

AU CONFLUENT DES CULTURES : DE QUELQUES EXEMPLES PRIS DANS *KANZ AL-ASRĀR* DE ŞANHĀJĪ

Belkacem **DAOUADI***
Université Jean Moulin – Lyon III / CNRS

BIBLID [1133-8571] 18 (2011) 97-118

Resumen: Nuestro artículo intenta poner de relieve en el *Kanz al-asrār wa-lawāqih al-afkār*, de Muḥammad ibn Saʿīd aṣ-Şinhāǧī la influencia, directa o no, de algunas ideas que se manifestaban en el Mediterráneo y así enmarcar el texto en este contexto intelectual. El autor del *Kanz* vivió en la época del Renacimiento, es decir en una época en la cual el Occidente cristiano conoció un nuevo desarrollo económico y cultural espectacular, una libertad moral y física del ser humano así como una liberación de las tutelas espirituales y temporales. Este último punto no significa que fuera un siglo irreligioso en el mismo momento en el que el Islam empezaba su declive. A modo de ejemplo, este periodo intelectualmente rico experimentado por dicha área geográfica se reflejó en la mención de ciertos temas y, mediante un estilo propio, en el *Kanz*, donde podemos encontrar algunos rasgos del barroco.

Palabras clave: Mediterráneo; *Kanz al-asrār wa-lawāqih al-afkār*; Muḥammad ibn Saʿīd aṣ-Şinhāǧī; Renacimiento; Islam; Occidente cristiano; Barroco.

Abstract: This paper aims to explore the how some ideas circulating in the Mediterranean area had a direct or indirect influence, on the work by Muḥammad ibn Saʿīd aṣ-Şinhāǧī entitled *Kanz al-asrār wa-lawāqih al-afkār*, in order to put this text in his intellectual context. The author lived in the European Renaissance, when the Christian West made an impressive economic and cultural progress, together with moral and physical freedom of humankind and a liberation from spiritual and temporal guidance. This does not mean an irreligious century, precisely when Islam begun its decline. For instance, the rich intellectual movement of this epoch was reflected in the treatment of some topics by means of a particular style in the *Kanz*, where we can find some traces of *Barocco*.

* belkacemdaou@yahoo.fr

Key words: Mediterranean. *Kanz al-asrār wa-lawāqih al-afkār*. Muḥammad ibn Saʿīd aṣ-Ṣinhāgī. European Renaissance. Islam. Christian West. Barroco.

D'abord, il nous faut présenter brièvement l'auteur de manière à poser quelques jalons et installer le lecteur dans une certaine familiarité avec l'œuvre qui nous occupe, avec l'auteur et l'époque où il écrit ; car, le faut-il le dire : il s'agit d'un inconnu d'où la nécessité d'une présentation.

Le texte date de l'époque des Mérinides au XIV^e siècle, il est intitulé *Kanz al-asrār wa-lawāqih al-afkār* (*Le trésor des secrets et des idées fécondes*). Son auteur est le juriste et qāḍī : al-ṣayḥ Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Saʿīd Ibn ʿUṭmān Ibn Saʿīd al-Hannāʾī al-Baransī al-Ṣanhājī al-Zammūrī, connu sous le nom de Naqṣābū. Il serait né entre les années (725/730) (1325/1330) et mort en (795/1392) à Azemmour au Maroc.

Ses maîtres : il étudia auprès de Abū Ḥayyān⁽¹⁾ et du qāḍī Ibn ʿAbd al-Razzāq al-Jazūlī⁽²⁾ et Abī al-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Maknāsī plus connu sous le nom de al-Majāsī⁽³⁾ et de l'érudit al-Maqqarī al-Jadd (l'aïeul),⁽⁴⁾ ce

- (1) Abū Ḥayyān Athīr al-Dīn Muḥammad b. Yūsuf al-Gharnāṭī, le plus remarquable des grammairiens arabes de la première moitié du XIV^e siècle, naquit à Grenade, en novembre 1256, et mourut en Ṣafar 745/Juillet 1344 au Caire où, après dix ans de fécondes études et de voyages à travers la totalité du monde arabe, il avait enseigné les disciplines coraniques à la mosquée d'Ibn Ṭūlūn. On attribue à ce savant soixante cinq ouvrages, traitant de la langue arabe et d'autres langues (notamment le turc, l'éthiopien et le persan) d'études coraniques, de traditions, de jurisprudence, d'histoire, de biographie et de poésie. Parmi ses livres « *Manhaj al-Sālikīn* » commentaire de « *l'Alfīyya d'Ibn Mālik*. Cf. *E I*, nouvelle édition, t 3, pp. 129-130.
- (2) Muḥammad b. ʿAbd al-Razāq al-Jazūlī il étudia à Fès et apprit le fiqh en Tunisie auprès du cheikh Ibn ʿAbd al-Rafīʿ et Abī ʿAbd Allāh al-Nafzāwī. Il occupa plus tard le poste de Qādī à Fès où il mourut en 758/1393. Cf. Ahmad Bābā al-Tunbuktī, *Kifāyat al-Muhtāj li maʿrifat man laysa fī al-dībāj*, éd, Wazārat al-Awqāf wa al-ṣuʿūn al-Islāmiyya al-Mamlaka al-Maghribiyya, 1421/2000, t, 2, p. 61
- (3) Faqīh de Fès, il étudia auprès de Sulaymān al-Wanṣarīsī. Il mourut en 732/1331. Cf. *Kifāyat al-muhtāj*, t, 1, p. 195
- (4) Muḥammad b. Muḥammad b. Ahmad b. Abī Bakr al-Quraṣī al-Tilimsānī, connu sous le nom al-Maqqarī. Il étudia en Egypte auprès du cheikh ʿAbd Allāh al-Mannūfī et al-Tāj al-Tabrīzī, à la Mecque auprès Khalīl al-Makkī, et au Ṣām auprès du Ṣams Ibn Sālim.. Parmi ses ouvrages « *al-Ḥaqāʾiq wa al-raqāʾiq* », « *Iqāmat al-murīd* » dans le tasawwuf et « *al-Qawāʾid* » dans le fiqh Il occupa le poste de Qādī à Fès ou il mourut en 758/1393 et enterré à Tlemcen. Cf. Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb, *Al-Iḥāta fī akhbār Gharnāta*, Dār al-kutub al-

dernier eut aussi pour disciples d'illustres savants tels : Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb⁽⁵⁾ ; Abū ʿAbd Allāh Ibn Zamrak⁽⁶⁾ ; Abū ʿAbd Allāh al-Qijāṭī⁽⁷⁾ ; Ibn

ʿilmiyya, Beyrouth Luban, t, 2, pp. 116-144, Ahmad Bābā al-Tunbuktī, *kifāyat al-muhtāj*, t, 2, pp. 62-67. et Zirkalī Khayr al-Dīn *Qāmūs tarājum al-Aʿlām, li ʿaṣhari al-rijāl wa al-nisāʾ min al-ʿarab wa al-mustaʿribīn wa al-mustaʿriqīn*, en 8 t, huitième éd. Dār al-ʿIlm lil malāyīn, Beyrouth Liban, t, 1, p. 227.

- (5) Abū ʿAbd Allāh Muhammad b. Saʿīd b. ʿAbd Allāh b. Saʿīd b. ʿAlī b. Ahmad al-Salmānī, visir et historien de Grenade, qui portait les laqabs de Lisān al-Dīn et de Dhū al Wizāratayn, naquit à Loja, à une cinquantaine de km de Grenade, le 25 Rajab 713/ 15 novembre 1313, mais reçut son instruction à Grenade où son père s'était installé pour entrer au service du sultan Abū l-Walīd Ismāʿīl. Il eut des maîtres nombreux et éminents qu'énunèrent ses biographes et, grâce à leur enseignement et à sa vaste formation qui devait lui permettre de se distinguer dans divers branches du savoir et d'écrire de nombreux ouvrages dont les titres dépassent le chiffre de 60. Ses qualités et son savoir le firent entrer, au service du sultan Abū Ḥajjāj Yūsuf b. Ismāʿīl en qualité de secrétaire, sous la direction administrative et technique du vizir Abū l-Hasan ʿAlī b. al-Jayyāb, ce dernier étant mort de la peste, Ibn al-Khaṭīb fut nommé aux fonctions de kātib al-inšāʾ chef de la chancellerie royale, avec le titre de vizir, il les conserva sous le règne de Muhammad V al-Ghānī bi-llāh qui éleva son rang et sa catégorie, et c'est alors qu'il prit le titre de Dhū al-Wizāratayn. Ibn al-Khaṭīb fut assassiné dans sa prison en 776/1374. Voir *Ihāta*, t, 4, pp. 372-552, Ahmad Bābā al-Tunbuktī, *Kifāyat al-Muhtāj*, t, 2, pp. 83-84 et *E I*, nouvelle édition, t 3, pp. 859-860.
- (6) Abū ʿAbd Allah Muhammad b. Yusuf b. Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Yūsuf al-Surayhī, connu sous le nom d'Ibn Zamrak (ou Zumruk), poète et homme politique andalou, né à Grenade en 733/1333. Bien que d'humble origine, il se consacra à l'étude et se forma aux côtés de maîtres célèbres, notamment al-Šarīf al-Gharnāfī et Ibn al-Khaṭīb. Grâce à la protection active de ce dernier, le jeune poète entra dans l'administration de l'Etat grenadin. En 760/1359, lorsque Muhammad V fut déposé et recueilli à Fès par le sultan marīnide Abū Salīm, Ibn al-Khaṭīb et Ibn Zamrak le suivirent en exil. Pendant cette période, Ibn Zamrak poursuivit ses études, participa aux fêtes de la cour et composa, à l'occasion, des vers. Lorsque, après diverses vicissitudes, Muhammad V rentra à Grenade (763/1362), il le nomma secrétaire particulier (kātib sirrih). Durant les années suivantes, il joua souvent le rôle de poète de cour. En 773/1371-2, Ibn al-Khaṭīb, qui avait jusqu'alors mené avec le monarque nasride la politique compliquée de Grenade, tout particulièrement touchant le Maroc, qui était dans une situation chaotique depuis l'assassinat d'Abū Salīm (762/1361), fit défection et rejoignit à Tlemcen le sultan marīnide ʿAbd al-ʿAzīz, ce fut alors qu'Ibn Zamrak accéda au poste de premier ministre à la place de son maître. Le diwan d'Ibn Zamrak n'a pas été conservé, mais un nombre considérable de poèmes, recueillis par Ibn al-Khaṭīb et reproduits par al-Maqqarī. Voir *Dibāj* d'Ibn Farḥūn, Caire 1351, pp.282-2833; Ibn al-Khaṭīb, *al-Kātib al-Kāmina*, éd. Ihsān ʿAbbās, Beyrouth 1953, pp. 282-288, *Kifāyat al-muhtāj*, t, 2, pp. 115-116 et *E I*, nouvelle éd, t 3, p. 997.

Khaldūn⁽⁸⁾ ; Abū Ishāq al-Šāṭibī⁽⁹⁾ ; Abū Muḥammad ʿAbd Allāh Ibn Juzay⁽¹⁰⁾ ;

- (7) Muḥammad b. Muḥammad ʿAlī b. ʿUmar b. Ibrāhīm al-Qijātī al-Gharnāī. Il apprit l'Arabe auprès de al-Bayānī et Ibn al-Fakhār al-Bīrī et le fiqh auprès d'al-Maqqarī et Abī al-Barakāt b. al-Hāj. Il expliqua « *al-Burda* ». Il mourut en 811/1408. Cf. Ahmad Bābā al-Tunbukūī, *Kifāyat al-muhtāj*, p. 114-115.
- (8) Ibn Khaldūn, Walī al-Dīn ʿAbd al-Rahmān Ibn Muhammad, historien et sociologue d'origine maghrébine qui passa la fin de sa vie en Orient et laissa une œuvre, qui fit l'objet ultérieurement d'interprétations divers, lui valant d'être aujourd'hui considéré comme un penseur original. Il naquit à Tunis en 1332 dans une originaire de Hadramaout, qui était venu s'établir à Séville dès le VIII^e siècle et qui avait quitté tardivement l'Andalous pour Ceuta d'abord, puis pour Tunis. Il reçut une éducation traditionnelle soignée dans sa ville natale où s'étaient des savants formés auparavant dans l'entourage des Mérinides. Il se trouvait orphelin à dix sept ans, il gagna Fès où prospérait alors le centre intellectuel le plus brillant du Maghreb. Il y obtint un emploi dans l'administration à la fin de 1350 et fit partie, après divers péripéties, de l'entourage du sultan Abū ʿInān pour être après jeté en prison en 1357 et y rester deux ans. Devenu secrétaire à la chancellerie du nouveau sultan, il fut encore une fois victime de vicissitudes diverses et, en 1362, trouva refuge dans la principauté de Grenade auprès d'un émir Nasride. Trois plus tard, il se trouva à la cour de Bougie où il occupa la fonction de chambellan. On le retrouve en 1375 à Tlemcen, puis peu après au château d'Ibn Salama pas loin de cette ville, où il rédigea ses Prolégomènes. Après un passage à Tunis, il se rendit alors dans l'Egypte des Mamlouks au Caire où il exerça la fonction d'un professeur et grand Qādī à l'école juridique et y mourut en 1406. Cf. *Kifāyat al-muhtāj*, t. 1, pp. 270-272, Zirkalī *Aʿlām*, t. 3, p. 330, *EI*, t. 3 pp. 849-855 et *Dictionnaire Historique*, p. 369-370.
- (9) Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā b. Muhammad al-Lakhmī Al-Gharnāī. Faqīh mālikite d'al-Andalus. Al-Šāṭibī est né et mort à Grenade en (790/1388). C'est dans cette ville qu'il effectua ses études. Ses maîtres Abū ʿAlī Mansūr al-Zawāwī et al-Maqqarī al-Jadd (m. 759/1357), tous transmetteur du Mukhtasar al-muntahā d'Ibn al-Hājib (basé sur *al-Mahsūl* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī), furent d'une importance particulière dans la formation de al-Šāṭibī, en suscitant chez lui l'intérêt pour les *uṣūl al-fiqh* et le *kalām*. Il semble qu'al-Maqqarī al-Jadd ait également introduit al-Šāṭibī au Sūfisme, par une *silsila* particulière. Parmi les œuvres d'al-Šāṭibī, on en trouve certaines sur la grammaire « *Šarḥ alfiyyat Ibn Mālik* », dont il existe un manuscrit, « *Kitāb Uṣūl al-nahw* ». et « *al-Muwāfaqāt* » dans al-Uṣūl. Cf. *Kifāyat al-muhtāj*, t. 1, pp. 153-157 et *EI*, t. 9, p. 376.
- (10) Abū ʿAbd Allāh Muhammad b. Ahmad al-Kalbī, écrivain arabe né en 721/1321à Grenade, dans une famille de lettrés. Son père était connu notamment comme poète et comme faqīh ; il fut un des maîtres de Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb Ibn Juzay a servi le royaume nasride comme kātib sous le règne du Abū l-Hajjāj Yūsuf (733-755/1333-1354), il passa ensuite à Fès, où le Marinide Abū ʿInān (750-759/1349-1358) lui donna l'ordre de consigner par écrit le texte de la *Riḥla* d'Ibn Battūta. Il mourut vers 756-8/1355-7. C f. *al-Iḥāta fī Akhbār Gharnāta*, t. 2, pp. 163-171, al-Tunbukūī, *Kifāyat al-muhtāj*, t. 1, pp. 153-157 et *EI*, nouvelle éd, t. 3, p. 779.

al-Ḥafīd Ibn ʿAllāq⁽¹¹⁾, Ibn ʿAbbād al-Rundī⁽¹²⁾ entre autres, etc. Tout comme il affirme dans *al-Muʿtamad* avoir, lors de son voyage à la Mecque, assisté à des cours auprès des ṣayḥs de Miṣr (Le Caire) et d'Alexandrie. Parmi ses maîtres, nous avons aussi le fameux al-Khalīl al-Makkī⁽¹³⁾.

Ses disciples : nous ne lui connaissons comme disciple direct qu'Ibn al-Aḥmar⁽¹⁴⁾.

Ses oeuvres :

- *Muʿtamad al-nājib fī ṭdāḥ mubhamāt Ibn al-Ḥājib*⁽¹⁵⁾ en trois tomes⁽¹⁶⁾;
- *Kanz al-asrār wa lawāqih al-afkār*;
- *al-Tuḥfa al-Zarīfa fī al-asrār al-ṣarīfa*.

-
- (11) Muḥammad b. ʿAlī b. Qāsim b. Alī b. ʿAllāq al-Gharnāfī, qādī et muftī de Grenade. Parmi ses écrits « *Ṣarḥ Ibn al-ḥājib al-farʿī* », « *Ṣarḥ farāʿid Ibn al-Ṣāt* ». Il mourut en 806/1403. Cf. *Kifāyat al-muhtāj*, t. 1, p. 113
- (12) Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Abī Ishāq al-Nafzī al-Himyārī, (733-792/1333-1390, auteur mystique ayant joui d'une grande célébrité dans le Maroc où régnait la dynastie des Marinides. Né à Ronda dans le Royaume des Nasrides et venu dans sa jeunesse au Maghreb pour y recevoir sa formation religieuse, il suivit d'abord l'enseignement de fiqh malikite, dans les madrasas de Fès, mais il abandonna rapidement les sciences juridiques pour s'adonner à l'ascétisme et au soufisme sous la direction d'un maître de Salé. Ensuite il est devenu un cheikh et nommé prédicateur de la grande mosquée Qarawiyīn à Fès. Il mourut dans cette ville après avoir composé quelques-unes des œuvres les plus marquantes du soufisme tel que le commentaire des Sentences d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī ainsi que ses divers lettres de direction spirituelle. Cf. Ahmad Bābā al-Tunbuktī, *Kifāyat al-Muhtāj*, t. 2, pp. 109-113, Zirkalī *Aʿlām*, t. 5, p. 299 et *Dictionnaire Historique de l'Islam*, Dominique et Janine Sourdrel, pp. 360-361
- (13) Khalīl b. ʿAbd l-Raḥmān b. Muḥammad b. ʿUmar al-Mālaqī, homme pieux, faqīh et imām d'al-Ḥaram al-Makkī. Né à Malaga, mourut à la Mècque en 760/1358. Cf. *Kifāyat al-muhtāj*, t. 1, pp. 196-197.
- (14) Ismāʿīl b. Yūsuf b. Muḥammad b. Naṣr al-Khazrajī, connu sous le non d'Ibn al-Aḥmar. Historien de la dynastie Mérinide. Vécut à Grenade mourut à Fès en 807/1404. Parmi ses ouvrages « *Nathīr farīd al-junān fī nazm fuḥūl al-zamān* », « *Ḥadīqatu al-nisrīn fī akhbār banī marīn* » et « *Mustawdaʿ al-ʿalāma* ». Cf. Zarkalī, *Aʿlām*, t. 1, pp. 329-330.
- (15) Jamāl l-Dīn Abū ʿAmr ʿUthmān b. Abī Bakr al-Mālikī, faqīh mālikite et grammairien. Naquit à Ansā, village de la Haute-Egypte. Il étudia au Caire les sciences islamiques auprès de Muḥammad al-Ghaznawī. Il séjourna et enseigna au Caire, puis à Damas à la Zāwiya mālikite de la grande-mosquée. Parmi ses ouvrages « *al-Ṣāfiya* » et « *Mutamad Ibn al-Ḥājib* ». Ibn l-Ḥājib mourut en 647/1249. Cf. Zarkalī *Aʿlām*, t. 4, p. 211 et *E I*, nouvelle éd, t. 3, pp.804-806.
- (16) Signalé dans *Nayl al-ibtibāj* par Tunbuktī, p. 457.

- Un commentaire de la *Risāla* d'Abū Zayd al-Qayrawānī⁽¹⁷⁾.

(Eussent été Ibn Khaldūn, Ibn al-Khaṭīb, al-Šāṭibī, voire même Ibn al-Aḥmar, tous ses contemporains plus ou moins connus, on s'y serait - dans les limites imparties à cet article - présenter de manière détaillée l'auteur.). Toutefois, il n'était pas si inconnu que cela de son vivant et de son temps ; il le devint plus tard rejoignant la légion des oubliés. C'est ainsi ! Le mouvement de l'histoire a de ces humeurs, de ces élections et de ces exclusions qu'on ne s'explique pas toujours. Quoique notre auteur ait poussé à leur ombre, pour rester dans de justes proportions !

Les documents, en notre possession, ne nous facilitent pas la tâche ; car, ils sont à son sujet insuffisants et lacunaires. Rien n'est plus malaisé que de déterminer les circonstances de la composition de *Kanz al-asrār* ; or les copies manuscrites ne manquent pas et ont circulé, cependant aucune n'est de la main de l'auteur⁽¹⁸⁾. Et à en juger par le nombre, il semblerait que l'ouvrage fût à sa manière estimé et apprécié. On ne supplée à ce manque d'informations, de première main, que partiellement : par tâtonnement et recoupements. Toutefois, ce n'est pas à une opération de rectification et de mise au point que nous nous sommes livrés dans notre travail initial⁽¹⁹⁾, qu'à une recherche ponctuelle et précise sur un auteur, un manuscrit, une période⁽²⁰⁾.

Quant à cet article, c'est uniquement à titre illustratif que nous le livrons, nous tenons à le souligner fortement, - tant le sujet appelle et exige une vérification plus soutenue et une attention plus minutieuse. Ce n'est qu'une hypothèse que nous proposons, avec toutes les réserves possibles : *du baroque dans kanz al-asrār*.

Ce rapprochement pourrait, avec raison, sembler saugrenu ou forcé, mais il est fait sciemment et à dessein. Notre point de vue se définit ainsi : il s'agit, pour nous, de souligner des aspects de l'œuvre étudiée qu'on pourrait qualifier,

(17) Signalé dans *Jadhwat al-iqtibās* par Ibn al-Qādī al-Maknāsī, p. 238.

(18) Les différences entre les manuscrits sont certes minimes, mais le plus ancien consulté ne remonte qu'au (X^e -XVI^e) deux siècles après la mort de l'auteur.

(19) *Thèse de doctorat*

(20) Sur cette dernière beaucoup de travaux ont été faits, certains font autorité tels : Mohamed Benckekroun, *Le milieu marocain et ses aspects culturels* (Etude sociologique, institutionnelle, culturelle et artistique à l'époque mérinide et Wattasside), (XIII^e -XIV^e -XV^e, XVI^e siècles) Rabat, 1974, p. 333

par commodité et faute de mieux, de baroque.

D'ailleurs, toute l'œuvre dégage cette impression conjointe d'impermanence et de durée. Le caractère exubérant du texte multiplie les procédés rhétoriques dans une esthétique marquée par l'obsession du mouvement et par la mort. Les sujets traités, tout en autorisant des passerelles entre eux, sont agglutinés les uns aux autres, ou si l'on reprend un vocable utilisé par M. Chelli *anastomosés*⁽²¹⁾, dans une combinatoire infinie où chaque racine trouve un écho en arrière, et se prolonge, comme par provignement, en avant. Il y a comme une frénésie d'appréhender l'univers, inconnu jusqu'ici, et les matières pullulent. Tous les savoirs de l'époque sont conviés dans une gigantesque cacophonie : cosmogonie, astrologie, géologie, botanique, géographie et récits voyages, minéralogie, médecine, alchimie, arithmétique, etc.

Il est difficile de dire ce qui saisit, frappe à la lecture de *kanz al-asrār*, ce par quoi il retient l'attention. Sa prétention totalisante (il se veut une somme et l'auteur l'annonce dès le préambule), son foisonnement et sa croissance labyrinthique, plutôt que de rebuter le lecteur quoiqu'elle déconcerte, suscite singulièrement et au plus haut point l'intérêt et la curiosité. Qu'est-ce que cette œuvre qui croît tous azimuts, dans une surabondance à couper le souffle et où l'or et le plomb sont, indistinctement, mêlés ?

Cet exemple pourrait illustrer le mode opératoire en circonvolution de Ṣanhājī, par ailleurs généralisable pour le reste du texte. Ainsi, l'auteur fournit l'intitulé d'un chapitre en titre : *Du sommeil en tant que mort et des rêves*. Il le fait immédiatement suivre d'un ou plusieurs versets coraniques qui en posent la première prémisse problématique : « Dieu accueille les âmes au moment de leur mort ; Il reçoit aussi celles qui dorment, sans être mortes. Il retient celles dont Il a décrété la mort. Il renvoie les autres jusqu'à un terme irrévocablement fixé. » Coran (XXXIX. 42). L'auteur commente dans un premier temps sommairement le verset cité : Dieu, Très-Haut, montre que le sommeil s'assimile à une mort et la mort s'assimile à une vie. L'auteur étaye le verset de plusieurs hadīṡs et qui en constituent la première ossature interprétative. Le *Ṣaḥīḥ*⁽²²⁾ dit : « Dieu prend

(21) Moncef Chelli, *La parole arabe, une théorie de la relativité des cultures*, éd. Sindbad, pp. 46-67

(22) *Ṣaḥīḥ* (authentique) indique généralement la recension de Bukhārī et de Muslim, mais c'est beaucoup plus celle de ce dernier qui est désignée par l'auteur.

nos esprits et nous les restitue, à Sa guise. » Bilāl, présent, lui dit : « *Qu'il prenne mon âme, celui qui prendrait la tienne !* » Il le fait ensuite suivre d'un certain nombre de propos sensés renforcer d'avantage ce qui précède et l'illustrer : récits de compagnons, de savants, de successeurs, personnages réputés pour leur science, pour leur piété, illustres inconnus. De la sorte plusieurs propos s'enfilent en chapelet :

D'après Ibn 'Aṭīyya : la loi soutient la saisie de l'esprit (*rūḥ*) et de l'âme (*nafs*) à l'état de sommeil⁽²³⁾ ;

Selon al-Tha'labī, d'après Ibn 'Abbās et d'autres commentateurs : « Les esprits des vivants et des morts se rencontrent à l'état de sommeil et se reconnaissent, autant que Dieu le veut. Et quand ils veulent, tous, revenir, Dieu retient ceux des morts et restitue ceux des vivants à leurs corps⁽²⁴⁾. » ;

D'après Ibn Jubayr : « Dieu achève les âmes ; retient celles des morts, et renvoie celles des vivants. » ;

D'après Ibn 'Abbās : « En chaque enfant d'Adam se trouve une âme (*nafs*) et un esprit (*rūḥ*) liés entre eux comme par un rai de soleil. L'âme est chargée de la raison (*'aql*) et du discernement (*tamyīz*) ; à l'esprit est dévolu le souffle et le mouvement. Quand un homme dort, Dieu retient son âme, mais point son esprit. » ;

L'on⁽²⁵⁾ dit encore : « Dieu saisit les âmes mortes, en anéantissant aussi bien leur souffle que leur discernement ; Il saisit également les âmes qui ne sont pas encore mortes en n'anéantissement que leur discernement. »

Ibn 'Aṭīyya souligne que ces propos ne sont que pures supputations. La vérité est que Dieu s'en réserve le mystère comme le dit le verset : « Ils t'interrogent au sujet de l'Esprit. Dis : " l'Esprit procède du commandement de mon Seigneur ! " » Coran (XVII. 85) Le commentaire personnel, dans les étapes ci-devant, reste assez minime, sinon dans le choix, l'ordre et la manière de procéder. A la fin vient un récapitulatif où l'auteur donne son avis et qui commence invariablement par la formule : *j'ai dit*. L'avis personnel n'est pas, pour autant, totalement dégagé, il trahit souvent la formation classique et traditionaliste de Sanhājī et met en relief cet aspect sinusoïdal de son écriture ; car, à son tour, il peut faire appel à un verset, un hadīṭ, où à une citation d'un de

(23) .Thèse de doctorat, p. 599

(24) .Thèse, *ibid*.

(25) Anonyme.

ses maîtres, voire à plusieurs en cascade. Comme il le fait ici.

J'ai dit : les songes se déclinent selon plusieurs catégories :

La première catégorie touche à la différence entre songe (*ru³ya*) et vision (*ru³yā*). D'après l'auteur de *Al-Qabas*⁽²⁶⁾, l'on dit : (*ra³aytu ru³yatan*) lorsque tu as vu quelque chose de tes propres yeux ; et (*ra³atu ru³yā*) d'une perception par le cœur et (*ru³yā*), en abrégant, si c'est un songe. L'on dit que l'on use du terme de (*ru³yā*) quand la vision est une certitude, comme en ce verset du Très-Haut : « Nous n'avons fait de la vision que Nous t'avons montrée ainsi que de l'arbre maudit, mentionnée dans le Coran, qu'une tentation pour les hommes. » Coran (XV60), selon la doctrine de la majorité, et qu'elle a lieu à l'état de veille.

La deuxième catégorie concerne la vérité des visions. Il y a plusieurs propos à ce sujet : le premier est du qāḍī Abū Bakr qui les considère comme des pensées et des convictions ; le deuxième est de al-Aṣḫahānī : c'est la perception de quelques fragments que la nuit n'a pas dissous ; le troisième est de Ibn Fawrak : ce sont des hallucinations ; le quatrième est celui des Mu'tazila : ce n'est que de l'imaginaire sans réalité véritable, ni preuve. C'est, de leur part, une position doctrinale qui révoque en doute le point de vue commun, touchant à des principes de dogme, comme les djinns, les anges et leurs paroles, par des assertions de ce genre : si l'ange Gabriel avait parlé au Prophète, paix et grâce sur lui, d'une voix audible, ceux qui étaient présents auraient entendu. Les naturalistes, eux, disent qu'elles se font grâce aux mélanges d'humeurs, chaque mélange déterminant une vision particulière ; le cinquième est celui d'un groupe de théosophes qui soutient que les images du monde sont gravées dans l'ombre du Trône, quand se lèvent les voiles, obscurcissant la vue, les images mystérieuses s'incrument dans le secret de l'âme. Vers ce point de vue tendent quelques soufis dont Ibn 'Arabī al-Ḥātimī l'hôte de Damas ; le sixième, que ce sont les paroles de Dieu, Très-Haut, à son serviteur en état de sommeil, la preuve de cela figure dans le *Musnad de al-Tirmidhī* au chapitre consacré au *Sceau des Prophètes*, paix et grâce sur lui : la vision pour le serviteur est une parole que Dieu, Exalté et Magnifié, lui adresse dans son sommeil. C'est la bonne nouvelle annoncée dans le verset : « Ils recevront la bonne nouvelle en cette vie et dans l'autre. » Coran (X. 64), ainsi l'expliqua l'Envoyé de Dieu, paix et grâce sur lui, à Abū l-Dardā[?], en ajoutant : personne avant toi ne m'a

(26) Ne s'agirait-il pas plutôt du *Qāmus* de Fayruzabādi ?

interrogé sur ce sujet⁽²⁷⁾ ; le septième celui de Šāliḥ al-Muʿtazilī, c'est une perception par l'œil, citée par l'auteur de *Al-Qabas* ; le huitième, d'après d'autres : c'est une vision par les yeux du cœur qui permettent un regard éclairé.

La troisième catégorie touche à la distinction des visions : celles que l'on traverse, et celles que l'on ne peut traverser. Al-Karmānī, dans son célèbre livre *Al-Ruʿyā*, soutient : « Les visions se subdivisent en huit catégories. On peut en traverser une, et non les sept autres. Quatre, de ces dernières, découlent des quatre mélanges d'humeurs selon leur proportion dominante, de sorte que celui qui est dominée par tel mélange s'en laisse imprégner. A titre d'exemple : celui en qui domine le fiel jaunâtre tend vers les couleurs jaunes, les nourritures amères, les poisons, les épices, les foudres, et autres. Celui en qui domine le sang tend vers les couleurs pourpres, les nourritures sucrées, les exultations, car le rouge est excitant et cause de la jouissance et de la douceur, tandis que le fiel jaunâtre est aigre et timoré. Celui que domine le phlegme tend vers les couleurs blanches, la pluie, les eaux, la neige. Celui que domine l'humeur sombre tend vers les couleurs noires, les choses brûlantes, les nourritures acides qui alimentent l'humeur noire. Cette domination d'une humeur est connue par des preuves que donne la médecine. La cinquième touche aux entretiens intimes de l'esprit. C'est une activité dont on est conscient, puisqu'elle se produit à l'état de veille : le ressassement de certaines idées est si intense que, la nuit venue, elles se transforment en rêves. La sixième vient de Satan. Ce sont des suggestions qui vont à l'encontre de la loi religieuse, ou qui sont légales, mais débouchent sur quelque chose de condamnable, comme de faire des pèlerinages surrogatoires au détriment de la famille et des parents. La septième contient en partie des visions oniriques. La huitième est la seule que l'on puisse traverser⁽²⁸⁾. Elle échappe aux catégories précédentes et vient du royaume des visions, de la tablette gardée touchant aux affaires de ce monde-ci ou à celles de l'au-delà, en bien comme en mal, sans rien en omettre. Le connaît qui le connaît, l'ignore qui l'ignore, le mentionne qui le mentionne, l'oublie qui l'oublie ! C'est le seul type

(27) Hadith figure dans *Khatm al-awliyā'* lil 'Imām Abī 'Abd-Allāh Muhammad bnu 'Alī Bnu al-Ḥasan al-Ḥakīm al-Tirmidhī, première édition. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, Liban, 1420-1999 p. 48.

(28) Traverser à prendre dans le sens d'interpréter, d'expliquer de façon prémonitoire, comme le rêve du roi dans le récit de Joseph : « **Ô vous, mes conseillers ! Expliquez-moi ma vision, si vous savez interpréter (taʿburūn) les visions.** » Coran (XII. 43) qui vient de ʿabara (traverser) qui donne ʿabr (hébreux) ou ceux qui traversent

qui requière l'interprétation anagogique, et aucun autre que celui-ci ne le peut⁽²⁹⁾.

L'influence (directe ou indirecte) du monde occidental sur l'œuvre de Ṣanhājī

Ṣanhājī vécut donc à l'époque de la Renaissance occidentale, c'est-à-dire à un moment de l'histoire où l'Occident chrétien connaissait un renouveau économique et culturel spectaculaire, une liberté morale et physique de l'être et un affranchissement des tutelles spirituelles et temporelles - ce qui ne veut pas que le siècle était irrégulier - commençaient à se faire ressentir, alors que son vis-à-vis musulman entamait son déclin. Ce renouveau allait peu à peu s'imposer et se propager au reste du monde. Le rationalisme assoie ainsi et à mesure ses fondements. Chez Ṣanhājī, cette influence se traduit çà et là dans son œuvre. Elle se ressent à vrai dire beaucoup plus qu'elle ne se perçoit directement. L'auteur n'hésite pas à recourir à des références diverses et multiples : ainsi dans une partie de son livre consacrée au climat : nuages, vents, pluie, tonnerre, neige, grêle, etc., arrivé à l'arc en ciel, il cite plusieurs propos, tel celui de 'Alī Ibn Abī Ṭālib qui estime que « c'est une assurance contre le naufrage ». Serait-on resté à cette explication, on ne s'éloignerait pas du registre traditionnel d'explication des phénomènes météorologiques. Mais l'auteur visiblement ne s'en contente pas, il va vite faire suivre la première explication d'une seconde où il soutient que d'après certains savants, il s'agirait simplement d'un « arc irisé qui apparaît quand les rayons du soleil viennent frapper un nuage sur une étendue d'eau ! » L'autorité de la première affirmation se trouve, du coup, ébréchée par la nouvelle affirmation. C'est cet instant de léger vacillement qui nous intéresse où un autre savoir vient bousculer une assurance coutumière bien ancrée jusqu'ici. La parole apparaît de moins en moins assurée et appelle le réajustement de sa mécanique. Il s'opère comme un arrêt, ce que, dans l'intrusion de la parole mystique dans les savoirs constitués, M. de Certeau appelle : *une modalisation*⁽³⁰⁾ *suspensive*⁽³¹⁾. Sauf que, singulièrement, l'auteur

(29) *Thèse de doctorat*, pp. 601- 603

(30) Nous tenons à préciser qu'il s'agit bien d'une modalisation (selon qu'elle concerne non le contenu du jugement, mais son rapport à la structure de notre connaissance) et non d'une modélisation. (Voir d'André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, éd. Presses universitaires de France, 1947)

(31) Michel de Certeau, *La fable mystique*, XVI^e - XVII^e siècle, Gallimard, 1982, p. 15

accueille les explications et ne les oppose pas. Là réside son allégeance traditionaliste et sa timide modernité, bien qu'il ressente intuitivement l'ébranlement de l'édifice des explications traditionnelles ou, tout au moins, leur fissuration et qu'une nouvelle herméneutique, dans les ressauts⁽³²⁾ des connaissances, doit impérativement, si elle veut continuer à être crédible, fourbir ses arguments et forger des concepts nouveaux. Or, l'allusion à la protection du naufrage, au sujet de l'arc-en-ciel évoqué plus haut, se trouve dans l'épisode biblique du déluge, tiré de la genèse : « *J'établis mon alliance avec vous : nulle chair ne sera détruite par les eaux du déluge, il n'y aura plus de déluge pour ravager la terre. (...) Quand l'arc sera dans la nuée, je le verrai et me souviendrai de l'alliance éternelle qu'il y a entre Dieu et tous les êtres animés, en somme toute chair qu'il y a sur la terre. Je me souviendrai de l'alliance...* »⁽³³⁾ En essayant d'expliquer ce phénomène naturel qu'est l'arc-en-ciel, Şanhājî revient au passage biblique y référant. Dans un autre passage, traitant de l'ange de la mort qui montre à Abraham les différents visages qu'il peut prendre selon qu'il prenne l'âme d'un croyant (visage radieux) et d'un non mécréant (visage effrayant), comme les deux faces de Janus. L'auteur utilise une référence traditionnelle empruntée au livre *Al-Iḥyā'* qui a été rapporté par Ibn 'Abbās pour décrire cet épisode. Cependant, il semble que cette référence retrouve son équivalent dans la religion chrétienne et que de toute évidence ce récit a été tiré du pseudépigraphe de l'Ancien testament intitulé *Le testament d'Abraham*, (texte datant d'environ 70 après J.C., contemporain de Esdras IV qui rapporte ceci : « *Abraham demanda (à la mort) : je te prie, puisque c'est toi la mort, dis-moi, vas-tu ainsi au devant de tous les hommes avec une aussi belle apparence, une telle gloire, une si grande beauté ? Et (...) La mort mit un vêtement de tyran, prit un aspect ombrageux, plus sauvage que celui de toute bête féroce et plus abject que toute abjection.* »⁽³⁴⁾

Şanhājî s'adresse donc à la fois à un lecteur musulman, mais il utilise des informations qui ne sont pas étrangères aux références chrétiennes, son récit est par ce côté universel et ouvert à toutes les cultures et notamment la culture

(32) Au sens architectural du terme de saillie sur une surface donnée, et au sens figuré du terme de passage brusque d'un plan horizontal à un autre.

(33) La genèse (IX. 11-17) in, *La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, éd. Du Cerf, 1961

(34) La Bible, Ecrits Intertestamentaires, La Pléiade, N. R. F Gallimard, 1987, pp. 1683-1688. Chapitres (XVII-XIX).

occidentale de la Renaissance. Cette influence peut s'expliquer notamment par la proximité géographique de Ṣanhājī avec l'Europe par son immense culture car, à coup sûr, c'est un homme de bibliothèque et de grandes lectures. Jamais dont nos vérifications des citations, nous l'avons pris en défaut.

En effet, ce dernier vivait à l'époque des Mérinides dans l'Occident musulman : Maroc et sud de l'Espagne. Cette proximité géographique peut donc constituer un élément ou un début d'explication pour comprendre et analyser ce confluent des cultures dans l'œuvre de Ṣanhājī. Cette influence mutuelle : l'occident renouant avec l'héritage grec par le biais des traductions arabes,⁽³⁵⁾ - ce va-et-vient entre les cultures occidentale et orientale s'explique également par les échanges qui existaient entre les deux civilisations. Ces échanges entre intellectuels des bords chrétien et musulman se faisaient, entre autres, par des lettres (épîtres) dans un style *en circonvolution* dont Ṣanhājī avait le secret, souvent pamphlétaires, les disputations étaient connues et pratiquées, (à l'exemple de celles de Raymon Lulle d'un côté et de Ibn Ḥazm de l'autre). Pour répondre au mieux aux critiques des chrétiens, notre auteur appuyait son argumentaire sur des références solides communes aux deux cultures afin de mieux défendre sa position. De plus, pour assurer son propos et lui donner plus de poids, Ṣanhājī n'hésite pas à utiliser les arguments de ses pairs et contradicteurs et de les retourner contre eux. Ces débats entre savants des deux civilisations avaient, en priorité, pour but de réfuter les positions adverses et de montrer que les leurs sont plus probantes, mais en même temps elles constituent, avec le recul du temps, une mine de renseignements sur l'époque. Des transferts s'effectuaient ainsi en dépit des uns et des autres. Pour être le plus convaincant possible et contrecarrer les points de vue de ses contradicteurs chrétiens, Ṣanhājī usait d'un style littéraire chatoyant et vivant avec un incontestable penchant pour l'explication grammaticale. Souvent cette dernière est appelée à la rescousse d'une idée et constitue son étai. Il existe une tension entre la diffuence du texte et la volonté de retenue qui soutient l'idée par la seule force des mots. C'est le style qui façonne la pensée. Et même si l'on s'attache plus facilement aux idées des auteurs qu'à la façon de les exprimer et de les faire vivre, l'art, lui, ne commence qu'aux confins des idées. Le style de notre auteur

(35) Voir de - Alain de Libéra, *Penser au moyen âge*, éd. Seuil, coll. « points Essais », Paris 1991.

a, conjointement, quelque chose d'épais et de malmené et, osons le terme, de baroque qui le rend attrayant.

L'œuvre n'a rien du ciselé d'un *Discours de la méthode* qui s'ouvre, souvenons-nous, par : pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. La même prétention existe chez Şanhājī, mais non la même clarté. Cette idée (celle du baroque), même si elle n'a cessé de nous accompagner tout au long de notre étude sur le *Kanz* ; n'a trouvée sa formulation hypothétique et réservée qu'à la fin du travail, tant nos prévenances à son égard demeurent grandes. C'est avec beaucoup de précaution que nous la soumettons. Nous pouvons dès lors avancer cette hypothèse, séduisante à nos yeux, que Şanhājī fut, à sa manière, un précurseur en matière de style littéraire baroque. Voilà une hypothèse qu'il convient d'analyser à la vue du style original de Şanhājī.

Şanhājī précurseur du style baroque.

Tout style est une création, un tant soit peu, personnelle. Sinon beaucoup ! Nous connaissons tous le mot célèbre du *Discours à l'Académie* de Buffon : « Le style est l'homme même. » Le style peut, selon l'intervalle qui le sépare de l'auteur par un côté et de l'époque qui le régit par l'autre, soit ressembler aux styles antérieurs ou contemporains soit s'en distinguer sensiblement. Celui de Şanhājī, par son *baroquisme* même, lui est propre et particulier. Le texte nous fait entrevoir un monde pléthorique où se meut la pensée de l'auteur. L'imagination travaille à partir de données, non sensibles, mais sensorielles. L'auteur laisse entendre un monde ! Et étrangement dans un univers où domine l'ouïe, car tout est rapporté, c'est la vue qui est sollicitée à plein. La perception visuelle de ce monde entendu et transfiguré par la plume. Il n'est qu'un aspect d'une recomposition esthétique, où l'on retrouve certains traits du baroque. A titre d'exemple, ce récit d'un bain pris par l'ange Gabriel dans son lac situé sous le trône. « On relata, d'après Ibn ʿAbbās : à la droite du Trône est mis un fleuve de lumière de la dimension des sept cieux, des sept mondes et des sept mers. Gabriel y pénètre, à chaque fin de nuit, pour s'y baigner. Alors, il acquiert lumière sur lumière, beauté sur beauté et magnificence sur magnificence, puis il se secoue. De chaque plume qui tombe de lui, Dieu, Tout-puissant, suscite multitude d'anges dont, chaque jour, soixante-dix mille visitent la Maison comblée (...).⁽³⁶⁾ » Egalement sur le même sujet, d'après Wahb : « Gabriel se

(36) *Thèse de doctorat ; 301*

tient entre les mains de Dieu, Très-Haut, les membres tremblants. De chacun de ses tressaillements, Dieu créé cent mille anges. Les anges se tiennent ainsi devant la Puissance divine en rangs, les têtes baissées. Et quand Dieu les autorise à parler, ils disent : « Nulle divinité hormis Dieu ! »⁽³⁷⁾»

Ou cet autre exemple du récit d'une vision augurale faite par Khāṭir. Abū Lahab Ibn Mālik a raconté cette histoire : « *J'étais auprès de Prophète, paix et grâce sur lui, à un moment où l'on venait de porter la discussion sur les devins. J'ai alors dit : " Tu es en place de mon père de ma mère⁽³⁸⁾ ! " Nous sommes les premiers à avoir été effrayés par les gardiens des cieus, la lapidation des démons, l'interdiction signifiée aux djinns en leur lançant des boules de flammes. Quand survint ce phénomène, nous nous réunîmes, et nous vîmes voir un de nos devins dénommé Khaṭar Ibn Mālik, lors d'un âge très avancé, ayant dépassé les trois cents ans. Nous lui dîmes : - Ô Khaṭar ! Possèdes-tu quelque science touchant ces étoiles lancées ? Elles nous effrayent et nous avons crainte que la conséquence en soit un malheur. - Partez et revenez me voir demain à l'aube et je vous dirai ce qu'il en est d'elles : propice ou néfaste, nous répondit-il. Nous le quittâmes un jour et quand ce fut l'aube du jour suivant, nous vîmes de nouveau le voir. Nous le trouvâmes debout, auscultant le ciel de ses yeux, nous le hélâmes : - Ô Khaṭar ! Il nous fit signe de nous taire. Nous nous tîmes. Alors, un gigantesque morceau d'étoile se brisa et le devin cria de toute sa voix : " Lui précipita son châtement ! Le perça d'un météore ! Lui avança son compte ! Malheur a lui, nulle retraite ! Son état est désespérant ! " Il se tut ensuite longuement, et poursuivit : " Ô peine ! Ô peine des Banū Qāḥṭān ! Je vous informe en vérité et de la voix d'oracle. J'en jure par la Ka'ba et ses piliers. Ils sont éloignés de l'écoute les rebelles du jardin, pourchassés d'un éclair mesuré à cause d'un envoyé digne et illustre. Il viendra avec la Révélation et le Discernement qui abolira l'adoration des stèles dressées. " Nous lui dîmes : - Ô Khaṭar ! Tu évoques là une affaire grave. Comment entends-tu agir ? Que recommandes-tu à ton peuple de faire ? Il répondit : " Je ne leur conseille que ce que je me dis à moi-même : suivre le meilleur des hommes dont les preuves ont l'éclat du soleil. Il sortira de la Mecque, ville aux*

(37) Thèse de doctorat, *ibid*.

(38) Formule difficile à traduire et qui signifie à peu près : « Ta place est plus éminente que celle de mes parents. »

chamelles altérées (*ħums*)⁽³⁹⁾, soutenu d'une Révélation solide et sans altération. " Nous l'interrogeâmes : " *Qui est-il ? Quel est son nom ? Quel est son temps ?* " Il entonna : " *Par la mort et la vie ! Il est de Qurayš. Sa loi n'est point légèreté. Nul défaut en lui. Il est à la tête d'une armée, et quelle armée ! Il est des gens de Qaħtān, de ceux de la Maison, ascendance pure sur ascendance pure !* " " *De quelles matrices descend-il ?* " " *Il est des enfants d'Abraham.* " " *Indique-nous de quelle famille de Qurayš ?* " " *Par la maison et les assises ! Par les demeures et les chapiteaux ! Il est de l'essence des Banū Hāšim, des gens nobles. Il sera envoyé avec des épopées. Il mettra à bas les prévaricateurs.* " Il dit après : " *Dieu est grandissime ! Dieu est grandissime ! Voilà la vérité qui arrive manifeste ! Les informations sont désormais interdites aux djinns ! L'oracle est ainsi et tel me l'apprit un maître éclairé. C'est assurément un Prophète !* " Il se tut, tombant évanoui et ne se releva que trois jours après. Quand il revint de son absence, il prononça cette profession : " *Nulle divinité hormis Dieu, Muħammad est Son messenger !* " L'Envoyé, paix et grâce sur lui, à ce récit dit : " *Gloire à Dieu, il a énoncé une prophétie. Il ressuscitera seul le Jour de la Résurrection !* " ⁽⁴⁰⁾ »

Le terme « baroque » provient du portugais baroco et désigne à l'origine les perles de formes imparfaites.⁽⁴¹⁾ Au XVII^e siècle, ce terme est péjoratif car il qualifie tout ce qui est bizarre, hors des normes. Or cette définition du baroque correspond totalement aux caractéristiques de l'œuvre de Ṣanhājī. En effet, son *Kanz* est un texte sans ponctuation avec une véritable volonté de décrire un monde inouï, peuplé de bêtes étranges et de récits fantastiques sur des îles habités par d'improbables bêtes à plusieurs têtes, la description d'anges aux ailes infinies, transcription de visions de rêves pieux, réflexion spirituelle sur la mort. Le réel s'enchevêtre à l'imaginaire et le concurrence. Il est difficile dans ces cas de faire la part des choses, comme en ces histoires d'un archipel étrange. Sanhājī, reprenant al-Bakrī, nous décrit ainsi un de ses îles :

(39) Le mot *ħums* peut désigner aussi bien des chamelles altérées (*al-mufradāt* de al-Rāghib al-Aṣfahānī p. 159) ; ou une allusion du devin aux cinq piliers de l'islam.

(40) *Thèse de doctorat*, pp. 508-509

(41) - Oscar Bloch et W. Von Wartburg, Dictionnaire étymologique de la langue française, éd. Presses universitaires de France, 1960
- Léon Clédat, Dictionnaire étymologique de la langue française, Librairie Hachette, 1920

« La troisième île est celle de (*al-tarab*⁽⁴²⁾) dont le pourtour fait cent parasanges. Elle est, de chaque côté de la mer, dressée en escarpement qu'il n'est pas aisé d'escalader tant la montée est abrupte, d'une hauteur de plus de deux cents coudées. Ses arbres et leurs fruits sont suspendus et enchevêtrés sur ses falaises imprenables. Les marins qui longent ses rivages entendent toutes sortes de chants faits de sons de flûte, de cithares et de cornemuses et d'autres instruments encore. On ne peut entendre ces chants et résister tant l'allégresse emplît les cœurs. On dit, à son sujet, dans *Al-Masālik*, que l'Antéchrist y réside⁽⁴³⁾. Il est dit dans la *Géographie* que l'on y entend différents sons, dont un éclatement tumultueux comme le tonnerre et qui peut sidérer les raisons tant il est étourdissant. Quand les gens de Chine l'entendent, ils comprennent que leur roi ou un de leurs grands seigneurs vient de succomber⁽⁴⁴⁾. Nous trouvons dans cette île du mastic, des épis, des piments et tous les genres d'aromates. Les filles de la mer nagent aux alentours, ce sont des poissons avec des ouïes, des ailes, des têtes comme celles des filles aux cheveux longs et qui chantent la louange de Dieu dans toutes les langues, et leurs voix sont ineffables. En les écoutant, on ressent une piété scrupuleuse et on se lamente par crainte de Dieu. »⁽⁴⁵⁾

La même difficulté à démêler l'écheveau et à débrouiller les récits est soulignée par Pierre Villey dans son travail sur l'apport des civilisations étrangères et l'influence des traductions des auteurs grecs et latins au XVI^e siècle sur l'esprit français. Les textes traduits étaient reçus avec beaucoup de dubitation, mais suscitaient l'intérêt au plus haut point. Les gens ne savaient quel crédit leur accorder, ce qu'il fallait en garder ou rejeter. Şanhājī ne procède pas autrement avec al-Bakrī ou al-Mas'ūdī que ne le font les récits d'André Thevet, Jean de Léry sur le Brésil quelque invraisemblables que puissent paraître à nos yeux, de modernes, ces textes aujourd'hui :

« Et précisément dans le même temps, de tous les coins du monde, soudainement tirées de l'ombre, affluaient en masse des observations plus surprenantes encor, des récits que l'imagination se refusait presque à admettre. Les Indes de l'Orient et de l'Occident venaient d'être découvertes. Les voyageurs qui en arrivaient contaient qu'ils avaient vu des animaux inouïs, des

(42) Al-Bakrī la nomme jazīrat al-Mihrāj, *Al-Masālik*, t 1, p. 193.

(43) *Ibid*, p. 196.

(44) *Ibid*, p. 193.

(45) *Thèse de doctorat*, p. 401

plantes gigantesques, des montres de toute sorte ; ils avaient remarqué des coutumes étranges et révoltantes, des religions qui confondaient l'imagination, des lois incroyables. Etourdis eux-mêmes de leurs propres narrations, ils enflaient la voix, ils rapportaient dix fois plus de prodiges encore qu'il n'en avaient constaté ; et tout était si fort bouleversé qu'on ne savait plus distinguer ce qu'il fallait croire de ce qu'on pouvait révoquer en doute. Les livres italiens, espagnols, français répétaient tous à l'envi ces histoires déconcertantes ; et certains ouvrages anciens comme l'histoire naturelle de Pline et plusieurs livres d'Hérodote semblaient prolonger ces récits et leur donner autorité. »⁽⁴⁶⁾

Nous n'avons cessé, tout au long de ce travail malgré un certain capital de départ bienveillant, d'être fasciné et dérouté par cet univers généreusement déployé devant nos yeux par Şanhājī. Le *Kanz* invite constamment à voir des représentations, au sens théâtral du terme, avec décor, protagonistes, accessoires et spectateurs. Ce sont des scènes collées bout à bout, du début à la fin, offertes au regard, où le mouvement vous emporte. Ce versant excessif et prolix en recèle cependant un autre moins visible, moins démonstratif : le lecteur, tout en étant appelé à suivre les péripéties des acteurs (hommes ou esprits), est invité à méditer sur le parcours. L'extravagance même des scènes : profusion, débordement, luxuriance, satiété de décors, foisonnement, vertiges, surcharges, rajouts, prolifération, fourmillement de détails. De plus, son récit est constitué de constants retours en arrière, d'interruptions, de projections à partir, entre autres, de la grammaire et de l'étymologie. Il suit une piste, mais il n'est jamais sûr de l'avoir épuisée. Il laisse un moment en suspens son analyse, puis y revient à l'assaut en la reprenant du début, pour finalement, n'y insérer qu'un détail, à nos yeux, minime, aux siens d'une grande importance. C'est cette impression de champ constamment alimenté, en labour, qui prédomine. Les notions sont perpétuellement brassées. Il n'existe pas de cloisons étanches entre les différents domaines du savoir ; tout au contraire y domine comme une extension ou un débordement. Et c'est dans cette jungle que lecteur doit frayer son chemin.

En tout état de cause, l'œuvre est malaisée à cerner ; car, la difficulté n'est pas dans la saisie littérale du texte. Elle réside plutôt dans la lecture anagogique ou spirituelle de chaque passage. Seule une attention soutenue permettrait de

(46) Pierre Villey, *Les sources des idées*, (Bibliothèque française du XVI^e siècle) Librairie Plon-Nourrit et C^{ie}, 1912, p. 5

choisir entre les multiples sens que le lecteur est tenté de donner à ces juxtapositions de phrases sans fin, à ces séquences que l'on ne sait plus ponctuer, à ces jaillissements de scènes dont l'unité échappe souvent. Chaque passage trouve des prolongements et des ramifications tant prévisibles qu'inattendus dans d'autres. On ne sait finalement pas si ce sont les détails qui éclairent l'ensemble ou l'ensemble qui éclaire les détails ; toujours est-il qu'il s'avère presque impossible de couper net dans ces continuels retours. La volonté de reprise de l'auteur n'est pas d'un grand secours dans la mesure où, la plupart du temps, elle ne fait que prolonger à son tour l'éclatement et l'accentuer. L'auteur multiplie à satiété les récits, autour d'une idée maîtresse viennent se cristalliser des pensées subsidiaires, des excroissances dont la fusion dans l'unité reste précaire.

A le voir avec quelle abondance et quelle minutie il énumère ses sources, on croit comprendre que l'auteur écrit net et ne se préoccupe pas de défendre son originalité mais si peu que l'on avance dans la lecture que se profile d'autres sources, d'autres textes, d'autres références qui viennent bousculer l'assurance de départ.

Pourtant demeure dans le livre comme une présence invisible mais tenace : celle des êtres et des choses enveloppés de mystère. Du mystère il a au plus haut point la passion. Un univers étrange se déploie et semble aller de soi avec une déconcertante créance. L'auteur aborde le mystère en tout point où celui-ci s'offre à l'investigation, il remonte jusqu'en ses retraites les plus reculées. Il en discute, sereinement, avec des arguments d'autorité et une allégresse certaine, il embrasse l'histoire dans sa totalité. Rien n'échappe à la providence. On retrouve d'ailleurs, à travers les développements historiques, ces grands présupposés dogmatiques et moraux des religions, à savoir : sentiment profond de la transcendance divine ; fidélité aux traditions ; conformité à la jurisprudence en vigueur. Cela vient sans doute du fait que le *Kanz* relève, par plusieurs traits caractéristiques, d'un genre universel qui n'est autre que le genre encyclopédique, dont le souci principal était, à l'époque, d'offrir une connaissance inédite et totalisante du monde prenant sa source dans l'univers divin et visant, quelle que soit la méthode de classement adoptée, le retour à l'essence primordiale. Cette vision des choses présente l'avantage d'assurer l'existence d'un Dieu omniprésent dans lequel tout se réfléchit, et en fonction duquel tout s'organise.

Les historiens de l'art appellent « baroques » les œuvres d'art du XVII^e

siècle caractérisées par des thèmes comme l'illusion, la métamorphose, les courbes, la surcharge du décor, l'ouverture sur l'infini et ce n'est que récemment que le terme « baroque » a été adopté par l'histoire littéraire emprunté à la peinture et à la sculpture⁽⁴⁷⁾. En littérature, les œuvres des écrivains baroques se singularisent par leur fascination pour le changement, le mouvement, l'instabilité des choses. L'ostentation et la mort sont aussi des thèmes récurrents propres au monde baroque. Le mouvement baroque est apparu dans un contexte politique, scientifique et théologique particulier, mais force est de constater que l'œuvre de Şanhājī regroupait déjà toutes ces caractéristiques à l'époque des Mérinides soit au XIV^e siècle.

Elle offre des indices précieux qui peuvent appuyer cette thèse, et selon laquelle il fut un des précurseurs du style baroque avant le nom et la conceptualisation. D'ailleurs, celle-ci ne vient souvent que beaucoup plus tard comme mise en forme. Ces indices sont également confortés par le fait que l'origine étymologique du mot baroque « baroco » soit inconnue. Nous croyons, quant à nous, y entendre le mot de *baraka*. Car si on ne devait garder qu'un mot pour caractériser le baroque, ce serait celui de profusion. Le baroque ne fait pas dans l'économie, il coupe large. Osons, juste pour entendre, le rapprochement avec *baraka*, non au sens soufi d'effusion de *grâce*, mais au sens dialectal et populaire de (*bārūk*) abondance et bénédiction. Nous ne voulons pas aller plus loin, nous nous contentons juste de supposer le rapprochement.

Chedozeau soutient ceci : « Il faut d'abord accepter la réalité d'un domaine géographique qui, du Portugal et de l'Espagne jusqu'à la Hongrie, définit un champ nord méditerranéen peu prisé des peuples du nord qui se sont construits contre lui ; il faut accepter l'idée que cet ensemble a voulu se définir à la fois contre la Réforme protestante, bien sûr, mais aussi et peut-être surtout (dans les pays italiens et danubiens) contre l'islam et contre l'Ottoman, opposition dont la pertinence n'est pas toujours retenue dans les analyses consacrées à cette époque ; c'est alors contre le protestant et contre le Turc musulman que s'affirme une civilisation de l'image et de la coupole. »⁽⁴⁸⁾ L'affirmation de Bernard Chedozeau, ne nous semble défendable qu'en partie. Le baroque, dont les premiers linéaments se rencontrent singulièrement dans

(47) Voir notamment sur ce sujet de l'émigration d'une notion d'un domaine à un autre annexe entre autres : Marcel Raymond, *Baroque et Renaissance poétique*, Corti, 1955.

(48) Bernard Chedozeau, *L'âme baroque*, Le Croquant n° 9 (Printemps - été 1991), p. 69.

l'Europe du sud, se définit, peut-être et dans une certaine mesure, davantage contre un *Islam orthodoxe*, que contre le dépouillement, dans son expression, de la *Réforme* ; mais certainement pas contre un *islam populaire*, ni contre le légendaire nordique⁽⁴⁹⁾ qui, dans leurs manifestations respectives, usent de tous les éléments qui particularisent le baroque. Cette *inscription en faux* ne peut être radicale. Il leur empruntera leur univers imagé qu'il transformera et lui donnera sa force artistique. L'univers transmué est celui d'une parole insatiable et profuse et qui ne semble pas vouloir s'arrêter. C'est à un spectacle du monde, donné dans toute son ivresse débordante, qu'est convié le lecteur, associé par tous les artifices captivants des anecdotes. Le raconté est en amorce continuelle et le lecteur attend toujours.

Ce qu'on appelle au XVII^{ème} siècle les caractéristiques baroques ne sont souvent pas autre chose que la reconnaissance dans un texte, de tournures, d'expressions, de modes de penser parfaitement valables à l'oral construits sur une relation directe de l'acteur, du poète diseur, du prédicateur, du conteur, avec leurs auditeurs.... Dans les genres dits baroques, au théâtre, en poésie, en prédication (...), les expressions outrées, la gesticulation excessive, l'emploi et l'abus des figures rhétoriques, les personnages monstrueux, les situations extrêmes, violentes, macabres, scandaleuses, l'expressionnisme recherché pour lui-même, la visualisation constante et le goût de la théâtralisation, sont autant de caractéristiques bien connues. Dans ces œuvres, le but recherché est, conformément aux exigences d'une société très conviviale, chaleureuse, et, en un sens, simple, de *persuader* celui qui entend la parole. Voilà donc l'objectif d'un Şanhājī : convaincre par la description et par la rhétorique. Pour toutes ces raisons il n'est déraisonnable que Şanhājī, à sa façon, soit considéré comme un des pionniers du style littéraire baroque tel qu'on le rencontrera plus tard en occidental. Et tout comme pour Jean Rousset la notion n'est là qu'à titre d'« hypothèse de travail », il n'y a rien de tranché dans ce que nous affirmons :

« En cette fonction expérimentale, en cette qualité d'instrument critique d'exploration et de sondage, l'idée de Baroque a prouvé, je crois, sa fécondité en histoire littéraire européenne et française ; malgré les confusions et les déchets, le bilan reste positif. L'essentiel, en méthode, est de conserver à la

(49) L'univers de cette épopée finnoise qu'est le Kalevala et ses chants (*laulajat*), par exemple, n'est rien moins que dépouillé !

notion son caractère d'hypothèse de travail : un outil pour questionner la réalité. »⁽⁵⁰⁾

Il ne s'agit nullement ici d'une volonté d'annexion à rebours, nous tenons à le souligner encore et fortement, d'un patrimoine commun à l'ensemble de cette aire, d'âpres disputes et de solides confluences, qu'est la Méditerranée. Ce n'est qu'un élargissement de la perspective, et l'angle du sextant peut encore et d'avantage s'ouvrir pour peu qu'on meut l'alidade.

(50) Jean Rousset, *L'intérieur et l'extérieur*, Paris, Corti, 1968, p. 182.