

**MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
UNIVERSITE MOULOU MAMMERI - TIZI-OUZOU
FACULTE DES LETTRES ET DES LANGUES
DEPARTEMENT DE LANGUE ET CULTURES AMAZIGHES**



Mémoire de Magister

Spécialité : langue et culture amazighes

Option : Littérature

Présenté par : SADI Kaci

Titre

***Tiqsidin* : du texte sacré arabe au texte littéraire kabyle**

Membres de Jury

Mohand-Akli HADIBI, MCA, UMMTO,-----(Président)

Mohamed DJELLAOUI, MCA, UMOB,-----(Examineur)

Mohand-Akli SALHI, MCA, UMMTO,-----(Rapporteur)

Date de soutenance : 19/12/2013

Sommaire

Introduction générale

1. Considérations théoriques et méthodologiques

- 1.1. De l'oralité à la création littéraire orale
- 1.2. Du texte et de son contexte vers l'intertexte et l'hypertexte
- 1.3. De la traduction et l'adaptation à la traduction-adaptation
- 1.4. Du texte sacré arabe au texte littéraire kabyle
- 1.5. Démarche du travail

2. Les études sur tiqsidin : état des lieux et critiques

Préambule

- 2.1. L'étape euro-péo-centriste
- 2.2. L'étape militante des autochtones
- 2.3. L'étape poético-esthétique:

Synthèse

3. La qissa arabe et la taqsidt kabyle

Préambule

- 3.1. La zaouïa et les marabouts : quelques spécificités
- 3.2. La qissa arabe et ses caractéristiques
- 3.3. Taqsit kabyle et ses avatars

Synthèse

4. Tiqsidin : de la traduction à l'adaptation

Préambule

- 4.1. Repérage des reprises dans la taqsidt kabyle
- 4.2. Quelques éléments de correspondance
- 4.3. Interprétation des données

Synthèse

5. Tiqsidin : de l'adaptation à la création

Préambule

- 5.1. De la translation linguistique à l'adaptation des versets coraniques
- 5.2. De la translation codique à la transformation thématique-stylistique
- 5.3. De la translation générique à la structuration narrativo-poétique

Synthèse

Conclusions générales

Bibliographie

Résumé en tamazight

Annexes

Remerciements

Au terme de la rédaction de ce modeste travail, nous voulons adresser nos vifs remerciements au bon Dieu qui nous a créés et donné le courage de résister à toute situation difficile.

Nos remerciements vont, aussi, à notre directeur de recherche M. SALHI Mohand Akli pour son assistance précieuse et ses orientations constructives et enrichissantes qui nous ont été d'un très grand secours pour la réalisation de ce travail.

Nous remercions, également, les membres du jury, M. HADIBI Mohand Akli et M. DJELLAOUI Mohammed pour avoir accepté de lire et d'évaluer notre travail.

Nous adressons, aussi, notre reconnaissance à tous ceux qui nous ont aidé, psychologiquement et matériellement, dans la réalisation de ce travail. Nous pensons notamment à tous le personnel de la bibliothèque du DLCA, à M. ATTAR Belaid, à Mme BETOUCHE Aini, à Mourad et Kader et à mes chers amis : Hamid et Moussa.

A la mémoire de ma mère.

A la mémoire de Dda Dahmane,

Le père de mon cher ami Hamid IBRI.

A la mémoire de Nna Ferroudja,

La mère de mon cher ami Moussa SALMI

INTRODUCTION GENERALE

Introduction générale

Depuis le XVI^e Siècle, avec l'arrivée des Marabouts, le Coran est très répandu dans les zaouïas de la région de kabylie. Bien qu'il soit essentiellement psalmodié en langue arabe, langue de sa révélation initiale, il est traduit particulièrement en langue kabyle. Lesdites zaouïas recourent au Coran pendant les fêtes religieuses et même pendant d'autres pratiques socialisantes telles que l'exorcisme et les rites mortuaires. Souvent, c'est dans ces lieux devenus sacrés que les *tiqsidin* sont récitées/chantées depuis donc des millénaires. La population kabyle, issue d'une tradition orale, éprouve le besoin de comprendre ces textes oraux. D'où le recours à leur traduction. *Tiqsidin* (de Joseph, d'Abraham et de Moïse) sont en effet traduites et chantées à différentes occasions en langue kabyle. C'est à ce corpus non négligeable que nous portons un vif intérêt.

Toutefois, avant d'entamer le travail de recherche qui porte comme titre *Tiqsidin : du texte sacré arabe au texte littéraire kabyle*, nous avons préalablement accédé aux traductions du Coran existant en Kabyle. En effet, les Berbères de Kabylie disposent actuellement de deux versions du Coran¹ traduit, dans son intégralité, dans leur langue. Il en existe aussi une version traduite mais incomplète.² Force est de constater qu'il y a d'autres traductions partielles orales diffusées notamment par l'ex-RTA, d'autres en K7 et plusieurs adaptations en poèmes de quelques versets ou sourates dont ceux et celles d'Abraham, de Joseph et de Moïse.

Et, choisir de rendre en vers un texte comme le Coran est une démarche d'adaptation. Mais, comme le poète adapte, initialement, son texte du Coran en arabe, puis l'adopte en kabyle, cette tâche d'adaptation/adoption se double d'une tâche de traduction d'une langue vers une autre : de l'arabe vers le kabyle. Et si nous nous limitons seulement à cet aspect de traduction-adaptation à partir du Coran, trois remarques inévitables nous viennent à l'esprit :

- Premièrement, ces textes sacrés arabes seraient traduits-adaptés en poèmes kabyles.
- Deuxièmement, ces poèmes de la langue d'arrivée s'inscrivent logiquement dans le domaine de la littérature dont la littérarité reste à démontrer ; et ceci pour deux raisons au moins : les thématiques religieuses traitées par ces poèmes ; leur spécificité relevant essentiellement de l'oral.

¹ Voir à ce sujet notamment les traductions proposées par Si Hadj Taib et Remdane At Mensour.

² Voir à ce sujet l'essai de traduction proposé par Kamal Nait Zerrad.

- Enfin, ces textes kabyles sont à la fois narratifs et poétiques. D'où la complexité de leur classification en genre spécifique qui s'inspire aussi bien des récits coraniques arabes que des textes poétiques kabyles.

Le passage observé ne concerne, de ce fait, pas seulement la langue des textes mais également leur registre ainsi que leur genre. Autrement dit, les textes ont subi au moins trois types de passage. Le premier type est d'ordre linguistique, le deuxième est d'ordre codique et le troisième est d'ordre générique.

Henri BASSET affirme à propos de ces textes - qu'il a classés comme légendes religieuses- :

Tous ces poèmes sont encore inédits. Nous pouvons supposer pourtant qu'**ils ne présentent pas une très grande originalité** ni de pensée ni d'expression ; **la poésie religieuse est chez les berbères la plus faible de toutes** ; elle se traîne à la suite de nombreux **modèles arabes : traduction et adaptation** bien plutôt qu'œuvre véritablement berbère.¹ (2006 :55) (C'est nous qui soulignons).

Selon cet auteur, ces poèmes ne sont finalement que des « *pâles imitations* » des textes sacrés. Cependant, la question de l'originalité de la création littéraire en général et/ou berbère en particulier est déjà discutable de plusieurs points de vue. Car, selon P. Galand-Pernet :

Pour la thématique et la rhétorique, les recherches intertextuelles sont rares : qu'est-ce qui, dans une œuvre écrite, procède des **sources arabes** et **comment sont-elles adaptées** ? **Comment cette tradition arabe est-elle véhiculée dans les œuvres orales, prose et vers** ? Quel est le choix des thèmes, islamique ou non, et leur traitement respectif dans les diverses zones berbérophones ? [...] **Autant de questions sur lesquelles on n'a pas encore de réponses précises, critiques, éclairantes.**² (C'est nous qui soulignons).

Les recherches intertextuelles manquent dans le domaine de *tiqsidin*, chose qui nous oriente vers l'adoption de cette méthode. En effet, le dialogue entre un texte B et un texte A été développé par Bakhtine mais sa notion fut traduite et importée en France par Julia Kristeva. Par ailleurs, nous n'allons pas dans cette partie du travail retracer l'historique du concept, chose que nous ferons ultérieurement, nous nous contenterons de choisir d'ors et déjà une acception du concept développé par Genette dans *Palimpseste, la littérature au second degré*.³ Signalons toutefois que le recours à cette acception genettienne n'exclue nullement l'abandon des acceptions des autres théoriciens. Si la nécessité se fait sentir, nous interpellons des concepts théoriques à même de montrer que le texte coranique est l'hypotexte alors que *tiqsidin* kabyles, c'est l'hypertexte.

¹ BASSET, H., *Essai sur la littérature des Berbères*, Awal, Paris, 2006, p.55.

² GALAND-PERNET, P., *Littératures berbères des voix des lettres*, PUF, 1998, p.p.2-3.

³ GENETTE, G., *Palimpsestes, la littérature au second degré*, Edition du seuil, 1982.

Ceci dit, la problématique de l'originalité et de la littéarité de ces *tiqsidin* religieuses comme un genre littéraire kabyle complexe constitue un objectif de travail auquel nous aspirons parvenir. Force est d'admettre que ces *tiqsidin*, ensemble de textes narratifs traduits-adaptés en vers de l'arabe en kabyle et traitant spécialement du religieux, ont deux sources d'inspiration : la religion musulmane introduite et diffusée en arabe et la littérature traditionnelle kabyle.

De ces considérations théoriques et pratiques ayant trait à la singularité des textes, nous nous posons la question multiple suivante :

Ces textes sont-ils des traductions-adaptations des textes sacrés arabes ou des œuvres littéraires ayant une poéticité propre à eux en tant que genre littéraire kabyle à part entière ? Où réside l'originalité de *Tiqsidin* Kabyles ? Quelle esthétique nouvelle véhicule le texte kabyle par rapport à sa source ?

Si nous admettons que les *tiqsidin* kabyles sont un patrimoine culturel ancré dans la société kabyle et issue dans un contexte d'interculturalité, des hypothèses en nombre de deux peuvent être formulées :

La première hypothèse traite les *tiqsidin* comme étant des traductions-adaptations des textes arabes sacrés, donc sans originalité aucune. D'ailleurs, les éléments repris et/ou empruntés dans ces textes pourraient démontrer cette thèse. Tout d'abord, les titres des *tiqsidin* en question seraient empruntés aux *qissas*, abordant les histoires des personnages bibliques et coraniques. Puis, le thème de celles-ci serait imité des textes sacrés puisque ceux-ci traitent le religieux. Ensuite, le fil de chaque histoire, à des degrés différents bien entendu, est semblable à celui des textes arabes. S'y ajoutent, enfin, les situations d'énonciation et les fonctions de ces textes qui sont presque les mêmes, notamment en ce qui concerne la Kabylie.

Aussi *Tiqsidin* kabyles sont-elles considérées comme des poèmes didactiques dont les fonctions sont identiques à celles des textes sacrés arabes. Car, ils auraient pour ambition tout d'abord de rendre en kabyle le texte coranique, le rendre accessible même aux moins instruits des auditeurs, mais aussi d'utiliser les vers pour rendre les versets du Coran à même de transmettre l'histoire des prophètes et leurs enseignements, sous la forme d'un poème hagiographique, *chanté* ou *récité* dans la cérémonie des funérailles ou bien dans une simple séance d'apprentissage dans les zaouïas. Ils ne seraient donc qu'une simple transposition/transformation des versets coraniques arabes en récits versifiés kabyles.

Cependant, la deuxième hypothèse aborde la question autrement, c'est-à-dire comme étant des créations locales, caractérisées par les procédés de création spécifiques à la littérature orale allant de traduction-adaptation et reprise de quelques éléments de la culture universelle tels les personnages bibliques et coraniques, en passant par la recréation (Réécriture) par emprunt de quelques thèmes ou modèles jusqu'à la création pure et simple.

Ainsi, les *tiqsidin* auraient subi des transformations/passages complexes aussi bien sur le plan linguistique que sur celui du code et du genre. D'autre part, ces mêmes transformations auraient donné naissance à un genre littéraire qui serait structuré selon la forme d'un genre littéraire kabyle traditionnel issu de l'oralité.

Pour ce faire, nous proposons un corpus, constitué de poèmes religieux kabyles, recueilli déjà par Mouloud Mammeri dans son ouvrage *Poèmes kabyles anciens*, paru en 1980 et réédité en 2009 aux éditions Mehdi. Un chapitre d'ailleurs y est entièrement consacré aux quatre légendes religieuses classées parmi *Tiqsidiin*. Cependant, il en existe d'autres qui ne paraissent pas dans ce chapitre consacré à *tiqsidin* ; elles sont insérées dans les autres chapitres de l'œuvre.

Et, pour répondre à notre problématique traitant de la singularité de *tiqsidin*, nous limitons, pour des soucis méthodologiques, notre recherche à l'analyse de trois *tiqsidiin* intitulées :

- *Taqsidt n Sidna Yuse* traduite en français par Histoire de Joseph ;
- *Sidna Ybrahim Lxalil* traduite par Le sacrifice d'Abraham ;
- *Sidna Musa* traduite par : La mort de Moïse.¹

Ces textes kabyles sus-cités traitent l'histoire des personnages bibliques et coraniques universellement connus : Joseph, Abraham et Moïse. Ajoutons à cela, la reprise de quelques éléments de la structure narrative ainsi que les valeurs symboliques de ces récits sacrés. C'est pourquoi, d'ailleurs, que le deuxième « type » de corpus choisi/proposé est le livre du Coran dont les sourates/versets abordent également les récits des mêmes prophètes considérés, dans notre cas, comme des textes sources ou des hypo-textes écrits antérieurement en arabe.

Soulignons, par ailleurs, que le corpus que nous analyserons est transcrit dans l'annexe en kabyle et en arabe, mais accompagné toujours d'une traduction française. Il est également

¹ Voir à ce titre Mouloud MAMMERRI, *Poèmes Kabyles anciens*, Mahdi, Algérie, 2009.

retranscrit- pour le cas de *tiqsidin*- en notation usuelle telle qu'elle est enseignée aux départements de langue et culture amazighes d'Algérie. Quant aux versets coraniques, eux, sont scannés directement du livre du Coran et suivis de leurs traductions françaises (re)transcrites et quelques fois revues même. Il est à noter également et enfin que le classement des *tiqsidin* est modifié dans notre annexe suivant les besoins de l'analyse.

Faire une étude sur deux corpus appartenant à deux langues et cultures différentes revêt une importance capitale à plus d'un titre :

- Un intérêt personnel qui consiste à satisfaire la curiosité à la fois d'un amoureux et d'un admirateur de la poésie en général et de la poésie religieuse en particulier, car celle-ci exprimée en notre langue maternelle avec des valeurs humaines et universelles communes à toutes les religions monothéistes et même polythéistes sans distinction de langue.
- Un intérêt scientifique en matière de la recherche et des études dans le domaine de la littérature comparée et de la traductologie ; cette dernière ayant une branche qui étudie les contacts de langues, de cultures et des littératures. A part quelques travaux effectués par certains spécialistes du domaine littéraire arabe et berbère, il n'existe pas, à notre connaissance, d'études exhaustives en matière de comparaison entre les deux littératures qui étudient l'évolution des systèmes littéraires, des genres et des thèmes appartenant à deux cultures différentes mais en contacts.
- Un intérêt pratique qui consiste à contribuer à la réflexion sur ces thèmes pouvant être abordés par plusieurs disciplines et suivant plusieurs approches pour pouvoir répondre à plusieurs questions, voire questionnements qui se posent et s'imposent.

Notre modeste travail s'inscrit ainsi dans la lignée où convergent la traductologie et la littérature comparée. Il portera sur le passage de *tiqsidin* des textes sacrés arabes aux textes littéraires kabyles. Notre préoccupation tente de faire la lumière sur les différents procédés de création allant de la traduction à la création. L'approche qui nous semble adéquate pour ce sujet est globalement la transtextualité avec ces deux procédés d'analyse : l'intertextualité et l'hypertextualité tels que développés par Gérard GENETTE.

Pour ce faire, nous subdivisons notre travail en cinq chapitres. S'ajoute à ces chapitres, un résumé en Tamazight, afin de contribuer, un tant soit peu, à la fixation et aux analyses des textes issues de la tradition orale.

Le premier chapitre est consacré aux considérations théoriques et méthodologiques. Nous y poserons la problématique et formulerons quelques hypothèses, avant de canaliser notre travail avec les outils d'analyse, l'approche ainsi que la méthodologie proposés et définis par certains théoriciens.

Dans le deuxième chapitre, nous opterons pour un état des lieux et la classification des études sur *tiqsidin*. Quant au troisième chapitre, il sera consacré au genre de *taqsidt/tiqsidin* en contact avec la *qissa* arabe.

Dans le quatrième chapitre, nous tenterons d'analyser le corpus et nous procéderons au repérage des reprises déjà signalées dans les textes sources, pris comme hypotextes, afin de définir le procédé de la traduction-adaptation adopté dans *tiqsidin*. Dans le cinquième chapitre, nous essayerons de focaliser notre attention à l'analyse de la créativité dans les l'hypertexte afin de définir les procédés de la création dans la littérature orale kabyle.

CHAPITRE PREMIER

CONSIDERATIONS THEORIQUES ET METHODOLOGIQUES

1. Considérations théoriques et méthodologiques

1.1. De l'oralité à la création littéraire orale

La démarche du travail est comparative. Car, elle est la plus adéquate à la nature du corpus étudié du point de vue de l'intertextualité. En effet, l'intérêt est de construire le fonctionnement de l'intertextualité dans les conditions de rapport de l'écrit et de l'oral, ceci d'une part. Et d'autre part, ces mêmes conditions peuvent concerner également les rapports d'une langue et d'une autre langue ainsi que d'un genre et d'un autre genre.

Ainsi, notre problématique peut être abordée du point de vue interculturel car celui-ci s'intéresse à la présence ou l'absence d'un thème ou d'un genre, à l'emprunt et à l'adaptation ainsi qu'à la proximité ou la distance entre deux cultures, et ce par le moyen de la comparaison.

Par ailleurs, la comparaison peut révéler le degré de créativité aussi bien en littérature écrite qu'en littérature orale. Ainsi, la création en littérature écrite est individuelle et le récepteur, pour sa part, peut juger le degré d'originalité de l'auteur selon le génie créateur de ce dernier et l'intertextualité. Pour cette raison, la notion de création est relativisée, car elle est d'un auteur identifiable dont la création est individuelle, intentionnelle et innovatrice. Par contre, la littérature orale, selon les linguistes et les ethnologues qui en ont fait l'objet d'étude, se caractérise par l'absence de l'auteur et de création et, du coup, le manque d'originalité. Elle ne peut exister que par performance.

Nous avons repris la même acception de Paul ZUMTHOR tout comme l'a fait Jean DERIVE qui écrit à propos du terme « performance » ce qui suit :

[Le terme] est à l'origine employé dans la critique anglo-saxonne pour désigner l'ensemble des paramètres composant le procès de réalisation d'un énoncé exprimé oralement *hic et nunc*. Ce mot est aujourd'hui utilisé couramment en ce sens dans les travaux de langue française consacrés à l'oralité, depuis au moins les recherches de Paul Zumthor.¹

En littérature orale, la société est donc « créateur » par la succession de performances ou se manifeste la variabilité comme forme spécifique de la création. « *En oralité, c'est la variabilité qui domine* »² confirme Jean DERIVE. Par conséquent, les degrés de créativité se distinguent en fonction des sociétés ou des genres littéraires dans une société donnée, selon les critères allant de l'absence de création jusqu'à la création nouvelle en passant par la

¹ BAUMGARDT, U. & DERIVE, J., *littératures orales africaines*, Karthala, 2008, p.19.

² BAUMGARDT, U. & DERIVE, J., *Op.cit.* p.24.

recréation, dans le sens de l'imitation d'un modèle, de l'adaptation et de la création par emprunt.

En effet, c'est Ursula BAUMGARDT qui a proposé ces procédés créateurs qui, selon elle, sont en nombre de six : composition nouvelle, récréation, adaptation, actualisation, création par emprunt et improvisation.

Pour Ursula BAUMGARDT, « *la récréation, dans le sens de l'imitation d'un modèle, et l'adaptation d'un texte par rapport à des textes canoniques se distinguent l'une de l'autre probablement surtout au niveau de la longueur des textes concernés* ». ¹ La récréation concerne donc les genres brefs alors que l'adaptation concerne généralement les genres qui sont généralement longs. Cependant, Ursula BAUMGARDT confirme que dans les deux cas, l'existence d'un modèle implique des transformations par rapport à l'original, transformations qui peuvent être appréhendées en termes de degré. Quant à la création par emprunt, elle indique l'origine du texte et son appartenance à une ethnie. Ainsi, « *comme l'adaptation, l'emprunt constitue une possibilité d'intégrer des éléments nouveaux dans une littérature donnée.* » ² note le même auteur.

Cependant, cette approche –qui est diachronique– est impossible et cela pour deux raisons : premièrement, la notion de l'auteur est problématique en oralité. Puis, l'emprunt peut subir l'intégration/ ou s'intégrer dans l'autre culture sans pouvoir l'identifier comme tel ou pouvoir déterminer son origine puisque les cultures sont elles-mêmes en contact.

Ursula conclut à ce sujet ceci :

Tout comme celle de l'adaptation, la question de l'appartenance originelle d'un texte à une ethnie donnée est probablement moins déterminante que celle qui porte sur les contacts possibles et réalisés entre différentes cultures. Pour qu'un texte soit intégré, le degré d'adhésion du groupe à ce texte est certainement plus élevé que dans le cas de l'emprunt linguistique d'ordre lexical. A travers l'emprunt en littérature orale, on touche ainsi à la question de la comptabilité de deux cultures, au degré de proximité, d'échange et d'affinité entre elles » ³.

Dans ce cas, prenons le cas de l'oralité en tant que domaine spécifique de la création littéraire.

Cela est possible. Seulement, on ne peut pas parler de l'oralité sans parler ou essayer d'expliquer ce qu'est le mot « *oral* ». Par définition, le mot « *oral* » se dit de se qui est exprimé verbalement, c'est-à-dire de vive voix. Mais, cette oralité n'est pas synonyme

¹ BAUMGARDT, U. & DERIVE, J., *Op.cit*, p.97.

² *Ibid.* p.99.

³ *Ibid.* p.100.

d'absence d'écriture, comme on l'a beaucoup pensé. Car, depuis toujours il y a eu une cohabitation entre l'oralité et la *scripturalité*, même si chacune d'elles a ses spécificités propres. Bref, l'oralité est un mode de civilisation qui ne se limite pas au sens immédiat de « parlé ». Selon Jean DERIVE, « *L'oralité en effet dépasse largement le simple fait de s'exprimer oralement* ». ¹

Effectivement, nous avons opté pour le sens large du concept de texte englobant ainsi les notions de l'énoncé et de discours. Car, selon le dictionnaire de linguistique et des sciences de langage, « *L. Hjelmslev prend le mot texte au sens large et désigne un énoncé quel qu'il soit parlé ou écrit, long ou bref, ancien ou nouveau* » ²

Il ajoute à propos du discours : « *Dans son acception linguistique moderne le terme de discours désigne tout énoncé supérieur à la phrase, considéré du point de vue d'enchaînement des suites de phrases* ». ³ A travers cette acception de la notion du texte, nous pouvons nous permettre l'emploi des termes *texte*, *énoncé* et *discours*, indifféremment, pour désigner nos « *Tiqsiḍin* » kabyles en tant que textes littéraires oraux dont le sens ne peut être saisi si on ne prend pas en considération le contexte d'énonciation.

¹ BAUMGARDT, U. & DERIVE, J., *Op.cit*, p.17.

² *Dictionnaire de linguistique et des sciences de langage*, p.482.

³ *Ibid.* p.150.

1.2. Du texte et de son contexte vers l'intertexte et l'hypertexte :

Nous utiliserons le terme *contexte* au sens ou l'entend :

L'ensemble des conditions naturelles, sociales et culturelles dans lesquelles se situe un énoncé, un discours. Ce sont les données communes à l'émetteur et au récepteur sur la situation culturelle et psychologique, les expériences et les connaissances de chacun des deux.¹

En d'autres termes, TODOROV propose une définition de la situation en ces termes appartenant à Bakhtine, bien entendu. Pour ces théoriciens, on appelle du mot situation les trois aspects sous-entendus de la partie extra-verbale de l'énoncé : l'espace et le temps de l'énonciation (où et quand), l'objet ou le thème (ce « de quoi » on parle) et le rapport des locuteurs à ce qui se passe (l'évaluation).

M. Bakhtine ajoute, cependant, que le contexte n'agit pas seulement, comme un facteur extérieur, mais qu'il fait partie de l'énoncé lui-même : « *En aucun cas, la situation extra-verbale n'est uniquement la cause extérieure de l'énoncé, elle n'agit pas du dehors comme une force mécanique. Non. La situation entre dans l'énoncé comme un constituant nécessaire de la structure sémantique* »².

Ainsi, le texte en situation de l'oralité a des spécificités propres. Ursula Baumgardt écrit dans ce sens :

En effet, la spécificité du texte de littérature orale relève justement du fait que le texte n'est pas « seul » mais qu'il est « entouré », qu'il est tributaire de la performance, qu'il est indissociable des éléments relevant de la situation d'énonciation et de la façon de le dire, car en dehors de la performance, le texte de littérature orale n'existe pas.³

C'est ce qui amène Paul ZUMTHOR à distinguer entre ce qu'il appelle « texte » et « œuvre ». Selon lui,

On appellera texte la séquence linguistique constituant le message transmis. [...] l'œuvre sera ce qui est poétiquement communiqué, ici et maintenant : des sonorités, des mots et phrases, des rythmes, des mouvements, des éléments visuels et situationnels. La notion d'œuvre embrasse la totalité des facteurs de la performance » (1994, p.p.28-29) (cité par Ursula)⁴.

Mais tout cela n'a pas défini le sens du texte et l'on ne peut, par ailleurs, envisager un texte sans penser à ceux qui ont été écrits auparavant. En général, tout texte est, à différents degrés,

¹ Dictionnaire de linguistique et des sciences de langage, p.116.

² I. Todorov, Mikhaïl Bakhtine, *le principe des logiques suivi d'écrits de cercle de Bakhtine*, Seuil, Paris, 1981, 69

³ BAUMGARDT, U. & DERIVE, J., *op.cit*, p.50.

⁴ BAUMGARDT, U., & DERIVE, J., *op.cit*, p.51.

une « réécriture ». Car, tout texte porte en lui les traces d'un héritage culturel : à travers lui, peuvent se déceler les influences dont il porte témoignage, consciemment ou inconsciemment.

Ainsi, l'auteur construit son texte en exploitant des passages de textes antérieurs quels qu'ils soient, repris fidèlement, réduits ou augmentés. C'est cela l'intertextualité, notion mise en place par Bakhtine dans les années 20 et reprise par Kristeva dans les années 60.

Dans *sémiotikè*¹, Kristeva définit l'intertextualité comme une « *permutation de texte* ». Il ne s'agit pas de plagiat ou d'imitation.

Gérard Genette définira, après Kristeva, l'intertextualité de manière plus large. Par transtextualité, il désigne « *tout ce qui met [un texte] en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes* » : La transtextualité, en effet, se présente, pour l'auteur, en cinq types : Intertextualité, paratextualité, métatextualité, architextualité et hypertextualité.

Très brièvement, la relation d'intertextualité concerne le plagiat, la citation et l'allusion, la paratextualité est la relation d'un texte avec son paratexte (préface, postface, etc.) ; la métatextualité, quant à elle, concerne la relation de commentaire qui unit un texte avec un autre texte dont il parle sans nécessairement le citer. C'est la relation critique ; l'architextualité est la relation qu'un texte entretient avec la catégorie générique à laquelle il appartient ; et enfin l'hypertextualité qui est, selon G. Genette toujours, « *toute relation unissant un texte B (...) à un texte antérieur A(...) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire* »². Il appelle le texte B hypertexte et le texte A hypotexte.

Genette distingue deux modes de dérivation : la transformation et l'imitation. La première s'en prend à un texte et la seconde reproduit un style, une manière. Ayant trois fonctions régimes (ludique, satirique et sérieux), ces deux modes ont six catégories, trois chacun : trois par transformation parodie, travestissement et transposition, et trois par imitation : pastiche, charge, forgerie. Ainsi, il y a plusieurs procédés de transformations qui peuvent être suivis pour créer un nouveau texte : imitation, pastiche, parodie ; transposition, traduction, versification ; excision, concision, condensation ; extension, expansion, amplification ; transmodalisation intermodale, transmodalisation intramodèle, transposition diégétique, etc.

Pour conclure ce point, la nature de notre corpus exige un cadre théorique traitant la problématique de l'intertextualité et la création littéraire en situation de l'oralité. Dans ce cas

¹KRISTEVA, Julia, *sémiotikè*, Le Seuil, 1969.

²GENETTE, G., *Palimpsestes, la littérature au second degré*, Edition du seuil, 1982, p.13.

là, nous pouvons parler d'intertextualité spécifique à l'oralité puisque les cas étudiés jusqu'ici relèvent de la littérature écrite. Lisons Galland-Pernet (1998 : 208) qui a écrit :

Le travail intertextuel recourt à la fois aux formes et aux contenus pour modeler les variantes et créer des œuvres nouvelles. C'est encore une des caractéristiques, même si elle n'est pas exclusive, de l'oral que de faciliter la création par l'utilisation de formes fixées tout en sauvegardant la *vavietas*¹.

Ainsi, selon elle, les « auteurs » des textes oraux ont recours à des éléments préétablis dans leurs mémoires ainsi que dans la mémoire des récepteurs. Donc, le contact entre les œuvres est une condition pour la création dans l'oralité. C'est pour cela d'ailleurs que le critère de l'originalité ne peut pas être utilisé pour juger la créativité dans le domaine oral/berbère traditionnel. Galland-Pernet affirme :

Le critère de l'originalité ne peut être utilisé pour juger des littératures berbères traditionnelle qui, comme d'autres littératures dans le monde, font leur jouissance d'une **imitation** sans esclavage, d'une **recréation** experte dans ses formulations et dans la parfaite **adaptation** du texte à l'attente esthétique et éthique du public.² (C'est nous qui soulignons).

Par ailleurs, à propos de la littérature berbère qui est en contact avec la littérature arabe écrite, G-Pernet conclut qu'« *il ne faut donc pas se limiter à une recherche des sources arabes, qui certes existent, mais y associer une recherche des structures berbères, qui, d'adaptation, ont fait des créations* ». ³

Notre travail s'inscrit donc, d'une manière globale, dans le cadre théorique de l'intertextualité au sens genettien du terme, car cette approche nous permettra, d'une part, d'appliquer certains de ses outils à un corpus de textes kabyles considérés comme hypertextes et de textes arabes pris pour hypotextes en nous aidant, ainsi, à repérer « *les traces de l'intertexte* » et nous permettra, d'autre part, à distinguer quelques éléments traduisant une certaine créativité dans les textes kabyles.

1.3. De la traduction et l'adaptation à la traduction-adaptation

Tout texte peut subir plusieurs opérations le transformant en d'autres textes ou autres formes d'expression. Il peut être objet de réduction ou d'amplification ; d'explication ou de commentaire ; de versification ou de prosification ; de traduction ou d'adaptation, etc.

¹ GALAND-PERNET, P, *Littératures berbères des voix des lettres*, PUF, 1998, p.208.

² *Ibid.* p.213.

³ *Ibid.* p-p.139-140.

Selon Gérard Genette, « *la forme de transposition la plus voyante et à coup sur la plus répandue, consiste à transposer un texte d'une langue à une autre : c'est évidemment la traduction, dont l'importance littéraire n'est guère contestable [...]* »¹

La transformation concernée ici est celle de la traduction associée à l'adaptation constituant un double passage linguistique et générique, c.-à-d. traduction-adaptation. Cependant, la notion d'adaptation n'est pas encore définie, ou plus au moins acceptée partout, dans la littérature traductologique. Bastin a déjà souligné cela tout en mettant en exergue la nécessité de l'adaptation :

La littérature traductologique, de Saint Jérôme à nos jours, foisonne d'allusions à l'adaptation. Celles-ci sont parfois des plaidoyers, mais de façon générale, l'histoire n'est pas tendre avec les adaptateurs. Tantôt imitation d'un copiste, tantôt déformation d'un faussaire, l'adaptation apparaît presque toujours comme une trahison, un crime, voire un manque de respect !

Or, combien de fois le traducteur – tout traducteur – n'est-il pas appelé à adapter ? Quelle démarche suivre dès lors ? Quand devra-t-il adapter, comment le fait et surtout quel sera l'objet de son adaptation ?²

C'est à partir de ces questions, que l'auteur s'est posé tout au long de son expérience, qu'a surgi l'idée d'une thèse visant à cerner cette notion *trop souvent galvaudée* et que trois hypothèses sont apparues : l'adaptation est une re-création ; l'adaptation est une nécessité ; une ligne de démarcation peut être tracée entre traduction et adaptation.

Mais, il nous semble indispensable de faire la distinction entre deux notions ambiguës, à savoir : la traduction et la traduction-adaptation.

Tout d'abord, les hommes traduisent parce qu'ils parlent des langues différentes. C'est parce qu'il existe cinq à six milles langues et non pas une seule et que nul ne peut maîtriser toutes ces langues, que la traduction est nécessaire.

Selon un article extrait de l'Internet : « *La traduction est le fait d'interpréter le sens d'un texte dans une langue (« langue source », « langue de départ »), et de produire un texte ayant une langue et une culture différentes (« langue cible », « langue d'arrivée »)* »³. Cependant, il existe une différence entre la traduction, qui consiste à traduire des idées exprimées à l'écrit d'une langue vers une autre, et l'interprétation, qui consiste à traduire des idées exprimées oralement ou par l'utilisation de parties de corps (langue des signes) d'une langue vers une autre. Bien que l'interprétation puisse être considérée un sous domaine de la traduction au regard des processus mis en œuvre (étude en traduction), en pratique, ces activités requièrent des aptitudes très différentes. Cela d'une part. D'autre part, la traduction est également différente de la création. Car selon MATTAR A. C. « *pour le traducteur, l'idée est imposée : il n'a pas*

¹ GENETTE, G., *Op.cit.*, p.293

² Bastin, G. L., « la notion d'adaptation en traduction », in *Meta*, XXXVIII, 3, 1993, pp. 473-478.

³ File : //\\ Poste 12/ Shared Docs/Traduction-Wikipédia. Htm, p.1

à la chercher ; il n'a qu'à l'exprimer dans l'autre langue. En d'autres termes, l'idée n'appartient pas au traducteur, mais à l'auteur du texte. Les mots, eux, on peut dire qu'ils appartiennent en même temps à l'auteur et au traducteur ».¹ Dans ce cas, nous ne savons pas si nous pouvons parler de création dans le domaine de la traduction. En fait, la question n'est pas encore tranchée, mais d'autres notions sont déjà nées telle l'adaptation, la traduction-adaptation et la recréation.

Joelle REDOUANE définit l'adaptation dans TradGloss ainsi : « procédé de traduction qui substitue une autre réalité culturelle à celle de la langue source lorsque le récepteur risque de ne pas reconnaître [identifier] la référence. » Dans notre cas, nous n'assistons pas seulement au processus de traduction mais également à celui de réécriture/recréation parce qu'il y a l'adaptation des structures narratives et des noms propres ainsi que plusieurs cas d'omissions et/ou de réductions, d'ajouts et/ou d'amplifications. Contrairement à la traduction où le passage se fait, donc, d'une langue à une autre langue tout en gardant le type, le genre, et toutes les caractéristiques du texte traduit, l'adaptation se fait librement, soit d'une langue à l'autre soit dans la même langue d'un type de texte à l'autre, d'un genre à l'autre ou d'un registre de langue à l'autre. Ainsi, nous parlons de traduction de romans en romans (entre différentes langues) ; mais d'adaptation des romans en films ou en pièces théâtrales ou encore en tableaux de dessin qu'elles soient d'une langue à l'autre ou dans la même langue ou bien encore d'un code linguistique à un autre code qui ne relève pas de la langue, mais bel et bien de langage. L'art de dessin est illustratif. De ce fait, l'adaptation peut aller jusqu'à la création d'une autre œuvre à partir d'un original.

Et puisque le but de la traduction est « *d'établir une équivalence entre le texte de la langue source et celui de la langue cible (c'est-à-dire faire en sorte que les deux textes signifient la même chose), tout en tenant compte d'un certain nombre de contraintes (contexte, grammaire etc.), afin de la rendre compréhensible pour des personnes n'ayant pas de connaissance de la langue source et n'ayant pas la même culture et le même bagage de connaissances* »², l'adaptation peut se définir, dans ce cas, comme limite extrême de la traduction. Ce procédé est appliqué lorsque une situation décrite dans l'énoncé de la langue source n'a pas son équivalent dans celui de la langue cible, ou encore lorsqu'elle n'a pas son correspondant dans la culture de la langue d'arrivée. L'exemple suivant (repris par plusieurs auteurs) rend compte de ce procédé : *he kissed his daughter on the mouth* sera traduit par : *il serra sa fille*

¹ MATTAR, A.C, *la traduction pratique*, Dar El –Machreq, Beyrouth, 1986, p.13

² File : //\\ Poste 12/ Shared Docs/Traduction-Wikipédia. Htm, p.1

tendrement dans ses bras. Si le geste est mal perçu par la culture réceptrice, le traducteur sera amené à adapter, il traduira donc par une expression mieux perçue par la culture cible. C'est dans ce sens d'ailleurs que Bastin définit l'adaptation :

L'adaptation est le processus, créateur et nécessaire, d'expression d'un sens général visant à rétablir, dans un acte de parole interlinguistique donné, l'équilibre communicationnel qui aurait été rompu s'il y avait simplement eu traduction. Ou plus simplement : l'adaptation est le processus d'expression d'un sens visant à rétablir un équilibre communicationnel rompu par la traduction.¹

Ainsi, la définition des frontières entre la traduction et l'adaptation est, en réalité, difficile à établir d'une façon définitive quand il s'agit de l'adaptation en tant que procédé de traduction. Car, elles sont deux processus compatibles puisque toutes les deux - traduction et adaptation - visent à établir un acte de communication original et supposent une interprétation. MALINGRET, L. écrit à ce sujet :

Il est difficile, voire impossible, de tracer une ligne de démarcation nette entre la traduction et l'adaptation, processus qui d'ailleurs ne sont nullement incompatibles. En effet, ce sont deux opérations qui visent à établir un acte de communication original (car créé dans – et pour – un système linguistique et culturel distinct) et supposent une interprétation. Nous pouvons d'ailleurs considérer que l'adaptation est une forme de traduction.²

Aussi la notion de traduction-adaptation s'est-elle imposée enfin pour désigner aussi bien le double passage linguistique et générique que le produit des deux processus de traduction et d'adaptation.

1.4. Du texte sacré arabe au texte littéraire kabyle :

L'analyse intertextuelle/hypertextuelle est nécessaire pour aborder cette question. Car, toute pratique de création et/ou de recréation est de nature intertextuelle. A notre avis, les questions relatives à l'apport de l'intertextualité comme pratique de recréation orale privilégiée des poètes kabyles anciens et comme manière de restituer un nouveau système littéraire, restent toujours posées.

De ce fait, pour désigner par exemple les textes qui ont subi un certain nombre de transformations liées à la relation des textes oraux et écrits, M.A.SALHI³ dénomme le processus par « délocalisation » afin d'appréhender la relation entre la littérature écrite et la

¹ Bastin, G. L., « la notion d'adaptation en traduction », in *Meta*, XXXVIII, 3, 1993, pp. 473-478.

² MALINGRET, Laurence, « les enjeux de l'adaptation en traduction », in *Ecrire, traduire et représenter la fête*, Universitat de València, 2001, pp.791-798.

³ SALHI, M.A., « La nouvelle littérature kabyle et ses rapports à l'oralité traditionnelle », in *La littérature amazighe : oralité et écriture, spécificités et perspectives*, Actes du colloque international, Rabat, 23, 24 et 25 octobre 2003. P.p.103-121.

littérature orale. Il propose cinq types de délocalisation : graphique, linguistique, stylistique, générique et architextuelle.¹

Cependant, l'inverse c.-à.-d. le passage de la littérature écrite vers la littérature orale n'a pas, du moins jusqu'au là, été suffisamment théorisée. Aussi proposons-nous pour ce cas trois types de passage/translation de l'écrit vers l'oral sur les plans linguistique, codique et générique.

- La translation linguistique : il s'agit bien de la traduction. C'est le passage d'une langue à l'autre. Celle-ci peut être littérale, donc traduction au sens propre du mot ou bien libre permettant ainsi quelques ajouts ou omissions. C'est le procédé de l'adaptation en traduction.
- La translation générique : il s'agit bien de la versification en kabyle des versets coraniques arabes. Après avoir été repris et recomposés, ces textes se sont vus attribuer des identités génériques autres que celles qu'ils ont dans la littérature arabe écrite. C'est une forme de littérisation des textes religieux/sacrés.
- La translation codique : il s'agit là du passage d'un registre à l'autre c.à.d. de l'écrit à l'oral. C'est une forme d'*oralisation* des textes issus du système de l'écrit.

Ces trois types de translation pourraient expliquer les techniques de réduction et/ou d'omission ainsi que celles d'ajouts et/ou d'amplification utilisées dans les textes étudiés.

Certaines études ont traité la littérisation². D'autres ont également mentionné la reprise des éléments religieux et les ont jugé par ailleurs comme traduction-adaptation. Mais, elles n'ont pas proposé un cadre théorique pertinent. L'approche traductologique de la littérature kabyle par exemple n'est pas suffisamment exploitée afin de définir les limites entre traduction et adaptation ni encore moins la notion de traduction-adaptation même si cette dernière est souvent mentionnée pour juger les textes littéraires kabyles ayant pour thème la religion.

¹ Voir également à ce sujet : SALHI, M.A., « La délocalisation des textes oraux. Le cas de deux textes kabyles : Aheddad n Lqalus et taqsidt n Aâziz d Aâzuzu », in *Echanges et mutations des modèles littéraires entre Europe et Algérie*, Tome 2 des actes du colloque 'Paroles déplacées', Lyon du 10 au 13 mars 2003. P.p. 207-211.

² Voir à ce sujet, auquel nous reviendrons en détail ultérieurement, l'ouvrage de référence de Galand-Pernet que nous avons déjà cité.

Ainsi, la problématique de l'influence/l'impact du système littéraire arabe sur celui du berbère, par exemple, reste toujours posée¹. L'objectif de ce travail aura donc à aborder cette question en essayant de mettre en exergue l'aspect créatif de la littérature traditionnelle kabyle et plus précisément le processus de la production/reproduction textuelle littéraire orale en kabyle.

Il s'agit en fait de repérer, de décrire et d'explicitier les éléments artistiques et esthétiques constitutifs de cette recreation. A ce propos, nous pensons que les œuvres littéraires à l'occurrence de tiqsidin religieuses ne peuvent être comprises que si l'on tente de les expliquer dans leur relation avec la culture coranique arabe qui est antérieure à elles. En effet, les éléments divers de la tradition orale liés à l'écrit contenus dans ces œuvres peuvent constituer une matière à étudier.

Notre travail consiste alors en l'explication des mécanismes de la création et de la (re)création des textes oraux, inspirés des textes écrits, mais transmis oralement et de se rendre compte des spécificités que recèlent les textes de tiqsidin en évaluant leur degré de fidélité à la littérature coranique arabe et mesurer l'écart entre ces textes.

Le processus ne peut être abordé dans tous ses aspects. Cependant, la présente étude a pour but de traiter seulement deux aspects, à savoir : la reprise des éléments coraniques arabes et l'innovation des textes littéraires kabyles. Le premier aspect peut être qualifié de traduction-adaptation. Quant au deuxième, lui peut être considéré comme création littéraire.

Nous tenons à souligner quand même que les poètes kabyles anciens ont puisé du répertoire religieux et littéraire arabe véhiculé généralement en arabe et en kabyle dans les zaouïas et les mosquées. Ils se sont (ré) approprié de ce fait des éléments et des formes qu'ils ont utilisé dans leurs textes. Ces éléments repris, insérés et retravaillés servent de base à la création de nouvelles œuvres, lesquelles donnent naissance, à leur tour, à une nouvelle poétique et un nouveau mode de réception répondant au mode de réception des textes oraux. Elles se distinguent donc par de nouveaux paramètres où les notions de l'émetteur, récepteur, performance oralité et variabilité occupent une place à ne pas négliger.

L'auteur (re)créé son œuvre par amplification des textes ; il dramatise les événements qui, à l'origine, sont peu significatifs. Mais la création de l'auteur contient également des épisodes

¹ Voir notamment : BOUNFOUR, A, *Introduction à la littérature berbère, 2-Le récit hagiographique*, Peeters, Paris-Louvain, 2005.

créées de son propre imagination en répondant ainsi par connivence à l'imaginaire de sa société et de son époque.

Ce sont des techniques narratives qui mêlent, dans un même récit, des conventions et des motifs narratifs et des techniques de versification ainsi que des actes langagiers appartenant à des registres divers. D'où la nécessité du poète kabyle ancien d'avoir recourir à des modèles antérieures que la culture propose comme réponse à la crise de l'inspiration, de l'invention et de la création.

Il s'agit donc d'une littérature qui se nourrit d'autres littératures et se renouvelle en trouvant d'autres formes d'expressions du religieux, répondant aux besoins des poètes traditionnels en quête/(re)conquête d'un modèle littéraire qui s'inscrit dans la même aire religieuse : la zaouïa. Cette dernière a pu véhiculer, pendant des siècles, par le biais des *tolba* et des *khouan* aussi bien en arabe qu'en kabyle, une littérature exprimée en une autre langue que l'arabe, en un autre registre que l'écrit et en un autre genre que le verset coranique.

1.5. Démarche du travail

L'approche hypertextuelle que nous avons adoptée nous permettra de définir certaines notions de base liées aussi bien à la traduction-adaptation des textes sacrés arabes aux textes littéraires kabyles qu'à la création et/ou (re)création littéraire dans la situation de l'oralité.

Sur un autre plan, cette même approche nous permettra de saisir l'émergence de nouveaux genres littéraires oraux ayant empruntés des éléments aussi bien des systèmes locaux (berbères) que des systèmes étrangers (arabes) pour se constituer en nouveaux genres tel le cas de *tiqsidin* kabyles traitant le religieux.

M.A.SALHI (2009, 238) écrit à propos de ces textes et les nouvelles théories naissantes :

(...) avec les nouvelles théories, notamment celles liées aux notions d'**intertextualité** (Kristeva, Barthes, Riffaterre, Genette) et d'**hyper textualité** (Genette), l'on mesure mieux désormais aussi bien l'**autonomie** prétendue du texte que sa **littéarité**, cette littéarité, concernant ces adaptations, est à rechercher, entre autres, dans leur aspect **versifié** et dans leur **disposition rhétorique**.¹ (C'est nous qui soulignons).

Dans ce cas, la comparaison des textes littéraires kabyles aux textes sacrés arabes ainsi que la *taqsidt* à la *qissa* s'impose. Mais, nous devons passer tout d'abord par l'état des lieux des études et critiques des approches sur *tiqsidin*. C'est d'ailleurs ce que nous développerons dans le deuxième chapitre.

¹ SALHI, M.A., « Première approche de la relation Contact culturel/ Création littéraire en Kabylie », 2009, p.238.

CHAPITRE II

LES ETUDES SUR TIQSIDIN : ETAT DES LIEUX ET CRITIQUES

2. Les études sur tiqsidin : état des lieux et critiques

Préambule

En premier lieu, nous avons entamé la classification des études ayant pour thème *Tiqsidin*, tout d'abord, selon les spécialités de leurs auteurs : Anthropologie, littérature. Chaque catégorie d'étude est, en tout cas, illustrée par des passages traitant, généralement, les genres de la littérature berbère - kabyle pour notre cas - et abordant, spécialement, la poésie religieuse berbère (kabyle) en général et le genre de *tiqsidin* en particulier. Puis, nous avons essayé de distinguer les études/thèses fondatrices des études d'enrichissement et d'autres études qui sont secondaire.

Enfin, nous avons envisagé d'établir trois types d'approches dans lesquelles nous pouvons insérer les différentes typologies soulignées/proposées par les auteurs/chercheurs fondateurs, à savoir : BASSET, MAMMERI et GALAND-PERNET ainsi que celles complétées/enrichies par d'autres chercheurs universitaires de différentes spécialités : Anthropologie, ethnomusicologie, ethnopoétique, poétique, sémiotique, métrique dont les analyses traitent, de près ou de loin, le genre de *Tiqsidin* notamment.

Ainsi, nous avons opté pour proposer comme dénomination de ces trois approches par les étapes par lesquelles les études littéraires berbérisantes ont passé. Et cela pour des fins bien déterminées. Ainsi, nous avons désigné ces étapes comme suit :

- Etape euro-péo-centriste ;
- Etape militante des autochtones ;
- Etape poético-esthétique.

Dont les caractéristiques / fondements - de chaque approche - seront présenté(e)s sommairement dans les pages suivantes. Cependant, ces dénomination/ classifications doivent être augmentées/justifiées.

En effet, nous avons choisi ces dénominations pour trois raisons :

- Premièrement, ces dénominations sont inspirées de la chronologie des études sur la littérature berbère en général et celles consacrées aux tiqsidin en particulier.
- Deuxièmement, l'inventaire de ces études peut démontrer les fins de ces dernières.

- Troisièmement et enfin, chaque chercheur/chacun de ces chercheurs a une certaine position et/ou démarche en tant qu'intellectuel de son époque. Qu'il assume sa position ou pas, cela est un autre sujet. Seulement, certains chercheurs ont une autorité scientifique et/ou symbolique à leur époque durant laquelle ils ont réussi à inscrire, consciemment ou inconsciemment, les autres chercheurs dans leurs démarche et méthodologie ou plus ou moins leurs thèses et leurs idées qu'ils partagent, complètement ou partiellement, en les enrichissant/complétant si besoin est, mais ceux-ci ne s'opposent pas - ou n'osent pas s'opposer- à l'approche proposée par l'initiateur.

Car, ces trois approches s'inscrivent dans la continuité que la diachronie (l'histoire) et la recherche scientifique imposent, allant ainsi de la thèse d'Henri Basset dans son *Essai sur la littérature des Berbères*¹, passant par l'anti-thèse ou l'essai de rupture épistémologique que Mouloud MAMMERRI² a entamé dans ses études consacrées aux poèmes kabyles anciens jusqu'à la synthèse de Paulette GALAND-PERNET³ qui a ouvert des « pistes » de recherche suivant les derniers développements de la poétique et l'esthétique des œuvres berbères qui s'inscrivent dans la pluridisciplinarité.

En tout cas, nous tenons à souligner que la présente proposition de classification peut avoir plusieurs dénominations selon la catégorisation des études. Seulement et pour inscrire la littérature dans l'Histoire, l'évolution des études à travers l'histoire doit être traduite par des périodes/époques, même si quelquefois la définition de celles-ci n'est pas tout à fait claire et/ou convaincante.

2.1. L'étape euro-péo-centriste :

Pendant la période coloniale, les Français ont essayé de comprendre la mentalité des Berbères exprimées dans leur langue et littérature. Leur approche répond d'une façon ou d'une autre aux exigences des conjonctures historico-politiques de l'époque. Après les généraux, vient les universitaires mais qui s'inscrivent pratiquement dans la même démarche car ils ont presque les mêmes objectifs : la colonisation. En tout cas, cette étape peut avoir également le nom d'euro-péo-colonialiste. Nous essayons d'aborder deux auteurs qui ont traité notamment tiqsidin.

¹BASSET, H, *Essai sur la littérature des Berbères*, Awal, 2007.

² Voir notamment : -*Poèmes Kabyles anciens*, Mahdi, Algérie, 2009.

-*Les Isfra de Si Mohand*, Mahdi, Algérie, 2009.

- *Culture savante culture vécue*, Tala, Alger, 1991.

³GALLAND-PERNET, P, *Littératures berbères, des voix des lettres*, PUF, 1998.

2.1.1. Basset et les légendes religieuses berbères en général :

Henri BASSET serait le premier à proposer une typologie des textes littéraires berbères, car il a brossé une synthèse des genres dont les poèmes religieux figurent dans le quatrième chapitre consacré à la littérature orale sous un point traitant les légendes.

L'auteur distingue dans son *Essai sur la littérature des Berbères* quatre types de légendes :

- Légendes historiques
- Légendes religieuses
- Légendes hagiographiques
- Légendes explicatives

Cependant, les critères de classification n'y sont pas définis clairement et nettement car le souci d'Henri BASSET n'était pas fondamentalement la classification des genres et leur analyse d'une manière scientifique et objective ; mais, bel et bien, la remise en cause de l'originalité de la production littéraire des Berbères notamment en ce qui concerne certains genres.

Ainsi, pour traiter les poèmes religieux, par exemple, l'auteur écrit :

Nous pouvons supposer pourtant qu'ils ne présentent pas une très grande originalité ni de pensée ni d'expression ; la poésie religieuse est chez les Berbères la plus faible de toutes ; elle se traîne à la suite de nombreux modèles arabes : traduction et adaptation bien plutôt qu'œuvre véritablement berbère.¹

Pour ce chercheur, la poésie religieuse berbère n'est pas originale parce qu'elle est inspirée de la culture arabe dont la langue est littéraire ; contrairement à la langue berbère qui ne l'est pas. Le berbère n'est pas une langue littéraire poétique, a-t-il soutenu, car elle n'est pas écrite. Selon lui, les légendes religieuses, par exemple, sont inspirées de l'islam voire du christianisme. Car, en se basant sur les poèmes ayant traité les personnages prophétiques tels Joseph et Moïse, BASSET a poussé sa réflexion plus loin jusqu'à la culture chrétienne qui est antérieure à l'islam. Il souligne : « *on retrouve dans l'Afrique du Nord, même dans les régions uniquement berbères, les traces qu'y auraient laissées quelques personnages bibliques. La légende en fait venir un certain nombre dans ce pays ; et elle y place le tombeau de plusieurs.* »²

Et pour expliquer le passage de ces personnages bibliques (religieux) aux légendes berbères par le biais de l'islam, il souligne la complexité de la question tout en affirmant que l'islam a quand même donné droit de cité à la légende biblique et reconnu patriarches, rois et prophètes qu'il a du en introduire un grand nombre.

¹ BASSET, H, *Essai sur la littérature des Berbères*, Awal, 2007, p.55.

² *Ibid*, p.155.

Selon BASSET, les légendes sont introduites généralement soit par les Arabes soit par les arabisés qu'il qualifie de « demi-lettrés ». et la plupart de ces légendes sont inspirées du Coran tel le cas de la légende des sept dormants qui n'est qu'une allusion à la sourate de la caverne.

Quant aux légendes, traitant les personnages du christianisme, sont assez nombreuses chez les Berbères et « *le Quran, qui avait donné asile à tant de traditions chrétiennes, put contribuer pour une bonne part à les répandre dans l'Afrique du Nord* »¹ affirme l'auteur.

Enfin, Henri BASSET distingue deux genres dénommés différemment, à savoir *hadith* et *lqist*. Il précise que *lqist* est un genre poétique chanté et que ce dernier ressemble au conte merveilleux. Quant au *hadith*, lui, est un poème purement religieux. Il souligne qu'il y a des formules d'inspiration religieuse même dans les poèmes historiques bien qu'il existe des poèmes purement religieux appelés *hadiths* qui sont les plus estimés dans la société berbère. Car, contrairement au poète lyrique qui chante ses amours et sa vie, le poète des *hadiths*, lui, chante les louanges de Dieux et des élus. Le poème de *çabi* et la poésie de Mohamed OuAli dans *Haoudh et Bahr ed-Doumoua'* sont des exemples illustratifs que l'auteur juge comme étant des simples traductions de la parole sacrée, contenant beaucoup d'arabe et faites/chantées par les Taleb qui ont une certaine autorité religieuse. « *C'est déjà de la poésie à moitié savante* » conclut-il.

2.1.2. Dallet et taqsit kabyle en particulier :

Dallet aurait consacré une étude comparative afin de constituer l'histoire de Joseph, éditée en 1963 portant le titre : *un poème hagiographique : l'histoire de Joseph*. Il y a avancé tout d'abord quelques réflexions sur le genre taqsit dont le nom est, selon lui, venu du mot arabe qasida et qui est chanté/récité par Immeddahen. L'auteur a confirmé que tiqsidin sont religieuses et qu'elles contiennent des personnages bibliques cités dans le Coran. Il a écrit, enfin, au sujet de l'histoire de Joseph jugée par Basset d'être *fort éloignée du récit biblique* cela :

Moins encombrée d'affabulations populaires, la taqsit de Kabylie est incontestablement proche du texte biblique. Quant au texte coranique, elle le suit habituellement de fort près, non seulement dans l'exposé du thème général, - malheurs successifs de Joseph et récompense de ses épreuves, - mais encore dans les petits détails.²

¹ Basset, H, *Op.Cit.*,p.155.

² *Un poème hagiographique, l'histoire de Joseph*, FDB., 1963, p.VIII.

A propos de jugement de Basset qui *semble avoir en médiocre estime la valeur littéraire de tiqsidin* et son attachement à rechercher l'origine biblique de celles-ci, Dallet écrit au sujet de rapprochement de *Taqsiṭ* au Coran la proposition suivante :

Sans présumer d'une réponse faite à partir d'autres régions de Berbérie, nous pouvons dire, pour ce que nous connaissons des « légendes bibliques » et la façon dont elles sont traitées par les aèdes de ce secteur, qu'elles traduisent plus souvent la veine coranique que la tradition de la bible même.¹ (C'est nous qui soulignons)

Aussi l'auteur pose-t-il les questions qui restent toujours problématiques : *taqsiṭ* est-elle originaire de Kabylie ? Ou une adaptation d'un poème berbère plus commun ? Ou bien encore une adaptation d'une version arabe ?

2.1.3. Critique de l'approche :

Abdellah Bounfour a critiqué la méthode d'Henri Basset et son approche en matière de la littérature berbère. Il écrit :

Essai sur la littérature des Berbères de Henri Basset a pour postulat de base deux idées largement partagées par les historiens et les ethnologues du début du siècle. Elles viennent directement du XIX^e siècle, mais largement pâliées par la manipulation impériale : l'évolutionnisme et le diffusionnisme, voilà les principes explicatifs de l'histoire et de la société.²

Ces deux théories ont expliqué la littérature berbère selon la vision coloniale et ethnocentriste.

Autrement dit, les Berbères n'ont pas de civilisation écrite comme les Occidentaux. Ils sont primitifs. Leurs littératures sont donc primitives. Elles ne sont que des imitations des littératures écrites plus évoluées et plus créatives. D'ailleurs, le principe du rapport société-littérature est incontestable. Cependant, ces théories ne peuvent engendrer que des jugements de valeur et non maîtrise de l'objet d'étude issu de la littérature orale ou non-occidentale ou bien encore la non-littérature de point de vue esthétique.

Voilà comment Bounfour explique l'évolutionnisme :

Qu'est-ce que l'évolutionnisme ? H. Basset écrit que les Berbères aiment "les contes à rire" pour eux-mêmes ; ils sont plaisants : les hommes s'amuse en les racontant. Mais, ajoute-t-il, les Berbères n'en tirent aucune morale ; ils n'ont pas atteint, d'après lui, le stade de l'abstraction. En d'autres termes, la littérature des Berbères est si "primitive" – car liée à l'état "rudimentaire" de leur civilisation – qu'il faut faire des sauts énormes pour arriver à égaler les formes littéraires du "Moyen Age". Il déduit de ses analyses sur le conte merveilleux que ces populations manquent d'imagination ; et, quand elles en ont, elle est rudimentaire. [...]

¹ *Un poème hagiographique...*, p.III.

² Bounfour, Abdellah, *le nœud de la langue*, Edisud, 1993, p.64.

Ce qui revient souvent comme principe explicatif de l'état de la littérature berbère - à supposer que cet état soit tel que H. Basset le décrit - c'est le degré d'évolution de la société berbère. A société primitive littérature primitive, et à société évoluée littérature évoluée.¹

Quant au diffusionnisme, lui, concerne les ressemblances de thèmes de différentes littératures liées directement au problème de l'influence/l'impact et de l'emprunt. Cette théorie aborde donc le sujet dans sa globalité, pas uniquement dans une situation coloniale.

Bounfour explique le diffusionnisme ainsi :

Qu'en est-il du diffusionnisme ? H. Basset ne peut s'empêcher de remarquer que, dans les contes merveilleux berbères, il y a des ressemblances de thèmes et/ou de rôles entre ces contes et les contes occidentaux. D'où le fameux problème de l'influence et de l'emprunt. [...]

L'effet idéologique est clair et ne nous intéresse pas. Car le postulat diffusionniste n'est pas utilisé uniquement dans une situation coloniale : il est retenu comme principe explicatif dans l'histoire littéraire occidentale elle-même [...].²

L'explication de la ressemblance par l'influence et l'emprunt dû au contact des cultures ne suffit pas pour étudier les systèmes de ces littératures dans leur profondeur à tous les niveaux. Ajoutons à cela « *qu'il n'y a pas que le semblable qui soit pertinent : le différentiel est, au moins, aussi capital.* »³, souligne Bounfour.

Par ailleurs, Dallet a essayé de dégager, par exemple, les ressemblances entre le Coran et les différentes versions de l'histoire de Joseph versifiée en kabyle. Cependant, il n'a pas pu répondre aux questions déjà posées au sujet de l'origine et/ou de l'adaptation de cette œuvre littéraire. En tout cas, l'objectif de ce chercheur est de constituer une version complète de l'histoire à partir des différentes versions en faisant le parallèle entre ces dernières et le Coran sans toutefois mépriser le texte kabyle.

Quant à H. Basset en tant qu'évolutionniste et diffusionniste, lui, vit sur la méconnaissance, voire le mépris, de *la littérature des Berbères*. En soulignant les ressemblances des textes berbères aux textes arabes ou occidentaux, il ne cherchait qu'à réduire la production donc la créativité et l'esthétique des textes littéraires berbères.

Bounfour conclut sa critique comme suit :

Mais y a-t-il vraiment des ressemblances ? comment sont-elles dégagées ? H. Basset note cette ressemblance en glanant quelques traits : le protagoniste (l'enfant) et une action

¹ Bounfour, *op.cit.* p.64.

² *Ibid.*, p.p.65-66.

³ Bounfour, *op.cit.* p.66.

(échapper à l'ogre). Cela suffit-il ? il me semble que c'est un peu rapide. C'est la méthode eclectique par excellence ; on ne compare pas des systèmes à tous leurs niveaux, mais on isole quelques traits qu'on rapproche pour fonder la ressemblance sinon l'identité des deux ensembles. On comprend donc que le postulat diffusionniste, comme le postulat évolutionniste, est un obstacle épistémologique aux véritables questions.¹

Le problème se pose donc au niveau de l'approche d'analyse liée à l'épistémologie ainsi que celui des jugements de valeur liés à l'idéologie.

2.2. L'étape militante des autochtones :

Pendant cette période, des universitaires algériens, entre autres BOULIFA, ont essayé de répondre scientifiquement et méthodologiquement aux études colonialistes. Seulement, les études de ceux-ci n'ont connu un tournant décisif qu'avec Mouloud MAMMERI.

Nous essayons de synthétiser l'approche de ce dernier, en présentant, d'abord, ses analyses en tant que précurseur ainsi que les développements de ses disciples. Ensuite, nous passons à la critique de cette approche.

2.2.1. Mammeri et ses analyses :

Mammeri a établi, d'après ses travaux d'une manière générale, six typologies à propos de la poésie kabyle en général et la poésie religieuse-dont *taqsit* occupe une place importante- en particulier.

2.2.1.1. La typologie selon les rôles dans la société :

Dans les *Isefra de Si Mohand*, l'auteur a distingué entre la *poésie légère* qui est profane et la *poésie sérieuse* qui est édifiante. Il a traité le thème de chaque poésie ainsi que son rôle dans la société.

En particulier, il existe en Kabylie une séparation marquée entre poésie légère et poésie sérieuse, il faudrait presque écrire entre genre profane et genre édifiant. Le thème presque unique de la poésie légère est l'amour [...]. Le genre sérieux comporte de petites pièces gnomiques [...] et surtout les longs récits à la fois épiques et édifiants (dits cette fois **tiqsidin**) qui narrent les exploits des saints hommes ou défenseurs de la foi [...].

Les deux genres ne s'adressent pas au même public ni ne jouent le même rôle.²

Dans ce livre, Mammeri a abordé également la forme métrique de *taqsit* en soulignant la longueur de cette dernière ainsi que la forme de « chantefable » qui revoie au « roman d'Aziz et Azouzou » en kabyle. Il s'agit, peut être, d'une histoire dramatique réelle mise en vers.

¹ Bounfour, A. *op.cit.* p.66.

² MAMMERI, M., *Les isefra de Si Mohand*, Edition Mehdi, 2009. p.p.14-15.

2.2.1.2. La typologie selon les genres de la poésie religieuse :

Mammeri a également essayé de catégoriser et classifier *les poèmes kabyles anciens*. Il a proposé, cette fois-ci, une typologie spécifique concernant la poésie religieuse :

On peut [...] distinguer trois genres de poésie religieuse. Un, mystique et personnel [...]. Un autre, fait de sortes de petites épopées qui relatent les exploits militaires ou dramatiques des héros islamiques, ceux de l'histoire classique [...], ou les saints locaux ; c'est le genre plus particulièrement dit taqsit. Un autre enfin, [...] c'est le genre dit dikr.¹

Pour lui, les poèmes religieux, d'après les pièces existantes, remontent au 16^{ème} siècle, c'est-à-dire à l'époque de l'apparition du maraboutisme en Kabylie. Quant à leur objectif, c'est comme celui de la religion : l'édification.

Le pays kabyle en particulier reçoit (surtout au 16^{ème} siècle) une quantité considérable de marabouts [...]. Ils inspirent peu ou prou la littérature religieuse : quand ils ne seront pas les auteurs, ils en dicteront l'esprit. La valeur littéraire sera très inégale, le dessein premier étant ici l'édification.²

MAMMERI souligne aussi qu'il n'y a pas de documentation concernant les périodes antérieures au 16^{ème} siècle, d'où les difficultés d'analyse et d'interprétation précises. Quant aux pièces parvenues, leurs variantes sont, selon lui, insignifiantes.

Dans le corpus, l'auteur a noté que les légendes religieuses de Joseph, Abraham et Moïse sont citées dans le Coran et que certaines légendes- la mort de Moïse par exemple- existent en vers et en prose dans l'ensemble de l'Afrique du Nord aussi bien en berbère qu'en arabe populaire.

Cependant, il a désigné comme *taqsit* plusieurs textes traitant le religieux ou non, qu'ils soient brefs ou longs.

2.2.1.3. La typologie selon le thème de l'histoire :

MAMMERI distingue entre les récits traitant les héros classiques, les récits édifiants qui traitent l'histoire des musulmans en général et enfin les récits consacrés aux marabouts locaux. Il donne l'illustration suivante :

Parmi les premiers[les poèmes religieux], un fonds classique – « Histoire de Joseph », « La mort de Moïse », « Le sacrifice d'Abraham » - appartient au domaine maghrébin commun. Un lot plus divers et moins généralement répandu, est constitué par la gesta d'Ali plus encore que par les miracles et les épreuves du prophète. Une série de récits édifiants, apparemment entièrement inventés, dont en tout cas on ne discerne pas l'origine, tels les taqsit du chameau (taqsit n welghum), du juif converti (n wuday yesteslem), de la Dame sage (lhadqa ikeysen), de l'esclave calomnieux (Akli alemmam), de la gazelle (taghzalt),etc. Enfin, quelques poèmes consacrés aux marabouts locaux : Sidi Yahia des Ait Aidel, les deux cheikhs Mohand.³

¹ MAMMERI, M. *Les poèmes kabyles anciens*, Edition Mehdi, p.23.

² MAMMERI, M. *op.cit.* p.22.

³ MAMMERI, M. *op.cit.* p.p.23-24.

2.2.1.4. La typologie selon la fin de l'histoire :

L'auteur analyse les deux genres précédents du point comme suit :

Les deux genres, prolifiques tous les deux, ont fini par acquérir une sorte de facture conventionnelle. Les héros de *taqsit* vivent leur foi dans le drame, ils manifestent tous une espèce d'exaltation euphorique et contagieuse. Ils sont impavides, prompts au sacrifice et néanmoins invulnérables, ils se battent un contre cent et néanmoins sont toujours victorieux, ils sont bons jusqu'à la faiblesse avant l'épreuve, indomptable pendant. [...]

Donc une vision apparemment triomphaliste. Mais les *taqsit* religieuses ne sont pas toutes de ce type. Il en est un autre très répandu et rend un tout autre son. Les héros y sont aussi des modèles de courage et de foi, ils sont aussi confrontés à des épreuves hors de l'ordre commun, ils en triomphent aussi mais à quel prix (souvent la mort) et surtout...surtout de quelle victoire navrante jusqu'à l'absurde. ¹

Selon l'analyste, il y a donc des *taqsit* dont la vision est triomphaliste- traitant les exploits et les victoires des héros- et d'autres *taqsit* religieuses dont la vision est pessimiste car elles abordent la souffrance et la mort.

2.2.1.5. La typologie selon la forme métrique de *taqsit* :

Pour MAMMERI – dans *Problèmes de prosodie berbère*² (1978)- le poème *taqsit* se présente comme une suite indéfinie de distiques dont les vers pairs toujours et les impairs souvent riment entre eux.

Ainsi, il distingue entre deux types de *taqsit* :

- Un type formé de sixains ou neuvains ;
- Un autre type formé de distiques et/ou rarement de tercets.

2.2.1.6. La typologie selon les particularités génériques :

En 1989, MAMMERI souligne qu'il y a des problèmes de définition des genres « poésie » et « prose » en kabyle car la distinction entre eux n'existe pas en berbère. Cependant, il précise qu'il y a quatre types particuliers de poésie : *aquli*, *izli*, *asefru* et *taqsit*. Seulement, le mot *asefru*, selon lui, peut désigner le genre poétique en général bien qu'il soit flou.

Enfin, l'auteur a abordé dans ses écrits consacrés à la poésie religieuse kabyle d'autres points afin d'expliquer l'apparition de ce genre, son expansion en Kabylie et son rôle dans la société.

Voilà quelques-uns, que nous avons jugés utile de les souligner :

- Les origines maraboutiques de la poésie religieuse ;
- Le recours aux personnages bibliques ;
- Les prophètes aux yeux des poètes berbères ;

¹ *Ibid.* p.p.24-25.

² Mammeri, M., *Culture savante culture vécue*, Edition Tala, Alger, 1991, p.p.84-92.

- Les anachronismes dans les récits ;
- Le récit et le prosaïsme dans taqsit ;
- Le réel et le merveilleux dans taqsit ;
- Taqsit et la société kabyle ;
- La persuasion comme rôle principal de la poésie en Kabylie.

Ces points peuvent, en partie, expliquer la conception mammérienne au sujet des typologies des genres littéraires berbères (kabyles) déjà cités. Ils sont développés par la suite par les chercheurs et les universitaires spécialisés aussi bien en anthropologie qu'en littérature.

2.2.2. Les mammériens et leurs développements :

Nous désignons par mammérien tout chercheur ayant repris et/ou développé les idées de Mammeri et en fait un objet d'étude notamment en matière d'analyse anthropologique de la littérature berbère. Ainsi, apparaissent les noms de Tassadit Yacine, Youcef Nacib, Dehbia Abrous, M'barek Redjala, Kamel Chachoua, etc.

Pour signaler, par exemple, la différence de tiqsidin des izlan en ce qui concerne le statut, la fonction et le discours de chacun de ces deux genres, T. Yacine écrit cela :

L'échelle traditionnelle des valeurs met la grande poésie religieuse ou gnomique au-dessus des petites pièces à compétence jugée restreinte que sont les izlan.

La première est une poésie d'auteur. Les poètes sont connus, ils jouissent non seulement d'une grande notoriété, mais aussi d'un grand prestige. Ils n'ont pas seulement pour fonction de tenir un discours, ils sont aussi par condition les acteurs tout désignés des grands rôles : en particulier ils sont les ambassadeurs du groupe à l'extérieur ; leur parole prime dans les assemblées. Au contraire, la quasi-totalité des izlan sont anonymes [...]

Tiqsidin et izlan ne disent pas non plus la même chose. Les premières représentent en quelque sorte le discours à la fois légitime et noble de la société : Dieu et ses prophètes, la religion et ses héros, le destin, les grands sentiments, les luttes de la cité, tous les grands événements collectifs s'y trouvent exprimés, et le plus souvent magnifiés par le verbe. En regard de ces sujets, auxquels on voue un respect de convention, les izlan paraissent beaucoup plus proches de la réalité vécue. Ce qu'ils disent, c'est ce que tout un chacun peut un jour éprouver et beaucoup plus les sentiments individuels que les grands idéaux collectifs.

Ils naissent souvent de l'événement, au contraire de tiqsidin, réservées à l'expression de mythes et de valeurs intemporels.¹[...]

C'est bel et bien l'idée de Mammeri qui est développée ici et qui est reformulée autrement encore une fois plus tard par D. Abrous qui écrit :

La poésie profane présentait une thématique très diversifiée : référence au code de l'honneur, aux valeurs guerrières, poésie satirique, gnomiques ; la poésie lyrique, bien

¹ YACINE, T., *L'izli ou l'amour chanté en kabyle*, Bouchène, Paris, 1988, p.p.16-17.

qu'elle ait constitué une veine très productive, n'accédait que difficilement à l'espace public.¹

Par ailleurs, la femme-chercheur se réfère à Mouloud Mammeri dans ses classifications de la poésie religieuse. Ajoutons à cela, la classification proposée par M. Redjala² reprenant à la fois les noms des genres ainsi que les fonctions de ceux-ci déjà proposés par Mammeri. Quant à K. Chachoua³, lui, reprit l'idée de l'origine maraboutique des poèmes religieux. Ce que d'ailleurs développe Y. Nacib dans son ouvrage *Poésies mystiques kabyles*. (Nous y reviendrons ultérieurement).

2.2.3. Essai critique

Après avoir découvert l'ethnologie, considérée jusqu'alors comme une science coloniale, Mouloud MAMMERI a voulu ouvrir une autre piste de recherche en littérature berbère. Une démarche basée sur la scientificité mais au service de la littérature des colonisés. Car, cette dernière a beaucoup souffert de la vision réductrice de l'Occident. Pour Mammeri, il faut exploiter cette science pour l'intérêt de notre culture. Il propose cette idée dans *Les poèmes kabyles anciens* de cette manière :

Après avoir usé de divers moyens puisés dans l'arsenal du savoir prestigieux qui nous éblouissait les yeux, vite il nous est apparu que la seule méthode qui risquait d'aboutir était de renverser la perspective de la science occidentale à notre égard. Elle marchait sur la tête (du moins selon notre code), il fallait la remettre sur les pieds. Nos poèmes entraient comme des choses mortes, des arguments dans l'édifice conceptuel que la société d'Occident érigeait dans le double but de nous réduire et de se comprendre. [...]

Dès lors, la conclusion ressortait d'elle-même. Que nous emprunions des procédés opératoires, soit 'c'est souvent un nécessité), mais il fallait chaque fois assortir le choix de la perception lucide des présupposés. Et de toute façon le dessein dernier, la mainmise de sens, c'est à nous-mêmes et à ce qui restait de notre passé, même meurtri, qu'il fallait les demander.

C'est à ce retournement de processus que j'ai tenté de procéder ici. Je sais ce que l'entreprise garde d'ambiguïté. J'ai conscience d'œuvrer dans une période de transition, où certaines possibilités (peut-être certaines audaces) me font défaut. Mais j'ai espoir de préparer le lit à des desseins plus radicaux et qu'un jour la culture de mes pères vole d'elle-même.⁴

Même si Boulifa a commencé la tâche un demi siècle bien avant lui, Mammeri se définit lui-même comme précurseur débutant et aux autres de continuer le chemin de la recherche. Car, lui, était à l'avant-garde des précurseurs ayant proposé une nouvelle approche en anthropologie pour aborder la littérature berbère qui est essentiellement orale. C'est ainsi

¹ ABROUS, D., « Kabylie : littérature » in *Encyclopédie berbère* XXVI, Edisud, 2004, p.4071.

² REDJALA, M., « la langue et la littérature kabyle » in *Encyclopaedia Universalis*, corpus 10, France, 1985, p.760.

³ CHACHOUA, K., « Kabylie : L'islam » in *Encyclopédie berbère* XXVI, Edisud, 2004, p.4075.

⁴ MAMMERI, M., *Les poèmes kabyles anciens*, Edition Mehdi, 2009, p.15.

d'ailleurs qu'il a bien défendu globalement la culture berbère tout domaines confondus : grammaire, lexique, littérature, traduction et anthropologie. Effectivement, tous les travaux de Mammeri peuvent confirmer sa démarche.

Quant aux autres chercheurs, eux, qu'ils soient contemporains de Mammeri ou postérieurs à lui, s'inscrivent naturellement dans la démarche mammérienne : défendre scientifiquement et objectivement la culture berbère dans toutes ses dimensions et contre tout mépris/déni qu'il soit pendant la période coloniale ou post-coloniale. Ainsi, apparaissent des universitaires spécialisés en matières littéraires aussi bien en poétique qu'en esthétique donnant naissance, du coup, à une nouvelle étape et complétant l'approche mammérienne. Nous avons baptisé cette approche comme étape poético-esthétique.

2.3. L'étape poético-esthétique:

*Littératures berbères, des voix des lettres*¹ de Galland-Pernet est considéré par plus d'un comme référence incontestable en théorie de littérature appliquée au domaine berbère. En effet, il constitue une synthèse critique de toutes les questions abordées jusqu'ici ainsi que les propositions d'approches adéquates pour l'avenir. Il est donc un guide pratique pour tout chercheur qui s'intéresse aux questions poétiques et esthétiques du texte littéraire berbère. De ce fait, Galland-Pernet a pu ouvrir une nouvelle étape qu'elle a déjà commencée avec Mammeri. Mais cette fois-ci avec des outils méthodologiques plus élaborés et des études universitaires plus spécialisées.

2.3.1. L'apport de Galland-Pernet :

Galland-Pernet met l'accent sur l'esthétique du texte littéraire berbère. Pour elle, l'esthétique est soumise à des règles propres au texte. Et ces règles sont en relation avec la société. Ainsi, les études ethnologiques et sociologiques ont un apport appréciable à la littérature berbère.

Cependant, l'étude de la thématique et la rhétorique ne sont pas suffisantes. D'où la nécessité d'étudier le texte berbère sous des différents angles tels l'utilisation des méthodes modernes pour mettre en évidence l'universalité du texte berbère et sa valeur artistique, l'étude de la littérature traditionnelle afin de pouvoir distinguer l'évolution, l'étude du passage de l'oral à l'écrit et de l'écrit à l'oral, et enfin les recherches intertextuelles afin d'établir l'influence de

¹ GALAND-PERNET, P., *Littératures berbères, des voix des lettres*, Puf., 1998.

l'arabe, l'islam et le judaïsme sur la littérature berbère, d'une part. Et d'autre part, l'influence mutuelle des littératures berbères d'expression Chaoui, Kabyle et Mozabite.

A propos des poèmes d'inspiration religieuse tels les légendes de type hagiographique, P.Galand-Pernet les définit comme des légendes pieuses, à fonction édifiante. Ils traitent la vie des prophètes, des chefs de confréries ou de marabouts. Ils sont des textes narratifs en vers. Ils sont constitués d'épisodes et ils utilisent le surnaturel. Galand Pernet note enfin que ce type littéraire est appelé Lḥadit chez les Chleuhs.

Quant à l'originalité de ces poèmes, Galand-Pernet (1998 :26) traitant Ḥawḍ à titre d'exemple, met l'accent sur le fait d'adapter ce poème de l'arabe ainsi que sur le fait de créer en Chleuh des images originales :

Les chapitres de l'impôt, mais aussi d'autres passages des œuvres, montrent bien comment se fait l'adaptation de sources indiscutablement arabes.

Le texte qui en sort est aussi indiscutablement Chleuh, dans l'établissement des listes de céréales [...] ou bien dans les détails qui évoquent la vie rurale.¹

L'auteur a abordé d'autres questions liées, entre autres, aux noms des genres pan-berbères, les problèmes de classification des genres ainsi que les critères de définition du genre même si elle préfère le nom du "type" par rapport au genre. (Nous y reviendrons en détail ultérieurement)

2.3.2. Les efforts d'un pernitien² :

Nous pouvons considérer comme pernitien tout chercheur inspiré de l'approche de Galand-Pernet, de près ou de loin. Parmi eux, nous citons à titre d'exemple BOUAMARA et AMEZIANE. L'approche générique de BOUAMARA sera abordée ultérieurement. Quant à celle de Ameziane³, voici comment lui a traité les questions liées aux genres littéraires berbères en général et kabyles en particulier, que nous avons synthétisées en six points⁴ :

¹ GALLAND-PERNET, P., *op.cit.*, p.26

² Nous voulons par « pernitien » désigner le disciple de Galand-Pernet.

³ AMEZIANE, A., *Les formes traditionnelles dans le roman kabyle : du genre au procédé*, DEA, (dir. BOUNFOUR A.) INALCO, 2002.

⁴ Ces éléments sont extraits du mémoire de DEA déjà cité, d'un chapitre consacré à la définition des genres littéraires kabyles traitant, entre autres, le genre de tiqsidin mentionné dans les pages allant de p.11 jusqu'au p.42.

2.3.2.1. Etat des lieux des études sur les genres littéraires berbères :

- Henri Basset fut le premier à décrire les genres littéraires berbères. Il distinguait à son époque différents types de textes remplissant des fonctions diverses dans le champ culturel : les contes et les légendes, les énigmes ainsi que la poésie.

- Les genres littéraires berbères n'ont pas échappé, à l'image de la littérature berbère, au procès évolutionniste. Or,

La théorie évolutionniste a, non seulement des effets idéologiques néfastes, ce qui est lisible parfois à sa surface, mais elle est épistémologiquement inadéquate car elle est réductionniste et ne peut rendre compte de ce que les sociétés produisent comme discours littéraires (esthétiques) ou autres. (Bounfour, *Le nœud de la langue*, Edisud, Aix-en-Provence, 1994, p.105).

- Dans sa contribution au dictionnaire Universel des littératures (sous la direction de B.Didier, PUF, 1994) Bounfour aborde lui aussi la question des genres littéraires berbère [...]. Il distingue dans le cadre de la littérature orale –qui reste, selon lui, quasi-majoritaire- quatre genres majeurs :

L'énigme, qui a acquis le statut du genre littéraire grâce aux progrès de la poétique, le proverbe, la littérature narrative, dans laquelle on distingue plusieurs sous genres et le poème.

- A propos des noms de genres, Bounfour précise qu'il n'est pas aisé d'établir la terminologie à cause, dit-il, de la forte dialectalisation de la langue berbère. D'un groupe berbérophone à un autre, en effet, les termes diffèrent.

- P.Galand-Pernet n'utilise pas le terme de genre. A ce dernier, elle préfère celui de « type » littéraire qui répond mieux, selon elle, à la réalité littéraire berbère. Elle justifie le choix par le fait qu'une « *dénomination berbère commune à une aire étendue ne peut pas servir à désigner un « genre » berbère, elle recouvre des types régionaux qui constituent chacun une classe de textes propre à un lieu et à un groupe même si l'on peut dégager des éléments communs aux différents types* » (GALAND-PERNET :1998, 59-60).

- G.PERNET distingue trois types littéraires berbères : ahlil ; izli ; lqišt. L'Izli est, selon elle, « *associé aux actes quotidiens de la vie quotidienne kabyle* ». Or, cet avis n'est pas partagé par T.Yacine (*L'Izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris, 1988) qui caractérise l'Izli comme un genre « *vivant en marge de la société* » c'est-à-dire frappé de tabou - comparativement aux genres *taqsit* et *asefru* qui - , eux, sont considérés comme genres « nobles ».

- *Lqışt* est un terme qui vient probablement du terme *qissa* de l'arabe classique. Il est utilisé pour désigner le genre narratif. C'est un terme qu'on ne peut pas généraliser à tous les groupes berbérophones. Chez les Chleuh, il désigne selon les dires de G.Pernet, à la fois une fable animalière, une légende, un récit d'aventure merveilleuse ou pas. Dans le groupe kabyle, le terme qui semble le plus proche de *lqışt*, à savoir *taqșit* est utilisé pour désigner la légende en vers et parfois pour désigner de manière tout à fait neutre un récit. Or, il faut préciser que le terme *taqșit* en kabyle n'est pas emprunté au terme *qissa* mais à celui de *qassida* qui désigne un long poème.
- L'état des lieux des études sur les genres littéraires berbères est très maigre. Il n'y a pas d'étude qui rendent compte des genres littéraires berbères de manière systématique.

2.3.2.2. Les problèmes relatifs à l'étude des genres littéraires berbères :

- Au même titre qu'il se pose à d'autres littératures, à travers le monde, le problème de la définition du genre littéraire, se pose également à la littérature berbère [...]. La classification des textes diffusés par voix orale n'est, certes, pas une tâche aisée. Selon Mahfoufi, le texte poétique ne suffit pas à lui seul pour définir le genre en question (aḥiḥa). Il faut pour cela tenir compte d'autres éléments de la performance poétique.
- Divers problèmes méthodologique se dressent devant toute tentative d'étudier les genres littéraires berbères. Vu la forte dialectalisation de la langue berbère, chaque groupe berbère possède sa propre terminologie pour désigner la production littéraire. Cette diversité met le chercheur de littérature berbère devant un choix méthodologique : ou se contenter de la terminologie d'un seul groupe ou étudier la terminologie de tous les groupes séparément et tenter ensuite de faire ressortir une sorte de théorie générique.
- En berbère, la notion de genre telle que conçue dans le monde occidental -chaque terme désignant une classe précise de textes- n'existe pas. La langue berbère dans sa globalité ne dispose pas de terme spécifique qui réfère à la notion de genre. Il existe en contrepartie une terminologie complète qui renvoie à une classification des textes littéraires. La langue berbère foisonne de termes qui traduisent l'existence de pratiques littéraire assez denses. Ce foisonnement place le chercheur devant la difficulté de dresser une théorie des genres littéraires berbères.
- On peut ajouter à cela le problème de la limite des genres signalé par P.Galand-Pernet (1998). Dans le groupe kabyle, à titre d'exemple, le genre dit *taqșit* classé par Mammeri

comme genre poétique, est indiscutablement un genre narratif. Voici, d'ailleurs, ce qu'en dit Merolla « *Taqsit raconte des événements vrais* » (*Gender and Community in the Kabyle literary space*, Leiden, 1996, p.17).

Il nous semble que l'aspect formel est à la base de la classification des « *poèmes kabyles anciens* ».

Dès lors, comment classer des textes de facture narrative véhiculés par une forme poétique ?

(Ceci confirme qu'en littérature berbère, les frontières entre prose et poésie ne sont pas étanches).

Telles sont les questions que l'on se pose devant bien des textes de littératures berbères quand on tente de faire une classification.

- Pour les raisons que nous avons évoquées plus haut nous allons restreindre la description aux genres littéraires kabyles, (Un genre littéraire kabyle : *tiqsidin*).
- Dans ce qui va suivre, nous allons tenter de dégager, en nous aidant de l'étymologie de la terminologie de ce genre, les caractéristiques de ce dernier et son fonctionnement.

2.3.2.3. Les genres littéraires majeurs dans le groupe kabyle :

- Les genres traditionnels : la poésie, le conte, le proverbe et la devinette. *tiqsidin* est classée parmi la poésie (chantée ≠ dite) appelé *adekker*.
- *Adekker* : chant funèbre chanté soit la nuit par les hommes qu'on appelle *ixewniyen* (*axewni*) ou le jour par les femmes appelées *texewniyin* (*taxewnit*) en groupe. Les hommes le fait lors des veillées, les femmes, elles le font avant la levée de la dépouille mortelle.

La thématique de l'*adekker* porte, généralement, sur la mort et le jugement dernier. Il y a une différence notable entre le répertoire des hommes et celui des femmes : le premier contient des légendes de saints et de prophètes appelés *tiqsidin* (*taqsit*), le second n'en comporte pas.

- Le genre poétique *Adekker* et ses 06 éléments de la performance :
 - Temps : jour (les femmes), nuit (les hommes).
 - Espace : autour de défunt.
 - Agent : mixte.

- Public : mixte.
- Mode d'exécution : chanté.
- Fonction : édifier par rappel de l'au-delà.

2.3.2.4. Les noms de genres littéraires dans le groupe kabyle :

- Les genres traditionnels :

- Le genre dit poésie : Asefru, tafsiht, taqsit, azuzen, aserqes...aḍekker.
- Le genre narratif : taḥkayt, tameayt, tadyant, taqsit, tamacahut.

- Ebauche d'analyse linguistique des noms de genres :

Taqsit est un genre emprunté à l'arabe *qasida*. D'après Reig (dictionnaire As-Sabil ar-fr, fr-ar, Larousse, Paris, 1983), *qasida* signifie « pièce de vers, poème ». En Kabylie, le terme *taqsit* désigne une légende chantée. *Taqsit* est chantée dans le genre *adekker*. En dehors du cadre purement littéraire, le terme a pris un autre sens désignant, ainsi, de manière tout à fait neutre une histoire.

2.3.2.5. La logique des genres littéraires kabyles :

- Il faut préciser que nous avons pris les genres littéraire kabyles tels que la tradition les a classés, et sans aucun postulat théorique de notre part. Par la logique des genres, nous entendons leur fonctionnement. En revanche, on peut, par le biais de certains termes comme *asefru*, *tamacahut*, *tameayt*, *taqsit*, vérifier que les genres littéraires kabyles ont tout de même une « vie commune » ».

2.3.2.6. Essai de définition du genre littéraire kabyle :

- La forme des textes, leur contenu ainsi que d'autres facteurs participent à la définition d'un genre littéraire kabyle.
- La situation de communication, la situation de performance, les conditions de convenance jouent leur rôle dans la définition.
- Les genres littéraires kabyles traditionnels entretiennent un rapport étroit avec l'échelle des valeurs qui régnait dans la société.

Dans l'un de ses ouvrages, T.Yacine, à partir d'une comparaison qu'elle établie entre *Izli* considéré comme genre mineur et *taqsit* genre majeur, remonte à la source de la répartition.

De par sa thématique sentimentale, l'*Izli* « vit en marge de la société ». En revanche, ce n'est pas le cas de *Taqsit*.

C'est une poésie qui représente « le discours légitime et officiel de la société ».

2.3.3. Analyse critique

En 1979, Galand-Pernet a déjà critiqué la critique occidentale en matière de la littérature berbère tout en proposant des nouvelles méthodes d'analyse développées par la suite dans ses travaux et son ouvrage cité ailleurs.

Pour elle, les études de l'époque coloniale ont la valeur même si elles sont réalisées dans des conjonctures politiques spécifiques selon leur contexte historique. Car, elles répondent aussi aux préoccupations littéraires de l'époque. Cependant, elles sont à critiquer péjorativement quand elles traduisent l'idéologie coloniale qui a influencé, voire même bloqué la recherche dans le domaine berbère.

Ensuite, l'analyste a souligné les difficultés rencontrées lors de la recherche. Premièrement, la langue berbère n'est pas écrite. Le passage de l'oral à l'écrit (la transcription des textes littéraires ou autres) est plus que difficile. Ajoutons à cela la différence entre la langue quotidienne et la langue littéraire ainsi que la non-maitrise de la langue et son milieu (la société). Deuxièmement, le texte littéraire est considéré à l'époque soit comme échantillon linguistique soit comme document socio-historique. Il n'a pas de valeur esthétique. C'est ainsi d'ailleurs qu'elle a expliqué la démarche des chercheurs occidentaux qui utilisent le comparatisme pour étudier le domaine littéraire berbère : « Pour établir des parentés, on extrait, du conte ou du poème berbère, des thèmes. Ce faisant, on émette l'œuvre, on n'en voit plus l'ensemble, ni la fonction, ni la valeur esthétique. C'est un autre moyen de nier l'existence de l'œuvre littéraire. »¹ Cela est dû pas seulement au mépris des sociétés jugées inférieures mais également à l'emploi de la méthode scientifique à l'époque. Cela d'une part. D'autre part, Galand-Pernet a signalé une autre conséquence du comparatisme littéraire : l'ethnocentrisme. Troisièmement, la femme-chercheur de terrain a évoqué trois types de problèmes : la déformation du message littéraire oral par l'écrit, le classement des types

¹ GALAND-PERNET, *Op.Cit*, p.63.

littéraires en berbère et les problèmes liés à la terminologie. Quatrièmement et enfin, Galand-Pernet a proposé des méthodes d'analyse telles "la philologie de l'oral" après avoir critiqué les méthodes structuralistes, la sociologie de la littérature et les études formalistes appliquées au domaine littéraire berbère. Ainsi, elle a prévu trois démarches pour le futur, à savoir : le droit à la théorisation, la critique des récepteurs et la critique journalistique.

Synthèse :

Pour conclure, les études consacrées à la littérature kabyle en général et *taqsidt* en particulier ont connu globalement deux périodes :

- La période coloniale
- La période post-coloniale

La période coloniale¹ est caractérisée généralement par les travaux d'exploration effectués par les missionnaires (militaires et ecclésiastiques) dont l'objectif est : *mieux connaître pour mieux coloniser*.

Cette période a connu également des universitaires français spécialisés en littérature des Berbères mais de point de vue évolutionniste. Cependant, leurs travaux restent aujourd'hui des documents inévitables. Selon BOUNFOUR, ces premiers recueils de différents genres constituent « *un champ documentaire souvent sommé de révéler la mentalité des Berbères, leur mode de vie, leurs mythes et leurs croyances* ». ²Vient ensuite le tour des instituteurs autochtones formés par l'école française mais ayant l'esprit militant et nationaliste. Ceux-ci ont recueilli et étudié notamment le contexte de la production de cette littérature ainsi que la thématique de cette dernière.

Quant à la période post-coloniale, elle est caractérisée par l'apparition des ouvrages traitant la production littéraire dans le contexte de l'oralité ainsi que celui de la transcripturalité (l'écriture), puisque il y a lieu également à la production écrite en langue kabyle même.

Suivant la démarche de Mouloud MAMMERI, Paulette GALLAND-PERNET et Abdellah BOUNFOUR, des universitaires kabyles spécialisés en la matière ont consacré leurs études

¹ Voir à ce sujet : BELLAL Hakima, *ach-hiâr al-kaba'ili fi d-dirasat al-firansiya, 1867-1962*, (s.direct. BOURAYOU, A.), mémoire de magistère en arabe, UMMTO, 2002. [la poésie kabyle dans les études françaises : 1867-1962].

²BOUNFOUR, A, *Introduction à la littérature berbère, 1-la poésie*, Peeters, Paris-Louvain, 1999, p.11.

aux questions poétiques et esthétiques telles les genres, la métrique et la thématique des œuvres orales/ transcrites/ écrites.¹

Ainsi les recherches en littérature kabyle ont évolué durant le temps allant des études à des fins coloniales européen-centristes, passant par des études faites par des autochtones berbéro-nationalistes jusqu'aux études à des fins poétiques (esthétiques).² Nous pouvons citer, entre autres, les études liées aux genre/type de tiqsidin religieuses que nous essayons comparer au genre similaire en arabe, la qissa afin de comprendre l'étymologie de ces mots ainsi que le contexte d'émergence des deux genres qu'ils désignent. Le troisième chapitre sera consacré à ces questions.

¹ Voir à ce sujet les mémoires de Magistère et les thèses de Doctorat de BOUAMARA, SALHI et DJELAOUI par exemple.

² Voir l'article consacré à ce sujet : SALHI, M.A., « La recherche en poésie kabyle : de l'utilité coloniale aux questionnements poétiques », in *Kolloquiom zur berbérologie*, Université de Bayrouth, 2 et 3 juillet 2000.

CHAPITRE III

LA QISSA ARABE ET LA *TAQSIDT* KABYLE

3. La qissa arabe et la taqsidt kabyle

Préambule

De par sa diffusion dans le monde et son influence sur l'esprit et le cœur des croyants, l'islam a engendré un immense mouvement intellectuel et artistique. En plus d'une abondante et célèbre littérature en prose et en poésie qu'il nous a léguée, nous ne saurions oublier son apport très important dans le domaine de la mystique ou le soufisme, diffusé par les marabouts qui ont développé de nombreuses confréries ou zaouïas. Celles-ci étaient des espaces du contact arabo-berbère en Afrique du Nord ainsi que l'environnement de la littérature religieuse de langue kabyle. Prenons par exemple le genre de *taqsidt*, le contexte de sa naissance et son évolution ainsi que son statut générique complexe.

3.1. La zaouïa et les marabouts : quelques spécificités

La mystique¹, en Islam, est souvent appelée « soufisme » (de la robe de laine blanche portée par ses adeptes imitant Jésus et Mahomet). Dès l'origine, un mouvement spirituel amène des fidèles à *rechercher la rencontre de Dieu* qui a parlé aux hommes par ses prophètes. Et cela par une profonde intériorisation de son mystère. Très vite leur soif de Dieu qui cherche à s'étancher par sa rencontre dans l'Amour, se heurte au dogme professé par les juristes et les théologiens. C'est dans la mouvance de leur spiritualité que se sont développées de nombreuses confréries/zaouïas où se rassemblent et se forment fakirs, derviches et autres marabouts.

Le soufisme s'appelle en kabyle « taxelwit », qui est un mot emprunté à l'arabe « khalwa » berbérisé par les marabouts. Voilà comment H. Landolt définit la « khalwa » :

Terme technique de la mystique signifiant "retraite, réclusion", (du verbe "khala", "être seul") et, plus spécifiquement, "isolement en un lieu solitaire ou une cellule", (zawiya [bayt al-khalwa]) impliquant des exercices spirituels [...]. La maison des sufis comporte souvent des cellules individuelles, et la pratique de retraite périodique, qui joue le rôle important dans leur éducation, devient une véritable institution [...]. Le séjour dans la cellule doit évoquer celui de la tombe [...]. La cellule elle-même doit être une pièce sombre où n'entre pas la lumière du jour. Son but est de boucher les sens extérieurs et d'ouvrir les sens intérieurs [...]. La khalwa s'étend idéalement sur tout la vie du sufi. La pratique de la retraite n'est qu'un moyen, et le but de l'éducation du sufi est la khalwa "en esprit", c'est-à-dire le fait d'être en esprit avec Dieu malgré sa présence matérielle en ce monde.²

¹ Nous avons inspiré les informations à propos de la mystique de quelques petits guides consacrés à l'Islam en arabe et en français.

² Landolt, H. « khalwa », in *Encyclopédie de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1978, (T. IV), p.p.1022-1023.

Autrement dit, la kalwa est la purification du cœur, l'ascèse et une simplicité de vie animée par la piété. Les marabouts y tendent vraiment à *se rapprocher de Dieu*, voire à s'unir à Lui par l'Amour-Abondant parfait.

3.1.1. La zaouïa :

La zaouïa se définit par plusieurs chercheurs – ethnologues et/ou anthropologues – comme étant une institution religieuse à plusieurs fonctions. Hanoteau et Leteroux avancent à propos de cette institution cela :

On a souvent confondu la zaouia avec l'école d'enseignement secondaire appelée thmâmerth ou mâmra : ce sont deux choses très distinctes.

Toutes les zaouias n'ont pas, il s'en faut, d'école de ce genre. La plupart des mâmera sont, il est vrai, placées près des zaouias, mais ce n'est une condition nécessaire de leur existence, et plusieurs sont complètement indépendantes.

Le mot zaouïa n'éveille, dans l'esprit des Kabyles, que l'idée d'un village peuplé de marabouts.¹

Quant à Lacoste-Dujardin, elle la définit comme suit :

Zaouïa : centre religieux, souvent établi autour de la tombe d'un saint. Ce peut être une sorte de monastère ou d'établissement scolaire religieux (timâamart) où des professeurs enseignent à des tolbat (Taleb au singulier) les sciences, le droit et la théologie musulmans. Il peut être aussi le siège d'une confrérie. En ce cas, la zaouïa est aussi fréquentée par les laïcs adeptes (ixouan) de la confrérie qui viennent s'y recueillir et participer à des cérémonies en communs. Lorsqu'elle a été établie en l'honneur d'un saint, elle peut aussi accueillir un rite particulier appelé hadra ou zerda : une réunion nocturne (souvent la nuit de jeudi au vendredi) d'adeptes et de malades qui viennent solliciter, du saint, des guérisons, avec des chants, des danses, au son de musiques avec tambours et flûte qui jouent selon un rythme de plus en plus rapide sur lequel dansent les iwouan qui, parfois vont jusqu'à la transe.²

La zaouïa est devenu dans ce sens un lieu thérapeutique où se produit la transe collective suivant les rythmes des tambours à main (imenduyar). Un saint y est enterré, la confrérie de lexwan y est attachée et la possession par lejnun y est guérie.

La zaouïa est, donc, une institution ayant plusieurs fonctions notamment aux pays nord-africains. Voilà la définition synthétique que lui donne I.G. Katz :

(PL zawaya), litt. « Recoin, angle [d'un bâtiment], à l'origine cellule d'un moine chrétien et puis, dans le contexte islamique, petite mosquée, oratoire ou salle de prière. [...].

En Afrique du Nord, le terme désigne une institution sociale qui présente un large éventail, de formes et de fonctions. [...]. La zawiya avant tout un lieu de réunion à des fins de quête spirituelle et d'enseignement religieux [...]. Dans le monde musulman oriental, le terme

¹ Hanoteau, A. et Letournoux, A., *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Bouchène, (T.II), 2003, p.64.

² Lacost-Dujardin, *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, La Découverte, Paris, 2005, p.371.

zawiya fut souvent appliqué spécifiquement à une petite mosquée ou un lieu de réunion de sufis. [...]. Au Maghreb, la caractéristique d'une zawiya est qu'elle est liée à une famille religieuse. Elle abrite fréquemment la koubba ou tombeau d'un wali, et est entouré d'un cimetière, elle peut être un mausolée et un lieu de pèlerinage. [...]. De plus, elle peut fonctionner comme centre intellectuel, sanctuaire offrant un asile et cercle politique [...]. Enfin, ce terme est aussi employé comme synonyme pour signifier la koubba elle-même, et l'ensemble de ses membres.¹

3.1.2. Le rôle des marabouts :

Le marabout est à l'origine musulman-soldat, défenseur de frontières en Afrique du Nord. Par la suite, il désigne un musulman pieux et vénéré pour sa sagesse ou sa mystique et dont le nom est passé également à sa sépulture souvent surmontée d'une coupole.²

Le dictionnaire *Petit Larousse* (1997) propose les deux acceptions que peut avoir le mot marabout :

- Dans les pays musulmans, saint personnage, objet de la vénération populaire durant sa vie et après sa mort. – Afrique. Musulman réputé pour ses pouvoirs magiques ; devin, guérisseur.
- Tombeau d'un marabout.³

Les marabouts ont joué un rôle important dans la diffusion et l'explication de l'islam aussi bien en arabe qu'en berbère. C'est ainsi, d'ailleurs que la littérature religieuse berbère est née. Concernant la Kabylie, elle reçoit les marabouts en grande quantité notamment en XVI^e siècle, et depuis, une littérature d'édification sera répandue et valorisée.

M. Mammeri écrit à ce sujet :

Le pays kabyle en particulier reçoit (surtout en XVI^e s.) une quantité considérable de marabouts [...]. Ils inspirent peu ou prou la littérature religieuse : quand ils n'en seront pas les auteurs, ils en dicteront l'esprit. La valeur littéraire sera très inégale, le dessein premier étant ici l'édification.⁴

Pour lui, les marabouts – comme les poètes et les amousnaw – étaient des agents actifs de communication entre les groupes en Kabylie. Ils ont répandu l'islam sans négliger la berbéricité. A propos des marabouts et leur rôle, justement, dans l'expansion de la religion et la

¹ Katz, I.G., « Zawiya », in *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Pays-Bas, 2005, (T.XI), p.p.505-508.

² Nous avons inspiré cette définition d'un dépliant consacré à l'Islam intitulé : *petit guide, l'Islam*, publié par AEDIS éditions. Texte : André Lagailardie, 2007.

³ Dictionnaire Petit Larousse, Larousse-Bordas, 1997.

⁴ Mammeri, M., *Les poèmes...*p.22.

culture islamiques ainsi que l'épanouissement de la langue et la littérature berbères, Mouloud Mammeri écrit :

[Après celui des poètes]. L'autre agent actif (et à vrai dire équivoque) de relations entre groupes, c'étaient les marabouts. La caste tout entière tissait sur le pays kabyle un réseau serré de groupes familiaux de tous les types, depuis les grands aristocrates prospères et craints jusqu'aux gueux besogneux et plus ou moins laïcisés, mais tous unis par le commun prestige de leur appartenance supposée à la lignée du Prophète. Leurs alliances, leurs actions, souvent leur prestige traversent les groupes auxquels ils s'imposent en se superposant. C'est eux qui ont répandu, de façon plus ou moins concertée, la commune idéologie d'une orthodoxie islamique très largement mitigée de berbéricité. Ils ont l'apanage quasi exclusif de l'instruction et, par voie de conséquence (aussi parce qu'ils disposent de plus de loisirs), s'adonnent volontiers à la poésie. Ils peuvent en particulier la transcrire et donc la répandre : ainsi en a-t-il été d' « Elmoursel » et probablement d'autres poèmes.¹

C'est ce que K. Chachoua a développé tout en corrigeant certaines notions dans son article à l'encyclopédie berbère. Voilà ce qu'il a écrit :

L'arrivée des marabouts en grand nombre en Kabylie date du début du XVI^e siècle ; ils forment soit des hameaux spécifiques, soit des quartiers particuliers à la lisière des villages. Les marabouts détenteurs du savoir religieux scripturaire, ne portaient pas les armes et ne participaient pas aux conflits inter-villageois et inter-tribaux ; leur rôle social était celui d'intercesseurs et d'intermédiaires ; auréolés de leur savoir et de leur légitimité coranique, ils dénouaient les crises, entre les individus et entre les groupes. Leur arrivée en Kabylie a aussi enrichi la production littéraire orale par l'introduction de genre religieux et mystique nouveau comme le dikr (oraison religieuse), les récits et légendes hagiographiques : l'histoire de Joseph (Sidna Yusef), la mort de Moïse (Sidna Musa), le sacrifice d'Abraham ou encore des récits édifiants comme « l'histoire du chameau », « l'histoire du juif converti », « l'esclave calomnieux » ou « la gazelle ». Ce qui a entraîné la berbéricisation de nombreux mots arabes, mais surtout l'introduction massive d'un lexique arabe, renforçant le contact des Kabyles avec la langue arabe écrite et orale.²

3.2. La qissa arabe et ses caractéristiques :

Bien que le terme diminutif uqsusa, pl. aqasis ait été adopté comme équivalent de « la nouvelle », le terme qissa/kissa est employé, de nos jours, pour désigner celle-ci, notamment quand il est suivi de qasira calquant ainsi l'expression anglaise : « short story ». Cependant, ce terme a connu plusieurs acceptions à travers le temps. Nous essayons d'en mentionner quelques-unes. Celles-ci sont tirées de l'*Encyclopédie de l'Islam*³.

¹ Ibid., p.p.31-32.

² Chachoua, K. « Kabylie : l'islam », in *Encyclopédie berbère* XXVI, Edisud, 2004, p.4075.

³ Pellat, Ch., « sémantique de kissa en arabe », in *Encyclopédie de l'Islam*, (T. V), Maisonneuve et Larose, Paris, 1986, p.p.183-184..

3.2.1. Sémantique de kissa¹ en arabe :

A en juger par le contenu de l'article des dictionnaires arabes consacré au radical K.S.S., il est permis de considérer que celui-ci est le résultat de la convergence de plusieurs « racines » différentes ; parmi les diverses significations qui y sont indiquées, il en est deux qui paraissent irréductibles l'une à l'autre : « couper les cheveux, les ailes, etc. » [...] et « suivre les traces d'un homme ou d'un animal ». compte tenu de la réalité de la vie bédouine, cette dernière acception, à laquelle il est aisé de rattacher kissa, est certainement ancienne, sinon primitive. C'est du verbe kassa pris dans ce sens que dérive le nom de kass, pl. kussas « sorte de détective chargé d'examiner et d'interpréter les traces laissées sur le sol » [...].

Au demeurant, le Coran fournit deux attestations de cette acception ancienne du radical K.S.S. : la mère de Moïse dit à la sœur de ce dernier : kussih « suis-le à la trace » (XXVIII, 10/11) et, dans XVIII, (63/64), il est dit que Moïse et son valet « revinrent sur leurs pas en suivant [leurs propres] traces » (fa rtadda âla atharihimâ kasasa).[...].

Toutefois, le verbe kassa figure plus souvent dans le Coran avec le sens dérivé de « raconter, rapporter, etc. », plus exactement, de « faire un récit circonstancié d'un événement, raconter une affaire en en suivant pas à pas tous les détails » ; cette nuance échappe la plupart du temps à la traduction, bien qu'elle soit parfois rendue au moyen d'un adverbe tel que 'exactement ». D'ailleurs, le terme kissa peut être traduit par affaire ayant le sens de récit, exposé, énoncé ou conte. Il peut être rapproché à ceux de hadith, khabar ou naba ayant le sens d'histoire ou récit.

Kissa ne figure pas dans le Livre Saint, mais on en relève quelques exemples dans le hadith avec le sens général de « chose, affaire » (= amr, sha'n), voisin de l'une des acception de kassas ; ce terme paraît cependant bien avoir conservé sa nuance primitive dans le vocabulaire des traditionnistes, à en juger par l'expression sak al-hadith bi kissatih « il a cité le hadith dans tous ses détails, en le suivant mot à mot ». [...].

Le mot kissa devint aussi un terme technique de la grammaire arabe ; Sibawayh emploie bien le verbe kassa avec le sens de raconter et le substantif kissa avec ceux de récit et affaire.

A l'époque de Sibawayh, le verbe kassa signifiait, aussi depuis celle du Prophète « exercer le métier de sermonnaire populaire » ; ce métier appelé kass ou kassas [...] ; les kassas les plus sérieux s'étaient fait une spécialité de commenter devant leurs auditeurs les événements

¹ Le mot qissa est transcrit également kissa suivant la transcription des mots arabes proposée par les orientalistes dans *l'Encyclopédie de l'Islam*.

merveilleux auxquels le Coran fait allusion et de raconter, notamment à propos de la vie des prophètes, des histoires édifiantes ; le kassas du texte coranique fut alors spécialisé et remplacé pour désigner les éléments du répertoire des sermonnaires, par kissa, pl. kissas. [...].

Au IX^e siècle cependant, al-Djahidh après d'autres auteurs, conserve à kissa la valeur de « conte religieux », mais y ajoute parfois les nuances assez précises d' « histoire merveilleuse, plutôt incroyable », de « mythe » et d' « explication traditionnel d'un fait surnaturel ».

Les lexicographes, de leur côté, ne précisent guère le sens de kissa. Le *LA*¹ se borne à affirmer que ce terme est connu, puis le glose par khabar, hadith, amr, non sans signaler cependant une nuance péjorative de kass bien que les kussas mélaient déjà à leurs discours des histoires qui n'avaient rien d'édifiant.

Ainsi, des kussas ayant pris l'habitude de raconter des histoires qui n'avaient plus aucun caractère religieux, kissa, sans cesser pour autant de désigner un récit sérieux, voire historique, a tendu à s'appliquer à une histoire quelconque, religieuse ou profane, et à devenir synonyme de hikaya, secondairement, de hadith et de khabar. Kissas al-Anbiya et Kissat Ahl al-Kahf, par exemple, sont considérées comme récits édifiants, mais Kissat Sulayman maâ Balkis ou Kissat Tawaddud recouvrent de véritables romans. C'est ainsi que se justifie l'emploi moderne de ce terme, qui, par contre-coup, a fait revivre kassas, spécialisé dans le sens de « narration, genre narratif, art du récit ».

3.2.2. Kissa judéo-arabe et judéo-berbère :

En Afrique du Nord musulmane, la littérature écrite et orale se manifeste en deux langues : en arabe et en berbère. Ainsi, il y a des kissa en judéo-arabe et d'autres en judéo-berbère. Cependant, H.Zarfani mentionne les différents thèmes et genres de la kissa judéo-arabe en distinguant celle-ci de la kissa judéo-berbère qui ne peut pas être littéraire car, selon lui, elle n'est pas *soignée* aussi bien dans sa forme que dans son expression. Il écrit :

Les thèmes et les genres en sont très variés : versions rimées adaptées des récits bibliques ou des poèmes liturgiques, chants de joie ou plaintes (kinot), panégyriques, pièces laudatives et hagiographiques glorifiant les saints palestiniens de l'antiquité juive [...] ou les santons locaux [...] que l'on célèbre par des *hillulas* et des pèlerinages locaux. Les chants folkloriques qui rythment les cérémonies familiales (rites de passage tels que circoncision, enterrements et périodes de deuil) s'apparentent à la kissa ; c'est, cependant, un genre sans prétentions littéraires ou intellectuelles, composé qu'il est en in langue plus

¹ Ibn Mandhour, *Lissanu lâarab*, vol.7, Dar Sader, Beyrouth, 1975, p.73.

proche des parlers locaux vivants, alors que la kissa est plus soignée dans sa forme et dans son expression.¹

Contrairement à la kissa judéo-berbère, donc, la kissa judéo-arabe est structurée linguistiquement et poétiquement. Selon l'auteur :

Elle est composée en une langue spéciale, comparable au malhun, sorte de koinè poétique en arabe vulgaire littéralisé, quasiment dépourvue d'hébraïsmes ou d'influences linguistiques étrangères, généralement comprise par l'ensemble des communautés juives maghrébines, bien que différente des parlers courants.²

Et puisque la kissa traduit à la fois les deux cultures à savoir : la culture locale et la culture universelle, elle est donc d'une immense richesse. Zarfani conclut son article en écrivant ainsi :

Outre le paysage folklorique qu'elle décrit et les matériaux linguistiques précieux qu'elle représente, la kissa révèle, à l'examen, des structures profondes et un contenu qui la rattachent à un ensemble maghrébin d'une part, et à la pensée juive universelle de l'autre. Une analyse rigoureuse et minutieuse du texte écrit ou du discours oral, de leurs références directes ou allusives, met en lumière leurs assises littéraires fondamentales et un substrat culturel d'une immense richesse.³

3.3. Taqsit kabyle et ses avatars :

3.3.1. Le mot *Taqsidt* en kabyle : données étymologiques

Le mot kabyle taqsit est rapproché du point de vue phonétique et sémantique au mot arabe qissa quand il est au singulier et qasida quand il est au pluriel : tiqsidin. Dans ce cas, ce mot berbère serait dérivé soit du mot qissa soit de qasida.

Selon Dallet, le mot arabe kabyloisé *lqessa* dont la racine est QS veut dire récit, conte. Quant au mot taqsit ayant QSD comme racine et tiqsidin comme pluriel, lui, est dérivé de QASIDA en arabe. Il définit *taqsit* ainsi :

Histoire, légende chantée : genre littéraire souvent traité en vers, et souvent réservé à la légende des saints personnages : *taqsit n Sidna Ybrahim* : la belle histoire de Notre Seigneur Abraham// Aventure, événement, fâcheux ou non : *ixdem-ay taqsit meqqret* : il nous a fait une très grande histoire. *Tehka-as taqsit akken tella i merrek s wadda* : elle lui raconta l'histoire telle quelle d'un bout à l'autre, depuis le début.⁴

¹ Zarfani, H., « judéo-arabe et judéo-berbère », in *Encyclopédie de l'Islam*, (T. V), Maisonneuve et Larose, Paris, 1986, p. 204.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ DALLET, J.M., *Dictionnaire kabyle-français, parler des at manguellat*, Algérie, Selif, Paris, 1982. P.137.

D'ailleurs, c'est le même auteur qui aurait publié *Un poème hagiographique : l'histoire de Joseph* et écrit : « les Kabyles apprécient particulièrement la taqsit, (pl.tiqsidin, de l'arabe qasida), poème d'inspiration historico-légitime. »¹

Ainsi, le mot taqsit désigne le genre littéraire rapproché à la légende bien que cette dernière ne lui convient pas totalement. Car, les tiqsidin racontent aussi les malheurs et les rudes épreuves par lesquelles les personnages (prophètes ou saints) sont passés. Elles sont des histoires chantées lors des veillées funèbres.

Quant à M.Taifi, lui, dérive le lexème taqsit de la racine QS ayant le phonème /s/ emphatique. Et par cette emphase, taqsit rejoint le mot arabe qissa. Il écrit : « qqis, ur qqis = dire, raconter = conter, aussi ini (n), εawd (ε w d) »² d'où le mot innan (= les dires) qui se répète souvent au des histoires afin d'annoncer le début du poème. Il y signifie raconter une histoire, des événements.

D'après l'étymologie des mots arabe et berbère, il se peut que le lexème kabyle taqsit (lqist en chleuh) soit dérivé du mot qissa et non qasida même si le récit kabyle est mis en vers. Car, tout type de taqsit conte (narre, raconte, relate) une histoire qu'elle soit réelle ou imaginaire.

3.3.2. Taqsidt est-elle une légende ?

Le mot taqsit s'est traduit différemment selon la conception que lui donnent les traducteurs et/ou le contexte dans lequel est annoncé par les auteurs. Ainsi, beaucoup de chercheurs ont traduit taqsit tantôt par histoire tantôt par légende. Depuis Basset, Dallet et Mammeri, tiqsidin se définissent comme légendes religieuses chantées. Comme M. Mahfoufi, F.Ait Ferroukh a arrangé tiqsidin dans 'adekker' : « sur le plan formel, adekker est composé de sizains et de tiqsidin [...] et est chanté dans les sanctuaires, zaouias et lors des veillées funèbres »³. Quant à C. Lacoste-Dujardin, elle, a consacré dans son dictionnaire de la culture berbère de Kabylie l'entrée de légende pour le genre taqsit. Voilà comment elle définit la légende :

La légende est une narration d'un genre littéraire reconnu : taqsit, le plus souvent dite en vers et rapportant les faits et gestes remarquables supposés historiques de saints personnages. Ainsi connaît-on la légende de Joseph, celle d'Abraham, la mort de Moïse ou la geste d'Ali, composées de motifs, fréquemment repris dans d'autres types de récits donnés pour non vérifiables et d'autres genres littéraires, tels tadian (aventure) ou tahkayt (récit) ; ces deux termes signifiant aussi histoire et faisant souvent appel au surnaturel, à la

¹ DALLET, J.M. ?, *Un poème hagiographique : l'histoire de Joseph*, FDB.n°80, Fort National, 1963,p.l.

² TAIFI, M., *Dictionnaire tamazight-français*, L'HARMATTAN, Awal, 1991, p.544.

³ AIT FERROUKH, F., « Le chant kabyle et ses genres » in *Encyclopédie berbère*, Edisud, 1993, p.p.1860-1871.

différence de timucuha, spécifique pour conte, surtout merveilleux. Ces légendes peuvent être qualifiées d'hagiographiques, parce qu'à la gloire d'un saint.¹

Ainsi, l'auteur distingue taqsit de tadian, tahkayt et de timucuha qui signifient histoire englobant l'aventure, le récit et le conte. Elle la qualifie d'hagiographique parce qu'elle est en rapport avec la religion et la sainteté. Cependant, elle précise qu'il ne s'agit pas seulement de saints musulmans mais également d'autres légendes ressemblant aux mythes. Elle ajout cela :

Il ne s'agit pas toujours de saints musulmans car d'autres légendes rapportent les faits et gestes attribués à des personnages du panthéon préislamique, comme celles qui racontent les prouesses et les malveillances de celle que l'on nomme la « première mère du monde », ou comme la légende du buffle de l'Haizer, à l'origine des bovins domestiques et du gibier sauvage. En fait, ces légendes-ci ressemblent davantage à des mythes, car elles étaient autrefois objet de croyances.²

3.3.3. *Taqsidt* est-elle un mythe ?

Saliha Ibri a consacré deux études pour la poésie religieuse kabyle : *Présentation de la poésie religieuse kabyle*³ et *Analyse sémiotique d'un mythe kabyle : « Taqsit n Sidna Yusef »*⁴.

Dans la première étude, l'auteur a essayé de classer la poésie religieuse, qu'elle a recueillie chez les Ait Mahmoud d'At Douala, en trois catégories, à savoir :

- Des légendes coraniques : les poèmes qui ont pour source le Coran. Ils sont longs.
- Des mythes de saints locaux : les poèmes de création orale traitant des saints locaux.
- Louanges à Dieu et au Prophète : les poèmes chantés pour accompagner le mort.

Ibri a indiqué le genre, l'origine, le moment, le sexe ainsi que la valeur de chaque catégorie. Elle écrit en ce qui concerne les valeurs cela :

- Dans les légendes coraniques, on y dégage une morale que l'on retrouve pas dans les deux autres catégories.
- Dans les mythes de Saints locaux, on a tendance plutôt à prier et implorer les Saints en leur demandant grâce et on y fait tout pour échapper à leurs sanctions négatives (punitions).
- La catégorie « louange à Dieu et aux Prophètes » est purement laudative. On y adresse des éloges mystiques à Dieu et aux Prophètes.¹

¹ LACOSTE-DUJARDIN, C., *Dictionnaire de la culture berbère de Kabylie*, La Découverte, Paris, 2005. P.212.

² Ibid.

³ IBRI, S., « Présentation de la poésie religieuse kabyle », in *ANADI* N°01, UMMTO, 1996.

⁴ IBRI, S., *Analyse sémiotique d'un mythe kabyle : « Taqsit n Sidna Yusef »*, (s.direct. Abderrezak DOURARI), mémoire de magistère, UMMTO, 2001.

Elle a mentionné également la différence entre tiqsidin et les autres poèmes, qui constituent le genre adekker, réside dans leur origine. L'origine des légendes coraniques est écrite : le Coran. Par contre, les autres sont oraux.

Dans la deuxième étude, l'analyste a essayé d'étudier comment se fonctionne le sens à travers le mythe de Yusef dans taqsit n Sidna Yusef. Pour elle, *Taqsit n Sidna Yusef* fait partie de la littérature orale kabyle, une littérature pédagogique qui sert à l'édification. Taqsit a donc sa place dans la société kabyle. Cela d'une part. D'autre part, l'histoire est citée dans la Bible et le Coran. D'où apparait l'intérêt de la femme chercheur au sujet.

Pour ce faire, IBRI a essayé d'appliquer la démarche sémiotique afin de cerner les significations possibles du poème. Cela s'est fait sur deux niveaux :

- Sur le niveau de surface qui étudie le récit.
- Et sur le niveau profond qui s'intéresse à la logique des figures, leur enchaînement, les thèmes et les rôles thématiques.

L'approche est donc sémiotique dont l'analyse est immanente.

Voilà en quelques points les conclusions de Saliha IBRI :

Saliha Ibri a conclu que cette étude lui a permis de voir *Taqsit n Sidna Yusef* sous un autre angle. Pour elle, les moyens heuristiques liés à la théorie sémiotique lui ont permis de démontrer que ce poème incarne un mythe. En effet, le fonctionnement de l'espace, des symboles et des différentes transformations qu'a subit l'actant-sujet est de nature à donner un caractère mythique à *Yusef*.

Dès le début du mythe, *Yusef* est institué actant-sujet : son programme narratif tracé par « *Lhanin Imucerref* » est de devenir roi sur toute la contrée. « *Rebbi* » est son manipulateur.

Il lui a envoyé « *Jebrir* » comme adjuvant. Et « *atmatn-is* » sont des opposants. *Yusef* est retenu comme sujet d'état.

C'est la providence qui est sujet-opérateur. Elle l'a guidé au trône.

A la fin du mythe, *Yusef* est devenu roi, donc puissant.

Après plusieurs épreuves, il a démontré qu'il a toutes les qualités requises pour devenir roi.

¹ IBRI, S., « présentation..... », p.33.

Les espaces où vit *Yusef* sont souvent sacrés et toujours valorisés positivement. Ils donnent un caractère mythique à *Yusef*.

L'espace haut est sacré par la présence de « *lḥanin lmucerref* » dans le ciel. L'espace central est sacré car il est l'espace vu par tous, et qu'il est impossible de l'éviter. *Yusef* est au centre de l'Égypte et celle-ci au centre du monde. *Yusef* a la place la plus privilégiée : la hauteur, la verticalité et le centre.

Des symboles sont liés à ces espaces. Ils produisent une signification. L'élévation symbolique de *Yusef* s'est effectuée dans le rêve. Les symboles terrestres ont élevé *Yusef* socialement et il est reconnu par le peuple comme roi puissant. Le puits symbole infernal a permis à *Yusef* de s'instruire de la science de l'interprétation des rêves et des lois religieuses.

Il y a évolué spirituellement. *Yusef* est au centre du centre et il se voit aussi au centre du paradis. *Yusef* est un exemple à suivre et atmatn-is un exemple à ne pas suivre.

La démarche sémiotique a permis à Ibri de deceler l'originalité sur laquelle est récité le poème parmi tant d'autres. Cette originalité consiste en l'accent mis sur certains passages du mythe. La voix du récitant s'élève suivant les moments heureux que vive *Yusef*. Elle devient basse et grave lorsque les opposants prennent le dessus. Le récitant vit pleinement le mythe de *Yusef*.

Enfin, l'énonciateur a utilisés des procédés énonciatifs afin de faire adhérer l'énonciataire à son point de vue.

Il a voulu faire croire à son discours, le rendre plus réel.

Et cela en utilisant des évaluatifs et des formes dialogales qui visent à faire un ancrage référentiel du poème.

Ce mythe est le miroir qui reflète la pensée religieuse kabyle.

3.3.4. Taqsidt kabyle et lqist chleuh : données génériques

Galand-Pernet a traité la question du genre en berbère en soulevant un certain nombre de problèmes concernant lqist chleuh apparenté à taqsit kabyle. Voici les points saillants qu'elle a abordés :

3.3.4.1. Lqist et le problème de désignation d'un genre pan-berbère :

Parmi les problèmes sérieux qui sont traités par l'auteur, celui de la dénomination/la désignation des genres selon les régions est bien posé.

Effectivement, la terminologie varie d'une région à une autre et cela peut créer des confusions aux sujets des genres/types qui s'interpénètrent aussi bien sur le plan formel que sur celui de contenu selon les régions et selon les fonctions de chaque genre.

Le genre de *Lqist* peut illustrer cette situation.

Quant au problème de *Lqist* en Chleuh, il peut s'appliquer aussi bien qu'à la fable, à des légendes hagiographiques mettant en scène Job, Moïse ou des saints régionaux ou bien à des récits narrants une aventure, ancienne ou récente, merveilleuse ou non, présentée, comme fictive ou comme réelle. (1998 :60-61).

Concernant les contes, l'analyste précise qu'en Chleuh on utilise un terme générique qui est *lqist* car celui-ci retient le trait narratif, tandis qu'un terme local plus spécifique, lui peut se référer à la fonction ou au contenu.

3.3.4.2. Lqist et le problème de classification :

Pour Galand-Pernet, *Lqist* est un terme berbérisé d'origine arabe. Il désigne un ensemble des textes en prose et des textes en vers d'une facture différente. Elle souligne cela ainsi : « *Mais ce que l'on peut souligner, c'est que le critère narratif est retenu comme majeur pour la définition d'une classe Lqist [...] alors que l'analyse révèle des traits importants de forme, mais aussi de sens, qui différencient variantes en prose et variantes en vers* » (1998 :67).

Elle conclut enfin qu'il semble que, actuellement, la classe *lqist* englobe le conte et d'autres narrations, avec des contenus variés, et le poème récit.

3.3.4.3. Lqist selon les chanteurs professionnels :

Galand-Pernet a pris en considération la conception des chanteurs professionnels car, selon elle, l'étude du champ littéraire par le biais du lexique devrait également prendre en considération la conception des chanteurs professionnels à l'égard de leur répertoire.

Ainsi, l'auteur essaie de varier les informateurs afin de pouvoir cerner le genre. Voilà les propos d'un chanteur professionnel marocain, autre que Ousihal qui a déjà donné ses indications :

A l'intérieur du type lqist, les poèmes d'édification comme le poème de Job, dont la matière est tirée des livres sacrés et des commentaires religieux, sont plus particulièrement désignés par le terme de lhadit, adapté de l'arabe avec une spécialisation du sens, les autres poèmes narratifs, également moralisants mais de thème et de source différents, ainsi pour le poème de Fadel, sont annoncés comme lqist, sans autre précision. (1998 :76).

A propos de lqist et amarg, elle ajoute que le type lqist est également opposé à amarg par cet informateur qui distingue ce dernier de amarg n lejjid, la « chanson moderne », par son thème et son vocabulaire.

Cependant, G.Pernet mentionne que de telles classifications sont en partie subjectives puisqu'elles sont variées selon les chanteurs professionnels ainsi que les villages, voire même différentes selon les professionnels au sein du même village. Seulement, ces variantes sont indispensables pour établir des catégories.

3.3.4.4. Lqist chleuh et Taqsit kabyle :

A propos du récit en prose et en vers, G-Pernet donne l'exemple de classification de Mouloud Mammeri afin d'illustrer l'apparement de taqsit à lqist. En effet, celui-ci cite un « genre » Kabyle, la taqsit, qu'il appelle « chante fable » par référence à la littérature française et qui est constitué d'un récit en prose où s'insèrent des sixains ou des neuvains. Ainsi, le type en question, c-à-d taqsit, est apparementé à lqist et dont la trame est également narrative. D'ailleurs, le « roman d'Aziz et Azouzou » n'est qu'un exemple parmi d'autres pour illustrer cet état de fait. Elle conclut enfin au sujet de cet exemple donné par Mammeri que :

Ce texte narratif caractérisé par l'emploi alterné de la prose et des vers et par ses usages apparaît bien comme un type à part, un « genre » défini par une forme et un usage, qu'il soit une création mohandienne ou une création à partir de isfra de Mohand et des textes narratifs par ailleurs attestés (1998 :69).

3.3.5. Le cas de taqsidt : une catégorie syncrétique

Kamel Bouamara a étudié le cas de taqsit en soulignant les différents types de celle-ci. Il s'est inspiré de la démarche de Galand-Pernet afin de classer les tiqsidin que Mammeri même n'a pas classifiées clairement dans son ouvrage. Pour Mammeri, le chapitre de tiqsidin est consacré uniquement aux légendes religieuses. Par contre, les autres textes portant le titre de taqsit, pourtant, n'y sont pas intégrés. Ils sont classifiés indifféremment dans les autres chapitres. Car, les études littéraires en général, selon l'auteur, et la littérarité des textes oraux en particulier n'étaient pas encore avancées. Voilà comment Bouamara critique Mammeri au sujet de la définition que donne ce dernier à la poésie orale kabyle traditionnelle :

A la définition de « la poésie orale kabyle traditionnelle que donne Mammeri ci-dessus, il manque, comme pour la « littérature orale », la condition *spécifique*. Il fallait dire en effet que parmi tous les discours rendus en vers, seuls font partie de la « poésie » ceux qui entrent dans la configuration traditionnelle des genres poétiques.

Et [...], une chronique (ressortissant à l'histoire) ou une sagesse gnomique narrée et rendue en vers (comme *le dit des oiseaux (...)*), sont, entre autres, appelées *tiqsidin* (sing. *taqsit*) nom de l'un des genres poétiques traditionnels.

Une autre voie possible de définir cette même notion en compréhension consiste à passer par sa définition en extension et d'opérer ensuite un passage de l'une à l'autre. Mais, là aussi, les études littéraires –parent pauvre des études berbères- ne sont pas suffisamment avancées. Il se pose alors le problème de délimitation du littéraire en relation avec les critères de « littérarité ».¹

Les questions liées à la littérarité, la poéticité et la narrativité restent toujours problématiques. C'est ainsi que la dénomination kabyle de taqsit – tout comme celle du chleuh concernant lqist – pose beaucoup de problèmes. Bouamara explique le cas de taqsit :

Ainsi que G-Pernet (1998 :60,69) l'a montré pour le genre *lqist* dans le domaine chleuh, nous verrons que le critère qui regroupe les différentes *tiqsidin* (sing. *taqsit*) kabyle anciennes est, non pas la forme (structurelle) ni le contenu de ces divers récits, par ailleurs tous exprimés en vers, mais au contraire leur caractère *narratif*.²

Pour ce faire, l'auteur a essayé montrer le caractère narratif de taqsit par de nombreuses et diverses illustrations. Pour lui, « le « genre » taqsit est une catégorie syncrétique, puisqu'on y traite diverses thématiques. »³. Il souligne effectivement les différentes catégories de tiqsidin sur le plan intra-textuel. Il a abouti aux conclusions suivantes :

- La comparaison de lqist chleuh, telle qu'elle est perçue et définie par G-Pernet, et de la taqsit Kabyle nous confirme que ces deux « genres » sont à quelques détails près, identiques, aussi bien en extension qu'en compréhension. La preuve en est qu'en kabyle, la fable est aussi appelée taqsit. Ainsi de taqsit l-lqyur (le dit des oiseaux), long poème composé par Sidi Qala, un poète du 17^{ème} siècle (?), spécialiste du genre gnomique. Ou, plus près de nous, Slimane Azem :

Taqsit b-bemqerqer // a ssamein haca-kum...

- D'autre part, le genre taqsit en kabyle s'exemplifie par plusieurs types de « légendes » hagiographiques. Dans le premier, il y a celles où on met en scène les prophètes sémitiques Abraham, Joseph, Moïse ou, comme dans la « légende du chameau », le prophète Mohammed et ses compagnons dont Ali. C'est un type maghribin.

¹ BOUAMRA, K., *Si Lbachir Amellah (1861-1930)*, Editions Talantikit, Bejaia, 2004, p.p.187-188.

² *Ibid.*, p.p.170-171.

³ *Ibid.*, p.171.

- Un autre type de tiqsidin, celui-là mystique et personnel, s'exemplifie par taqsit n ttuħid (= »méditation sur l'unité de Dieu«), [note 138 : Bien que leur titre dans les textes originaux l'indique, ces poèmes n'ont cependant pas été classés par Mammeri dans le genre taqsit [...]].

- Par taqsit l-lwafat (= »le poète évoque sa mort«) ou par les deux variantes de taqsit /- /mursel (= « l'envoyé »), poèmes de Ahmed Arab d'Ighil Hemmad. [note 139 : ces poèmes figurent dans poèmes Kabyle, ...op.cit. pp : 342-375].

- Le genre taqsit se manifeste aussi à travers les « oraisons funèbres », poèmes composés en hommage à la mémoire de certains saints et pieux personnages. Nous disposons là de deux tiqsidin, composées toutes les deux par lhadj Mohand Ouachour, l'une sur Cheikh Muhand Ou-Lhocine [note 140 : cette oraison, en version kabyle seulement, figure chez Mammeri, dans Inna-as Ceix Muħand (Cheikh Mohand a dit, op.cit, pp : 189-194], en 1902, appelée taqsit n Ceix Muħand U-Lħusin et l'autre, en 1909, sur Cheikh Mohand Ou-Lmokhtar, taqsit n Ceix Muħend-U-Lmuxtar.

[note 141 : cette oraison figure, dans les deux versions Kabyles et française, dans poèmes Kabyles..., op.cit, pp : 402-409].

- Le même genre se trouve être exemplifié cette fois dans d'autres domaines que l'hagiographie, la mystique ou la sainteté. En effet, dans taqsit n waħd-usebrin (« la révolte de 1871). [note 142 : cette épopée figure, dans les versions Kabyles et françaises, dans *poèmes Kabyles...*, op.cit., p.p. : 440-455].

Il est question d'une chronique se rapportant aux événements de la révolte kabyle de 1871 contre l'ordre colonial.

[Note 143 : les noms de certains personnages historiques [...] et le géomètre y ont été cités].

- Venons-en maintenant aux récits fictifs. Ainsi, un poème similaire à notre poème n°11 [...] dont Hanoteau disait, au milieu du 19^{ème} siècle, qu'on les appelait alamats (= « bannières ») - ainsi appelé parce que ces poèmes commencent tous et invariablement par : j'ai levé l'étandard...- est donné cette fois par Mammeri, sous l'intitulé taqsit n tqecmaat (= « parodie ») poème qu'il a attribué à Maammer des Ihesnawen.

- Un autre exemple de ce dernier type de récits en est donné par taqsiṭ n eziz d ezuzu que Mammeri traduit par « romance d'Aziz et d'Azouzou » : une aventure amoureuse que d'aucuns attribuent, certainement à tort, à Si Mohand Ou-Mhand.

- Enfin, nous disions plus haut que taqsiṭ est une catégorie syncrétique, c'est-à-dire qu'au sein même d'une pièce donnée relevant pourtant du religieux, on trouve des séquences qui traitent de l'amour profane (par opposition à l'amour de Dieu). Le cas de taqsiṭ n Sidna Yusef (= « l'histoire de Joseph ») en est un exemple parfait.

Par ailleurs, ce syncrétisme existe, dans d'autres poésies berberophones. Ainsi de l'Ahellil de Gourara (sud Algérien) à propos duquel Mammeri a établi un recueil.

- Que conclure au terme de la description que nous avons faite du genre *taqsiṭ* ? Comme nous l'avons illustré, par delà les diverses thématiques traitées dans ces « poèmes et les factures qu'elles revêtent, ces *tiqsiḍin* ont toutes un trait commun. C'est non pas la forme versifiée dans laquelle elles ont été fixées et grâce à laquelle elles ont été sans doute reconduites du passé vers le présent sous une forme relativement *ne varietur*, mais leur aspect *narratif*, force que certaines de ces *tiqsiḍin* sont dites en effet, comme on dit le conte, sous forme prosaïque.

Nous concluons en disant que nous avons affaire ici à la « poésie narrative ». [...] » (p.p.170-174).

Pour K. Bouamara, taqsiṭ est un poème narratif qu'il soit hagiographique ou biographique réel.

Il écrit à ce sujet :

Il y a dans la poésie kabyle ancienne, toute une série de poèmes narratifs et « biographiques » appelés *tiqsiḍin* (sing. taqsiṭ), où les personnages principaux sont le plus souvent des prophètes (Moïse, Abraham, Josef) ou des saints hommes (Cheikh Mohand Ou-Elmokhtar, [poème composé par Hadj Mohand Ouachour], Cheikh Mohand-Ou-Lhoucine).

Contrairement aux légendes religieuses se rapportant aux prophètes, qui sont des poèmes « anonymes », c'est-à-dire sans auteur identifiés, aujourd'hui, les poèmes relatant les faits et gestes de ces saints hommes sont de la veine dite poésie d'auteur. Par ailleurs, le genre *taqsiṭ* ne se limite pas à l'hagiographie ou au religieux.

Il y a en effet des tiqsidin où le (ou les) héros est (sont un (des) personnage (s) dont l'existence est historiquement attestée, comme El-Mokrani, le fer de lance de la révolte kabyle de 1871 contre l'ordre colonial français.¹

D'où l'auteur distingue enfin le genre de taqsit de celui d'adekker qui est purement religieux. Il définit les caractéristiques des genres « poétiques oraux » traditionnels tels taqsit et adekker comme suit :

- **Taqsit** : C'est un archi-genre poétique narratif, de facture *toujours* longues et traitant de diverses thématiques (légendes hagiographiques, poésie gnominique, récit historique, amour, etc.), il est le genre préféré des poètes professionnels appelés *ifsihen*, au statut social élevé, qui chantaient au sein même de la vie publique.²

- **Adekker** : Ce sont de courts poèmes religieux chantés d'abord par une cantatrice et repris ensuite par le chœur au sein même de la maison du défunt (ou de la défunte), en présence du corps inerte, la veille de l'enterrement, dans le but d'attirer la mansuétude divine et d'être avec le défunt (ou la défunte) clément et miséricordieux. Ces poèmes, dit-on, serviraient au défunt (ou la défunte) de « viatique » dans l'au-delà.³

Synthèse :

Le genre de tiqsidin a beaucoup évolué durant le temps. Même si l'art de raconter existe chez les Berbères depuis la nuit des temps, le mot de *taqsidt* serait quand même emprunté à l'arabe, *qissa*, - et non *qasida*- pour désigner un type de poésie particulier, car il est complexe puisqu'il désigne à la fois et la poésie et le récit.

Ce type de poésie pourrait être la création/recréation des marabouts, qui ont assuré sa diffusion via les zaouias. Car, il traduit tout d'abord la vie des prophètes, des saints et des hommes religieux cités dans les textes bibliques et/ou coraniques ainsi que les saints locaux vénérés dans la région pour passer enfin à la vie profane traduisant les événements et les histoires de la vie quotidienne des individus et/ou leurs communautés.

Pour bien saisir/définir le système générique de tiqsidin, il est souhaitable de mener des études aussi bien sur le plan extra-textuel que sur le plan intra-textuel sur un corpus plus élargi, donc plus représentatif de tiqsidin. Et pour y mesurer le degré de la créativité d'un texte, il faut comparer l'hypertexte à son hypotexte supposé afin de repérer et signaler les

¹ BOUAMARA, K., *op.cit.*, P.p.132-133.

² *Ibid.*, p.237.

³ *Ibid.*, p.238.

intertextes qui ne sont en fait que des éléments repris soit tel qu'ils sont soit travaillés pour des raisons d'adaptation et/ou de création. Si ces éléments repris sont exprimés à l'origine dans une autre langue, ils ne seraient donc que des traductions. S'ils traduisent encore une autre culture exprimée en une autre langue et un autre genre, ils ne seraient dans ce cas que des traductions-adaptations. Et si ces éléments enfin sont repris mais travaillés – donc transformés –, ils seraient évidemment ou bien des adaptations libres ou bien des créations tout simplement.

C'est ce que nous essayons de voir dans les deux chapitres suivants. Vérifions tout d'abord le corpus dans le chapitre qui suit et qui est consacré aux éléments repris - donc traduits- du texte coranique arabe dans le texte littéraire kabyle *taqsidt n Sidna Yusef*, en particulier.

CHAPITRE IV

TIQSIDIN : DE LA TRADUCTION A L'ADAPTATION

4. *Tiqsidin* : de la traduction à l'adaptation

Préambule

Le récit étudié dans ce chapitre est : *taqsidt n sidna yusef* et son hypotexte, *sourate 12* intitulée *sourate yusuf*. Nous nous sommes limité dans notre analyse aux trois aspects qui révèlent des ressemblances profondes entre le récit arabe et le poème kabyle. Sur le plan narratif, le point traité est celui des actions et leur structure globale. Sur le plan descriptif, c'est celui des personnages et leurs qualifications. Quant au plan thématique, il nous permet de cerner les thèmes et leurs symboles. L'objectif du travail est de s'interroger à propos de *taqsidt n sidna yusef* en particulier – et par extension *tiqsidin* religieuses en général - s'il s'agit d'une traduction-adaptation en kabyle du texte sacré arabe.

4.1. Repérage des reprises dans la *taqsidt* kabyle

4.1.1. La reprise de la structure narrative

La structure narrative générale est semblable dans les récits kabyles et arabes. D'après le résumé de l'histoire de Joseph, par exemple, le schéma d'ensemble est identique. Le poème raconte l'histoire d'un jeune garçon jeté dans un puits par ses frères aînés parce qu'il avait rêvé de devenir roi de toute la contrée. Sept ans plus tard, il fût secouru par des passagers commerçants qui le vendirent au roi de l'Égypte. Dans le palais, l'épouse du roi tomba amoureuse de lui, mais en vain car Joseph refusa son invitation et repoussa ses avances. Il accepta, alors être emprisonné au lieu de faire l'adultère avec elle. Il sera libéré grâce à un vizir qui le présenta au roi pour interpréter le rêve qui l'avait longtemps tourmenté. Le roi avait promis d'instituer roi celui qui interpréterait son rêve et de devenir, lui-même, sous ses ordres. Ayant interprété le rêve, Joseph devient roi. Il pût, dès lors, porter secours à son peuple, dont ses frères car ils étaient en une période de disette. Finalement, il rencontra son père et pardonna à ses frères aînés le crime qu'ils avaient commis.

Ceci étant dit, il importe de souligner les points de désaccord avec le Coran car il y en a même dans les séquences homologues. Nous pouvons donc mentionner les accords entre le poème et la Sourate Yusuf du Coran aux points suivants :

- Joseph fit un rêve qu'il raconta à son père (le poème ne donne pas le nombre d'astres prosternés). Dans le Coran, il est dit :

Quand Joseph dit à son père: «Ô mon père, j'ai vu [en songe], onze étoiles, et aussi le soleil et la lune; je les ai vus prosternés devant moi». «Ô mon fils, dit-il, ne raconte pas ta vision à tes frères car ils monteraient un complot contre toi; le Diable est certainement pour l'homme un ennemi déclaré. Ainsi ton Seigneur te choisira et t'enseignera l'interprétation des rêves, et Il parfera Son bienfait sur toi et sur la famille de Jacob, tout comme Il l'a parfait auparavant sur tes deux ancêtres, Abraham et Isaac car ton Seigneur est Omniscient et Sage. Coran : (12.4-6)

Le poème kabyle dit presque la même chose en vers suivants :

Ikker-d d aqrur d amezzyan
Iruḥ di targit yetlef
Isnaet-as lerbayeḥ illan
Lḥanin lmuceṛṛef
Seḡḡedn-as waggur d yetran
Di tagnaw ay d-iweqqef

Ikker-d taṣebḥit ican
Yer baba-s ay yessuref
Ad alsey leḥdit yeḍṛan
Bab n ṣṣeḥ ma ^{ad} itxewwef?
Seḡḡedn-i waggur d yetran
Di tagnaw i d-gan ṣṣef

Sidna Yaεqub zzin n Leqwṛan
D amyar icab iwellef
Ifesser-asen-d lmanam
Wa d sser ḥed ma ^{ad} t-ikcef
Yusef ad yuḡal d sselṭan
Ad fell-as iddu walef

- Par jalousie, ses frères décidèrent de le jeter dans un puits (même si le déroulement des faits est très éloigné du récit coranique). Lisons le Coran :

Il y avait certainement, en Joseph et ses frères, des exhortations pour ceux qui interrogent, quand ceux-ci dirent: «Joseph et son frère sont plus aimés de notre père que nous, alors que nous sommes un groupe bien fort. Notre père est vraiment dans un tort évident. Tuez Joseph ou bien éloignez-le dans n'importe quel pays, afin que le visage de votre père se tourne exclusivement vers vous, et que vous soyez après cela des gens de bien». L'un d'eux dit: «Ne tuez pas Joseph, mais jetez-le si vous êtes disposés à agir, au fond du puits afin que quelque caravane le recueille. Coran :12.7-10

Et le poète kabyle dit dans sa version poétique :

Atmaten-is segmi ay s-slan
Imiren ay d-bdan ṣṣef
Nnejmaεen deg ddiwan
Ar heddṛen deg leḥsayef
Yusef ad yuḡal d sselṭan
Nekkni fell-ay d imseqqef

Ṣṣbeḥ begsen-d I lḥiwan
Izmer Ṛebbi ad yeḥ-s ilṭef
At lemkwahel am ^yizerman
Dean-d ad iddu Yusef

Ad t-nḥerreb deg lmidan
Mi yewwet lḥejl^a ad tt-ixḍef

- Joseph jeté dans le puits. Voilà comment le Coran raconte l'événement :

Ils dirent: « Ô notre père, qu'as-tu à ne pas te fier à nous au sujet de Joseph? Nous sommes cependant bien intentionnés à son égard. Envoie-le demain avec nous faire une promenade et jouer. Et nous veillerons sur lui». Il dit: «Certes, je m'attristerai que vous l'emmeniez; et je crains que le loup ne le dévore dans un moment où vous ne ferez pas attention à lui». Ils dirent: «Si le loup le dévore alors que nous sommes nombreux, nous serons vraiment les perdants». Et lorsqu'ils l'eurent emmené, et se furent mis d'accord pour le jeter dans les profondeurs invisibles du puits, Nous lui révélâmes: «Tu les informeras sûrement de cette affaire sans qu'ils s'en rendent compte. Coran : (12.11-15)

Et le poème kabyle raconte les mêmes faits :

Innam uzidan n llsan
Ibges yebya ^ad issuref
Tikli mmilayen ay ddan
Ibced yef temdint ccḍef
Gren-t deg lbir yelqan
Ucebḥan deg lewṣayef

Idegger-it-id uqersan
S yifassen-is izzi yeṭṭef
Ala s-icellex iḍudan
Di tlabā la s-d-itellef
Aṛṛa leḥdid s leajlan
Ad nedbeḥ Sidna Yusef

Iyli deg lbir yeqwan
Deg waman i d-itḥewwef
Llafā d adrar ityan
Temmuger-it-id ad t-texḍef
Jibril d bab n leḥsan
Mbaeid i t-id-iccelqef

- Le Coran souligne la fausse justification des frères à leur père :

Et ils vinrent à leur père, le soir, en pleurant. Ils dirent: «Ô notre père, nous sommes allés faire une course, et nous avons laissé Joseph auprès de nos effets; et le loup l'a dévoré. Tu ne nous croiras pas, même si nous disons la vérité». Ils apportèrent sa tunique tachée d'un faux sang. Il dit: «Vos âmes, plutôt, vous ont suggéré quelque chose... [Il ne me reste plus donc] qu'une belle patience! C'est Allah qu'il faut appeler au secours contre ce que vous racontez ! Coran : (12.16-18).

Et le poème aussi :

Tameddit mi d-twellan
Ferḥen-d ḥed ur d-iyulef
Sidna Yaεqub i steqsan
A nida n-teḡḡam Yusef
Ul-iw yeččur d lxufan
Tasa-w la tṛeeed la tneccef

Iqubl-it yiwen d aelayan
Tban yef^wudm-is tesdef
Yusef ur yezmir i yiberdan
Yer deffir i yetxellef
Ma yeqqim ma bqa laman
Uccen iqsed-d asulef

- Joseph fut sorti du puits par un membre d'une caravane qui cherchait des points d'eau et vendu par les cravaniers (le poème utilise le mot « commerçants »). Voila comment le Coran relate l'histoire :

Or, vint une caravane. Ils envoyèrent leur chercheur d'eau, qui fit descendre son seau. Il dit: «Bonne nouvelle! Voilà un garçon!» Et ils le dissimulèrent [pour le vendre] telle une marchandise. Allah cependant savait fort bien ce qu'ils faisaient. Et ils le vendirent à vil prix: pour quelques dirhams comptés. Ils le considéraient comme indésirable. Et celui qui l'acheta était de l'Egypte. Il dit à sa femme : «Accorde lui une généreuse hospitalité. Il se peut qu'il nous soit utile ou que nous l'adoptions comme notre enfant. » Ainsi avons-nous raffermi Joseph dans le pays et nous lui avons appris l'interprétation des rêves. Et Allah est souverain en Son Commandement: mais la plupart des gens ne savent pas. Et quand il eut atteint sa maturité Nous lui accordâmes sagesse et savoir. C'est ainsi que nous récompensons les bienfaisants. Coran (12. 19-22).

Et le poète raconte la même histoire également :

Tæelmeɗ a Lleh akken tɣar
Ayen ikka di lbir yeɣdes
Tteefan iyleb amesmar
Ney afrux ifirelles
Leqɣee ay t-irnan d ssber
Aħnin ad t-id-iwanes

Yiwen was ruħen tteğğar

Deg uneddu mačči d Meyres
Itij yefsen ay d-ineqquer
W^m ittafařen ad itteħres

La ttnadin yef lebnader

Lbir bedden s ixf ines

D ddu mi t-id-iɣegger

Ilxiɗ icudden yeqyes
Ittrağū belleh ad d-yacar
S lħirfa ad t-id-issukes

Lğid segmi d-itfaker

Idda-d Yusef zdaxel ines

Ttajer segmi iħekker
Laeqel icyeb ifrawes
Acu-k a hada lxater?
Byiy-k ad thedred ad nħes
Kkes-iy-in lajer-ik meqquer
Yur Rebbi nħşib-ik yekmes

Ilkks-it id yulli-t wadal

Yas izri la d-ittifif
Aksum ireqqen am lehlal
Yuyal am "zerzur uđeif
Itmeħħen lġid ur tt-iklal
Ziy Ɣebbi 'ħeddeř-it i lhif

Yaenu ssuq yewweđ-it deg "zal
Iqsed Ɣer bab n tteklif
Irra-t deg "fus i udellal
Ar yes-s ittnadi-d lewřif
Iqbeđ deg-s geddac n rryal
Ar ugellid ur naeřif

- La femme chez laquelle il était lui fit la cour. (Là aussi, nous le signalerons plus loin, le déroulement des événements n'est pas unanime). Voici comment le Coran présente les faits :

Or, celle qui l'avait reçu dans sa maison essaya de le séduire. Et elle ferma bien les portes et dit : Viens, (je suis prête pour toi !). Il dit : Que Dieu me protège ! C'est mon maître qui m'a accordé un bon asile. Vraiment les injustes ne réussissent pas. Et, elle le désira. Et il l'aurait désirée n'eût été ce qu'il vit comme preuve évidente de son Seigneur. Ainsi [Nous avons agi] pour écarter de lui le mal et la turpitude. Il était certes un de Nos serviteurs élus. Et tous deux coururent vers la porte, et elle lui déchira sa tunique par derrière. Ils trouvèrent son mari à la porte. Elle dit : Quelle serait la punition de quiconque a voulu faire du mal à ta famille, sinon la prison, ou un châtement douloureux ? [Joseph] dit : C'est elle qui a voulu me séduire. Et un témoin, de la famille de celle-ci témoigna : Si sa tunique [à lui] est déchirée par devant, alors c'est elle qui dit la vérité, tandis qu'il est du nombre des menteurs. Mais si sa tunique est déchirée par derrière, alors c'est elle qui mentit, tandis qu'il est du nombre des véridiques. Puis, quand il (le mari) vit la tunique déchirée par derrière, il dit : C'est bien de votre ruse de femmes ! Vos ruses sont vraiment énormes !...Et dans la ville, des femmes dirent : La femme d'AL-Aziz essaye de séduire son valet ! Il l'a vraiment rendue folle d'amour. Nous la trouvons certes dans un égarement évident. Lorsqu'elle eut entendu leur fourberie, elle leur envoya [des invitations], et prépara pour elles une collation ; et elle remit à chacune d'elles un couteau. Puis elle dit : Sors devant elles (Joseph !). Lorsqu'elles le virent, elles l'admirèrent, se coupèrent les mains et dirent : A Dieu ne plaise ! Ce n'est pas un être humain, ce n'est qu'un ange noble ! Elle dit : Voilà donc celui à propos duquel vous me blâmez. J'ai essayé de le séduire mais il se défendit fermement. Or, s'il ne fait pas ce que je lui commande, il sera très certainement emprisonné et sera certes parmi les humiliés. Coran (12. 23-32).

Le poème raconte globalement les mêmes faits, mais d'une autre manière :

Zzuġa ugellid i t-yezřan
Di ssuřa-s yudeř lweswas
Taenu-t Ɣer lberġ leelyan
Tettweħħim deg řřifa-s
Ar tetteřcid di třednan
Deg fassen xeddmn lembwas

Tsawel A ccbab amezřyan
Cceęřa n tziłba uęilas
Dęay-k s Elleh i tt-yencan
D netta i- -ibnan tqas
Rnię-ak nnbi Leednan
Akk d řebea lxulafa-s

A lxetyar yifen akk irban
Iħub waeziz ifka-yas
Fteħ fell-ay lbiban
Tsersed-ay lebni yef llsas
Cehhdet a kra da yellan
Ma llan ddnub mħan-as

(Inna-yas) – Isem Yusef I yi-ran
Akk^a i iyi-uran deg ^ukeřras
Ur am-telliy lbiban
Ur lliy d bu tirwas
Řebbⁱ ar lmendad iwala-n
W^m yezran abrid ixġa-yas

Teřreř tawwurt lehduř kfan
Yer dixel I teřdem fell-as
Temmey-as ^rf tqendurř isfan
Teġġa limařa ^dg lkeswa-s
Yusef d ccater yellan
Izzi iqleb irwel-as

Ul yeċċur ihba-tt wařřan
Teggul ad teřced zzuġa-s
Cehhden-d inagan řeħħan
Lxelq-a iedda tilas
Ad t-seġġned keċċ d sselřan
Ney ard ad-t-tqerġed s řřsas

Irr-it yer lħebs n waman
Ulac tamħaddit fell-as
Jibril ealih ssalam
Dima fell-as d aeessas
Lmuna-s seg wayen iřfan
Syur Řebbⁱ ay t-id-^{le}ttas

- Il fut libéré pour expliquer le rêve du roi et devient responsable en Egypte. Voici le récit du Coran :

Et le roi dit: «En vérité, je voyais (en rêve) sept vaches grasses mangées par sept maigres; et sept épis verts, et autant d'autres, secs. Ô conseil de notables, donnez-moi une explication de ma vision, si vous savez interpréter le rêve». Ils dirent: «C'est un amas de rêves! Et nous ne savons pas interpréter les rêves ! » Or, celui des deux qui avait été délivré et qui, après quelque temps se rappela, dit: «Je vous en donnerai l'interprétation. Envoyez-moi donc». «Ô toi, Joseph, le véridique! Eclaire-nous au sujet de sept vaches grasses que mangent sept très maigres, et sept épis verts et autant d'autres, secs, afin que je retourne aux gens et qu'ils sachent [l'interprétation exacte du rêve] ». Alors [Joseph dit]: «Vous sèmerez pendant sept années consécutives. Tout ce que vous aurez moissonné, laissez-le en épi, sauf le peu que vous consommerez. Viendront ensuite sept années de disette qui consommeront tout ce que vous aurez amassé pour elles sauf le peu que vous aurez réservé [comme semence]. Puis, viendra après cela une année où les gens seront secourus [par la pluie] et iront au

pressoir.» Et le roi dit: «Amenez-le moi». Puis, lorsque l'émissaire arriva auprès de lui, [Joseph] dit: «Retourne auprès de ton maître et demande-lui: «Quelle était la raison qui poussa les femmes à se couper les mains? Mon Seigneur connaît bien leur ruse». Alors, [le roi leur] dit: «Qu'est-ce donc qui vous a poussées à essayer de séduire Joseph?» Elles dirent: «A Allah ne plaise! Nous ne connaissons rien de mauvais contre lui». Et la femme d'Al-^cAzize dit: «Maintenant la vérité s'est manifestée. C'est moi qui ai voulu le séduire. Et c'est lui, vraiment, qui est du nombre des véridiques!». «Cela afin qu'il sache que je ne l'ai pas trahi en son absence, et qu'en vérité Allah ne guide pas la ruse des traîtres. Je ne m'innocente cependant pas, car l'âme est très incitatrice au mal, à moins que mon Seigneur, par miséricorde, [ne la préserve du péché]. Mon Seigneur est certes Pardonneur et très Miséricordieux». Et le roi dit: «Amenez-le moi: je me le réserve pour moi-même». Et lorsqu'il lui eut parlé, il dit: «Tu es dès aujourd'hui près de nous, en une position d'autorité et de confiance. Coran (12. 43-54).

C'est ce que relate le poème, mais à sa façon :

Yurga ugellid Imanam

Ur ifhim hed Imaena-s
 Yufa **rbeɛɛac n testan**
 Sbea zaydin sbea nqas
 La ttmeččant tiden iqebban
 Yuki-d yeebed tinexas

Ijmeɛ-d tteɛlba yeyran
 D kra irefden akeɛras
 -Ard d-alsey lehdit idran
 Fhem a ^{win ye}llan d amehhaɣ
 Ugadeɣ ggran-d yir wussan
 Yebya Rebbi ad iy-iqas

Ufiɣ-n rbeɛɛac n testan
Sbea zaydin sbea nqas
 La ttmeččant tiden iqebbwan
 Yaɛzem Rebbi ad iy-iqas
 Ulac wi-tt-id issefran
 S kra yellan di lhekma-s

Ay yellan din di lquman
 Yaedel umnay d uterras
 D amezzyan neɣ d ameqran
 Hed ur as-issin leqyas
 La staɛgğiben ^{deg} Imanam
 Ur ifhim hed Imaena-s

Yenɛeq lewzir din yellan
 Yer sselɛan yesfehm-as
 Yella yiwen deg mesjan
 Win d learef di lkeyyas
 Maelum iferɛɛrez iberdan
 Ccirat seh lent fell-as

Inna-yas -Awi -d ukan!
 Tarwiht atta di tteqdas

Ceggeet yur-s s lœjlan
Sufyet-tt-id seg ^yimehbas
Ma ifuk-iyi seg ^yieblan
Aql-i d lewzir seddaw-as

Yusa-d Yusef ar as rejaan
Yefra-tt ssbee bu tissas
Lyaci-nni din yellan
Akken ma llan sellemn-as
Yusef yuḡal d sselṭan
Netta d lewzir seddaw-as

(...)

Maseṛ tucbiḥt n lbiban
Sidna Yusef di ttnasfa-s

Ixeddem deg lemḍamer
I medden ad aḡwen fell-as

- Ses frères vinrent se provisionner auprès de Joseph. Il les reconnaît et leur demanda d'amener avec eux leur jeune frère. Le Coran le dit bien :

Et les frères de Joseph vinrent et entrèrent auprès de lui. Il les reconnut, mais eux ne le reconnurent pas. Et quand il leur eut fourni leur provision, il dit: «Amenez-moi un frère que vous avez de votre père. Ne voyez-vous pas que je donne la pleine mesure et que je suis le meilleur des hôtes? Et si vous ne me l'amenez pas, alors il n'y aura plus de provision pour vous, chez moi; et vous ne m'approcherez plus». Ils dirent: «Nous essayerons de persuader son père. Certes, nous le ferons». Et il dit à Ses serviteurs: «Remettez leurs marchandises dans leurs sacs: peut-être les reconnaîtront-ils quand ils seront de retour vers leur famille et peut-être qu'ils reviendront». Et les frères de Joseph vinrent et entrèrent auprès de lui. Il les reconnut, mais eux ne le reconnurent pas. Et quand il leur eut fourni leur provision, il dit: «Amenez-moi un frère que vous avez de votre père. Ne voyez-vous pas que je donne la pleine mesure et que je suis le meilleur des hôtes? Et si vous ne me l'amenez pas, alors il n'y aura plus de provision pour vous, chez moi; et vous ne m'approcherez plus». Ils dirent: «Nous essayerons de persuader son père. Certes, nous le ferons». Et il dit à Ses serviteurs: «Remettez leurs marchandises dans leurs sacs: peut-être les reconnaîtront-ils quand ils seront de retour vers leur famille et peut-être qu'ils reviendront». Et lorsqu'ils revinrent à leur père, ils dirent: «Ô notre père, il nous sera refusé [à l'avenir] de nous ravitailler [en grain]. Envoie donc avec nous notre frère, afin que nous obtenions des provisions. Nous le surveillerons bien». Il dit: «Vais-je vous le confier comme, auparavant, je vous ai confié son frère? Mais Allah est le meilleur gardien, et Il est Le plus Miséricordieux des miséricordieux!». Et lorsqu'ils ouvrirent leurs bagages, ils trouvèrent qu'on leur avait rendu leurs marchandises. Ils dirent: «Ô notre père. Que désirons-nous [de plus]? Voici que nos marchandises nous ont été rendues. Et ainsi nous approvisionnerons notre famille, nous veillerons à la sécurité de notre frère et nous nous ajouterons la charge d'un chameau et c'est une charge facile». Il dit: «Jamais je ne l'enverrai avec vous, jusqu'à ce que vous m'apportiez l'engagement formel au nom d'Allah que vous me le ramènerez à moins que vous ne soyez cernés». Lorsqu'ils lui eurent apporté l'engagement, il dit: «Allah est garant de ce que nous disons». Coran : (12.53-66)

Le poème kabyle mentionne les faits:

Yusa-d useggas yulwan
Yuza-d yer madden lexşaş

Cceṛ yuḡ-d kul amkan
Kulwa yettnub yef tarwa-s

Maseṛ tucbiḥt n lbiban
Sidna Yusef di ttnasfa-s
Ixeddem deg lemḍameṛ
I medden ad aḡwen fell-as

Wwḍen-t-id at ileyman

Yeḡqel arraw m baba-s

(...)

D widak nni i t-yenyan
Ṛebbi yewwi-d lqiṣaṣ
Isteqsa-ten ^{vef} lḡiran
Yerna tamyarat n yemma-s

Yenna-yasen acu tebyam

Nwan ad aḡwen fell-as

Iceṛḍ aqcic d maezzyan

Yas win ay byiy ad d-yas

Ad tawim seg wayen i ^{vef}llan

leṛzaq ad tebbim kullas

Ma tugim cceṛ iban

Int-as ad cehdent tulla

- Le Coran raconte comment les frères de Joseph convainquent leur père pour amener avec eux leur petit frère :

Et lorsqu'ils revinrent à leur père, ils dirent: «Ô notre père, il nous sera refusé [à l'avenir] de nous ravitailler [en grain]. Envoie donc avec nous notre frère, afin que nous obtenions des provisions. Nous le surveillerons bien». Il dit: «Vais-je vous le confier comme, auparavant, je vous ai confié son frère? Mais Allah est le meilleur gardien, et Il est Le plus Miséricordieux des miséricordieux!». Et lorsqu'ils ouvrirent leurs bagages, ils trouvèrent qu'on leur avait rendu leurs marchandises. Ils dirent: «Ô notre père. Que désirons-nous [de plus]? Voici que nos marchandises nous ont été rendues. Et ainsi nous approvisionnerons notre famille, nous veillerons à la sécurité de notre frère et nous nous ajouterons la charge d'un chameau et c'est une charge facile». — Il dit: «Jamais je ne l'enverrai avec vous, jusqu'à ce que vous m'apportiez l'engagement formel au nom d'Allah que vous me le ramèneriez à moins que vous ne soyez cernés». Lorsqu'ils lui eurent apporté l'engagement, il dit: «Allah est garant de ce que nous disons». Et il dit: «Ô mes fils, n'entrez pas par une seule porte, mais entrez par portes séparées. Je ne peux cependant vous être d'aucune utilité contre les desseins d'Allah. La décision n'appartient qu'à Allah : en Lui je place ma confiance. Et que ceux qui placent leur confiance la placent en Lui». Etant entrés comme leur père le leur avait commandé [cela] ne leur servit à rien contre (les décrets a") Allah. Ce n'était [au reste] qu'une précaution que Jacob avait jugé [de leur recommander]. Il avait pleine connaissance de ce que Nous lui avions enseigné. Mais la plupart des gens ne savent pas. Et quand ils furent entrés auprès de Joseph, [celui-ci] retint son frère auprès de lui en disant: «Je suis ton frère. Ne te chagrine donc pas pour ce qu'ils faisaient. Coran : (12.63-69)

Et le poème raconte les mêmes faits :

Qqwlen-d ulah accemma
Lhan d waɛbad n tnexas
Leṛḡal werrken-d isuka
Nitni rrwi rekben fell-as
Swayes ara nqabel leɛyal

A lhejna deg yir ^aseggas

Sidna Yaεqub may s-nnan
Isud læbd ma iħess-as
-Nwiγ ur d-ġġim laman
Si Yusef i iyaben ur d-ittas
Fkan-as leħhud iħeħħan
S r̄r̄saš ad qablen fell-as

T̄t̄mana di mkul ^amkan
Lħif ma iædda fell-as
Içelb-it-id sselħan
D lwaġeb ad nesber I lħekma-s
Yak yuγal seg w^{id} issetħan
Mi keħħren tuzzma fell-as

Iffey di temdint willan
Icidd-d tarbaet aħas
Iseggb-asen di ħhellan¹
-mm¹ ad t-terrem d alemmas
Fekt-iyi læahd iħeħħan
Di lxuf ad tqablem fell-as

- Le petit frère est emprisonné car il est accusé du vol par machination. C'est ce que le Coran nous relate dans ces versets :

Et quand ils furent entrés auprès de Joseph, [celui-ci] refint son frère auprès de lui en disant: «Je suis ton frère. Ne te chagrine donc pas pour ce qu'ils faisaient. Puis, quand il leur eut fourni leurs provisions, il mit la coupe dans le sac de son frère. Ensuite un crieur annonça: «Caravaniers! Vous êtes des voleurs ». Ils se retournèrent en disant: «Qu'avez-vous perdu?» Ils répondirent: «Nous cherchons la grande coupe du roi. La charge d'un chameau à qui l'apportera et j'en suis garant». «Par Allah, dirent-ils, vous savez certes que nous ne sommes pas venus pour semer la corruption sur le territoire et que nous ne sommes pas des voleurs». — Quelle sera donc la sanction si vous êtes des menteurs? (dirent-ils). Ils dirent: «La sanction infligée à celui dont les bagages de qui la coupe sera retrouvée est: [qu'il soit livré] lui-même [à titre d'esclave à la victime du vol]. C'est ainsi que nous punissons les malfaiteurs». [Joseph] commença par les sacs des autres avant celui de son frère; puis il la fit sortir du sac de son frère. C'est ainsi que Nous rusâmes en faveur de Joseph. Car il ne pouvait pas se saisir de son frère, selon la justice du roi, à moins qu'Allah ne l'eût voulu. Nous élevons en rang qui nous voulons. Et au-dessus de tout homme détenant la science il y a un savant [plus docte que lui]. Ils dirent: «S'il a commis un vol, un frère à lui auparavant a volé aussi. «Mais Joseph tint sa pensée secrète, et ne la leur dévoila pas. Il dit [en lui même]: «Votre position est bien pire encore! Et Allah connaît mieux ce que vous décrivez». — Ils dirent: «Ô Al-^eAzize, il a un père très vieux; saisis-toi donc de l'un de nous, à sa place. Nous voyons que tu es vraiment du nombre des gens bienfaisants».— Il dit: «Qu'Allah nous garde de prendre un autre que celui chez qui nous avons trouvé notre bien! Nous serions alors vraiment injustes. Coran : (12.69-79)

Le poème kabyle raconte presque la même chose :

Taggara mi d-twellan
Wwin-d abrid s weħwas
Yer Maseř ucbiħ n lbiban
Yusef ires di ttnasfa-s

Qesden-t uzidan n llsan
Ineam ad aġwen fell-as

Ttexmim yedda di tteqlan
Yezzi yer uxdim iml-as
-Xdem lebyi-k di lkilan
Ad terređ zzyada fell-as
Ad innehsab si lxeyyan
Ad t-iṭṭef ccreε ^{n vi}imeħbas¹

Iħder-d lqebđ n letman
Kulw^a ad d-imud si sselfa-s
Lyaci am lwidan
Axdim iwqee di lexlaş
Qellben zzyada w iseān²
Kksen-tt-id ^{de}g sselea-s

Yewwi-t yer lberġ lealyan
Isđil-it yef lbađna-s
Ar as-ihedder yettru
Imiren i t-yeεqel d gma-s
Iħku-yas ayen yeđran
Isal yef umyar n baba-s

Isteqsi-t yef lġiran
Akked temyart n yemmas
Ikks-d taqendurt n ccan
D tin i d-ifka d limařa-s
Rran-tt-id deg sselea
Yer daxel yerrzen fell-as

- Le Coran évoque le pressentiment de Jacob vis-à-vis Joseph :

Puis, lorsqu'ils eurent perdu tout espoir [de ramener Benyamin] ils se concertèrent en secret. Leur aîné dit: «Ne savez-vous pas que votre père a pris de vous un engagement formel au nom d'Allah, et que déjà vous y avez manqué autrefois à propos de Joseph? Je ne quitterai point le territoire, jusqu'à ce que mon père me le permette ou qu'Allah juge en ma faveur, et Il est le meilleur des juges. Retournez à votre père et dites: «Ô notre père, ton fils a volé. Et nous n'attestons que ce que nous savons. Et nous n'étions nullement au courant de l'inconnu. Et interroge la ville où nous étions, ainsi que la caravane dans laquelle nous sommes arrivés. Nous disons réellement la vérité.» Alors [Jacob] dit: «Vos âmes plutôt vous ont inspiré [d'entreprendre] quelque chose!... Oh! belle patience. Il se peut qu'Allah me les ramènera tous les deux. Car c'est Lui l'Omniscient, le Sage». Et il se détourna d'eux et dit: «Que mon chagrin est grand pour Joseph!» Et ses yeux blanchirent d'affliction. Et il était accablé. — Ils dirent: «Par Allah! Tu ne cesseras pas d'évoquer Joseph, jusqu'à ce que tu t'épuises ou que tu sois parmi les morts». — Il dit: «Je ne me plains qu'à Allah de mon déchirement et de mon chagrin. Et, je sais de la part d'Allah, ce que vous ne savez pas. Ô mes fils! Partez et enquêtez-vous de Joseph et de son frère. Et ne désespérez pas de la

¹ Ney : Sselṭan ilea axeddam
Ala lkil l d lħirfa-s
Mⁱ ara teaddiđ ar Imizan
Amezzyan-nni zeggd-as
Wiⁿ ye^wwin zzayed di lkilan
Ad t-iṭṭef ccreε ^{n vi}imeħbas

² Ney : Ukren zzyada w izřan

miséricorde d'Allah. Ce sont seulement les gens mécréants qui désespèrent de la miséricorde d'Allah». Coran : (12.80-87.)

Le poème mentionne aussi les sentiments de Jacob :

Tamdint uræad i tt-walan
S axxam tqeddem rriḥa-s
Sidna Yaæqub mi-tt israh
Ibda la inedder am "yilas
Maday maççi d cciṭan
Yusef tewweḍ-iyi-d rriḥa-s

- Joseph envoya sa tunique à son père afin qu'il retrouvât la vue. Lisons quelques versets du Coran :

Emportez ma tunique que voici, et appliquez-la sur le visage de mon père: il recouvrera [aussitôt] la vue. Et amenez-moi toute votre famille». - Et dès que la caravane franchit la frontière [de Canaan], leur père dit: «Je décèle, certes, l'odeur de Joseph, même si vous dites que je radote». - Ils lui dirent: «Par Allah te voilà bien dans ton ancien égarement. Coran : (12.87-89)

Puis quand arriva le porteur de bonne annonce, il l'appliqua [la tunique] sur le visage de Jacob. Celui-ci recouvra [aussitôt] la vue, et dit: «Ne vous ai-je pas dit que je sais, par Allah, ce que vous ne savez pas?». Coran : (12.96)

Et la strophe poétique traitant le même sujet:

Fkan-as taqendurt n ccan
Isself i wudm-is aṭas
Ifeth-as Rebbi lbiban
Ass-n i yefrez id yef^was
Usan-d lehbab akken llan
S lferḥ akk rzan fell-as

- Et enfin, le Coran raconte comment Joseph se dévoile et pardonne à ses frères :

Et lorsqu'ils s'introduisirent auprès de [Joseph,] ils dirent: «Ô al-cAzize, la famine nous a touchés, nous et notre famille; et nous venons avec une marchandise sans grande valeur. Donne-nous une pleine mesure, et fais-nous la charité¹. Certes, Allah récompense les charitables!». — Il dit: «Savez-vous ce que vous avez fait de Joseph et de son frère alors que vous étiez ignorants? [Injustes]». — Ils dirent: «Est-ce que tu es... Certes, tu es Joseph!» — Il dit: «Je suis Joseph, et voici mon frère. Certes, Allah nous a favorisés. Quiconque craint et patiente... Et très certainement, Allah ne fait pas perdre la récompense des bienfaisants». — Ils dirent: «Par Allah! Vraiment Allah t'a préféré à nous et nous avons été fautifs». — Il dit: «Pas de récrimination contre vous aujourd'hui! Qu'Allah vous pardonne. C'est Lui Le plus Miséricordieux des miséricordieux. — Emportez ma tunique que voici, et appliquez-la sur le visage de mon père: il recouvrera [aussitôt] la vue. Et amenez-moi toute votre famille». — Et dès que la caravane franchit la frontière [de Canaan], leur père dit: «Je décèle, certes, l'odeur de Joseph, même si vous dites que je radote». — Ils lui dirent: «Par Allah te voilà bien dans ton ancien égarement. Coran : (12.88-95).

Le poème raconte à sa manière le pardon de Joseph à ses frères:

Ferħent lemluk deg ^yiġenwan
Imlal d baba-s Yusef
A la s-iheddeġ ar ittru
eaġdem n ssaqya yef rref
Iħka-yas leybayen atas
Ay yeđran d yimcennef

Inna-yas Sebr a memmi
Rebbi yefka-d asulef
Atmaten-ik ass^a ad ten-mħuy
S ssif akk ad ten-nħerref
Iġuwb-it-id s wawal
Mmi-s yellan d learef

Inna-yas Xzu cciġan
Neal Iblis ad ak-yanef
Lqađea d ssber i t-yernan
Nekni di Lleh ay nettef
Rebb' ar lmendad iwala
Neyra mačči dya netlef

En résumé, voici les 13 séquences reprises :

- i.** Joseph raconte le rêve à son père ;
- ii.** La jalousie des frères ;
- iii.** Joseph jeté dans le puits ;
- iv.** Fausse justification des frères ;
- v.** Joseph sauvé par les passants et vendu ;
- vi.** Joseph et les avances de la femme du maître, l'accusation et l'emprisonnement ;
- vii.** Joseph interprète le rêve du roi. Il sort de la prison et devient responsable ;
- viii.** Joseph reconnaît ses frères. Il leur exige la venue de son petit frère ;
- ix.** Les frères de Joseph convainquent leur père pour amener avec eux leur petit frère ;
- x.** Le petit frère emprisonné car il est accusé de vol par machination (de Joseph) ;
- xi.** Le pressentiment de Jacob vis-à-vis Joseph ;
- xii.** La tunique et la vue de Jacob ;
- xiii.** Joseph se dévoile et pardonne à ses frères.

En tout cas, il est à souligner que les séquences reprises sont travaillées. Elles sont soit réduites (là où il n'y a pas de développements comme celui du récit coranique) :

- Le petit frère accusé du vol ;
- Le pressentiment du Jacob à l'égard de Joseph ;
- L'épilogue (invocation de la fin).

Soit amplifiées (là où il ya lieu des descriptions de détail ou des actions en détail et qui ne sont pas traitées de la même ampleur/exagération dans le récit coranique arabe) :

- Le rêve de Joseph ;
- La jalousie des frères ;
- La beauté de Joseph ;
- La disette ;
- Le retour de Jacob et Joseph ;
- La joie de la rencontre.

4.1.2. La reprise des autres éléments :

Les noms des personnages principaux sont repris. Il s'agit des personnages coraniques : les prophètes Joseph, Abraham et Moïse. Ceux-ci figurent dans les titres de *tiqsidin*. Il y a également les noms de Dieu, Jacob, Satan qui apparaissent dans l'histoire de Joseph en kabyle et ceux d'Abraham et Ismaël dans *le Sacrifice d'Abraham* et Moïse dans *la mort de Moïse*. Ajoutons à cela les autres actants ayant participé dans le déroulement des histoires, tels que les frères de Joseph, la femme de l'Excellence et le roi de l'Égypte dans *Taqsidt n Sidna Yusef* ainsi que Gabriel et le mouton dans *Sidna Ybrahim Lxalil*.

Dans les deux versions arabe et kabyle de l'histoire de Joseph par exemple, Yusef sert de parangon de vertu et de sagesse dans la littérature pieuse. Modèle de clémence. Il symbolise la chasteté qui s'appuie sur une confiance totale en Dieu. Il représente la profonde sagesse. Sa beauté est extraordinaire. Il possède des capacités singulières de visionnaire souvent mystique.

En tout cas, les thèmes et les symboles exceptionnels de la sourate *Yusuf* – qui sont repris également dans *taqsidt n Sidna Yusef* – offrent à celui-ci un statut encore plus élevé qu'à la plupart des autres personnages de la littérature et de la civilisation religieuse musulmane.

- Ainsi, le puits et la prison font allusion à toutes les formes d'adversité auxquelles on doit faire face avec patience et confiance ;
- L'expression « se couper la main », allusion aux invités du banquet organisé par la femme de l'Excellence, est devenue une référence codée à celui qui cherche l'expérience de la confusion absolue en présence du Bien Aimé ;

- Le centre est sacré. Joseph est au centre de l'Égypte et celle-ci au centre du monde. L'espace central est sacré car il est l'espace vu par tous et qu'il est impossible de l'éviter ;
- La séparation nécessaire de Joseph avec son père et leurs retrouvailles ultérieures offrent un modèle parfait pour consoler celui qui aime Dieu ;
- Les références à la chemise de Joseph en sont venues à signifier toute expérience qui rend la vue au chercheur aveugle ;
- La méchanceté des frères de Joseph est un exemple à ne pas suivre ;
- Et enfin la beauté et la bonté (la maîtrise de soi, le pardon) de Joseph font de celui-ci un exemple à suivre.

4.2. Quelques éléments de correspondance :

Soient les points de correspondances des séquences/versets coraniques et les séquences en vers/strophes poétiques dans le tableau comparatif suivant :

4.2.1. Tableau comparatif : Sourate Yusuf et *Taqsidt* n Sidna Yusef

Sourate Yusuf			Taqsid n Sidna Yusef		
Les séquences	Le contenu des séquences	Les versets correspondants	les séquences	Le contenu des séquences	Les strophes correspondantes
Si	Prologue	(1-3)	Si	Prologue	[1-2]
S1	Joseph raconte le rêve à son père	(4-6)	S1	Joseph raconte le rêve à son père	[3-5]
S2	Jalousie des frères	(7-10)	S2	Jalousie des frères	[6-7]
S3	Joseph jeté dans le puits	(11-15)	S3	Joseph jeté dans le puits	[8]
			S4	Le brutal veut égorger Joseph	[9]
			S5	L'hydre et Gabriel dans le puits	[10-12]
S4	Fausse justification des frères	(16-18)	S6	Fausse justification des frères	[13-14]
			S7	La forêt battue	[15]
			S8	Le chacal fit le serment	[16-17]
S5	Joseph sauvé par les passants et vendu	(19-22)	S9	Joseph sauvé et vendu par les marchands	[18-23]
			S10	Joseph, l'anonyme, devient esclave	[24]
			S11	La fin de l'esclavage pour Joseph	[25-26]
S6	Joseph et les avances de la femme du maître+accusation+emprisonnement	(23-29)	S12	Joseph et les avances de la femme du roi+accusation+emprisonnement	[27-32]
S7	Les femmes de la ville se coupent la main	(30-34)			

S8	Joseph et le rêve des deux hommes en prison	(35-42)			
S9	Joseph interprète le rêve du roi+il sort de la prison+il devient responsable	(43-57)	S13	Joseph interprète le rêve du roi+il sort de la prison+il devient roi/sultan	[35-41]
			S14	Joseph se marie avec la reine	[42]
S10	Joseph reconnaît ses frères+il leur exige la venue de son petit frère	(58-62)	S15	Joseph reconnaît ses frères + il leur exige la venue de son petit frère	[43-44] [47-49]
			S16	Joseph et Iblis	[45-46]
S11	Les frères de Joseph convainquent leur père pour amener avec eux leur petit frère	(63-69)	S17	Les frères de Joseph convainquent leur père pour amener avec eux leur petit frère	[50-53]
S12	Le petit frère emprisonné car il est accusé de vol par machination (de Joseph)	(69-79)	S18	Le petit frère accusé de vol par machination	[54-58]
S13	Le pressentiment de Jacob vis-à-vis Joseph	(80-87)	S19	Le pressentiment de Jacob vis-à-vis Joseph	[59]
S14	Joseph se dévoile+il pardonne à ses frères	(88-95)			
S15	La tunique et la vue de Jacob	(96-98)	S20	La tunique et la vue de Jacob	[60]
			S21	Le voyage de Jacob vers l'Egypte durant une heure	[61-62]
			S22	Le père veut punir ses enfants pour le crime qu'ils ont commis	[63]
S16	La prosternation des frères et parents devant Joseph	(99-101)	S23	Joseph pardonne à ses frères	[64]
			S24	La joie finale de la rencontre	[65]
SF	Epilogues	(102-111)	SF	Epilogues	[66]
16 séquences+2		111 versets	24 séquences+2		66 strophes

4.2.2. Commentaires :

- D'après le tableau ci-dessus, les séquences reprises dans le poème sont en nombre de treize sachant que le nombre global des séquences dans la sourate est seize sans compter les prologues et les épilogues contenus dans les deux textes.
- La structure globale et la logique narrative du récit coranique sont respectées et reproduites dans le poème kabyle.
- A l'exception de quelques séquences ajoutées ou omises, le contenu des séquences correspondantes est le même.
- L'histoire de Joseph est développée en tout en 18 séquences correspondant à 111 versets coraniques et en 26 séquences correspondant à 66 strophes poétiques.
- Les versets coraniques ne correspondent pas systématiquement ni aux vers ni aux strophes poétiques.
- D'après les données, les éléments repris dans *tiqsidin* sont donc :
 - La structure globale du récit dans *taqsidt n Sidna Yusef* en particulier ;
 - Les noms et les qualifications des personnages. (les personnages principaux notamment) ;
 - Les thèmes et leurs symboles.

4.3. Interprétation des données :

En tout cas, les éléments empruntés peuvent être expliqués en cinq points suivants :

En premier lieu, le contact entre les Arabes et les Berbères remonte au début du Moyen Age. Les langues et les cultures en contact peuvent témoigner à travers les emprunts linguistiques ainsi que les emprunts littéraires. J.DROUIN écrit à ce sujet :

Au Maghreb, les ensembles régionaux, apparentés linguistiquement et culturellement, sont au contact de sociétés arabophones avec lesquelles ils cohabitent depuis douze siècles, après avoir cohabité, à des degrés divers, avec des sociétés antiques dont ils ont gardé un substrat non négligeable. [...].

Les contacts humains se traduisent souvent par des emprunts linguistiques et culturels pouvant relever de la spontanéité, du mimétisme ou de la contrainte. Les emprunts

linguistiques au Maghreb, sont essentiellement arabes, plus épisodiquement français et espagnols.¹

Ainsi, les noms des personnages arabes et les autres mots intégrés - tels qu'ils sont ou adaptés/berbérisés - dans les textes kabyles dont le nom du genre *tiqsidt* peuvent confirmer cette hypothèse.

Deuxièmement, l'apparition de l'islam maraboutique, qui sera diffusé par les marabouts à travers les zaouïas, a donné naissance à une littérature religieuse de langue kabyle. A propos de cette question, M.MAMMERI (2009 : 22) affirme dans ses *Poèmes kabyles anciens* :

Ainsi peut-on affirmer que les poèmes religieux sont d'époque relativement récente [...]. En effet, à quelques exceptions près, l'islam des poèmes religieux est l'islam de la période de décadence qui a suivi la chute des Almohades ; il est même à peu près sûr que la plupart des poèmes, dont beaucoup sont d'inspiration maraboutique et un certain nombre composés par les marabouts (en quantité plus grande que leur proportion réelle dans la masse des laïcs), sont postérieurs à l'établissement du mouvement maraboutique en Kabylie, c'est-à-dire en gros le XVI^e siècle.

C'est à partir de cette époque que le mouvement de traduction et d'interprétation du livre sacré en kabyle commence à prendre de l'ampleur notamment dans les zaouïas. La tradition orale aidant, les récits coraniques sont diffusés oralement en prose et en vers et ancrés rapidement dans une société qui est déjà musulmane/islamisée. Par ailleurs, J. DROUIN confirme au sujet des *tiqsidin* religieuses que « toutes les traditions orales évoquent les grandes figures de la tradition coranique : Sidna Musa, Sidna Yusef, Sidna Yub... »². Dans ce cas, l'emprunt des thèmes religieux/islamiques est inévitable.

En troisième lieu et généralement, la fonction des textes d'inspiration religieuse ou religieux au sens sacré du terme -et qu'ils soient en prose ou en vers, en arabe ou en berbère- est la même : l'édification. Les *tiqsidin* kabyles – tout comme les textes sacrés arabes d'ailleurs - traitent des personnages religieux à imiter car ils sont des prophètes/saints. Elles s'inspirent donc des textes antérieurs. « On connaît le rôle des confréries, des zaouïas, de l'enseignement, de la prédication » écrit P.GALAND-PERNET (1998 : 132.) à propos des écrits de l'Awzal dans le Maroc méridional. La situation est identique en Kabylie. Lisons dans *Les poèmes kabyles anciens* de M.MAMMERI (2009 : 22) à ce propos : « Le pays kabyle en particulier reçoit (surtout au XVI^e) une quantité considérable de marabouts [...]. Ils inspirent peu ou prou la littérature religieuse : quand ils n'en seront pas les auteurs, ils en dicteront l'esprit. La valeur littéraire sera très inégale, le dessein premier étant ici l'édification. ».

¹ DROUIN, J., « Unité et pluralité littéraires dans les sociétés berbérophones », in *Unité et diversité de tamazight*, Tome I, Actes du colloque international, Ghardaïa, 20-21 avril 1991, p.117.

² *Ibid*, p.124.

Quatrièmement, les passages soulignés comme « intertextes », « hypotextes » ou « éléments repris » ne seraient considérés que comme des éléments traduits de l'arabe en kabyle puisque le texte source/texte de départ est en arabe et le texte cible/texte d'arrivée est en kabyle. Dans ce cas, les hypotextes sont traduits d'abord de texte source – soient traduits par écrit ou interprétés oralement - et repris/intégrés ensuite dans le texte d'accueil. Du point de vue traductologique, chaque passage d'un système de communication à un autre système - qu'il soit linguistique, langagier ou autre – n'est qu'une forme de traduction. Et bien que la traduction en vers exige un certain nombre de modifications et d'adaptations génériques, elle reste avant tout et après tout une translation linguistique, donc une traduction.

En cinquième lieu et enfin, tout texte se réfère implicitement ou explicitement à d'autres textes. Il n'y a pas de création *ex-nihilo*. Le cas de notre corpus s'explique du point de vue intertextuel par le fait de l'appropriation d'une culture savante arabe diffusée principalement dans les *zaouïas* par les cheikhs et les *tolbas* et la recréation en kabyle d'une culture vécue véhiculée notamment par les *marabouts* et les *khouans*. De ce fait, le travail de la recréation efface les formes empruntées car celles-ci se fondent dans les textes d'accueil. Ceci d'une part. Ajoutons à cela, d'autre part, que les notions de la propriété intellectuelle et des droits d'auteur n'existent pas dans la société à tradition orale. Dans la société kabyle traditionnelle, les œuvres littéraires sont la propriété de la communauté toute entière bien que les attributions puissent se faire à un tel ou tel auteur. En outre, les emprunts peuvent être bénéfiques en ces circonstances, car ils permettent aux œuvres universellement connues –et dont la valeur esthétique et culturelle n'est pas à négliger – d'être revisitées, comprises et réactualisées au niveau local. C'est ce qu'on appelle « adaptation » au sens propre du terme. Et puisqu'il y a lieu également du passage d'une langue à une autre, nous pouvons parler dans ce cas de « traduction-adaptation » dans une situation de l'oralité et d'intertextualité.

Synthèse

D'après le repérage des reprises dans la *taqsit* kabyle ainsi que l'interprétation de quelques données, nous pouvons traiter le cas du poème kabyle *taqsidt n Sidna Yusef* comme étant une traduction-adaptation du texte coranique arabe *Sourate Yusuf*. D'ailleurs, les éléments repris et/ou empruntés dans ce texte pourraient démontrer cette hypothèse. Tout d'abord, le titre de *taqsidt* en question serait emprunté aux *qisa*, abordant l'histoire du personnage biblique et coranique : Joseph. Puis, le thème de celle-ci ainsi que ses symboles seraient imités du texte sacré puisqu'elle traite le religieux. Ensuite, le fil de l'histoire ou la structure globale du récit, à l'exception de quelques séquences ajoutées ou omises complètement, est semblable à celui

du texte arabe. S'y ajoutent, enfin, les situations d'énonciation et les fonctions de ces textes – kabyle et arabe - qui sont semblables, notamment en ce qui concerne la Kabylie.

Aussi *taqsidt* kabyle est-elle considérée comme un poème didactique dont les fonctions sont identiques à celles des textes sacrés arabes. Car, il aurait pour ambition tout d'abord de rendre en kabyle le texte coranique, le rendre accessible même aux moins instruits des auditeurs, mais aussi d'utiliser les vers pour rendre les versets du Coran et transmettre l'histoire du prophète et son enseignement, sous la forme d'un poème hagiographique, *chanté* ou *récité* dans la cérémonie des funérailles ou bien dans une simple séance d'apprentissage dans les *zaouïas*. Il ne serait donc qu'un essai de transposition/transformation des versets coraniques arabes en récit versifié kabyle, donc de traduction-adaptation en vers kabyles des versets coraniques arabes.

Cela étant dit à propos de *taqsidt n Sidna Yusef* puisqu'elle reprend le schéma de *Sourate Yusuf* et l'adapte - donc l'adopte- en kabyle. Qu'en est-il des autres *tiqsidin* d'inspiration coraniques puisqu'elles traitent, elles aussi, les récits des prophètes Abraham et Moïse : *Sidna Yebrahim Lxalil* et *Sidna Musa*. N'y aurait-il pas des éléments créés appartenant aux structures berbères profondes, y compris dans *taqsidt n Sidna Yusef*? C'est ce que nous essayons de voir dans le chapitre suivant.

CHAPITRE V

TIQSIDIN : DE L'ADAPTATION A LA CREATION

5. Tiqsidin : de l'adaptation à la création

Préambule

Il est très frappant de constater que les poèmes *Taqsidt n Sidna Yusef*, *Sidna Yebrahim Lxalil* et *Sidna Musa* signalent dès le titre qu'ils s'agissent des histoires des prophètes, qui sont déjà traitées par le Coran dans la sourate intitulée *sourate yusuf* et les autres versets coraniques traitant/citant Abraham et Moïse ou bien encore des histoires de Joseph, d'Abraham et de Moïse connues en littérature post-coranique arabe, soit commencent par une bénédiction sur le Prophète Adnanite Mohammed : « *Şşlat yef-k a Nnbi Lædnan* », soit intègrent beaucoup de mots arabes abordant la culture islamique ce qui, à première vue, pourrait nous pousser à croire que ces poèmes sont incontestablement d'inspiration coranique. Mais à mesure de parcourir les strophes, il nous paraît de plus en plus évident qu'il existe quand même des écarts, parfois énormes, entre le récit/versets du Coran et les poèmes en question. Vérifions cela, tout d'abord, cas par cas dans l'approche globale des points de désaccord de *tiqsidin* avec le Coran.

5.1. De la translation linguistique à l'adaptation des versets coraniques :

5.1.1. Repérage des écarts entre *taqsidt n Sidna Yusef* et le Coran :

Concernant l'histoire de Joseph, dès la troisième strophe, plus exactement au dix-septième vers, « *Seğğden-as waggur d yitran* », nous nous rendons compte que le poème ne précise pas le nombre d'astres prosternés devant Joseph, contrairement au Coran qui, lui, avance clairement le chiffre onze dans le verset 4 de la Sourate 12, qui est intitulée d'ailleurs Joseph :

Quand Joseph dit à son père : Ô mon père, j'ai vu [en songe], onze astres, et aussi le soleil et la lune ; je les ai vus prosternés devant moi.

Cette remarque s'applique pareillement au vingt-troisième vers où il est dit : « *Seğğden-iyi waggur d yitran* ».

Ce qui semble être une intrigue, voire une contradiction, est dans la cinquième strophe, à partir du vingt-septième vers :

Ifesser-asen-d lmanam
Wa d sser hed ma ad t-yekcef
Yusef ad yuyal d sselţan
Ad fell-as yeddu walef

En effet, nous voyons mal à qui attribuer le pronom personnel de la troisième personne du pluriel « *asen* », puisqu'il est immédiatement suivi de la recommandation : « Wa d sser hed ma ad t-*yekcef* ». Si le dialogue se tenait entre Jacob et Joseph uniquement, ça aurait été plus exact de dire : « *Ifesser-as-d lmanam* » ; et de ce fait, le vers qui suit serait une suite logique, et serait en accord parfait avec le Coran qui déclare :

« Ô mon fils [dit Jacob], ne raconte pas ta vision à tes frères de peur qu'ils ne tramant un complot contre toi. Satan est pour l'homme un ennemi déclaré ». Coran (12. 5).

Mais le pronom utilisé implique la présence des frères de Joseph au moment de son dialogue avec son père (cette conception est fortifiée dans la strophe suivante), ce qui rend le vers : « Wa d sser hed ma ad t-*yekcef* » vide de sens et, surtout, contradictoire à partir du moment où c'est Jacob lui-même qui divulgue le secret. Ceci est donc à l'opposée du verset coranique cité plus haut. Il est aussi utile de relever que contrairement aux deux vers :

Yusef ad yuḡal d sselian

Fell-as ad yeddu walef

Il n'est nullement cité dans le Coran que Joseph allait devenir roi :

Ainsi ton Seigneur te choisira et t'enseignera l'interprétation des songes, et Il parachèvera Sa Grâce en toi, en faveur de la famille de Jacob, comme Il l'a parachevée en faveur de tes ancêtres : Abraham et Isaac. Ton Seigneur est Omniscient et Sage.

Les deux premiers vers de la sixième strophe stipulent que ses frères eurent connaissance du rêve qu'il fit (selon le troisième vers de la strophe précédente, c'est Jacob lui-même qui le leur expliqua) :

Atmaten-is seg mi ay slan

Imiren ay bdan şşef

Alors que le Coran aborde le sujet différemment :

Il y avait certainement, en Joseph et ses frères, des exhortations pour ceux qui interrogent ; quand ceux-ci dirent : Joseph et son frère (son frère germain) sont plus aimés de notre père que nous, alors que nous sommes un groupe bien fort. Notre père est vraiment dans un tort évident. Coran (12. 7 et 8).

La septième strophe est éloignée de la version coranique. Il apparaît clairement que l'auteur du poème n'a pas hésité à user son imagination tout en s'éloignant, non seulement du Coran, mais aussi de la réalité socioculturelle de l'époque des faits :

At lemkaḡhel am izerman

Daæen-d ad yeddu Yusef.

Même l'armée la plus équipée de l'époque ne pouvait se doter de fusils pour la très simple raison qu'ils n'étaient pas encore inventés ! Reste le prétexte que les frères de Joseph ont trouvé pour convaincre leur père de le laisser partir avec eux :

Ad t-nḥerreb deg lmidan
Mi i iwwet lḥejla ad tt-yexḍef.

Si le poème fait de l'exercice à la chasse l'élément majeur de la ruse usitée par les fils de Jacob auprès de lui, le Coran, par contre, présente la scène autrement :

Ils dirent : Ô notre père, qu'as-tu à ne pas te fier à nous au sujet de Joseph ? Nous sommes cependant bien intentionnés à son égard. Envoie-le demain avec nous faire une promenade et jouer. Et nous veillerons sur lui. Coran (12. 11 et 12).

Les strophes : 10, 11 et 12 prennent elles aussi leur distance du récit coranique qui ne fait mention, nulle part, d'une éventuelle présence de l'hydre dans le puits où Joseph fut jeté. Ce qui nous autorise à dire que les vers traitant l'hydre ne sont que le reflet de l'influence de la mythologie sur l'imagination de l'auteur de l'œuvre.

Llafæa d adrar yetḡyan
Temmuger-it-id ad t-texḍef

L'autre point qui creuse l'écart entre la position du Coran et celle du poème, c'est le temps passé dans le puits. Bien que le Coran ne le précise pas explicitement, nous pouvons comprendre aisément qu'il sous-entend que cette durée ne pouvait dépasser quelques jours au maximum. Alors que les vers kabyles avancent sept années complètes :

Sebe snin ay din kkan
Nettat d Sidna Yusef

Avant d'attaquer l'épisode du « chacal », il nous semble primordial de noter la différence entre le Coran qui révèle : « *Et ils vinrent à leur père, le soir, en pleurant* ». Coran (12. 16), et la treizième strophe qui commence ainsi :

Tameddit mi i d-twellan
Ferḥen-d ḥed ur d-iyulef ».

Lorsque les fils de Jacob lui proposèrent de laisser partir avec eux Joseph, le Coran dit qu'il leur répondit :

Certes, je m'attristerai que vous l'emmeniez ; et je crains que le loup ne le dévore dans un moment où vous ne ferez pas attention à lui. Coran (12. 13).

Et il nous fait savoir que ses fils tirèrent profit de son allocution en prenant à la lettre ses dires pour les utiliser comme argumentaires auprès de lui en revenant le soir en pleurant (hypocritement) :

Ils dirent : Ô notre père, nous sommes allés faire une course, et nous avons laissé Joseph auprès de nos effets ; et le loup l'a dévoré. Et tu ne nous croiras pas quand même que nous soyons véridiques. Coran (12. 17).

Le poème quant à lui nous donne une autre version des faits :

Yusef ur yezmir i iberdan
yer deffir i yetxellef
Ma yeqqim ma bqa laman
Uccen iḡeṣd-d asulef.

Au-delà de cette différence entre les deux textes, il en existe une autre plus poignante : en fait, le poème s'écarte pleinement du Coran en remplaçant le loup par le chacal.

La quinzième et la seizième strophe n'ont aucun lien avec « le plus beaux des récits » du Coran. Le chacal qui parla et qui jura par le Coran qui n'est révélé que... vingt-deux siècles après Joseph (!!!) n'est que le produit de l'imagination débordante du poète.

Du cent-neuvième au cent-cinquantième vers, *Taqsiṭ n Sidna Yusef* nous raconte comment Joseph fut sorti du puits par les « commerçants » et comment il fut vendu comme esclave, en s'attardant sur des détails que le Coran ne nous a pas fournis. Voilà quelques extraits à titre d'exemple :

Yiwen wass ruḥen tteḡḡar/
Deg unebdu mačči deg Meyresres...
Acu-k a hada lxaṭer/
Byiy-k ad theḡreḡ ad nḥess/
Kkes-iyi-n lajer-ik meqquer/
Yer Rebbi nṣib-ik yekmes/

Yekkes-it-id yuli-t wadal...
Yeḡbeḡ deg-s geddac n rryal...
Taksumt-is tecba lewṣif/
A Blal ala s-yessawal

En effet, ces extraits n'ont nullement le Coran comme source car ce dernier nous propose les versets suivants :

Or, vint une caravane. Ils envoyèrent leur chercheur d'eau, qui fit descendre son seau. Il dit : Bonne nouvelle ! Voilà un garçon ! Et ils le dissimulèrent [pour le vendre] telle une marchandise. Dieu cependant savait fort bien ce qu'ils faisaient. Et ils le vendirent à vil prix : pour quelques dirhams comptés. Ils le considéraient comme indésirable. Et celui qui l'acheta était de l'Egypte. Il dit à sa femme : Accorde-lui une généreuse hospitalité. Il se peut qu'il nous soit utile ou que nous l'adoptions comme notre enfant...Coran (12. 19 à 21).

La divergence qui existe entre ce qui est composé du cent-soixante-troisième vers au cent-quatre-vingt-dix-huitième et ce que rapporte le Coran en ce sujet est criante. Nous constatons clairement que la scène des femmes qui se coupèrent les mains devance la tentative de séduction que la femme du maître de Joseph fit à l'égard de ce dernier. Or, voici comment le Coran présente les faits :

Or, celle qui l'avait reçu dans sa maison essaya de le séduire. Et elle ferma bien les portes et dit : Viens, (je suis prête pour toi !). Il dit : Que Dieu me protège ! C'est mon maître qui m'a accordé un bon asile. Vraiment les injustes ne réussissent pas. Et, elle le désira. Et il l'aurait désirée n'eût été ce qu'il vit comme preuve évidente de son Seigneur. Ainsi [Nous avons agi] pour écarter de lui le mal et la turpitude. Il était certes un de Nos serviteurs élus. Et tous deux coururent vers la porte, et elle lui déchira sa tunique par derrière. Ils trouvèrent son mari à la porte. Elle dit : Quelle serait la punition de quiconque a voulu faire du mal à ta famille, sinon la prison, ou un châtement douloureux ? [Joseph] dit : C'est elle qui a voulu me séduire. Et un témoin, de la famille de celle-ci témoigna : Si sa tunique [à lui] est

déchirée par devant, alors c'est elle qui dit la vérité, tandis qu'il est du nombre des menteurs. Mais si sa tunique est déchirée par derrière, alors c'est elle qui mentit, tandis qu'il est du nombre des véridiques. Puis, quand il (le mari) vit la tunique déchirée par derrière, il dit : C'est bien de votre ruse de femmes ! Vos ruses sont vraiment énormes !...Et dans la ville, des femmes dirent : La femme d'AL-Aziz essaye de séduire son valet ! Il l'a vraiment rendue folle d'amour. Nous la trouvons certes dans un égarement évident. Lorsqu'elle eut entendu leur fourberie, elle leur envoya [des invitations], et prépara pour elles une collation ; et elle remit à chacune d'elles un couteau. Puis elle dit : Sors devant elles (Joseph !). Lorsqu'elles le virent, elles l'admirèrent, se coupèrent les mains et dirent : A Dieu ne plaise ! Ce n'est pas un être humain, ce n'est qu'un ange noble ! Elle dit : Voilà donc celui à propos duquel vous me blâmiez. J'ai essayé de le séduire mais il se défendit fermement. Or, s'il ne fait pas ce que je lui commande, il sera très certainement emprisonné et sera certes parmi les humiliés. Coran (12. 23 à 32).

Contrairement au Coran, cette femme a pu supplier et prier Joseph par le Prophète adnanite et ses quatre khalifes !

[...]

Rniy-ak Nnbi Leednan
Akked rebea n lxulafa-s.

Quant aux vers traitant les portes :

Terz tawwurt lehduf kfan
Yer daxe i tezdem fell-as »,

Ils montrent fortement qu'ils s'opposent au texte coranique qui dit : « ... *Et elle ferma bien les portes ...* ». Coran (12. 23).

Il nous incombe de préciser que selon le Coran, la femme du maître ne lui suggéra nullement de tuer Joseph, seulement de l'emprisonner ou de le châtier douloureusement. Par contre, le poème suppose qu'elle exigea de son mari de le faire mettre à mort et... par quel moyen à cette époque !

[...]
Ney ar d ad t-tqerded s rřsas

Du vers 199 au vers 246, c'est la scène de l'emprisonnement de Joseph et de sa libération qui est exposée. Mais la rencontre que Joseph fit en prison avec deux jeunes, et sa discussion avec eux au sujet de leur sort à eux, leurs rêves qu'il leur interpréta et ses exhortations que le Coran a pourtant mentionnés dans les versets 36 à 42 de la sourate 12 sont omises par l'auteur du poème. Et il n'est pas du tout inutile de répéter qu'aucun verset du Coran ne présente Joseph comme roi. Tout ce qu'y est mentionné en ce sujet est résumé dans cet extrait :

Et le roi dit : Amenez-le moi : je me le réserve pour moi-même. Et lorsqu'il lui eut parlé, il dit : Tu es dès aujourd'hui près de nous, en une position d'autorité et de confiance. Et [Joseph] dit : Assigne-moi les dépôts du territoire : je suis bon gardien et connaisseur. Coran (12 :54 et 55).

Alors que le poème, une fois de plus, le désigne comme sultan :

Yusef yuḡal d sselṭan
Netta d lewzir seddaw-as

Si une partie de tout ce qui est raconté du 247^{ème} au 388^{ème} vers s'accorde avec le récit coranique, il est tout de même nécessaire de souligner quelques différences. Le mariage de Joseph avec la femme qui lui avait fait la cour n'est pas rapporté par le Coran ; il n'y est même pas sous-entendu. Selon le Coran, Joseph reconnut ses frères dès le départ mais il ne leur demanda nullement les « nouvelles de ses parents et des voisins ». Même eux le reconnurent plus tard.

Par ailleurs, il y a certains vers poétiques qui sont contradictoires avec le verset coranique. Prenons l'exemple suivant :

Atmaten-ik ass-a ad ten-mḥuy
S ssif akk ad ten-nḥerref

Contrairement à ces vers qui encouragent la punition des frères de Joseph, le Coran préfère le pardon :

Il [Jacob] dit : J'implorerai pour vous le pardon de mon Seigneur. Car c'est Lui le Pardonneur, le Très Miséricordieux. Coran (12. 98).

Enfin, le poème termine l'histoire de Joseph par ces vers :

« Rran nnzah d ameqqran
Yef lxil yebda ucawef
Igenwan sebea tmura
Feḥen s Sidna Yusef
Aḥnin yeddem-it yer Ḥḥema
Di Lḥewḍ n Nnbi i d-yeccucef

Par contre le Coran la termine ainsi :

Lorsqu'ils s'introduisirent auprès de Joseph, celui-ci accueillit ses père et mère, et leur dit : Entrez en Egypte, en toute sécurité, si Dieu le veut ! Et il éleva ses parents sur le trône, et tous tombèrent devant lui, prosternés. Et il dit : Ô mon père, voilà l'interprétation de mon rêve de jadis. Dieu l'a bel et bien réalisé. Et il m'a certainement fait du bien quand Il m'a fait sortir de prison et qu'Il vous a fait venir de la campagne [du désert], après que le Diable ait suscité la discorde entre mes frères et moi. Mon Seigneur est plein de douceur pour ce qu'Il veut. Et c'est Lui l'Omniscient, le Sage. Coran (12. 99-100).

5.1.2. Repérage des écarts entre *Sidna Ybrahim Lxalil* et le Coran :

Le poème relate l'histoire d'Abraham demandant à Dieu de le réjouir le jour de l'Aïd et ce dernier répondit par l'ordre d'égorger Ismaël, son fils. Ce qu'Abraham accepta de faire mais il

n'a pas dit la vérité à son fils. Il conte le rêve à son épouse et se prépara pour sacrifier Ismaël. Ainsi, Satan le malin essaya de dire la vérité à celui-ci en ayant prit la forme d'un vieillard puis d'un corbeau et finalement d'une montagne qui parla au garçon Ismaël et qu'elle convainquit. Abraham reconnut en pleurant, mais Ismaël fut endurant, consola son père et lui demanda de se soumettre à l'ordre divin. Le moment venu, Gabriel intervint et lui envoya un bel mouton noir du Paradis, et le petit garçon fut sauvé.

Concernant l'histoire du sacrifice d'Abraham¹, voici comment le Coran l'a traitée :

Puis quand celui-ci [son fils] fut en âge de l'accompagner, [Abraham] dit : Ô mon fils, je me vois en songe en train de t'immoler. Vois donc ce que tu en penses. [Son fils] dit : Ô mon père, fais ce qui t'est commandé, tu me trouveras, s'il plaît à Dieu, du nombre des endurants. Puis quand tous deux se furent soumis (à l'ordre de Dieu) et qu'il l'eut jeté sur le front, voilà que Nous l'appelâmes : Abraham ! Tu as confirmé la vision. C'est ainsi que Nous récompensons les bienfaisants. C'était là certes, l'épreuve manifeste. Et Nous le rançonnâmes d'une immolation généreuse... Coran (37 : 100-107).

Si le poème cite explicitement le nom d'Ismaël, le Coran quant à lui ne précise pas de qui il s'eut agit, même si Ismaël y est tout de même sous-entendu. Le poème évoque également l'épouse d'Abraham, ce qui n'est pas mentionné dans le Coran. Nous remarquons aussi que le poème s'est attardé sur certains détails² comme les discussions en détail entre Abraham et Ismaïl, les manifestations de Satan/malin sous diverses formes - d'un vieillard, d'un corbeau et d'une montagne – ainsi que la couleur du mouton et l'intervention de Gabriel, ce qui est absent dans le récit coranique. Et enfin, le poème est structuré en prologue, développement des événements et épilogue ; par contre le Coran ne contient ni prologue ni épilogue. Si le poème commence l'histoire par le Dieu qui s'adresse à Abraham, le Coran quant à lui préfère le laisser pour la fin.

5.1.3. Repérage des écarts entre *Sidna Musa* et le Coran :

Bien que l'histoire de Moïse soit la plus répandue dans le Coran, le thème de sa mort n'y est rapporté nulle part. Le poème quant à lui nous précise qu'à la fin de sa vie, Moïse se dirigea

¹ MAMMERI a déjà souligné dans *les poèmes kabyles anciens* que le sacrifice d'Abraham « est brièvement évoqué dans le Coran (Sourate XXXVII, verset 100 et s) » (p.279).

² MAMMERI y ajoute à propos de l'amplification de l'histoire : « sur ce canevas [C'est-à-dire les versets coraniques] assez simple, les exégètes et l'imagination populaire ont brodé » (p.279) (C'est nous qui soulignons).

vers une montagne où il trouva des anges qui creusèrent une tombe. Ils lui dirent que c'était la sienne. Il sollicita d'eux une permission de voir pour la dernière fois sa mère et tous ceux qu'il aimait. Ils la lui accordèrent. Il alla informer sa mère et sa femme. Il vît son fils, et retourna vers la montagne où les anges l'attendaient. La Mort allait commencer de son pied mais Moïse en fit objection et la fit rappeler des bienfaits de son pied. Puis de son ventre, sa main, sa bouche, sa langue, son œil et sa tête, mais à chaque fois, il en fit de même. Ayant constaté cela, un ange monta au ciel et dît à Dieu que Moïse était un homme saint, ce que Dieu reconnut gaiement. Il lui ordonna d'aller chercher une pomme au Paradis et de l'apporter à Moïse qui, dès qu'il la sentit, mourut.

A propos de Moïse dans le Coran et le poème, Youssef NACIB¹ écrit :

- La Sourate II (v.248) évoque les reliques de la famille de Moïse dont on ne trouve nulle trace dans la légende.
- La septième sourate reprend et confirme l'Exode abondamment en ce qui concerne les miracles de Moïse, ses rapports avec les pharaons, la sortie d'Egypte, le veau d'or et les commandements.
- « *Aucun de ces faits, une fois de plus, n'apparaît dans la légende* ».
- De même, la 20^{ème} et 28^{ème} sourate ne traitent, s'agissant de Moïse, que de l'épisode égyptien de la naissance du prophète en conflit ultime avec le pharaon.
- La sourate XXXII (versets 23,2) rappelle que Dieu a donné l'écriture à Moïse pour sauver les hébreux et les sourates XXXIII (7 et 69) et XCV (2) rappellent que Moïse fut un modèle parmi les prophètes et évoquent brièvement le Mont-Sinaï.
- En clair, le Coran ne relate en aucune manière le trépas de Moïse et encore moins ses démêlés construits de toutes pièces avec l'ange de la mort.

Ce dernier est bien une donnée coranique. En effet, le verset 11 de la sourate XXXII stipule : « *L'ange de la mort, chargé de vous, vous fera trépasser et vous retournerez ensuite à votre seigneur* ».

Autour de l'ange de la mort en Kabylie, toute une mythologie a été échafaudée¹.

¹ Nous avons synthétisé les idées de cet auteur en des points saillants abordant l'élément en question.

5.2. De la translation codique à la transformation thématique-stylistique :

D'après le résumé de l'histoire de Joseph et le tableau comparatif entre le récit coranique et le récit poétique (voir le chapitre précédent), la structure globale ou le schéma d'ensemble (l'histoire) est semblable. Cependant, quelques éléments créés doivent être signalés, ce qui peut expliquer la part de la créativité dans cette *taqsid* ainsi que dans les autres *taqsidin*. Nous essayons d'analyser ce point dans chaque *taqsid*, cas par cas.

5.2.1. Définitions de quelques éléments théoriques

5.2.1.1. Les transformations quantitatives :

Les trois textes étudiés ont subi ce type de transposition, à savoir : les transformations quantitatives. En théorie, ce type se manifeste en deux techniques définies par G. GENETTE (1982 :321) : la réduction et l'augmentation. Selon ce théoricien :

Un texte, littéraire ou non, peut subir deux types antithétiques de transformation que je qualifierai, provisoirement, de purement quantitative, et donc à priori purement formelle et sans incidence thématique. Ces deux opérations consistent l'une, à l'abrégé – nous la baptiserons réduction -, l'autre à l'étendre : nous l'appellerons augmentation. Mais il y a, bien entendu, plusieurs façons de réduire ou d'augmenter un texte.²

Genette précise encore sa définition de ces deux pratiques hypertextuelles :

Réduire ou augmenter un texte, c'est produire à partir de lui un autre texte, plus bref ou plus long, qui en dérive mais non sans l'altérer de diverses manières, à chaque fois spécifiques, et que l'on peut tenter d'ordonner, symétriquement ou à peu près, en deux ou trois types fondamentaux d'altérations réductrices et augmentatrices.³

5.2.1.2. L'augmentation :

L'augmentation peut se définir comme agrandissement des hypotextes. Et cela ne peut se faire qu'en ajoutant à ceux-ci des épisodes, des descriptions ou des personnages. Cependant, « *l'augmentation d'un texte ne peut être un simple agrandissement* », écrit Genette (1982 :364). Car, cette pratique ne peut être sans incidences significatives. Genette s'argumente à ce propos : « *comme on ne pouvait pas réduire sans retrancher, on ne peut augmenter sans ajouter, et ici comme là une telle opération ne va pas sans distorsions significatives.* ».

¹ NACIB, Youssef, « La culture locale dans un poème hagiographique kabyle », in *Algérie ses langues, ses lettres, ses histoires*, Edition du tell, 2002, p.44.

² GENETTE, G. *Op.Cit*, p. 321.

³ *Ibid.* p.322.

Deux types d'augmentation sont à distinguer : L'*extension* qui procède par l'*addition massive* et/ou l'ajout des épisodes étrangers à l'histoire ; et l'*expansion* qui, elle, procède par *dilatation stylistique*, où les auteurs préfèrent doubler ou tripler la longueur de chaque phrase de l'hypotexte. C'est l'introduction des figures de style et/ou la description des détails dans un hypotexte.

Ces deux procédés d'augmentation sont désignés également par amplification thématique qui consiste à réorienter le sujet d'une œuvre et amplification narrative qui :

Procède par développement diégétique (c'est l'expansion : dilatation des détails, description, multiplication des épisodes et des personnages d'accompagnement, dramatisation maximale d'une aventure en elle-même peu dramatique), par insertions métadiégétiques (c'est l'essentiel de l'extension : épisodes étrangers au sujet initial, mais dont l'annexion permet de l'étendre et de lui donner toute son importance historique et religieuse [...]) et par interventions extradiégétiques du narrateur [...].¹

En effet, le récit coranique arabe contient 18 séquences ; par contre, le récit poétique kabyle en a 26. Cela peut s'expliquer par le fait que les séquences n'ont pas été reprises telles qu'elles sont. Elles ont été associées à de nouveaux épisodes, personnages et descriptions inexistantes dans les hypotextes. Elles sont inventées pour générer une nouvelle histoire qui est différente de l'histoire antérieure.

5.2.2. Les réductions dans *tqsidin* :

Ce procédé consiste à réduire en partie le contenu d'une séquence ou l'omettre complètement. En effet, quelques séquences de « *tqsidit n Sidna Yusef* » ont subi ce procédé puisqu'il y a :

- Des séquences réduites (là où il n'y a pas de développements comme celui du récit coranique). Dans Sourate Yusuf, Le Coran évoque le pressentiment de Jacob vis-à-vis Joseph dans huit(08) versets :

Puis, lorsqu'ils eurent perdu tout espoir [de ramener Benyamin] ils se concertèrent en secret. Leur aîné dit: «Ne savez-vous pas que votre père a pris de vous un engagement formel au nom d'Allah, et que déjà vous y avez manqué autrefois à propos de Joseph? Je ne quitterai point le territoire, jusqu'à ce que mon père me le permette ou qu'Allah juge en ma faveur, et Il est le meilleur des juges. Retournez à votre père et dites: «Ô notre père, ton fils a volé. Et nous n'attestons que ce que nous savons. Et nous n'étions nullement au courant de l'inconnu. Et interroge la ville où nous étions, ainsi que la caravane dans laquelle nous sommes arrivés. Nous disons réellement la vérité.» Alors [Jacob] dit: «Vos âmes plutôt vous ont inspiré [d'entreprendre] quelque chose!... Oh! belle patience. Il se peut qu'Allah me les ramènera tous les deux. Car c'est Lui l'Omniscient, le Sage». Et il se détourna d'eux et dit: «Que mon chagrin est grand pour Joseph!» Et ses yeux blanchirent d'affliction. Et il était accablé. — Ils dirent: «Par Allah! Tu ne cesseras pas d'évoquer Joseph, jusqu'à ce que tu t'épuises ou que tu sois parmi les morts». — Il dit: «Je ne me plains qu'à Allah de mon

¹ GENETTE, G., Op.Cit., p.378.

déchirement et de mon chagrin. Et, je sais de la part d'Allah, ce que vous ne savez pas. Ô mes fils! Partez et enquêtez-vous de Joseph et de son frère. Et ne désespérez pas de la miséricorde d'Allah. Ce sont seulement les gens mécréants qui désespèrent de la miséricorde d'Allah». Coran : (12.80-87.)

Taqsidt n Sidna Yusef mentionne aussi les sentiments de Jacob, mais dans une seule strophe en trois distiques/six vers :

Tamdint urcad i tt-walan
S axxam tqeddem rriħa-s
Sidna Yaæqub mi-tt israh
Ibda la inedder am "yilas
Maday maççi d cciħan
Yusef tewweđ-iyi-d rriħa-s

Lisons également dans la même Sourate à propos de Joseph qui envoya sa tunique à son père afin qu'il retrouvât la vue ces quatre versets coraniques réduits en une seule strophe poétique :

- Emportez ma tunique que voici, et appliquez-la sur le visage de mon père: il recouvrera [aussitôt] la vue. Et amenez-moi toute votre famille». - Et dès que la caravane franchit la frontière [de Canaan], leur père dit: «Je décèle, certes, l'odeur de Joseph, même si vous dites que je radote». - Ils lui dirent: «Par Allah te voilà bien dans ton ancien égarement». Coran : (12.87-89)

« Puis quand arriva le porteur de bonne annonce, il l'appliqua [la tunique] sur le visage de Jacob. Celui-ci recouvra [aussitôt] la vue, et dit: «Ne vous ai-je pas dit que je sais, par Allah, ce que vous ne savez pas?». Coran : (12.96)

Et la strophe poétique traitant le même sujet en deux distiques/quatre vers:

Fkan-as taqendurġ n ccan
Isself i wudm-is aħas
Ifeth-as Rebbi lbiban
Ass-n i yefřez iđ yef^was
Usan-d leħbab akken llan
S lferħ akk rzan fell-as

- Et des séquences omises (celles qui n'apparaissent pas dans le texte kabyle) qui sont en nombre de trois (03) également :

- Les femmes de la ville se coupent la main ;
- Le rêve des deux jeunes hommes en prison ;
- Prostration des frères et parents devant Joseph. (Remplacée ?).

Ces réductions peuvent être classifiées en deux sous-types : des réductions partielles et des omissions.

Elles sont des réductions formelles, donc sans incidence sur le texte et l'histoire relatée. Selon Genette :

On ne peut donc réduire un texte sans le diminuer, ou plus précisément sans en soustraire quelque(s) partie(s). Le procédé le plus simple mais aussi le plus attentatoire à sa structure et à sa signification, consiste donc en une suppression pure et simple, ou excision, sans autre forme d'intervention.¹

5.2.3. Les amplifications narratives dans tiqsidin :

Voici comment les poètes kabyles anciens ont fait recours, consciemment ou inconsciemment, aux différents procédés d'augmentation par amplification narrative dans leurs (re)créations :

5.2.3.1. Développement diégétique (expansion) :

a) Dilatation des détails :

Nous pouvons dénommer ce procédé également par séquences amplifiées (là où il y a lieu des descriptions de détails ou des actions en détail et qui ne sont pas traités de la même ampleur/exagération dans le récit coranique arabe), car elles détiennent des développements qui n'existent pas dans l'hypotexte mais qui puissent avoir une explication dans le fait du double passage codique et générique, c'est-à-dire le passage de la culture écrite à la culture orale ainsi que de la prose à la poésie (narrative en plus). Prenons, par exemple, la séquence où Joseph fit un rêve qu'il raconta à son père dans un seul verset coranique : « *Quand Joseph dit à son père: «Ô mon père, j'ai vu [en songe], onze étoiles, et aussi le soleil et la lune; je les ai vus prosternés devant moi»*. Coran : (12.4). Mais, le poème kabyle le dit dans deux strophes:

Ikker-d d aqrur d amezzyan
Iṛuḥ di targit yetlef
Isnaet-as lerbayeḥ illan
Lḥanin lmuceṛṛef
Seḡḡedn-as waggur d yetran
Di tegnaw ay d-iweqqef

Ikker-d taṣebḥit ican
yer baba-s ay yessuref
-Ad alsey leḥdit yeḍran
Bab n ṣṣeḥ ma ^ad itxewwef?
Seḡḡedn-i waggur d yetran
Di tegnaw i d-gan ṣṣef

¹ GENETTE, G., Op.Cit.,p.323.

Prenons un autre exemple dans le même texte traitant la séquence de la fausse justification des frères de Joseph à leur père. Le Coran la dit dans trois versets : « Et ils vinrent à leur père, le soir, en pleurant. Ils dirent: «Ô notre père, nous sommes allés faire une course, et nous avons laissé Joseph auprès de nos effets; et le loup l'a dévoré. Tu ne nous croiras pas, même si nous disons la vérité». Ils apportèrent sa tunique tachée d'un faux sang. Il dit: «Vos âmes, plutôt, vous ont suggéré quelque chose... [Il ne me reste plus donc] qu'une belle patience! C'est Allah qu'il faut appeler au secours contre ce que vous racontez ! »Coran : (12.16-18).

Quant au poème kabyle, il la développe en deux strophes/six distiques/douze vers :

Tameddit mi d-twellan
Feṛhen-d ḥed ur d-iyulef
Sidna Yaεqub i steqsan
-A nida n-teġġam Yusef
Ul-iw yeččuṛ d lxufan
Tasa-w la tṛeεeed la tneccef

Iqubl-it yiwen d aεlayan
Tban yef^wudm-is tesdef
-Yusef ur yezmir i yiberdan
yer deffir i yetxellef
Ma yeqqim ma bqa laman
Uccen iqsed-d asulef

Le poème Sidna Yebrahim Lxalil tout entier traduit ce procédé. Car, nous y remarquons qu'il s'est attardé sur certains détails comme les discussions en détail entre Abraham et Ismaël, les manifestations de Satan/malin sous diverses formes - d'un vieillard, d'un corbeau et d'une montagne – ainsi que la couleur du mouton et l'intervention de Gabriel, ce qui est absent dans le récit coranique. Illustrons cela par cet extrait abordant les différentes manifestations du malin pour informer Ismaël, le fils, à propos de l'intention de son père, Abraham :

(Ddan tallit)

Iluea-t-id bu tḥila
Ay amyār icaben isimlil
Inna-yas Ay aqcic
Ma d kečč i d Sidna Smaεil
Ḥedrey i uḥeddad
Mi yerḥa lhend ittettil

Baba-k d axeddaε
Iεewwel ad k-izlu s leqtil
Inna-yas Xzu-t
A mmi winna d nnaεil
Anw^a ara yezlun mmi-s
Yebrahim m^a ad izlu Smaεil

(Rnan amecwar)

Iluea-t-id bu thila
D agerfiw i as-d-isawel
Inna-yas Ay aqcic
Ma d kečč i d Sidna Smaeil
Hedrey i uheddad
Mi yerha lhend itteṭṭil

Rwel yef baba-k
Ulayyef ad k- izlu s leqtil
Inna- yas Xzu-t
A mmi winna d naeil
Anw^a ara yezlun mmi-s
Nett^a ad yeqqim d agujil

(Rnan amecwar)

Iluea-t- id bu thila
D adrar i yas-d- isawel
Inna-yas Ay aqcic
Ma d kečč i d Sidna Smaeil
Hedrey i uheddad
Mi yerha lhend itteṭṭil

Baba-k d axeddae
Dag ara k- izlu s leqtil
TTxil-k a baba
A ssbbeɛ iɣaeden iciqer
Lemmer d laebd
Ihdeɣ-d lady^a ad t- nenker
Wagi d adrar ɛarafa
Itban yef wudem-is lher

b) Multiplication des épisodes :

Il s'agit des épisodes créés pour enrichir les contenus des hypertextes. Prenons la scène du brutal qui veut égorger Joseph et celle de l'hydre qui guette celui-ci dans le puits ou bien encore la scène de l'ange Gabriel qui a sauvé Joseph, ce qui n'est pas signalé dans le Coran. Voilà comment le Coran raconte l'événement :

Ils dirent: «Ô notre père, qu'as-tu à ne pas te fier à nous au sujet de Joseph? Nous sommes cependant bien intentionnés à son égard. Envoie-le demain avec nous faire une promenade et jouer. Et nous veillerons sur lui». Il dit: «Certes, je m'attristerai que vous l'emmeniez; et je crains que le loup ne le dévore dans un moment où vous ne ferez pas attention à lui». Ils dirent: «Si le loup le dévore alors que nous sommes nombreux, nous serons vraiment les perdants». Et lorsqu'ils l'eurent emmené, et se furent mis d'accord pour le jeter dans les

profondeurs invisibles du puits, Nous lui révélâmes: «Tu les informeras sûrement de cette affaire sans qu'ils s'en rendent compte. Coran : (12.11-15)

Et le poème kabyle raconte les mêmes faits mais en ajoutant certaines scènes inexistantes dans l'hypotexte :

Innam uzidan n llsan
Ibges yebya ^ad issuref
Tikli mmilayen ay ddan
Ibced yef temdint ccçef
Gren-t deg lbir yelqan
Ucebhan deg lewşayef

Idegger-it-id uqersan
S yifassen-is izzi yettef
Ala s-icellex iğudan
Di tlabla la s-d-itellef
-Arça leğdid s leajlan
Ad nedbeğ Sidna Yusef

Iyli deg lbir yeqwan
Deg waman i d-itħewwef
Llafæa d adrar ityan
Temmuger-it-id ad t-texçef
Jibril d bab n lehsan
Mbaeid i t-id-iccelqef

Ajoutons à cela d'autres épisodes de *taqsidt* n Sidna Yusef qui sont absents dans le Coran tels :

- La forêt battue pour chercher le chacal ;
- Le chacal jure par le Coran pour prouver son innocence ;
- Joseph se marie avec la reine ;
- Joseph et Iblis ;
- Le père veut punir ses enfants ;

c) Les personnages d'accompagnement :

Au niveau des personnages, il y a l'ajout de l'hydre, Gabriel, le chacal « qui parle » et le diable, dans *taqsidt* n Sidna Yusef ainsi que l'épouse d'Abraham, l'ange Gabriel et le Satan sous diverses formes : un vieillard, un corbeau et une montagne, dans Sidna Yebrahim Lxalil.

En outre, les qualifications des personnages répondent à la culture de chaque récit. Au moment où les mots qualifiants les personnages du Coran appartiennent au lexique religieux orthodoxe ; les mots de *taqsidt* appartiennent au lexique soufi kabyle même s'il est emprunté à l'arabe. Les mots qualifiants sont éparpillés dans le texte coranique. Par contre, le texte poétique les présente généralement en bloc. Autrement dit, les portraits des personnages sont présentés soit en vers soit en strophes. C'est une autre innovation du texte kabyle. Lisons ce portrait de Joseph, par exemple :

Bu lqed igman s lmayan
Tamzurt-is teddal ammas
Timmi d lmidad iyman
Tit d ajeğğig temmiḥwas
Aseḍsu xir n lwizan
D sser yettuddum fell-as

Au niveau des prise de parole, le Coran contient 73, par contre *taqsidt n Sidna Yusef* ne dépasse pas 33. Cela ne relève-t-il pas de la nature différente des deux textes : le récit coranique inscrit son histoire dans le réel en donnant un caractère vivant aux personnages, tel une pièce de théâtre. Contrairement au poème dont la narration est lente. Car, il contient beaucoup de passages descriptifs (portraits) « Les pauses narratives ». Il s'inscrit dans l'imaginaire, le fictif. Elles sont des marques à la fois de narrativité et de poéticité.

5.2.3.2. Insertions métadiégétiques (l'extension) :

Les poètes kabyles anciens ont procédé, soit consciemment soit inconsciemment, par insertions métadiégétiques. Ils ont inséré des épisodes inexistantes dans les versets coraniques et les associent à leurs hypertextes. Ils sont étrangers à leurs hypotextes. Voici quelques insertions que l'on peut considérer par ailleurs comme anachronismes :

Dans *taqsidt n Sidna Yusef*, il y a l'insertion de fusil : *At lem^hkwahel am^yizerman*

Le chacal qui jure par le Coran : *Iggul-as Uḥeq Leqwr̄an*

Le riyal saoudien à l'époque de Joseph : *Iqbeḍ deg-s geddac n rryal*

Bilal qui est appelé avant sa naissance: *A Blal a la ^as-d-isawal*

Le prophète et ses khalifs qui sont suppliés par la reine égyptienne avant l'avènement de l'Islam :

Rniy-ak Nnbi Lēednan
Akk d ṛebēa lxulafa-s

Les tolbat kabyles qui sont réunis avec le roi:

Ijmeɛ-d tteɛlba yeyran
D kra irefden akerr̥ras

Dans *Sidna Musa*, Moïse visite la Kaâba : Yer **Lkaɛba i-yuli ider̥**

Il récite également le Coran par cœur : **Settin h̥izeb i d-iker̥rer̥**

Nous pouvons ajouter à cela les épisodes insérés par les auteurs exprimant leur culture mythologique. Ainsi, ces auteurs ont intégré des éléments surnaturels tels l'ogre, le diable et l'ange de la mort :

Joseph passe sept ans dans le puits avec l'ogre :

Llafɛa idub-it leyman
Tuyal am tezɛdit teɛɛef
Sebea snin ay d̥in kkan
Nettat d Sidna Yusef
Seg ugellid w'ibbw̥in laman
Ur yezmir ad itxewwef

Par la suite, quand il devint un jour le responsable en Egypte, le Satan/Iblis lui proposa la vengeance contre ses frères, mais en vain :

Yeqlɛb s axxam s lɛɛjlan
Liɣala tbeddel fell-as
Isuma-t-id ufuɣan
Iblis yellan d amenɣas
-S atmatn-ik izwar qeɛɛran
Mɣu-ten deg y̥iwen wass

Ixza-t idehb ufuɣan
Iyerreq-it seg ttama-s
Ittef lektub ayen illan
Deg y̥irebbi-s irb akerr̥ras
Yezra l̥gennet r̥reɛwan
Ittmuqul deg tnaɣfa-s

Et Moïse, le saint homme, en faisant route, rencontre des anges qui creusent une tombe, don't ils n'ont malheureusement pas la mesure. Moïse s'offre à aller la chercher. Les anges naturellement acceptent, mais à quoi bon, celui à qui est destinée cette fosse, a à peu près la taille de Moïse. Le prophète comprend alors que c'est lui que la mort vient chercher. Il demande la permission d'aller revoir une dernière fois les siens. Les anges lui accordent exactement une heure. Il revient enfin et la mort va le prendre – mais par où l'entamer ? Par la main ? mais elle a toute sa vie écrit la parole de Dieu. La langue ? mais elle n'a fait toute la vie qu'exhorter au bien et éloigner du mal. Les pieds ? mais ils sont passés leur vie à monter à

la Kaaba. Par les yeux qui n'ont rien que lire dans les livres ? Par la tête qui a retenu les soixante hizeb ? les anges déçus vont se plaindre à Dieu, qui leur donne un pomme pour Moïse et l'âme du saint homme s'envole dans le temps même qu'il aspire le parfum du fruit divin.

En voici quelques extraits comme illustration :

Ataya lmelk isuma-t
S aḍar n lǧid ad t-inḥeḥ
Inna-yas Tixxeḥ syinna
Ur din d-beddu tixxeḥ
Ayen kkiḥ deg-m a mm-leyrur
Yer Lkaeb^a i-yuli iḍeḥ

Iḥuḥ lmelk isuma-t
Taeḥbuḥ n lǧid ad tt-inḥeḥ
Inna-yas Baed syenni
Ur din d-beddu tixxeḥ
Ayen kkiḥ deg mm-leyrur
Tettak-itt nettat tesbeḥ

Iḥuḥ lmelk
S afus n lǧid ad t-issyer
Inna-yas Baed syenni
Ur din d-beddu tixxeḥ
Ayen kkiḥ akk di mm-leyrur
yas leqlam ideg ineḡḡeḥ

Iḥuḥ lmelk
S imi n lǧid ad t-issyer
Inna-yas Baed syenni
Ur din d-beddu tixxeḥ
Asmi lliḥ deg mm-leyrur
Yenna ṣṣwab inha lmenkeḥ

Iḥuḥ lmelk
S iles n lǧid ad t-inḥeḥ
Inna-yas Tixxeḥ syinna
Ur din d-beddu tixxeḥ
Ayen kkiḥ deg mm-leyrur
Yas leṣlah ideg iheddeḥ

Tḥuḥ lmut
Yer ṭiṭ n lǧid ad tt-tessyer
Inna-yas Tixxeḥ syinna
Ur din d-beddu tixxeḥ
Ayen kkiḥ deg mm-leyrur
Di lektub tezga tnuḍeḥ

Tḥuḥ lmut
Ar yixf n lǧid ad tt-tessyer
Inna-yas Tixxeḥ syinna
Ur din d-beddu tixxeḥ
Ayen kkiḥ deg-m a mm-leyrur
Settin ḥizeb i d-ikerḥeḥ

5.2.3.3. Interventions extradiégétiques du narrateur

Parfois, les auteurs font des commentaires et jugements de valeur dans leurs hypertexts. Les narrateurs de tiqsidin sont omniscients car ils connaissent le comportement des personnages. Ils connaissent aussi leurs publics récepteurs, qui sont, eux également, invités à participer dans la performance de l'œuvre puisque les conditions de performance/les situations de l'énonciation sont vécues/actualisées en présence effective/réelle aussi bien des auteurs/émetteurs que des publics récepteurs. Voici quelques exemples :

Le narrateur connaît profondément – comme le Dieu interpellé- les sentiments et les souffrances de ses personnages :

Tæelmeḍ a Lleh akken tṣar
Ayen ikka di lbir yeḡdes
Tṭeefan iyleb amesmar
Ney aḡruḡ ifirelles
Leḡḡeḡ ay t-irnan d ssbeḡ
Aḡnin ad t-id-iwanes

Ikks-it id yulli-t wadal
Yas izṛi la d-ittiff
Aksum iṛeqqen am lehlal
Yuḡal am "zeṛzuṛ uḡeif
Itmeḡḡen lḡid ur tt-iklal
Ziy Ṛebbi 'heddeṛ-it i lḡif

Le narrateur interpelle également son auditoire dans les trois tiqsidin.

- Dans *taqsidt* n Sidna Yusef :

Fehmet a kra da yellan
Kulwa yetṭraḡu lḡesma-s
Yur ugellid i tt-yencan
Ay ixeddem Ṛebbi di ṣṣeneḡa-s
Tametṭut nni i t-yezṛan
Ziy tura-yas d zzuḡa-s

TTxil-k a Lleh mulana
Aḡnin i tt-ibnan tewqef
Deḡy-k-in s lambiyya
Ṣṣaḡaba d Sidna Yusef
Tæfuḍ I kra yellan da
Di lḡewḡ n nmbⁱ ad d-ncuef

- Dans Sidna Yebrahim Lxalil :

Lailaha il Elleh
Awḡid ur tṛebba yemm-as

Ibɔa tamurt d iyallen
iɛɛef igenni melba isulas
yfer-ay a Lleh ma nedneb
Jmie akka-d nettmeɛsas.

- Dans Sidna Musa :

Ṣebɛan-k a Waɛed lwaɛid
A win ittɛruzen ijebber
Deay-k s ṣṣɛhab^a akken llan
Rniy-ak nabi tɛtaher
Temɛuɔ d dnuɔ i ssaɛin
Helley Rebbi ad iyi-yeṣṣer.

Ney: I tseɛdaɛt merra :
A Rebbi ad tgeɔ I lmut-iw
Am tin n Sidna Musa
Afus yeɛɛef tadeffaɛt
Rruɛ yedda di lɛeɔṣa
D kra i iɛeɔren da aefu-yas
Rzeq-ay a Sidi rreɛma.

5.3. De la translation générique à la structuration narrativo-poétique

Les poètes kabyles anciens ont versifié les récits probablement reçus en prose. Le procédé est donc celui de la versification. Celle-ci se définit par la mise en vers d'un texte en prose. C'est le contraire de la prosification. La versification donne naissance à la poésie qui, elle, a ses exigences formelles/structurelles dictées généralement par les règles de la métrique. Mais également à la poésie narrative, qui a joint les règles de la versification à celles de la narration/récit. Vérifions, dans tiqsidin cas par cas, cette tentative de description des correspondances thématico-rimiques (ou bien rimico-séquentielles) qui méritent une étude ponctuelle spécifique dans les travaux de recherche prochains.

5.3.1. Le cas de taqsid n Sidna Yusef

5.3.1.1. Les correspondances « rimes/strophes/séquences »

Rimes	N° Strophes	Séquences/Événements correspondant
n f n f n f	1→17 (17st) /	-Prologue → fausse justification des frères et Jacob devient aveugle.
r s r s r s	18→21 (04 st)	-Joseph dans le puits, sauvé par les marchands, et leur réaction.
al if al if al if	22→25 (04st)	-Portrait du Joseph sauvé, et acheté comme esclave → fin d'esclavage parce qu'il est reconnu de noble race.
an as an as an as	26→60 (35st) + (01)	-Joseph mis par le roi dans une haute demeure (récompense) → Jacob voit de nouveau (foie) + (conclusion).
an/i/a f a(n)/et/u/y f a(n)/er/as/al f	61→66 (06st)	-Le voyage d'une heure pour rejoindre Joseph → la joie finale (conclusion).

5.3.1.2. Commentaires :

- Contrairement à la sourate qui est présentée en versets de longueur variée correspondant indifférent aux séquences du récit suivant, selon Mir, la structure de la narration coranique suivante :

La première moitié de l'histoire (1-44) qui traduit les tensions et la seconde moitié (5-100) proposant les solutions.

Taqsit n Sidna Yusef est organisée métriquement et rimiquement.

Ainsi, nous constatons que les rimes sont variées selon le changement et le déroulement des événements de la vie de Joseph. En effet, depuis le prologue jusqu'à la fausse justification des frères et la cécité de Jacob la taqsit consacre 17 strophes à même rime. Puis, viennent 04 strophes à rime différente pour décrire Joseph dans le puits et relater comment il a été sauvé par les marchands ainsi que leur réaction. Ensuite, quatre (04) autres strophes à autre rime sont consacrées au portrait du Joseph sauvé et acheté comme esclave jusqu'à la fin de l'esclavage parce qu'il est reconnu de noble race. Et quand Joseph a changé de vie et connu de nouvelles aventures, taqsit, elle aussi a changé de rime. Mais cette fois-ci le nombre de séquence est plus grand. 36 séquences à même rime sont composées pour raconter l'histoire des avances de la femme du roi, l'accusation de Joseph ainsi que son emprisonnement. S'y ajoute l'épisode d'interprétation du rêve du roi, la libération de Joseph ainsi que sa nouvelle position dans la contrée. Enfin, arrive l'aventure de Joseph avec ses frères, les frères avec leur père ainsi que l'accusation de petit frère du vol par machination. Et voilà Jacob voit de nouveau parce qu'il a pris la tunique de son fils ! la taqsit n'a pas caché ou négligé la joie finale de la rencontre de Joseph avec sa famille. Elle a bien décrit le nouvel état psychologique de ceux-ci. Le voyage de Jacob en une heure vers l'Égypte, la joie de la rencontre et le pardon de Joseph sont décrits en 06 dernières strophes mais à vers rimés différemment. C'est le temps psychologique et les tempéraments qui ont changé. Tout le monde est perturbé. La rime aussi !

C'est une innovation, donc création kabyle.

- Il est à souligner, enfin, que la structure narrative du récit de Joseph est globalement respectée. Seulement, le poème kabyle préfère un développement logique et proche à l'esprit kabyle. Ainsi, le poème préfère laisser « le pardon de Joseph pour ses frères » à la fin pour finir l'histoire de Joseph par la joie de tout le monde comme s'il s'agit d'une fête kabyle. Par contre, le Coran, devance « le pardon » un peu avant pour finir par « la prosternation des frères et parents devant Joseph ». Un signe de religiosité et sacralité du texte coranique par opposition à l'humanité et profanité du texte kabyle. C'est une autre création kabyle.

- D'après le tableau comparatif et les différences / les divergences observées ainsi que ce tableau des correspondances, il n'y a pas de correspondances systématiques entre les versets arabes et les vers kabyles voire les strophes. Cela signifie que chaque texte a sa propre logique de développement et déroulement des événements. Ce qui est décrit et/ou raconté en prose ne correspond pas nécessairement et systématiquement à ce qui est composé en vers. Les techniques d'adaptation s'imposent.

5.3.2. Le cas de Sidna Yebrahim Lxalil

5.3.2.1. Les correspondances « rimes/strophes/séquences »

Rimes	N° Strophe/vers	Séquences/Événement
(1) ker /i/ ses ḍil dem /i/	v.1→v.62	-Invocation, le rêve d'Abraham; -Abraham conte le rêve à sa femme et se prépare à égorger Ismaïl ; -Le malin sous les traits d'un vieillard et la forme d'un corbeau informe Ismaïl, mais Abraham cache la vérité.
(2) aba qer abd ker af ḥer	v.63→v.74	-Ismaïl insiste parce que cette fois-ci le malin a apparu sous la forme d'une montagne; Le père dit la vérité à son fils.
(3) aba quell nwi ṭel jum ṣel	v.75→v.80	-Le fils obéit son père.
(4) iḥa ser ruz wel kek ger	v.81→v.100	-Ismaïl rassure son père à propos de la manière d'égorgement, de sa soumission, et la nécessité d'éloigner sa mère ; -Abraham est prêt à égorger son fils ; Gabriel lui envoya un mouton.
(5) leh mas len las nob sas	v.101→v.106 S.finale	Epilogue

5.3.2.2. Commentaires :

- Les strophes de l'histoire d'Abraham sont séparées en trois reprises par des formules :

« *Ddan tallit* » après le vers 30.

« *Rnan amecwar* » après le vers 24.

« *Rnan amecwar* » après le vers 54.

MAMMERI écrit à propos de ces formules en note 200 : « *Cette formule répétée semble en dehors du texte poétique et dite uniquement pour éclairer l'auditoire* » (p.275).

- Comme « Taqsit n Sidna Yusef », « Sidna Yebrahim Lxalil » est structurée rimiquement. Autrement dit, il y a des correspondances entre les rimes, les strophes et les évènements de l'histoire.

Effectivement, la taqsid a du changé la rime cinq fois afin de traduire les portraits physiques et psychologiques des personnages, les aventures de ces derniers ainsi que les différentes descriptions de l'espace et du temps. Ainsi, 62 vers de même rime correspond à l'invocation et le rêve d'Abraham qu'il conte à sa femme ainsi que sa préparation pour égorger Ismail. S'y ajoutent les vers consacrés au malin qui, sous les traits d'un vieillard et la forme d'un corbeau, essaye d'informer Ismail le fils mais le père cache la vérité. Il a attendu le malin apparaitre sous la forme d'une montagne pour lui dire la vérité avec une autre rime exprimée en 11 vers. Puis, cinq (05) autres vers avec une autre rime décrivent l'obéissance du fils. Cependant, il y a encore 19 vers rimés différemment des vers précédents pour relater comment Ismail a pu rassurer son père à propos de la manière d'égorgement, de sa soumission ainsi que la nécessité d'éloigner sa mère de la scène. Et quand Abraham s'apprêta à égorger son fils, Gabriel lui envoya un mouton. Vient enfin la séquence finale en 06 vers en guise d'épilogue avec une autre rime.

Tout cela n'est qu'un signe encore une fois de la créativité en littérature kabyle.

- La rime de la séquence finale « Epilogue » est nouvelle. Contrairement aux premières rimes c'est-à-dire (1) qui revient en (3) et (2) qui réapparaît en (4) même s'il ya quelques fois des variantes.

5.3.3. Le cas de *Sidna Musa*

5.3.3.1. Les correspondances « rimes/strophes/séquences »

Rimes	N° Strophe/vers	Séquences/Événement
(1) lya ami usa ffi ara kli	1→18 (18st)	-Prologue, rencontre avec les anges, les adieux (sa mère, son épouse et son enfant).
(2) ffa her sfa cel nes fer	19→20 (2st)	-Moïse au bord de la mer.
(3) ffa ṭti kka yli uka x̣di	21→22 (2st)	-Moïse demande le pardon de dieux qu'il admire et répond au rendez-vous.
(4) mut her mna xer rur der	23→33 (11st)	-L'ange de la mort et Moïse. -L'ange, le Dieu, la pomme et la mort de Moïse.
(5) tiw usa aht ḍsa yas hma	Séquence epilogue Comme variante	-Invocation (Epilogue).

5.3.3.2. Commentaires :

- Comme taqsit n Sidna Yusef, Taqsit n Sidna Musa est structuré métriquement/rimiquement.
- Chaque changement de rime implique un changement dans la vie/les actions de Moïse.
- Au début, 18 strophes couvrent la rencontre avec les anges et les adieux des gens que Moïse aime.
- Puis, l'histoire court avec Moïse que se hâtait pour son rendez-vous.

- Juste 02 strophes pour le bord de la mer et 02 autres pour demander le pardon!
- Et enfin, la rencontre sera longue et éternelle.
- Elle a demandé, donc, au moins 11 strophes!
- Les rimes de (1) reviennent en (3) et celles de (2) en (4).
- Mais, la rime de la variante 4' est différente.

Par conséquent, les trois Tiqsidin sont structurées rimiquement répondant ainsi à une forme virtuelle de taqsiṭ Kabyle qui se compose de :

- Un prologue.
- Des séquences/événements.
- Epilogue.

La part de la créativité dans tiqsidin se manifeste notamment dans leur structuration narrativo-poétique. En effet, les besoins de la mémorisation nécessitent la versification, qui, elle aussi nécessite une forme/une structure. Ainsi, les poètes kabyles anciens ont pu innover, donc créer une structure spécifique d'un genre spécifique même si la structure dans sa profondeur et le genre dans sa nature sont universels.

Synthèse

A partir des écarts entre les textes poétiques kabyles, tiqsidin, et les versets coraniques, les poètes kabyles ont procédé par trois types de translation traduisant les degrés de créativité de ceux-ci dans leurs œuvres. Ils ont traduit ce qu'ils ont repris tel qu'il est et/ou adapté ce qu'ils ne pouvaient pas/ne voulaient pas/ne savaient pas traduire littéralement. Ils ont donc créé. Mais cette création peut avoir plusieurs formes suivant les transformations réalisées en répondant ainsi aux caractéristiques spécifiques à un système de production spécifique à savoir : l'oralité. Donc, le passage d'un système/code à un autre - c'est-à-dire de l'écrit vers l'oral pour notre cas - peut définir/systématiser certains procédés de transformation/recréation. Et pour des raisons de mémorisation, les auteurs kabyles ont opté pour le vers/la poésie afin de (re)créer leurs œuvres à eux (en tout cas, à la société toute entière puisque la notion d'auteur reste problématique dans une société à tradition orale).

CONCLUSIONS GENERALES

Conclusions générales

Pour conclure, les études consacrées à la littérature kabyle en général et taqsidt en particulier ont connu globalement deux périodes : la période coloniale et la période post-coloniale. Ainsi les recherches en littérature kabyle ont évolué durant le temps allant des études à des fins coloniales jusqu'aux études à des fins poétiques (esthétiques). Nous pouvons citer, entre autres, les études liées aux genre/type de tiqsidin religieuses que nous avons essayé comparer au genre similaire en arabe, la qissa afin de comprendre l'étymologie de ces mots ainsi que le contexte d'émergence des deux genres qu'ils désignent.

Même si l'art de raconter existe chez les Berbères depuis la nuit des temps, le mot de taqsidt serait quand même emprunté à l'arabe, qissa, - et non qasida- pour désigner un type de poésie particulier, car il est complexe puisqu'il désigne à la fois et la poésie et le récit.

Ce type de poésie pourrait être la création/recréation des marabouts, qui ont assuré sa diffusion via les zaouias. Car, il traduit tout d'abord la vie des prophètes, des saints et des hommes religieux cités dans les textes bibliques et/ou coraniques ainsi que les saints locaux vénérés dans la région pour passer enfin à la vie profane traduisant les événements et les histoires de la vie quotidienne des individus et/ou leurs communautés.

Pour mesurer le degré de la créativité d'un texte de tiqsidin, il faut comparer l'hypertexte à son hypotexte supposé afin de repérer et signaler les intetextes qui ne sont en fait que des éléments repris soit tel qu'ils sont soit travaillés pour des raisons d'adaptation et/ou de création.

Dans tiqsidin, il y a des éléments repris, qui sont à l'origine exprimés dans une autre langue, l'arabe. Ils ne sont donc que des traductions. Il y en a encore d'autres éléments traduisant une autre culture exprimée en une autre langue et un autre genre, qui ne sont en fait que des traductions-adaptations en vers kabyles de quelques versets coraniques arabes. Le cas de taqsidt n Sidna Yusef est illustratif à ce sujet. Et enfin, quelques éléments sont repris mais travaillés – donc transformés -, ils sont, donc, ou bien des adaptations libres comme dans Sidna Ybrahim Lxalil ou bien des créations tout simplement tel le cas de Sidna Musa.

D'après l'analyse des trois tiqsidin, d'ailleurs, les éléments repris et/ou empruntés dans ces textes peuvent démontrer cette thèse. Tout d'abord, le titre de *taqsidt* en question est emprunté aux *qissa*, abordant l'histoire des personnages bibliques et coraniques : Joseph, Abraham et Moïse. Puis, les thèmes de celles-ci ainsi que leurs symboles sont imités du texte sacré

puisqu'elles traitent le religieux. Ensuite, le fil de l'histoire ou la structure globale du récit, à l'exception de quelques séquences ajoutées ou omises complètement, est semblable à celui du texte arabe, dans l'histoire de Joseph notamment. S'y ajoutent, enfin, les situations d'énonciation et les fonctions de ces textes – kabyle et arabe - qui sont semblables, notamment dans le milieu kabyle.

Aussi *taqsidt* kabyle est-elle considérée comme un poème didactique dont les fonctions sont identiques à celles des textes sacrés arabes. Car, il aurait pour ambition tout d'abord de rendre en kabyle le texte coranique, le rendre accessible même aux moins instruits des auditeurs, mais aussi d'utiliser les vers pour rendre les versets du Coran accessibles et transmettre l'histoire du prophète et son enseignement, sous la forme d'un poème hagiographique, *chanté* ou *récité* dans la cérémonie des funérailles ou bien dans une simple séance d'apprentissage dans les zaouïas.

A propos du texte *taqsidt* n Sidna Yusef, elle n'est en fait qu'un essai de transposition/transformation des versets coraniques arabes en récit versifié kabyle. Il s'agit ainsi de traduction-adaptation en vers kabyles des versets coraniques arabes, puisqu'elle reprend le schéma de *Sourate Yusuf* et l'adapte - et l'adopte- en kabyle. Et au sujet du texte Sidna Ybrahim Lxalil, il est une adaptation libre de quelques versets coraniques puisqu'il contient des éléments nouveaux appartenant à la tradition berbère bien qu'il ait le texte coranique comme source d'inspiration. Quant au texte Sidna Musa, il n'est qu'une création pure et simple des poètes kabyles anciens puisqu'il raconte une histoire inexistante dans les textes sacrés arabes.

M.A.SALHI (2009, 238) écrit à propos de ces textes et les nouvelles théories naissantes :

[...] avec les nouvelles théories, notamment celles liées aux notions d'**intertextualité** (Kristeva, Barthes, Riffaterre, Genette) et d'**hyper textualité** (Genette), l'on mesure mieux désormais aussi bien l'**autonomie** prétendue du texte que sa **littérarité**, cette littérarité, concernant ces adaptations, est à rechercher, entre autres, dans leur aspect **versifié** et dans leur **disposition rhétorique**.¹ (C'est nous qui soulignons).

Par ailleurs, l'auteur note² que la disposition rhétorique semble caractéristique de type *taqsidt* et définit cette disposition par trois éléments constitutifs :

- Prologue constituant de louanges à Dieu et au prophète ainsi que d'indication relative au thème du récit versifié ;

¹ SALHI, M.A., « Première approche de la relation Contact culturel/ Création littéraire en Kabylie », 2009, p.238.

² *Ibid*, (voir note de bas de page).

- Séquences relatant et les épisodes de l'histoire et les qualités des personnages ;
- Et épilogue dont le discours est consacré aux sollicitations du salut et prières auprès de Dieu.

Ainsi, les trois *Tiqsidin* sont structurées rimiquement répondant, du coup, à une forme virtuelle de *taqsidt kabyle* et ayant, dans ce cas, une certaine autonomie. L'aspect versifié de *tiqsidin* et leur disposition rhétorique démontrent aussi bien leur poéticité et littéarité que leur degré de créativité.

La part de la créativité dans *tiqsidin* se manifeste, alors, dans leur structuration narrativo-poétique. En effet, les besoins de la mémorisation nécessitent la versification, qui, elle aussi nécessite une forme/une structure. Ainsi, les poètes kabyles anciens ont pu innover, et créer une structure spécifique d'un genre singulier même si la structure dans sa profondeur et le genre dans sa nature sont universels.

Pour ce faire, les poètes kabyles ont engendré trois types de translation traduisant les degrés de créativité de ceux-ci dans leurs œuvres. Ils ont traduit ce qu'ils ont repris tel qu'il est et/ou adapté ce qu'ils ne pouvaient pas/ne voulaient pas/ne savaient pas traduire littéralement. Ils ont donc créé. Mais cette création peut avoir plusieurs formes suivant les transformations réalisées en répondant ainsi aux caractéristiques spécifiques à un système de production spécifique à savoir : l'oralité. Le passage d'un système/code à un autre - c'est-à-dire de l'écrit à l'oral pour notre cas - peut définir/systématiser certains procédés de transformation/recréation. Et pour des raisons de mémorisation, les auteurs kabyles ont opté pour le vers/la poésie afin de (re)créer leurs œuvres à eux, en tout cas, à la société toute entière puisque la notion d'auteur reste problématique dans une communauté à tradition orale.

En tout état de cause, les *tiqsidin* religieuses kabyles sont des créations locales, caractérisées par les procédés de création spécifiques à la littérature orale allant de traduction-adaptation et reprise de quelques éléments de la culture universelle tels les personnages bibliques et coraniques, en passant par la récréation par emprunt de quelques thèmes ou modèles et/ou l'adaptation libre jusqu'à la création pure et simple.

Pour ce qui concerne les propositions, enfin, nous pensons à cela :

Pour bien saisir le système générique de *tiqsidin*, il est souhaitable de mener des études aussi bien sur le plan extra-textuel que sur le plan intra-textuel sur un corpus plus élargi, donc plus représentatif de *tiqsidin* qu'elles soient religieuses ou pas.

Pour aboutir à cerner le degré de créativité dans toutes les tiqsidin religieuses notamment, il est préférable de comparer ces textes littéraires kabyles aux autres textes littéraires semblables produits en d'autres langues – arabe scolaire ou populaire ou bien une autre langue - ainsi qu'aux textes non littéraires appartenants à d'autres religions que l'Islam, tels les textes bibliques.

Pour bien définir, enfin, la structure et le type/genre de tiqsidin,- ainsi que les autres types littéraires berbères-, des études ponctuelles et approches spécifiques, qu'elles soient spécialisées ou pluri/inter-disciplinaires, méritent d'être entamées. L'état des lieux des études dans ce domaine en particulier et les exigences de la recherche scientifique à travers le monde l'imposent.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

Ouvrages :

- ANONYME, (1963), *Un poème hagiographique, histoire de Joseph*, FDB N° 80.
- BASSET, Henri, (2007), *Essai sur la littérature des Berbères*, Awal.
- BAUMGARDT, Ursula. & DERIVE Jeanne., (2008), *Littératures orales africaines*, Karthala.
- BOUAMARA, Kamel, (2005), *Si Lbachir Amellah : un poète-chanteur de Kabylie*, Talantikit, Bejaia.
- BOUNFOUR, Abdallah, (1999), *Introduction à la littérature berbère : 1-la poésie*, Peeters, Paris-Louvain.
- BOUNFOUR, Abdallah, (2005), *Introduction à la littérature berbère : 2-Le récit hagiographique*, Peeters, Paris-Louvain.
- BOUNFOUR, Abdallah, (1993), *Le nœud de la langue*, Edisud, Paris.
- DROUIN, J., (1971), *Un cycle oral hagiographique dans le Moyen Atlas marocain*, La Sorbonne, Paris.
- GALAND-PERNET, Paulette, (1998), *Littérature berbère : des voix des lettres*, PUF, Paris.
- LAGALLARDIE, André, (2007), *Petit guide, l'Islam*, AEDIS éditions.
- MAMMERI, Mouloud, (1991), *Culture savante culture vécue*, Edition Tala, Alger.
- MAMMERI, Mouloud, (2009), *Poèmes kabyles anciens*, Mahdi, Tizi-Ouzou.
- MATTAR, A.-C., (1986), *La traduction pratique*, Dar El –Machreq, Beyrouth.
- NACIB, Youssef, (1980), *Poésie mystique kabyle*, Andalouse, Alger.
- TODORV, Tzvetan, (1981), *Mikhaïl Bakhtine : Le principe dialogique suivi de écrits du cercle de Bakhtine*, Seuil, Paris.
- YACINE, Tassadit, (1988), *L'izli ou l'amour chanté en kabyle*, Bouchène-Awal, Alger.

Articles :

- ABROUS, D., (2004), « Kabylie : littérature », *In Encyclopédie berbère XXVI*, Edisud, Paris.
- AIT FERROUKH, F., (1993), « Le chant kabyle et ses genres » , *In Encyclopédie berbère*, Edisud, Paris.
- BASTIN, G.-L., (1993), « La notion d'adaptation en traduction », *In Meta*, XXXVIII, 3, pp. 473-478.

-
- CHACHOUA, K., (2004), « Kabylie : L’islam » , *In Encyclopédie berbère XXVI*, Edisud.
 - CHACHOUA, K., (2004), « Kabylie : L’islam », *In Encyclopédie berbère XXVI*, Edisud, Paris.
 - DROUIN, J., (1991), « Unité et pluralité littéraires dans les sociétés berbérophones », *In Unité et diversité de tamazight*, Tome I, Actes du colloque international, Ghardaïa, 20-21 avril 1991, pp.115-128.
 - IBRI, S., (1996), « Présentation de la poésie religieuse kabyle », *In ANADI N°01*, UMMTO, Tizi-Ouzou.
 - KATZ, I.-G., (2005), « Zawiya », *In Encyclopédie de l’Islam*, (T.XI), Brill, Pays-Bas.
 - LANDOLT, H. , (1978), « Khalwa », *In Encyclopédie de l’Islam*, (T. IV), Paris, Maisonneuve et Larose.
 - MALINGRET, L., (2001), « Les enjeux de l’adaptation en traduction », *In Ecrire, traduire et représenter la fête*, Universitat de València, pp.791-798.
 - NACIB, Y., (2002), « La culture locale dans un poème hagiographique kabyle », *In Algérie ses langues, ses lettres, ses histoires*, Edition du tell.
 - PELLAT, Ch., (1986, « Sémantique de kissa en arabe », *In Encyclopédie de l’Islam*, (T. V), Paris, Maisonneuve et Larose.
 - REDJALA, M., (1985), « La langue et la littérature kabyle » , *In Encyclopaedia Universalis*, Corpus 10, France.
 - SALHI, M.-A., (2000), « La recherche en poésie kabyle : de l’utilité coloniale aux questionnements poétiques », *In Kolloquiom zur berbérologie*, Université de Bayrouth, 2 et 3 juillet 2000.
 - SALHI, M.-A., (2003), « La délocalisation des textes oraux : Le cas de deux textes kabyles : Aheddad n Lqalus et taqsidt n Aâziz d Aâzuzu », *In Echanges et mutations des modèles littéraires entre Europe et Algérie*, Tome 2 des actes du colloque « Paroles déplacées », Lyon du 10 au 13 mars 2003, pp. 207-211.
 - SALHI, M.-A., (2003), « La nouvelle littérature kabyle et ses rapports à l’oralité traditionnelle », *In La littérature amazighe : oralité et écriture spécificités et perspectives*, Actes du colloque international, Rabat, 23, 24 et 25 octobre 2003, pp. 103-121.
 - SALHI, M.-A., (2009), « Première approche de la relation Contact culturel/ Création littéraire en Kabylie ».

- ZARFANI, H., (1986, « Judéo-arabe et judéo-berbère », *In Encyclopédie de l'Islam*, (T. V), Paris, Maisonneuve et Larose.

Dictionnaires

- Dictionnaire de linguistique et des sciences de langage.
- Dictionnaire petit robert, 2006.
- LACOST-DUJARDIN, Dictionnaire De La Culture Berbère En Kabylie, La Découverte, Paris, 2005.
- Dictionnaire petit larousse, Larousse-Bordas, 1997.
- IBN MANDHOUR, Lissanu Lâarab, vol.7, Dar Sader, Beyrou, 1975.
- DALLET, J.-M., Dictionnaire kabyle-français : parler des at manguellat, Algérie, Selif, Paris, 1982.
- TAIFI, M., Dictionnaire tamazight-français, L'Harmattan, Awal, 1991.
- LACOSTE-DUJARDIN, C., Dictionnaire de la culture berbère de Kabylie, La Découverte, Paris, 2005.

Thèses et mémoires

- Ameziane, A., Les formes traditionnelles dans le roman kabyle : du genre au procédé, (dir. BOUNFOUR Abdallah), DEA, INALCO, 2002.
- Ayad, S., Intertextualité et littérature kabyle contemporaine : le cas de nekni d wiyid de Kamel BOUAMARA, (dir. FINTZ Claude), Mémoire de magistère, Université de Béjaia, 2009.
- Bellal, hakima, Ach-Hiâr Al-Kaba'ili Fi D-Dirasat Al-Firansiya, 1867-1962 :[La poésie kabyle dans les études françaises : 1867-1962, (dir. BOURAYOU A.), Mémoire de magistère en arabe, UMMTO, 2002.
- Ibri, S., Analyse sémiotique d'un mythe kabyle :»Taqsit n Sidna Yusef», (dir. Abderrezak DOURARI), Mémoire de magistère, UMMTO, 2001.

RESUME EN TAMAZIGHT

Résumé en tamazight

Tiqsidin : seg yeḍrisen n ddiḥ s taḍrabt yer yeḍrisen n tsekla s teqbaylit

Tazwert :

Yaḥ akken yuzzel wawal belli leqran/awal n Rebbi ur zmirent ara tutlayin niḍen ad t-id-inint. Hala s taḍrabt i yezmer ad yili uxaṭer yes-s i d-yusa, Imrabden eḥḥden ad sfehmen awal n Rebbi i Leqbayel, yernu s teqbaylit. Dya seg wasmi d-kecmen Yemrabḍen yer Tmurt n Leqbayel deg lqern wis XVI ccyel-nsen d annect-a, ama deg temḥemḥin/zzawiyat ama deg leḡwameε. Zik, s cwit n usefru d kra n teqsidin lemden medden aṭas n temsal n ddunit akked laxert yernu s wawal kan.

Win yeslan i kra n teqsidin n lanbiyya iḡef d-yewwi Leqran yeḥḥed ula d netta ad tent-yessefru akken i tent-yefhem neḡ i tent-yeddem uqerruy-is. Ma yecfa yecfa neḡ ma ulac ad d-yesnulfu. Akka dya i d-lulent teqsidin n sidna yusef, sidna yebrahim lxalil akked sidna musa. Llant d awal n Rebbi uyalent d asefru, llant s taḍrabt uyalent s teqbaylit, llant urant deg lkayed uyalent lḡant seg yimi yer tmezzuyt.

Daymi i tent-ḥesben Yirumyen, akka am Henri BASSET, d aḥaned kan n Leqran s usuyel akked tririt. Nnan-t-id yakan s taḍrabt. Ur tessid d acu d-yennulfan s teqbaylit. D acu kan, kkren-d wid niḍen i asen-yerran tahjurt, akka am Paulette GALAND-PERNET, nnan ayagi iderru-d di tsekliwin n ddunit meḥḥa. seg zik n zik, wa iteddem ḡef wa meḥḥi yella wacu yettawi yettawad-it-id akkenni kan, yella wacu yettbeddil, irennu seg tqerruyt-is ayen i yeffyḥen fell-as neḡ i yeffyḥen ḡef wid i as-id-isellen.

Tiqsidin, ḡur kra ihi, d asuyel kan i d-ssuylen/d tririt kan i d-rran awal n Rebbi seg taḍrabt yer teqbaylit ladya imi d-ttawint ḡef teqsidin n lanbiyya iḡef d-yewwi ddiḥ yettrebbin imdanen s teqsidin.

Ma d kra niḍen, ttwalin tiqsidin d tawsit i d-snulfan Yimaziyen/Leqbayel n zik ḡas ma yella deg-sent wayen i d-rran seg taḍrabt neḡ seg tutlayin niḍen, labeḥda mi llant kra n teqsidin ur llint ara akk am tid-nni deg Leqran. Maci akken i d-usant deg Leqran i tent-ssefran Leqbayel.

Iwakken ad nizmir ad nwali annect-agi ma isehḥa, nettef ad nesled tiqsidin-nni d-yejmeε Mulud MĚMRI deg udlis iwumi isemma « *Poèmes kabyles anciens* » i d-tettawin ḡef yisefra n Leqbayel n zik. Yeffey-d deg useggas 1980. Tizargin n MEHDI εawdent-as-id asizreg deg

2009. Yura yiwen yiḡef deg-s ḡef 04 teqsidin. D acu kan, llant teqsidin niḡen ur d-ddint ara deg yiḡef-agi. Yessedda-tent deg yiḡfawen niḡen.

Ha-ten ihi yezwal n teqsidin akken llan deg udlis n MĒEMRI :

- Taqsit n Sidna Yusef ;
- Sidna Yebrahim Lxalil ;
- Sidna Musa.

Yal asebtar n teqsidt iqubel-it usebtar n tsuqilt ines ḡer tefransist iwakken ad fehmen wigad ur nessin ara taqbaylit.

Elḡsab kan izwal, ttbanen yiwudam iḡef d-wwint teqsidin awal – Yusef, Yebrahim akked Musa - d iwudam iḡef d-ttmeslayent ddiyyanat i tlata : Tudayt, Tamasiḡit d Tneslemt. Tagi d tamezwarut. Tin ḡer-s, taḡessa n wallus n kra n teqsidin kif-kif-itt d tin n uḡris aḡebbani (Leqran). Ula d izumal d temsirin kif-kif-iten. ḡef waya dḡa i d-nessedda deg ukatay-nney ula d Suret Yusuf, tasuret tis 12 akken tella deg Leqran. Njuba-d ula d tasuqilt-ines ḡer tefransist imi ayen nura fell-asent s tefransist i t-nexdem.

Ferney asentel-agi uxaḡer :

- Tamezwarut n tmezwura, seg wasmi lliy d amecḡuḡ nekk ḡemmley isefra s umata d teqsidin n ddiin i d-ttdekkiren lexwan deg lḡanazat. Yettaḡḡab-iyi lḡal imi d-ssawaḡent s teqbaylit-nney acu akk yeḡya ad d-yini Leqran s taḡrabt.
- Tin ḡer-s, ḡemmley aḡric-agi n unadi deg taḡult n ukenni ḡer tsekliwin akked tussna n usuyel yettnadin ḡef wamek ttemlilin yigduḡen s tutlayin d yidelsan akked tsekliwin-nsen. Maci aḡas i yuran ḡef temsalt i aḡ-yeḡnan nekkni d Waḡraben ulamma aḡas n tewsat in d yisental i icerken tisekliwin-nney. eud akkenni i d-kkrent.
- Di taggara, isental yecban wagi imumi nekker – imi nezra ur as-nezmir ur as-nzemmer akken i ilaq - ḡwaḡen aḡas n tmusniwin akked tarrayin uxaḡer aḡas n temsal urḡad i asent-id-nufa ixef, maci yiwen n usteqsi maci sin.

Nekkni neḡeḡ ad nesdukkel cwit n tmusniwin i d-nuḡem deg tussna n usuyel akked tid n tsekla iwakken ad nḡer amek i d-snulfan Leqbayel tiqsidin yadra d tiririt kan i tent-id-rran seg taḡrabt neḡ yella d acu i d-snulfan seg yiqerray-nsen.

Tarrayt i iwulmen i wayen nexdem d amyedres akken i t-yettwali Gérard GENETTE. Ma d ayen nexdem s timmad-is deg-s 05 n yixfawen.

1. Kra n yisufar n tarrayt akked tizri :

Deg uḥric-agi neered ad nadi ad nefhem kra n wawalen i yes-s nezmer ad nesleḍ iḍrisen-nney. D awalen i ay-ineḡren targa ideg la yazzel ukatay-nney i nexdem yeḥ yidrisen n tsekla n at zik.

D acu kan, yessefk ad nissin deg wacu lihala ideg i d-tennulfa tsekla-nney imir-nni. Yak seg zik n zik wa ihedder-itt i wayeḍ. Yak ḍayen lejdud-nney maci iman-nsen ay ddren, meḥni llan yigduden niḍen ixulḍen, wukud cerken tagella d lmelḥ d tagnatin n lferḥ d lqerḥ. Ula d tasekla-nsen akka i d-tekker, temwanas d tiyaḍ tefka-yasent tewwi-d yur-sent. Ulac agdud yeddren weḥd-s, ulac tasekla i d-yeffyen seg wulac.

Wid d-yekkren d tirebbuyae ula d zzhun-sen d lqerḥ-nsen d tarbaet i t-yettqabalen ; maci yiwen weḥd-s. maci yiwen i d-yesnulfuyen i yiman-is isefra. Lameena d taddart ney d læerc s lekmal-is. Wa yeqqar i wa, wa iteddem yur wa almi ur iban d anwa i d amezwaru i yetṭfen ix f n wawal.

Wa yesla i wawal iḍawed-it, wayeḍ ireḍl-d awal yessexdem-it. Cwiṭ d aeaned cwiṭ d areṭṭal. Kra d asnulfu kra d asmeckukel.

Lḥasun, d tagi i d timawit. Akka i leḥḥunt tektiwin seg yimi yer tmezzyuṭ. ḡas ma tella tira ur as-id-iṣaḥ ara wawal sdat n Wawal. Ayagi nnan-t-id yimusnawen i yettnadin deg temsal-agi, nezmer ad d-nebder seg-sen kra akked wayen uran : BAUMGARDT, Ursula akked DERIVE, Jean i yuran imagraden deg udlis *littératures orales africaines* i d-tessufey Karthala deg useggas 2008.

D acu kan, yadra nezmer ad d-nemmeslay yeḥ uḍris deg timawit ? aḍris maci d ayen yuran kan. eleḥsab Todorv, yuran *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique suivi d'écrits de cercle de Bakhtine*, Seuil, Paris, 1981, ney ayen yura Paul ZUMTHORT yeḥ timawit, aḍris d ayen i d-nnan d wanda d melmi i d-yettwanna, d anwi i as-id-yeslan d wacu n tagnit ideg i t-id-nnan. Amek i t-qublen medden d wamek i t-qeblen. Ayen iwumi qqaren tignatin n tmenna.

Ma d ayen yeenan asnulfu, Kristeva la teqqar ulac aḍris i d-yekkan seg wulac. Yal aḍris yettawi-d ansi niḍen. Yella wansi d-yugem. Tura yef temsalt-agi n umyeḍres « inertextualité » deg *sémiotiké* (le seuil 1969).

Ula d GENETTE inuda aḥas deg temsalt-a. dya d netta wuyur nelmed « hypertextualité » yettwalin iḍrisen zemmren ad d-arwen iḍrisen niḍen. Ney akken yura netta, *aḍris B yettleqqim aḍris A*. aḍris B isemma-as « hypertexte » ; ma d aḍris A « hypotexte ». yessefhem-d dayen deg udlis-is *Palimpsestes, la littérature au second degré*, Edition du seuil, 1982 amek yettbeddil uḍris udem mi ara yuḡal d aḍris niḍen. Yezmer ad yili d aḥaned neḡ d asuḡel ; d asefru neḡ d tiririt ḡer tesrit ; d asiḡzef neḡ d asiwzel ; d asnermi neḡ d asimzi, atg.

Tasekla tamaziḡt maci d tamxalleft. Tilufa n usnulfu ḡuzant-tt ahat ugar n tiyaḍ imi s wawal kan ay telḡa. tugem-d aḥas seg tsekliwin niḍen labeḍda tasekla taḥrabt. Lameeni, aḥas dayen i d-tesnulfa ḡas deg yiḍrisen-nni d-tugem. Seg ueawed n usnulfu neḡ asnulfu i tikkelt tis snat i d-yettek usnulfu. Akka i tebya ad d-tini Paulette GALAND-PERNET deg udlis-is *Littératures berbères des voix des lettres*, PUF,1998.

Teqqim-d dayen temsalt n usuḡel « traduction » akked tririt « adaptation », ula d nettat uread i as-id-ufan ixf. D acu kan, tizrawin n wassa ssawḍent ad ferzent ger usuḡel i d-yettarran aḍris seg tutlayt ḡer tayeḍ, yezmer ad yili s tira yezmer ad yili s wawal kan « interprétation ». ma d tiririt, d ayen ur nezmir ara ad d-nessuḡel neḡ un nebyi ara ad t-id-nessuḡel dya ad t-id-nerr akken i ay-yehwa : nezmer ad nekkas, ad nssenḡes, ad nernu. Rnu dayenni tiririt maci d abeddel kan n tutlayt. Yezmer ad yili deg tiwet n tutlayt meeni seg tewsit ḡer tayeḍ neḡ seg ssenf ḡer wayeḍ neḡ seg uswir n tutlayt ḡer wayeḍ. Aḥas n wungalen rran-ten d isura neḡ d ticeqqufin n umezgun ama seg tutlayt ḡer tayeḍ ama deg yiwet n tutlayt. Ma d ayen yeenan asuḡel-tiririt « traduction-adaptation » awal-a uddis yebya ad d-yini tiririt d tiririt meeni ula d tutlayt tbeddel. Lḡasun wid inudan deg taḡult-agi ḡran ugar n tyawsisin fell-ay. yella MALINGRET, Laurence, yuran « les enjeux de l'adaptation en traduction », in *Ecrire, traduire et représenter la fête*, Universitat de València, 2001. Yella day Bastin, G. L., i iferzen ger wawalen iyef d-newwi awal, ḡur-s amagraḍ «la notion d'adaptation en traduction », in *Meta*, XXXVIII, 3, 1993.

Ad d-nuḡal tura s iḍrisen-nney d wamek eḍdan seg taḥrabt ḡer tmaziḡt/taḡbaylit, d wamek llan d awal n Rebbi uḡalen d asefru n umedyaz, d wamek dayen eḍdan seg tira ḡer wawal. SALHI, M.A. yemmesla-d yef 05 n lesnaf n ubeddel n uḍris seg timawit ḡer tira., deg « La

nouvelle littérature kabyle et ses rapports à l'oralité traditionnelle », in *La littérature amazighe : oralité et écriture, spécificités et perspectives*, Actes du colloque international, Rabat, 23, 24 et 25 octobre 2003.

Ma d nekkni neereḍ ad as-id-nas i temsalt meqlubi, lmeɛna-s seg tira yer timawit iwakken ad nizmir ad nefhem amek i d-ɛeddan yiḍrisen deg tsekla-nney. Ha-t-n 03 n lesnaf ay seg i d-akkan yiḍrisen-nney :

- Abeddel n tutlayt : d aɛeddi i tɛeddi seg tutlayt yer tayed. D asuyel ihi.
- Abeddel n tewsit : d asefru i ssefran Leqran s teqbaylit. Aḍris n ddiin yuḡal d asefru.
- Abeddel n terga : d aɛeddi i tɛeddiin yiḍrisen seg tira yer/s wawal.

S waya i nezmer ad nwali amek ttuneysen neḡ ttwakksen ; nnernan-d neḡ ttwasmeyren kra n tseddarin n teysidini d aḡ-id-yessawed Mulud MĒEMMRI. Ma yella aḡas n wayen i d-ɛawden yernu ur t-bedden ara nezmer ad d-nini tiqsidin-a d asuyel-tiririt ; ma yella aḡas i ibedden deg-sent ad tent-neḡseb kan ihi d asnulfu ḡas ma yella kra n wayen i d-ugment ansi niḍen.

Yeḡ waya, yiwen ur yezmir ad yenker belli Leqbayel kkren-d deg zzawiyyat, ḡeffḍen Leqran, xulḍen wid yeḡran s taɛrabt imir-nni. Ihi ad yili ad yili wayen la d-ɛawden seg wayen lemden neḡ xersum d ayen iwumi cfan. Ma ḡran iman-nsen ur cfin ara dḡa ad d-snulfun seg yiqerraynsen ḡas ur yelli deg nnesxa n Leqran. Awi-d kan mi d tḡelba neḡ d lexwan i t-id-yennan. D tagi i d liḡala n tmetti n Leqbayel zik-nni.

Ur nezmir ara ad negzu kan akka tamsalt deg yigenni. Yessefk ad nwali iḍrisen s wallen-nney ma yella kra ideḡ ttemcabin neḡ ala. Ad neereḍ ad nesserwes/ad nkenni ger-asen. D acu kan, yelha dayen ma nemmesla-d uqbel yeḡ tezrawin yettwaxedmen yeḡ teqsidin d wacu ideḡ tezmer tewsit-a ad txalef tid niḍen n tmaziḡt neḡ n taɛrabt.

2. Tizrawin yeḡ teqsidin :

Asmi d-tekcem Fransa yer tmurt-nney, teereḍ amek la tefhem leeqliyya n Leqbayel yegguman ad knun sdat-sen. Dḡa netta, Irummyen - akka am Henri BASSET yuran *Essai sur la littérature des Berbères*, Awal, 2007. - mi xedmen tizrawin yeḡ teqsidin, ɛerḍen ad kksen azal i teqsidin-agi yuran s teqbaylit neḡ yelḡan s teqbaylit. La ak-qqaren tewwim-tent-id seg taɛrabt neḡ seg ddiin amzun akken Leqbayel neḡ Imaziḡen ur seḡin ara tutlayt, ur seḡin ara tasekla, tasekla nsen ur tecbiḡ ara, ur tuklal ara ad tt-ḡren medden ama d Leqbayel/Imaziḡen ama d iberraniyen. yeḡ waya dḡa i asen-id-rran kra n yimusnawen n Leqbayel neḡ n Yirummyen – Ayen akk yura

Mulud MÈEMMRI d udlis n GALLAND-PERNET, P , *Littératures berberes, des voix des lettres*, PUF, 1998 akked Bounfour, Abdellah, *le nœud de la langue*, Edisud, 1993 - belli ilaq ad tissineḍ tutlayt-a, ilaq ad tissineḍ tasekla s tutlayt-agi iwakken ad tessawḍeḍ ad tezreḍ aḍris-nni ma yecbeḥ ney ala, ad tezreḍ ma yuklal tazrawt ney ala, ad tezreḍ dayen ma yekka-d seg tutlayin niḍen ney ala. Ad tezreḍ d acu i d-yewwi seg yidelsan ney tisekliwin niḍen, d wacu i d-yennulfan deg-s ney d acu d-yesnulfa netta s timmad-is. Imaziyen am yigduden n ddunit merra. Yella d acu d-ttawin yur lberrani yella wacu d-snulfuyen nutni. D ayagi i neereḍ ad d-nini : llant temsal newwi-tent-id seg berra d tidet, llant temsal llant/nnulfant-d yur-ney ur ilaq ara ad tent-neffer. Wagi d aḥric.

Ma d aḥric niḍen, newwi-d deg-s awal yef wansi d-yekka wawal n teqsidt/teqsidin ma seg wawal lqissa ney seg lqasida n tutlayt taerabt. Yal yiwen acu n tmuyli i d-yefka ney i yesea yef wawal-agi. yef wacu d-ttawint teqsidin ? ma yef ddi kan ney ula yef wayen niḍen ? nessen aḥas n teqsidin ladya tid n ddi akka am teqsidt n sidna yusef, taqsidt n sidna ybrahim lخاليل d teqsidt n sidna musa. lameena nessen dayen taqsidt n waḥed usebein, taqsidt n wemqerqer, taqsidt n eziz d ezuzu d teqsidt n ceeban deg remḍan i d-yeffyen d asaru. Awal-agi neqsidt yuzzel, yeffey-as unamek-nni amezwaru i yebyan ad d-yini lqissa ney lqasida. Yuyal yebya ad d-yini kra n wayen iyef d-ḥekkun medden labeeda ma yusa-d d asefru d ayezfan nezmer ad as-nsemmi taqsidt.

Tizrawin yef teqsidin ihi eddant-d yef tlata tegnatin :

- Tallit n yirumyen-iḥeqqaren : deg-s eərḍen Yirumyen ad kksen azal yef kra n wayen ur nelli ara nsen. D iman-nsen kan i walan. D tutlayt-nsen kan i d tutlayt. D tasekla-nsen kan i d tasekla. D nitni kan i yelhan. D ayen kan i d-qqaren nitni i icebḥen i imelḥen. Ma d wid niḍen d iyersiwen ney cuban yer-sen.
- Tallit n yimaziyen-iḥurriyen : deg-s i d-kkren Yimaziyen at tmurt/at wakal iwakken ad rren taḥjurt i Yirumyen-iḥeqqaren tallit-nni n umnekcem ney kra n win yebyan ad yeybu later n timmuzya deg wayla-ines ula mi teffey Fransa. Wigi wwten s wacu ufan : tutlayt, tasekla, tussna n tmetti, atg.
- Tallit n yisdawanen-icebbaḥen : deg-s dya i ieedda unadi seg tallit n userref i wid yeggumman ad amnen belli tella tmaziyt yer tallit n unadi yef cebaḥa akked tisukla ney

timmedyezt n wayen nnan neɣ la d-qqaren wat tutlayt-a m-yidles d tsekla yecban tid niɛen n ddunit meɣra. yernu d isdawanen i yekkren i ccɣel-a maci d menwala.

3. Tasledt n yiɛrisen :

Ad neereɛ ad nɛer ma tiqsidin d asuɣel d tririt n yeɛrisen n ddin seg taerabt ɣer teqbaylit neɣ d asnulfu n leqbayel deg tsekla timawit.

Ad neereɛ ad nwali neɣ ad nezwir deg teqsidt n sidna yusef. Taqsidit- a ur txullef ara aɛas qissat yusuf yellan deg Leqran. Ama d tayessa ama d iwudam ama d allus neɣ ayen i d-yettwaɣkan d asentel neɣ d izumal.

Daymi ayen iɣef d-yewwi Leqran deg layat 4,5 d 6 ɣef sidna yusef mi yurga aggur d yitran seɣden sdat-is, taqsidt teawed-as-id dayen :

Ikker-d d aqruɣ d amezzyan
Iɣuɣ di targit yetlef
Isnaet-as lerbayeɣ illan
Lɣanin lmuceɣɣef
Seɣɣedn-as waggur d yetran
Di tegnaw ay d-iweqqef

Ikker-d taɣebɣit ican
ɣer baba-s ay yessuref
Ad alsey leɣdit yeɛran
Bab n ɣɣeɣ ma ^{ad} itxewwef?
Seɣɣedn-i waggur d yetran
Di tegnaw i d-gan ɣɣef

Sidna Yaɛqub zzin n Leqwrɛn
D amyɛr icab iwellef
Ifesser-asen-d lmanam
-Wa d sser ɣed ma ^{ad} t-ikcef
Yusef ad yuɣal d sselɛtan
Ad fell-as iddu walef

Neɣ mi usmen watmaten-is dya ɛeqren-t ɣer lbir (Leqran, 12.7-10). Ma d Leqbayel akka ssefran tamsalt :

Atmaten-is segmi ay s-slan
Imiren ay d-bdan ɣɣef
Nnejmaɛen deg ddiwan
Ar heddɣen deg leɣsayef
-Yusef ad yuɣal d sselɛtan
Nekkni fell-ay d imseqqef

Lɣasun ha-t-n wayen i yellan deg Leqran iɛawd-d deg teqsidin :

- i. Mi yeḥka yusef targit i baba-s ;
- ii. Mi yusmen watmaten-is ;
- iii. Mi t-ḍeqren watmaten-is yer lbier ;
- iv. Mi skaddben watmaten n yusf i babat-sen ;
- v. Mi d-sellken wid d-iaeddan yusef seg lbir ;
- vi. Mi as-tezzi tmeṭṭut n sselṭan mi yugi tger-it yer lḥebs ;
- vii. Mi yessefra yusef targit n sselṭan, yuḡal yeffey seg lḥebs ;
- viii. Mi yeeqel yusef atmaten-is ;
- ix. Mi as-nnan watmawten n yusef i babat-sen ad awin gmat-sen amecṭuḥ.
- x. Mi icemmed yusef ad yetṭef gma-s amcṭuḥ ;
- xi. Mi iḥulfa yeεqyb s mmi-s mazal-t yedder ;
- xii. Mi d-yuḡal yizri i yeequb ;
- xiii. Mi yettwεqel yusef yuḡal isemmeh i watmaten-is.

Llan yeḥricen ḡas yenn-ten-id Leqran ulac-iten deg teqsidt ney drus i d-tεawed :

- i. Mi as-yenna yusef i gma-s amecṭuḥ tukreḍ ;
- ii. Mi iḥulfa yeεqub s mmi-s mazal-t yedder ;
- iii. Awal n taggara.

Ma d iḥricen niḍen ḡas llan deg Leqran, taqsidt tessiyzef awal, terna-d syur-s :

- i. Targit n yusef ;
- ii. Tismen n watmaten ;
- iii. Ccabaḡa n yusef ;
- iv. Laz ;
- v. Tuḡalin n yeεqub d yusef ;
- vi. Lferḥ n temlilit.

Ma nwala timsal-agi, nezmer ad d-nini belli taqsidt n sidna yusef d asuyel-tiririt n qissat yusuf yellan deg Leqran ḡas ma yella d acu d-yennulfan yur-s kan ulac-it deg wawal n Rebbi.

Taqsidt n yebrahim lxalil kif-kif. D acu kan taqsidt-a terna-d aṡas ḡef wayen yellan deg Leqran. Tagi nezmer ad tt-neḥseb d tiririt tilellit ney d εawed n usnulfu.

Ma d taqsidt n sidna musa, ur nufi ara later-is deg Leqran. Tagi tban d asnulfu.

Lḥasun, asnulfu yella yella ama deg usentel ama deg wudam ama deg tyessa n teysidt yebnan tiseddarin-is eleḥsab ayen yeḍran i yiwudam, tettbeddil tmeyrut yal mara bedden yinedruyen.

Yal taqsidt tebna yef :

- vii. Aselli yef nnbi ;
- viii. Aglam n yiwudam akked yinedruyen ;
- ix. Axettem d ddeewa n lxir i kra n wid i as-id-yeslan.

Akka dya i d-snulfan Leqbayel n zik tiqsidin. Cwiṭ d asuyel d tririt seg taerabt cwiṭ d asnulfu seg wallayen-nsen. Ayen i d-rran ieedda am waman deg tmezẓuyt n wid i asen-id-yeslan uxater ssnen amek la d-rran d wamek la qablen wid i ten-iqeblen.

Tagrayt :

Ihi, tizrawin yettwaxedmen yef tsekla tamaziyt/taqbaylit s umata, d tid yettwaxedmen yef teqsidin ladya eddant-d seg 03 talliyin seg wasmi d-tekcem Fransa almi teffey. Irumyen nudan ad ay-issinen lameeni iwakken ad ay-ḥeqqren ugar. Syin akin, kkren-d wid d-yečča nnif yef tmurt d tutlayt d tsekla-nsen qublen Irumyen. Almi d-tusa tallit n wid i asent-yeqqimen i temsal s wudem usnan. Nudan yef cebaḥa n tsekla tamaziyt ḡas ma telḥa s yimi d awal kan.

Awal n teqsidt/tiqsidin s timmad-is yekka-d seg qissa n taerabt. Meeni deg teybaylit yexleḍ deg-s wallus d tmedyazt. Ahat d imrabḍen i d-yesnulfan tawsit-agi iwakken ad slemden i medden tiqsidin n lanbiyya ay ḡran deg Leqran. Syin akin uyalent teqsidin mucaeit, ttawint-d ula yef wayen niḍen ḡas maci d ddin.

Tiqsidin i d-yettawin yef ddin, yettban seg Leqran i d-ugment lameeni ger cwiṭ d waṭṭas. Ur edilent ara teqsidin. Taqsidt n sidna yusef d asuyel-tiririt n qissat yusuf yellan deg Leqran ḡas ma yella d acu d-yennulfan ḡur-s kan ulac-it deg wawal n Rebbi. Taqsidt n ybrahim lxalil kif-kif. D acu kan taqsidt-a terna-d aṭas yef wayen yellan deg Leqran. Tagi nezmer ad tteḥseb d tiririt tilellit ney d aewawed n usnulfu. Ma d taqsidt n sidna musa, ur nufi ara later-is deg Leqran. Tagi tban d asnulfu.

Tiqsidin-a yella deg-sent wayen i tent-icerken d ddin. Uxater ttemcabint yer-s deg tagnatin n tmenna d yizumal d temsirin. Yella dayen wayen tent-yessemxillfen d Leqran imi nitnti s lebni nsent, s tmeyrut nsent s yinedruyen nsent.

Lḥasun, mazal aṭas n yisteqsiyen deg tayulin-agi n tsekla i d-yennernan leqrun-aya mebyir tira nettat d tǧiratin-ines yuran neɣ ur nuri ara am nettat. Tiqsidin yecban tid iyef d-newwi awal llant ula deg Tewrat n Wudayen akked Linǧil n Lmasih. Tagi d tamezwarut. Tin ɣer-s tiqsidin maci ḥala ɣef ddin i d-ttawint. Isental am wigi ḥwaǧen aṭas n unadi d waṭas n tmusniwin akked Tmusni.

ANNEXES

Annexes

Corpus

83. Sidna Yebrahim Lxalil

Taqsiṭ annebd^u ad tt-nedker

^vef Sidna Yebrahim Lxalil

Willan d Ifahem iḥesses

Iccečča d lebd^a ur yaedil

Inebgi n wudem

Yaedel netta d igellil

Tehder-d leid tameqqrant

Yedleb di Rebbi ttehlil

Rzeq-iyi s lfeḍl-ik

Ay aḥnin tegḍ-i ttawil

Tenṭeq lqedra n Rebbi

Tenna-yas Zlu Smaeil

Iḡuz i tṭhegga

Taṣebḥit n wass n leid

Yuki-d seg nnum

Yer zzuḡa-s yawi ddalil

Tehder-d leid tameqqrant

Ḍelbey di Rebbi ttehlil

Rzeq-iyi s lfeḍl-ik

Ay aḥnin tegḍ-i ttawil

Tenṭeq lqedra

Tenna-yi Zlu Smaeil

Iḡuz i tṭhegga

Taṣebḥit n wass n leid

Tenna-yas Zlu-t

nesḍaa i sid-nney atwil

Yuy-as taqendurt

Iwenneε-as ^{de}g tffaṣil

Yyaḡ a memmi

Ass-a ^ad d- nnessired s leysil

(Ddan tallit)

Iluea-t-id bu tḥila

Ay amḡar icaben isimlil

Inna-yas Ay aqcic

Ma d kečč i d Sidna Smaeil

Ḥeḍḡey i uḥeddad

Mi yerḡa lhend ittetṭil

Baba-k d axeddaε

Iεewwel ad k-izlu s leqtil

Inna-yas Xzu-t

A mmi winna d nnaeil

Anw^a ara yezlun mmi-s

Yebrāhim m^a ad izlu Smaeil

(Rnan amecwar)

Iluea-t-id bu tḥila

D agerfiw i as-d-isawel

Inna-yas Ay aqcic

Ma d kečč i d Sidna Smaeil

Ḥeḍḡey i uḥeddad

Mi yerḡa lhend ittetṭil

Rwel ^{vef}baba-k

Ulayyef ad k- izlu s leqtil
 Inna- yas Xzu-t
 A mmi winna d naeil
 Anw^a ara yezlun mmi-s
 Nett^a ad yeqqim d agujil

(Rnan amecwar)

Iluea-t- id bu thila
 D adrar i yas-d- isawel
 Inna-yas Ay aqcic
 Ma d kecc i d Sidna Smaeil
 Hedrey i uheddad
 Mi yerha **lhend** itteṭṭil

Baba-k d axeddae
Dag ara k- izlu s leqtil
 TTxil-k a baba
 A ssbbeε iræden iciqer
 Lemmer d læebd
 Ihder-d lady^a ad t- nenker
 Wagi d adrar eɾafa
 Ittban yef wudem-is lher

Inna-yas d tidet
 A mmi buddey d ad k-nenker
 Irba-t deg ^{yi}rebbi-s
 Izri-s iyleb leanser
 Tasa-s tehlales
 Ay awhid ⁱ d-ṛebbay meqper

Inna-yas Belleh a baba
 La teqqared degi laeqel

Nebbeḥ ajenwi
 yer wemsed ard isetṭel
 Taenuḍ agerjum
 Anida ⁱak-d-iban lefṣel

Yur-k ddbiḥa
 Amma tizlⁱ ad ak-texseṭ
 Fiḥel akk arruz
 Ur ttagad ad k-nerwel
 Jmeε ledyab-ik yur-k
 Ulayyef ad k- **nyegger**

Ammar ad ak-terdel tẓallit
 N wucbiḥ nnbi ṭṭaḥeṭ
 Sebεed fell-i yemma
 Ur tettwalⁱ ur tḥeddeṭ
 Nettat d tamedhuct
 Tarwiḥt tesxeṭb-as lamer

Ittekka ^vef ujenwi
 Itti yeqqel-as ^vef ddheṭ
 Jibril εalih ssalam
 Seg lǧennet ay d-inuḍeṭ
 Yuzn-as axerfi
 D aberkan deg nnwaḍeṭ
 Izla-t i ṭṭhegga
 Yeḍleq i wuzyin n nnḍeṭ

La ilaha il Elleh
 Awḥid ur tṛebba yemm-as
 Ibḍa tamurt d iyallen
 Iṭṭef igenni melba isulas

Yfer-ay a Lleh ma nedneb

Jmie akka-d nettmeḥsas.

84. Taqsiṭ n Sidna Yusef

Sslaṭ yef-k a nmbi Læednan

S læed n lehwa ^{vef} rref

S læed n tmurt d ^yigenwan

D ttejra igezmen texlef

Æed n lebhur d ^yiselman

D leṛwah si mkul ccdef

Bismilleh ard bduy inan

Fhem a willan d læaref

Ccix yettrebbin lexwan

Cciṭan m^a ad yef-s ixdef

Ney win zeddigen am ^{wa}maman

Taxlift n Sidna Yusef

Ikker-d d aqrur d ameZZyan

Iruḥ di **target** yetlef

Isnaet-as lerbayeḥ illan

Lḥanin lmuceṛref

Seḡgedn-as waggur d yetran

Di tegnaw ay d-iweqqef

Ikker-d taṣebḥit ican

yer baba-s ay yessuref

Ad alsey leḥdit yedran

Bab n ṣṣeḥ ma ^ad itxewwef?

Seḡgedn-i waggur d yetran

Di tegnaw i d-gan ṣṣef

Sidna Yaεqub zzin n Leqwrān

D amyar icab iwellef
 Ifesser-asen-d lmanam
 Wa d sser ḥed ma^{ad} t-ikcef
 Yusef ad yuḡal d sselṭan
 Ad fell-as iddu walef

Atmaten-is segmⁱ ay s-slan
 Imiren ay d-bdan ṢṢef
 Nnejmaεen deg ddiwan
 Ar hedḍren deg leḥsayef
 -Yusef ad yuḡal d sselṭan
 Nekkni fell-ay d imseqqef

ṢṢbeḥ begsen-d I lḥiwan
 Izmer Rebbi ad yef-s ilṭef
 At lemkwahel am^yizerman
 Dεan-d ad iddu Yusef
 -Ad t-nḥerṭeb deg lmidan
 Mi yewwet lḥejl^a ad tt-ixḍef

Innam uḗidan n llsan
 Ibgas yebya^{ad} issuref
 Tikli mmilayen ay ddan
 Ibεed yef temdint ccḍef
 Gren-t deg lbir yelqan
 Ucebḥan deg lewṢayef

Idegger-it-id uqeṭsan
 S^yifassen-is izzi yetṭef
 Ala s-icellex iḍudan
 Di tlaba la s-d-itellef
 Arra leḥdid s lεajlan

Ad nedbeḥ Sidna Yusef

Iyli deg lbir yeqwan

Deg waman i **d-itḥewwef**

Llafæa d adrar **ityan**

Temmuger-it-id ad t-texḍef

Jibril d bab n leḥsan

Mbaæid i t-id-iccelqef

Ṛebbi d bab n tezmert iqwan

Jibril yumer-^d yer-s s lxef

-G as-d lḥiḡab yef ^waman

Ammar ad t-id-yawed cḍef

Ad t-ḡeεleḍ seg wi^d ye^tḥayan

Aεteq-it ur ixdim ay^yef

Llafæa idub-it ley^mam

Tuḡal am tezḍit teḍεef

Sebæa snin ay din kkan

Nettat d Sidna Yusef

Seg ugellid **w'ibwin** laman

Ur yezmir ad itxewwef

Tameddit mi d-twellan

Ferḥen-d ḥed ur d-iyulef

Sidna Yaεqub i steqsan

-A nida n-teḡḡam Yusef

Ul-iw yeččuṛ d lxufan

Tasa-w la tṛεεed la tneccef

Iqubl-it yiwen d aεlayan

Tban yef ^wudm-is tesdef
 -Yusef ur yezmir i yiberdan
 Yer deffir i yetxellef
 Ma yeqqim ma bqa laman
 Uccen iqsed-d asulef

Laεmala iṛced sselṭan
 -Ard iy-d-nnejmaεem a ṣṣef
 Herṛben-d amzun d imenyan
 Di lyaaba ibda ucawef
 Tttfen-t-id mbla Imidan
 ḥuzzan-d ddib s ukerref

Iggul-as Uḥeq Leqwr̄an
 D lḥeḡḡaḡ sebaayn alef
 D uwḥid Lleh i tt-incan
 Winna i tt-ibnan tewqef

Xedεay-k a nmbi di laman
 Ma jeggḥey Sidna Yusef

Sidna Yaεqub zzin Leqwr̄an
 D amyar icab iwellef
 Ul-is yeččuṛ d lxufan
 Tasa-s teṛεed la tneccef
 Mi tt-yerra yef lbesṛan
 Seg wass-nⁱ i yetkeffef

Tεelmeḍ a Lleh akken tṣar
 Ayen ikka di lbir yeyḍes
 İṭεεfan iyleb amesmar

ney afrux ifirelles

Leqdeε ay t-irnan d ssber

Aħnin ad t-id-iwanes

Yiwen was ruħen tteğğar

Deg uneddu mačči d Meyres

Itij yefsen ay d-ineqqa

Wⁱⁿ ittafařen ad itteħres

La ttnadin yef lebnader

Lbir bedden s ixf ines

D ddu mi t-id-iđegge

Ilxiđ icudden yeqyes

Ittrağū belleh ad d-yaca

S ħirfa ad t-id-issukes

Lğid segmi d-itfaka

Idda-d Yusef zdaxel ines

TTajer segmi iħekke

Laεqel icyeb ifrawes

-Acu-k a hada lxate?

Bviy-k ad thedred ad nħes

-Kkes-iy-in laje-ik meqqa

yur Rebbi nnšib-ik yekmes

Iikks-it id yulli-t wadal

Yas izri la d-ittifif

Aksum ireqqen am lehlal

Yuval am "zerzu uđεif

Itmeħħen lğid ur tt-iklal

Ziy Rebbi iħedde-it i ħif

Yaenu ssuq yewweḍ-it deg ^uzal

Iqsed yer bab n tteklif

Irra-t deg ^ufus i udellal

Ar yes-s ittnadi-d lewṣif

Iqbeḍ deg-s geddac n rryal

Ar ugellid ur naṣrif

Ssuṛa tbedd am lexyal

Taksumt is tecba lewṣif

A Blal a la ^as-d-isawal

Ur t-yaṣqil d mmi-s n ccrif

Sselṭan i ^yellan seg ^yimejhal

Yerṛza-t Rebbi di ttnaṣif

-Annebnu lberḡ s waṣjal

Advay ṣebbi-d a lewṣif

D Rebbⁱ i d bab n letkal

Kfan lebrūḡ s ttsaqif

Imir kfan yir wussan

Yeṣql-it d mmi-s n ccrif

Ur t-issin ḥed wi-t-ilan

D awḥid i n-iḡḡan yemma-s

Yerr-it yer lberḡ lṣelyan

Iseggeb-as seg lmuna-s

Ifreḥ mi kfan yir wussan

Ssuṛa yeby^a ad t-id-^tas

Bu lqed igman s lmizan

Tamzurt-is teddal ammas

Timmi d lmidad iyman

Tiṭ d ajeḡḡig temmiḥwas

Aseḍsu xiṛ n lwizan

D sser yettuddum fell-as

Zzuḡa ugellid i t-yeḡran

Di ssuṛa-s yudef lweswas

Taenu-t yer lberḡ lælyan

Tettwehchim deg ṣṣifa-s

Ar tetteccid di tsednan

Deg **fassen xedmen** lembwas

Tsawel A ccbab ameḡḡyan

Cceṛa n tziḡba uḡilas

Dεaḡ-k s Elleh i tt-yencan

D netta i- -ibnan tqas

Rniḡ-ak nmbi Læednan

Akk d ṛeḡeḡa lxulafa-s

A lxetyaṛ yifen akk irban

Iḡub wasziz ifka-yas

Fteḡ fell-aḡ lbiban

Tserseḍ-aḡ lebni yef llsas

Cehhdet a kra da yellan

Ma llan ddnuḡ mḡan-as

(Inna-yas) – Isem Yusef I yi-rran

Akk^a i iyi-uran deg "keṛṛas

Ur am-telliy lbiban

Ur lliy d bu tirwas

Ṛebbⁱ ar lmendad iwala-n

Wⁱⁿ yeḡran abrid ixḍa-yas

Terreż tawwurt lehduṛ kfan
 yer dixel I tezdem fell-as
 Temmey-as ^{vef} tqenduṛt isfan
 Teġġa limara ^{de}g lkeswa-s
 Yusef d ccater yellan
 Izzi iqleb irwel-as

Ul yeččuṛ **ihba-tt** waṭṭan
 Teggul ad terced zzuġa-s
 Cehhden-d inagan šeḥḥan
 -Lxelq-a iedda tilas
 Ad t-segġned kečč d sselṭan
 Ney ard ad-t-tqerded s rrsas

Irr-it yer lḥebs n waman
 Ulac tamḥaddit fell-as
 Jibril əalih ssalam
 Dima fell-as d aɛessas
 Lmuna-s seg wayen iṣfan
 Sɣur Rebbⁱ ay t-id-^{te}ttas

Yurga ugellid lmanam
 Ur ifhim ḥed Imɛna-s
 Yufa rbeṭac n testan
 Sbɛa zaydin sbɛa nqas
 La ttmeččant tiden iqebban
 Yuki-d yeɛbed tinexas

Ijmeɛ-d tṭelba yeɣran
 D kra irefden akerṛas
 -Ard d-alsey lehdit idṛan

Fhem a ^{win ye}llan d amehhaş

Ugadey ggran-d yir wussan

Yebya Rebbi ad iy-iqas

Ufiy-n rbeṣṣac n testan

Sbea zaydin sbea nqas

La ttmeččant tiden iqebbwan

Yaεzem Rebbi ad iy-iqas

Ulac wi-tt-id issefran

S kra yellan di lḥekma-s

Ay yellan din di lquman

Yaedel umnay d uterras

D amežžyan ney d ameqran

Ḥed ur as-issin leqyas

La staεgğiben ^{de}g lmanam

Ur ifhim ḥed lmaεna-s

Yenṭeq lewzir din yellan

Yer sselṭan yesfehm as

-Yella yiwen deg mesjan

Win d lεaref di lkeyyas

Maεlum iferṛεz iberdan

Ccirat seh lent fell-as

Inna-yas -Awi -d ukan!

Tarwiḥt **atta** di tteqdas

Ceggεet yur-s s lεejlan

Sufyet-tt-id seg ^{yi}meḥbas

Ma ifuk-iyi seg ^{yi}yeblan

Aql-i d lewzir seddaw-as

Yusa-d Yusef ar **as rejaan**

Yefra-tt ssbeε bu tissas

Lyaci-nni din yellan

Akken ma llan sellemn-as

Yusef yuḡal d sselṭan

Netta d lewzir seddaw-as

Fehmet a kra da yellan

Kulwa yettṛaḡu lqesma-s

Yur ugellid i tt-yencan

Ay ixeddem Rebbi di sṣenεa-s

Tameṭṭut nni i t-yezṛan

Ziy tura-yas d zzuḡa-s

Yusa-d useggas yulwan

Yuḡa-d yer madden lexṣaṣ

Cceṛ yuḡ-d kul amkan

Kulwa yettnub yef tarwa-s

Maseṛ tucbiḥt n lbiban

Sidna Yusef di ttnasfa-s

Ixeddem deg lemḍameṛ

I medden ad aḡwen fell-as

Wwḍen-t-id at ileyman

Yeεqel arraw m baba-s

Yeqlab s axxam s læjlan

Liḡala tbeddel fell-as

Isuma-t-id ufuḡan

Iblis yellan d amenḥas
 -S atmatn-ik izwar qeḍḗran
 Mḥu-ten deg ^yiwen wass

Ixza-t idehb ufuḥan
 Iyerreq-it seg ttama-s
 Itṭef lektub ayen illan
 Deg ^yi rebbi-s **irb** akeṛṛas
 Yeẓṛa lḡennet rṛeḍwan
 Ittmuqul deg ttnaṣfa-s

Isteqsa leḡyus **wilan**
 Mekkel wa ad d-imel lḡadda-s
 Sidna Yaεqub may s-nnan
 -Ladya ma mazal tarwa-s?
 Ma yedder tgem-as leḥsan
 Ma yemmut seddqet fell-as

D widak nni i t-yenyan
 Ṛebbi yewwi-d lqiṣaṣ
 Isteqsa-ten ^{ve}f lḡiran
 Yerna tamḡart n yemma-s
 Yenna-yasen acu tebyam
 Nwan ad aḡwen fell-as

Icṛeḍ aqcic d amezṣyan
 -yas win ay byiy ad d-yas
 Ad tawim seg wayen i ^{yc}llan
 leṛzaq ad tεbbim kullas
 Ma tugim cceṛ iban
 Int-as ad cehhdent tullas

Qqwlen-d ulah accemma

Lhan d waɛbad n tnexas
Lerħal werrken-d isuka
Nitni rrwi rekben fell-as
Swayes ara nqabel leɛyal
A lhejna deg yir ^aseggas

Sidna Yaɛqub may s-nnan
Isud læbd ma iħess-as
-Nwiɣ ur d-ğğim laman
Si Yusef i iyaben ur d-ittas
Fkan-as læhud iħeħħan
S rṛṣaṣ ad qablen fell-as

Ṭṭmana di mkul ^amkan
Lħif ma iɛedda fell-as
Iḍelb-it-id sselṭan
D lwağeb ad nesber I lħekma-s

Ney:

Ma ur d-iddi laṣ iban
D cceṛ ad tebnum fell-as

Ney:

Yerrzen tiyrar akken llan

Nitni rrwi rekben fell-as
Wwin abrid s ineṣman
Amek ara qablen baba-s

Ney:

La s-heddṛen ur issemħas

Ney:

Icɛaf tcehm-it tasa-s

Yak yuɣal seg w^{id} issetħan

Mi ket̄ren tuzzma fell-as

Iffey di temdint willan

Icidd-d tarbaet aṭas

Iseggb-asen di ṭhellan¹

-mmⁱ ad t-terrem d alemmas

Fekt-iyi lεahd iṣeḥḥan

Di lxuf ad tqablem fell-as

Taggara mi d-twellan

Wwin-d abrid s weḥwas

Yer Maser ucbiḥ n lbiban

Yusef ires di ttnasfa-s

Qesden-t uẓidan n llsan

Inεam ad aḡwen fell-as

Ttexmim yedda di tteqlan

Yezzi yer uxdim iml-as

-Xdem lebyi-k di lkilan

Ad terreḍ zzyada fell-as

Ad inneḥsab si lxeeyan

Ad t-iṭṭef cçreεⁿ yimeḥbas²

Iḥḍer-d lqebḍ n letman

Kulw^a ad d-imud si sselfa-s

Lyaci am lwidan

Axdim iwqeε di lexlaṣ

Qellben zzyada w isεan³

Kksen-tt-id^{de}g sselεa-s

¹ Ney: Teẓram a yid-i yeḍran

² Ney: Sselṭan ilεa axeddam / Ala lkil l d lḥirfa-s / Mⁱ ara tεaddiḍ ar lmizan / Ameẓẓyan-nni zegg-as / Wiⁿ ye^wwin zzayed di lkilan / Ad t-iṭṭef cçreεⁿ yimeḥbas

³ Ney : Ukren zzyada w iẓran

Yewwi-t yer lberġ lɛalyan

Isɗil-it yef lbaɗna-s

Ar as-iheddeɗ yettru

Imiren i t-yeɛqel d gma-s

Iħku-yas ayen yedɗran

Isal yef umyar n baba-s

Isteqsi-t yef lġiran

Akked temyart n yemmas

Ikks-d taqenduɗt n ccan

D tin i d-ifka d limaɗa-s

Rran-tt-id deg sseleɛa

Yer daxel yerrzen fell-as

Tamdint uread i tt-walan

S axxam tqeddem rriħa-s

Sidna Yaɛqub mi-tt israh

Ibda la inedder am uylas

Maday mačči d cciɗan

Yusef tewweɗ-iyi-d rriħa-s

Fkan-as taqenduɗt n ccan

Isself i wudm-is aɗas

Ifeth-as Rebbi lbiban

Ass-n i yefɗez iɗ yef was

Usan-d leħbab akken llan

S lferħ akk rzan fell-as

Izzi-d s wudm-is ican

Leɛqel-is mi d-iskefkef

Inna-yas A tarwa zwiret
 yer wanda yezdey Yusef
 Tikli n telt chuṛ akteṛ
 Di ssaεa i-tt issuref

Ferḥent lemluk deg ^yi genwan
 Imlal d baba-s Yusef
 A la s-iheddeṛ ar ittru
 εaḍem n ssaqya yef ṛṛef
 Iḥka-yas leybayen aṭas
 Ay yedṛan d yimcennef

Inna-yas Sebr̄ a memmi
 Rebbi yefka-d asulef
 Atmaten-ik ass^a ad ten-mḥuy
 S ssif akk ad ten-nḥerref
 Iḡuwb-it-id s wawal
 Mmi-s yellan d lεaref

Inna-yas Xzu cciṭan
 Neal Iblis ad ak-yanef
 Lqaḍεa d ssber̄ i t-yernan
 Nekni di Lleh ay netṭef
 Rebbⁱ ar lmendad iwala
 Neyra mačči dya netlef

Rran nnzah d ameqqran
 yef lxil ibda ucawef
 Igenwan sebεa tmura
 Ferḥen s Sidna Yusef
 Aḥnin iddm-it yer ṛṛeḥma

Di lhewḍ n nnbi i d-icucef

TTxil-k a Lleh mulana

Aḥnin i tt-ibnan tewqef

Dεay-k-in s lambiyya

Ṣṣaḥaba d Sidna Yusef

Tæfuḍ I kra yellan da

Di lhewḍ n nnb¹ ad d-ncucef.¹

¹ Ney: Si Ifirdus ad d-nxeṛṛef

Llan igad ikeffun taqsiṭ s tseddaṛt 60, iyef rennun taseddaṛt agi taneggarut :

Ay agellid a lḥennan / A win ifeṛzen iḍ ḡef was / Dεay-k-in s at Wasisban / D kra yellan d æssas / Lḡennet ad nezdey ṛṛedwan / Kra iḥedṛen da æfu-yas.

85. Sidna Musa

Bismilleh annebdu ttelya

Taqsiṭ ad tt-id-nsami

Taḥkayt ^{vef} Sidna Musa

Mi ttqrib ad itweffi

Yiwen wass deg tafrara

Ar udrar ibda tikli

Yaf tarbaet n lmuluka

Deg wakal qeddmen tirni

Sslam d lwaḡeb i t-yerra

-Acu txeddmem a wigi ?

Nnan-as Nettyiz aḡekka

I uyrib melba lwali

Inna-yas Ma iεum ccyel

Ad xedmey ljuḡ saḥn-i

Nnan-as Ccyel yella

Mⁱ ad ara tqeddmeḍ tirni

Arami yebges Musa

Ikcem aḡekka s lebni

Armi t-kfan irkelli

Yeṣweb d lxedma n lεali

-A Mus^a ayrib immuten

Nettu lqis ur t-id-newwi

Inna-yas Ahya lemluk

Ur iyi-teḡṛim d ayefli

Ma d lqis I teḡdaḡem

Ma tebyam ad t-id-nawi

(nnan as) – Mi tettiḍ deg ccbiha

Amzun akka d keččini
 Iqas iman-is Musa
 Kif a teyzi a tehri

Ikker ad d-iffey
 Nna-as Hda sani
 Qim a Musa
 Rēbbi yur-k i-d ittqissi

Inna-yas A hya lemluk
 I lmut taxeddaet wimi

Nnan-as Lajl-ik yewwed
 Ac^u ara k-nexdem nekni
 -ğğet iyⁱ ad rzuy s axxam
 Yemma d lwağeb ad as-nini
 Nek ttriḥ ad iyi-tefkem
 Ad mwadaeey d lwali

Nnan-as Ih a Musa
 Fk-ay leahd n Rēbbi
 Inna-yas Niḡ a lemluk
 Lexdae ur deg-i yelli
 Ur lliy d bu tirwas
 Ur ttiliy d afetni

Nnan-as Ruḥ nserreḥ-ak
 yur-k ssaεa n tikli
 Yewwi abrid s lyila
 Udm-is icuyeb innuyni
Atta-ya teffey-d yemma-s

Mbaɛid i d-tger tiyri

Twala-d udem-is ican

-Acu i k-icuyben a memmi

Udem-ik ican

Amzun tsufreɗ di lyali

Maday d tɛɛlab^a ay k-icqan

Ad fkey azeyyani

Inna-yas Wuh I kem-ifnan

D Rebbi i d-yuznen yur-i

Tenna-yas Ahya memmi

Tiliɗ d argaz aɛqli

Nnbi d ɣɣhaba mmuten

Xellaad a kečč d nekkini

Iruḥ s axxam

Yer zzuḡ^a ukud yettili

Twala udem-is ican

-Acu k-icuyben **a aɣemli**

Maday d tɛɛlab^a ay k-yecqan

Ssdaq I kesbey wimi?

Innay-yas Tagi d lmut

Tarɣagant am yilili

Ssya yer tthuɣ

Ad iferɣeḡ mulani

Yeččuɣ wul-is seg wurfan

Teyli di lwaɛd imeɛɛti

Inna-yas Xzu cciɛtan

Wagi d lirad n Rebbi

Tenna-yas Zelgen wussan
 D ugujil d- ^{te}ğğid mezzī
 Inna-yas Rūḥ saki-t-id
 Ad nemmirṽab tamuyli

Tṛuḥ tmeṭṭut ar dduḥ
 -Kker ay agujil memmi
 Aqcic illan di tattalt
 Yenteq s lqedṛa n Rēbbi
 Inna-yas Ahya yemma
 S wawal terḥid-iyi

Tenniḍ-iyⁱ ay agujil
 Baba **ata** da ttami
 Tenna-yas A lhabel yexlan
 D lexyal I ibedden akkenni¹
 Nett^a ad immet
 Iğğ-ay-d d iyriben nekni

Inna yas Ssmaḥ yelha
 Ayen nekka d lfani

Faṛuq yusa-d s tmara
 Ala ssbeṛ ay d lēali
 Ma telliḍ d ult leḥlal
 Tarwa d am-d-ğğiy Ṣun-i

Ttrun Ṣṣḥab^a akken llan
 Iḍher ṭṭlam deg ^uzal qayli
Bqas laxiṛ a tarwa
 Lmuluk ṭṭrağun-i

¹ Ney: ssura ibedden ad teyli

Yewwi abrid s lxeffa
 Yaweḍ yer rif n lb̄her̄
 Tbedd tez̄rut di ttnaṣfa
 S tækkwazt i tt-yencer̄
 Yaf t̄tir̄ zdaxel ines
 Dinna ay ^ye gga lufet̄

Iṭṭef r̄reb̄εa deg ^uqamum-is
 D azegzaw icba lex̄det̄
 Inna-yas Wagi d t̄tir̄
 Iḡεel-as Sidi leqrar
 Nek la t̄t̄hebbirey i **memmi**
 I n-ḡḡiy deg laεmayer̄

Isked ittwehhim Musa
 Di lfeḍl n Sidi R̄ebbi
 T̄tir̄ di leb̄her̄ iεic
 Xelli-k a mmi-s d lfani
 -Semmh̄-iyⁱ a Sidi **ḍaay**-ak
 yef nek ixedmen tagi

Yawi abrid s lxeffa
 Irra-tt I lwaed imet̄ti
 Armi yewweḍ s azekka
 Issader I lqed-is yeḅli
 La ttwehhimen lmuluka
 Deg ttiεad ur as-ix̄ḍi

Ataya lmelk isuma-t
 S aḍar̄ n lḡid ad t-in̄her̄

Inna-yas Tixxeṛ syinna
 Ur din d-beddu tixxeṛ
 Ayen kkiy deg-m a mm-leyrur
 Yer Lkaεb^a i-yuli iḍeṛ

Iṛuḥ lmelk isuma-t
 Taεebbuṭ n lǧid ad tt-inḥeṛ
 Inna-yas Baεd syenni
 Ur din d-beddu tixxeṛ
 Ayen kkiy deg mm-leyrur
 Tettak-itt nettat tesbeṛ

Iṛuḥ lmelk
 S afus n lǧid ad t-issyer
 Inna-yas Baεd syenni
 Ur din d-beddu tixxeṛ
 Ayen kkiy akk di mm-leyrur
 yas leqlam ideg ineḡḡeṛ

Iṛuḥ lmelk
 S imi n lǧid ad t-issyer
 Inna-yas Baεd syenni
 Ur din d-beddu tixxeṛ
 Asmi lliy deg mm-leyrur
 Yenna ṣṣwab inha lmenkeṛ

Iṛuḥ lmelk
 S iles n lǧid ad t-inḥeṛ
 Inna-yas Tixxeṛ syinna
 Ur din d-beddu tixxeṛ
 Ayen kkiy deg mm-leyrur

Yas leṣlah ideg iheddeṛ

Tṛuḥ lmut

Yer tiṭ n lǧid ad tt-tessyer

Inna-yas Tixxeṛ syinna

Ur din d-beddu tixxeṛ

Ayen kkiy deg mm-leyrur

Di lektub tezga tnuḍeṛ

Tṛuḥ lmut

Ar yixf n lǧid ad tt-tessyer

Inna-yas Tixxeṛ syinna

Ur din d-beddu tixxeṛ

Ayen kkiy deg-m a mm-leyrur

Settin ḥizeb i d-ikerṛeṛ

Lmelk iεarṛeḡ s igenwan

S Agellid bab n lamerṛ

-Musa d argaz n laali

Ay ansi t-nebda yeẓweṛ

Inna-yas Gedha s Musa

D aḥbib mačči **da**^y ad t-nenkeṛ

Ruḥet ar lǧennet lfirdus

Ar wanida "ggten letmaṛ

Ad n-tafem rṛeḥma tewsaε

Tnadim deg laεmayerṛ

Ad as-d- 'awim tadeffaḥt

Ad iffey rṛuḥ bla laεseṛ

Lmelk yuyal s yigenwan

Ar wanda wejden letmar
D tadeffaht seg nneayem
D tazegzawt bhal lexder
Yette-itt Musa deg "fus-is
Yesrah-itt yedda laemer

Şebhan-k a Wahed Iwahid¹
A win itruzen ijebber

D kraⁱ ihedren da aefu-yas
Rzeq-ay a Sidi rrehma.
Deay-k s şhab^a akken llan
Rniy-ak nmbi ttaher
Temhud ddnub i ssamein
Helley Rebbi ad iyi-yeşşer.

¹ Ney: I tseddart merra:

A Rebbi ad tged I lmut-iw / Am tin n Sidna Musa / Afus yettef tadeffaht / Rruh yedda di lcedsa

Tiqsidin traduites

83. Le sacrifice d'Abraham

Nous allons entamer l'histoire
D'Abraham l'ami de Dieu
Il avait des hôtes chaque Jour
Entre les notables
Et les pauvres
Il ne faisait point de distinction

La fête du sacrifice approchant
Il demanda à Dieu de le réjouir
Fais-moi bénéficiaire de ta grâce
Dieu bon et pourvois-moi

La Toute-Puissance divine répondit
Elle lui dit Égorge Ismaël
Ton sacrifice sera licite
Le matin du jour de la fête

A son réveil
Il alla conter son rêve à son épouse
La fête du sacrifice approchant
J'ai demandé à Dieu de me réjouir
De me faire bénéficiaire de sa grâce
Et dans sa bonté de me pourvoir

Le Dieu puissant prenant la parole
M'a dit d'égorger Ismaël
En sacrifice licite
Le matin de la fête
Elle dit Égorge-le

Nous sommes soumis à notre Seigneur c'est Lui qui sait

Il lui acheta une robe

Belle et bien taillée

Viens mon fils

Nous allons aujourd'hui nous laver nous purifier

(Ils firent une étape)

Le Malin interpellant Ismaël

Sous les traits d'un vieillard chenu

Lui dit Enfant

Es-tu Ismaël

J'ai vu de mes yeux le forgeron

Aiguiser, la lame et la rendre coupante

Ton père traîtreusement

Veut t'égorger

Abraham dit Maudis-le

Mon fils c'est Satan le réprouvé

Qui jamais a égorgé son fils

Abraham peut-il égorger Ismaël

(Ils firent encore une étape)

Le Malin interpellant Ismaël

Sous la forme d'un corbeau

Lui dit Enfant

Es-tu Ismaël

J'ai vu de mes yeux le forgeron

Aiguiser la lame et la rendre coupante

Sauve-toi
Ton père veut t'égorger
Abraham dit Maudis-le
Mon fils c'est Satan le réprouvé
Qui jamais peut égorger son fils
Et rester orphelin de lui

(Ils firent encore une étape)

Le Malin interpellant Ismaël
Sous la forme d'une montagne
Lui dit Enfant
Es-tu Ismaël
J'ai vu de mes yeux le forgeron
Aiguiser la lame et la rendre coupante

Ton père traîtreusement
Va t'égorger ici-même
Ismaël dit De grâce père
Lion rugissant au haut de l'escarpement
Si c'était un homme
Qui avait pris la parole je l'aurais renié
Mais c'est ici le mont Arafat
Qui ne saurait mentir

Abraham dit C'est la vérité
Comment le nier mon fils aimé
Il le prit
Sur ses genoux en pleurant
Son cœur tressaillit
Le fils unique que j'ai élevé est maintenant grand

Ismaël dit Père par Dieu
Tu dis que tu es sage
Aiguise le couteau
Contre la pierre qu'il coupe

Puis cherche dans le cou

L'articulation

Prends garde

Que ton égorgement ne soit pas licite

Inutile de m'attacher

N'aie pas peur je ne me sauverai pas

Retrouse ton vêtement

Pour ne point le salir

Et rendre illicite la prière

Au nom du Prophète impeccable™

Éloigne ma mère

Qu'elle ne me voie pas

Émotive comme elle est

Le spectacle peut lui troubler l'esprit

Abraham appuya Le couteau

Se retourna

Gabriel sur lui soit le salut

Le contemplait du Paradis

Il lui envoya un mouton

Noir

Abraham l'égorgea

Et relâcha le bel enfant

Dieu hors duquel il n'est point d'autre Dieu

Unique que nulle mère n'a élevé

Qui as partagé la terre par pans

Et soutiens les deux sans colonnes

Pardonne-nous nos péchés

Tous tant que nous sommes ici

84. Histoire de Joseph

Préludons par toi Prophète Adnanite

Par la pluie sur le bord des toits

Par la terre et le ciel

Par l'arbre qui coupé repousse

Par les mers et par les poissons

Par les âmes de tout lieu

Je commencerai par le nom de Dieu

Qui est sagace m'entende

Car le maître qui enseigne aux disciples

Satan peut-il fondre sur lui

Ou sur l'homme pur comme l'eau

Comme était Joseph

Jeune enfant encore

En rêve il s'égara

Le Dieu bon et exalté

Étala ses biens devant lui

La lune et les étoiles se prosternèrent devant lui

Il trônait dans le ciel

Il se leva le matin troublé

Et se hâta vers son père

Je vais te conter la chose comme elle est

L'homme véridique peut-il rien appréhender

La lune et les étoiles se sont prosternées devant moi

En rang dans le ciel

Jacob ornement du Koran

Vieillard chenu et expérimenté

Leur expliqua le rêve

Ceci est un secret prenez garde de le divulguer
Joseph sera roi
Il aura une garde de mille hommes

Dès qu'ils eurent entendu
Ses frères commencèrent à conspirer
Ils se réunirent
Et se mirent à récriminer
Joseph va devenir roi
Et nous dominer

Au matin ils harnachèrent une bête de somme
Dieu sauve Joseph
Ils avaient des fusils venimeux
Ils demandèrent à prendre Joseph avec eux
Nous allons l'exercer sur le terrain
A chaque perdrix qu'il tirera il fera mouche

Le jeune homme aux paroles suaves acquiesça
Il s'arma il avait hâte de partir
Ils parcoururent deux milles
Jusqu'à ce qu'en un lieu éloigné de la ville
Ils jetassent dans un puits profond
Le bel enfant

Le plus brutal le poussa
Joseph se retournant s'accrochait avec les mains
L'autre essayait de lui faire lâcher prise
Joseph s'agrippait à ses vêtements
Donnez vite un couteau
Que j'égorge Joseph

Il tomba dans le puits abondant
Il pataugeait dans l'eau

L'hydre comme une montagne gigantesque
Vint à sa rencontre pour le saisir
Mais Gabriel compatissant De loin l'attrapa

Dieu tout-puissant
Aussitôt donna à Gabriel des ordres

Mets un paravent entre l'eau et lui
Que le flot ne l'atteigne pas
Sauve-le de la mort
Epargne-le il est innocent

Une vapeur fit fondre l'hydre
Qui devint mince comme un fuseau
Joseph et elle
Passèrent là sept ans
Qui a la caution de Dieu
N'a rien à craindre

Le soir ses frères revinrent
Joyeux nul d'eux n'était triste
Jacob leur demanda
Où avez-vous laissé Joseph
Mon cœur est plein d'appréhension
Mes entrailles crient affolées

L'un d'eux un grand l'affronta
La noirceur se lisait sur son visage
Joseph ne peut pas faire de longs trajets
Il a dû rester en arrière
Et s'il s'est arrêté quelque part nul doute
Le chacal n'attendait que cette occasion

Le roi fit proclamer dans la province

Une levée en masse
En rangs comme des soldats
Ils se mirent à battre la forêt
Ils prirent le chacal sans le forcer
Dans un simple piège

Le chacal fit serment par le Koran
Par les soixante-dix mille pèlerins de la Mecque
Par le Dieu unique qui érigea le monde
Droit sur ses bases.

Je n'ai point trompé ta confiance Prophète
Je n'ai point défiguré Joseph

Jacob ornement du Koran
Vieillard chenu et expérimenté
Avait le cœur plein d'appréhension
Ses entrailles criaient affolées
Il pleura abondamment
Et de ce jour devint aveugle

Tu sais mon Dieu ce qui est advenu
Et ce que Joseph endura dans le puits
Il était maigre comme un clou
Ou un hirondeau
Mais la constance à raison des épreuves
Dieu compatissant est là pour l'aider

Un jour des marchands faisaient route
C'était l'été ce n'était point mars
Le soleil dardait sur eux ses rayons
Lot ordinaire du voyageur
En cherchant des points d'eau
Ils arrivèrent au bord du puits

Ils lancèrent le seau
Avec une corde bien adaptée
Et attendirent qu'il s'emplisse
Pour le retirer avec art
Le noble Joseph s'en aperçut
Et remonta dedans

Quand le marchand l'aperçut
Son esprit se troubla
— Qui es-tu voyageur

Parle que je t'entende
— Tire-moi de là grande sera
Ta récompense auprès de Dieu

Il le retira tout couvert d'algues
Et les yeux pleins de larmes

Son corps jadis brillant comme un astre
Avait la maigreur de l'étourneau
Car le noble enfant avait enduré d'intolérables peines
Mais telle était la volonté de Dieu

Le marchand arriva au marché en plein midi
Et se rendit chez le préposé aux ventes
Il mit Joseph entre les mains du crieur
Qui le promena de-ci de-là
Pour le vendre comme esclave
Et finit par le céder à un prix élevé
Au roi qui ne se doutait de rien

Il était tel un épouvantait
Il avait la peau noire
Le roi l'appelait Blal
Ignorant sa noble ascendance
Mais dans ses errements
Il subira le châtement de Dieu

— Bâtissons vite le palais
La pierre à toi de l'apporter esclave
Mais Dieu est le meilleur garant
Le palais fut bientôt couvert
Les mauvais jours prirent fin
On reconnut la noble race de Joseph

Nul ne savait qui était
Cet enfant privé de sa mère
Le roi le mit dans une haute demeure
Où il lui prodigua les mets
Joseph voyait avec joie la fin des jours mauvais
Il voulait voir revenir sa beauté
Taille bien proportionnée
Cheveux tombant jusqu'à la taille
Sourcils d'encre noire
Yeux brillants comme fleurs

Et dents de perle
Il était tout grâce

La reine le vit
Son corps se mit à frissonner
Elle alla dans le haut palais
Admirer sa beauté
Elle exhortait ses suivantes
Qui maniaient des couteaux sans s'en rendre compte

Elles 'écria B el enfant
A la crinière de lion tacheté
Je te prie par Dieu créateur
Qui a construit le monde harmonieux
Par le Prophète Adnanite
Par les quatre khalifes

Tu es de tous les jeunes gens le plus beau
Dieu qui t'aime t'a comblé de ses grâces
Ouvre-moi grandes les voies
Assois mon bonheur sur des bases fermes
Portez-en témoignage vous toutes qui êtes ici
Ses péchés s'il en est sont absous

(Il dit) J'ai nom Joseph
Ainsi ai-je été inscrit dans les livres
Je ne t'ouvrirai pas les voies
Je ne suis pas un pervers
Dieu est là qui voit
L'homme qui sachant la loi l'enfreint

Sans plus ajouter mot elle enfonça la porte
Et se précipita à l'intérieur

Elle le saisit par son manteau éclatant
Y laissant une marque
Joseph agile
Fit volte-face et lui échappa

Le mal habitait son cœur débordant
Elle jura d'exciter son époux
Des témoins sûrs jurèrent
Que cet être avait passé les bornes
Emprisonne-le tu es le roi
Ou bien fais-le mettre à mort

Le roi le fit jeter dans une geôle pleine d'eau
Où il ne pouvait espérer nul secours
Mais Gabriel sur lui soit le salut
Continuait de veiller sur lui
Il lui procurait des mets choisis
De la part de Dieu

Le roi fit un rêve
Que personne ne put expliquer
Il avait vu quatorze vaches
Sept grasses et sept maigres
Les vaches grasses s'entredévoraient
Le roi s'éveilla soupirant

Il réunit les savants clercs
Et tous ceux qui lisent dans les livres
Je vais vous conter le fait
Esprits perspicaces entendez-le
Je crains pour ma fin des jours mauvais
Et que Dieu me châtie

J'ai vu quatorze vaches

Sept grasses et sept maigres
Les grasses s'entredévoraient
Dieu sans doute veut me châtier
Nul dans tout le royaume
N'en put donner l'explication

De tant d'hommes
Cavaliers fantassins
Jeunes vieux
Nul ne savait le mot de l'énigme
Ils étaient perplexes
Et ne comprenaient pas

Le vizir qui était là
Dit au roi
Parmi les prisonniers il y a
Un homme savant et sage
Il a la réputation de résoudre
Et déchiffrer aisément les énigmes

Le roi dit A la bonne heure
Car je suis dans l'angoisse
Envoyez vite le chercher
Parmi les prisonniers
S'il me tire de ce pas
Je consens à être vizir sous lui

Joseph vint On lui soumit le cas
Et le preux homme le résolut
Tous ceux qui étaient là
Lui firent acte d'allégeance
Il devint roi
Et le roi devint son vizir

Admirez vous tous qui êtes ici
A chacun le destin
A lui fixé par le Créateur
Dieu dans ses desseins avait voulu
Que la femme qui avait rendu visite à Joseph
Devînt son épouse

Survint une année de disette
Où l'on manquait de tout
Partout la famine sévissait
Chacun se mit en quête de nourriture pour ses enfants

En la ville d'Egypte aux belles portes
Siégeait Joseph
Il fit construire des silos
Afin d'y vendre du blé
Les caravanes vinrent à lui
Il finit par reconnaître ses frères

Il retourna en hâte au palais
Tout bouleversé
Satan l'impie l'aborda
Plein d'intentions mauvaises
Tes frères ont été odieux
Anéantis-les d'un coup

Il maudit l'impie qui s'enfuit
Loin de lui
Il ouvrit tous les livres
En posa un sur ses genoux
Le paradis des Bienheureux apparut
A ses yeux clairement

Il se mit à interroger les caravanes

Chacun devait dire son ascendance
Quand il entendit le nom de Jacob
A propos dit-il ses enfants sont-ils tous vivants
S'il vit prenez bien soin de lui
S'il est mort faites pour lui des aumônes

Ils avaient voulu le tuer
Dieu lui donnait l'occasion de se venger
Il s'enquit des voisins
Et de sa vieille mère
Il leur demanda ce qu'ils voulaient
Leur intention était d'acheter du blé

Il exigea leur jeune frère
C'est lui que je veux voir

Je vous donnerai de tout
Vous emporterez des biens chaque jour
Mais si vous ne Voulez pas votre malheur est assuré
Dussent les jeunes filles intercéder pour vous

Ils s'en retournèrent sans rien
Et soupirant sans cesse
Les caravanes revenaient chargées
Et eux montaient leurs bêtes
Comment allaient-ils affronter leurs familles
Ah épreuves d'une année funeste

Quand ils eurent fait à Jacob leur rapport
Il refusa de les entendre
Je pensais toute fiancée morte
Après Joseph disparu
Ils lui firent alors la promesse ferme
Qu'ils allaient de leurs balles protéger Benjamin

Qu'en tout lieu il serait en sûreté
Nul malheur ne l'atteindrait
Le roi le demandait
Il fallait bien obéir à ses ordres

Jacob finit par avoir honte et céder
A leurs objurgations nombreuses

Il alla par la ville
Recruter une troupe nombreuse
Il leur prodiguait les recommandations
Vous mettez mon fils au milieu
Faites-moi la promesse ferme
Que dans le danger vous le défendrez

Ils finirent par partir
Ils dévoraient la route
Vers la cité d'Egypte aux belles portes
Où siégeait Joseph
Au doux parler Ils se présentèrent devant lui
Il accepta de leur vendre du blé

Préoccupé par la pesée
Il se tourna vers le préposé et lui dit
Pour la pesée fais à ta guise
Donne à cet enfant plus que sa juste part
Qu'il soit déclaré voleur
Et emprisonné selon la loi

Le moment de payer venu
Chacun devait ouvrir sa bourse
Devant les fleuves d'hommes
Le préposé aux comptes était débordé
En cherchant les excédents
Il en trouva chez Benjamin

Joseph l'emmena dans le haut palais
Et lui révéla la vérité
Il pleurait en parlant
Car il avait reconnu son frère
Il lui conta ce qui s'était passé
Et s'enquit de son vieux père

Des voisins
Et de sa vieille mère
Il prit un manteau d'apparat
Le leur remit comme signe de lui
Ils l'enfermèrent dans les sacs
Qu'ils ficelèrent solidement

Ils n'étaient pas encore en vue de la ville
Que déjà le parfum de Joseph parvenait à la maison
Jacob le percevant
Se mit à rugir comme un lion
Si ce n'est point ruse de Satan
Je sens le parfum de Joseph

On lui remit le manteau d'apparat
Il se le passa sur le visage plusieurs fois
Dieu alors lui ouvrit les yeux
Et de ce jour il distingua la lumière de l'ombre
Tous ses amis vinrent
Lui témoigner leur joie

Il tourna vers eux son visage bouleversé
Son esprit était troublé
Il dit Enfants passez devant
Jusqu'aux lieux où Joseph habite
Le trajet était de trois mois
Ils le couvrirent en une heure

Les anges dans les deux se réjouissaient
Car Joseph avait retrouvé son père
En contant il versait des larmes
Plus abondantes que la pluie sur le bord des toits
Il dit toutes les peines
Que dans son malheur il avait endurées

Jacob dit Patience mon enfant
Dieu nous donne une bonne occasion
Tes frères je vais aujourd'hui même les anéantir
Les décapiter au sabre
Il reçut cette réponse
De son sage fils

Maudis Satan
Qu'il parte loin de toi
La constance a raison des épreuves
Car en Dieu gît notre fiancé
Il est devant nous et nous voit
Nous avons lu les livres Comment nous en écarter

Ils firent une grande fête
Avec fantasias caracolantes
Les deux les sept terres
Se réjouissaient pour Joseph
Que Dieu enleva au Paradis
Pour l'y baigner à la source du Prophète

De grâce Allah notre maître
Dieu grand qui as créé le monde et le maintiens
Je t'invoque par les prophètes
Par les compagnons de Mohammed par Joseph
Accorde ton pardon à tous ceux qui sont ici

Et fais qu'à la source du Proph
ète un jour nous nous
[baignions.

85. La mort de Moïse

Préludons au nom de Dieu
Pour entamer l'histoire De Moïse
Aux approches de sa mort
Un jour à l'aube
Il se dirigeait vers la montagne
Il rencontra un groupe d'anges
Qui creusaient la terre l'ouvrage était avancé
Il leur adressa le salut de rigueur
— Que faites-vous là
— Nous creusons la tombe
D'un étranger mort sans personne

— Si la tâche est trop lourde
Je suis prêt à participer à l'œuvre pie
— La tâche est lourde
Si tu veux y mettre la main
Moïse se prépara
Puis se joignit à ceux qui construisaient la tombe

Ils eurent bientôt terminé
Le travail était bien fait
— Moïse de l'étranger mort
Nous avons oublié de prendre la mesure
— Anges
Me croyez-vous négligent

S'il vous manque la mesure
Je vais vous l'apporter
Ils dirent A te voir
Comme ça on dirait toi
Moïse se mesura à la tombe
Même longueur même largeur

Il allait se lever
Les anges dirent Attends Où vas-tu
Reste Moïse
C'est toi que Dieu vient chercher

Il dit Anges
Pourquoi la mort félonne

Ils dirent Ton heure est arrivée
Que pouvons-nous y faire
— Laissez-moi retourner à la maison
Je dois avertir ma mère
Donnez-moi permission
D'aller dire adieu à ceux que j'aime

Ils dirent Moïse
Jure-nous par Dieu que tu reviendras
Il dit Anges
Je ne connais ni la félonie
Ni les ruses
Je ne me révolterai pas

Ils dirent Va tu as permission
D'une heure
Il se mit en route le cœur angoissé
Le visage bouleversé et triste
Voici venir sa mère
Qui l'appela de loin

Elle voyait son visage défait
— Qui t'afflige mon fils
Tu as les traits tirés
De qui voyage en plein hiver

Si des dettes te donnent souci
Voici mes pièces d'argent

Il dit C'est bien de cela que je m'inquiète
Non c'est Dieu qui m'appelle
Elle dit Mon fils
Sois sensé
Le Prophète et ses compagnons sont morts
Et nous resterions ici toi et moi

II entra dans la maison
Où était la compagne de sa vie
En voyant son visage décomposé
Qui t'afflige lion de sables dit-elle
Si des dettes t'inquiètent
Qu'ai-je à faire de ma dot

Il dit C'est la mort
Amère comme le laurier
D'ici le début de l'après-midi
Dieu aura accompli ses desseins
Le cœur débordant de colère
Elle se mit à verser des torrents de larmes

II dit Maudis Satan
C'est la volonté de Dieu
Elle dit Funestes sont les Jours
Tu laisseras un tout jeune orphelin
Il dit Va le réveiller
Que nous nous repaissions de la vue l'un de l'autre

La mère alla vers le berceau
— Lève-toi orphelin mon fils
L'enfant qui était dans les langes

De par la grâce de Dieu prit la parole

Il dit Mère

Un mot de toi me navre

Tu m'as appelé orphelin

Et voici mon père près de moi

Elle dit Cerveille folle et vaine

C'est une ombre qui se tient là debout

Ton père va mourir

Et nous laisser seuls ici

Moïse dit II faut que nous nous pardonnions

Tout le temps que nous avons passé devait finir

Celui de la séparation est venu en cette nécessité

Seule la constance sied

Si tu es une digne femme

Prends soin de l'enfant que je te laisse

Les compagnons pleuraient

La nuit tomba en plein jour

Adieu enfants

Les anges m'attendent

Il se hâtait sur la route

Arrivé au bord d'une mer

Il vit un rocher au milieu des eaux

Il le frappa de son bâton

Un oiseau parut

Qui avait élu là sa demeure

Il tenait en son bec

Une herbe d'un beau vert

Moïse pensa A cet oiseau

Dieu a pourvu
Et moi je m'inquiète pour mon enfant
Que j'ai laissé dans l'abondance

Il ne se lassait pas d'admirer
La grâce divine
Un oiseau pouvait vivre au milieu de la mer
Que dire de son fils au milieu du monde
Pardonnez-moi mon Dieu je m'humilie
D'avoir agi ainsi

Sur la route il se hâtait
En versant des torrents de larmes
Il arriva près de la tombe
Et s'y laissa tomber tout du long
Les anges admiraient
Qu'il n'eût point failli au rendez-vous

Un ange vint
Lui prendre le pied pour le couper
Moïse dit Écarte-toi
Ne commence pas par là va
Tout le temps que j'ai passé dans le monde trompeur
Ce pied montait à la Kaaba et en descendait

L'ange s'en prit
Au ventre qu'il voulut meurtrir
Moïse dit Éloigne-toi
Ne commence pas par là va
Tout le temps que j'ai passé dans le traître monde
Il se privait pour donner aux autres

L'ange s'en prit
A la main qu'il voulut paralyser

Moïse dit Éloigne-toi
Ne commence pas par là va
Tout le temps que j'ai passé dans le traître monde
Elle ne cessait de tailler des crayons

L'ange s'en prit
A la bouche pour la dessécher
Moïse dit Éloigne-toi
Ne commence pas par là va
Tout le temps que j'ai passé dans le traître monde
Elle n'a cessé de recommander la vertu et de condamner

[le vice

L'ange s'en prit
A la langue qu'il voulut figer
Moïse dit Écarte-toi
Ne commence pas par là va
Tout le temps que j'ai passé dans le traître monde
Elle n'a cessé de prôner le bien

La mort s'approcha
Des yeux pour les ternir
Moïse dit Écarte-toi
Ne commence pas par là va
Tout le temps que j'ai passé dans le traître monde
Ils n'ont cessé de regarder dans les livres

La mort s'approcha
De la tête pour la dessécher
Moïse dit Écarte-toi
Ne commence pas par là va
Tout le temps que j'ai passé dans le traître monde
Elle n'a cessé de répéter les soixante chapitres du Koran

L'ange s'envola dans les deux

Vers Dieu le maître de toutes choses
— Moïse est un homme accompli
Par quelque côté que nous le prenions il est ardu
Dieu dit Gloire à Moïse
Il est notre ami sans conteste

Allez au Paradis
Là où les fruits abondent
Vous y trouverez amplies provisions
Parcourez-le
Rapportez-en une pomme
L'âme de Moïse sans affres s'envolera

L'ange repartit vers les cieux
Au lieu où l'on trouve de tous fruits
Il en rapporta une pomme
Toute verte
Il la mit entre les mains de Moïse
Qui la huma... et son âme s'envola

Gloire à toi Unique sans second
Qui éprouves et guéris

Faites mon Dieu ma mort
Semblable à celle de Moïse
Qui pendant qu'il tenait à la main une pomme
A vu son âme s'envoler dans un éternement
A tous ceux qui sont ici pardonnez
Seigneur et réservez vos grâces.

Comme le récit de Joseph, la légende de la mort de Moïse connu au Maghreb une grande popularité : voir en particulier une version berbère dans E.

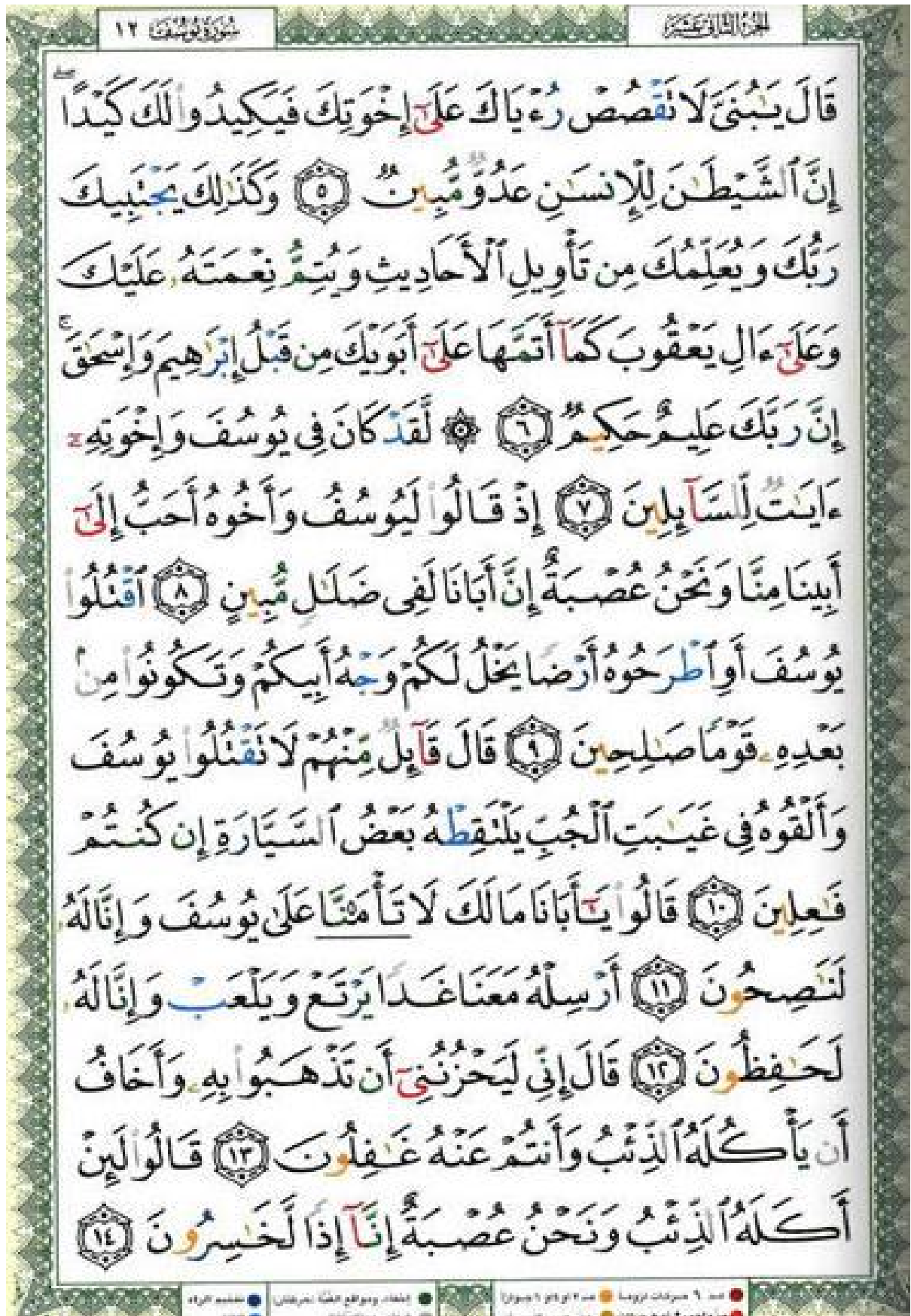
Je t'invoque par les compagnons
Par le Prophète impeccable
Efface les péchés de tous les assistants
De grâce mon Dieu préserve-moi.

Le Coran en arabe

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا نَزَّلُ الْوَنَ مُخْتَلِفِينَ
 ١١٨ إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ
 لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ١١٩ وَكَلَّا نَقْصُ
 عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَشِئْتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ
 الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ١٢٠ وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ
 أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَمِلُونَ ١٢١ وَانظُرُوا إِنَّا مُنظِرُونَ
 ١٢٢ وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ
 فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ١٢٣

سُورَةُ يُوسُفَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الرَّبِّكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ١ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا
 لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٢ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ
 بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْءَانَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ
 لَمِنَ الْغَافِلِينَ ٣ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ
 أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ٤



فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابِ الْجَبِّ وَأَوْحَيْنَا
إِلَيْهِ لَتُنَيِّنَهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٥﴾ وَجَاءُوا
أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ ﴿١٦﴾ قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ
وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ
بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴿١٧﴾ وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ
بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ
وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾ وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا
وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلْمٌ وَأَسْرُوهُ بَضْعَةَ
وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿١٩﴾ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ
دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَالَ
الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَا مِرَاتِي بِي أَكْرَمِي مَثْوَاهُ عَسَى
أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي
الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى
أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢١﴾ وَلَمَّا بَلَغَ
أَشُدَّهُ آيَاتِنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿٢٢﴾

من ٦ ضربات ليوثا من ٢ أوراق ١ حورق
من ١٤ ضربات ليوثا من ١٤ حورق
من ١٤ ضربات ليوثا من ١٤ حورق
من ١٤ ضربات ليوثا من ١٤ حورق

وَرَوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ
 وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ
 إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣﴾ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا
 لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ ۚ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ
 وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴿٢٤﴾ وَأَسْتَبَقَا
 الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَالْفَيْسَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ
 قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ
 أَلِيمٌ ﴿٢٥﴾ قَالَ هِيَ رَوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ
 أَهْلِهَا إِنْ كَانَتْ قَمِيصُهُ قُدِّمَ مِنْ قَبْلِ فِصْدَقَتِ وَهُوَ مِنْ
 الْكَاذِبِينَ ﴿٢٦﴾ وَإِنْ كَانَتْ قَمِيصُهُ قُدِّمَ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ
 مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٢٧﴾ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدِّمَ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ
 مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾ يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ
 هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ
 ﴿٢٩﴾ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَوِّدُ فَتَاهَا
 عَنْ نَفْسِهِ ۗ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَءَاتَتْ
 كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ
 وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ
 كَرِيمٌ ﴿٣١﴾ قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رُودَتْهُ عَنِ
 نَفْسِهِ ۖ فَاسْتَعَصِمَ وَلَئِنْ لَّمْ يَفْعَلْ مَا ءَامُرُهُ لَيَكُونُنَّ
 مِنَ الصَّغِيرِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي
 إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ
 ﴿٣٣﴾ فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ
 الْعَلِيمُ ﴿٣٤﴾ ثُمَّ بَدَأْ لَهُمْ مِن بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِنَا لَيَسْجُنُنَّهُ
 حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٣٥﴾ وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا
 إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ
 رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ ۗ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ
 الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ ۖ إِلَّا نَبَأٌ تُكْمَا
 بِتَأْوِيلِهِ ۗ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ
 مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴿٣٧﴾

قَالُوا أَضُغْتُ أَهْلَمُ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَهْلَمِ بِعِلْمِينَ ﴿٤٤﴾
 وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ
 فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾ يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ
 سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عِجَافٍ وَسَبْعِ سُبُلَاتٍ خُضْرٍ
 وَأُخْرَى يُاسْتَبَى لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾ قَالَ
 تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُبُلِهِ إِلَّا
 قَلِيلًا مِمَّا نَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعُ شِدَادٍ يَأْكُلْنَ
 مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ
 عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعَصِرُونَ ﴿٤٩﴾ وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُؤْتِنِي
 بِهِ فَمَا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ أَرْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَسْأَلْهُ مَا بَالُ
 النِّسْوَةِ الَّتِي قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ ﴿٥٠﴾ قَالَ
 مَا خَطْبُكُمْ إِذْ رَوَدُّنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ
 مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْكُنْ حَصْحَصَ
 الْحَقُّ أَنَا رَوَدُّهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٥١﴾ ذَلِكَ
 لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِبِينَ ﴿٥٢﴾

﴿٥٢﴾ وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ
 رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٣﴾ وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ
 لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ﴿٥٤﴾ قَالَ
 اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْهَا ﴿٥٥﴾ وَكَذَلِكَ
 مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ
 بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾ وَلَا أَجْرُ
 الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٥٧﴾ وَجَاءَ إِخْوَةُ
 يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ﴿٥٨﴾ وَلَمَّا
 جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنَ أَبِيكُمْ أَلَا تَرَوْنَ
 أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ﴿٥٩﴾ فَإِن لَّمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا
 كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرَبُونَنِي ﴿٦٠﴾ قَالُوا سُرُودٌ عَنْهُ أَبَاهُ
 وَإِنَّا لَفَاعِلُونَ ﴿٦١﴾ وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضْعَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ
 لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ
 ﴿٦٢﴾ فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ
 فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانَ نَكْتُلُ وَإِنَّا لَحَافِظُونَ ﴿٦٣﴾

قَالَ هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا ءَامَنُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِن
 قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ ﴿٦٤﴾ وَلَمَّا فَتَحُوا
 مَتَعَهُمْ وَجَدُوا بِضِغْتِهِمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا بَنِي
 إِسْرَائِيلَ مَا نَبِغِي هَذِهِ بِضِغْتِنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ
 أَخَانَا وَنَزِدُكَ كَيْلًا بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ ﴿٦٥﴾ قَالَ لَن
 أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُوا مَوْثِقًا مِن اللَّهِ لَتَأْتُنِّي بِهِ إِلَّا
 أَن يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّاءَ اتَّوَهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ
 ﴿٦٦﴾ وَقَالَ يَبْنَئِي لَأَتَدَخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِن أَبْوَابٍ
 مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ إِنْ أَلْحَكُمُ إِلَّا
 لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٦٧﴾ وَلَمَّا
 دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ
 مِنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةٌ فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ
 لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ
 ﴿٦٨﴾ وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ
 إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٦٩﴾

فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِجْلِ أَخِيهِ ثُمَّ
 أَدْنَى مُؤَذِّنٌ أَيُّهَا الْعَبْرِيُّ إِنَّكُمْ لَسَرِقُونَ ﴿٧٥﴾ قَالُوا وَأَقْبَلُوا
 عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقِدُونَ ﴿٧٦﴾ قَالُوا نَفَقِدُ صُوعَ الْمَلِكِ
 وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴿٧٧﴾ قَالُوا تَاللَّهِ
 لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ
 ﴿٧٨﴾ قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ ﴿٧٩﴾ قَالُوا جَزَاؤُهُ
 مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ
 ﴿٨٠﴾ فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ
 وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ
 فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ
 وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٨١﴾ قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ
 فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ
 وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا
 تَصِفُونَ ﴿٨٢﴾ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا
 فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٣﴾

قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَّعْنَا عِنْدَهُ إِنَّا
 إِذَا نَالِمُوكَ ﴿٧٩﴾ فَلَمَّا أَسْتَيْسَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا
 قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ
 مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِن قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ
 الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ
 ﴿٨٠﴾ أَرْجِعُوا إِلَيَّ أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّكَ سَرَقْتَ
 وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ
 ﴿٨١﴾ وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا
 وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿٨٢﴾ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا
 فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ
 الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٨٣﴾ وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا سَفِي عَلَى
 يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٨٤﴾
 قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَوْا تَذَكَّرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا
 أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ ﴿٨٥﴾ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِي
 وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾

يَبْنِي أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْتَسُوا
 مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْتِسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ
 ﴿٨٧﴾ فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ
 وَجِئْنَا بِبِضْعَةٍ مُرْجَلَةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا
 إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ ﴿٨٨﴾ قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ
 بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ ﴿٨٩﴾ قَالُوا أءَأَنْتَ
 لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ
 عَلَيْنَا إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ
 الْمُحْسِنِينَ ﴿٩٠﴾ قَالُوا تَأَلَّاهُ لَقَدْ ءَاثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا
 وَإِنْ كُنَّا لَخَطِيئِينَ ﴿٩١﴾ قَالَ لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمْ
 الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴿٩٢﴾
 أَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا
 وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٣﴾ وَلَمَّا فَصَلَتِ
 الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ
 تَفِنْدُونَ ﴿٩٤﴾ قَالُوا تَأَلَّاهُ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ ﴿٩٥﴾

وَمَا سَأَلْتَهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴿١٠٤﴾
 وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا
 وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا
 وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾ أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَشِيَةٌ مِّنْ عَذَابِ اللَّهِ
 أَتَأْتِيهِمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٠٧﴾ قُلْ هَذِهِ
 سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ
 اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ
 إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي
 الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ
 وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٠٩﴾ حَتَّىٰ
 إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ
 نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ
 ﴿١١٠﴾ لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ
 حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ
 وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾

Le coran traduit

SOURATE 12

YŪSUF (JOSEPH)

111 versets *Pré-hég. No 53*

Au nom d'Allah, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.

1. Alif, Lām, Rā¹. Tels sont les versets du Livre explicite.
2. Nous l'avons fait descendre, un Coran en [langue] arabe, afin que vous raisonnez.
3. Nous te racontons le meilleur récit, grâce à la révélation que Nous te faisons dans ce Coran même si tu étais auparavant du nombre des inattentifs (à ces récits).
4. Quand Joseph dit à son père: «Ô mon père, j'ai vu [en songe], onze étoiles, et aussi le soleil et la lune; je les ai vus prosternés devant moi».
5. «Ô mon fils, dit-il, ne raconte pas ta vision à tes frères car ils monteraient un complot contre toi; le Diable est certainement pour l'homme un ennemi déclaré.
6. Ainsi ton Seigneur te choisira et t'enseignera l'interprétation des rêves, et Il parfera Son bienfait sur toi et sur la famille de Jacob, tout comme Il l'a parfait auparavant sur tes deux ancêtres, Abraham et Isaac car ton Seigneur est Omniscient et Sage.
7. Il y avait certainement, en Joseph et ses frères, des exhortations pour ceux qui interrogent,
8. quand ceux-ci dirent: «Joseph et son frère² sont plus aimés de notre père que nous, alors que nous sommes un groupe bien fort. Notre père est vraiment dans un tort évident.
9. Tuez Joseph ou bien éloignez-le dans n'importe quel pays, afin que le visage de votre père se tourne exclusivement vers vous, et que vous soyez après cela des gens de bien»³.
10. L'un d'eux dit: «Ne tuez pas Joseph, mais jetez-le si vous êtes disposés à agir, au fond du puits afin que quelque caravane le recueille».
11. Ils dirent: «Ô notre père, qu'as-tu à ne pas te fier à nous au sujet de Joseph? Nous sommes cependant bien intentionnés à son égard.
12. Envoie-le demain avec nous faire une promenade et jouer. Et nous veillerons sur lui».
13. Il dit: «Certes, je m'attristerai que vous l'emmeniez; et je crains que le loup ne le dévore dans un moment où vous ne ferez pas attention à lui».
14. Ils dirent: «Si le loup le dévore alors que nous sommes nombreux, nous serons vraiment les perdants».

1. Voir note S. 2, v. 1.

2. Joseph et son frère: son frère germain qui s'appelle Benyamin.

3. Se tourne. Littér. : devienne exclusivement pour vous. Le visage étant pris pour la personne elle-même.
Des gens de bien : après votre repentir et après s'être excusés auprès de votre père.

15. Et lorsqu'ils l'eurent emmené, et se furent mis d'accord pour le jeter dans les profondeurs invisibles du puits, Nous lui révélâmes: «Tu les informeras sûrement de cette affaire sans qu'ils s'en rendent compte».

16. Et ils vinrent à leur père, le soir, en pleurant.

17. Ils dirent: «Ô notre père, nous sommes allés faire une course, et nous avons laissé Joseph auprès de nos effets; et le loup l'a dévoré. Tu ne nous croiras pas, même si nous disons la vérité».

18. Ils apportèrent sa tunique tachée d'un faux sang. Il dit: «Vos âmes, plutôt, vous ont suggéré quelque chose... [Il ne me reste plus donc] qu'une belle patience! C'est Allah qu'il faut appeler au secours contre ce que vous racontez ! »

19. Or, vint une caravane. Ils envoyèrent leur chercheur d'eau, qui fit descendre son seau. Il dit: «Bonne nouvelle! Voilà un garçon!» Et ils le dissimulèrent [pour le vendre] telle une marchandise. Allah cependant savait fort bien ce qu'ils faisaient.

20. Et ils le vendirent à vil prix: pour quelques dirhams comptés. Ils le considéraient comme indésirable.

21. Et celui qui l'acheta était de l'Egypte. Il dit à sa femme¹ : «Accorde lui une généreuse hospitalité. Il se peut qu'il nous soit utile ou que nous l'adoptions comme notre enfant. » Ainsi avons-nous raffermi Joseph dans le pays et nous lui avons appris l'interprétation des rêves. Et Allah est souverain en Son Commandement: mais la plupart des gens ne savent pas.

22. Et quand il eut atteint sa maturité Nous lui accordâmes sagesse et savoir. C'est ainsi que nous récompensons les bienfaisants.

23. Or celle [Zulikha] qui l'avait reçu dans sa maison essaya de le séduire. Et elle ferma bien les portes et dit: «Viens, (je suis prête pour toi!)» — Il dit: «Qu'Allah me protège! C'est mon maître² qui m'a accordé un bon asile. Vraiment les injustes ne réussissent pas».

24. Et, elle le désira. Et il l'aurait désirée n'eût été ce qu'il vit comme preuve évidente de son Seigneur. Ainsi [Nous avons agi] pour écarter de lui le mal et la turpitude. Il était certes un de Nos serviteurs élus.

25. Et tous deux coururent vers la porte, et elle lui déchira sa tunique par derrière. Ils trouvèrent le mari [de cette femme] à la porte. Elle dit: «Quelle serait la punition de quiconque a voulu faire du mal à ta famille, sinon la prison, ou un châtiment douloureux?»

26. [Joseph] dit: «C'est elle qui a voulu me séduire». Et un témoin, de la famille de celle-ci témoigna: «Si sa tunique [à lui] est déchirée par devant, alors c'est elle qui dit la vérité, tandis qu'il est du nombre des menteurs.

1Celui qui l'acheta: il s'agit de Putiphar, grand intendant d'Egypte dont la femme s'appelait Zulikha.

2C'est mon maître: allusion à AMAzize, mari de Zulikha.

27. Mais si sa tunique est déchirée par derrière, alors c'est elle qui mentit, tandis qu'il est du nombre des véridiques».
28. Puis, quand il (le mari) vit la tunique déchirée par derrière, il dit: «C'est bien de votre ruse de femmes! Vos ruses sont vraiment énormes!
29. Joseph, ne pense plus à cela! Et toi, (femme), implore le pardon pour ton péché car tu es fautive».
30. Et dans la ville, des femmes dirent: «La femme d'Al-^cAzize¹ essaye de séduire son valet! Il l'a vraiment rendue folle d'amour. Nous la trouvons certes dans un égarement évident.
31. Lorsqu'elle eut entendu leur fourberie, elle leur envoya [des invitations,] et prépara pour elles une collation; et elle remit à chacune d'elles un couteau. Puis elle dit: «Sors devant elles, (Joseph!)» — Lorsqu'elles le virent, elles l'admirent, se coupèrent les mains et dirent: «A Allah ne plaise! Ce n'est pas un être humain, ce n'est qu'un ange noble!»
32. Elle dit: «Voilà donc celui à propos duquel vous me blâmiez. J'ai essayé de le séduire mais il s'en défendit fermement. Or, s'il ne fait pas ce que je lui commande, il sera très certainement emprisonné et sera certes parmi les humiliés».
33. Il dit: «Ô mon Seigneur, la prison m'est préférable à ce à quoi elles m'invitent. Et si Tu n'écartes pas de moi leur ruse, je pencherai vers elles et serai du nombre des ignorants» [des pécheurs].
34. Son Seigneur l'exauça donc, et éloigna de lui leur ruse. C'est Lui, vraiment, qui est l'Audient et l'Omniscient.
35. Puis, après qu'ils eurent vu les preuves (de son innocence), il leur sembla qu'ils devaient l'emprisonner pour un temps.
36. Deux valets entrèrent avec lui en prison. L'un d'eux dit: «Je me voyais [en rêve] pressant du raisin...» Et l'autre dit: «Et moi, je me voyais portant sur ma tête du pain dont les oiseaux mangeaient. Apprends-nous l'interprétation (de nos rêves), nous te voyons au nombre des bienfaisants».
37. «La nourriture qui vous est attribuée ne vous parviendra point, dit-il, que je ne vous aie avisés de son interprétation [de votre nourriture] avant qu'elle ne vous arrive. Cela² fait partie de ce que mon Seigneur m'a enseigné. Certes, j'ai abandonné la religion d'un peuple qui ne croit pas en Allah et qui nie la vie future ».
38. Et j'ai suivi la religion de mes ancêtres. Abraham, Isaac et Jacob. Il ne nous convient pas d'associer à Allah quoi que ce soit. Ceci³ est une grâce d'Allah sur nous et sur tout le monde; mais la plupart des gens ne sont pas reconnaissants.
39. Ô mes deux compagnons de prison! Qui est le meilleur: des Seigneurs éparpillés ou Allah, l'Unique, le Dominateur suprême?

1 Al-Azize: titre de noblesse donné par le roi d'Égypte à cette époque à un grand fonctionnaire ou ministre.

1. Cela: il s'agit de deux choses: l'interprétation des rêves, et l'information de ce qui relève de l'Inconnaissable

3.Ceci: cette religion monothéiste.

40. Vous n'adorez, en dehors de Lui, que des noms que vous avez inventés, vous et vos ancêtres, et à l'appui desquels Allah n'a fait descendre aucune preuve. Le pouvoir n'appartient qu'à Allah. Il vous a commandé de n'adorer que Lui. Telle est la religion droite; mais la plupart des gens ne savent pas.

41. Ô mes deux compagnons de prison! L'un de vous donnera du vin à boire à son maître; quant à l'autre, il sera crucifié, et les oiseaux mangeront de sa tête. L'affaire sur laquelle vous me consultez est déjà décidée.»

42. Et il dit à celui des deux dont il pensait qu'il serait délivré: «Parle de moi auprès de ton maître»¹. Mais le Diable fit qu'il oublia de rappeler (le cas de Joseph) à son maître. Joseph resta donc en prison quelques années.

43. Et le roi dit: «En vérité, je voyais (en rêve) sept vaches grasses mangées par sept maigres; et sept épis verts, et autant d'autres, secs. Ô conseil de notables, donnez-moi une explication de ma vision, si vous savez interpréter le rêve».

44. Ils dirent: «C'est un amas de rêves! Et nous ne savons pas interpréter les rêves ! »

45. Or, celui des deux qui avait été délivré et qui, après quelque temps se rappela, dit: «Je vous en donnerai l'interprétation. Envoyez-moi donc».

46. «Ô toi, Joseph, le véridique! Eclaire-nous au sujet de sept vaches grasses que mangent sept très maigres, et sept épis verts et autant d'autres, secs, afin que je retourne aux gens et qu'ils sachent [l'interprétation exacte du rêve] ».

47. Alors [Joseph dit]: «Vous sèmerez pendant sept années consécutives. Tout ce que vous aurez moissonné, laissez-le en épi, sauf le peu que vous consommerez.

48. Viendront ensuite sept années de disette qui consommeront tout ce que vous aurez amassé pour elles sauf le peu que vous aurez réservé [comme semence].

49. Puis, viendra après cela une année où les gens seront secourus [par la pluie] et iront au pressoir.»

50. Et le roi dit: «Amenez-le moi». Puis, lorsque l'émissaire arriva auprès de lui, [Joseph] dit: «Retourne auprès de ton maître et demande-lui: «Quelle était la raison qui poussa les femmes à se couper les mains? Mon Seigneur connaît bien leur ruse».

51. Alors, [le roi leur] dit: «Qu'est-ce donc qui vous a poussées à essayer de séduire Joseph?» Elles dirent: «A Allah ne plaise! Nous ne connaissons rien de mauvais contre lui». Et la femme d'Al-^cAzize dit: «Maintenant la vérité s'est manifestée. C'est moi qui ai voulu le séduire. Et c'est lui, vraiment, qui est du nombre des véridiques!»

52. «Cela afin qu'il sache que je ne l'ai pas trahi en son absence, et qu'en vérité Allah ne guide pas la ruse des traîtres.

1.Ce maître était le roi d'Egypte.

53. Je ne m'innocente cependant pas, car l'âme est très incitatrice au mal, à moins que mon Seigneur, par miséricorde, [ne la préserve du péché]. Mon Seigneur est certes Pardonneur et très Miséricordieux».

54. Et le roi dit: «Amenez-le moi: je me le réserve pour moi-même». Et lorsqu'il lui eut parlé, il dit: «Tu es dès aujourd'hui près de nous, en une position d'autorité et de confiance».

55. Et [Joseph] dit: «Assigne-moi les dépôts du territoire: je suis bon gardien et connaisseur».

56. Ainsi avons-nous affermi (l'autorité de) Joseph dans ce territoire et il s'y installait là où il le voulait. Nous touchons de Notre miséricorde qui Nous voulons et ne faisons pas perdre aux hommes de bien le mérite [de leurs œuvres].

57. Et la récompense de l'au-delà est meilleure pour ceux qui ont cru et ont pratiqué la piété.

58. Et les frères de Joseph vinrent et entrèrent auprès de lui. Il les reconnut, mais eux ne le reconnurent pas.

59. Et quand il leur eut fourni leur provision, il dit: «Amenez-moi un frère que vous avez de votre père. Ne voyez-vous pas que je donne la pleine mesure et que je suis le meilleur des hôtes?»

60. Et si vous ne me l'amenez pas, alors il n'y aura plus de provision pour vous, chez moi; et vous ne m'approcherez plus».

61. Ils dirent: «Nous essayerons de persuader son père. Certes, nous le ferons».

62. Et il dit à Ses serviteurs: «Remettez leurs marchandises dans leurs sacs: peut-être les reconnaîtront-ils quand ils seront de retour vers leur famille et peut-être qu'ils reviendront»¹.

63. Et lorsqu'ils revinrent à leur père, ils dirent: «Ô notre père, il nous sera refusé [à l'avenir] de nous ravitailler [en grain]. Envoie donc avec nous notre frère, afin que nous obtenions des provisions. Nous le surveillerons bien».

64. Il dit: «Vais-je vous le confier comme, auparavant, je vous ai confié son frère? Mais Allah est le meilleur gardien, et Il est Le plus Miséricordieux des miséricordieux!»

65. Et lorsqu'ils ouvrirent leurs bagages, ils trouvèrent qu'on leur avait rendu leurs marchandises. Ils dirent: «Ô notre père. Que désirons-nous [de plus]? Voici que nos marchandises nous ont été rendues. Et ainsi nous approvisionnerons notre famille, nous veillerons à la sécurité de notre frère et nous nous ajouterons la charge d'un chameau et c'est une charge facile».

66. — Il dit: «Jamais je ne l'enverrai avec vous, jusqu'à ce que vous m'apportiez l'engagement formel au nom d'Allah que vous me le ramènerez à moins que vous ne soyez cernés». Lorsqu'ils lui eurent apporté l'engagement, il dit: «Allah est garant de ce que nous disons».

67. Et il dit: «Ô mes fils, n'entrez pas par une seule porte, mais entrez par portes séparées. Je ne peux cependant vous être d'aucune utilité contre les desseins d'Allah. La décision

¹ Joseph fait remettre dans les bagages de ses frères les marchandises avec lesquelles ils avaient payé le grain d'Egypte. Il espère ainsi les forcer à revenir, car, en gens honnêtes, ils devaient penser que cela avait été fait par erreur.

n'appartient qu'à Allah : en Lui je place ma confiance. Et que ceux qui placent leur confiance la placent en Lui».

68. Etant entrés comme leur père le leur avait commandé [cela] ne leur servit à rien contre (les décrets a") Allah. Ce n'était [au reste] qu'une précaution que Jacob avait jugé [de leur recommander]. Il avait pleine connaissance de ce que Nous lui avions enseigné. Mais la plupart des gens ne savent pas.

69. Et quand ils furent entrés auprès de Joseph, [celui-ci] refînt son frère auprès de lui en disant: «Je suis ton frère. Ne te chagrine donc pas pour ce qu'ils faisaient».

70. Puis, quand il leur eut fourni leurs provisions, il mit la coupe dans le sac de son frère. Ensuite un crieur annonça: «Caravaniers! Vous êtes des voleurs ».

71. Ils se retournèrent en disant: «Qu'avez-vous perdu?»

72. Ils répondirent: «Nous cherchons la grande coupe du roi. La charge d'un chameau à qui l'apportera et j'en suis garant».

73. «Par Allah, dirent-ils, vous savez certes que nous ne sommes pas venus pour semer la corruption sur le territoire et que nous ne sommes pas des voleurs».

74. — Quelle sera donc la sanction si vous êtes des menteurs? (dirent-ils).

75. Ils dirent: «La sanction infligée à celui dont les bagages de qui la coupe sera retrouvée est: [qu'il soit livré] lui-même [à titre d'esclave à la victime du vol]. C'est ainsi que nous punissons les malfaiteurs».

76. [Joseph] commença par les sacs des autres avant celui de son frère; puis il la fit sortir du sac de son frère. C'est ainsi que Nous rusâmes en faveur de Joseph. Car il ne pouvait pas se saisir de son frère, selon la justice¹ du roi, à moins qu'Allah ne l'eût voulu. Nous élevons en rang qui Nous voulons. Et au-dessus de tout homme détenant la science il y a un savant [plus docte que lui]

77. Ils dirent: «S'il a commis un vol, un frère à lui auparavant a volé aussi. «Mais Joseph tint sa pensée secrète, et ne la leur dévoila pas. Il dit [en lui même]: «Votre position est bien pire encore! Et Allah connaît mieux ce que vous décrivez».

78. — Ils dirent: «Ô Al-°Azize, il a un père très vieux; saisis-toi donc de l'un de nous, à sa place. Nous voyons que tu es vraiment du nombre des gens bienfaisants».¹

79. — Il dit: «Qu'Allah nous garde de prendre un autre que celui chez qui nous avons trouvé notre bien! Nous serions alors vraiment injustes.

80. Puis, lorsqu'ils eurent perdu tout espoir [de ramener Benyamin] ils se concertèrent en secret. Leur aîné dit: «Ne savez-vous pas que votre père a pris de vous un engagement formel

1. La justice du roi: consistait à infliger un châtement corporel au voleur et à lui faire payer le double de la valeur de l'objet volé, alors que la tradition de Jacob condamnait le voleur à l'esclavage.

au nom d'Allah, et que déjà vous y avez manqué autrefois à propos de Joseph? Je ne quitterai point le territoire, jusqu'à ce que mon père me le permette ou qu'Allah juge en ma faveur, et Il est le meilleur des juges.

81. Retournez à votre père et dites: «Ô notre père, ton fils a volé. Et nous n'attestons que ce que nous savons. Et nous n'étions nullement au courant de l'inconnu.

82. Et interroge la ville où nous étions, ainsi que la caravane dans laquelle nous sommes arrivés. Nous disons réellement la vérité.»

83. Alors [Jacob] dit: «Vos âmes plutôt vous ont inspiré [d'entreprendre] quelque chose!... Oh! belle patience. Il se peut qu'Allah me les ramènera tous les deux. Car c'est Lui l'Omniscient, le Sage».

84. Et il se détourna d'eux et dit: «Que mon chagrin est grand pour Joseph!» Et ses yeux blanchirent d'affliction. Et il était accablé.

85. — Ils dirent: «Par Allah! Tu ne cesseras pas d'évoquer Joseph, jusqu'à ce que tu t'épuises ou que tu sois parmi les morts».

86. — Il dit: «Je ne me plains qu'à Allah de mon déchirement et de mon chagrin. Et, je sais de la part d'Allah, ce que vous ne savez pas.

87. Ô mes fils! Partez et enquérez-vous de Joseph et de son frère. Et ne désespérez pas de la miséricorde d'Allah. Ce sont seulement les gens mécréants qui désespèrent de la miséricorde d'Allah».

88. Et lorsqu'ils s'introduisirent auprès de [Joseph,] ils dirent: «Ô al-^cAzize, la famine nous a touchés, nous et notre famille; et nous venons avec une marchandise sans grande valeur. Donne-nous une pleine mesure, et fais-nous la charité¹. Certes, Allah récompense les charitables!»

89. — Il dit: «Savez-vous ce que vous avez fait de Joseph et de son frère alors que vous étiez ignorants? [injustes]».

90. — Ils dirent: «Est-ce que tu es... Certes, tu es Joseph!» — Il dit: «Je suis Joseph, et voici mon frère. Certes, Allah nous a favorisés. Quiconque craint et patiente... Et très certainement, Allah ne fait pas perdre la récompense des bienfaisants».

91. — Ils dirent: «Par Allah! Vraiment Allah t'a préféré à nous et nous avons été fautifs».

92. — Il dit: «Pas de récrimination contre vous aujourd'hui! Qu'Allah vous pardonne. C'est Lui Le plus Miséricordieux des miséricordieux.

93. — Emportez ma tunique que voici, et appliquez-la sur le visage de mon père: il recouvrera [aussitôt] la vue. Et amenez-moi toute votre famille».

94. — Et dès que la caravane franchit la frontière [de Canaan], leur père dit: «Je décèle, certes, l'odeur de Joseph, même si vous dites que je radote».

95. — Ils lui dirent: «Par Allah te voilà bien dans ton ancien égarement».¹

96. Puis quand arriva le porteur de bonne annonce, il l'appliqua [la tunique] sur le visage de Jacob. Celui-ci recouvra [aussitôt] la vue, et dit: «Ne vous ai-je pas dit que je sais, par Allah, ce que vous ne savez pas?»

97. — Ils dirent: «Ô notre père, implore pour nous la rémission de nos péchés. Nous étions vraiment fautifs».

98. — Il dit: «J'implorerai pour vous le pardon de mon Seigneur. Car c'est Lui le Pardonneur, le Très Miséricordieux».

99. Lorsqu'ils s'introduisirent auprès de Joseph, celui-ci accueillit ses père et mère, et leur dit: «Entrez en Egypte, en toute sécurité, si Allah le veut!»

100. Et il éleva ses parents sur le trône, et tous tombèrent devant lui, prosternés². Et il dit: «Ô mon père, voilà l'interprétation de mon rêve de jadis. Allah l'a bel et bien réalisé... Et Il m'a certainement fait du bien quand Il m'a fait sortir de prison et qu'il vous a fait venir de la campagne, [du désert], après que le Diable ait suscité la discorde entre mes frères et moi. Mon Seigneur est plein de douceur pour ce qu'il veut. Et c'est Lui l'Omniscient, le Sage.

101. Ô mon Seigneur, Tu m'as donné du pouvoir et m'as enseigné l'interprétation des rêves. [C'est Toi Le] Créateur des cieux et de la terre, Tu es mon patron, ici-bas et dans l'au-delà. Fais-moi mourir en parfaite soumission et fait moi rejoindre les vertueux.

102. Ce sont là des récits inconnus que Nous te révélons. Et tu n'étais pas auprès d'eux quand ils se mirent d'accord pour comploter.

103. Et la plupart des gens ne sont pas croyants malgré ton désir ardent.

104. Et tu ne leur demandes aucun salaire pour cela. Ce n'est là qu'un rappel adressé à l'univers.

105. Et dans les cieux et sur la terre, que de signes auprès desquels les gens passent, en s'en détournant!

106. Et la plupart d'entre eux ne croient en Allah, qu'en lui donnant des associés.

107. Est-ce qu'ils sont sûrs que le châtement d'Allah ne viendra pas les couvrir ou que l'Heure ne leur viendra pas soudainement, sans qu'ils s'en rendent compte?

108. Dis: «Voici ma voie, j'appelle les gens [à la religion] d'Allah, moi et ceux qui me suivent, nous basant sur une preuve évidente. Gloire à Allah! Et je ne suis point du nombre des associateurs.

1. Fais-nous la charité: en acceptant cette marchandise, ou en nous rendant notre frère.

1. **Prosternés:** ils se sont inclinés devant lui car telle était la façon de saluer à l'époque.

109. Nous n'avons envoyé avant toi que des hommes originaires des cités, à qui Nous avons fait des révélations. [Ces gens là] n'ont-ils pas parcouru la terre et considéré quelle fut la fin de ceux qui ont vécu avant eux? La demeure de l'au-delà est assurément meilleure pour ceux qui craignent [Allah]. Ne raisonnerez-vous donc pas?

110. Quand les messagers faillirent perdre espoir (et que leurs adeptes) eurent pensé qu'ils étaient dupés voilà que vint à eux Notre secours. Et furent sauvés ceux que Nous voulûmes. Mais Notre rigueur ne saurait être détournée des gens criminels.

111. Dans leurs récits il y a certes une leçon pour les gens doués d'intelligence. Ce n'est point là un récit fabriqué¹. C'est au contraire la confirmation de ce qui existait déjà avant lui, un exposé détaillé de toute chose, un guide et une miséricorde pour des gens qui croient.

1.Ce Coran n'est point un récit hypocrite contrairement aux prétentions des mécréants, mais il confirme les révélations divines antérieures.

Table des matières

Introduction générale	6
1. Considérations théoriques et méthodologiques.....	13
1.1. De l'oralité à la création littéraire orale.....	13
1.2. Du texte et de son contexte vers l'intertexte et l'hypertexte :.....	16
1.3. De la traduction et l'adaptation à la traduction-adaptation.....	18
1.4. Du texte sacré arabe au texte littéraire kabyle :	21
1.5. Démarche du travail.....	24
2. Les études sur tiqsidin : état des lieux et critiques	26
Préambule	26
2.1. L'étape euroéo-centriste :	27
2.1.1. Basset et les légendes religieuses berbères en général :.....	28
2.1.2. Dallet et taqsit kabyle en particulier :	29
2.1.3. Critique de l'approche :	30
2.2. L'étape militante des autochtones :	32
2.2.1. Mammeri et ses analyses :	32
2.2.1.1. La typologie selon les rôles dans la société :.....	32
2.2.1.2. La typologie selon les genres de la poésie religieuse :	33
2.2.1.3. La typologie selon le thème de l'histoire :.....	33
2.2.1.4. La typologie selon la fin de l'histoire :.....	34
2.2.1.5. La typologie selon la forme métrique de taqsit :	34
2.2.1.6. La typologie selon les particularités génériques :.....	34
2.2.2. Les mammériens et leurs développements :.....	35
2.2.3. Essai critique.....	36
2.3. L'étape poético-esthétique:.....	37
2.3.1. L'apport de Galand-Pernet :.....	37
2.3.2. Les efforts d'un pernitien :.....	38
2.3.2.1. Etat des lieux des études sur les genres littéraires berbères :.....	39
2.3.2.2. Les problèmes relatifs à l'étude des genres littéraires berbères :.....	40
2.3.2.3. Les genres littéraires majeurs dans le groupe kabyle :	41
2.3.2.4. Les noms de genres littéraires dans le groupe kabyle :.....	42
2.3.2.5. La logique des genres littéraires kabyles :.....	42
2.3.2.6. Essai de définition du genre littéraire kabyle :	42
2.3.3. Analyse critique	43
Synthèse :.....	44
3. La qissa arabe et la taqsidt kabyle	47
Préambule	47
3.1. La zaouïa et les marabouts : quelques spécificités.....	47
3.1.1. La zaouïa :.....	48
3.1.2. Le rôle des marabouts :.....	49
3.2. La qissa arabe et ses caractéristiques :.....	50

3.2.1.	Sémantique de kissa en arabe :	51
3.2.2.	Kissa judéo-arabe et judéo-berbère :	52
3.3.	Taqsit kabyle et ses avatars :	53
3.3.1.	Le mot Taqsidt en kabyle : données étymologiques	53
3.3.2.	Taqsidt est-elle une légende ?	54
3.3.3.	Taqsidt est-elle un mythe ?	55
3.3.4.	Taqsidt kabyle et lqist chleuh : données génériques	57
3.3.4.1.	Lqist et le problème de désignation d'un genre pan-berbère :	58
3.3.4.2.	Lqist et le problème de classification :	58
3.3.4.3.	Lqist selon les chanteurs professionnels :	58
3.3.4.4.	Lqist chleuh et Taqsit kabyle :	59
3.3.5.	Le cas de taqsidt : une catégorie syncrétique	59
	Synthèse :	63
4.	Tiqsidin : de la traduction à l'adaptation	66
	Préambule	66
4.1.	Repérage des reprises dans la taqsidt kabyle	66
4.1.1.	La reprise de la structure narrative	66
4.1.2.	La reprise des autres éléments :	79
4.2.	Quelques éléments de correspondance :	80
4.2.1.	Tableau comparatif : Sourate Yusuf et Taqsidt n Sidna Yusef	80
4.2.2.	Commentaires :	83
4.3.	Interprétation des données :	83
	Synthèse	85
5.	Tiqsidin : de l'adaptation à la création	88
	Préambule	88
5.1.	De la translation linguistique à l'adaptation des versets coraniques :	88
5.1.1.	Repérage des écarts entre taqsidt n Sidna Yusef et le Coran :	88
5.1.2.	Repérage des écarts entre Sidna Ybrahim Lxalil et le Coran :	93
5.1.3.	Repérage des écarts entre Sidna Musa et le Coran :	94
5.2.	De la translation codique à la transformation thématique-stylistique :	96
5.2.1.	Définitions de quelques éléments théoriques	96
5.2.1.1.	Les transformations quantitatives :	96
5.2.1.2.	L'augmentation :	96
5.2.2.	Les réductions dans tiqsidin :	97
5.2.3.	Les amplifications narratives dans tiqsidin :	99
5.2.3.1.	Développement diégétique (expansion) :	99
5.2.3.2.	Insertions métadiégétiques (l'extension) :	103
5.2.3.3.	Interventions extradiégétiques du narrateur	106
5.3.	De la translation générique à la structuration narrativo-poétique	107
5.3.1.	Le cas de taqsidt n Sidna Yusef	108
5.3.1.1.	Les correspondances « rimes/strophes/séquences »	108
5.3.1.2.	Commentaires :	108
5.3.2.	Le cas de Sidna Ybrahim Lxalil	111
5.3.2.1.	Les correspondances « rimes/strophes/séquences »	111

5.3.2.2. Commentaires :.....	111
5.3.3. Le cas de Sidna Musa	113
5.3.3.1. Les correspondances « rimes/strophes/séquences »	113
5.3.3.2. Commentaires :.....	113
Synthèse.....	114
Conclusions générales.....	116
Bibliographie.....	121
Résumé en tamazight.....	125
Annexes.....	136