

Muḥammad b. Abī Bakr AL-BURTULĪ AL-WULĀTĪ
Amr Abdelaziz MONEER (ed.),

أقدم رحلة شنتيضية مدوّنة: الرحلة المباركة للحاج محمد
البشير بن أبي بكر البرتلي الولاتي إلى الحرمين الشريفين
(١٢٠٤-١٢٠٦هـ/١٧٨٩-١٧٩١م)

Aqdam Riḥla Shinqīṭiyya Mudawwana: al-Riḥla
al-Mubāraka lil-Ḥājj Muḥammad b Abī Bakr al-
Burtulī al-Wulātī ilā al-Ḥaramayn al-Sharīfayn
(1204-1206H/1789-1791M)

[*The Oldest Travelogue from Chinguetti [Bilād
Shinqīt, present-day Mauritania]: The Blessed
Journey of al-Ḥājj Muḥammad b. Abī Bakr al-
Burtulī al-Wulātī to the Two Holy Sanctuaries
(1204-1205AH/1789-1790CE)*]

Leyde, Brill (الحضارة العربية والإسلامية, 1)
2021, xviii, 248 p.
ISBN: 9789004448681

Mots-clés: Sahara, Arabie, ḥajj, voyage, description

Keywords: Sahara, Arabia, ḥajj, travel, description

الكلمات المفتاحية: الصحراء الكبرى، شبه الجزيرة العربية، حج،
رحلة، وصف

Amr Abdelaziz Moneer, de l'Université du Caire, livre ici l'édition critique du plus ancien texte de *riḥla* connu provenant de l'espace ouest-saharien: le récit, longtemps réputé perdu, d'al-Ḥājj al-Bashīr b. Abī Bakr al-Burtulī al-Walātī, érudit de la fin du XVIII^e siècle. Cette publication s'inscrit au sein d'un corpus de textes demeurés inédits que l'éditeur s'est attaché à mettre au jour, tels que *A Coptic Popular Tale in Ottoman Egypt: The Sīrah of the Coptic Priest Nuṣayr al-Iskandrānī and His Son Murqus* (Brill, 2024), le *K. Ṭayf al-Khayāl* d'Ibn Dāniyāl, conte populaire de l'époque mamelouke (Brill, 2024), ou encore la *Sīrat Dalāl wa-Kamāl*, récit populaire égyptien du XVII^e siècle (Brill, 2025).

La restitution du texte d'al-Burtulī contribue à combler une lacune dans la connaissance d'une littérature régionale foisonnante mais encore largement méconnue aujourd'hui. Souffrant autant de sa dispersion que d'un déficit de reconnaissance, celle-ci embrasse pourtant l'ensemble des genres de l'écrit islamique et témoigne d'un double ancrage: profondément enracinée dans les réalités locales, elle demeure intégrée à l'horizon culturel de l'aire arabophone, en particulier celui du Maghrib al-Aqṣā. Diffusée par le dense réseau des *zwāya*-s, lettrés implantés dans le monde maure nomade, cette

littérature du voyage s'est néanmoins concentrée dans quelques centres citadins majeurs tels que Chinguetti, Tishīt ou Walāta. Aussi, cette édition d'un texte en provenance d'un *Bilād Shinqīt* encore renommé il y a peu comme berceau d'érudition, contribue à corriger la tendance à reléguer cet espace au rang de simple périphérie du monde islamique.

On ne sait que très peu de choses de l'auteur de cette *riḥla*, en dehors des maigres éléments livrés par le *Faṭḥ al-shakūr*, dictionnaire biographique composé à la même époque par un lointain parent, Muḥammad b. Abī Bakr al-Burtulī (m. 1219/1805). Al-Ḥājj al-Bashīr b. Abī Bakr al-Burtulī, appartient à un illustre lignage de Walāta (dans l'actuelle Mauritanie), réputé pour avoir produit de nombreux juristes. Son grand-père, Abū Ḥafs 'Umar al-Khaṭṭāt, compte parmi les principales figures savantes de la cité, et la famille al-Bartil y occupe – aux côtés des Lamhājib, des Shurafā' et des Laghlāl – une place éminente, non exempte de féroces rivalités, pour l'accès aux charges d'*imām* ou de *muftī*. Après avoir vraisemblablement suivi sa formation dans son milieu familial, al-Bashīr b. Abī Bakr a très probablement exercé comme juriste, ce dont témoignent les quelques *ijāzā*-s qu'il obtient au fil de son voyage et qui confirment ses appétences jurisprudentielles. D'après le *Faṭḥ al-shakūr*, il s'est surtout distingué par la composition de *madīḥ*-s – panégyriques prophétiques – et par celle d'une *riḥla*, « dans laquelle il évoque les étapes du pèlerinage, du pays de Tuwāt aux Deux Saintes Mosquées. » Enfin, la notice mentionne la date de sa mort, survenue en 1214/1800.

Jusqu'à présent, le *Faṭḥ al-shakūr* constituait la seule mention connue de ce récit. Pour son édition critique, Amr Abdelaziz Moneer est parvenu à s'appuyer sur trois manuscrits complémentaires: un exemplaire ancien conservé à la Bibliothèque générale de Rabat, copié en 1219/1804 à partir de l'original; un second, conservé à la Dār al-Kutub du Caire, daté de 1336/1917 et très proche du précédent, hormis quelques variantes orthographiques; enfin, un fragment, non daté, issu d'une bibliothèque privée de Tishīt (Mauritanie).

A. Moneer fait précéder son édition d'une dense introduction, occupant plus d'un tiers du volume et articulée en quatre volets: une mise en contexte historique de Walāta (dans l'actuelle Mauritanie); une biographie de l'auteur fondée sur son appartenance lignagère, ses maîtres, ses élèves et son ancrage soufi; une analyse linguistique et documentaire du texte, organisée autour de thèmes tels que la géographie, l'histoire politique, les points d'eau et la végétation saharienne; enfin, une présentation critique des

manuscrits, de leur datation et des choix méthodologiques retenus pour l'édition.

Édité sous le titre d'*Aqdam riḥla Shinqīṭiyya mudawwana*, le texte d'al-Burṭulī relate le pèlerinage accompli en 1789-1790 depuis Walāta jusqu'aux Lieux saints de l'islam. Si son objectif premier est évidemment spirituel et religieux, le texte met également en lumière les pratiques savantes et les réseaux d'échanges reliant alors l'Ouest saharien au cœur du monde musulman, et met en évidence les circulations intellectuelles et la canonisation d'un référentiel savant commun.

Comme le rappelle Rahal Boubrik, « les pèlerinages et les voyages initiatiques ou scientifiques sont l'occasion de sortir du local pour aller vers l'universel dans sa dimension islamique et d'effectuer la jonction entre ces deux aires. Les livres rapportés, les récits de voyages et de rencontres assurent le lien entre les deux espaces⁽¹⁾. » La *riḥla* d'al-Burṭulī illustre parfaitement cette dynamique de constitution d'un réseau de sociabilités savantes, au fur et à mesure des étapes. L'auteur mentionne, par exemple, son passage par l'importante *zāwiya* d'Abū Na'āma, fondée en 1130/1718 à Aqabli et décrite par Judith Scheele comme le « principal relais sur la route reliant le Tidikelt à Tombouctou⁽²⁾ ». À 'Ayn Ṣāliḥ, la caravane attire plusieurs lettrés séduits par la piété et la réputation des pèlerins, tandis que dans les oasis du Fezzan, les *shurafā'* locaux et les *ṭulba* assurent l'accueil des voyageurs et le partage des traditions savantes. Le voyage est aussi un moment de formation, ce qui apparaît à travers l'obtention de deux *ijāza*-s significatives au cours de ce périple : la première, est délivrée par l'un de ses anciens professeurs, Sīdī Muḥammad al-Amīn b. Aḥmad al-Kalsūkī, désormais installé à Abū Jubayha, attestant de la permanence des liens magistraux préexistants à Walāta ; la seconde, quant à elle, est accordée à al-Burṭulī, au Caire, de la main du célèbre Muḥammad b. 'Abd al-Razzāq al-Murtaḍā al-Zubaydī al-Ḥusaynī (m. 1205/1790), et porte sur le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī. Cette dernière est révélatrice de la propension pour nombre de pèlerins en provenance d'Afrique du Nord et de l'Ouest à prolonger leur séjour dans la cité égyptienne à des fins d'études. Elle met également en évidence les voies de consolidation des traditions juridiques à travers le monde islamique.

(1) R. Boubrik, « Notables religieux, ville et espace nomade », in A. Hénia (dir.), *Être notable au Maghreb. Dynamique des configurations notabiliaires*, IRMC, Tunis, 2014, DOI: 10.4000/books.irmc.312

(2) J. Scheele, « L'énigme de la faggāra : commerce, crédit et agriculture dans le Touat algérien », *Annales. Histoire Sciences Sociales*, 67^e année, 2012, p. 491.

L'Égypte est un carrefour et un intermédiaire dans l'affirmation du fondement jurisprudentiel malikite propre à l'Ouest saharien. Si Aḥmad Bābā avait, en son temps, rappelé la fidélité des '*ulamā'* locaux à Khalīl, auteur du *Mukhtaṣar* éponyme, al-Burṭulī ne manque pas de visiter le tombeau de ce dernier, manifestant la fidélité doctrinale des savants de l'Ouest saharien à la tradition juridique maghrébine, tout en la réinscrivant dans le cadre universel de l'érudition « orientale. » La dialectique entre le local et l'universel s'exprime également dans la dimension spirituelle du voyage. Plus encore que les échanges savants, ce sont les visites de tombes et de lieux de mémoire qui structurent la *riḥla* d'al-Burṭulī, la *ziyāra* en constituant peut-être le véritable fil conducteur. À mesure qu'il progresse vers l'Orient, la géographie spirituelle du pèlerin déploie une hiérarchie ascendante, ordonnée selon le prestige croissant des figures rencontrées, des saints sahariens aux Compagnons du Prophète et aux grandes autorités religieuses.

Dès les premières étapes, il évoque la mémoire de figures tutélaires de la piété du Takrūr, dont la présence spirituelle se manifeste jusque dans les zones les plus arides du Tanazrūft. Plus au nord, il visite les *qubba*-s de lettrés touatien et fezzanais, avant que, à partir d'Awjīla, son récit ne s'inscrive dans la geste fondatrice de l'islam, marquée par la mention du tombeau de 'Abd Allāh b. Abī Sarḥ, conquérant de la Tripolitaine. De là, la *ziyāra* acquiert une dimension universelle. À Badr, al-Burṭulī s'incline devant les martyrs de la bataille ; puis atteint l'*apex* de son itinéraire spirituel à La Mecque et à Médine devant les tombeaux des *Ṣaḥāba*, du cimetière d'al-Baqī' et du Prophète lui-même. Le voyage de retour prolonge cette ascension à travers la mémoire des grands juristes de l'époque classique : au Caire, il se recueille sur les sépultures de l'imām al-Shāfi'ī, de Khalīl et d'al-Khurshī, avant de visiter, à Alexandrie, le prophète Daniel. Cette dernière visite parachève, à la suite de celle des maisons d'Āmina bt. Wahb, mère du Prophète, de Khadija bt. Khuwaylid, son épouse, ou de la grotte d'al-Mursalāt l'inscription de l'expérience du pèlerinage dans une intimité concrète et dévotionnelle avec la mémoire prophétique.

Si la géographie du sacré constitue la motivation première d'al-Burṭulī, le chercheur se tournera vers son œuvre pour ses apports géographiques de tout premier ordre pour la connaissance des routes transsahariennes méridionales.

La *riḥla* d'al-Burṭulī restitue en effet, avec une remarquable précision, les étapes franchies depuis Walāta jusqu'au Ḥijāz. Seule la première portion du trajet, entre son point de départ et le Tuwāt, demeure elliptique, l'auteur la jugeant suffisamment familière

aux lecteurs de son temps⁽³⁾. Après avoir traversé l'Azawād, al-Burṭulī atteint Abū Jubayha, à environ deux cents kilomètres au nord de Tombouctou, puis quitte cette dernière, avant de se diriger vers l'est en passant par les villages d'al-Ma'mūn et d'al-Mabrūk, ultimes localités avant la redoutable traversée du Tanazrūft. Parvenu à la bordure méridionale du Tuwāt après quelques 850 kilomètres d'un parcours éprouvant, il s'arrête à Aqabli, et 'Ayn Ṣāliḥ, avant de poursuivre vers le Fezzan, distant d'un peu plus de 1 000 km, jusqu'à la localité d'Ūbārī. À partir de là, il emprunte un tronçon décrit quelques années auparavant, en 1775, par le *shaykh* tuwātien 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar al-Tinīlānī al-Tuwātī, reliant les oasis du Sahara central tributaires du sultan de Murzūq (Jarma, Atkarkīt, Atsāwa). Après une halte à Murzūq, il traverse les villages d'Atrāghn, Ḥamīra, Zuwīla et Tamsa, avant d'affronter la traversée du désert volcanique d'al-Ḥarūj, dont il mentionne soigneusement les points d'eau. Après environ 620 kilomètres, il gagne les oasis d'Awjīla et de Jālū, où il célèbre successivement la *Nuit du destin* (*Laylat al-Qadr*) et la Fête de la rupture du jeûne (*'Īd al-Fiṭr*). Au-delà de Jālū la traversée devient plus aride: sur environ 400 km, il ne mentionne que quelques sources isolées avant de parvenir à l'oasis de Sīwa, dont il livre une description détaillée. Cette halte marque la transition entre le Sahara central et le désert égyptien. Une ultime traversée désertique saharienne précède enfin son entrée en Égypte, où il relève une fois de plus les points d'eau avec le plus grand soin jusqu'à la vallée du Nil, qu'il remonte jusqu'à Kerdasa aux abords du Caire. Il franchit le Nil et s'engage ensuite dans le Sināī pour rejoindre Ayla [Eylat] (p. 129-132) puis 'Aqaba d'où il gagne les Lieux saints. À La Mecque, al-Burṭulī se montre moins prolixe sur les rituels du pèlerinage que sur la série de visites associées à la mémoire du Prophète et de ses Compagnons. À Médine, où il séjourne plusieurs jours, al-Burṭulī se rend à la mosquée du Prophète, se recueille sur les tombes de Muḥammad, Abū Bakr et 'Umar, et visite le cimetière d'al-Baqī' ainsi que les lieux de mémoire d'Uḥūd, Qubā' et al-Qiblatayn, insistant sur l'émotion qui accompagne ces visites. Le récit du retour, en revanche, est beaucoup plus concis: al-Burṭulī mentionne un séjour prolongé au Caire, puis un détour par Alexandrie avant de reprendre

la route du Sahara. Le trajet de retour suit le même axe qu'à l'aller, via le Fezzan, le Tuwāt, 'Ayn Ṣāliḥ et Aqabli, avant de rejoindre Walāta.

En plus des indications précises relatives à son itinéraire, al-Burṭulī accorde une attention particulière aux espaces désertiques et aux conditions concrètes de la traversée. Son intérêt est particulièrement manifeste dans la description de l'Azawād, rarement évoqué par les géographes, et surtout du Tanezrouft, qu'il est le premier à nommer. Il dépeint ce « désert de la soif » comme une plaine immense et stérile où l'eau est presque inexistante, les distances extrêmes et la chaleur accablante. De même, sa description de la région d'al-Ḥarūj, dans le sud libyen, témoigne d'une observation directe du terrain: al-Burṭulī ne se limite pas à inventorier les points d'eau, mais il décrit la nature volcanique du sol, la composition des roches, l'aspect des reliefs, la rareté de la végétation et les détours imposés aux caravanes par les zones infranchissables. Enfin, c'est le désert égyptien qui fait l'objet des descriptions les plus détaillées: en quittant Sīwa pour gagner la vallée du Nil, l'auteur dresse un inventaire des sources et des puits, consignait leur localisation, leur accessibilité et la qualité de leurs eaux avec précision. Il accorde en effet une attention particulière à celles-ci, car elles conditionnent la survie des caravanes. Il distingue les sources permanentes, les puits et les eaux de ruissellement, en précisant leur localisation, leur qualité et leur usage: par exemple, certaines, comme à Bi'r Wālān (Tuwāt), sont réputées pour leur douceur, tandis que d'autres, comme à Zaltan, sont si salées qu'elles « transpercent le foie », mais demeurent indispensables à la survie. Le récit témoigne aussi de la présence d'aménagements hydrauliques le long des routes: bassins en pierre, citernes et puits entretenus par des fondations pieuses. Parallèlement, la *riḥla* fait montre d'une véritable curiosité naturaliste envers la végétation saharienne, décrite avec une grande précision. L'auteur dresse un inventaire des plantes et des arbres selon leur aspect, leur résistance à la sécheresse et leurs usages (combustible, remède, teinture, bois de chauffe ou fourrage pour les chameaux), il note leurs noms qu'il compare parfois à ceux en usage dans sa région d'origine. Intégrées au récit du voyage, ces observations traduisent une connaissance empirique du milieu et révèlent les savoirs écologiques mobilisés par les caravaniers.

Le regard de l'auteur témoigne aussi d'une attention concrète aux réalités matérielles du voyage. Si les notabilités de la caravane sont fréquemment reçues et hébergées par des personnalités locales, les voyageurs dorment le plus souvent à la belle étoile, exposés au vent, à la soif et aux écarts de

(3) Cet itinéraire peut, par ailleurs, être en partie reconstitué grâce à la *riḥla* de son contemporain Ibrāhīm al-Faḡh Akdād al-Fulānī (1794). Celle-ci a été traduite par Paul Marty, « Relation d'un pèlerinage à La Mecque par un marabout peul en 1794–1795, « Birahima fils d'Alfacudado », *Revue du Monde Musulman*, vol. 43, 1921, p. 228-235.

température extrêmes. L'ordinaire du déplacement repose sur une logistique précaire : les provisions consistent essentiellement en dattes, blé et orge acquis au fil des étapes, et l'eau demeure une préoccupation constante. La traversée du Tanezrouft concentre la dureté de cette expérience. Décrit comme une « région sauvage très dangereuse », cet espace désertique se caractérise par l'absence d'eau et de végétation, mais aussi par un vide sensoriel où ciel et terre se confondent, effaçant toute notion de distance. La marche devient épreuve spirituelle et l'on retrouve des conditions similaires lors du passage du Harūj. Al-Burṭulī évoque la fatigue des bêtes, la salinité de l'eau provoquant vomissements et diarrhées, ainsi que la menace d'attaques, notamment près de 'Ayn Ṣāliḥ où la crainte des Sha'āmba impose un détour. Les alentours de Sīwa se signalent par les mêmes difficultés : relief accidenté, vallées profondes, sol instable. Ces descriptions, parmi les plus vivantes du texte, traduisent la matérialité du voyage et la tension du vécu, dont la rudesse est atténuée, çà et là, par l'hospitalité de certaines tribus nomades, telles les Touareg lhayāwun.

Enfin, la *riḥla* d'al-Burṭulī se distingue par sa langue : un arabe classique, marqué par des usages linguistiques de l'Ouest saharien, notamment l'influence du dialecte ḥasāniyya. À l'inverse de nombre de ses contemporains, l'auteur adopte un style concis et épuré, privilégiant l'efficacité à l'ornement. La syntaxe y demeure fidèle à la norme classique, mais sans emphase, ce qui contribue à une fluidité de lecture, tout en préservant sa densité narrative.

L'influence fortement marquée du Qur'an sur l'arabe des lettrés est prégnante. Al-Burṭulī y emprunte des formules qui confèrent à son texte une tonalité pieuse comme, par exemple, « même s'ils apportaient l'équivalent de toute la terre en or » (p. 97, à rapprocher de Q3:91). Ces résonances scripturaires inscrivent le récit du *Ḥajj* et des *ziyāra*-s dans un registre de piété soutenue. Dans certains passages, al-Burṭulī recourt au *saj'*, la prose rimée classique, mais sans excès rhétorique.

L'usage de la langue arabe chez al-Burṭulī présente aussi plusieurs traits empruntés aux registres dialectaux. On y relève l'usage d'un type de tournures dénommé « *aklūnī al-barāghith* » (« les puces m'ont mangé »), caractérisé par l'emploi fréquent de formes verbales passives, que l'on retrouve dans divers parlers arabes. S'y ajoute l'influence marquée du dialecte ḥasāniyya, langue véhiculaire du *Bilād Shinqīt* et de Walāta, que l'auteur intègre naturellement à sa prose. Il mêle au registre classique un lexique familier et des expressions issues de l'usage courant : ainsi, il emploie *kalb* pour désigner le chacal ou la hyène,

utilise des formules typiquement ḥasāniyya telle *kalb Ja'far*, qui qualifie une bête féroce, ou encore *tūfi 'alaynā* (« il est mort parmi nous »). Certains termes botaniques, tels *awrāsh* ou *akjūr*, sont directement empruntés au lexique ouest-saharien, tandis que des toponymes voient leur forme arabisée par l'adjonction d'un alif initial, comme *Atrāghn* ou *Atsāwa*. Enfin, autre marqueur d'ancrage régional, al-Burṭulī recourt au calendrier julien, dont l'usage était resté courant dans le Maghrib al-Aqṣā pour la datation des saisons, des récoltes et des déplacements caravaniers. Ainsi, jusque dans son registre linguistique, la *riḥla* d'al-Burṭulī incarne une érudition saharienne pleinement consciente de son enracinement local et de son appartenance à l'universalité du monde arabo-islamique.

En définitive, la *riḥla* d'al-Burṭulī constitue un jalon dans l'histoire intellectuelle de l'Ouest saharien. Elle représente, à ce jour, le premier récit de voyage connu dans cette région et introduit l'un des grands genres littéraires de la culture islamique dans un espace. Si la culture du voyage y était déjà solidement établie – qu'il s'agisse du *ḥajj* ou des échanges spirituels entretenus avec le sud marocain, notamment à travers la *zāwiya* de Tamgrūt – sa mise en texte s'inscrit dans l'émergence d'une production intellectuelle endogène, à une époque où la majorité des ouvrages conservés dans les bibliothèques locales provenaient encore du Maghreb ou de l'Orient. Cette œuvre s'inscrit dans le vaste mouvement d'effervescence savante qui, entre la fin du xvii^e et le xviii^e siècle, anime l'ensemble de l'aire sahélo-saharienne, faisant de Walāta, Tishīt ou Chinguetti – aux côtés des oasis du Tuwāt⁽⁴⁾ – d'importants foyers d'écriture érudite, produisant traités de *fiqh*, *fatwā*-s, *shurūḥ*, chroniques, panégyriques et hagiographies, ... Cette profusion va de pair avec le poids croissant des élites savantes, organisées en lignées puissantes et souvent rivales, engagées dans des compétitions de prestige et de légitimité, ce qui pourrait suggérer que l'apparition d'une *riḥla* à ce moment précis ne serait pas fortuite.

En effet, Walāta, au cœur de ce renouveau, est traversée par d'intenses rivalités internes. Les principaux lignages savants – parmi lesquels la famille d'al-Burṭulī – s'y disputent le prestige et l'autorité religieuse, notamment autour du contrôle symbolique de la Grande Mosquée, alors monopolisée par la dynastie concurrente des Lamhājīb. Leur légitimité reposant sur l'accumulation d'un capital symbolique

(4) Sur le milieu lettré du Tuwāt, voir I. Warscheid, *Droit musulman et société au Sahara prémoderne. La justice islamique dans les oasis du Grand Touat (Algérie) aux xvii^e-xix^e siècles*, Brill, Leyde, 2017.

transmis au fil des générations, l'apparition de la *riḥla* d'al-Burṭulī, et plus largement l'appropriation d'un genre littéraire majeur de la culture islamique postclassique, peuvent ainsi se comprendre comme une entreprise d'affirmation lignagère dans un champ savant en quête de reconnaissance et de hiérarchisation.

De plus, Walāta, à la fin du xviii^e siècle, est également secouée par des polémiques suscitées par les thèses réformatrices d'al-Lamjaydrī (m. 1204/1788), qui dénonce avec virulence le culte des saints et les pratiques soufies, entraînant de profondes tensions

avec les *ṭarīqa-s* locales. Dans ce climat de contestation doctrinale, l'ouvrage d'al-Burṭulī – affilié à la Shadhiliyya – peut apparaître comme un acte d'allégeance à l'orthodoxie malikite et à la dévotion soufie face à la contestation réformatrice, tout en inscrivant l'expérience du voyage dans une perspective à la fois spirituelle, savante et géographique, à la croisée du local et de l'universalité islamique, du désert et du Livre.

Youness Khalloufi
doctorant de l'université Paris 1 Panthéon Sorbonne
UMR 8167 Orient & Méditerranée