

La réception subsaharienne du traité de théologie *Umm al-Barāhīn* de Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (1435-1490)

Seydi Diamil NIANE

*Chargé de recherche en islamologie,
Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN Ch. Anta Diop),
Université Cheikh Anta Diop, Dakar,
Email : seydidiamil.niane@ucad.edu.sn*

Date de soumission : 13-01-2026

Date de publication : 31-03-2026

Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i2.34>

Résumé

Umm al-Barāhīn de Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī est un traité de théologie acharite et est l'un des textes les plus diffusés en Afrique à partir du XVI^e siècle. Il a connu plusieurs phases de réception allant de commentaires oraux dans les langues africaines aux versifications et commentaires écrits en arabe. Cet article analyse la réception de ce traité en Afrique au sud du Sahara et met la lumière sur l'érudition islamique et les canaux de diffusion des connaissances religieuses dans cette partie du monde. Il démontre également que l'érudition peut être orale ou écrite, et qu'elle peut parfois passer de l'oralité à l'écrit, comme l'illustre l'exemple du Kabbe.

Mots-clés : Acharisme ; *‘aqīda* ; Sanūsī ; *Umm al-Barāhīn* ; érudition islamique

The reception in sub-Saharan Africa of the theological treatise *Umm al-Barāhīn* by Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (1435–1490)

Abstract

Umm al-Barāhīn by Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī is a treatise on Ash‘ari theology and one of the most widely circulated texts in Africa since the 16th century. It has undergone several phases of reception, ranging from oral commentaries in African languages to versifications and commentaries written in Arabic. This article analyzes the reception of this treatise in sub-Saharan Africa and sheds light on Islamic scholarship and the channels of dissemination of religious knowledge in this part of the world. It also shows that this scholarship can be oral as well as written and can sometimes move from the oral to the written form, as illustrated by the example of the Kabbe.

Key words: Ash‘arism; *‘aqīda*; Sanūsī; *Umm al-Barāhīn*; Islamic Scholarship

Introduction

L'Afrique au sud du Sahara a connu une large influence de la théologie acharite, à côté du malikisme et du soufisme. Pendant des siècles, cela s'est traduit par des cours dans les foyers d'enseignement qui se limitaient le plus souvent à la partie théologique introduisant des manuels tels que le *Matn Ibn ‘Āšir* de ‘Abd al-Wāhid b. ‘Āšir (1582-1631) ou encore la *Risāla* d'Ibn Abī



Zayd al-Qayrawānī (922-996). Les plus avancés étudiaient ensuite *Idā'at al-duḡunna fī 'aqīdat ahl al-sunna* d'Ahmad ibn Muḥammad al-Maqqarī (1577-1632).

Le XV^e siècle a assisté à la composition de *Umm al-Barāhīn* par Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (1453-1490) qui est devenu, très rapidement, le traité de théologie acharite le plus répandu en Afrique. Du XVI^e au XX^e siècle, il a fait l'objet de plusieurs commentaires oraux dans les langues africaines, commentaires écrits et versifications en arabe et la reproduction textuelle de plusieurs manuscrits. Cet article revient sur le parcours de ce traité de théologie en Afrique au sud du Sahara entre le XVI^e et le XX^e siècle. Il s'agira de montrer comment, de commentaires oraux, les lettrés sont passés aux versifications et productions de leurs propres traités de théologie acharite sous influence du livre *Umm al-Barāhīn*.

Dans cette étude, notre problématique est la suivante : quelles sont les formes de réception du traité *Umm al-Barāhīn* par les lettrés subsahariens ? Notre hypothèse est que les lettrés subsahariens ont inscrit la réception du traité d'al-Sanūsī dans le cadre général de leur contribution à l'érudition islamique à travers les commentaires et versifications. Ainsi, au-delà de la vie de Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī et de sa théologie largement étudiées (M. Bencheneb, 1997; K. El-Rouayheb; J. P. Kenny, 1970), cet article contribue aux études sur la théologie musulmane en Afrique (D. Dalen, 2014; T. Tamari, 2019) et sur l'érudition islamique dans cette partie du sud du Sahara (S. Jeppie & S.B. Diagne, 2011; O. O. Kane, 2016; O. O. Kane, 2021).

Nous aurons recours aux méthodologies d'analyse de l'islamologie appliquée dans cette étude. Après une première présentation d'*Umm al-Barāhīn* et de l'histoire de sa réception, il s'agira d'analyser le contenu de quelques traités écrits par des lettrés subsahariens sur le livre d'al-Sanūsī. L'objectif de cette étude est de mettre en lumière les différentes formes d'appropriation d'*Umm al-Barāhīn* au sud du Sahara ainsi que son rôle dans le développement de la théologie acharite dans cette région.

Pour ce qui est du plan, l'article commencera par une présentation d'*Umm al-Barāhīn* en prenant en compte sa place dans la production théologique générale d'al-Sanūsī. Cette première partie sera suivie d'une analyse historique de sa présence et ses différentes formes de réappropriations au sud du Sahara entre le XVI^e et le XIX^e siècle. La troisième partie mettra en lumière le rôle qu'a joué le fondateur de la confrérie mouride, Ahmadou Bamba du Sénégal, dans la réappropriation d'*Umm*

al-Barāhīn au XX^e siècle. Elle évoquera aussi quelques exemples d'exploitations indirectes de ce traité en Afrique de l'Ouest au XX^e siècle.

1. *Umm al-Barāhīn*, le best-seller de Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī

La biographie d'al-Sanūsī est désormais assez documentée (J. P. Kenny, 1970 : 11-33; Olson, 2020 : 106-110; Tamari, 2019 : 84-87). Disons tout simplement qu'il a vécu au milieu du XV^e siècle à Tlemcen, où il a acquis la réputation de talentueux théologien (M. Bencheneb, 1997 : 20). Cette partie de l'Afrique était, à l'aube de la naissance d'al-Sanūsī, l'un des centres culturels les plus prestigieux de l'Afrique du Nord pour être la capitale de la dynastie des Banū Zayyān. Cependant, al-Sanūsī a préféré prendre ses distances avec le pouvoir (C. Olson, 2020 : 106), privilégiant sa vie d'enseignant et de mystique. D'ailleurs, outre sa réputation de bon théologien qui attirait des foules, al-Sanūsī était souvent visité pour ses dons de consultation (*istiḥāra*) et d'interprétation des rêves (M. Bencheneb, 1997 : 20).

Le rôle central d'al-Sanūsī dans la diffusion de la théologie acharite réside dans sa volonté de la populariser pour qu'elle soit accessible à tout le monde. En ce sens, il pensait, à l'instar des auteurs acharites classiques, qu'il était obligatoire à tout musulman d'avoir une connaissance de la théologie (*'aqīda*) afin de ne pas être dans l'imitation aveugle (R. M. Frank, 1989 : 37). Chacun est donc obligé d'avoir recours à son sens de discernement et son effort personnel d'interprétation (*iğtihād*), pour connaître les règles du dogme (K. El-Rouayheb, 2015 : 176). C'est ainsi que l'œuvre théologique d'al-Sanūsī a opéré une révolution argumentative en faisant de la logique un support pour accéder à la théologie (K. El-Rouayheb, 2019 : 130). Il devient ainsi une incarnation de la théologie musulmane post-Avicenne qui commence à accorder plus d'importance au jugement rationnel pour distinguer le Nécessaire (*al-wāğib*), du Possible (*al-ğā'iz*) et de l'Impossible (*al-mustaḥīl*) au sujet de Dieu et des Prophètes (R. Wisnovsky, 2004 : 66-67).

Cette ouverture *rationalisante* d'al-Sanūsī se justifie par sa volonté de populariser la connaissance théologique et de libérer les esprits du *taqlīd* (C. Olson, 2020 : 110). Cela explique la quantité de textes qu'il a composés sur le sujet. Cinq traités théologiques lui sont ainsi attribués. Cependant, de tous ceux-ci, *Umm al-Barāhīn* est le plus connu.

Pour ce qui est du contenu, *Umm al-Barāhīn* porte sur la Divinité (*al-ilāhiyyāt*) et la Prophétologie (*al-Nubuwwāt*). L'auteur commence par élaborer un cadre théorique sur lequel il fonde son

argumentation théologique. Le traité est fondé sur l'argumentation rationnelle et non sur une interprétation des textes scripturaires. Il commence ainsi :

Sache que le jugement rationnel est constitué de trois éléments : la nécessité (*al-wuğūb*), l'impossibilité (*al-istiḥāla*) et la possibilité (*al-ğawāz*). Le nécessaire est ce dont l'absence est rationnellement inimaginable. L'impossible est ce dont l'existence est rationnellement inimaginable. Le possible est ce dont on peut rationnellement admettre l'existence et l'absence (M. Sanūsī, 2009 : 27).

Ces trois cadres de jugements sont ensuite appliqués à la Divinité et à la Prophétie. Mais avant cela, al-Sanūsī a pris le soin de souligner la nature obligatoire de la connaissance théologique au sujet de Dieu et des Prophètes sur la base de ses cadres de jugement susmentionnés. Il faut voir cela comme une volonté de démocratiser la connaissance théologique afin de mettre fin au *taqlīd*.

Al-Sanūsī liste ensuite vingt attributs nécessaires pour Dieu, tels que l'existence (*al-wuğūd*), l'éternité (*al-qidam*) et la non-fin (*al-baqā'*) (M. Sanūsī, 2009 : 27). Il énumère par la suite vingt autres attributs qu'il est impossible d'associer à Dieu. Ils sont en réalité les opposés des vingt premiers. Ainsi, il est impossible d'imaginer que Dieu puisse porter les attributs de l'inexistence (*al-'adam*), de l'adventicité (*al-ḥduūt*) et de l'anéantissement (*al-fanā'*) (Sanūsī, 2009, p. 27). Quant au possible pour Dieu, il s'agit de faire quelque chose ou de ne pas le faire (M. Sanūsī, 2009 : 28).

Le même exercice est appliqué aux Prophètes. Il est nécessaire que ceux-ci soient animés par la sincérité (*al-ṣidq*) et non le mensonge (*al-kaḍīb*), la véracité (*al-amāna*) et non la trahison (*al-ḥiyāna*), le souci de transmettre le message (*al-tablīg*) et non sa dissimulation (*al-kitmān*). En dehors de cela, il est possible qu'ils soient touchés par tout ce qui ne remet pas en cause leur prophétie, comme la maladie (M. Sanūsī, 2009 : 29). Al-Sanūsī donne ensuite des arguments rationnels à tout ce qu'il a dit sur la Divinité et les Prophètes avant de conclure son jugement en déclarant que : « le sens de toutes ces croyances est contenu dans la formule 'Il n'y a de dieu si ce n'est Dieu et Muḥammad, paix et salut sur lui, est l'envoyé de Dieu' » (M. Sanūsī, 2009 : 29).

Les autres piliers de la foi, tels que la croyance aux anges, aux livres révélés, au jour la résurrection, ne sont abordés qu'indirectement lorsqu'al-Sanūsī affirme, vers la fin d'*Umm al-Barāhīn* que ces points de la foi musulmane sont contenus dans la deuxième partie de l'attestation de foi (*ṣahāda*), puisque le Prophète est venu pour les confirmer (M. Sanūsī, 2009 : 31).

Umm al-Barāhīn est le traité d'al-Sanūsī le plus diffusé parmi tous ses livres. D'ailleurs, dans un livre consacré aux *Commentaires et métacommentaires* (*Ġāmi' al-Šurūḥ wa-l-Ḥawāšī*) de 'Abd Allāh Muḥammad al-Ḥabšī, la liste des commentaires, gloses et versifications d'*Umm al-Barāhīn*

a couvert vingt-six pages ('A. Ḥabṣī, 2017 : 407-433). De ce point de vue, Robert Wisnovsky n'a pas exagéré en dénombrant pas moins de 141 gloses et commentaires consacrés à *Umm al-Barāhīn* (C. Olson, 2020 : 141). Cette popularité du traité n'a pas épargné l'Afrique subsaharienne, où il a fait l'objet de plusieurs types de réappropriations.

2. Umm al-Barāhīn au sud du Sahara : Réappropriations, circulation de manuscrits et mobilité des apprenants (XVI^e-XIX^e siècles)

La réception d'*Umm al-Barāhīn* au sud du Sahara s'inscrit dans un contexte global d'une érudition islamique qui commençait à prendre ses marques en Afrique et qui, par la suite, influencera, de manière insoupçonnée, le développement de l'érudition islamique mondiale. Ce contexte d'érudition a favorisé, outre des productions locales de traités sur toutes les disciplines du patrimoine islamique, des commentaires d'autres textes produits dans le monde arabe. Ces commentaires ont souvent été oraux dans le cadre de transmission entre maître et élève lors de laquelle les langues locales servent d'outil de communication (T. Tamari, 2019 : 80).

En plus de ce type de transmission orale sur la base d'un texte écrit, il arrivait aussi que des savants subsahariens composent des commentaires écrits de manuels autrefois enseignés oralement dans les langues africaines. À cela s'ajoute tout un processus de versification, par des Africains, et pour des raisons pédagogiques, de traités en prose produits dans la région ou, quelques fois, en dehors du continent (J. Hunwick, 1990 : 153).

Umm al-Barāhīn a fait l'objet des trois usages qui viennent d'être abordés. Soulignons d'abord que ce traité fait partie, depuis des siècles maintenant, des programmes d'enseignement traditionnel de plusieurs pays de la région où son commentaire se faisait de manière orale dans les langues africaines. Tal Tamari a retranscrit un commentaire intégral d'*Umm al-Barāhīn* en Bambara (T. Tamari, 2019), ce qui constitue un témoignage précieux de ce modèle d'enseignement qui ne porte pas que sur la théologie, mais concerne aussi d'autres sciences, notamment le *tafsīr*.

2.1. Popularisation au XVI^e et XVII^e siècles

Dès le XVI^e siècle, *Umm al-Barāhīn* est enseigné dans plusieurs parties du sud du Sahara (T. Tamari, 2019 : 81). Cela s'explique par le fait que ce siècle correspond à un moment où les « Africains de l'Ouest commencent à produire leurs propres manuscrits » (S. S. Blair, 2011 : 77) au vu de la tradition écrite qui commençait à rivaliser avec la tradition orale. En ce sens, selon Sheila Blair, « la production a pu commencer dès le XVI^e siècle et s'est accrue progressivement



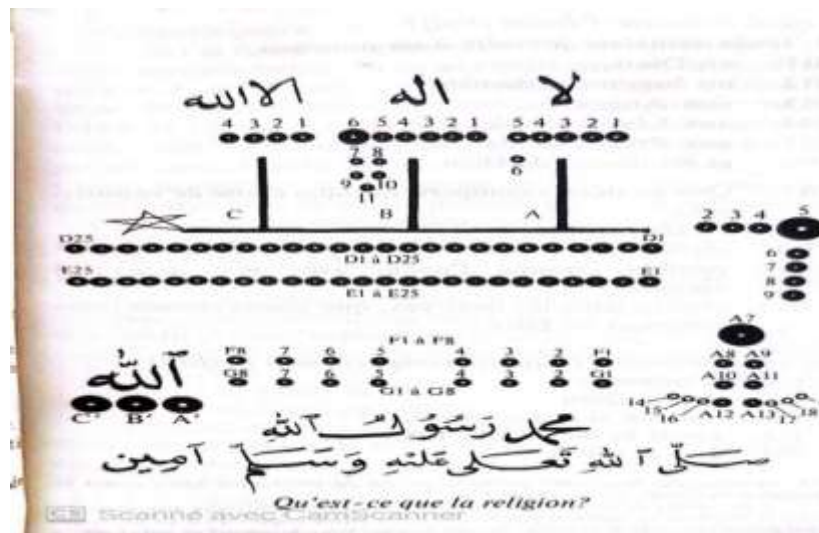
au XVII^e siècle à la faveur de la demande de textes écrits [...] et la disponibilité du papier européen filigrané en provenance de Pordenone et d'autres parties du Vento » (S. S. Blair, 2011 : 77). Nous suivons donc Murray Last, pour qui « le recours au papier pourrait partiellement expliquer la vaste distribution et la popularité du *al- 'Aqida al-sughra* d'al-Sanusi (autrement difficile à expliquer) » (M. Last, 2011 : 156). Dès le XVII^e siècle, *Umm al-Barāhīn* est connu de tous les foyers d'éruditions de la Mauritanie et du Mali (CH. Hamel, 2002 : 217), mais aussi au Sénégal où il faisait partie du programme de l'Université de Pir fondée en 1611 (R. Mbaye, 1976 : 251).

Ces deux siècles ont été des moments de mobilité des apprenants qui quittaient leurs terroirs pour les foyers d'érudition. En guise d'illustration, le Sénégal de cette période a vu plusieurs savants se rendre à ce qui correspondait à l'actuelle Mauritanie pour leurs études, comme le montre Bamba Dramé dans une précieuse étude (B. Dramé, 2023 : 142, 170, 230). La plupart parmi eux sont aussi passés par Fuuta Tooro et Pir après sa fondation par Xaali Omar Fall. *Umm al-Barāhīn* était connu et enseigné dans tous ces foyers, comme déjà dit. Ainsi, il serait tout à fait naturel que ces apprenants l'aient étudié avant de revenir au Sénégal. Cela explique aussi la présence du traité d'al-Sanūsī dans le programme de l'Université de Pir.

2.2. Le rôle du *Kabbe* dans la popularisation d'*Umm al-Barāhīn*

Une étape importante de cette popularisation d'*Umm al-Barāhīn* est franchie avec la naissance du *Kabbe* dans les milieux *fulfuldes*. Dans un souci de transmettre les connaissances théologiques, des lettrés *fulfuldes* se sont mis à délivrer des enseignements oraux qui reprenaient l'essentiel du contenu didactique d'*Umm al-Barāhīn* (L. Brenner, 1985 : 55-77). *Kabbe* est l'équivalent du terme '*aqīda* en langue peule. Il a survécu dans le milieu fulfulde jusqu'à nos jours. On se souvient du fameux *mā al-dīn* de Ceerno Bokoar Salif Tall (1875-1940), maître spirituel d'Amadou Hampaté Ba (1901-1991), qui résumait la religion en deux points qui découlent de la *šahāda* qu'il traçait sur le sable pour un public analphabète (A. H. Bâ, 1980 : 209-218).

Figure 1 : Mā al-dīn ou le Kabbe enseigné par Ceerno Bocar Tall.



Source : (A. H. Bâ, 1980 : 211).

Dans le *Kabbe*, il ne s'agit pas de commenter oralement le texte d'*Umm al-Barāhīn* mais plutôt de tirer ses enseignements pour les transmettre, en fulfulde, à la masse notamment illettrée, sans forcément faire référence au traité d'al-Sanūsī. Cela revient à dire que les premiers à avoir enseigné le *Kabbe* se basaient forcément sur *Umm al-Barāhīn*. Avec le temps, les générations suivantes ont perdu toute référence au traité d'al-Sanūsī dans leur manière d'enseigner la théologie à un public non lettré. Cela n'empêche pas que l'enseignement théologique qui était délivré dans le *Kabbe* avait pour source lointaine le traité *Umm al-Barāhīn*. Ainsi, même s'il est permis d'avancer, à la suite de Louis Brenner et Murray Last (1985 : 442), que le *Kabbe* est une manifestation d'un islam populaire dans sa transmission, il ne demeure pas moins l'expression d'une grande érudition dans son élaboration. Cette élaboration réside dans une longue reformulation d'*Umm al-Barāhīn* et de son enseignement à travers des siècles. Louis Brenner a donc raison de souligner que le *Kabbe* « est un exemple de l'esprit d'initiative et de la créativité des savants musulmans en Afrique dans la propagation de leur foi » (L. Brenner 1985, p. 62).

2.3. XVII^e XIX^e siècles : l'émergence des commentaires (*ṣarḥ*) et versifications (*naẓm*)

Le XVII^e siècle marque l'âge d'or de la réception d'*Umm al-Barāhīn* au sud du Sahara avec les auteurs subsahariens qui commençaient à rédiger soit des commentaires soit des versifications du traité d'al-Sanūsī. C'est ici le lieu de souligner le rôle de Muḥammad b. Sulaymān al-Wālī al-Barnāwī (m.1688) et de la grande famille malienne des Baghayogho.

Muḥammad al-Wālī est un Fulānī Toroobe dont les origines remontent à l'émirat de Bornou, mais il a vécu au village d'Abgar, en Baghrimi, qui se trouve à 135 kilomètres de N'Djamena (Hunwick et al., 1995, p. 34). Quatorze ouvrages d'al-Wālī ont été recensés dans *Arabic literature of Africa. 2: The writings of Central Sudanic Africa* (J. Hunwick et al., 1995 : 34-37). Parmi ceux-ci figure *Al-Manhağ al-Farīd fī Ma'rifat 'Ilm al-Tawḥīd* que Hunwick qualifie de « version arabe de quelques commentaires de la *Suğrā* d'al-Sanūsī en fulfulde (*An Arabic version of some Fulfulde commentaries on the Suğra of al-Sanusī*) » (J. Hunwick et al., 1995 : 35). En réalité, al-Wālī s'est inspiré du *Kabbe*, donc de l'enseignement théologique oral, pour produire un commentaire écrit d'*Umm al-Barāhīn* en arabe. De ce point de vue, nous nous retrouvons dans une situation où ce qui était considéré comme une manifestation de l'islam populaire en fulfulde alimente la réflexion théologique écrite en arabe. Selon Dorrit van Dalen (2014 : 74), *Al-Manhağ al-Farīd* a connu une très large diffusion dans les foyers de connaissances subsaharienne et a fait l'objet de plusieurs copies manuscrites, dont certaines seront signalées plus loin.

La famille Baghayoygho, que nous connaissons mieux grâce aux travaux de John Hunwick (1990, 2003 : 31-35), a joué un rôle important dans la diffusion et la réappropriation d'*Umm al-Barāhīn* à Tombouctou des XVI^e et XVII^e siècles. Le fameux Muḥammad b. Maḥmūd b. Abī Bakr (1523-1594) plus connu sous le nom de Muḥammad Baghayogho, est le leader de cette célèbre famille, membre des Wangarīs, une puissante tribu de commerçants que le célèbre voyageur arabe al-Bakrī (1014-1094) identifiait déjà au XI^e siècle sous le nom de Wangharāta (J. Hunwick, 1990 : 150). Muḥammad Baghayogho fut le principal maître d'Aḥmad Bāba de Tombouctou (1556-1627), qui lui a d'ailleurs consacré plusieurs pages dans son ouvrage de biographie des savants malikites intitulé *Nayl al-Ibtihāğ bitabrīz al-Dībağ* (J. Hunwick, 1990). C'est justement cet ouvrage qui nous apprend que c'est auprès de Muḥammad Baghayogho qu'Aḥmad Bāba a appris *Umm al-Barāhīn* (J. Hunwick, 1990 : 159). Soulignons au passage qu'un commentaire d'*Umm al-Barāhīn* est attribué à Aḥmad b. al-Ḥāğğ Aḥmad, père d'Aḥmad Bāba (J. Hunwick, 1964 : 569). Il n'est pas inutile de rappeler qu'Aḥmad Bāba avait une admiration toute particulière. Il lui a d'ailleurs consacré *Al-La'ālī al-Sundusiyya fī l-Faḍā'il al-Sanūsīyya*, une biographie d'al-Sanūsī que Hunwick pense être un abrégé d'*Al-Mawāhib al-Quddūsiyya fī l-Manāqib al-Sanūsīyya* de Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mallālī, un proche disciple et fidèle d'al-Sanūsī (J. Hunwick, 2003 : 24). Si Muḥammad b. Maḥmūd Baghayogho a enseigné oralement *Umm al-Barāhīn*, son neveu Muḥammad b. Aḥmad b. Maḥmūd Baghayogho (m.1655), disciple d'Aḥmad Bāba (Wright, 2021

: 26), a franchi le pas de l'écrit et a produit la première versification (*naẓm*) ouest-africaine d'*Umm al-Barāhīn* (J. Hunwick, 2003 : 33). Cette versification a connu une diffusion spectaculaire dans les bibliothèques africaines et au-delà. En effet, le lettré syrien 'Abd al-Ġanī al-Nābulī (1641-1731) est auteur d'un traité intitulé *Al-Laṭā'if al-Insiyya 'alā Naẓm al-'Aqīda al-Sanūsiyya*. Il s'agit d'un commentaire, non pas d'*Umm al-Barāhīn*, mais du *naẓm* de Baghayogho qu'al-Nābulī a découvert auprès d'un autre Aḥmad b. Bāba lors d'une rencontre à Médine en 1694 (Wright, 2021 : 26).

Muḥammad b. Aḥmad b. Maḥmūd Baghayogho n'est pas le seul à avoir versifié *Umm al-Barāhīn* dans les siècles précédents. Nous reviendrons sur le cas de Cheikh Ahmadou Bamba au Sénégal. Mais signalons d'abord qu'au XIX^e siècle, Cerno Saadu Dalen (m.1855) du Fouta Dialon, par ailleurs admirateur d'Elhadji Oumar Tall, a produit une versification d'*Umm al-Barāhīn* intitulée *Munīlat al-Amānī* dont une copie est conservée à la Bibliothèque Nationale de France.

Les XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles ont vu ainsi se développer une riche pratique de commentaires et de versifications d'*Umm al-Barāhīn* dont la réception subsaharienne est aussi matérialisée par une omniprésence manuscrite dans les bibliothèques de l'Afrique de l'Ouest coloniale. C'est justement ce point que nous allons aborder maintenant.

2.4. Une omniprésence manuscrite dans les bibliothèques de l'Afrique de l'Ouest coloniale

Umm al-Barāhīn connaît une présence spectaculaire dans les bibliothèques de l'Afrique de l'Ouest coloniale. Rien que la Bibliothèque Oumarienne de Ségou, actuellement conservée à la Bibliothèque Nationale de France (BNF) à Paris, qui pourrait être qualifiée d'héritière de plusieurs bibliothèques du Futa Dialon, Futa Toro, Djenné, Kokki, Chinqit, Tombouctou, etc., dispose de dix-neuf différentes copies d'*Umm al-Barāhīn* (N. Ghali et al., 1985 : 369). Ce fonds conserve aussi deux copies d'*Al-Manḥağ al-Farīd* de Muḥammad b. Sulaymān al-Wālī (N. Ghali et al., 1985 : 392), de quatre copies de *Naẓm Ṣuğrā al-Sanūsī* de Muḥammad b. Aḥmad Baghayogho (N. Ghali et al., 1985 : 397) et d'une copie de *Munīlat al-Amānī* de Cerno Saadu Dalen (N. Ghali et al., 1985 : 395) dont nous avons déjà parlé. Huniwick signale aussi trois autres copies du *Naẓm* de Baghayogho (J. Huniwick, 2003 : 33). Une dans un fonds de manuscrits à Niamey et deux dans deux bibliothèques de Tombouctou. Treize copies d'*Al-Manḥağ al-Farīd* de Muḥammad b. Sulaymān al-Wālī sont aussi signalées dans plusieurs bibliothèques entre Niamey, Kaduna, Ibadan et Tombouctou (J. Hunwick et al., 1995 : 35). Ainsi, dans toutes ces grandes bibliothèques se trouvent plusieurs manuscrits d'*Umm al-Barāhīn* mais aussi de ses commentaires, comme *Al-*

Manhağ al-Farīd et ses versifications telles que *Nazm Şuğrā al-Sanūsī* de Muḥammad b. Aḥmad Baghayogho et *Munīlat al-Amānī* de Cerno Saadu Dalen.

Des manuscrits d'al-Sanūsī sont aussi préservés dans des bibliothèques de savants sénégalais. La bibliothèque d'El Hadji Malick Sy de Tivaouane (v.1854-1922) conserve une copie d'*Umm al-Barāhīn* en plus de sept autres manuscrits en rapport avec les différents traités d'al-Sanūsī. À Saint-Louis, des copies se trouvent également dans la bibliothèque du Cadi Ndiaye Sarr (1822-1903), notamment une d'*Umm al-Barāhīn* et un commentaire inédit de celui-ci, écrit par un certain Sa'īd al-Ğazīrī, et qui n'a jamais été publié. L'identité de l'auteur de ce dernier commentaire demeure encore inconnue. Son nom est le seul élément connu à ce jour.

Cette omniprésence dans les bibliothèques historiques ouest-africaines d'*Umm al-Barāhīn*, de ses versifications et commentaires, est un précieux témoignage de son influence et de l'attachement des lettrés de la région pour ce traité majeur d'al-Sanūsī. Nous n'avons pas enquêté dans la bibliothèque d'Ahmadou Bamba, mais avons de sérieuses raisons de croire qu'elle dispose de manuscrits d'*Umm al-Barāhīn* au vu de la place qu'il occupe dans ses écrits, comme nous allons le montrer dans la partie suivante.

3. Ahmadou Bamba, *Umm al-Barāhīn* et ses réappropriations au XX^e siècle

La vie et l'action d'Ahmadou Bamba, tout comme sa confrérie et son œuvre littéraire, sont assez documentées (C. A. M. Babou, 2010 ; S. B. Mbacké, 1980). Nous nous contenterons de revenir sur sa relation avec *Umm al-Barāhīn* qui s'inscrit dans une histoire familiale.

Dans son *Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*, Amar Samb laisse croire que, Momar Anta Sali (v.1820-1881), père d'Ahmadou Bamba, avait une connaissance d'*Umm al-Barāhīn* qu'il aurait étudié auprès du célèbre Khaali Majaxate Kala (v.1835-1922) (A. Samb, 1972 : 279). Après avoir étudié « la théologie et un ouvrage de Sānūsī (*sic*) » et sur le point de regagner son terroir, Mor Anta Sali dit à Majaxate Kala « je t'amènerai mon enfant Ahmadou », nous raconte Amar Samb (1972 : 279).

Ahmadou Bamba sera effectivement en contact avec Majaxate Kala, cependant, Bamba a étudié le crédo d'al-Sanūsī à Saloum, auprès d'un certain Samba Toucouleur Ka, « fils de la tante maternelle de Momar Antasali » (A. Samb, 1972 : 434, 439). Ahmadou Bamba, dès son jeune âge, aurait mémorisé le traité et l'aurait même mis en vers. Selon Amar Samb :

Cet homme, si doué intellectuellement et moralement, avait commencé à écrire très tôt, du vivant même de son père. Il avait d'abord mis envers l'ouvrage de Sanūsī intitulé *Umm al-Barāhīn* (ou Source des preuves). Quand il le montra à son père, ce dernier fut tellement content qu'il le fit apprendre par cœur à ses deux autres fils Cheikh Diāra (Muḥammad Ḥalifa) et Serigne Āfiya (Aḥmed el-Muḥtār) (A. Samb, 1972 : 437).

Amar Samb n'a pas précisé le titre de ce poème de Bamba ni son existence ou sa disparition aujourd'hui. Toujours est-il que Bamba était assez jeune au moment de sa versification d'*Umm al-Barāhīn* si nous savons qu'il est né en 1853 et que son père est mort en 1881. Bamba avait alors une vingtaine d'années au moment de versifier le traité d'al-Sanūsī. Son attachement aux écrits d'al-Sanūsī l'a poussé, vers 1893, à faire un amalgame entre l'œuvre de l'auteur d'*Umm al-Barāhīn* et la théologie acharite dans un poème où il revendique son appartenance à l'école juridique malikite, à l'acharisme et à la confrérie soufie Qādiriyya. Le texte dit :

Certes, aujourd'hui je suis satisfait d'avoir Dieu, Exalté soit-Il comme Seigneur.
L'islam est ma voie et ma guidance et Muḥammad est mon prophète et envoyé.
Son livre est mon guide, Sa maison ma seule et unique *qibla*. Les *Crédos* du noble
al-Sanūsī sont la référence dans ma foi en Dieu. La confrérie d'al-Ġīlī, qui protège
de l'égarement, est la mienne. Mon école est celle de Mālik, qui préserve de la
perdition (M. B. Mbacké, 2017 : 236).

L'œuvre d'al-Sanūsī est ainsi omniprésente dans la trajectoire de Bamba. Ainsi, même si nous ne sommes pas en mesure de savoir plus sur le poème rédigé par Bamba et dont parlait Amar Samb, nous pouvons au moins nous arrêter sur deux autres de ses versifications d'*Umm al-Barāhīn* à savoir *Mawāhib al-Quddūs* et *Faṭḥ al-Fattāḥ al-'Alīm*.

3.1. Mawāhib al-Quddūs fi Naẓm Naṭr Šayḥinā al-Sanūsī

Mawāhib al-Quddūs est un long poème de 650 vers dans lequel Bamba versifie *Umm al-Barāhīn* dans un style proche de ce que nous appellerons un commentaire versifié (*šarḥ manẓūm*). En effet, au-delà d'une simple versification du texte d'al-Sanūsī, Bamba propose à plusieurs reprises des développements et explications qui renvoient à d'autres auteurs. Nous y reviendrons.

L'auteur commence par s'identifier et par donner les raisons qui l'ont poussé à écrire *Mawāhib al-Quddūs* à savoir la quête de la grâce de Dieu. L'écriture devient ici donc un acte d'adoration : « Aḥmad al-Bakkī ibn Balla dit dans l'espoir de bénéficier de la grâce du Puissant-Majestueux » (A. B. Mbacké, 2019c : 61).

S'en suivent huit autres vers d'éloge de Dieu, du Prophète et de ses compagnons. Bamba met ensuite en évidence l'importance du savoir et surtout des sciences théologiques dont le croyant ne peut se passer dans sa vie religieuse :

Certes les sciences sont le plus sublime des patrimoines
Elles sont aussi le meilleur don de Dieu à ses serviteurs.
Cependant, et dans la tombe et dans l'au-delà,
La discipline du *tawhīd* est le meilleur des viatiques
La raison est qu'elle peut se passer des autres
Et sans elle, aucun savoir n'est utile (A. B. Mbacké, 2019c : 62).

C'est ici que Bamba indexe la centralité d'*Umm al-Barāhīn*, qui est, pour lui, le meilleur traité théologique jamais produit. Il souligne aussi avoir procédé à sa versification sur demande de ses élèves. *Mawāhib al-Quddūs* se présente donc comme un poème destiné à faciliter l'assimilation du traité d'al-Sanūsī :

Or, les érudits n'ont pas trouvé, dans ce domaine
Un traité égal à ce que Sanūsī a consigné
Pour cette raison, quelques élèves m'ont demandé
De le versifier afin qu'ils en bénéficient (A. B. Mbacké, 2019c : 62).

La suite montre la motivation de Bamba et sa démarche. Il dit répondre à l'appel des élèves. Sur la démarche, il nous apprend qu'il va au-delà d'une simple versification dans la mesure où il lui arrivera d'ajouter des éléments puisés dans d'autres livres. Cela nous met face à un commentaire versifié et non à une simple versification qui reprendrait textuellement les mots d'al-Sanūsī. Enfin, il prie à ce que *Mawāhib al-Quddūs* soit une voie d'accès au Paradis :

Sans tarder, j'ai satisfait leur demande
Dans cette tâche, j'ai sollicité l'assistance de l'Absoluteur!
Le meilleur soutien m'est venu
De la part du Seigneur, Exalté soit-Il!
C'est ainsi que j'en ai fait une versification
Englobant tout bienfait et repoussant le mal.
Il se peut que, dans un endroit, afin qu'elle profite à l'intelligent,
J'ajoute des éléments absents du texte original.
Je l'ai intitulée *Mawāhib al-Quddūs* :
Une versification du texte de notre maître al-Sanūsī.
Puisse Dieu nous préserver à jamais
Des maux de Satan et des jaloux.
Qu'Il fasse de mon poème un bouclier contre l'Enfer
Qu'Il en fasse aussi notre voie d'entrer au Paradis (A. B. Mbacké, 2019c : 62).

Ahmadou Bamba respecte son engagement et verse dans des développements à plusieurs reprises. En plus de traiter tous les points abordés dans *Umm al-Barāhīn*, *Mawāhib al-Quddūs* profite de quelques réflexions d'al-Sanūsī pour prolonger son exposé. Nous en citerons trois exemples.

Dans *Umm al-Barāhīn*, al-Sanūsī évoque ce qui est nécessaire, possible et impossible dans la prophétie et ne va pas au-delà. Abordant ce point, Bamba déborde dans la question du miracle des Prophètes (*mu'ğiza*) et des saints (*karāma*) et de leur infaillibilité (*'iṣma*), le tout en s'appuyant sur *Al-Kawkab al-Waqqād* de Sīdi Muḥtār al-Kuntī (1729-1811) :

Ce qui, pour le Prophète, relève du miracle
Peut l'être aussi avec les saints
Les Prophètes sont infaillibles
Alors que les saints sont protégés par Dieu.
Ils partagent aussi une part d'infaillibilité
Qui, pour le Prophète, est obligatoire et de l'ordre du possible pour le saint.
Ceci relève des mots du grand savant, Al-Muḥtār
La sommité et le pieux rénovateur! (A. B. Mbacké, 2019c : 82-83).

Deux autres exemples portent sur les Prophètes. Comme déjà vu, *Umm al-Barāhīn* s'est contenté de dire que la deuxième partie de l'attestation de foi implique la croyance aux Prophètes antérieurs ainsi qu'aux anges dans la mesure où il s'agit d'un dogme que le Prophète est venu confirmer. Al-Sanūsī n'est pas allé plus loin. De son côté, dans plusieurs vers que nous ne pourrions pas tous citer ici, Ahmadou Bamba revient sur le nombre des Prophètes et des anges ainsi que leurs différents noms. Au sujet des Prophètes, nous pouvons lire dans *Mawāhib al-Quddūs* :

De l'avis le plus partagé, le nombre des Envoyés
Correspond à la valeur numérique de *ḡīm*, de *yā'* et de *sīn* (313)
On les retient avec le mot *ḡaysun* (313), certains disent *daysun* (314)
Alors que, pour d'autres, ce serait *haysun* (315).
Quant au nombre de tous les prophètes et envoyés
C'est mille fois *faqakadun* (124)¹, retient cela (A. B. Mbacké, 2019c : 87-88).

Au sujet des anges :

Quant aux anges porteurs du Trône, ils sont au nombre de *ḥā'* (8)

Que Dieu te protège de toute violence!
Ces anges sont *Dadwayā'il* et *Dadfayā'il*
Ṣaṭfayā'il et *'Aṭmayā'il*.
À ceux-ci s'ajoutent *Kamkayā'il* et *Samkayā'il*
Ainsi que *Sasmayā'il* et *Zanḡayā'il*.
Jamais, celui qui mémorise ces noms
Ne mourra sans voir sa place au Paradis (A. B. Mbacké, 2019c : 90).

Ces trois exemples ne sont qu'une illustration d'une démarche que Bamba a adoptée tout au long de *Mawāhib al-Quddūs*. Les contraintes éditoriales ne nous autorisent pas de développer outre mesure sur la question; mais nous avons là la preuve que ce poème de Bamba est au-delà d'une

¹ 124000 donc.

simple versification d'*Umm al-Barāhīn*. Dans *Faṭḥ al-Fattāḥ al-ʿAlīm*, qui est l'objet des prochaines lignes, Bamba adopte une démarche moins érudite que celle privilégiée dans *Mawāhib al-Quddūs*.

3.2. *Faṭḥ al-Fattāḥ al-ʿAlīm al-Ḥabīr fī Batt ʿIlmin Yuʿaddī ilā Aḡr al-Kabīr*

Plus court que *Mawāhib al-Quddūs*, *Faṭḥ al-Fattāḥ al-ʿAlīm* est composé de 233 vers et ne contient pas d'introduction de Bamba, contrairement au premier poème. L'auteur entame le texte par la versification des mots d'al-Sanūsī en commençant par rendre en poésie l'introduction écrite par l'auteur d'*Umm al-Barāhīn* :

Louanges, sans fin, à Dieu
Sur le Prophète - l'homme aux dons infinis
Muḥammad, le maître au savoir et à la bonne moralité
Celui qui œuvre pour faire cesser l'injustice -
La meilleure des prières et salutations
Sur ce Prophète aux multiples noms
Sur Muḥammad, notre maître, sur sa famille
Et sur ses compagnons, ici-bas et dans l'au-delà (A. B. Mbacké, 2019b :101).

La suite reprend aussi les mots d'al-Sanūsī en commençant par le jugement rationnel :

Maintenant, sache que le raisonnement dialectique
Se fonde sur trois principes; mémorise donc mon écrit
Ces principes sont : le nécessaire, l'impossible et le possible
Celui qui les maîtrise traversera aisément le *ṣirāt* (A. B. Mbacké, 2019b : 102).

Les définitions des jugements rationnels sont ensuite versifiées. Cependant, même s'il n'est pas assez développé que *Mawāhib al-Quddūs*, *Faṭḥ al-Fattāḥ al-ʿAlīm* est loin d'être une simple versification qui reprendrait *Umm al-Barāhīn* mot à mot. Il a, au contraire, une dimension dévotionnelle là où *Mawāhib al-Quddūs* s'oriente plus vers l'éducationnel. Le dernier vers cité montre cette orientation dans la mesure où maîtriser le poème devient une garantie d'un passage du fameux pont de *ṣirāt*, qui surplombe l'enfer, afin d'accéder au Paradis.

Dans le même ordre d'idées, Ahmadou Bamba profite de quelques enseignements d'*Umm al-Barāhīn* pour donner des conseils théologiques au lecteur là où, dans *Mawāhib al-Quddūs*, il développait ses idées par des commentaires explicatifs. C'est ainsi qu'après avoir versifié la partie sur ce qui est nécessaire pour Dieu, il conseille à son lecteur :

« Dans l'observance de Son Unicité, adore Dieu
Exalté soit-Il et ne sois pas dans l'amusement (A. B. Mbacké, 2019b : 107).

Il arrive aussi des moments où Ahmadou Bamba profite de la versification d'un point théologique pour parler de son propre rapport avec Dieu et, en soufi, des grâces dont il aurait bénéficié de la part de son Seigneur, comme nous pouvons le lire dans les vers qui suivent :

Je l'ai invoquée en témoignage de Son Unicité
Dans mon cœur et ma langue, sans aucune volonté de trahison.
Nous Lui demandons l'enracinement et le goût de la certitude
Et qu'Il nous préserve de tout autre que Sa satisfaction
En Omniscient, Vivant et Odient Il a exaucé mes prières
Et sans voile, Il m'a orienté vers Lui (A. B. Mbacké, 2019b : 103).

Toujours dans le même sens :

Je L'ai remercié et ne cesserai de le faire
Dans mon cœur et ma langue, je L'évoquerai toujours
Il est l'objet de ma foi et de mes paroles
Ainsi que de mes actes et états
Il m'a guidé vers Lui et a purifié mon cœur
Le voilà maintenant parfaitement pur!
Il a purifié mon cœur et orienté ma langue
Et m'a fait parvenir, de Sa part, Son renfort
Le Seigneur des mondes, à Lui seul, m'a soutenu
Exalté soit-Il, Sa promesse envers moi a été honorée
Le Tout-Victorieux a dompté quiconque m'était hostile
De plus, par le Coran et le Prophète, Il m'a guidé (A. B. Mbacké, 2019b : 108).

Chacun des vers énoncés précédemment, sans être exhaustifs, évoque l'état spirituel d'Ahmadou Bamba. Ainsi, il est permis de croire que *Mawāhib al-Quddūs* était destiné à l'enseignement et à un public d'apprenants. Par contre, *Fath al-Fattāh al-'Alīm* pouvait être pensé par Bamba pour servir d'outil de méditation sur la Divinité, la Prophétie, mais aussi, pour ses disciples, sur la dimension mystique du fondateur de la Murīdiyya.

Au-delà des versifications de Bamba que nous venons de voir, *Umm al-Barāhīn* a fait l'objet d'autres types de réappropriations que nous allons aborder dans les lignes suivantes.

3.3. Exploitations indirectes d'*Umm al-Barāhīn*

Les exemples évoqués jusqu'ici sont des réappropriations directes d'*Umm al-Barāhīn* par des commentaires ou versifications. Le texte a connu une autre réception qu'il est possible d'évaluer par l'analyse de traités théologiques rédigés directement par des auteurs subsahariens. Cheikh Ahmadou Bamba est un exemple de cette forme de réception. En plus de ses différentes versifications, il est auteur d'un traité théologique intitulé *Al-Ḥidma al-Muṭahhira wa-l-Urḡūza al-Mumahhira* qui n'a fait que reprendre l'architecture d'*Umm al-Barāhīn*. Après une brève

introduction, *Al-Hidma al-Muṭahhira* parle du jugement rationnel, de ce qui est nécessaire, impossible et possible pour Dieu et pour les Prophètes (A. B. Mbacké, 2019a).

Cette architecture semble être adoptée par plusieurs autres auteurs. Dans la préface de *Naṣīḥat al-Iḥwān fīmā Taḥṣul bihī Marḍāt al-Raḥmān* de Muḥammad Fodé Diaby (1903-1980) que lui a consacré son fils Sīdiyya Diaby (1928-2023), ce dernier rapporte que son père est auteur d'un traité théologique intitulée *Thfat al-Ṣibyān fī l-Tanbīh 'alā 'Aqā'id al-Īmān*. Ce traité revient sur « soixante-six questions dogmatiques et la manière dont celles-ci se résument dans les deux phrases de l'attestation de foi (*ṣahāda*) » (M. F. Diaby, 2016 : 12-13). Ceci n'est pas sans rappeler l'organisation d'*Umm al-Barāhīn*.

Faire de la *ṣahādā* la quintessence du savoir théologique sur Dieu et les Prophètes, comme l'a enseigné *Umm al-Barāhīn*, a trouvé donc un écho en Afrique au sud du Sahara, comme nous venons de le voir avec Diaby. Le Sénégalais Al-Ḥāḡḡ b. 'Abbās Sall (1909-1990) a aussi suivi les pas d'al-Sanūsī. Dans son traité théologique *Dalīl al-Sārī ilā Tawḥīd al-Malik al-Bārī*, Sall écrit, après un développement sur les attributs de Dieu :

Sache, que Dieu nous préserve de toute crainte,
Que la fameuse formule de la *ṣahāda*
Englobe tout ce qui a été développé
Au sujet des nobles attributs, saisis-le donc :
Il s'agit de 'Il n'y a de divinité autre que Dieu
Muḥammad est envoyé par son Seigneur' (A. Sall, 1935 : 39).

Une analyse d'autres traités théologiques, y compris dans les langues africaines, mettra potentiellement plus de lumière sur cette forme d'influence d'*Umm al-Barāhīn*. Un exemple du genre est le *Musan Sumuwar Jalla*, rédigé en haoussa par Malam Usman Miga, disciple de 'Uthmān Dan Fodio (1745-1817), et essentiellement inspiré d'*Umm al-Barāhīn* et de *Jawharat al-Tawḥīd* d'Ibrāhīm al-Laḡānī (H. Bobboyi, 2011 : 139).

Conclusion

À l'issue de notre démonstration, notre hypothèse de départ se voit confirmée. S'il est vrai que le traité *Umm al-Barāhīn* est l'un des textes de théologie les plus répandus dans le monde musulman, sa popularisation en Afrique au sud du Sahara s'explique aussi par un contexte où le commentaire oral de traités religieux et didactiques fut une pratique courante dans les foyers de savoir subsahariens. Son omniprésence manuscrite n'est pas aussi un mystère si nous savons que la transmission des savoirs était le plus souvent accompagnée de la circulation des manuscrits. Avec

la présence du papier à partir du XVII^e siècle, les commentaires écrits et versifications ont commencé à accompagner l'enseignement oral d'*Umm al-Barāhīn*. Dans cette bascule, comme nous l'avons vu avec le *Kabbe*, l'oralité a aussi influencé le contenu des écrits.

Les différentes versifications que nous avons vues s'inscrivent dans un cadre plus global de transmission de savoirs religieux. En ce sens, au-delà d'*Umm al-Barāhīn*, nous pouvons signaler la versification du traité de droit malikite *Matn al-Akhḍarī* par Ahmadou Bamba ou de la *Muqaddima* d'al-Sanūsī sur la logique par El Hadji Malick Sy de la Tijāniyya. L'enjeu de ces versifications est exclusivement didactique dans la mesure où, pour leurs auteurs, qui étaient aussi des enseignants, la mémorisation d'un traité de poésie (une versification) était plus simple que celle d'un texte de prose (*Umm al-Barāhīn*). En ce sens, la réception d'*Umm al-Barāhīn* en Afrique au sud du Sahara ne saurait être saisie à sa juste valeur en dehors de ce contexte d'érudition islamique et de transmission des savoirs en Afrique.

Références bibliographiques

BÂ Amadou Hampaté, 1980, *Vie et enseignement de Tierno Bokar : Le sage de Bandiagara*, Paris, Seuil, 225p.

BABOU Cheikh Anta Mbacké, 2010, *Fighting the greater jihad : Amadu Bamba and the founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, Athens, Ohio University Press, 320p.

BENCHENEB Mohammed, 1997, « Al-Sanūsī », *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, vol.9, p.20-22.

BLAIR Sheila S., 2011, « La calligraphie arabe en Afrique de l'Ouest », In JEPPIE Shamil & DIAGNE Souleymane Bachir (Éds.), *Tombouctou : Pour une histoire de l'érudition en Afrique de l'ouest*, Dakar & Cape Town, CODESRIA & HSRC, p. 65-83.

BOBBOYI Hamidu, 2011, « La littérature ajami et l'étude du Califat de Sokoto », In JEPPIE Shamil & DIAGNE Souleymane Bachir (Éds.), *Tombouctou : Pour une histoire de l'érudition en Afrique de l'ouest*, Dakar & Cape Town, CODESRIA & HSRC, p.133-145.

BRENNER Louis, 1985, *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire, 99p.

BRENNER Louis & LAST Murray, 1985, « The Role of Language in West African Islam », *Africa: Journal of the International African Institute*, N°55/4, p.432-446.

DALEN Dorrit van, 2014, « Reading Muhammad al-Wali: A Scholar in the Context of his Daily and Intellectual Environment », *Annual Review of Islam in Africa*, N°12/2, p.73-78.

DELL Jeremy, 2018, « Unbraiding the Qu'ran: Wolofal and the Tafsīr Tradition of Senegambia », *Islamic Africa*, N°9/1, p.55-76.

DIABY Mohammed Fodé, 2016, *Naṣīḥat al-Iḥwān fīmā Taḥṣul bihī Marḍāt al-Raḥmān*, Bayrūt, Albouraq, 167p.

DRAME Mohammed Bamba (Éd.), 2023, *Faṭḥ al-Kabīr al-Muta'āl fī Tarāḡim A'lām al-Singāl*, Dakar, Markaz Takrūr, 336p.

EL-ROUAYHEB Khaled, 2015, *Islamic intellectual history in the seventeenth century : Scholarly currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge, Cambridge University Press, 399p.

EL-ROUAYHEB Khaled, 2019, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, Basel, Schwabe Verlag, 335p.

FRANK Richard M., 1989, « Knowledge and Taqlīd: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism », *Journal of the American Oriental Society*, N°109/1, p.37-62.

GHALI Nouredine, MAHIBOU Mohamed & BRENNER Louis, 1985, *Inventaire de la bibliothèque 'Umarienne de Ségou : Conservée à la Bibliothèque Nationale, Paris*, Paris, Éd. du Centre National de la recherche scientifique, 417p.

ḤABŠĪ 'Abd Allāh Muḥammad al-, 2017, *Ġāmi' al-Šurūḥ wa-l-Ḥawāšī*, Bayrūt, Dār al-Minhāj, 745p.

HAMEL Chouki El-, 2002, *La vie intellectuelle islamique dans le Sahel Ouest Africain*, Paris, L'Harmattan, 492p.

HUNWICK John O., 1964, « A New Source for the Biography of Aḥmad Bābā al-Tinbuktī (1556-1627) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, N° 27/3, p.568-593.

HUNWICK John O., 1990, « A contribution to the study of Islamic teaching traditions in West Africa: The career of Muhammad Baghayogho 930/1523-4-1002/1594 », *Islam et Sociétés Au Sud Du Sahara*, N°4, p.149-163.



HUNWICK John O. (Éd.), 2003, *Arabic Literature of Africa : The writings of Western Sudanic Africa*, Leiden, Brill, 838p.

HUNWICK John O., et.al. (Éds.), 1995, *Arabic literature of Africa. 2 : The writings of Central Sudanic Africa*, Leiden, Brill, 732p.

JEPIE Shamil & DIAGNE Souleymane Bachir (Éds.), 2011, *Tombouctou : Pour une histoire de l'érudition en Afrique de l'ouest*, Dakar & Cape Town, CODESRIA & HSRC, 413p.

KANE Ousmane Oumar, 2016, *Beyond Timbuktu : An intellectual history of Muslim West Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 282p.

KANE Ousmane Oumar, 2021, *Érudition islamique en Afrique : Nouvelles pistes de recherche et contexte mondial*, Dakar, CERDIS, 490p.

KENNY Joseph P., 1970, *Muslim Theology as Presented by M. b. Yūsuf al-Sanūsī, Especially in His al-‘Aqīda al-Wuṣṭā* [PhD Thesis], University of Edinburgh, 323p.

LAST Murray, 2011, « Le livre dans le Califa de Sokoto », In JEPIE Shamil & DIAGNE Souleymane Bachir (Éds.), *Tombouctou : Pour une histoire de l'érudition en Afrique de l'ouest*, Dakar & Cape Town, CODESRIA & HSRC, p.147-181.

MBACKÉ Ahmdaou Bamba, 2019a, « Al-Ḥidma al-Muṭahhira wa-l-Urgūza al-Mumahhira », In Al-Rābiṭa al-Ḥadīmiyya li-l-Bāḥiṭīn wa-l-Dārisīn (Éd.), *Dīwan al-‘Ulūm al-Dīniyya*, Rabat, Dār al-Amān, p.173-186.

MBACKÉ Ahmdaou Bamba, 2019b, « Faṭḥ al-Fattāḥ al-‘Alīm al-Ḥabīr fī Batṭ ‘Ilm mā Yu’addī ilā-l-Aḡr al-Kabīr », In Al-Rābiṭa al-Ḥadīmiyya li-l-Bāḥiṭīn wa-l-Dārisīn (Éd.), *Dīwan al-‘Ulūm al-Dīniyya*, Rabat, Dār al-Amān, p.99-116.

MBACKÉ Ahmdaou Bamba, 2019c, « Mawāhib al-Quddūs fī Naẓm Naṭr Ṣayḥinā al-Sanūsī », In Al-Rābiṭa al-Ḥadīmiyya li-l-Bāḥiṭīn wa-l-Dārisīn (Éd.), *Dīwan al-‘Ulūm al-Dīniyya*, Rabat, Dār al-Amān, p.60-98.

MBACKÉ Muḥammad al-Bašīr, 2017, *Minan al-Bāqī al-Qadīm fī Sīrat al-Ṣayḥ al-Ḥadīm*, Al-Qāhira, Dār al-Muqattam, 200p.



MBACKÉ Serigne Bachir, 1980, « Les bienfaits de l'éternel ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké (K. Mbacké, Trad.) », *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, Série B: Sciences Humaines*, N°42/3, p.554-631.

MBAYE Ravan, 1976, *L'islam au Sénégal* [3e cycle], Dakar, Université de Dakar, 633p.

OLSON Caitlyn, 2020, « Beyond the Avicennian Turn : The Creeds of Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (d. 895/1490) », *Studia Islamica*, N°115/1, p.101-140.

SALL Al-Ḥāḡḡ b. 'Abbās, 1935, *Dalīl al-Sārī ilā Tawḥīd al-Malik al-Bārī*, manuscrit personnel, 30ff.

SAMB Amar, 1972, *Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*. Dakar, IFAN, 534p.

SANŪSĪ Muḥammad b. Yūsuf al-, 2009, *Umm al-Barāhīn*, Bayrūt, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 95p.

TAMARI Tal, 2019, « L'enseignement de l'unicité divine expliqué en bambara : Un commentaire oral sur la Umm al-barahin de Muḥammad as-Sanūsī », *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, N°5, p.79-218.

WISNOVSKY Robert, 2004, « One aspect of the Avicennian turn in Sunnī theology », *Arabic Sciences and Philosophy*, N°14/1, p.65-100.

WRIGHT Zachary, 2021, « Les racines africaines du revivalisme religieux musulman du dix-huitième siècle », In KANE Ousmane Oumar (Éd.), *Érudition islamique en Afrique : Nouvelles pistes de recherche et contexte mondial*, Dakar, CERDIS, p. 21-39.