

ARTÍCULOS

Autour d'un commentaire de la *Muršida* attribué à al-Sanūsī (m. 895/1490) : discussion de la thèse de Ġurāb et tentative d'identification

A Commentary on the *Muršida* Attributed to al-Sanūsī (d. 895/1490):
A Discussion of Ġurāb's Thesis and an Attempt of Identification

Ilyass Amharar

IREMAM, CNRS, Aix-en-Provence

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5298-0440>

Résumé

La *Muršida*, traité aš'arite attribué à Ibn Tūmart (m. 524/1130), représente une des plus célèbres traces écrites de la présence de l'aš'arisme au Maghreb. L'un de ses commentaires les plus répandus a pour titre *al-Anwār al-mubayyina al-mu'ayyida li-ma'ānī 'aqd 'aqīdat al-Muršida* (« Les lumières qui exposent et appuient les sens de la profession de foi *al-Muršida* »). Sa célébrité par rapport aux autres commentaires tient de celle de son auteur présumé : Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (m. 895/1490), figure centrale de l'aš'arisme tardif au Maghreb. Pourtant, tout — ou presque — porte à croire qu'il n'est vraisemblablement pas l'auteur de ce commentaire. Mais cela n'amoindrit pas l'importance du texte : il pourrait être l'un des premiers commentaires de la *Muršida*.

Mots clés : *'aqīda* ; aš'arisme ; *al-Muršida* ; al-Sanūsī.

Abstract

The *Muršida*, an Aš'arī treatise attributed to Ibn Tūmart (d. 524/1130), represents one of the most famous written traces of the presence of Aš'arism in the Maghreb. One of his most widespread commentaries is *al-Anwār al-mubayyina al-mu'ayyida li-ma'ānī 'aqd 'aqīdat al-Muršida* ("The enlightenment that exposes and supports the meanings of the creed *al-Muršida*"). Its fame compared to the other comments stems from that of its alleged author: Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (d. 895/1490), a central figure in later Aš'arī theology. Yet almost everything suggests that he is probably not the author of this comment. But this does not diminish the importance of the text: it could be one of the first commentaries of the *Muršida*.

Key words: *'aqīda*; Aš'arism; *al-Muršida*; al-Sanūsī.

Citation / Cómo citar: Amharar, Ilyass, "Autour d'un commentaire de la *Muršida* attribué à al-Sanūsī (m. 895/1490) : discussion de la thèse de Ġurāb et tentative d'identification", *Al-Qantara*, 43, 2 (2022), e23. doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2022.023>.

Received: 10/09/2021; *Accepted:* 05/04/2022; *Publicado:* 12/01/2023

Le but de cet article est de proposer une alternative à une thèse massivement admise chez les spécialistes de l'aś'arisme au Maghreb¹ selon laquelle le commentaire de la *Muršida* intitulé *al-Anwār al-mubayyina al-mu'ayyida li-ma'ānī 'aqd 'aqīdat al-Muršida* (« Les lumières qui exposent et appuient les sens de la profession de foi *al-Muršida* ») serait l'œuvre du célèbre *mutakallim* aś'arite Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (m. 895/1490). Cette thèse est, il faut le concéder, séduisante, puisqu'elle fait de ce texte le symbole d'une « rencontre » entre deux grands noms ayant marqué l'aś'arisme maghrébin : Ibn Tūmart, l'auteur présumé du traité, et al-Sanūsī, son commentateur. Rendue populaire par Ġurāb, cette thèse n'a, à ce jour, jamais été remise en question, en dépit des nombreuses interrogations qu'elle soulève. Après une brève présentation de la *Muršida* décrivant son contenu et dressant un rapide inventaire des études dont elle a fait l'objet, l'article exposera la thèse de Ġurāb et l'enjeu que représenterait ce commentaire si al-Sanūsī en était effectivement l'auteur. Une déconstruction de cette thèse s'articulera ensuite autour de trois axes : l'étude des sources biographiques sur al-Sanūsī, la collecte des manuscrits du commentaire et l'analyse de sa critique interne. Si nous tentons, à travers cet article, de prouver que ce commentaire n'a pas l'importance qui lui est attribuée, cela n'implique pas qu'il n'en ait aucune. Ainsi, nous tenterons, en guise de conclusion, d'identifier l'auteur et son époque.

Les études sur la *Muršida*

Selon² une tradition largement relayée par les sources médiévales³, Muḥammad Ibn Tūmart⁴

(m. 524/1130) est un homme berbère ayant quitté son pays pour le Moyen-Orient afin de parfaire son apprentissage de la religion. À Bagdad, il aurait eu l'opportunité de rencontrer al-Ġazālī⁵ (m. 505/1111) qui devint son maître et sa principale influence dans la théologie aś'arite. Quand il revient au Maghreb, en 510/1116 ou 511/1117, il trouve un empire almoravide dont il déplore le déclin. Ibn Tūmart se sent alors investi d'une double mission, chacune pouvant être considérée comme une légitimation de l'autre : renverser l'empire almoravide en fondant l'empire almohade et propager le *tawḥīd* (unicité divine) en combattant le *taġsīm* (anthropomorphisme)⁶. Pour diffuser sa doctrine à plus large échelle, il en résume les principes à travers des épîtres généralement courtes : les *'Aqā'id* (pl. *'aqīda* profession de foi), qu'il ordonne de mémoriser à ses disciples devenus de plus en plus nombreux. L'une des professions de foi les plus courtes, la *Muršida* (celle qui guide)⁷, a retenu notre attention car elle peut symboliser l'une des premières traces d'instauration au Maghreb de l'aś'arisme⁸ comme

⁵ La question de la rencontre réelle ou non entre Ibn Tūmart et al-Ġazālī a suscité, chez les savants avant les chercheurs, de nombreux débats. Dès le VII^e/XIII^e siècle déjà, 'Abd al-Wāḥid al-Marrākūšī, savant et historien pourtant sympathique au régime almohade, met en doute cette rencontre. Ibn al-Aḫīr (m. 630/1233) se montre plus catégorique : Ibn Tūmart n'a jamais rencontré al-Ġazālī. Rien n'empêche véritablement qu'une telle rencontre ait pu avoir lieu, même s'il est difficile d'attester chronologiquement la présence des deux personnes au même endroit. Parmi les suppositions émises par les chercheurs, on peut citer celle avancée par Fletcher selon laquelle une telle rencontre ait pu avoir lieu à Alexandrie. Pour Griffel, « although Ibn Tūmart could not have met with al-Ġazālī, he should still be regarded as one of his students, albeit not an immediate one ». Pour une étude complète sur le sujet, voir Griffel, « Ibn Tūmart's Rational Proof for God's Existence », pp. 753-756. Plus récemment, voir : Fierro, « El *Mahdī* Ibn Tūmart », p. 87. Ben Hamadī et Urvoy, cités par Fierro, soutiennent l'idée d'une rencontre entre les deux.

⁶ Voir : Serrano Ruano, « ¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a las almorávidas? », pp. 815-852.

⁷ Voir son énoncé intégral en : Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, pp. 241-242.

⁸ Avertissement : il est important de faire ici une distinction entre la *Muršida* spécifiquement et la doctrine almohade de façon plus globale, incluant des concepts (tels que la *'iṣma* de l'*Imām* etc.) totalement étrangers au credo aś'arite. Serrano a déjà montré que l'appartenance théologique d'Ibn Tūmart à l'aś'arisme était loin d'être admise. Voir : Serrano, « Entre Almorávidas y Almohades », p. 44. Du fait de son contenu, la *Muršida* est en totale conformité avec la doctrine aś'arite y compris dans l'ontologie des attributs divins qui la caractérise. Il est certain que les Aś'arites postérieurs à Ibn Tūmart ont vu en ce texte accessible et facile à mémoriser une « arme d'aś'arisation massive » efficace, indépendamment de l'orientation de son auteur présumé. Cette idée est confirmée par le nombre de commentaires du texte dont les auteurs ne sont pas

¹ Cette théorie a d'abord été argumentée par Ġurāb : voir Ġurāb, « *Muršidat Ibn Tūmart* », pp. 107-137. Elle a ensuite été reprise par l'azharite Naġġār dans sa thèse publiée trois ans plus tard sur Ibn Tūmart : Naġġār, *al-Mahdī b. Tūmart*, p. 447. Depuis, elle a été relayée par Zahrī et Baḥtī. Voir entre autres : Baḥtī, *al-Salālġī wa-maḥabbiyyatuh al-aś'ariyya*, p. 104. Casassas ne remet pas non plus en question cette thèse : voir Casassas, « *Difusión* », p. 172.

² Je tiens à remercier Hocine Benkheira, Jean Druel, Delfina Serrano, Jan Thiele et mes deux évaluateurs anonymes pour leur lecture critique et les corrections apportées. Les imperfections subsistantes sont bien sûr les miennes.

³ Parmi les plus anciennes sources, bien que pro-almohades : Ibn al-Qattān, *Naẓm al-ġumān*, pp. 14-18.

⁴ Thématiques non directement liées à notre sujet, nous n'aborderons pas dans cet article la figure d'Ibn Tūmart, ni sa vie ou son idéologie, pour lesquelles nous renvoyons directement aux travaux de Cressier, Fierro et Molina, *Los almohades*. Voir plus récemment : Fierro, « *El Mahdī Ibn Tūmart* », pp. 73-98.

crédo d'État⁹. Un décret du successeur d'Ibn Tūmart¹⁰ impose sa mémorisation à toute les franges de la population : que ce soit le commun des gens (*al-āmma*) incluant esclaves, femmes, et enfants, ou l'élite cultivée et formée par les soins d'Ibn Tūmart appelée *ṭalabat al-ḥaḍar*¹¹, nul n'est alors censé ignorer la *Muršida*. Dès 540/1145, après la conquête de Fès, les Almohades limogent tous les orateurs d'al-Qarawiyyīn et n'autorisent à monter sur le minbar que celui qui la mémorise¹².

La *Muršida* a régulièrement suscité l'intérêt des chercheurs depuis plus d'un siècle. Dès

systématiquement des nostalgiques de l'almohadisme, mais qui considéraient que ce traité était en accord avec l'aš'arisme. Pour le cas d'al-Sakūnī, voir : Thiele, « Ash'arism in Ḥafṣid Era », p. 304. Plus encore, ce texte, qui a traversé les siècles, devient même un « classique de l'orthodoxie sunnite » pour des aš'arites plus tardifs tels Tāġ al-Dīn al-Subkī (m. 771/1370), qui la cite au même titre d'autres professions de foi célèbres (telle la *Ṭaḥāwīyya*), et déclare dans ses *Ṭabaqāt*, après avoir énoncé intégralement la *Muršida* : *laysa fihā mā yunkiruh sunnī* (« elle ne contient rien que ne puisse nier un sunnite »). Voir : Subkī, *Ṭabaqāt al-Šāfi'iyya al-kubrā*, tome 5, pp. 69-70. Enfin, et c'est une hypothèse que je développe dans un ouvrage en cours de rédaction, la trajectoire de la *Muršida* en Orient laisse croire à une volonté des savants locaux qui l'ont favorablement accueillie (dès le VI^e/XII^e siècle) de faire l'absolue dissociation entre ce texte et le personnage polémique qu'était Ibn Tūmart, dont le nom pouvait entacher un bon accueil de cette profession de foi efficace, ce qui a sans doute favorisé plusieurs erreurs d'attributions du texte dans cette région dont certaines sont encore d'actualité, puisque la *Muršida* est encore enseignée dans certaines écoles traditionnelles au Liban sous le titre de *Risālat Ibn 'Asākir*. Tout ceci participe donc de l'idée que la *Muršida* est dans tous les cas ce que nous appelons un texte « aš'arite par adoption ». Voir : Amharar, « La *Muršida* au Moyen-Orient ».

⁹ Nous ne voulons nullement insinuer ici que l'aš'arisme n'a existé au Maghreb que via les Almohades. Bien au contraire, la *fatwā* favorable à l'aš'arisme qu'écrivit Ibn Rušd al-Ġadd au souverain almoravide Yūsuf b. Tāšafīn, mais également les traités de *kalām* de Murādī ou du Qāḍī Ibn al-'Arabī prouvent l'implantation de cette école de *kalām* chez les Almoravides déjà. Cependant, n'ayant pas trouvé de décret almoravide officiel imposant à la population le crédo aš'arite, le décret de 'Abd al-Mu'min semble à notre connaissance le document officiel le plus ancien. Sur l'aš'arisme chez les Almoravides, voir : Serrano, « La diffusion de l'aš'arisme », pp. 79-102 ; « Later Ash'arism in the Islamic West », pp. 515-533.

¹⁰ C'est 'Abd al-Mu'min, fidèle disciple d'Ibn Tūmart et son successeur au trône almohade, qui imposera ce décret. Bayḍāq, *Aḥbār al-Mahdī b. Tūmart*, p. 404. Pour une étude critique de cette source, voir : Fierro, « El *Mahdī* Ibn Tūmart », p. 82.

¹¹ Par ce terme, Ibn Tūmart désignait ses élèves confirmés, chargés de transmettre ses enseignements aux tribus (Fierro, « The Religious Policy », pp. 679-680). Les *ṭalaba* représentent la nouvelle élite formée par le califat almohade et dépendante de ces derniers du point de vue de la subsistance. Fricaud, « Les talaba dans la société almohade », pp. 331-338 (1997).

¹² Ibn Abī Zar', *al-Anīs al-muṭrib*, p. 41.

1890, Goldziher la publie¹³ avec d'autres traités qu'aurait dictés Ibn Tūmart à son successeur, rassemblés dans un livre nommé *A'azz mā yuṭlab*. En 1903, Luciani publie le même texte mais à partir d'un manuscrit algérois¹⁴. Longas étudie sa traduction castillane en 1915¹⁵. Massé se concentre sur les professions de foi d'Ibn Tūmart et la traduit en français en 1928¹⁶. En 1951, Alverny et Vajda s'intéressent à sa traduction latine faite par Marc de Tolède au XIII^e siècle¹⁷. En 1958, Harvey étudie la transmission de la *Muršida* en Andalousie à travers des versions traduites en aljamiado¹⁸. En 1960, Laoust étudie l'impact de la *Muršida* au Moyen-Orient à travers une fatwa d'Ibn Taymiyya¹⁹. Dominique Urvoy l'aborde comme élément de la pensée d'Ibn Tūmart en 1974²⁰. En 1978, Ġurāb aborde l'impact de la *Muršida* dans la pensée théologique au Maghreb²¹. En 1981, Naġġār publie sa thèse sur Ibn Tūmart et l'impact de sa pensée au Maghreb, et y consacre un long passage sur la *Muršida*²². En 1994, Wieggers s'interroge sur les traductions du traité en berbère et roman²³, qu'il suppose être motivée par une politique almohade de prosélytisme. En 2017, de Ayala propose une étude plus récente des traductions latines de la *Muršida*²⁴ et Casassas s'intéresse un an plus tard à la diffusion de copies du texte et sa fixation chez les musulmans espagnols du XV au XVI^e siècle²⁵.

Tous ces chercheurs aboutissent au même résultat, à savoir l'incroyable diffusion de la *Muršida* à travers les siècles, en Orient, mais également en Andalousie, comme l'illustre sa traduction en latin, castillan ou aljamiado. Un tel succès s'explique sans doute par sa brièveté, facilitant sa circulation écrite comme orale.

Présentation du contenu

La *Muršida* est un traité tenant sur un seul folio, composé d'une trentaine de phrases très

¹³ Goldziher, « Die Bekenntnisformeln », pp. 168-171.

¹⁴ Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*.

¹⁵ Longas, *La vida religiosa de los moriscos*.

¹⁶ Massé, « La profession de foi », pp. 106-121.

¹⁷ Alverny, et Vajda, « Marc de Tolède », pp. 259-307.

¹⁸ Harvey, *Literary Culture*.

¹⁹ Laoust, « Une fetwa d'Ibn Taymiyya », pp. 157-184.

²⁰ Urvoy, « La pensée d'Ibn Tūmart », pp. 19-44.

²¹ Ġurāb, « *Muršidat* Ibn Tūmart », pp. 107-137.

²² al-Naġġār, *al-Mahdī b. Tūmart*, p. 447.

²³ Wieggers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*.

²⁴ De Ayala, *Ibn Tūmart, El arzobispo Jiménez de Rada y la « Cuestión sobre Dios »*.

²⁵ Casassas, « Difusión », pp. 165-178.

courtes (jusqu'à deux mots par phrases), dont beaucoup sont des extraits coraniques célèbres, à l'image de *Ḥayyūn Qayyūm lā ta'ḥuḍuhu sinatun wa-lā nawm* (*Muršida*, §-5) qui est une référence à *Āyat al-Kursi*²⁶, ou encore la phrase finale du traité *Laysa ka-miṭlihi šay' wa-huwa l-Samī'u l-Baṣīr*, référence à la sourate *al-Šūrā*²⁷. L'organisation du traité fait apparaître, comme le remarque Casassas²⁸, six blocs inégaux²⁹, que nous reprenons ici de façon quelque peu remaniée³⁰ :

- I (§-1) : ouverture du traité par l'obligation sur toute personne responsable (*mukallaf*) de connaître Dieu ;
- II (§-2 à 4) : exposé du fait que Dieu est le créateur de toute chose, que tout lui appartient et est sous Sa domination, sans quelconque associé ;
- III (§-5 à 8) : insistance majoritaire sur la science de Dieu, qui est totale. Rien, pas même une graine dans l'obscurité, n'échappe à Sa science ;
- IV (§-9 à 10) : exposé de la toute-puissance et la volonté divine ;
- V (§-11 à 15) : succession de phrases affirmatives courtes commençant toutes par *Lahu* (Dieu a). Dieu a ainsi l'éternité, la souveraineté, la louange, et les plus beaux noms ;
- VI (§-15 à la fin) : succession de phrase négatives commençant soit par *Lā* ou *Laysa*. Il s'agit d'exempter Dieu d'imperfections telles que la limite physique, l'empêchement de réaliser sa volonté, le volume ou le fait d'être contenu par un quelconque endroit.

Courte et facile à mémoriser, la *Muršida* s'exporte en dehors du Maghreb dès le VI^e /XII^e siècle : séduit par celle-ci, Saladin (m. 588/1193) aurait ordonné aux muezzins de la réciter avant chaque appel à la prière de l'aube³¹. Cette grande diffusion, qui, nous l'avons dit, s'est illustrée par ses nombreuses traductions, l'est également par ses nombreux commentaires.

Le commentaire de la *Muršida* attribué à al-Sanūsī (895/1490) : exposé de la thèse de Ġurāb

Paradoxalement, très peu de chercheurs se sont intéressés aux commentaires de la *Muršida*³². Dans une brève notice du manuscrit 5296 de la BNF³³, Vajda signale la présence d'un fragment du commentaire de notre traité par un certain Ibn Ṭarābulusī, mais, le jugeant dénoué d'intérêt, s'abstient d'en faire une étude plus approfondie.

Ce n'est qu'à partir de 1960, avec l'article de Ġurāb, qu'une première véritable étude passe en revue les commentaires du texte. Les travaux de Ġurāb furent repris par Nağğār et sont jusqu'aujourd'hui une référence en la matière dans de nombreuses universités arabes.

Ainsi, parmi les commentaires de la *Muršida*, Ġurāb³⁴ cite celui de Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī. Il en justifie l'attribution par la présence de deux copies du texte conservées à la Bibliothèque nationale Tunisienne dans lesquelles le nom d'al-Sanūsī apparaîtrait :

- le manuscrit 16953, originaire de la Bibliothèque de Kairouan, deuxième texte d'un recueil en comportant huit ;
- le manuscrit 08524 qui est le troisième texte d'un recueil en comportant quatre ;

Pour corroborer son propos, Ġurāb cite al-Šāḍilī al-Nayfar, savant tunisien et collectionneur, qui, dans son édition de la *Fārisiyya*³⁵ d'Ibn Qunfuḍ (m. 810/1407), lors de l'étude sur l'authenticité du titre de la *Muršida*, cite un passage du commentaire, dont il possédait une copie, qu'il nomme sobrement *Šarḥ al-Sanūsī* comme si l'attribution du commentaire ne semblait pas nécessiter plus de recherche. Pourtant, Ġurāb remarque lui-même à juste titre³⁶ que la copie 08524 se conclut par cette phrase étonnante :

kull mā wuḍi'a šarḥan 'alā al-Muršida ta'līf [...] *Yaḥyā [...]* *al-Hintātī*
(« Tout ce commentaire de la *Muršida* a été écrit par [...] Yaḥyā [...] al-Hintātī. »)

²⁶ Qur'ān, (2: 255).

²⁷ Qur'ān, (42:11).

²⁸ Casassas, « Difusión », p. 171.

²⁹ La *Muršida* ayant plusieurs versions, celle que nous proposons (voir annexe) est celle adoptée par l'auteur de notre commentaire. Cette version est la même que celle choisie par Ġurāb, à l'exception de la phrase 14, qui y est absente.

³⁰ Ġurāb, *Muršidat Ibn Tūmart*, p. 119.

³¹ Maqṛīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*. À propos de la récitation de la *Muršida* au Caire ayyoubide, voir également : Madelung, « The Spread of Maturidism », p. 157. Je remercie Jan Thiele de m'avoir indiqué cette source.

³² Exception faite d'Ihnana, qui a édité en 1993 le commentaire d'al-Sakūnī (717/1317) mais a laissé de nombreuses questions sans réponses, ne serait-ce que sur l'identité de son auteur. Sakūnī, Šarḥ *Muršidat Ibn Tūmart*. Jan Thiele s'est récemment intéressé à ce texte. Voir : Thiele, « Ash'arism in the Ḥafsid Era », p. 304. D'autres chercheurs ont fait allusion à un commentaire de la *Muršida* sans forcément en proposer une étude approfondie, comme Ben Chrifa et Urvoy qui ont évoqué l'existence supposée d'un commentaire de la *Muršida* écrit par Averroès.

³³ Vajda, « Manuscrits arabes », pp. 91-94.

³⁴ Ġurāb, « *Muršidat Ibn Tūmart* », p. 126.

³⁵ Ibn Qunfuḍ, *al-Fārisiyya*, p. 210.

³⁶ Ġurāb, « *Muršidat Ibn Tūmart* », p. 127.

Ceci semble clairement contredire la paternité d'al-Sanūsī : comment un texte peut être attribué à un auteur en son début et à un autre en sa fin ? D'autant qu'une découverte de Gannūn³⁷, savant et collectionneur marocain, que Ġurāb cite pourtant, renforce cette ambiguïté. Dans son article « 'Aqīdat al-Muršida », Gannūn décrit une autre copie du même texte qui lui est parvenue³⁸, mais celle-ci est intitulée *al-Anwār al-mubayyina al-mu'ayyida li-ma'ānī 'aqd 'aqīdat al-Muršida*, et est attribuée cette fois-ci à un seul auteur, répondant au nom d'Abū Zakaria Yaḥyā b. al-šayḥ Abī Ḥafṣ 'Umar b. Abī Bakr al-mašhūr bi-l-Tanasī tūmma al-Haytīnī. Gannūn suggère qu'il s'agit de « la plus authentique des copies » (*aṣaḥḥ al-nusaḥ*).

Ġurāb refuse de trancher entre les deux attributions car certaines sources biographiques évoquent bien un commentaire de la *Muršida* attribué à al-Sanūsī. Ġurāb propose de lever l'ambiguïté de la manière suivante : ce commentaire est un ouvrage collectif, commencé par al-Sanūsī et achevé par ce certain Yaḥyā, visiblement un de ses élèves. Il en veut pour preuve deux éléments :

- un passage du texte lui-même (*Anwār*, f° 23r, l-20) dans lequel on peut lire *wa-laqaḍ aḥsana ba 'd aṣḥābinā bi-takmīl ḥādā l-muḥtaṣar* (« un de nos compagnons a bien agi en achevant ce résumé ») ;
- l'existence d'une autre copie, conservée à Meknès, qui attribue le texte à *Yaḥyā wa-man ma'ahu* (« Yaḥyā et celui qui est avec lui »).

Lucide, Ġurāb a reconnu que le sujet nécessitait davantage de recherches suggérant à juste titre que la consultation des copies conservées au Maroc apporterait sans doute un éclaircissement³⁹. Nous proposons, dans cet article, de discuter la thèse de Ġurāb, qu'on appellera « la thèse de l'achèvement », selon laquelle l'ouvrage a été commencé par al-Sanūsī puis achevé par son disciple. Cette théorie, reprise par al-Naḡḡār⁴⁰, n'a jamais été remise en question, et continue d'être relayée, malgré ses ambiguïtés⁴¹. Cette absence de questionnement autour de l'attribution du texte s'explique d'une part par le peu de recherches s'intéressant directement à ce commentaire, mais surtout par la valeur hautement symbolique que prend ce texte en l'attribuant à al-Sanūsī, eu égard

au rôle de ce dernier dans la production écrite sur le *kalām* aš'arite au Maghreb.

L'enjeu d'un commentaire de la *Muršida* par al-Sanūsī

Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī savant d'origine chérifienne, naquit en 832/1428, à Banī Sanūs, non loin de Tlemcen, un des pôles scientifiques importants du Maghreb du IX^e/XV^e siècle. Savant érudit, il écrit dans divers domaines : *fiqh*, *ḥadīṭ* et *tafsīr*, mais également mathématiques ou médecine. Cependant, sa célébrité, *post-mortem* comme de son vivant, tient certainement de ses traités de théologie ('*aqā'id*) qu'il écrit pour des publics plus ou moins spécialisés : *al-'Aqīda al-kubrā*⁴² (« Traité de croyance majeur ») *al-'Aqīda al-wuṣṭā*⁴³ (« Traité de croyance moyen »), et *al-'Aqīda al-ṣuḡrā*⁴⁴ (« Traité de croyance mineur »), également appelée *Umm al-barāhīn* (« La mère des preuves »), ou plus simplement *al-Sanūsiyya*. Leur contenu est assez similaire, et le thème, traité avec un approfondissement différent selon le texte, reste la doctrine aš'arite concernant les attributs divins et les attributs des Prophètes. Le texte de la *Suḡrā* est élémentaire, tandis que dans la *Wuṣṭā* et la *Kubrā*, al-Sanūsī se permet d'aborder en profondeur des sujets plus polémiques, tels que la réfutation des doctrines mu'tazilites ou celles des philosophes. En parallèle de son activité dans le *kalām*, al-Sanūsī mène une vie d'ascète, bienfaisant envers les démunis, ce qui lui vaut une réputation de saint (*walī*) : quand al-Sanūsī meurt, à Tlemcen, en 895/1490, sa tombe devient un lieu de pèlerinage (*ziyāra*).

De nombreux chercheurs se sont intéressés à al-Sanūsī. En 1854, dans sa notice basée majoritairement sur le dictionnaire biographique de Aḥmad Bābā, Cherbonneau⁴⁵ propose une brève biographie de al-Sanūsī ainsi qu'une liste de ses livres. Luciani traduit à Alger en 1896 la '*Aqīda ṣuḡrā*⁴⁶. Alors que Montgomery Watt s'est intéressé à ses '*Aqā'id*⁴⁷, Kenny, lui, s'est focalisé sur la *Wuṣṭā* et y a consacré sa thèse⁴⁸. L'article

⁴² Édité en 1899 au Caire par Aḥmad 'Alī al-Šādīlī pour le compte de la Maṭba'at al-Islām.

⁴³ Édité au Liban par Yūsuf 'Alī pour Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

⁴⁴ Très diffusée dans le monde, elle a de nombreuses éditions. Voir note 5, p. 1.

⁴⁵ Cherbonneau, « Documents inédits sur Es-Sanouci », p. 175.

⁴⁶ Luciani, *Petit traité de théologie musulmane*.

⁴⁷ Watt, *Islamic Creeds*.

⁴⁸ Kenny, *Muslim Theology*, pp. 35-48.

³⁷ Gannūn, *Ġawla fī al-fikr al-islāmī*, p. 4.

³⁸ Cette copie (10261) est depuis conservée à la Bibliothèque Gannūn, à Tanger. En l'attente de son édition, toutes nos citations du dit commentaire renvoient à cette copie.

³⁹ Ġurāb, « Muršidat Ibn Tūmart », p. 128.

⁴⁰ al-Naḡḡār, *al-Mahdī b. Tūmart*, p. 447.

⁴¹ Casassas, « Difusión », p. 172.

de Bencheneb⁴⁹ sur la biographie d'al-Sanūsī, mérite également d'être cité. Plus récemment, de nouvelles études se sont concentrées en particulier sur la diffusion de ses traités théologiques en Afrique subsaharienne⁵⁰, son imprégnation d'autres figures de l'aš'arisme⁵¹ ou encore son influence sur d'autres savants plus tardifs⁵².

En effet, les *'Aqā'id* ont joué un rôle essentiel dans l'enseignement de la théologie en Afrique du Nord et de l'Ouest⁵³, mais également d'autres régions du monde musulman⁵⁴. Dans la chaîne de transmission (*sanad*) de la doctrine aš'arite au Maghreb, il représente un maillon important, aux côtés d'Ibn Tūmart : si le premier a contribué à instaurer celle-ci comme doctrine d'état, le second l'a argumentée et en a facilité la diffusion dans les couches populaires. Mais s'il est vrai qu'al-Sanūsī a effectivement contribué par ses petits traités à rendre la doctrine aš'arite accessible à un grand nombre, il ne doit pas pour autant être réduit à un simple « vulgarisateur ». Comme le remarque El-Rouayheb, sa *'Aqīda kubrā*, commentée par al-Sanūsī lui-même, mérite d'être considérée comme une des œuvres majeures de la tradition aš'arite⁵⁵.

L'œuvre de al-Sanūsī, largement basée sur les travaux d'anciens aš'arites, en particulier al-Ġuwaynī⁵⁶ et al-Ġazālī, est celle d'un maître du *kalām* dont la pensée s'imprègne des termes et concepts de la logique aristotélécienne, désignée usuellement par le terme arabe de *manṭiq*. Ses arguments sont des *barāhīn*, (sing. *burhān*) : ils découlent d'un argumentaire méthodique au sein d'un cadre logique⁵⁷. D'après Aaron Spevack, al-Sanūsī appartient donc à cette vague post-ghaza-

lienne de savants ayant profité du développement de la logique aristotélécienne pour incorporer des éléments de la méthode avicénienne tels que la logique syllogistique au discours du *kalām*⁵⁸.

Concernant les références d'al-Sanūsī⁵⁹, on pourrait classer les savants qu'il cite abondamment en deux catégories :

- d'un côté les maîtres Aš'arites d'Orient, représentés par le fondateur de l'école, Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, et ses disciples, directs ou non, anciens ou tardifs. De tous ces noms, al-Ġuwaynī et al-Rāzī figurent parmi les plus fréquemment cités. Al-Sanūsī s'appuie fréquemment sur le premier, particulièrement sur son livre *al-Iršād*, et cite souvent les *Ma'ālim uṣūl al-dīn* du second⁶⁰ ;
- d'un autre côté, les savants majoritairement⁶¹ maghrébins qui ont travaillé sur l'œuvre des deux savants précédemment cités. En effet, les références maghrébines convoquées sont essentiellement des commentateurs d'*al-Iršād* ou des *Ma'ālim*, respectivement Ibn Dihāq (m. 611/1214) pour le premier, et Ibn al-Tilimsānī (m. 644/1246) pour le second.

Ce classement se vérifie dans toute la partie accessible de l'œuvre d'al-Sanūsī. Dans la *Kubrā*, à titre d'exemple, l'ensemble « al-Ġuwaynī – al-Rāzī – Ibn Dihāq – Ibn al-Tilimsānī » représente plus de la moitié de la totalité des sources citées du texte⁶².

El-Rouayheb⁶³ note que al-Sanūsī appartient à la tradition du *taḥqīq*, définie par Spevack comme étant « an approach to the Islamic sciences that emphasizes not mere reproduction of past knowledge, but a deep engagement in the sources and proofs for various rulings and opinions, as well as a willingness to express one's own opinions on the issues in question »⁶⁴.

En introduction de tous ses textes théologiques, al-Sanūsī a coutume d'exposer sa position vis-à-

⁴⁹ Bencheneb, « al-Sanūsī », *EF*.

⁵⁰ Van Dalen, *Doubt, Scholarship and Society*. Voir également Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, p. 106.

⁵¹ Olson s'est récemment intéressée à la distance prise par al-Sanūsī vis-à-vis de ce qu'elle appelle le « Rāzian *kalām* ». Voir : Olson, « Beyond the Avicennian Turn ».

⁵² Spevack, *The Archetypal Sunni Scholar*, p. 68.

⁵³ L'enseignement des textes théologiques d'al-Sanūsī se propage en langue vernaculaire en Afrique de l'Ouest et Niger sous le nom fulani de Kabbe, et se diffuse à Timbuktu via Aḥmad Baba, un des savants africains ayant marqué le dixième/seizième siècle. Van Dalen, *Doubt, Scholarship and Society*, p. 109.

⁵⁴ On peut citer l'Égypte, mais également l'Indonésie ou la Malaisie, dans lesquelles les *'Aqā'id* sont enseignées jusqu'à nos jours. Voir : Olson, « Beyond the Avicennian Turn », p. 105.

⁵⁵ El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, p. 176.

⁵⁶ Pour une illustration de cette influence, voir : Olson, « Beyond the Avicennian Turn », pp. 124-132.

⁵⁷ Van Ess, « The logical structure of Islamic Theology », pp. 35-38. Voir plus récemment : El-Rouayheb, « Theology and Logic », pp. 409-430.

⁵⁸ Spevack, *The Archetypal Sunni Scholar*, p. 68.

⁵⁹ Sur les références citées par al-Sanūsī, voir : Olson, « Beyond the Avicennian Turn », pp. 120-132.

⁶⁰ Al-Sanūsī se montre particulièrement critique vis-à-vis d'al-Rāzī et lui reproche à plus d'une reprise d'être influencé par la *falsafa*. Voir : Olson, « Beyond The Avicennian Turn », p. 122.

⁶¹ Nous précisons « majoritairement » car de rares commentateurs cités ne sont pas maghrébins, tels al-Muqtaṭrah (m. 612/1215), commentateur du *Iršād*, originaire d'Égypte.

⁶² Sur les 193 citations de *kalām* que nous avons répertoriées dans la *Kubrā*, on trouve dans l'ordre décroissant : Ibn al-Tilimsānī (cité 32 fois), al-Ġuwaynī (30 fois), al-Rāzī (22 fois) et Ibn Dihāq (7 fois).

⁶³ El-Rouayheb, « Opening the Gate of Verification », p. 269.

⁶⁴ Spevack, *The Archetypal Sunni Scholar*, p. 175, nt 39.

vis du *kalām*. Il y stipule souvent que le premier devoir de l'être humain est de s'engager dans ce qui est traditionnellement appelé *al-naẓar*, à savoir ici un raisonnement rationnel aboutissant à l'existence de Dieu. Distinction est donc faite entre celui qui croit en Dieu en ayant connu au moins une preuve rationnelle de Son existence, et celui qui a été convaincu de Son existence sans aucun examen de la raison. C'est ce dernier qui est dit *muqallid*. Son statut est intimement lié au jugement du *naẓar* :

- dire que le *naẓar* est une obligation conditionnant la validité de la foi revient à dire que le *muqallid* est donc mécréant ;
- dire que le *naẓar* est une obligation mais non une condition de la foi revient à dire que le *muqallid* est pécheur mais reste musulman ;
- dire que le *naẓar* est simplement recommandé revient à dire que le *muqallid* est musulman non-pécheur.

Le statut du *muqallid* est une question qui a beaucoup fait couler d'encre, et qui a valu à al-Sanūsī de nombreux ennuis⁶⁵. Les masses illettrées étant souvent assimilées à des *muqallidīn*, la première position dans ce débat houleux peut-être vite interprétée comme un *takfīr* de la majorité de la population.

Pour al-Sanūsī, le *naẓar* est une obligation incombant à tout individu (*fard 'ayn*). Mais est-ce une condition de validité ? En d'autres termes : est-ce que le *muqallid* cité plus haut est mécréant selon al-Sanūsī ? C'est ce qu'ont semblé comprendre de ses textes⁶⁶ de nombreux savants, et c'est ce qui lui a valu de nombreux tracasseries⁶⁷. En écrivant la *Wuṣṭā*, al-Sanūsī se défend : on ne saurait savoir ce qui est dans le cœur des musulmans du commun, ce qui implique qu'on ne puisse donc pas les déclarer égarés sur la simple suspicion.

Cette position ferme d'al-Sanūsī vis-à-vis de l'obligation du *naẓar* a en quelque sorte justifié toute son œuvre : s'il a tant vulgarisé la doctrine aš'arite et s'est tant attelé à la rendre accessible aux masses, c'est justement dans le but de les sortir du *taqlīd*, de les faire passer d'une foi sujette à divergence à une autre, qui, elle, est correcte selon l'unanimité.

⁶⁵ Pour plus de précisions sur cette controverse ancienne, voir : Frank, « Knowledge and *Taqlīd* », pp. 37-62.

⁶⁶ Spevack signale qu'al-Sanūsī défend cette position dans la *Kubrā*, mais qu'il serait revenu dessus dans son *Kifāyat al-Murīd*.

⁶⁷ Il aurait dit : « Plusieurs contemporains m'ont accusé d'égarer et d'innovation ». Voir 'Ilmī Ḥamdān, « Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī », p. 206.

L'existence d'un commentaire de la *Muršida* par al-Sanūsī illustrerait donc la rencontre entre deux figures, deux pensées décisives, et deux maillons principaux dans la chaîne chronologique de la diffusion de l'aš'arisme au Maghreb. L'enthousiasme qu'une telle « affiche » peut susciter chez les chercheurs est donc réel, et même compréhensible. Il reste à savoir s'il trouve une justification scientifique sérieuse, en questionnant les sources convoquées par Ġurāb, en les confrontant à d'autres non consultées par celui-ci, et en analysant ce qu'apporte l'inventaire d'un maximum de copies du texte combiné aux éléments de critique interne.

Étude de l'attribution du texte à al-Sanūsī : ce que disent (et ne disent pas) les sources biographiques

Les sources consultées par Ġurāb sont les mêmes que Cherbonneau, qui, nous l'avons dit, est l'un des premiers chercheurs à s'être intéressé à Sanūsī, sa vie, mais également ses écrits. Il s'est appuyé pour cela sur deux sources : le dictionnaire biographique d'Aḥmad Bābā al-Tinbukī (1036/1627), *Nayl al-ibtihāğ*⁶⁸, et celui d'Ibn Maryam (après 1014/1605), *al-Bustān*⁶⁹. Le premier traite des savants malékites en général, tandis que le second se concentre sur les savants et vertueux de la ville de Tlemcen. Pour faire l'inventaire des livres écrits par al-Sanūsī, Cherbonneau a recours à un autre livre d'al-Tinbukī : *al-La'ālī al-sundusiyya fī l-faḍā'il al-Sanūsīyya*⁷⁰, grâce auquel il parvient à donner une liste de trente-huit livres. En trente et unième position, vient le livre qui nous intéresse :

31° Commentaire de la Mourchida. Il ne m'a pas été possible d'apprendre à quelle branche de la science se rattache cet ouvrage.⁷¹

Ce qui a semblé échapper à Cherbonneau, c'est que les *La'ālī* d'al-Tinbukī ne sont en fait qu'un abrégé d'un livre plus ancien : *al-Mawāhib qudsiyya fī l-manāqib al-Sanūsīyya*, ouvrage hagiographique écrit, peu de temps après la mort d'al-Sanūsī, par Muḥammad al-Mallālī (897/1492). Les dictionnaires biographiques ne nous apportent aucune information sur al-Mallālī, si ce n'est qu'il fut le disciple d'al-Sanūsī. Néanmoins, des

⁶⁸ Tinbukī, *Nayl al-ibtihāğ*, p. 329.

⁶⁹ Ibn Maryam, *al-Bustān*, p. 247.

⁷⁰ Manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale du Royaume du Maroc (ms. 984 ↵).

⁷¹ Cherbonneau, « Documents inédits », p. 180.

précisions intéressantes sont à trouver dans les *Mawāhib* directement. Al-Mallālī semble avoir été un élève privilégié d'al-Sanūsī : c'est pour son père que ce dernier écrit un de ses traités. Preuve d'un égard particulier, al-Sanūsī a de son vivant autorisé à al-Mallālī l'accès à sa bibliothèque, y compris l'ensemble des livres que al-Sanūsī a écrit de sa main. Le témoignage d'al-Mallālī est donc précieux : il atteste, peu de temps après sa mort, des ouvrages qu'il a lui-même lus sur al-Sanūsī, mais également ceux que ce dernier a écrit de sa propre main, faisant la distinction entre les œuvres complètes et les livres inachevés, tout en précisant pour chaque ouvrage son titre s'il en comporte un. Toutes ces raisons font que la liste établie par al-Mallālī mérite d'être consultée en premier lieu.

Cette liste, qui commence par le tout premier livre écrit par al-Sanūsī à l'âge de dix-neuf ans sur les droits de succession, contient 39 titres⁷², dans des domaines divers : théologie, jurisprudence, exégèse, grammaire, ou soufisme, mais également médecine, mathématiques et astronomie. La classification d'al-Mallālī est intéressante ; elle fait apparaître, par ordre décroissant, les domaines dans lesquels al-Sanūsī a le plus écrit : la théologie (onze ouvrages) ; le hadith (six ouvrages) ; la logique (cinq ouvrages) ; les sciences du Coran (quatre ouvrages). Entre ces quatre grands « blocs » apparaissent d'autres domaines dans lesquels al-Sanūsī n'a écrit qu'un ou deux livres (l'astronomie, les mathématiques, la médecine, le soufisme, la grammaire, la biographie prophétique ou la jurisprudence).

Le commentaire de la *Muršida* arrive en trente-cinquième position dans cette liste, parmi les ouvrages qui traitent de sujets divers tels que la biographie prophétique ou les mathématiques. Al-Mallālī écrit à son sujet⁷³ :

35° *Wa-minhā šarḥuhu li-l-Muršida, ra'aytuhu mukammalan bi-ḥaṭṭihi.*

(« Parmi ses livres il y a son commentaire de la *Muršida*, je l'ai vu achevé et écrit de sa main ».)

Cette liste établie par al-Mallālī confirme qu'al-Sanūsī a bien commenté une *Muršida* mais ne précise pas laquelle. Trois probabilités s'offrent à nous :

- soit il s'agit effectivement de la *Muršida* d'Ibn Tūmart ;

- soit il s'agit d'un autre traité de théologie appelé *Muršida* ;
- soit il s'agit d'un traité d'un autre domaine.

La déclaration de Cherbonneau citée plus haut prend donc tout son sens : rien dans le texte ne permet de déterminer de quelle *Muršida* il s'agit, d'autant que deux éléments viennent renforcer les deux dernières probabilités :

- le premier élément est l'existence d'un texte d'al-Sanūsī portant également le nom de *Muršida* : il s'agit de la *'Aqīda wuṣṭā*. Brockelmann⁷⁴ signale que la *Wuṣṭā* a en fait deux autres noms : elle est également appelée *al-Ġumal* et *al-Muršida*. Parmi les chercheurs plus récents, John O. Hunwick signale ces deux autres noms⁷⁵.
- le second élément est l'existence effective de *Muršida*-s, dans d'autres domaines, qu'al-Sanūsī aurait très bien pu enseigner. Nous pensons particulièrement à la *Muršida fī šinā'at al-ḡubār* d'Ibn al-Hā'im (m. 814/1412). Il s'agit, avec la *Yāsamīniyya*, traité d'Ibn al-Yāsamīn (m. 601/1204) qu'al-Sanūsī a d'ailleurs commenté, d'un des traités d'arithmétique les plus populaires de son époque. La possibilité qu'il s'agisse d'un commentaire de la *Muršida* d'Ibn al-Hā'im est renforcée par sa position dans la liste des œuvres d'al-Sanūsī, parmi les ouvrages traitant de sciences telles les mathématiques. Si le commentaire d'al-Sanūsī concernait la théologie, pourquoi ne pas l'avoir cité en début de liste, parmi les ouvrages traitant de théologie ?

Aussi, l'affirmation d'al-Mallālī indique bien que ce livre a entièrement été rédigé de la main d'al-Sanūsī. Ce commentaire n'est donc pas un ouvrage inachevé, complété par quelqu'un d'autre⁷⁶.

Enfin, al-Mallālī a eu accès à la version finale de l'autographe du commentaire, dont il ne cite pas de titre particulier, contrairement à son habitude. Or notre commentaire porte un titre. On peut imaginer qu'al-Mallālī ne se serait pas abstenu de citer le titre s'il en avait eu un.

Ainsi, si les sources convoquées par Ġurāb pour appuyer sa thèse indiquent qu'effectivement al-Sanūsī a bien commenté un texte appelé *Muršida*, non seulement rien ne prouve qu'il s'agisse

⁷⁴ Brockelmann, *Tārīḥ al-adab al-'arabī*, tome 7, p. 478.

⁷⁵ Hunwick, *Arabic Literature of African*, p. xxii.

⁷⁶ Dans cette liste des ouvrages d'al-Sanūsī, Mallālī ne manque pourtant pas de signaler quand un des livres est inachevé : c'est le cas du commentaire de la biographie prophétique *al-Rawḍ al-Unuf* d'al-Suhaylī (m. 581/1185).

⁷² Daḥḥān dans son ouvrage biographique sur al-Sanūsī, en incluant les *fatāwā*, étend la liste à 62 ouvrages. Daḥḥān, *al-Imām al-'allāma Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī*, p. 15.

⁷³ *al-Mawāhib*, f80.

de notre texte, mais au contraire les preuves convergent vers l'idée qu'il s'agisse d'un autre.

Entre erreur du copiste et du catalogueur : ce qu'apporte la collecte des manuscrits

Ġurāb voyait juste en pensant que la consultation des copies maghrébines apporterait un éclaircissement à la question : ils indiquent majoritairement un auteur qui n'est pas al-Sanūsī. En plus des deux manuscrits tunisiens utilisés par Ġurāb, nous avons pu en collecter neuf autres :

1) Tanger, Bibliothèque 'Abd Allāh Gannūn 10261, 12 folios en bon état de conservation : *al-Anwār al-mubayyina al-mu'ayyida li-ma'ānī 'aqd 'aqīdat al-Muršida* « Les lumières qui exposent et appuient les significations de la profession de foi *al-Muršida* », attribué à Abū Zakariyyā Yaḥyā b. al-šayḥ Abī Ḥafṣ 'Umar b. Abī Bakr al-mašhūr bi-l-Tanasī tumma al-Haytīnī. La première main date de l'an 1001/1592, la seconde du 2 de Dū l-Qa' da 1154/1741.

2) Rabat, Bibliothèque royale al-Ḥasaniyya 10880, 10 folios (22 lignes par page), sans titre, attribué à Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī al-Ḥasanī. Il ne présente ni nom de copiste, ni date de copie. Il est issu d'un groupement de textes. Il commence au milieu de la sixième page.

3) Rabat, Bibliothèque 'Allāl Fāsī 1145 165 ع, sans titre, attribué à Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī al-Ḥasanī. Il est issu d'un recueil de plusieurs autres textes.

5) Meknès, Complexe culturel 333 : *al-Anwār al-mubayyina al-mu'ayyida li-ma'ānī 'aqd 'aqīdat al-Muršida*, attribué à Abū Zakariyyā Yaḥyā b. al-šayḥ Abī Ḥafṣ 'Umar b. Abī Bakr.

6) Bamako, Institut Aḥmad Bābā 3859 : *al-Anwār al-mubayyina al-mu'ayyida li-ma'ānī 'aqd 'aqīdat al-Muršida*, attribué à Abū Zakariyyā Yaḥyā b. al-šayḥ Abī Ḥafṣ 'Umar b. Abī Bakr.

7) Paris, Bulac ARA.216, ff. 54-67v, copie maghrébine sans titre, datée de 1222/1808, attribuée à Abū Zakariyyā Yaḥyā b. al-šayḥ Abī Ḥafṣ 'Umar b. Abī Bakr al-Tinsī.

8) Dubaï, Ġum'a al-Māğid 798 : microfilm d'un manuscrit marocain de la Zāwiya Tangamalt d'Azilal, intitulé *al-Anwār al-mubayyina al-mu'ayyida li-ma'ānī 'aqd 'aqīdat al-Muršida*, attribué à Abū Zakariyyā Yaḥyā b. al-šayḥ Abī Ḥafṣ 'Umar b. Abī Bakr, issu d'un recueil dont l'un des textes est daté de l'an 911/1505.

9) Ayt 'Ayyāš (Province de Midelt, Maroc), bibliothèque de la Zāwiya Sīdī Ḥamza 1335, sans titre ni attribution.

L'écrasante majorité des copies (neuf sur onze)

est attribuée à Abū Zakariyyā. De plus les deux seules copies attribuées à al-Sanūsī ont pour point commun d'être dans un recueil regroupant d'autres ouvrages d'al-Sanūsī, ce qui pose la question d'une possible erreur du copiste dans l'attribution de ces textes, erreur très récurrente dans les manuscrits. Ce cas est loin d'être unique. Dans son étude des manuscrits sur l'aš'arisme de la Bibliothèque royale de Rabat, dont est issue notre copie numéro 10880, Zahrī⁷⁷ montre que nombre d'entre eux sont attribués à tort à al-Sanūsī. Le manuscrit 12095, par exemple, qui est un traité d'Abū l-Ḥasan 'Alī al-Ṭarābulī (m. XII^e/XVIII^e siècle), est attribué sur sa première page à al-Sanūsī⁷⁸. De plus, il est intéressant de remarquer que pour les deux seuls cas où le texte est attribué à al-Sanūsī, le titre du texte n'y apparaît pas, comme si le copiste, en l'absence du titre, l'avait attribué lui-même, exactement comme dans le cas du manuscrit 12095 cité par Zahrī.

À l'erreur du copiste s'ajoute celle du catalogueur (*mufahris*). À de nombreuses reprises, le titre figurant sur le catalogue ne figure pas dans le manuscrit mais il est ajouté par le catalogueur. L'exemple de la copie 1335 de la Zāwiya Sīdī Ḥamza est significatif : le manuscrit ne présente ni titre ni auteur, mais figure dans le catalogue comme étant l'œuvre d'al-Sakūnī (717/1317), car issu d'un recueil incluant un commentaire d'al-Sakūnī⁷⁹.

La collecte des copies marocaines du texte apporte donc un éclaircissement considérable, et porte à croire que la présence du nom d'al-Sanūsī n'apparaît non seulement que dans une infime quantité de manuscrits (2 sur 11), mais en plus que cette même présence semble plus être le résultat d'une déduction hasardeuse tantôt du copiste, tantôt du catalogueur. Reste à chercher davantage d'indices, mais cette fois-ci à partir du texte lui-même.

Éléments de critique interne remettant en cause la thèse de Ġurāb

Notre texte est intitulé : *al-Anwār al-mubayyina al-mu'ayyida li-ma'ānī 'aqd 'aqīdat al-Muršida* (« Les lumières qui exposent et appuient les significations de la profession de foi *al-Muršida* »). Il

⁷⁷ Zahrī, *Taqniyat al-ta'āmul ma'a al-maḥṭūt*, p. 135.

⁷⁸ Source précédente, p. 137.

⁷⁹ Cette même erreur est signalée par Ġurāb lui-même concernant des copies tunisiennes du commentaire de Sakūnī! Ġurāb, *Muršidat Ibn Tūmart*, p. 126. Ce commentaire a été publié, comme signalé précédemment.

est relativement court, puisqu'il tient sur moins d'une vingtaine de folios en moyenne. Le titre indique qu'il ne s'agit pas ici d'un texte indépendant, mais du commentaire d'un autre ouvrage, en l'occurrence la *Muršida* d'Ibn Tūmart. Le commentateur précise, après les formules habituelles de *basmala* et *ḥamdala*, qu'il a écrit ce texte à la demande d'une personne, non-identifiée. Par ce livre, l'auteur entend donc expliquer la *Muršida*, traité de croyance (*ʿaqīda*) aṣʿarite attribué à Ibn Tūmart, fondateur de la dynastie almohade, qui, rappelons-le, imposa la mémorisation mais également la bonne compréhension de ce traité aṣʿarite à l'ensemble de la population. Ce besoin de comprendre la *Muršida* n'est pas caractéristique de l'époque almohade, mais s'est manifesté régulièrement à chaque siècle, jusqu'à nos jours⁸⁰. Un commentaire comme celui-ci répond donc à un besoin d'éclaircissements sur des passages du traité demandant explication.

Il s'articule autour des notions abordées dans le traité : 1) l'unicité de Dieu ; 2) Son pouvoir absolu de création ; 3) la soumission des créatures à Lui ; 4) Son éternité ; 5) Son exemption de toute imperfection ; 6) le fait que Sa science englobe toute chose ; 7) Sa toute-puissance ; 8) Sa volonté absolue ; 9) Son non-besoin⁸¹ ; et 10) Sa non-ressemblance avec les créatures.

L'auteur aspire à prouver la véracité de chacun de ces points. Mais il n'hésite pas à trouver des prétextes pour insérer des notions absentes dans le texte⁸² telles que la vision de Dieu dans l'au-delà ; *al-imāma*, où il aborde le statut du calife et le devoir de ses sujets ; et *al-nubuwwa*, où il traite de l'impeccabilité des prophètes (*ʿiṣmat al-anbiyāʾ*).

Contrairement à l'auteur du traité, le commentateur multiplie les raisonnements rationnels, basés sur des définitions admises initialement en guise d'introduction, pour argumenter chacune des notions abordées dans le traité. Il n'hésite pas, si le principe énoncé est complexe, à l'explicitier, en commençant par la formule *wa-bayān dālika anna...* (« et ceci veut dire... »)

⁸⁰ On peut signaler des commentaires d'auteurs du XXI^e siècle, tel Samīr al-Qāḍī, auteur de *Muršid al-ḥāʾir* édité en 2010 par Dār al-Mašārīʿ à Beyrouth.

⁸¹ C'est par ce terme que nous traduisons, faute de mieux, l'attribut *al-ḡināʾ* qui signifie selon les aṣʿarites que Dieu n'a nul besoin de sa création.

⁸² Sur la raison de leur absence de la *Muršida*, Thiele avait déjà supposé qu'il s'agit de notions incompatibles avec la doctrine almohade selon laquelle la *ʿiṣma* par exemple n'aurait pas été l'apanage exclusif des prophètes mais une des caractéristiques du *mahdī ma-ṣūm*. Voir : Thiele, « Facing the Mahdī's True Belief », pp. 96-112.

Il multiplie également les classifications (*ta-qsīmāt*) qui présentent son raisonnement sous forme d'arborescence. Enfin, pour rendre plus clair son propos, le commentateur a recours à la *fanqala*, un procédé de questions-réponses : *fa-in qulta... qultu...* (« si tu dis... je réponds... »). Ce commentaire est aussi l'occasion de réfuter les thèses d'adversaires théologiques des aṣʿarites, en particulier les muʿtazilites, qu'il désigne par des expressions souvent lapidaires : *La ʿanahum Allāh* (« que Dieu les maudisse »).

Concis, ce commentaire remplit donc son rôle de clarifier les principes du traité en les illustrant par ce qu'il perçoit comme étant des preuves textuelles et des arguments rationnels, sans trop entrer dans les détails des débats doctrinaux pouvant décourager un débutant.

Quelques éléments de critique interne

1. Les références

Comparer les sources citées par le commentateur à celles citées habituellement par al-Sanūsī s'avère intéressant. Comme nous l'avons fait plus haut avec al-Sanūsī, nous proposons de classer les références du commentateur en deux catégories : savants d'Orient et d'Occident.

1.1. Savants d'Occident

Il n'y en a que deux : Abū Ishāq al-Isfarāyīnī (m. 418/1027), qui n'est cité qu'une fois pour définir le « non-besoin » de Dieu⁸³ et al-Ġazālī, que le commentateur mentionne à deux reprises : une première fois en début de texte⁸⁴ au sujet du statut de celui qui a cru par imitation (*taqlīd*), et une deuxième fois en fin de texte, sans le citer, mais en renvoyant à son livre *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, pour appuyer le fait que Dieu n'est pas circonscrit dans une direction spatiale quelconque⁸⁵. On peut s'étonner de l'absence flagrante du duo al-Ġuwaynī – al-Rāzī, caractéristique de l'oeuvre d'al-Sanūsī.

1.2. Savants maghrébins :

C'est dans cette catégorie que la différence avec al-Sanūsī est la plus frappante. Mis à part Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, cité ici une seule fois⁸⁶ et qu'al-Sanūsī cite également, tous les savants

⁸³ Abū Zakariyyā, *Anwār*, f°8r, l-19.

⁸⁴ Abū Zakariyyā, *Anwār*, f°2v, l-2.

⁸⁵ Abū Zakariyyā, *Anwār*, f°18r, l-14.

⁸⁶ Abū Zakariyyā, *Anwār*, f°15r, l-17.

maghrébins mentionnés dans le texte ne le sont jamais par al-Sanūsī :

- al-Salālġī (Abū 'Amr Utmān)⁸⁷ : Il s'agit d'un théologien marocain né à Fès en 521/1127. Il fit d'abord ses classes à l'Université al-Qarāwiyyīn, puis y devint enseignant. Il fut surnommé *Imām ahl al Maġrib fī l-i'tiqād*. Al-Salālġī meurt à Fès en 594/1197. Son unique ouvrage est un traité de théologie, appelé *al-Burhāniyya*, qui est en fait un résumé du traité *al-Iršād* d'al-Ġuwaynī (478/1085), ouvrage de référence mais réputé difficilement abordable par les non-initiés.
- Abū Bakr al-Ĥaffāf⁸⁸ : Muḥammad ibn Aḥmad, Abū Bakr al-Ĥaffāf, al-Išbīlī est un théologien et linguiste originaire de Séville. Nous savons très peu de choses sur lui, si ce n'est que la plupart de ses maîtres sont originaires de Séville, citons parmi eux le grammairien al-Šalawbīn, mort l'année du siège de Séville par les Espagnols, en 645/1247. On estime que c'est à cette date qu'al-Ĥaffāf quitta Séville. Il s'installa à Taza (au Maroc actuel) où il se fit connaître pour son enseignement du *kalām* aš'arite, pour lequel il fût très sollicité : il commenta entre autres la *Burhāniyya*. De toute son oeuvre, seules ses *Aġwiba fī ilm al-kalām* (« Réponses dans la science du *kalām* ») ont récemment été éditées. Il meurt et est enterré à Taza, approximativement dans la deuxième moitié du VII^e/XIII^e siècle. Tawrāf suppose que l'essentiel de la production écrite d'al-Ĥaffāf s'est fait au Maghreb, après son exil de Séville⁸⁹.
- Abū 'Imrān al-Ġawrā'ī⁹⁰ : Il s'agit d'un autre savant ayant peu intéressé les chercheurs. Abū 'Imrān al-Ġawrā'ī serait un juriste malékite et un théologien aš'arite, né vers 590/1202, d'origine berbère, de Tadla ou du village de Ġarāwa, qu'il aurait quitté pour Fès au début du VII^e/XIII^e siècle. Il y a connu la période cruciale de transition entre les dynasties almohade et mérinide. Il aurait laissé *a priori* deux traces écrites : un commentaire de la *Mudawwana*⁹¹, actuellement introuvable mais

abondamment cité par les Malékites⁹², et une profession de foi appelée *'Aqīdat Abī 'Imrān al-Ġawrā'ī*⁹³.

- al-Tabaḥrītī⁹⁴ : On ne sait absolument rien sur ce savant, si ce n'est qu'il a écrit un commentaire de *'Aqīdat Abī 'Imrān al-Ġawrā'ī* lui-même intitulé *Šarḥ 'aqīdat al-muwahḥidīn*⁹⁵. On peut supposer qu'il était originaire de Tabaḥrīt, petit village situé à l'actuelle frontière algéro-marocaine.

En lisant le texte, on sent une influence particulière d'Abū 'Imrān al-Ġawrā'ī et d'al-Salālġī. Si le commentateur ne les cite textuellement qu'une seule fois, au même titre que al-Ĥaffāf et al-Tabaḥrītī, il reprend en revanche mot-à-mot des passages entiers de la *'Aqīdat Abī 'Imrān al-Ġawrā'ī* et de la *Burhāniyya* de Salālġī, sans en citer les auteurs⁹⁶.

Après examen des sources, on peut estimer que le commentateur n'a pas du tout les mêmes références qu'al-Sanūsī, dont l'oeuvre a particulièrement été marquée par les travaux d'al-Ġuwaynī ou d'al-Rāzī. Notre commentateur, lui, semble plutôt avoir été influencé par des savants maghrébins que al-Sanūsī ne cite jamais, dont deux n'ayant laissé aucune sinon très peu de traces dans la littérature biographique. Au-delà des simples références, et bien qu'il soit difficile de reconnaître la paternité d'un texte aš'arite à son simple contenu, nous rappelons que celui-ci, que nous avons détaillé plus haut, ne met pas en avant la préoccupation que l'on retrouve pourtant dans tous les écrits d'al-Sanūsī, à savoir une forte insistance autour du danger du *taqlīd* en exposant : 1°) sa définition ; 2°) la divergence sur celle-ci ;

179/795) entendues par son disciple Ibn Qāsim (m. 190/806) ainsi que les avis propres à ce dernier. Considérée comme l'une des références du malékisme au Maghreb, ce livre a survécu à la campagne de censure almohade et est particulièrement populaire à Fès au VII^e/XIII^e siècle. Voir : Bousquet, « La *Mudawwana* » ; Brockopp, « Saḥnūn b. Sa'īd ».

⁹² Voir : al-Ḥaṭṭāb al-Ra'īnī, *Mawāhib al-Ġalīl*, tome 1, p. 316.

⁹³ Voir : Amharar, « Abū 'Imrān al-Ġawrā'ī », pp. 265-300 ; « Encore sur Abū 'Imrān al-Ġawrā'ī » ; *L'aš'arisme à Fès des Almohades aux Mérinides*.

⁹⁴ Selon les copies, il est soit appelé « Abū Muḥammad », soit « Abū Mālik », ou enfin « Abū 'Abd al-Wāḥid ».

⁹⁵ Il a plusieurs copies, dont une conservée à la British Library (OCAC 165) sous le nom de al-Tanġīzītī, ce que nous pensons être une erreur : dans cette même copie, l'auteur se définit comme *al-Matġarī al-Tabaḥrītī al-dār*, ce qui laisse supposer qu'il serait originaire de Tabaḥrīt, petite ville côtière de l'Ouest algérien, peuplée justement par la tribu d'al-Matġara.

⁹⁶ Voir à titre d'exemple : Abū Zakariyyā, *Anwār*, f°2v, l 1-3.

⁸⁷ Sur la vie et l'oeuvre d'al-Salālġī, voir : Baḥtī, *Al-Salālġī wa-madhābiyyatuh al-aš'ariyya*, pp. 40-60. Voir également : Thiele, « Facing the Mahdī's True Belief », pp. 96-112.

⁸⁸ al-Awsī, *al-Dayl wa-l-takmila*, tome 3, p. 550. Voir aussi al-Ĥaffāf, *Aġwiba*, pp. 20-28.

⁸⁹ al-Ĥaffāf, *Aġwiba*, p. 26.

⁹⁰ C'est sous cette orthographe qu'il est le plus souvent cité, et non « al-Ġarāwī » ce qui serait plus logique.

⁹¹ La *Mudawwana* est la compilation faite par Saḥnūn b. Sa'īd (m. 240/854) rassemblant des *fatāwā* de Mālik b. Anas (m.

3°) le statut du *muqallid* ; 4°) les discussions sur celui-ci. Cette notion, sans être non plus passée sous silence, n'est pas abordée avec la même insistance qui caractérise les œuvres d'al-Sanūsī⁹⁷.

2. Erreur dans l'analyse grammaticale (*i' rāb*)

Le texte présente en son corps une analyse grammaticale fautive. Il ne s'agit pas d'une coquille ou erreur de vocalisation imputable au copiste, mais bien d'une analyse grammaticale (*i' rāb*) contraire aux règles de grammaire classique. Une telle erreur peut difficilement être imputée à un grammairien reconnu comme al-Sanūsī. Ainsi, comme d'autres commentateurs de la *Muršida*, l'auteur de notre commentaire se prête à une analyse grammaticale de la première phrase du traité :

yağibu 'alā kull mukallaḥ an ya'lama anna llāh 'azza wa-ğalla wāḥid fī mulkihi
 (« Il est un devoir pour la personne responsable de savoir que Dieu — exalté soit-il — est unique dans Sa souveraineté »).

L'auteur analyse la proposition *an ya'lama* comme suit⁹⁸:

Hiya wa-ğumlatuhā fī mawḍi' naṣb maf'ūl tānin
 (« Elle [la particule *an*] et sa phrase sont au cas direct du complément d'objet second »).

Or, si effectivement *an* et le verbe qui la suit peuvent être interprétés comme un nom d'action (*maṣdar*), sa fonction n'est certainement pas complément d'objet direct, mais bien sujet du verbe *yağibu*. C'est d'ailleurs cette analyse qui est retenue par d'autres commentateurs de la *Muršida*⁹⁹. En confondant sujet et complément d'objet direct, le commentateur a commis une erreur de débutant qu'on ne pourrait attribuer à un grammairien comme al-Sanūsī.

3. Invalidation de la « thèse de l'achèvement »

Rappelons que, pour résoudre le problème lié à l'attribution du commentaire à un certain Abū Zakariyyā Yaḥyā, Ġurāb avait proposé la thèse suivante : al-Sanūsī a commencé le commentaire,

et Abū Zakariyyā Yaḥyā, qui devait donc être son disciple, l'aurait achevé.

Pour affirmer ses dires, il les appuyait par cette phrase du texte¹⁰⁰ :

Wa-laqaḍ aḥsana ba'd aṣḥābinā bi-takmīl hādā al-muḥtaṣar wa-dālika annī waqaftu 'alā qawlī: « wa-l-anbiyā' ma 'šūmūn » li-safar ṣağalanī 'an takmīlihi fī al-ḥāl fa-kataba mā naṣṣuhu : « min kull mā yattaṣifu bihi al-baṣar min naqṣ dāt aw ṣifa aw fi'l »
 (« Un de nos compagnons a certes bien agi en continuant ce résumé. En effet, je me suis arrêté à la phrase : *Les prophètes sont préservés [...]*, à cause d'un voyage qui m'a empêché de la finir aussitôt. Il [mon disciple] a alors écrit après cela : [...] *de tout défaut dans l'être, dans les attributs, ou dans les actes qui caractérise l'être humain* [qui n'est pas prophète] ».)

L'auteur de notre commentaire a donc commencé la phrase *wa-l-anbiyā' ma 'šūmūn*, puis est parti en voyage, et son disciple l'a complétée par *min kull mā yattaṣifu bihi al-baṣar min naqṣ dāt aw ṣifa aw fi'l*. Cela voudrait dire qu'en principe, le texte final, en recollant les deux morceaux, devrait être :

Wa-l-anbiyā' ma 'šūmūn min kull mā yattaṣifu bihi al-baṣar min naqṣ dāt aw ṣifa aw fi'l.
 (« Les prophètes sont préservés de tout défaut dans l'être, dans les attributs, ou dans les actes qui caractérise l'être humain [qui n'est pas prophète] ».)

Or, ce n'est pas le cas. Voici la phrase dans le texte :

Wa-l-anbiyā' ma 'šūmūn 'ammā yunāqīḍu madlūl al-mu'ğiza 'aqlan wa-'ammā siwā dālik min al-kabā'ir iğmā'an
 (« Les Prophètes sont préservés de tout ce qui est contraire à ce qu'indique le miracle, d'un point de vue rationnel et de tout ce qui est en-deçà, par consensus, comme grands péchés ».)

En d'autres termes : le commentateur, de retour de voyage, a vu sa phrase complétée par son disciple, l'a appréciée (*laqaḍ aḥsana*), mais ne l'a pas retenue puisqu'il lui a préférée la phrase ci-dessus. Il n'y a donc pas eu d'achèvement. Le texte semble donc bel et bien avoir un auteur unique, à savoir ce fameux Abū Zakariyyā Yaḥyā. Quoi qu'il en soit, on ne trouve pas, dans la liste des

⁹⁷ Voir : Olson, « Beyond the Avicennian Turn », pp. 124-132.

⁹⁸ Abū Zakariyyā, *Anwār*, f°2v, l-16.

⁹⁹ Voir le folio 64v du commentaire d'al-Šaybānī al-Tarābulūsī (milieu du VIII^e/XIV^e siècle) conservé à la BnF (5296, f63), disponible en ligne sur le portail Gallica. Abū 'Abd Allāh al-Šaybānī al-Tarābulūsī (milieu du VIII^e/XIV^e siècle), *Šarḥ al-Muršida*, f° 63.

¹⁰⁰ Abū Zakariyyā, *Anwār*, f° 23r, l-20.

17 disciples d'al-Sanūsī établie par al-Timbuktī¹⁰¹ et élargie par Daḥḥān¹⁰², de nom se rapprochant de celui d'Abū Zakariyyā Yaḥyā.

Ainsi, après examen des dictionnaires biographiques et des éléments de critique interne, il nous apparaît évident que ce texte n'a pas été écrit par al-Sanūsī. Une fois ceci admis, il nous reste à savoir qui en est l'auteur.

Tentatives d'identification

Toutes les copies que nous avons consultées ont en commun qu'elles sont attribuées à un certain Abū Zakariyyā Yaḥyā b. al-ṣayḥ al-mudarris Abī Ḥafṣ 'Umar b. Abī Bakr. La suite de cette chaîne onomastique varie selon les versions, on en trouve en effet cinq versions différentes :

1) Tanger, 'Abd Allāh Gannūn 10261 : *al-maṣhūr bi-l-Tanasī tumma al-Hutaynī*.

2) Tunis, Bibliothèque Nationale Tunisienne : *al-Maḡrāwī al-maṣhūr bi-l-Sabī tumma al-Hintātī*.

3) Meknès, Complexe culturel 333 et Bulac ARA.216 : *al-Tanasī al-Hunaynī*.

4) Dubaï, Ġum'a al-Māḡid 798 : *al-Maḡrāwī al-maṣhūr bi-l-Tanasī tumma al-Ma dānī*.

Deux hypothèses nous apparaissent possibles.

Première hypothèse : Abū Zakariyyā Yaḥyā b. al-ṣayḥ al-mudarris Abī Ḥafṣ 'Umar b. Abī Bakr al-Hintātī

Évidemment, en lisant « Abū Ḥafṣ 'Umar al-Hintātī », on pense tout de suite à l'un des principaux compagnons d'Ibn Tūmart, et l'un des plus importants soutiens de son successeur au trône almohade, 'Abd al-Mu'min. Le petit fils d'Abū Ḥafṣ, qui, en 634/1236-37, s'affranchira de l'autorité de 'Abd al-Mu'min et fondera la dynastie des Ḥafṣides, n'est autre que... l'émir Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Abd al-Wāḥid¹⁰³.

Deux problèmes se posent : nos manuscrits font état d'une parenté directe entre Yaḥyā et Abū Ḥafṣ, et le compagnon d'Ibn Tūmart est Abū Ḥafṣ 'Umar b. Yaḥyā, alors que le nôtre est Abū Ḥafṣ 'Umar b. Abī Bakr. En cherchant dans la dynastie ḥafṣide, on trouve effectivement un Abū Ḥafṣ 'Umar b. Abī Bakr. Dans son ouvrage sur la dynastie éponyme, Brunschvig en donne des éléments intéressants que nous synthétiserons ici¹⁰⁴. Son père était donc

Abū Bakr, l'un des derniers chefs d'une dynastie ḥafṣide périlicitaire, résistant de moins en moins à l'expansion fulgurante d'un empire mérinide voisin, gouverné par Abū l-Ḥasan et dont l'ambition était, depuis Tlemcen leur capitale, d'exercer un contrôle total sur le Maghreb. Conscient qu'une invasion mérinide n'était qu'une question de temps, le chef ḥafṣide maria deux de ses filles à Abū l-Ḥasan (Fāṭima puis 'Azzūna), et lorsque Abū Bakr fait reconnaître, en 742/1342, son fils Abū l-'Abbās Aḥmad comme héritier du trône, il fait approuver par écrit le souverain de Tlemcen. À la mort de Abū Bakr, en 747/1346, ses fils se disputent la succession au trône, malgré les indications claires du défunt père. Au terme d'une lutte fratricide, Abū Ḥafṣ 'Umar parvient à se proclamer sultan et prend le contrôle de Tunis, capitale ḥafṣide. Pour le chef mérinide Abū l-Ḥasan, le moment est venu et le prétexte tout trouvé pour enfin entrer à Tunis : c'est en tant que garant de l'acte de succession au trône de Tunis mais également beau-frère des victimes qu'Abū l-Ḥasan entendait châtier celui qu'il voyait comme un usurpateur. Dès 748/1347, Abū l-Ḥasan quitte Tlemcen et part à la tête d'une armée vers Tunis. Tandis que les soutiens d'Abū Ḥafṣ se rendent un à un aux Mérinides, ce dernier quitta Tunis vers le sud. La même année, il est fait prisonnier, non loin de Gabès, et est exécuté. Quelques semaines plus tard, Abū l-Ḥasan marchait victorieux à Tunis.

En l'absence malheureuse de la moindre information concernant la descendance d'Abū Ḥafṣ, nous pouvons nous permettre quelques remarques. Si notre Yaḥyā était bien le fils d'Abū Ḥafṣ, il serait donc non seulement le fils d'un émir ḥafṣide, mais également, via 'Azzūna, le neveu de la femme d'Abū l-Ḥasan, ce qui peut laisser présumer qu'il jouissait d'un respect et d'un égard particulier, tant chez les Ḥafṣides que les Mérinides. On ignore si Abū Ḥafṣ était cultivé, mais on peut sans trop de risques supposer qu'il était un homme de science (*al-ṣayḥ al-mudarris*). On connaît de toute façon le fort intérêt qu'avait Abū l-Ḥasan pour les sciences religieuses, lui qui veillait à s'entourer de savants¹⁰⁵ et accorda un point d'honneur à la construction d'écoles.

Rappelons enfin que l'écriture de ce commentaire n'est pas spontanée mais qu'il s'agit d'une

¹⁰¹ Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāğ*, p. 572.

¹⁰² Voir note 17.

¹⁰³ Fromherz, « Abū Ḥafṣ 'Umar al-Hintātī », *EF*.

¹⁰⁴ Brunschvig, *La Berbérie orientale*, tome I, pp. 163-166. Voir aussi: Ibn Qunfuḍ, *al-Fārisiyya*, p. 168.

¹⁰⁵ À l'exemple d'Ibn Marzūq (vivant en 918/1512), qui lui consacra un ouvrage panégyrique : *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Ḥasan fī ma'āṭir wa-maḥāsin Mawlānā Abī l-Ḥasan*, signalé par Lévi-Provençal en 1925 et édité en 1981 par María Jesus Viguera en Algérie pour le compte de la Maktaba al-Wataniyya al-Ġazā' iriyya.

commande faite par un destinataire non-identifié dans le texte, comme l'indique la toute première phrase consécutive à l'eulogie :

fa-innaka sa'altanī an uqayyida laka...
 (« Tu m'as certes demandé de te consigner
 ... »)

On peut imaginer, sans être rigoureusement capable de le prouver, qu'Abū Zakaria Yaḥyā était un savant ayant vécu durant le VIII^e/XIV^e siècle, qu'Abu l-Ḥasan a gardé sous son aile, étant donné son lien de parenté avec son épouse, et qu'en tant que savant, il rédigea, à la demande du chef mérinide¹⁰⁶, notre commentaire de la *Muršida*. L'absence dans notre texte de toute marque honorifique évoquant ce souverain, comme il en est pourtant l'usage lors de commandes officielles de ce genre, nous empêche d'adhérer pleinement à cette hypothèse. Cependant, il ne serait pas invraisemblable de supposer qu'à défaut d'être une commande officielle, ce texte pourrait tout à fait être une commande « familiale », exécutée par Abū Zakaria pour Abū al-Ḥasan appréhendé non pas en tant que souverain mais plutôt comme le simple mari de sa tante. Au vu des références maghrébines renvoyant toutes à une zone géographique commune¹⁰⁷, on peut imaginer qu'il ait vécu chez sa tante à Tlemcen.

Ce qui renforce cette hypothèse, c'est que Tlemcen connaît effectivement une activité scientifique importante autour de la *Muršida* au VIII^e siècle¹⁰⁸.

Si ce texte a effectivement été écrit sur ordre du chef mérinide, ceci expliquerait peut-être son succès : on en trouve des copies dans toute l'Afrique du Nord, même subsaharienne.

Seconde hypothèse : Abū Zakariyyā Yaḥyā al-Hunaynī

Dans les copies Meknès 333 et Paris Bulac ARA. 216, le texte est attribué à Yaḥyā al-Tanasī al-Hunaynī. Dans son récit de voyage¹⁰⁹, al-Qalaṣādī (810/1407) dit avoir rencontré à Oran en

848/1347 un juriste (*faqīh*) du nom de Yaḥyā al-Hunaynī. C'est la seule et unique source que nous avons pu consulter citant un savant nommé Yaḥyā Hunaynī¹¹⁰. Aucune information n'est donnée sur lui : ni son œuvre, ni ses enseignants ou disciples, ni son enseignement. Reste à savoir s'il s'agit de notre auteur.

Au vu du double vocable de sa *nisba*, on peut supposer que notre commentateur de la *Muršida* était originaire de Tanas, qu'il a quittée pour Hunayn, soit deux villes portuaires algériennes relativement proches l'une de l'autre, dont la construction remonte à l'Antiquité. Au cours des siècles de l'ère islamique, Tanas¹¹¹ connut successivement une présence idrisside, aḡlabide, fāṭimide puis almoravide; Yūsuf b. Tāṣfīn y entre en 473/1080 et la prend à la tribu berbère des Maḡrāwa. Mandīl b. 'Abd al-Raḥmān al-Maḡrāwī, vassal des Ḥafṣīdes, la récupère dès le VII^e/XIII^e siècle. Tanas est alors un important centre intellectuel qui accueille de nombreux savants¹¹² dont le sultan et futur fondateur de la dynastie des 'Abd al-Wādīdes Yaḡmurāsan b. Zayyān. En 688/1289, le fils de ce dernier, Abū Sa'īd, prend Tanas aux Maḡrāwa, qui la récupèrent en 752/1351. Tout le long du VII^e-VIII^e/ XIII^e-XIV^e siècle, Tanas demeure donc le théâtre d'affrontements entre les Mérinides et les 'Abd al-Wādīdes.

Ces troubles auraient donc poussé l'auteur à quitter Tanas pour Hunayn¹¹³, ville hautement symbolique chez les Almohades, puisqu'elle est le lieu de naissance de 'Abd al-Mu'min, disciple d'Ibn Tūmart et fondateur de l'empire. La ville, elle aussi connue depuis l'Antiquité, connut sous l'Islam une évolution singulière au gré des siècles¹¹⁴, passant d'abord de citadelle (*hiṣn*) sur un promontoire rocheux du temps des Idrissides, avant de s'agrandir et s'entourer d'une muraille sous les Almoravides, faisant d'elle un centre urbain important dans la route de l'or, pour enfin acquérir, de la période almohade (fin du XII^e siècle) à la fin de la période zayyānide (XVI^e siècle), une notoriété au niveau du bassin méditerranéen en tant que port officiel du royaume de Tlemcen. La cité se dote alors d'édifices publics : mosquée cathédrale, bains etc.

¹⁰⁶ Rappelons que notre texte n'est pas spontané mais rédigé à la demande d'un tiers.

¹⁰⁷ Tabahīrīt et Ġarāwa, dont semblent être originaires deux auteurs cités dans le texte, sont toutes deux dans la zone située entre Fès et Tlemcen.

¹⁰⁸ Parmi les textes produits à Tlemcen à cette époque, on trouve une versification du traité datant de 742/1342, et un autre commentaire de la *Muršida*, écrit par un savant méconnu, Ibn al-Naqqāš al-Umawī. On peut également supposer que le commentaire écrit par Ibn 'Abbād (m. 791/1391) l'ait été durant son passage à Tlemcen.

¹⁰⁹ Al-Qalaṣādī, *Rihlat al-Qalaṣādī*, p. 111.

¹¹⁰ Dans son *Nayl al-Ibtihāḡ*, Timbukṭī reprend mot à mot cette phrase de Qalaṣādī. Tinbukṭī, *Nayl al-ibtihāḡ*, p. 358.

¹¹¹ Voir Bencheneb, « Tanas », *EP*.

¹¹² Bencheneb, « Tanas », *EP*. Bencheneb y en cite quelques-uns. Notre auteur n'y figure pas.

¹¹³ Sur l'histoire de la ville voir : Marçais, « Honaïn », *EI*.

¹¹⁴ Sur l'évolution de Hunayn, de l'Antiquité aux Zayyānides, voir : Khelifa, « L'urbanisation des Traras », pp. 323-339.

La place de Hunayn est stratégique : à deux jours de navigation d'Almería, alors l'une des plus riches villes d'Andalousie, elle est également le point de départ de la route de l'or, qui passait par Tlemcen, Tafilalet et pour aboutir aux villes d'Afrique Subsahariennes telles Tombouctou. Cette place stratégique dont jouit Hunayn, elle la partage avec un certain nombre de centres urbains concurrents, tels Oujda ou Ġarāwa. Dans son chapitre sur le littoral du royaume de Tlemcen, l'explorateur al-Bakrī (487/1094) évoquait déjà que la route des caravanes venant d'Orient vers Siġilmāssa passait par Hunayn, puis, toujours en longeant le littoral, la ville portuaire de Tabahrīt, et enfin, non loin dans les terres, la petite ville de Ġarāwa¹¹⁵. Ces trois villes de taille moyenne sont relativement proches l'une de l'autre et en forte interaction commerciale. Sans surprise, Hunayn suscite les convoitises des empires voisins, à l'image des Mérinides qui l'assiègent en 698/1320. En 736/1335, Abū l-Ḥasan, chef mérinide, s'en empare : il y fait reconstruire les murailles de la ville et y bâtit une mosquée. Avec le déclin almohade puis mérinide, Hunayn perd progressivement sa superbe, devenant un nid de pirates. En 1531, elle est prise par les Espagnols.

Malheureusement, nous n'avons pu consulter aucune source sur la vie culturelle et scientifique de Hunayn. Cependant, il n'est pas difficile d'imaginer qu'un étudiant de Hunayn, relative périphérie de Tlemcen, fasse régulièrement le trajet vers la capitale pour profiter des enseignements dispensés dans les mosquées et écoles.

Ces informations sur Hunayn font apparaître deux autres villes dont semblent être originaires deux savants cités dans notre texte : Tabahrīt (Abū Mālik al-Tabahrītī) et Ġarāwa (Abū 'Imrān). Ces trois villes, nous l'avons dit, connaissent une forte interaction commerciale : on peut penser que celle-ci s'accompagnait d'une interaction scientifique, ce qui rend l'attribution de notre texte à Yaḥyā al-Hunaynī très vraisemblable d'autant que l'auteur est qualifié dans certains manuscrits par « al-Maġrāwī » c'est à dire appartenant à la tribu berbère des Maġrāwa. Or, nous avons vu que cette tribu se partageait effectivement le paysage orano-tlemcénien avec des tribus zénètes, tels les Maṭġara, dont est originaire al-Tabahrītī.

Ainsi, si notre commentateur est bien Abū Zakariyyā Yaḥyā al-Hunaynī, il s'agirait d'un savant aš'arite à popularité strictement restreinte à la région de Tlemcen, comme laissent l'entendre le

mutisme des dictionnaires biographiques ainsi que des références à des savants locaux complètement méconnus (comme Tabahrītī). Ceci est paradoxal, au regard de la massive diffusion du texte, à moins de supposer que celle-ci ait été postérieure. Quant à son époque, il appartiendrait, au plus tôt, à la période de transition ḥafṣīde-mérinide (VII-VIII^e/XIII-XIV^e siècle), et au plus tard, à la période zayyānide (IX^e siècle), et serait donc le fameux Yaḥyā Hunaynī que Qalaṣādī rencontra à Oran en 848/1347 et le qualifia de *faqīh ṣadr* (« savant éminent »). Il est à noter qu'al-Qalaṣādī figure parmi les maîtres d'al-Sanūsī, et que ce dernier n'avait en 848 que dix ou onze ans¹¹⁶ soit une dizaine d'année avant l'écriture de son premier livre. Ainsi, même selon la supposition la plus tardive, Yaḥyā al-Hunaynī resterait un savant d'une génération antérieure à celle d'al-Sanūsī, celle de ses maîtres.

Conclusion

En nous appuyant sur le peu d'éléments disponibles, à savoir des données biographiques ou de critique interne et externe, cet article aura montré, nous l'espérons efficacement, que ce commentaire n'a pas la place que les chercheurs, influencés par Ġurāb, lui ont jusqu'à présent donnée, à savoir celle d'une rencontre « hors du temps » de deux figures de premier plan dans l'aš'arisme maghrébin : Ibn Tūmart, comme auteur présumé de la *Muršida*, et al-Sanūsī, comme commentateur. Du reste, cette déconstruction couplée à notre incapacité à identifier clairement l'auteur ne fait pas de ce commentaire un texte dénué d'intérêt. D'abord, car notre texte fait partie des plus anciens commentaires disponibles de la *Muršida*, et nous permet de montrer une certaine continuité de cette longue tradition de šurūḥ autour dudit texte du VII^e/XIII^e au IX^e/XV^e siècle : il est soit contemporain ou légèrement postérieur à celui d'al-Sakūnī¹¹⁷ et antérieur à celui d'al-Zarrūq. Ensuite parce que l'étude de ses références nous a fait découvrir un faisceau de théologiens appartenant à la période de transition ḥafṣīde-mérinide (VII-VIII^e/XIII-XIV^e siècle) reclus dans des bourgades et faubourgs jalonnant la zone entre Fès¹¹⁸ et Tlemcen et dont

¹¹⁶ Dans l'introduction de son édition critique du *Šarḥ al-Muḥtaṣar fī l-manṭiq d'al-Sanūsī*, 'Alliwān discute l'affirmation de Timbukṭī selon laquelle al-Sanūsī serait né en 832, et la situe entre 838 et 839. Voir 'Alliwān, *Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī*, p. 48.

¹¹⁷ Thiele, « Ash'arism in the Ḥafṣid Era », p. 304.

¹¹⁸ Pour ce qui est de la 'aqīda d'Abū 'Imrān, voir récemment : Amharar, *L'aš'arisme à Fès*.

¹¹⁵ Bakrī, *al-Muġrib*, p. 168.

on ne connaissait jusque-là quasiment rien, alors même que les très nombreuses copies de leur texte témoignent d'une forte notoriété passée, laissant croire que cette zone était donc très certainement un important pôle scientifique en matière de *kalām*. Pourtant, le rôle de « revivificateur » conféré par l'hagiographie à al-Sanūsī ainsi que le monopole de ses *'Aqā'id* peuvent facilement laisser penser que l'activité locale qui précéda son époque en matière de *kalām* était proche du point mort. Une connaissance plus précise de l'activité scientifique et la production manuscrite dans des localités comme Ġarāwa, Tabahrīt, Tanas ou Hunayn nous permettrait donc d'en savoir plus sur ce pôle en question, et plus particulièrement sur notre auteur et les circonstances de la diffusion de son texte. De plus amples études de ce dynamisme de l'aś'arisme maghrébin bien antérieur à al-Sanūsī permettraient, tout en reconnaissant l'originalité de la pensée de ce dernier et sans pour autant le réduire à un simple vulgarisateur, de reconsidérer son rôle comme étant un continuateur plutôt qu'un réformateur et, dès lors, de réévaluer sa place dans ce continuum, ce qui tendrait, de façon plus générale, à donner à l'histoire de l'aś'arisme au Maghreb une reconfiguration importante.

Bibliographie

Copies manuscrites

- Abū 'Abd Allāh al-Šaybānī al-Tarābulsī (milieu du VIII^e/XIV^e siècle), *Šarḥ al-Muršida*, ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, 5296.
- Abū Zakariyyā Yahyā al-Hunayni/al-Hintātī, *al-Anwār al-mubayyina al-mu'ayyida li-ma'ānī 'aqd 'aqīda al-Muršida*, ms. Tanger, Bibliothèque 'Abd Allāh Gannūn, 10261.

Sources

- Al-Awsī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Dayl wa-l-takmila*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2012.
- Al-Bakrī, 'Abd Allāh, *al-Muğrib fī dīkr bilād Ifrīqiyya wa-l-Mağrib*, Le Caire, Dār al-Kitāb al-'Islāmī, s.d.
- Al-Baydaq, Abū Bakr b. 'Alī, *Aḥbār al-Mahdī b. Tūmart*, Rabat, Dār al-Manšūr, 1971.
- Al-Ḥaffāf, Abū Bakr, *Ağwiba fī 'ilm al-kalām*, 'Abd Allāh al-Tawrāfī (éd.), Tanger, Dār al-Ḥadīṭ al-Kattāniyya, 2018.
- Ibn Abī Zar', 'Alī, *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī aḥbār mulūk al-Mağrib wa-tārīḥ madīnat Fās*, C. J. Tornberg (éd.), Uppsala, Éditions de l'université, 1843.
- Ibn Maryam, Muḥammad, *al-Bustān fī dīkr al-'ulamā' wa-l-awliyā' bi-Tilimsān*, Alger, al-Maṭba'a al-Ta'ālibiyya, 1908.

- Ibn al-Qaṭṭān, *Nazm al-ğumān*, Maḥmūd 'Alī Makkī (éd.), Beyrouth, Dār al-ğarb al-islāmī, 1990.
- Ibn Qunfuḍ, Aḥmad b. Ḥusayn, *al-Fārisiyya fī mabādi' al-dawla al-ḥaḥṣiyya*, Muḥammad al-Šādilī al-Nayfar (éd.), Tunis, al-Dār al-Tūnisiyya li-l-našr, 2002.
- Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, J.D. Luciani (éd.), Alger, Imprimerie Pierre Fontana, 1903.
- Al-Maqrīzī, Taqī l-dīn, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997.
- Al-Qalašādī, 'Alī b. Muḥammad, *Riḥlat al-Qalašādī*, Muḥammad Abū al-Ağfān (éd.), Tunis, al-Maktaba al-Tūnisiyya, 1978.
- Al-Sakūnī, Abū 'Alī 'Umar, *Šarḥ Muršidat Ibn Tūmart*, Yūsuf Iḥnānā (éd.), Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1993.
- Al-Subkī, Tāğ al-dīn, *Ṭabaqāt al-Šāfi'iyya al-kubrā*, Le Caire, Maṭba'at al-Bābī al-Ḥalabī, 1964, tome 5.
- Al-Tinbukṭī, Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāğ bi-tatrīz al-dībağ*, 'Abd Allāh al-Harāma (éd.), Tripoli, Dār al-Kutub, 2000.

Études

- 'Alliwān, Sa'īd, *Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī wa-šarḥuhu li-Muḥtasarihi fī l-mantiq*, Arbid, Dār al-Kitāb al-Taqaḥfī, 2009.
- Alvernay, Marie Thérèse, et Vajda, Georges, « Marc de Tolède traducteur d'Ibn Tūmart. III-Les Textes », *Al-Andalus*, 16 (1951), pp. 259-307.
- Amharar, Ilyass, « Abū 'Imrān al-Ġawrā'ī et sa profession de foi ('aqīda). À la découverte d'un théologien aś'arite maghrébin encore inconnu. Édition critique et traduction », *MIDÉO*, 36 (2020), pp. 265-300.
- Amharar, Ilyass, « La Muršida au Moyen-Orient : d'une confusion à une découverte », *Les Carnets de l'Ifpo. La recherche en train de se faire à l'Institut français du Proche-Orient*, [en ligne], disponible sur : <https://ifpo.hypotheses.org/12019>, [consulté le 13 septembre 2022].
- Amharar, Ilyass, « Encore sur Abū 'Imrān al-Ġawrā'ī », *MIDÉO*, 37 (2022), pp. 163-176.
- Amharar, Ilyass, *L'aś'arisme à Fès, des Almohades aux Mérinides. La profession de foi d'Abū 'Imrān al-Ġawrā'ī*, Rabat, Les Publications du Centre Jacques Berque, 2022.
- Al-Baḥṭī, Ġamāl 'Allāl, *al-Salālğī wa-madhabiyatuhu al-aś'ariyya*, Rabat, Imprimerie du ministère des Affaires Religieuses, 2005.
- Bencheneb, Muḥammad, « Tanas », *EP*.
- Brockelman, Carl, *Tārīḥ al-adab al-'arabī*, 'Abd al-Ḥalīm al-Nağğār et Ramaḍān 'Abd al-Tawwāb (éd.), Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1977.
- Brunschvig, Robert, *La Berbérie orientale sous les Ḥaḥšides des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940-1947, 2 tomes.

- Casassas Canals, Xavier, « Difusión de copias y traducciones de la 'aqīda 'al-Muršida' de Ibn Tūmart entre los musulmanes españoles (ss. XV-XVII). Fijación del texto y materiales para su estudio », *Al Irfan*, 4 (2018), pp. 165-178.
- Cressier, Patrice, Fierro, Maribel et Molina, Luis, *Los almohades : problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC, 2005, 2 tomes.
- Dahḥān, 'Abd al-'Azīz, *al-Imām al-'allāma Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī al-Tilimsānī wa-ḡuhūduhu fī ḥidmat al-ḥadīth al-nabawī al-šarīf*, Alger, Dār Kardāda, 2011.
- De Ayala, Carlos, *Ibn Tūmart, el arzobispo Jiménez de Rada y la « Cuestión sobre Dios »*, Madrid, La Ergastula, 2017.
- El-Rouayheb, Khaled, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century : Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, New York, Cambridge University Press, 2015.
- El-Rouayheb, Khaled, « Opening the Gate of Verification : The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the Seventeenth Century », *IJMES*, 38, 2 (2006), pp. 263-281.
- El-Rouayheb, Khaled, « Theology and Logic », dans Sabine Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 409-430.
- Fierro, Maribel, « El Mahdī Ibn Tūmart : más allá de la biografía 'oficial' », dans Miguel Ángel Manzano et Rachid el Hour (éd.), *Política, sociedad y identidades en el Occidente Islámico (siglos XI-XIV)*, Salamanque, Ediciones Universidad Salamanca, 2016, pp. 73-98.
- Fierro, Maribel, « The Religious Policy of the Almohads », dans Sabine Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 679-692.
- Frank, Richard M., « Knowledge and *Taqīd* : The Foundations of Religious Beliefs in Classical Ash'arism », *Journal of American Oriental Society*, 109, 1 (1989), pp. 37-62.
- Fricaud, Emile, « Les *ṭalaba* dans la société almohade (le temps d'Averroès) », *Al-Qanṭara*, 18, 2 (1997), pp. 331-338.
- Fromherz, Allen J., « Abū Ḥafṣ 'Umar al-Hintātī », *EP*.
- Gannūn, 'Abd Allāh, *Ġawla fī l-fikr al-islāmī*, Tétouan, Maṭba'at al-Šuyūḥ, 1980.
- Goldziher, Ignaz, « Die Bekenntnissformeln der Almohaden », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 44 (1890), pp. 168-171.
- Griffel, Frank, « Ibn Tūmart's Rational Proof for God's Existence and Unity, and His Connection to the Nizāmiyya madrasa in Baghdad », dans Patrice Cressier, Maribel Fierro, et Luis Molina (éd.), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC – Casa de Velázquez, 2005, vol. 2, pp. 753-813.
- Ġurāb, Sa'īd, « Muršidat Ibn Tūmart wa-aṭaruha fī t-tafkīr al-maḡribī », *Les Cahiers de Tunisie*, 26, 103-104 (1978), pp. 107-137.
- Harvey, Leonard, *Literary Culture of the Moriscos 1492-1609. A Study based on the extant Manuscripts in Arabic and Aljamia*, PhD Thesis, University of Oxford, 1958.
- Hunwick, John, *Arabic Literature of African, volume II: The Writings of Central Sudanic Africa*, Leyde, Brill, 1995.
- 'Ilmī Ḥamdān, A., « Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī, *al-Murāḡa 'āt, al-Risāla al-Tāniya* », *Maḡallat Kulliyat al-Ādāb*, 3 (1988), p. 206.
- Kenny, Joseph, *Muslim Theology as presented by Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī especially in his al-'Aqīda al-wuṣṭā*, PhD Thesis, University of Edinburgh, 1970.
- Khelifa, Abderrahmane, « L'urbanisation des Traras au moyen âge : le cas de Hunayn », dans Jean-Marie Martin (éd.), *Castrum 7, Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au moyen âge: défense, peuplement, mise en valeur*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez, 2001, pp. 323-339.
- Laoust, Henri, « Une fetwa d'Ibn Taimiya sur Ibn Tūmart », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 59 (1960), pp. 157-184.
- Luciani, Jean Dominique, *Petit traité de théologie musulmane par Abou Abdallah Mohamed ben Mohammed Ben Youssef Senoussi*, Alger, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, 1896.
- Madelung, Wilferd, « The Spread of Maturidism and the Turks », *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1968*, Leyde, Brill, 1971, pp. 109-168.
- Marçais, Georges, « Honaïn », *Encyclopédie berbère* [en ligne], 23 | 2000, document H56, mis en ligne le 01 juin 2011, consulté le 03 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/1604> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.1604>.
- Massé, Henri, « La profession de foi ('aqīda) et les guides spirituels (*morchida*) du Mahdi Ibn Toumart », *Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaines et orientales*, Paris, Geuthner, 1928, vol. 2, pp. 106-121.
- Montgomery Watt, *Islamic Creeds*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994.
- Naḡḡār, 'Abd al-Maḡīd, *al-Mahdī b. Tūmart, ḥayātuhu wa-ārā'uḥu, wa-ḡihādūh al-fikrī* Beyrouth, Dār al-Ġarb al-'Islāmī, 1983.
- Olson, Caitlyn, « Beyond the Avicennian Turn: The Creeds of Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (d. 895/1490) », *Studia Islamica*, 115 (2020), pp. 101-140.
- Serrano, Delfina, « La diffusion de l'aš'arisme et la réforme du crédo malikite à l'époque almoravide :

- Ibn Rušd al-Ġadd, Abū Bakr Ibn al-‘Arabī et le qāḍī ‘Iyāḍ », dans Cyrille Aillet et Bulle Tuil Leonetti (éd.), *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval : éléments d’enquête*, Madrid, CSIC, 2015, pp. 79-102.
- Serrano, Delfina, « Entre almorávides y almohades : el concepto de *taklīf* (responsabilidad individual) y la introducción del imperativo de razonar la fe en el aš‘arismo andalusi », dans Dolores Villalba Sola (éd.), *Al-Muwahhidūn. El despertar del califato almohade, Parte I: Génesis, revolución y evolución del califato almohade*, Granada, Patronato de la Alhambra y del Generalife, 2019, pp. 42-59.
- Serrano, Delfina, « Later Ash‘arism in the Islamic West », dans Sabine Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 515-533.
- Spevack, Aaron, *The Archetypal Sunni Scholar: Law, Theology, and Mysticism in the Synthesis of al-Bājūrī*, New York, State University of New York Press, 2014.
- Thiele, Jan, « Facing the Mahdī’s True Belief : Abū ‘Amr al-Salālijī’s Ash‘arite Creed and the Almohads’ Claim to Religious Authority », *al-‘Uṣūr al-Wuṣṭā: The Journal of Middle East Medievalists*, 26 (2018), pp. 96-112.
- Thiele, Jan, « Ash‘arism in the Ḥafṣid Era », dans Ayman Shihadeh et Jan Thiele (éd.), *Philosophical Theology in Islam. Later Ash‘arism East and West*, Leyde, Brill, 2020, pp. 298-336.
- Urvoy, Dominique, « La pensée d’Ibn Tūmart », *Bulletin d’études orientales*, 27 (1974), pp. 19-44.
- Vajda, Georges, « Manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale », *Revue des Études Islamiques*, 17 (1948), pp. 91-94.
- Van Dalen, Dorrit, *Doubt, Scholarship and Society in 17th-Century Central Sudanic Africa*, Leyde, Brill, 2016.
- Van Ess, Josef, « The logical structure of Islamic Theology », dans G.E. von Grunebaum (éd.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1970, pp. 21-50.
- Wiegers, G., *Islamic literature in Spanish and aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450), his antecedents and successors*, Leyde, Brill, 1994.
- Zahrī, Khalid, *Taqniyat al-ta‘āmul ma‘a al-maḥṭūṭ : maḥṭūṭ al-‘aqīda namūdağan*, Rabat, al-Rābiṭa al-Muḥammadiyya, 2012.