage un, et un seul, des neuf ajouts relevés dans le manuscrit de la BNF, on peut inférer que les éléments en question sont le fait d'au moins deux éditeurs.

⁴⁵ Voir aux vers 25, 116, 53, 99 et 100 ainsi qu'aux notes correspondantes.

documents est vraisemblablement due, à l'origine, à un trait trop long ou mal tracé (*hā* écrit d'une manière qui pouvait suggérer *kāf*), donnant lieu, par la suite, à une réinterprétation lexicale. Cette erreur est vraisemblablement survenue au Maroc déjà, pour se répandre dans plus d'une ligne de transmission, car on la trouve à la fois dans le manuscrit Al Saoud et dans les deux manuscrits subsahariens (BMH et BNF), qui pourtant partagent peu d'autres particularités.

Altération de deux consonnes :

Au v. 81, le manuscrit de la BNF marque *al-anfus* « les âmes », alors que les trois autres portent *al-alsun* « les langues ». Or, il est clair d'après le contexte que cette fois, la version majoritaire est la bonne. La leçon de la BNF résulte d'une double erreur de copie (portant sur deux consonnes), attribuable soit au copiste de ce même manuscrit, soit au document qui lui a servi de modèle.

Mais d'autres processus sont également en évidence. Une graphie peut être réinterprétée parce que le copiste n'est pas familier avec le terme employé. C'est ainsi que dans le pénultième vers du poème, les deux manuscrits marocains, de même que celui de la BMH, marquent *'udda* (« la préparation »), alors que le manuscrit de la BNF et l'un des deux manuscrits maliens récents marquent *'ubayd* (« le petit serviteur »). Le second manuscrit malien récent marque *'abayda*, que l'on doit également comprendre comme un diminutif de *'abd*.

Au vers 115, la substitution dans la version de la BNF du terme *al-hulafā'* (« les califes ») à celui de *hunafā'* (sing. *hanīf*: monothéiste sincère, spécialement des temps d'avant le Messager) pourrait relever soit d'une réinterprétation lexicale, soit d'une double erreur de copie (portant sur deux consonnes). Les trois autres manuscrits anciens portent *hunafā'* (avec des variantes orthographiques).

Quelquefois, une différence orthographique, portant sur une seule voyelle, peut résulter en une différence majeure de signification. Ainsi, au v. 15, le manuscrit de la BNF et l'un des deux manuscrits maliens récents marquent *bi-ḥukma* (« par le jugement »), alors que tous les autres documents marquent *bi-ḥikma* (« par la sagesse »).

Ces diverses observations de détail mènent à l'inférence suivante : les différences d'orthographe entre les quatre manuscrits anciens sont telles qu'aucun ne puisse être considéré comme étant dans la filiation directe, ni comme appartenant à la même ligne de transmission, que l'un des autres. Même si on note, par exemple, des affinités particulières entre les versions de la BNRM et de la BMH (en ce qui concerne le nombre des vers ou la vocalisation de certains verbes, par exemple), il y a par ailleurs des différences notables qui interdisent de considérer le second comme le descendant direct du premier.

Il est possible que le manuscrit de la BNF a été parmi les sources des deux manuscrits maliens récents, car les trois partagent certains traits (par exemple, le fait d'écrire *aktāf* au lieu de *aknāf*, au v. 23) qui les différencient des manuscrits marocains ou de celui de la BMH. Mais là encore, des différences notables d'orthographe, entre le manuscrit du XIX^e et les deux documents du XX^e siècle, et aussi entre ces deux derniers, obligent d'invoquer également l'existence d'autres modèles.

Par ailleurs, la comparaison entre les différentes versions du commentaire marocain et les annotations (arabes et mandingues) du document de la BNF suggère que le premier figurait probablement (du moins de manière indirecte) parmi les sources de ces dernières ; cependant

l'annotateur n'avait pas d'exemplaire – ou d'exemplaire complet – sous la main. Les interprétations proposées par les deux lettrés, marocain et mandingue, se rejoignent globalement. Toutefois, un faisceau de ressemblances et de différences significatives, concernant des points particuliers, permet de se faire une idée plus précise quant à leur relation. Par exemple, au v. 21, le commentateur marocain et l'annotateur mandingue expliquent tous les deux que dans ce contexte, le terme polyvalent *mīdān* signifie « lieu de course (ou de fuite) des chevaux [lors d'une bataille] »⁴⁶. En revanche, au v. 12, l'annotateur traduit le terme *mašīd* par « très élevé »⁴⁷, alors que le sens voulu, selon le commentateur marocain, est « blanchi par la chaux ». L'analyse de la relation entre le texte principal et les annotations, dans le manuscrit de la BNF, révèle par ailleurs un fait qui, à premier abord, apparaît surprenant : l'interprétation d'un terme ou passage donné peut être conforme aux textes anciens, alors même que l'orthographe de ce même terme ou passage est altérée⁴⁸.

Il ressort de l'ensemble des observations ci-dessus, que les manuscrits de notre échantillon, ou bien ceux qui leur avaient servi de modèles, n'ont pas toujours été transmis avec une attention scrupuleuse à chaque détail, quant à leur conformité à un manuscrit initial. En revanche, ils ont suscité un intérêt actif chez leurs lecteurs et copistes, qui ont cherché à amplifier et éclaircir leur propos, en ajoutant des prépositions, des conjonctions, et/ou des vers.

La fascination du poème

Avant de présenter le texte du poème et d'en livrer une traduction, on tentera de cerner les facteurs susceptibles d'avoir contribué à l'attrait qu'il exerce, depuis plus de cinq siècles, en Afrique du Nord et de l'Ouest.

Il est difficile, lorsqu'on évolue dans une modernité devenue majoritairement sceptique, de réaliser à quel point le destin dans l'au-delà est une préoccupation majeure pour ceux qui y croient fermement. Or, comme on l'a déjà noté (supra p. 10), le poème d'al-Ġarsīfī n'est qu'un parmi plusieurs composés au sud-Maroc aux XV^e-XVI^e siècles sur ce thème. Des brochures circulent en Afrique de l'Ouest autour de ce sujet, qui est aussi parmi ceux les plus fréquemment évoqués dans des prêches. Quelques observateurs ont relevé la forte réaction émotionnelle des auditeurs à des discours comportant des descriptions du Paradis – notamment à l'occasion des séances d'exégèse coranique⁴⁹ – ce qui rejoint notre expérience⁵⁰. L'aspiration à la récompense, le désir d'éviter les punitions, sont autant des facteurs influant sur les actions au quotidien⁵¹.

Il est depuis longtemps débattu en Occident, ainsi qu'en islam, pour savoir si les évocations coraniques du paradis doivent être comprises littéralement, ou si elles sont essentiellement symboliques⁵². Il nous semble que pour la plupart des auditeurs, dans les milieux ouest-africains que nous avons fréquentés (Mali, Guinée, Gambie), les deux perspectives sont pertinentes.

⁴⁶ Ce terme reçoit en effet (f. 16v) la double glose *ay mawḍī' harab al-faras* et, en mandingue, *ay subulu kanina 'a* (en orthographe standard : *ay soboli kènè na*).

⁴⁷ *Ay* [arabe, « c'est-à-dire »] *minjamanjanbe*, ou, en orthographe mandingue standard : *min jamanjan bè*, « qui est très élevé ».

⁴⁸ Par exemple, au v. 15 du manuscrit de la BNF, le copiste du texte principal avait marqué *bi-ḥukmat al-bāri*, expression qui signifie littéralement « par le jugement du Créateur », ce qui n'a pas empêché l'annotateur de la paraphraser par les mots *bi-ḥasan Allāh*, « par le bien (ou : la bonté) de Dieu » – interprétation qui correspond plutôt à la vocalisation vraisemblablement plus authentique rencontrée dans les trois autres manuscrits de référence : *bi-ḥikmat Allāh* (« par la grâce de Dieu »).

⁴⁹ Botte, 1990 ; Saint-Lary, 2011.

⁵⁰ Tamari, 2013b, p. 124-125, 142-146.

⁵¹ Bell, 2015.

⁵² Pour des points de vue opposés, voir par exemple : Abdel Haleem, 1999 ; Marty, 1921, t. 4, p. 274-275 ; Marty, 1922, p. 281-284, qui commente les points de vue qu'il attribue à des lettrés ouest-africains.

Toutefois, les lettrés que nous avons entendus commenter la révélation coranique, comme aussi ce poème, ont tous affirmé qu'il s'agissait simplement d'images. C'est également l'avis des femmes qui écoutent ces descriptions. Quant au commentateur, qui à la suite du poète insiste sur la félicité suprême qu'est la vision de la Divinité dans l'au-delà, son évocation du paradis est si détaillée et exubérante qu'on ne peut que penser que pour lui, la dimension littérale est, aussi, pertinente.

Le contenu descriptif du poème est fermement ancré dans le Coran et les hadiths. Comme l'affirme le poète, « tout ce qui [y] est mentionné [...] est rapporté dans le Livre et les dits du bien-aimé » (v. 107). On relève plusieurs citations, et aussi des images, empruntées au Coran : v. 74 du poème correspond à S. 56, v. 28-30, v. 40 s'inspire de S. 56, v. 36-37, et v. 95-96 de S. 31, v. 27. L'image de la perle cachée (v. 82) correspond à S. 52, v. 24 et S. 56, v. 22. Le teint éclatant des bienheureux (v. 19) est encore un motif emprunté au Coran (S. 55, v. 41, S. 80, v. 38-41). Les v. 85-86, avec leurs évocations des récipients à boire, s'inspirent partiellement de la S. 56, v. 17-18. La description du paradis comme un jardin boisé, traversé des fleuves, reprend des images récurrentes du Coran⁵³. C'est également le cas des « compagnes d'âge égal » (*atrābāt*, cf. S. 38, v. 52 ; 56, v. 37 ; 78, v. 33), des houris aux grands yeux, des femmes cachées dans des tentes, et des comparaisons entre des femmes et des pierres précieuses⁵⁴. Quant au velours (v. 42, 46, 50), il ressemble aux étoffes de luxe évoquées dans le Coran (S. 18, v. 31, S. 22, v. 23, S. 35, v. 33, S. 44, v. 53, S. 55, v. 54, S. 76, v. 12, S. 79, v. 21). Les lieux de repos très confortables – en pleine nature, ou à l'intérieur des demeures – sont également inspirés du Coran, même si notre poème (v. 51, 76) ne reprend pas le texte du Coran mot à mot (S. 55, v. 54, 76, S. 56, v. 15, 34, 88). Une image particulièrement plaisante – inspirée peut-être de certains commentaires, mais non directement du Livre lui-même – est celle des arbres qui émettent des sons sous l'effet du vent et des processus de croissance (v. 35) ; sons qui se mêlent aux chœurs des anges, aux voix humaines, aux instruments de musique et aux mélodies des oiseaux.

Notre poème reprend également plusieurs thèmes et images de la poésie antéislamique – largement étudiée en Afrique occidentale⁵⁵, et du moins à certaines époques, au Maroc⁵⁶ – et notamment la *Mu'allāqa* d'Imru' al-Qays. On retrouve ainsi la « gorge polie comme un miroir », les « courants d'eau infréquentées », la femme qui est aussi lumineuse qu'une lampe, le scintillement de ses mains, la souplesse et le doux balancement de son corps, les parfums de la belle et de sa demeure⁵⁷. Sans surprise, il existe une grande proximité entre les images de la poésie antéislamique et celles du Coran, révélé en ce même milieu culturel⁵⁸.

Conformément aux commentaires classiques du Coran cités par al-Rasmūkī, le paradis est décrit comme un monde sans aucune contrainte, où les alcools ne provoquent nulle ivresse, la

⁵³ Hérités de la Genèse et en amont, de la Mésopotamie antique.

⁵⁴ Cf. S. 44, v. 54, S. 52, v. 20, S. 55, v. 58, 72, S. 56, v. 22, 23.

⁵⁵ Tamari, 2013a, p. 124-125, 142-146.

⁵⁶ Comme il en ressort des citations du commentaire d'al-Rasmūkī.

⁵⁷ Les citations sont données d'après la traduction de Jacques Berque (Berque, 1995, p. 23-28). La meilleure édition actuelle de la poésie d'Imru' al-Qays, d'après la recension de l'Andalous Abū al-Haġġāġ Yūsuf b. Sulaymān al-Šantamarī dit al-A'lam (410-476/1019-1083), étudiée en Afrique de l'Ouest et vraisemblablement à certaines époques en Afrique du Nord, est celle de Rita Awad (Awad, 1991 ; *Mu'allāqa*, p. 181-184). Cependant cette recension fut redécouverte dans le monde arabe au XX^e siècle grâce à des manuscrits mauritaniens et maliens (Tamari, 2013a).

⁵⁸ Toutefois, à la différence de la poésie antéislamique (et du Cantique des cantiques), ni le Coran, ni notre poème, ne compare les femmes à des espèces animales (principalement, différentes espèces de gazelles).

musique est licite (v. 33, 35, 43) et les femmes se donnent sans fausse pudeur ; autant des thèmes également soulignés dans l'exégèse coranique orale en Afrique de l'Ouest.

Mais il est à noter que le paradis, tel qu'il est décrit par al-Ġarsīfī (à la suite du Coran et de ses commentaires), n'est pas seulement un haut lieu des plaisirs corporels ; c'est aussi et avant tout, une société unie dans l'amitié et le respect réciproque. Les paroles de bienvenue qui accueillent les justes, pour être ensuite réitérées continuellement, sont un thème coranique (poème, v. 31-32, cf. S. 56, v. 25-26). Les bienheureux conversent et se reposent entre eux (v. 75-76), lorsqu'ils ne se promènent pas ensemble, en montant sur des tours d'observation pour admirer châteaux, parterres de fleurs et paysages (v. 18, 68-71, 77 ; cf. S. 55, v. 54, 74 ; S. 56, v. 15-16, 25-26, 91).

Bien qu'il soit évident, par ailleurs, que ce paradis est envisagé principalement d'un point de vue masculin, il n'est pas sans offrir quelque consolation aux femmes. Car le poète souligne que les « servantes » – c'est-à-dire les femmes humaines qui ont accompli leurs obligations religieuses – sont supérieures à tous points de vue aux beautés éternelles, créées spécialement pour le paradis ; même s'il reconduit par la même occasion, le cliché selon lequel l'élément féminin s'intéresse avant tout à son apparence.

Alors même qu'il ne relève pas de ce genre littéraire, le poème développe deux des principaux champs thématiques de la *qaṣīda* classique : l'érotisme, mais aussi le voyage. Ainsi il dépeint la traversée par les âmes élues d'un paysage accidenté pour aboutir aux portails du paradis, puis leur découverte progressive, qui est aussi un parcours spatial, de ses différents plaisirs (voir surtout aux v. 21, 68-70). Cette exploration progressive du paradis est également soulignée dans l'exégèse coranique orale (en tout cas, au Mali)⁵⁹, où elle suscite une forte réaction émotionnelle (manifestée par des exclamations et des gestes) chez les auditeurs. Dans un certain sens, même la troisième thématique de la *qaṣīda*, à savoir la louange (*madḥ*), est représentée ; cependant, son principal destinataire n'est pas un être humain. À la différence de la *qaṣīda* classique, toutefois, ces thématiques ne sont pas ordonnées en arguments successifs.

Nous avons déjà remarqué (*supra*, p. 6, 11) que le caractère fortement cadencé de ce poème et son refrain le rapprochent des poésies orales traditionnelles et facilitent sa réalisation chantée. Quant au thème du tatouage (poème v. 38), qui renvoie aux canons de la beauté berbère dans les régions tribales de l'Afrique du Nord, il n'est pas sans trouver un écho en Afrique occidentale soudano-sahélienne. Si le tatouage, à proprement parler, est pratiqué par quelques ethnies seulement, d'autres réalisent des dessins temporaires sur la peau⁶⁰.

L'attention accordée à ce poème, comme à l'œuvre d'al-Sanūsī, doit amener à réviser le point de vue selon lequel, en Afrique de l'Ouest, le *tawḥīd* (étude théologique de l'Unité divine) était ignoré, considéré comme une matière secondaire, ou bien encore utilisé essentiellement à des fins identitaires, pour distinguer une élite musulmane d'autres groupes sociaux, voire de

⁵⁹ Cf. la promenade décrite par un lettré mandingue dans le cadre de son commentaire de la S. 55, v. 72 (Tamari, 2019a, p. 162).

⁶⁰ Principalement dans les milieux peul et songhay, où les dessins (assez simples) sont bleuis à l'indigo. Cependant, dans toutes les populations musulmanes de même que dans plusieurs autres, les femmes se décorent les mains et les pieds avec des dessins au henné, et hommes comme femmes se maquillent au khôl lors de la fête de 'Āṣūrā' (10 muḥarram). Cependant, les scarifications pratiquées jusqu'au début ou au milieu du XX^e siècle par la plupart des ethnies de l'Afrique occidentale sahélo-soudanienne servaient essentiellement à la reconnaissance et à l'identification. Des tatouages complexes se rencontrent chez certaines ethnies de l'Afrique centrale.

non-musulmans⁶¹. Au contraire, c'était souvent la première matière étudiée, après la lecture et la récitation du Coran et avant le *fiqh*⁶². Yūsuf Touré, l'annotateur de ce poème et de plusieurs autres textes doctrinaux, se passionnait manifestement pour le *tawhīd*, et cela est également vrai pour le compilateur des recueils dans lesquels ses œuvres se trouvent conservées.

Dans sa partie conclusive, le poème valide les principaux dogmes du sunnisme malikite et asharite, dont le respect dû aux quatre premiers califes comme à d'autres parmi les Compagnons du Messager. De même, il établit un lien entre l'accomplissement des actes culturels, obligatoires et surrogatoires, au quotidien et l'admission à la félicité suprême au paradis. C'est peut-être surtout à cette articulation, qui découle de la structure même du poème, entre l'acte le plus humble et apparemment banal, d'une part, et les aspirations et les récompenses les plus élevées, d'autre part, que le poème doit sa large diffusion dans le temps et l'espace.

Édition et traduction

Dans les pages suivantes, nous présentons, saisi sur ordinateur, le texte du poème tel que nous l'avons lu sur le manuscrit de Ségou. Des étoiles (*****) indiquent la fin d'une page du manuscrit et le début de la page suivante. Les principales variantes, relevées dans les autres manuscrits, sont données en notes. Il n'est pas possible, dans ce cadre, de signaler l'ensemble des variantes ; cela obligerait, particulièrement si les deux manuscrits maliens récents devaient être systématiquement inclus, à placer des notes après presque tous les mots. Il ne s'agit donc pas d'une édition critique du poème, mais d'une étape préparatoire à la réalisation de celle-ci.

Nous avons tenu compte du commentaire d'al-Rasmūkī, qui semble puiser dans des sources orales et écrites remontant à al-Ġarsīfī, en préparant la traduction. Nous nous sommes également référée aux annotations de Yūsuf Touré qui, souvent mais pas toujours, vont dans le même sens.

La présence d'un grand nombre de variantes textuelles, dont certaines ont une incidence considérable sur la signification, n'est pas sans conséquence pour la traduction. Nous privilégions les leçons du manuscrit de Ségou à chaque fois que celles-ci nous semblent cohérentes (plaçant la traduction d'autres variantes dans les notes). Dans le cas contraire, nous traduisons à partir des leçons fournies par un ou plusieurs autres manuscrits (explicitement signalés à chaque fois), et plaçons dans les notes la traduction des variantes ségouviennes. La traduction présentée, sans aucune prétention littéraire, vise uniquement à transmettre la signification du poème, tel qu'il aurait pu être compris par ses lecteurs d'antan.

Édition texte arabe

1- الْحَمْدُ لِلَّهِ يَدْوُمُ لِلَّهِ بِدَوَامِ اللَّهِ⁶³ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
2- صَلُّوا بِالْأَرْسَادِ⁶⁴ مِنْ بَعْدِ التَّحْمِيدِ لِرَبِّ⁶⁵ الْمَعْبُودِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

⁶¹ Voir notamment les travaux du très influent J. S. Trimmingham (par exemple, Trimmingham, 1980, p. 3, 62), qui affirmait que cette matière était inconnue en Afrique subsaharienne. À sa décharge, il a effectué la plupart de ses recherches de terrain dans les années 1930 à 1950. Van Dalen minimise les aspects spéculatifs et philosophiques des études théologiques en Afrique occidentale, et privilégie ses usages sociaux et identitaires (Van Dalen, 2016, particulièrement aux p. 146-152, 212-219). Pour une discussion plus élaborée, voir Tamari, 2019b, p. 87-92. Nous comptons revenir sur ce point dans notre étude sur l'œuvre d'annotateur de Yūsuf Touré.

⁶² Tamari, 2016, p. 41-42.

⁶³ BNRM et BMH الله, Al Saoud الله.

⁶⁴ BNRM et BMH بالارشاد, Al Saoud بالارشاد.

⁶⁵ BNRM للرب, BMH للرب.

- 3- يَا عِبَادَ اللَّهِ تُؤْبَأُ إِلَى اللَّهِ وَقُولُوا بِاللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
4- خَيْرُ الْإِسْتِعْذَادِ لِيَوْمِ الْخُلُودِ كَلَامُ التَّوْحِيدِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
5- فِي هَذَا الْإِنْشَادِ عَشْرُونَ تَوْحِيدًا وَمِائَةٌ تَوْحِيدًا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
6- عُمْدَةٌ⁶⁶ مَقْصُودٌ فِي هَذَا الْإِنْشَادِ تَكَرُّرُ التَّوْحِيدِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
7- عَسَى رَبُّ الْجُودِ جَادٌ بِالتَّوْحِيدِ أَخْرَجَ الْمِيعَادَ⁶⁷ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
8- ثَبَّتْنَا اللَّهَ عِنْدَ مَا⁶⁸ تَلَقَّاهُ بِقَوْلِ يَرْضَاهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
9- اصْغَرَ لِلْإِنْشَادِ بِفَهْمِ الْفُؤَادِ وَجَهْرٍ⁶⁹ بِالتَّوْحِيدِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
10- اصْنَفْ فِي إِنْشَادِ نِعَمِ الْجَوَادِ فِي دَارِ الْخُلُودِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

- 11- أَوَّلُ التَّرْجِيهِ مِنْ بَعْدِ الْحِسَابِ زَوَالُ الْحِجَابِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
12- عَنْ دَارِ الْخُلُودِ تُرَى⁷⁰ مِنْ بَعِيدٍ كَقَصْرِ مَشِيدٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
13- أَسْوَرًا عَجَابًا⁷¹ دُورَتْ⁷² رَحَابًا تَدْوِيرًا عَجِيبًا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
14- فِي عَلِيَّةِ⁷³ الْأَسْوَارِ شَرَفَةٌ⁷⁴ الْأَنْوَارِ تَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
15- مَا بَيْنَ الْأَسْوَارِ سَعَةٌ⁷⁵ الصَّحَارِ⁷⁶ بِحُكْمَةِ⁷⁷ الْبَارِ⁷⁸ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
16- تُرْبَهَا عَنَابِرُ حَصْبُهَا جَوَاهِرُ تَنْهَمُرُ الْأَنْهَارُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
17- فِي ظِلَالِ⁷⁹ الْأَشْجَارِ وَاصْفَانِ⁸⁰ وَإِبْكَارِ⁸¹ تُبَشِّرُ الْأَبْرَارِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
18- فِي شَطْوِ⁸² الْأَنْهَارِ فُصُورٌ وَأَشْجَارٌ وَصُنُوفٌ⁸³ الْأَرْهَارِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
19- لَا تُحْكِي⁸⁴ بِالْأَخْبَارِ وَمِدَادُ الْأَخْبَارِ بِشَارَةَ⁸⁵ الْأَبْرَارِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
20- لَوْ تَعَبَ⁸⁶ الْأَخْبَارُ⁸⁷ فِي طُولِ⁸⁸ الْأَدْهَارِ مَا اسْتَقْصَتْ الْأَخْبَارُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
21- إِذَا⁸⁹ قَطَعُوا الْمِيدَانَ وَالْحَيْطَانَ وَالْوَيْدَانَ⁹⁰ وَوَصَلُوا لِلْبَيْبَانَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
22- أَبْوَابُ الْجَوَاهِرِ تُضِي⁹¹ كَالْمَزَاهِرِ تَخْطِفُ⁹² الْأَبْصَارُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

23- وَاسِعَةٌ⁹³ الْأَكْنَافِ⁹⁴ مَكْتُوبَةٌ⁹⁵ الْأَطْرَافِ تَشْهَدُ⁹⁶ الْأَعْرَافِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

⁶⁶ عُمْدَةٌ BMH , عُمْدَةٌ BNRM.

⁶⁷ الميعاد. BNRM.

⁶⁸ عندما Al Saoud.

⁶⁹ واجهر Al Saoud , وَأَجْهَرُ 12. BNRM et BMH.

⁷⁰ تراء Al Saoud.

⁷¹ عَجَابًا BNRM.

⁷² دُورَتْ BMH v. 16 , دُورَتْ Al Saoud , دُورَتْ BNRM.

⁷³ عَلِيَّةُ BMH , عَلِيَّةُ BNRM.

⁷⁴ شَرَفَةٌ Al Saoud , شَرَفَةٌ BNRM.

⁷⁵ سَعَةٌ BNRM.

⁷⁶ الصَّحَارِ BMH v. 18 , الصحاري Al Saoud , الصَّحَارِ BNRM.

⁷⁷ بِحُكْمَةِ BM BNRM et.

⁷⁸ الْبَارِ BMH v. 18 , الباري Al Saoud.

⁷⁹ BNRM v. 18 , جَلَلِ BMH v. 21 , « parmi » les arbres.

⁸⁰ BNRM v. 18 , وَصْفَانِ Al Saoud , وَصْفَانِ BMH v. 21.

⁸¹ BNRM v. 18 , تُبَشِّرُ BMH v. 21 , تُبَشِّرُ.

⁸² BNRM v. 17 , شَطْوِ Al Saoud v. 17 , شَطْوِ BMH v. 20 , شَطْوِ.

⁸³ BNRM et BMH وَصُنُوفٌ.

⁸⁴ BNRM et BMH v. 22 تُحْكِي.

⁸⁵ Al Saoud بِشَرَةِ.

⁸⁶ BNRM et BMH v. 23 تَعَبَ.

⁸⁷ BNRM v. 23 , الْأَخْبَارُ Al Saoud , الْأَخْبَارُ BMH v. 23.

⁸⁸ BNRM v. 24 , طُولِ Al Saoud , طُولِ BNRM.

⁸⁹ BNRM et BMH v. 24 , إِذَا Al Saoud , إِذَا.

⁹⁰ BNRM الْوَيْدَانَ.

⁹¹ BNRM et BMH v. 25 , تُضِي Al Saoud , تُضِي.

⁹² BNRM et Al Saoud تَخْطِفُ تَخْطِفُ.

⁹³ BNRM et BMH v. 26 , وَاسِعَاتُ Al Saoud , وَاسِعَاتُ.

⁹⁴ BNRM v. 26 , الْأَكْنَافِ Al Saoud , الْأَكْنَافِ BMH v. 26.

⁹⁵ BNRM v. 26 , مَكْتُوبَاتُ Al Saoud , مَكْتُوبَاتُ BNRM.

⁹⁶ BNRM et BMH v. 26 , تَشْهَدُهَا Al Saoud , تَشْهَدُهَا.

- 24- في سُوْرِ الْعَقِيَّانِ 97 بِاصْنَافٍ 98 الْمَرْجَانِ مُخْتَلِفِ الْأَلْوَانِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 25- أبيضٌ وَأَحْمَرٌ وَادْعَجٌ 99 وَاصْفَرُّ وَأَزْرَقٌ 100 وَأَخْضَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 26- في عَلِيَّةِ 101 الْأَسْوَانِ جَوَاهِرِ الْأَنْوَارِ 102 كَشْمِسٍ 103 تَزْهَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 27- وَأَبْرُجٌ 104 تَسْطَعُ وَبُنُودٌ تَلْمَعُ وَنِغَمٌ تَسْجَعُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 28- وَقَدِيمٌ 105 الْغِيَابِ وَفَتْحِ الْبَابِ وَالتَّقَى 106 الْأَحْبَابِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 29- إِذَا فُتِحَ 107 الْبَيْبَانَ فَفَاحَتْ 108 الْعِيدَانِ نَوَاجِي 109 الْمِيْدَانِ 110 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 30- فَاضَتْ الْعِنَابُ كَمَا جَاءَ 111 فِي الْأَخْبَارِ مَا شَمَّهَا فَاجِرٌ 112 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 31- عِنْدَ فَتْحِ الْبَابِ 113 وَالتَّقَا الْأَجَابِ تَسْمَعُ لِلتَّرْجِيبِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 32- تَسْمَعُ لِلتَّحْمِيدِ شُكْرًا وَالتَّمْجِيدِ لِلرَّبِّ الْمَعْبُودِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 33- تَسْمَعُ لِلتَّعْرِيدِ وَالْعِنَاءِ 114 وَالْعُودِ فَرْحًا بِالمَوْجُودِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 34- حَلَّتْ الْمَلَاهِي صَفَتْ 115 الْمَنَاهِي بِفَضْلِ اللَّهِ 116 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

- 35- فَعْنَتْ 117 الْأَيْكَازَ وَرَنْتَ 118 الْأَشْجَارَ تَخْبِيرًا 119 لِلاَّبْرَارِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 فَصْنٌ

- 36- في الْأَثْرَابِ مِنْ بَعْدِ التَّرْجِيبِ وَفَتْحِ الْأَبْوَابِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 37- إِذَا 120 بِالْأَثْرَابِ بَوَادِرِنَ 121 لِلْبَابِ 122 بِالْبَيْشْرِ الْعَجِيبِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 38- بِالْحُسْنِ الْغَرِيبِ وَالْوَجْهِ الْمَكْتُوبِ 123 مِنْ غَيْرِ نِقَابٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 39- بِالْجِسْمِ الرَّطِيبِ وَالصَّدْرِ الْمَحْجُوبِ إِلَّا عَنْ أَحْبَابِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 40- أَيْكَازًا عَرَبِيًّا 124 طِفْلًا 125 كَعَابًا 126 عُرُوسًا 127 مُطِيبًا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 41- وَتِلْكَ الْأَثْرَابِ لِعَبْدٍ مُنِيبٍ تَائِبٍ أَوَابٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 فَصْنٌ

97 BNRم الْعَقِيَّانِ , BMH v. 27 .

98 BNRم , واصناف Al Saoud , BMH v. 26 .

99 Dans les trois manuscrits de référence (BMH v. 28), le lexème n'est pas précédé par la conjonction *wa*.

100 Meme remarque.

101 BNRم , عَلِيَّةِ , BMH v. 29 .

102 BNRم , الْأَنْوَارِ , Al Saoud , BMH v. 29 .

103 BNRم كَشْمِسٍ .

104 BNRم et BMH v. 30 , وَأَبْرُجِ , Al Saoud .

105 BNRم et BMH v. 31 , وَقَدِمَ , Al Saoud .

106 BNRم , وَالتَّقَا , Al Saoud .

107 BNRم أَفْتَحَ .

108 BNRم فَفَحَتْ .

109 BNRم , نَوَاجِ , Al Saoud .

110 BNRم , الْمِيْدَانِ , Al Saoud , BMH v. 32 .

111 Les trois manuscrits de référence ne comportent pas ce mot, signifiant « venir », « apparaître ». Il s'agit donc vraisemblablement d'un terme qui ne figurait pas dans le manuscrit d'auteur, ajouté par un éditeur qui cherchait à rendre plus fluide la lecture de ce vers.

112 Al Saoud الْفَاجِرِ .

113 BMH v. 8 , الْأَبْوَابِ .

114 BNRم , وَالْعِنَا , Al Saoud .

115 BNRم صَفَتْ .

116 BNRم , الْإِلَهِي , Al Saoud , BMH , الْإِلَهِ .

117 BNRم وَعَنْتَ .

118 BNRم وَرَنْتَ .

119 BNRم , تَخْبِيرًا , Savama .

120 BNRم إِذَا .

121 BNRم et BMH , بَوَادِرِ , Al Saoud .

122 BNRم الْبَابِ .

123 Al Saoud الْعَجِيبِ .

124 Al Saoud عَرَابًا .

125 BMH طِفْلًا .

126 Mot oublié dans l'espace du vers, placé en face dans la marge.

127 BMH عُرُوسًا .

- 42- فِي الْغَنَاجَاتِ دَوَاتِ الدِّبَاجَاتِ مِنْ بَعْدِ الْأَثْرَابِ¹²⁸ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 43- وَتِلْكَ الْغَنَاجَاتِ تَمِيلُ¹²⁹ فِي الرَّحَابَاتِ بِالْعُودِ وَالرِّيَابَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 44- صِفَةُ غَنَاجِ طُؤَالِ¹³⁰ دَعَاجِ أَمْثَالِ الْأَبْرَاجِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 45- تَمِيلُ¹³¹ وَتَمِيدُ حُسْنُهَا يَزْدَادُ¹³² مَا دَامَ الْإِبَادُ¹³³ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

- 46- بَدَتْ لِلْأَزْوَاجِ فِي لُبْسِ الدِّبِجِ وَالنُّورِ كَالسِّرَاجِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 47- أَمْرَاءُ الْأَزْوَاجِ¹³⁴ نُحُورُ الْغَنَاجِ أَصْفَا¹³⁵ مِنْ رُجَاجِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 48- وَتِلْكَ الْغَنَاجِ لِعَيْدِ يُنَاجِي¹³⁶ فِي ظِلَامِ الدَّاجِ¹³⁷ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 فَصَلِّ

- 49- فِي الْمَحْجُوبَاتِ مِنْ بَعْدِ الْأَثْرَابِ¹³⁸ وَرَيْنَ الْغَنَاجَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 50- فَالْحُورُ وَالْمَحْجُوبَاتِ فِي الْخِيَامِ¹³⁹ وَالْقُبَابَاتِ يَلْبَسُ¹⁴⁰ الدِّبَاجَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 51- فَرَشْنَ الْمُنْسُوجَاتِ وَأَطْنَفَسَ¹⁴¹ الْمَطْرُورَاتِ وَسَدَرَ الْوَسَادَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 52- بَادِرْنَ¹⁴² الْأَبْوَابِ يَرْمُقْنَ¹⁴³ لِأَحْبَابِ حَرْقَنِ الْحِجَابِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 53- أَنْوَارُ كَفَيْهَا كَشْمُسِ¹⁴⁴ فِي ضَحَاهَا¹⁴⁵ طُوبَى¹⁴⁶ لِمَنْ¹⁴⁷ يَرَاهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 54- لَوْ بَدَتْ سَاقَهَا¹⁴⁸ مَاتَ مَنْ يَرَاهَا مِنْ حُسْنِ صِفَاهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 55- كَيْفَ بِصِفَاهَا مِنْ تَحْتِ خُلَاهَا سُبْحَنَ¹⁴⁹ مَنْ أَنْشَاهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 56- وَتِلْكَ الْمَحْجُوبَاتِ لِمَحَى¹⁵⁰ الدِّبَاجَاتِ بِالْبُكَاءِ وَالتَّيْبَاحَاتِ¹⁵¹ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 فَصَلِّ

- 57- فِي الْعَبِيدَاتِ مِنْ بَعْدِ الْمَحْجُوبَاتِ وَرَيْنَ الْغَنَاجَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 58- فَرَيْنَ الْغَنَاجَاتِ وَالْحُورِ وَالْمَحْجُوبَاتِ خُدَامُ¹⁵² الْعَبِيدَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

- 59- مِثَالُ¹⁵³ الْعَبِيدَاتِ فِي أَعْلَى الْقُبَابَاتِ وَالْحُورِ وَالْمَحْجُوبَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 60- كَشْمُسِ¹⁵⁴ تَزْهَرُ وَأَقْمَارُ تَطْهَرُ وَنُجُومُ الْأَسْحَارِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

¹²⁸ BNRM الاترابات, Al Saoud الاترابات, BMH الاترابات.

¹²⁹ BNRM تميل, BMH تمل, Al Saoud تمل.

¹³⁰ BNRM طووال, BMH طووال.

¹³¹ BNRM تميل.

¹³² BNRM يزدا.

¹³³ BNRM الايد, Al Saoud الايد.

¹³⁴ Les deux mots de ليس, في transposés du vers précédent et partiellement effacés, restent néanmoins lisibles. Il s'agit vraisemblablement d'un lapsus dont le scribe s'est aperçu au moment même de la copie, car la suite du vers apparaît au complet.

¹³⁵ BNRM اصفا, BMH اصفى.

¹³⁶ BNRM يناع, Al Saoud يناع.

¹³⁷ BMH الداجي.

¹³⁸ BNRM الاترابات, BMH الاترابات, Al Saoud الاترابات.

¹³⁹ BNRM الخام, Al Saoud الخام.

¹⁴⁰ BNRM يلبس, BMH يلبس, Al Saoud يلبس. Ce sont vraisemblablement les leçons de ces trois manuscrits qui sont à retenir.

¹⁴¹ Al Saoud الطنفس

¹⁴² BNRM v. 55 يدرن.

¹⁴³ BNRM v. 55 يرمنقن, Al Saoud يرمنقن.

¹⁴⁴ BNRM شممس, BMH v. 52 شمس, Al Saoud شممس.

¹⁴⁵ BNRM ضحاها.

¹⁴⁶ BNRM et BMH v. 52 طوبى, Al Saoud طوبى.

¹⁴⁷ BNRM et BMH v. 52 من, Al Saoud من.

¹⁴⁸ BNRM سقاها, Al Saoud v. 53 سقاها. La forme plus convenue, ساق, apparaît dans les commentaires.

¹⁴⁹ BNRM سبحن, BMH v. 54 سبحن, Al Saoud v. 54 سبحن. Alif suscrit, visible dans les manuscrits de la BNRM et de la BMH, est implicite dans le manuscrit non vocalisé de la bibliothèque Al Saoud.

¹⁵⁰ BNRM لمحبي, BMH لمحبي.

¹⁵¹ BNRM والنحيبات, Al Saoud والنحيبات.

¹⁵² BNRM خدم, BMH خدام, Al Saoud خدم.

¹⁵³ Al Saoud مثل.

¹⁵⁴ BNRM كشموس, BMH كشموس.

- 61- هَلْ تَطْهَرُ الْأَقْمَارُ وَتُجُومُ الْأَسْحَارُ مَعَ شَمْسٍ 155 تَزْهَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 62- فِي تَفْسِيرِ الْآيَاتِ جَمَالَ الْعِبِيدَاتِ فَوْقَ حُسْنِ الْمَحْجُوبَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 63- ثَمَانُونَ أَلْفًا مَكْتُوبٌ 156 مِنْ أضعافٍ مِنْ أَجْلِ التَّكَالُيفِ 157 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 64- مَنْ صَلَّتْ وَصَامَتْ وَلِلَّهِ قَامَتْ وَلِلزَّوْجِ صَانَتْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 65- يَقُلُّنَ صَلَاتِنَا زَكِيًّا صُمْمًا 158 وَحَدَنًا 159 قَرِينًا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 66- وَتِلْكَ الْعِبِيدَاتُ لِدَوَى النِّجَاتِ 160 مِنْ خَوْفِ الْعُقُوبَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 67- سَالِمِ الْفُؤَادِ نَاصِحِ لِلْعِبَادِ 161 سَاخٍ بِالْمَوْجُودِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

فصل

- 68- فِي النَّزَاهَاتِ 162 مِنْ بَعْدِ الْمَحْجُوبَاتِ وَالْحُورِ وَالْعِبِيدَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 69- تُنْصَبُ الْمَنَابِرُ 163 مِنْ دُرِّ الْجَوَاهِرِ لِزَهْرَةِ الْأَبْرَارِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 70- مَرْكَزُ الْمَنَابِرِ 164 كَثْبَانُ 165 الْعَنَابِرِ نُضِيءُ كَالْمَزَاهِرِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

- 71- إِذَا طَلَعَ الْأَبْرَارُ فِي 166 عَلِيَّةِ 167 الْمَنَابِرِ فَتَنْظُرُ 168 الْأَبْصَارُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 72- فِي خَضْرَةِ الْأَشْجَارِ وَالْوَصْفَانِ وَالْأَبْكَارِ وَصُنُوفِ 169 الْأَزْهَارِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 73- وَجَمَالَ 170 الْأَبْكَارِ فِي ظِلَالِ 171 الْأَشْجَارِ بِشَطِي 172 الْأَنْهَارِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 74- فِي سِدْرِ 173 مَخْضُودٍ وَطَلْحِ مَنُضُودٍ وَظِلِّ مَمْدُودٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 75- لَوْ أَنَّ عُرَابًا بَطِيرُ أَحْقَابًا فِي ظِلَالِ 174 طُوبَى 175 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 76- مَا طَارَ مِنْ طُوبَى 176 مَقْبِلِ الْأَحْبَابِ 177 طُوبَى لِلأَحْبَابِ 178 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 77- لَا يَفْنَى 179 شَبَابٌ لَا تُبْلَى ثِيَابُ أَحْوَانِ أَحْبَابٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

فصل

- 78- فِي الْمَلْدُودَاتِ 180 وَطِيبِ الْمَشْرُوبَاتِ مِنْ بَعْدِ النَّزَاهَاتِ 181 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 79- مِنْ ذَهَبَانِ الْأَصْفَارِ وَالْيَاقُوتِ الْأَحْمَرِ 182 وَرَبْرِجِدِ الْأَخْضَرِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 80- مَوَانِدُ الْأَطْعَامِ مَخْطُوطٌ بِالْأَرْقَامِ مَا خَطَّهَا الْأَقْلَامُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 81- فِيهَا مِنَ الْأَلْوَانِ مَا تَلْدُ الْأَعْيُونَ 183 وَتَسْتَهِي الْأَنْفُسُ 184 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

155 BNRم شمس.

156 BNRم مكثوب.

157 BNRم التكاليف.

158 BNRم وصمنا, Al Saoud وصمنا.

159 BNRم وحدنا, Al Saoud وحدنا.

160 BNRم النجيبات, BMH النجيبات, Al Saoud النجيبات.

161 BNRم العباد, BMH العباد, Al Saoud العباد.

162 BNRم النزاهات, BMH النزاهات, Al Saoud النزاهات.

163 BNRم المنابر, BMH المنابر.

164 BNRم المنابر.

165 BNRم كثبان, BMH كثبان.

166 Mot commun aux manuscrits de la BNF et de la BMH, absent des deux recensions marocaines.

167 BNRم عليّة.

168 BNRم فتتنظر.

169 Al Saoud وصنف.

170 BNRم وجمل.

171 Al Saoud ظلل.

172 BNRم يشاطيء, BMH يشاطيء.

173 BNRم وسدر, Al Saoud وسدر.

174 Al Saoud ظلل.

175 BNRم طوبيا.

176 Idem.

177 BNRم الاحبا, BMH الاحبا, Al Saoud الاحبا.

178 BNRم للاحبا, BMH للاحبا, Al Saoud للاحبا.

179 Al Saoud يفنا.

180 Al Saoud الملودات.

181 BNRم النزاهات, BMH v. 86 النزاهات, Al Saoud النزاهات.

182 Al Saoud الاحمار.

183 BNRم الاعين, BMH الاعين, Al Saoud الاعين.

184 BNRم الالسن, BMH الالسن, Al Saoud الالسن. Ce sont les leçons de ces manuscrits qui sont à retenir.

82- وَتِلْكَ الْأَلْوَانُ بِأَيْدِ الْعُلَمَانِ¹⁸⁵ كَالدَّرِ الْمَكْنُونِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

83- مَشْرَبُ الْأَخْبَابِ أَنْهَارَ الْخَلِيبِ وَالْمَاءِ الْمَسْكُوبِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

84- وَالْخَمْرُ اللَّذِيذُ¹⁸⁷ وَالشُّهُدُ الْجَدِيدُ فِي غَيْرِ أُخْدُودٍ¹⁸⁸ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

85- مَشْرَبُ الْمَشْرُوبِ الطَّسِّ وَالْأَكْوَابِ وَالْكَاسِ الْمَشُوبِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

86- فَالطَّسُّ وَالْأَكْوَابُ بِأَيْدِ الْأَتْرَابِ لِشَقَى الْأَخْبَابِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ¹⁸⁹

87- بَدَتْ لِلْأَخْبَابِ بِرَفْعِ الْحَبَابِ عَنْ وَجْهِ عَجِيبِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

88- يَبَالُ الْمَلْدُودَاتِ¹⁹⁰ وَطَيْبِ الْمَشْرُوبَاتِ زَاهِدِ اللَّذَاتِ¹⁹¹ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

89- وَفَوْقَ اللَّذِيذِ فِي دَارِ الْخُلُودِ رِضَاءَ الْجَوَادِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

90- وَمَنْتَهَى¹⁹² الْمَزِيدِ فِي دَارِ الْخُلُودِ رُعيَةَ الْمَجِيدِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

91- مُلْكُ¹⁹³ خُلُودِ¹⁹⁴ شَبَابٍ يَزْدَادُ مَا دَامَ الْآبَادُ¹⁹⁵ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

فَصَلِّ

92- فِي الْمَزِيدَاتِ مِنْ بَعْدِ الْمَلْدُودَاتِ وَطَيْبِ الْمَشْرُوبَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

93- كُلُّ مَا فِي النَّبَابِ مِنْ ذِكْرِ الْمَحَابِ فَرَى¹⁹⁶ لِلْأَخْبَابِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

94- وَأَمَّا الْمَزِيدُ وَالْفَضْلُ وَالْجُودُ فَلَيْسَ يَبِيدُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

95- لَوْ كَانَتْ الْأَبْحَارُ¹⁹⁷ مِدَادًا وَاشْتَجَارَ أَقْلَامًا لِلْأَخْبَارِ¹⁹⁸ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

96- لَتُقَدَّتِ¹⁹⁹ الْأَبْحَارُ²⁰⁰ وَفُنَّتِ²⁰¹ الْأَشْجَارُ مَا اسْتَنْقَصَ²⁰² الْأَخْبَارُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

97- وَفَضْلُ الْمَزِيدِ لِعَبْدٍ يُؤَادٍ²⁰³ قَرْضًا وَيَزِيدُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

فَصَلِّ

98- فِيمَا دَا يُشْتَرَى الْمَلْدُودَاتِ²⁰⁴ وَالْحُورُ وَالْخُلُودُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

99- خُدْ مِنْي²⁰⁵ قَوْلًا صَاحِبًا تَوْبَةً نَصُوحًا كُنْ عَبْدًا صَلُوحًا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

100- فَمِ فِي²⁰⁶ صُدُورِ الْأَوْقَاتِ وَادِ الْمَفْرُوضَاتِ الْخَمْسِ الصَّلَوَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

101- حَسِنَ بِالْقِيَامِ لِشَهْرِ الصِّيَامِ بِتَرْكِ الْأَعْتَامِ²⁰⁷ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

102- وَحَجَّ الْمُسْتَطَاعِ لِلْبَيْتِ²⁰⁸ الرَّفِيعِ بِخَيْرِ التَّبَاعِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

¹⁸⁵ Al Saoud بايدي BMH v. 90.

¹⁸⁶ BNRم الْعُلَمَانُ, BMH v. 90.

¹⁸⁷ Al Saoud اللذيد.

¹⁸⁸ BNRم أَخْدُودٍ.

¹⁸⁹ Ce vers, de même que les vers 106, 111 et 112 du manuscrit de la BNF, ne figure pas dans celui de la bibliothèque Al Saoud. Il a donc été vraisemblablement ajouté par un éditeur. Les vers 86 et 106 figurent toutefois dans les manuscrits de la BNRم et de la BMH. Les quatre vers figurent dans les deux manuscrits maliens récents.

¹⁹⁰ Al Saoud الملدودات.

¹⁹¹ Des signes, difficilement lisibles, au-dessus de ce mot représentent sans doute une tentative de corriger l'orthographe. Les autres manuscrits marquent : BNRم اللذيدات, Al Saoud v. 87, اللذيدات, BMH v. 96.

¹⁹² BNRم et BMH v. 78 وَمَنْتَهَى.

¹⁹³ BNRم مُلْكُ, BMH v. 79.

¹⁹⁴ BNRم خُلُودُ, BMH v. 79.

¹⁹⁵ BNRم الْآبِدِ, Al Saoud v. 90.

¹⁹⁶ BNRم قَرَا, Al Saoud v. 92, قَرَا, BMH v. 81.

¹⁹⁷ BNRم الْإِبْحَارُ, Al Saoud v. 94 et BMH v. 83. On constate les mêmes orthographes à la ligne suivante.

¹⁹⁸ La bonne leçon est vraisemblablement, للإبحار, également retenue par les manuscrits de la BNRم et de la BMH v. 83.

¹⁹⁹ BMH v. 84 لَتُقَدَّتِ.

²⁰⁰ BNRم الْإِبْحَارُ, Al Saoud et BMH v. 84.

²⁰¹ BMH v. 84 وَفُنَّتِ.

²⁰² BNRم اسْتَنْقَصَى, Al Saoud v. 95, اسْتَنْقَصَ, BMH v. 84.

²⁰³ BNRم يُؤَادٍ, Al Saoud v. 96, يُؤَادٍ.

²⁰⁴ BMH الملدود.

²⁰⁵ Ce mot ne figure pas à cet endroit dans les trois manuscrits de référence.

²⁰⁶ Ce mot ne figure pas à cet endroit dans les deux manuscrits marocains (Al Saoud v. 99).

²⁰⁷ BNRم الْإِثْمِ, Al Saoud v. 100, الْإِثْمِ, BMH v. 101.

²⁰⁸ Al Saoud v. 101 لِبَيْتِ.

- 103- وَفَرَضَ الزَّكَاةَ²⁰⁹ بِحُكْمِ الْآيَاتِ مَفْتَاخِ الْخَيْرَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 104- إِنْ شِئْتَ الْمَزِيدَاتِ عَلَيْكَ²¹⁰ بِالزِّيَادَاتِ²¹¹ وَضَعْتَ الْعِبَادَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 105- مِنْ شَرِّدِ الصِّيَامِ وَهَجَّرِ الْمَنَامَ وَالْجُودَ²¹² بِالطَّعَامِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 106- وَنَشْرِ السَّلَامِ وَطِيبِ الْكَلَامِ وَوَصْلِ الْأَرْحَامِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ²¹³

- 107- كُلَّمَا²¹⁴ فِي الْبَابِ مَنْصُوصٌ فِي الْكِتَابِ وَقَوْلُ الْحَبِيبِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 108- صَادِقُ الْمَقَالِ حَبِيبِي خَلِيلِي²¹⁵ خَاتَمُ الْأَرْسَالِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 109- عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلَاتِي تَدُومُ مَا دَامَ الدَّوَامُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 110- عَلَى النُّورِ الْبَاهِي ذِي السَّنَاءِ وَالْجَاهِي²¹⁶ 217 218 حَبِيبِي²¹⁷ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 111- عَدَدَ الْأَمْطَارِ وَرَمَى الصَّنْحَارَ وَقَطَّرَ الْبِحَارُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ²¹⁹
 112- صَلَاتِي تَدُومُ وَتُرْكُومُ وَتُتَمُومُ مَا دَامَ الدَّوَامُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ²²⁰
 113- وَأَرْضُ عَنِ الْعَاتِقِ²²¹ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ²²² يَا اللَّهُ يَا خَالِقُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 114- وَأَرْضُ عَنِ الْفَارُوقِ النَّصُوحِ الصَّدُوقِ مَنْ فِي الْعَدْلِ فَائِقُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 115- وَأَرْضُ عَنِ مَنْ²²³ وَفِي سَيِّدِ الْخُلَفَاءِ²²⁴ ثَالِثِ الْخُلَفَاءِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 116- وَأَرْضُ عَنِ عَلِيِّ نَاصِرِ النَّبِيِّ وَحَبِيبِي²²⁵ صَفِيِّ²²⁶ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 117- وَأَرْضُ²²⁷ بِالتَّحْقِيقِ رِضَاءِ الْعَشَّاقِ لِلْسَيِّئَةِ الْبَاقِي لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 118- وَأَرْضُوا بِالتَّرَكِيبِ²²⁸ وَحُسْنِ الْخُطَابِ لِجَمِيعِ²²⁹ الصَّحَابِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 119- يَا اللَّهُ يَا أَحَدٌ فَرْدٌ صَمَدٌ²³⁰ كَرِيمٌ²³¹ جَوَادٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

- 120- أَغْفِرْ لِي ذُنُوبِي وَاسْتُرْ²³² عُيُوبِي وَفَرِّجْ²³³ عَن كُرُوبِي²³⁴ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

²⁰⁹ الزكاة, BMH الزكاة, Al Saoud v. 102, الزكاة BNRM.

²¹⁰ فَعَلَيْكَ. BMH.

²¹¹ زيادات, Al Saoud v. 103, زيادات BNRM.

²¹² والجور. Al Saoud v. 104.

²¹³ Ce vers, absent du manuscrit Al Saoud, figure dans les deux autres manuscrits de référence, ainsi que dans les deux manuscrits maliens récents.

²¹⁴ كل ما, Al Saoud 105 et BMH v. 107, كُلُّ مَا BNRM.

²¹⁵ خَلِيلِي. Al Saoud v. 106, خَلِيلِي BNRM et BMH.

²¹⁶ ذي السنا والجاه. BMH, ذي السنا والجاهي, Al Saoud v.108, ذي السنا والجاهي BNRM.

²¹⁷ Cette lettre n'apparaît pas, à cet endroit, dans les autres manuscrits examinés. Il pourrait s'agir d'un fragment du mot الاله, éventuellement mal placé, laissé incomplet.

S'agirait-il du début du mot qui, dans les trois manuscrits de référence, figure après *habīb* ?

²¹⁸ Dans les trois manuscrits de référence, ce mot est suivi par الاله.

²¹⁹ Absent des trois manuscrits de référence, ce vers figure dans les deux manuscrits maliens récents. Dans ces derniers, le troisième mot est orthographié *raml* (terme signifiant « sable »).

²²⁰ Vers dont la répartition, dans notre échantillon, est limitée aux deux manuscrits maliens récents.

²²¹ العتيق. Al Saoud v. 109.

²²² الصادق. BMH v. 111, الصادق BNRM v. 111.

²²³ عَمَّن. Al Saoud v. 111 et BNRM v. 113.

²²⁴ BNRM v. 113 الحنفا, Al Saoud v. 111 الحنفا, BMH v. 113 الخنفاء. Le terme *hanīf*, pl. *hunaḥā*, désigne les véritables monothéistes, y compris ceux ayant vécu avant l'islam. Les traditions et légendes islamiques prêtent à beaucoup d'entre eux, un mode de vie ascétique. Ce sont vraisemblablement les leçons des trois manuscrits de référence qui sont à retenir.

²²⁵ BNRM v. 114 حبيبي, Al Saoud v. 112 حبيبي, BMH v.114 حبيبي. Ce lexème n'est précédé de la conjonction *wa* dans aucun des manuscrits de référence (BNRM v. 114, Al Saoud v. 112, BMH v. 114).

²²⁶ صتفي. BMH v. 114.

²²⁷ وارضوا. BMH v. 115, وارضوا Al Saoud v. 113, وَأَرْضُوا BNRM v.115.

²²⁸ BNRM v.116 بالتزجيب. C'est vraisemblablement cette leçon qui est à retenir.

²²⁹ بجمع. BMH v. 116, لجمع Al Saoud v. 114, لجمع BNRM v.116.

²³⁰ صماد. Al Saoud v. 115.

²³¹ كريم. Al Saoud v. 115, كريم BNRM v. 117 et BMH v. 117.

²³² واستر. BMH v. 118, واستر لي Al Saoud v. 116, فاستر لي BNRM v. 118.

²³³ وفرج. BMH v. 118, وفرج Al Saoud v. 116, وفرج BNRM v. 118.

²³⁴ كروبي. BMH v. 118, كروبي BNRM v. 118.

- 121- وَأَغْفِرُ²³⁵ لَوَالِدِ²³⁶ وَأُمِّي وَأَجْدَادِي وَأَهْلِي الْوَالِدِ²³⁷ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 122- وَمَنْ فِي²³⁸ النَّادِي فِي جَمِيعِ²³⁹ الْعِبَادِ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 123- عُنَيْدُ²⁴⁰ خَالِدٍ مُرْتَجِي التَّخْلِيدِ فِي دَارِ الْخُلُودِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 124- كَمَلٌ مُرَادٍ²⁴¹ وَتَمَّ مَقْصُودٍ²⁴² فِي هَذَا لِإِنشَادِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

Traduction française

Le séjour au paradis

- 1 Louange à Dieu, continuellement à Dieu, perpétuellement à Dieu, il n'y a de Dieu que Dieu.
- 2 Acquitez-vous des prières conformément aux prescriptions – à la suite de l'invocation élogieuse du Seigneur adoré. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 3 Ô serviteurs de Dieu, revenez repentants vers Lui, et déclarez : il n'y a de Dieu que Dieu.
- 4 La meilleure préparation pour le Jour de l'Éternité est la formule d'Unicité : il n'y a de Dieu que Dieu.
- 5 Dans cette composition poétique, elle revient cent-vingt fois : il n'y a de Dieu que Dieu.
- 6 Le principal objectif de cette composition est la répétition de l'Unicité : il n'y a de Dieu que Dieu.
- 7 Il se peut que le Seigneur Tout-généreux ait la générosité de nous faire énoncer la formule d'Unicité à nos derniers moments : il n'y a de Dieu que Dieu.
- 8 Affirmons [notre croyance en] Dieu, lorsque nous Le rencontrerons, par l'énoncé qui L'agréera : Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 9 Écoutez cette composition avec l'intelligence du cœur et récitez à haute voix la formule d'Unicité : il n'y a de Dieu que Dieu.
- 10 Dans cette composition, je décris les bienfaits [placés] par le Très-Généreux dans la Demeure éternelle. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 11 La première marque de bienvenue – après le Calcul – est l'enlèvement du voile – Il n'y a de Dieu que Dieu –
- 12 de la Demeure éternelle : elle se voit de loin, tel un château blanchi à la chaux. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 13 Des murailles admirables entourent de vastes espaces, les encerclant merveilleusement. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 14 En haut des murailles, les lumières éblouissent les regards. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 15 Entre les murailles, des espaces vastes comme des déserts, grâce à la sagesse du Créateur – Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 16 Son sol est d'ambre gris, ses cailloux des pierres précieuses charriées par les fleuves. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 17 À l'ombre des arbres, des jeunes pages et des vierges font se réjouir les personnes pieuses. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 18 Au bord des fleuves, des châteaux, des arbres et toutes sortes de fleurs. Il n'y a de Dieu que Dieu.

²³⁵ BMH v. 119 اغْفِرُ.

²³⁶ BNRM v. 119 et BMH v. 119 لَوَالِدِي, Al Saoud v. 117 لَوَالِدِي.

²³⁷ BNRM v. 119 الوَادِي, Al Saoud v. 117 الوَادِي, BMH v. 119 الوَادِي.

²³⁸ Ce mot est suivi par دَا dans le manuscrit BNRM (v. 120), par دَا dans le manuscrit Al Saoud (v. 118) et par ذِي dans le manuscrit de la BMH (v. 120).

²³⁹ À la place de ces deux derniers mots, les manuscrits de référence marquent : BNRM v. 120 وَجَمَعَ, Al Saoud v. 118 et BMH v. 120 وَجَمَعَ.

²⁴⁰ BNRM v. 121 غَدَّةُ, Al Saoud v. 119 غَدَّةُ, BMH v. 121 غَدَّةُ.

²⁴¹ BNRM v. 122 et BMH v. 122 مُرَادِي, Al Saoud v. 120 مُرَادِي.

²⁴² BNRM v. 122 et BMH v. 122 مَقْصُودِي, Al Saoud v. 120 مَقْصُودِي.

- 19 Ni les récits, ni l'encre des savants, ne peuvent exprimer la joie des personnes pieuses, au teint éclatant : il n'y a de Dieu que Dieu.
- 20 Même si les savants devraient s'épuiser, tout au long des âges, ils ne pourraient en restituer la relation complète. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 21 Alors, ils dépassèrent des prés, des murs et des lits des cours d'eau, pour parvenir aux portails. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 22 Les portails en pierres précieuses renvoient la lumière tels les floraisons au printemps, éblouissant les regards. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 23 Aux vastes appartements, ornés d'écritures, [les palais] épient les hauteurs. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 24 Ils sont ceints de murs multicolores, en calcédoine et diverses variétés de coraux – Il n'y a de Dieu que Dieu –
- 25 blanc, rouge, noir, jaune, bleu et vert. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 26 À leurs sommets, les pierres précieuses, lumineuses, rayonnent tels des soleils. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 27 Les tours flamboient, les bannières rutilent, [s'entendent] comme des mélodies d'oiseaux. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 28 Les absents²⁴³ se sont avancés, le portail s'est ouvert, accueil des bien-aimés. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 29 Les portails s'étant ouverts, le parfum des brindilles se répand aux abords des espaces ouverts. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 30 Des effluves d'ambre gris, comme le rapportent les Traditions, que n'aspirera pas l'impie. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 31 Dès l'ouverture des portails et l'accueil des bien-aimés, tu entends les paroles de bienvenue. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 32 Tu entends la Louange, de remerciement et de glorification du Seigneur adoré. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 33 Tu entends les gazouillis des oiseaux, des chants et [le son du] luth, réjouissance en [tous les bienfaits] présents. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 34 Les divertissements sont autorisés, les interdits sont levés, par la grâce de Dieu. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 35 Les vierges chantent, les arbres émettent des sons, à la joie des personnes pieuses²⁴⁴. Il n'y a de Dieu que Dieu.

Chapitre

- 36 concernant les compagnes égales en âge, à la suite de la réception de bienvenue. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 37 Alors, les compagnes [toutes] de même âge se précipitent vers le portail, avec une joie extrême. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 38 De rare beauté, au visage tatoué, dépourvue de voile – il n'y a de Dieu que Dieu –
- 39 au corps tendre, à la poitrine dissimulée – sauf aux bien-aimés. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 40 Des vierges aimantes, perpétuellement jeunes, de parfaites fiancées²⁴⁵, qui exhalent un parfum agréable. Il n'y a de Dieu que Dieu.

²⁴³ C'est-à-dire les défunts.

²⁴⁴ Cette traduction correspond aux leçons des manuscrits de la BNRM et de la BMH. Les lecteurs des manuscrits de la BNF et de la Fondation Al Saoud auraient compris que les chants sont un moyen de transmettre des connaissances ou des informations, comme le confirme l'une des gloses mandingues du premier document : *ay habaru sababura* (en orthographe standard : *ay kabaru sababu ra*), « c'est-à-dire en raison des informations (ou : des récits) ». Cf. *supra*, note 57 [des notes au texte arabe].

²⁴⁵ Réminiscence du Coran, S. 56, v. 36-37.

41 Ces compagnes, égales en âge, sont [destinées] au serviteur repentant, contrit, au repentir sincère.

Chapitre

42 concernant les coquettes, revêtues de velours – à la suite des compagnes égales en âge. Il n’y a de Dieu que Dieu.

43 Ces coquettes se penchent délicatement dans les larges espaces [des appartements], [en jouant] du luth et du rebab. Il n’y a de Dieu que Dieu.

44 Leur aspect : grandes de taille, aux immenses yeux foncés, semblables à des tours. Il n’y a de Dieu que Dieu.

45 Elles se balancent en avant et en arrière, d’un côté puis de l’autre, devenant toujours plus belles, perpétuellement pour l’éternité. Il n’y a de Dieu que Dieu.

46 Elles se présentent à leurs époux en habits de velours, aussi lumineuses que des lampes. Il n’y a de Dieu que Dieu.

47 Les miroirs des époux sont les gorges des coquettes, plus transparentes que le verre. Il n’y a de Dieu que Dieu.

48 Ces coquettes sont destinées au serviteur qui chuchote [des prières] dans l’obscurité de la nuit profonde. Il n’y a de Dieu que Dieu.

Chapitre

49 Concernant les [belles] cloîtrées – à la suite des compagnes égales en âge et de la beauté des coquettes. Il n’y a de Dieu que Dieu.

50 Les houris et les cloîtrées, dans les tentes et les pavillons à dôme, portent des tenues de velours. Il n’y a de Dieu que Dieu.

51 Elles y ont disposé des tissages et des tapis brodés, et des coussins alignés. Il n’y a de Dieu que Dieu.

52 Accourues aux portails, elles portent leurs regards sur leurs bien-aimés, en déchirant leurs voiles. Il n’y a de Dieu que Dieu.

53 Des paumes de ses mains émanent des rayons de lumière tels ceux du soleil en fin de matinée, un bonheur pour celui qui la contemple. Il n’y a de Dieu que Dieu.

54 Si sa cuisse devait apparaître, en mourrait celui qui la verrait, si belle est-elle dans sa transparence.

55 Comme [cette femme] est transparente, sous son vêtement ! Louange à celui qui l’a créée ! Il n’y a de Dieu que Dieu.

56 Ces [belles] cloîtrées sont à celui qui prie au plus profond de la nuit, en pleurant et se lamentant. Il n’y a de Dieu que Dieu.

Chapitre

57 concernant les servantes – à la suite des [belles] cloîtrées et de la beauté des coquettes.

58 La beauté des coquettes, des houris et des cloîtrées – [telles des] domestiques [par rapport] aux servantes.

59 Les servantes, au sommet des pavillons à dômes, les houris et les [belles] cloîtrées, sont comparables – il n’y a de Dieu que Dieu –

60 au soleil radieux, aux lunes [lorsqu’elles] apparaissent, et aux étoiles de la fin de la nuit. Il n’y a de Dieu que Dieu.

61 Les lunes et les étoiles de fin de nuit apparaissent-elles, alors que le soleil brille ? Il n’y a de Dieu que Dieu.

62 Selon le commentaire des versets [du Coran], la beauté des servantes dépasse celle des [belles] cloîtrées – Il n’y a de Dieu que Dieu –

- 63 d'un facteur de 80.000 fois – comme cela est ordonné – en raison de leurs obligations légales. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 64 Celle qui priait et jeûnait, qui se levait pour Dieu et se réservait à son mari. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 65 Elles déclarent : Nous prions, nous nous acquittions de l'aumône légale, nous jeûnions, nous professons l'Unicité de Dieu et récitons [le Coran]. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 66 Ces servantes sont à ceux qui [prient en] se lamentant, par crainte des punitions. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 67 Au cœur sincère, il conseille les serviteurs et se montre généreux avec ce qu'il possède. Il n'y a de Dieu que Dieu.

Chapitre

- 68 concernant les promenades – à la suite des [belles] cloîtrées, des houris et des servantes. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 69 Il y a des plateformes élevées, en perles de pierres précieuses, pour la promenade des personnes pieuses.
- 70 La partie centrale des plateformes : des amoncellements d'ambre, lumineux comme les floraisons du printemps.
- 71 Lorsque les personnes pieuses montent en haut des plateformes, alors elles contemplent – il n'y a de Dieu que Dieu –
- 72 des arbres verdoyants, des jeunes pages et des vierges, et toutes sortes de fleurs. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 73 La beauté des vierges, à l'ombre des arbres, sur les bords des fleuves – il n'y a de Dieu que Dieu –
- 74 au milieu de jujubiers sans épines et d'acacias bien alignés, et de spacieux ombrages²⁴⁶. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 75 Si un corbeau devait voler pendant des âges dans l'ombre de Touba – il n'y a de Dieu que Dieu –
- 76 il ne la quitterait pas : Touba, le lieu de repos des bien-aimés, Touba est aux bien-aimés. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 77 Leur jeunesse ne s'altérera pas, leurs vêtements ne s'useront pas. Frères, amis ! Il n'y a de Dieu que Dieu.

Chapitre

- 78 concernant les délices et les boissons excellentes – à la suite des promenades. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 79 Des ors jaunes, des rubis rouges, et des émeraudes vertes – il n'y a de Dieu que Dieu –
- 80 [telles sont] les tables chargées de nourriture, aux décors gravés, autrement que par des stylos. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 81 Sur elles, des mets qui délectent les yeux et excitent le désir des langues²⁴⁷. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 82 Ces mets sont portés par des éphèbes, qui ressemblent à des perles cachées²⁴⁸. Il n'y a de Dieu que Dieu.

²⁴⁶ Citation de S. 56, v. 28-30. Nous reprenons ici la traduction de Denise Masson (1980, 1^{re} éd. 1967).

²⁴⁷ Ce manuscrit porte la leçon *al-anfus*, « les âmes ». Ainsi, la plupart des lecteurs de ce manuscrit auraient compris : « provoquent le désir (ou l'appétit) des âmes ». Cependant, la comparaison avec les autres manuscrits dont nous avons eu connaissance montre que la leçon correcte est indubitablement *al-alsun*, « les langues » ; c'est pourquoi nous tenons compte de cette dernière leçon dans le cadre de notre traduction.

²⁴⁸ Réminiscence de S. 52, v. 24 et de S. 56, v. 22.

- 83 Les boissons des bien-aimés : des fleuves de lait et de l'eau vive – il n'y a de Dieu que Dieu –
- 84 le vin délicieux et le miel nouveau, sans le rayon. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 85 Quant aux récipients à boire : des bols, des gobelets et des coupes à breuvages. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 86 Les compagnes de même âge tiennent, dans leurs mains, des bols et des gobelets afin de faire boire les bien-aimés. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 87 Elles se présentent aux bien-aimés le voile soulevé, [révélant] un visage de sublime beauté. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 88 Celui qui renonçait aux plaisirs se sert de nourritures délectables et de boissons excellentes. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 89 Bien supérieur aux délices – dans la Demeure éternelle – est l'agrément du Tout-Généreux. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 90 [Mais] la plus grande gratification – dans la Demeure éternelle – est la vision du Glorieux. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 91 Détenteur d'éternité [dans la Demeure éternelle], sa jeunesse s'accroît perpétuellement. Il n'y a de Dieu que Dieu.

Chapitre

- 92 concernant les bonifications – à la suite des délices et des excellentes boissons. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 93 Tout ce qui est mentionné dans le [précédent] chapitre, relatif aux présents, [n'est que] repas de bienvenue à l'intention des bien-aimés. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 94 Quant aux bonifications, aux faveurs et aux libéralités, elles ne subiront aucune atteinte. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 95 Si toutes les mers étaient d'encre, et tous les arbres des calames pour les savants²⁴⁹ – il n'y a de Dieu que Dieu –
- 96 les mers s'épuiseront, et disparaîtront les arbres, sans que soit complétée la relation [des qualités de la Demeure éternelle]. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 97 Des bonifications en surnombre au serviteur qui accomplit les obligations prescrites de même que le surrogatoire. Il n'y a de Dieu que Dieu

Chapitre

- 98 concernant ce qui permet d'acquérir les délices, les houris et l'éternité [dans la Demeure éternelle]. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 99 Accepte de moi²⁵⁰ une parole véridique et un repentir sincère, sois un serviteur très pieux. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 100 Lève-toi au début de [chaque] créneau horaire afin d'accomplir [chacune des] cinq prières obligatoires. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 101 Observe bien le mois de carême, en s'abstenant des péchés. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 102 Et aussi le pèlerinage – pour celui qui en a la capacité – à la Maison élevée, [située] dans le meilleur des lieux.
- 103 Et l'aumône légale, conformément aux prescriptions des versets [coraniques] – la clef des bonnes actions et des récompenses. Il n'y a de Dieu que Dieu.

²⁴⁹ Ce vers, de même que le suivant, est inspiré de la S. 31, v. 27.

²⁵⁰ L'élément *minnī* (« de moi ») n'apparaît pas dans les manuscrits marocains du poème, ni dans celui de la BMH. Ainsi, il s'agit vraisemblablement d'un ajout par rapport au texte original. Par ailleurs, l'identité de l'interlocuteur apostrophé évolue du début à la fin de la ligne. Dans la première partie du vers, le poète s'adresse à Dieu ; dans la seconde partie, il conseille un être humain.

- 104 Si tu souhaites des bonifications, alors tu dois accomplir des actes surrogatoires et redoubler d'adoration. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 105 Celui qui persiste dans le jeûne, délaisse le lieu de sommeil, et se montre généreux avec la nourriture – il n'y a de Dieu que Dieu –
- 106 celui qui promeut la concorde parmi les serviteurs, qui dit les bonnes paroles et manifeste la compassion. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 107 Tout ce qui est mentionné dans ce chapitre est rapporté dans le Livre et les dits du bien-aimé – Il n'y a de Dieu que Dieu –
- 108 au discours véridique, mon bien-aimé, ami, sceau des Messagers. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 109 La paix sur lui, mes bénédictions se poursuivront [sans cesse], à l'éternité. Il n'y a de Dieu que Dieu –
- 110 sur la lumière éblouissante, brillante, glorieuse, bien-aimé [de Dieu]. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 111 Le nombre des pluies, l'étendue des déserts, et les gouttelettes des mers. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 112 Mes bénédictions se poursuivront, se purifieront et s'amplifieront, sans cesse à l'Éternité. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 113 Agrée le libérateur²⁵¹, Abū Bakr le véridique, ô Dieu, ô Créateur ! Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 114 Agrée l'équitable, le très-sincère, le très juste, très scrupuleux dans l'exercice de la justice²⁵². Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 115 Agrée celui qui a complété, qui obéit [entièrement à Dieu]²⁵³, le troisième calife. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 116 Sois satisfait d'Ali, qui porta le Messager à la victoire – mon bien-aimé, sincère en affection. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 117 Agrée véritablement, avec la ferveur des amants, les six restants²⁵⁴. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 118 Et agréez de manière itérée²⁵⁵, par des paroles appropriées, l'ensemble des Compagnons. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 119 Ô Dieu, ô Un, Unique, Impénétrable, Munificent, Tout-Généreux. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 120 Pardonne-moi mes péchés et dissimule mes défauts, dissipe mes soucis. Il n'y a de Dieu que Dieu.
- 121 Pardonne à mon père, à ma mère, à mes grands-parents et à tous ceux que j'aime – il n'y a de Dieu que Dieu –

²⁵¹ C'est la signification qui correspond à *al-‘ātiq*, l'orthographe présente dans ce manuscrit et quelques autres. Cependant, l'orthographe *al-‘atīq*, plus convenue, retenue dans d'autres manuscrits, signifie « affranchi ». Dans les deux cas, les traditions réfèrent à la libération d'Abū Bakr (et éventuellement d'autres personnes) du feu de la Géhenne, à la suite de sa conversion.

²⁵² Il s'agit du second calife, ‘Umar.

²⁵³ C'est ainsi que nous rendons, dans ce contexte, d'après les explications du commentaire, le terme *ḥunafā'*, sing. *ḥanīf*, correspondant aux leçons de la plupart des manuscrits. Ce terme désigne, le plus souvent, les monothéistes ayant vécu avant l'islam (ou dans des régions auxquelles l'islam n'était pas encore parvenu). Ils se distinguent par un comportement exemplaire et, souvent, un mode de vie ascétique. Toutefois, notre manuscrit porte, à la place de ce mot, le terme *al-ḥulafā'* (« les califes ») ; certains lecteurs auraient donc pu comprendre « le plus éminent des califes ».

²⁵⁴ Comme l'explique le commentaire : les six restants parmi les dix Compagnons les plus méritants du Messager (les quatre califes bien-guidés détiennent les premières places).

²⁵⁵ Notre manuscrit porte la leçon *bi-al-tarkīb*, litt. « composition », alors que celui de la BNRM indique *bi-al-tarḥīb*, litt. « accueil (ou salutation) de bienvenue ». Notre traduction suit le commentaire, qui indique qu'il s'agit d'exprimer les paroles de bienvenue de manière répétée.

122 à ceux qui sont dans le cercle [d'études] et à tous les monothéistes. Il n'y a de Dieu que Dieu.

123 Ton humble serviteur²⁵⁶ Ḥālid espère en l'éternité, en la Demeure éternelle. Il n'y a de Dieu que Dieu.

124 Mon intention est accomplie, mon objectif est atteint, dans cette composition poétique. Il n'y a de Dieu que Dieu.

Résumé

Le Recueil 5670, f. 16-21, de la Bibliothèque royale de Ségou conservée à la Bibliothèque nationale de France, présente un poème mystique et théologique, composé au Maroc par Ḥālīd b. Yaḥyā al-Ġarsīfī al-Ġazūlī (m. 856/1452), savant originaire du Sous. La copie du poème fut réalisée, dans ce qui est maintenant la zone frontalière Sénégal/Mali, par al-Ḥasan wa-al-Ḥusayn b. Muḥammad Diagayété, lettré et calligraphe expérimenté, puis annotée, en langues mandingue et arabe, par Yūsuf b. Muḥammad b. Maḥmūd b. Mūsā Touré. Ce dernier a également commenté plusieurs autres œuvres à caractère théologique, mystique ou doctrinal. Le commentaire de Yūsuf Touré est proche, à plusieurs égards, de celui de Abū 'Alī al-Ḥusayn b. Dāwūd b. Abī al-Qāsim al-Murābiṭ al-Taġātīnī al-Rasmūkī (originaire du Sous, m. 924/1518), intitulé *Wasīlat al-aḥlām ilā nāyl afhām Natīġat al-ilhām fī wasf dār al-salām* (la seconde partie du titre étant celui du poème), dont il pourrait être partiellement et indirectement dérivé. C'est vraisemblablement à la faveur du jihad d'al-Ḥāġġ 'Umar Tal, qui avait provoqué un mouvement migratoire d'ouest en est au milieu du XIX^e siècle, que ce manuscrit de même que certains autres documents ayant appartenu à Yūsuf Touré furent intégrés à la bibliothèque de Aḥmad, fils de 'Umar et souverain de l'État de Ségou. Le poème, qui prétend décrire la félicité éprouvée par les justes au paradis, fournit un cadre permettant d'énoncer, de manière réitérée, la formule de l'unicité divine (*Lā ilāh illā Llāh* – « Il n'y a de Dieu que Dieu »). Appartenant au genre *muwašṣaḥ*, caractérisé par une organisation strophique, il inclut des citations empruntées tant au Coran qu'à la poésie antéislamique. Il évoque comme un cheminement à travers le paradis, aboutissant à sa découverte progressive. Les jeux de lumière et de couleurs, les sons conjugués des oiseaux et des instruments de musique, les parfums et les pierres précieuses, les parterres de fleurs et les beaux pavillons à dômes, nichés discrètement dans un paysage boisé et ombragé traversé des cours d'eau, sont parmi les agréments cités.

RÉFÉRENCES CITÉES

Abdel Haleem, Muhammad, *Understanding the Qur'an : Themes and Style*, Londres, Tauris, 1999.

L'Afrique des routes. Histoire de la circulation des hommes, des richesses et des idées à travers le continent africain, cat. exp. (Paris, Musée du quai Branly, 31 janvier-12 novembre 2017), Catherine Coquery-Vidrovitch (dir.), Arles, Actes Sud, 2017.

Allouche, Ichoua S. et Abdallah Regragui. *Catalogue des manuscrits arabes de Rabat. (Bibliothèque générale et Archives du Protectorat français au Maroc.)* Deuxième série (1921-1953), t. I, Paris, Librairie orientale et américaine Max Besson, Successeur, 1954.

²⁵⁶ Traduction de 'ubayd, diminutif de 'abd, « esclave, serviteur, sujet ». Les manuscrits marocains et de la BMH portent la leçon 'udda, « préparation » ; la phrase signifierait alors « Les préparatifs de Ḥālid, qui espère en (ou aspire à) l'éternité... ».

‘Awaḍ, Rītā, *Binyat al-qaṣīda al-ḡahiliyya : al-ṣūra al-ṣi ‘riyya ladā Imrī’ al-Qays*, Beyrouth, Dār al-ādāb, 1992.

Bâ, Amadou Hampâté, *Mémoires*, Arles, Actes Sud, 2012 [Édition réunissant : *Amkoullel, l’enfant peul* [1^{re} éd. 1991] ; *Oui, mon commandant !* [1^{re} éd. 1998] ; *Sur les traces d’Amkoullel, l’enfant peul*, photographies de Philippe Dupuich, choix des textes par Bernard Magnier [1^{re} éd. 1994].

Baldé, Abdoulaye, *Étude comparative des parlers mandingues du Sénégal*, Niamey, Centre d’études linguistiques et historiques par tradition orale, 1982.

Bathily, Abdoulaye, *Les Portes de l’or : le royaume de Galam, Sénégal*, Paris, L’Harmattan, 1989.

Bel, Alfred, *La Religion musulmane en Berbérie. Esquisse d’histoire et de sociologie religieuses*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1938.

Bell, Dianna, « May God Repay You: The Tenet of Baraji in Southern Mali, West Africa », *Journal of Religion in Africa*, n° 45/2, 2015, p. 150-169.

Berque, Jacques, *Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au XVII^e siècle*, Paris, Mouton, 1958.

_____, *Ulémas fondateurs, insurgés du Maghreb, XVII^e siècle*, Paris, Sindbad, 1982.

_____, *Les dix grandes odes arabes de l’Anté-Islam*, Paris, Sindbad, 1995.

Bird, Charles S. (éd.), *The Dialects of Mandekan*, Bloomington, Indiana, African Studies Program, 1982.

Boogert, Nico van den, *The Berber Literary Tradition of the Sous, with an edition and translation of ‘The Ocean of Tears’ by Muḥammad Awzal (d. 1749)*, Leyde, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, coll. Publications of the « De Goeje Fund », n° 27, 1997.

Botte, Roger, « Pouvoir du Livre, pouvoir des hommes : la religion comme critère de distinction », *Journal des Africanistes*, n° 60/2, 1990, p. 37-51.

Dalen, Dorrit van, *Doubt, Scholarship and Society in 17th-Century Central Sudanic Africa*, Leyde, Brill, 2016.

Faouzi, Abdelkabir, *L’Enseignement et l’éducation dans l’œuvre de Mohamed Al Mokhtar Al-Soussi*, Paris, Édilivre, 2014.

Ghali, Nouredine et Sidi Mohamed Mahibou, avec la participation de Louis Brenner, « Introduction » de David Robinson, *Inventaire de la bibliothèque ‘umarienne de Ségou*, Paris, CNRS Éditions, 1985.

Hachim, Mouna, *Dictionnaire des noms de famille du Maroc*, Casablanca, 2007.

Hunwick, John, « The Arabic Qasida in West Africa: Forms, Themes and Contexts », dans Stefan Sperl et Christopher Shackle (éd.), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, Leyde, E. J. Brill, 1996, 2 vol., vol. 1, p. 83-97.

Ibn Ḥaldūn, *Discours sur l’histoire universelle. Al-Muqaddima*, trad. et annoté par Vincent Monteil, Arles, Actes Sud, 1997 [3^e éd. revue].

Jean-Léon l’Africain, *Description de l’Afrique*. Nouvelle édition traduite de l’italien par A. Épaulard et annotée par A. Épaulard, Th. Monod, H. Lhote et R. Mauny, Paris, Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien Maisonneuve, 1956, 2 vol.

Jones, Alan et Richard Hitchcock (éd.), *Studies on the Muwašṣah and the Kharja: proceedings of the Exeter international colloquium*, Londres, Ithaca Press for the Board of the Faculty of Oriental Studies, Oxford University, 1991.

- Luciani, J[ean] D[ominique] (éd. et trad.), *Petit traité de théologie musulmane. Matn as-Sanūsiyya*, Alger, Imprimerie orientale Pierre Fontana, 1896 [éd. bilingue annotée arabe-français].
- Marçais, William, *Le Dialecte arabe parlé à Tlemcen*, Paris, Ernest Leroux, 1902.
- Marty, Paul, *Études sur l'islam et les tribus du Soudan*, Paris, Ernest Leroux, 1920-1921, 4 vol.
- _____, *Études sur l'islam en Côte d'Ivoire*, Paris, Ernest Leroux, 1922.
- Masson, Denise, *Essai d'interprétation du Coran inimitable*, Beyrouth, Dār al-kitāb al-lubnānī, 1980 [1^{re} éd. de l'interprétation française : Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1967].
- Mauny, Raymond, « L'identification de Tasset et de Guaden de Marmol et ses conséquences historiques », *Notes africaines* n° 155, juil. 1977, p. 62-63.
- Nicolas, Francis, *La Langue berbère de Mauritanie*, Dakar, Institut français d'Afrique noire, coll. « Mémoires de l'IFAN », n° 33, 1953.
- Person, Yves, « Les ancêtres de Samori », *Cahiers d'études africaines*, n° 4/1, n° 13, 1963, p. 125-158.
- Puigauveau, Odette du, « La Tasset de Jean Léon l'Africain », *Notes africaines* n° 96, oct. 1962, p. 123-126.
- Rauchenberger, Dietrich, *Johannes Leo der Afrikaner. Seine Beschreibung des Raumes zwischen Nil und Niger nach dem Urtext*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999.
- Regourd, Anne (dir.), *Catalogue cumulé des bibliothèques de manuscrits de Zabid*. 1. *Bibliothèque 'Abd al-Rahman al-Hadhrami*, fasc. 1, Sanaa, Centre français d'archéologie et de sciences sociales/Fonds social de développement, 2006. En ligne : https://cefas.cnrs.fr/IMG/pdf/4_kz_1_zabid_ar_taziiin.pdf
- _____, *Catalogue cumulé des bibliothèques de manuscrits de Zabid*. 1. *Bibliothèque 'Abd al-Rahman al-Hadhrami*, fasc. 2, Sanaa, Centre français d'archéologie et de sciences sociales/Fonds social de développement, 2009. En ligne : https://cefas.cnrs.fr/IMG/pdf/4_kz_2_zabid_ar_taziiin.pdf
- Robinson, David, *The Holy War of Umar Tal: the Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- _____, trad. de Henry Tourneux et de Jean-Claude Vuillemin, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Karthala, 1988.
- Saint-Lary, Maud, « 'J'épargne pour l'Au-delà' : anthropologie d'un phénomène de réislamisation en marche », *L'Homme*, n° 198-199, 2011, p. 227-246.
- Sauvan, Yvette, « Le dépôt des manuscrits de la Société asiatique à la Bibliothèque nationale : les manuscrits du docteur Richer », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 2, 1988, p. 134-137.
- Smith, Pierre, « Les Diakhanké : histoire d'une dispersion », *Société d'anthropologie de Paris. Bulletin et mémoires*, n° 83/3-4, 1965, p. 231-262.
- Sobieroj, Florian, *Variance in Arabic Manuscripts: Arabic Didactic Poems from the Eleventh to the Seventeenth Centuries*, Berlin, De Gruyter, 2016.
- Sūsī (al-), Muḥammad al-Muḥtar, *Riḡālāt al-'ilm al-'arabī fī Sūs min al-qarn al-ḥāmis al-ḥiḡrī ilā muntaṣaf al-qarn al-rābi' aṣar*, Maroc, Haya' li-al-ṭab' wa-naṣrihi, 1989.

Sylla, Abdoul Kader Taslimanka, *Bani Israël du Sénégal ou Ahl Diakha peuple de diaspora*, Saint-Denis, Publibook, 2012.

Tamari, Tal, « Un poème arabe en traduction bambara : la Mu‘allaqa d’Imru’ l-Qays », dans Bertrand Hirsch et François-Xavier Fauvelle-Aymar (éd.), *Les ruses de l’historien. Essais d’Afrique et d’ailleurs en hommage à Jean Boulègue*, Paris, Karthala, 2013, p. 441-487.

_____, « A Bamana Commentary on *Sūrat al-Wāqī‘a*: A Linguistic and Stylistic Analysis », *Journal of Qur’anic Studies*, n° 15/3, 2013, p. 123-183.

_____, « Styles of Islamic Education. Perspectives from Mali, Guinea and The Gambia », dans Robert Launay (éd.), *Islamic Education in Africa: Writing Boards and Blackboards*, Bloomington, Indiana University Press, 2016, p. 29-60.

_____, « Qur’anic Exegesis in Manding : the Example of a Bamana Oral Commentary on *Sūrat al-Raḥmān* », dans Zulfikar Hirji (éd.), *Approaches to the Qur’an in Sub-Saharan Africa*, Oxford, Oxford University Press and The Institute of Ismaili Studies, 2019, p. 65-162.

_____, « L’Enseignement de l’unicité divine expliqué en bambara : un commentaire oral sur la *Umm al-barāhīn* de Muḥammad as-Sanūsī », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nouvelle série, n° 5, 2019, p. 79-218.

Touati, Houari, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, Paris, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1994.

Trimingham, J[ohn] Spencer, *The Influence of Islam upon Africa*, Londres, Longman [2^e éd. revue] ; Beyrouth, Librairie du Liban, 1980.

Tyam, Mohammadou Aliou, *La Vie d’El Hadj Omar. Qasida en Poular*, transcr., trad., notes et glossaire par Henri Gaden, Paris, Institut d’Ethnologie, 1935.

Vajda, Georges, « Notices des manuscrits arabes 471-812 ». Document inédit, dactylographie complétée à la main, accessible sur Gallica, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8452211j>

III. 10.1. BNF, Recueil arabe 5670, f. 16r.

III. 10.2. BNF, Recueil arabe 5670, f. 16v.

III. 10.3. BNF, Recueil arabe 5670, f. 21r.

III. 10.4. BNRM, Ms. Q479, f. 155v.

III. 10.5. Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud, Ms. 310, page initiale.

III. 10.6. BMH, Ms. 4160, f. 2v.