

ZÂWIYA ET TERRITOIRE EN IFRIQIYA DU VII^e/XIII^e SIÈCLE A LA FIN DU IX^e/XV^e SIÈCLE¹

Introduction

Tout en profitant des approches des anthropologues pour qui « l'attention aux sanctuaires s'inscrit dans le cadre d'une réflexion sur le territoire », entendu comme un espace délimité, un espace de paix, une unité de purification, un lieu de médiation et de communication avec les puissances surnaturelles et un espace culturel constamment défini et renouvelé par les pratiques rituelles², comment l'historien peut-il réfléchir sur le rapport qu'a un espace considéré comme saint ou sacré³ au territoire⁴ ? Une telle réflexion, croisant nécessairement plusieurs herméneutiques⁵, reposerait d'abord sur une définition des notions⁶, ensuite sur une inscription

1. Cet article constitue une revisite, sous l'angle à la fois du rapport au territoire et d'une réflexion sur la construction de la sacralité, et à certains égards, un dépassement, de notre travail sur la *zâwiya* ifriqiyenne, à laquelle nous avons consacré trois chapitres de notre thèse *Al-walâya wa l-mujtama'* [Sainteté et société. Contribution à l'histoire religieuse et sociale de l'Ifriqiya hafside] (Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, série histoire, vol. XII), Tunis, 2001, p. 121-256.

2. Cf. l'exposé liminaire d'André Vauchez, « Introduction », in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, A. Vauchez éd. (Collection de l'École française de Rome, 273), Rome, 2000, p. 1-7.

3. Sans entrer dans le débat, non encore élucidé, entre *sacer* et *sanctus* dans le latin de l'Antiquité puis dans le christianisme, cf. D. Julia, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne », in *Lieux sacrés, lieux de culte, op. cit.* (n. 2), p. 246-247.

4. Sur les différentes acceptions : géographique, politique et religieuse, du concept « territoire », cf. A. Vauchez, *op. cit.* (n. 2), p. 1.

5. Sur le caractère « abusif » du recours à un seul système interprétatif, voir M. Meslin, « Conclusion », in *Histoire des religions*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1976, t. III, p. 1280.

6. R. Chih évoquait, à juste titre, « les dangers de généraliser et de regrouper des réalités historiques très différentes sous une même notion », R. Chih, « La *zâwiya* en Égypte à l'époque moderne (xvi^e-xviii^e s.) : signe de la présence des saints ? », in *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, N. Amri et D. Gril éd., Paris, 2008, p. 313.

du couple sanctuaire/territoire dans un espace-temps, en l'occurrence ici, l'Ifriqiya hafside (VII^e/XIII^e s.-fin du IX^e/XV^e s.). Un premier constat : la définition que nous avons dégagée, ci-dessus, n'est pas sans évoquer la notion arabe et islamique de *haram* ainsi que le *haram* par excellence (en fait *al-Masjid al-harâm*), le Sanctuaire de la Mecque : ainsi *al-harâm* (contraire de *halâl*), c'est ce que Dieu interdit (*mâ harrama Allâh*) ; acte illicite, mais aussi lieu sacré, voire territoire sacré ; le *haram* c'est d'abord *haram Makka* et les alentours, espace cerné, délimité (*duriba 'alâ hudûdihi*), et où la cueillette et la chasse sont interdites, territoire inviolable, avec son corollaire de *amân* (sécurité), *haram amîn* (sûr)⁷. « Le qualificatif *ihrâm* dérive de la racine arabe H.R.M., qui est fondée comme le mot latin *sacer* et la racine K.D.SH en hébreu sur l'idée de séparation. Le mot arabe *haram* s'applique [...] aux choses sacrées, pures ou impures. »⁸ *Al-Masjid al-harâm*⁹, premier Lieu Saint de l'islam, dont le sanctuaire, la Kaaba, rattachée, d'après le Coran, à la tradition abrahamique et préexistant à tous les autres lieux de culte (Cor. III, 96-97)¹⁰, est le lieu du Pèlerinage (*al-hajj*), l'un des cinq piliers de l'islam, dont le déroulement des rites aurait été fixé par le Prophète lui-même¹¹ et le pôle d'orientation vers lequel, depuis le verset II, 144, les musulmans doivent se tourner lors de la prière¹² ; il est le lieu par excellence de communication avec le divin (la Ka'ba étant considérée comme « la Maison de Dieu », *bayt Allâh*)¹³. Un

7. Cf. Ibn Manzûr, *Lisan al-'Arab*, nouvelle édition, Le Caire, s. d., t. II, p. 844-850.

8. « D'autres choses ou êtres qui ne sont pas interdits peuvent devenir, sous certaines conditions, *haram* : la mère est *haram* pour son fils ou son frère, les quatre mois où il est interdit aux tribus arabes de faire la guerre sont appelés *hurum* (*al-ashhur al-hurum*) », H. Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, Afrique-Orient, 1990, p. 133.

9. La notion coranique qui hisse le tandem ainsi formé à la dignité de nom propre n'est pas sans évoquer le statut de « nom propre » de l'expression « les lieux saints » dans la tradition chrétienne, voir B. Flusin, « Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine », in *Lieux sacrés, lieux de culte*, *op. cit.* (n. 2), p. 125.

10. « Le premier sanctuaire qui ait été fondé pour les hommes est en vérité celui de Bakka ; il est béni et sert de direction aux mondes. On trouve des signes évidents en ce lieu où se tenait Abraham. Quiconque y pénètre est en sécurité », Cor. III, 96-97 (trad. inspirée de celle de D. Masson, *Le Coran*, Beyrouth, 1980).

11. Cf. P. Lory, « Pèlerinage à la Mecque », in *Dictionnaire du Coran*, M. A. Amir-Moezzi éd., Paris, 2007, p. 667-669.

12. « Nous te voyons souvent la face tournée vers le ciel ; Nous t'orienterons vers une Qibla qui te plaira. Tourne donc ta face dans la direction du sanctuaire sacré. Où que vous soyez, tournez votre face dans sa direction » Cor. II, 144 (trad. inspirée de celle de D. Masson, *op. cit.* [n. 10]).

13. Sur le sanctuaire de la Ka'ba, voir P. Ballanfat, « Ka'ba », in *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.* (n. 11), p. 465-467.

autre verset (II : 125) évoque également la Ka'ba : « Nous avons fait de la Maison un lieu où l'on revient souvent et un asile pour les hommes. Prenez donc la station d'Abraham (*maqâm Ibrâhîm*)¹⁴ comme lieu de prière (*musallan*). »¹⁵ De ce qui précède, nous retiendrons les éléments suivants : un espace délimité et inviolable, une fondation pour les hommes (*wudi'a li l-nâs*) ; un lieu consacré par Dieu : dans sa double vocation de lieu béni (*mubârankan*) et de direction pour les univers (*wa hudan li l-âlamîn*) ; un lieu où se manifestent des signes évidents (*âyât bayyinât*), un lieu de prière et un lieu de sécurité.

Dans la typologie des lieux sacrés en islam, la *zâwiya*¹⁶ figure en bonne place à côté du tombeau et de la mosquée, au-delà même de la variété des termes, selon les lieux et les époques, pour désigner ces entités et surtout l'absence d'hermétisme irréductible entre ces trois types d'espaces¹⁷. Si l'on peut, sans difficulté, établir la preuve qu'une *zâwiya* ifriqiyenne, peut être assimilée à un sanctuaire, à un espace *haram* dans l'acception que l'on vient d'en donner, il n'est pas inutile de tenter de voir comment dans l'histoire de l'institution, durant ces trois siècles hafside, s'est construite cette sacralité ou ces sacralités concomitantes ou successives, et ce, d'une part dans les représentations de l'institution, notamment mais non exclusivement, dans la littérature hagiographique, et d'autre part, dans les fonctionnalités qui furent les siennes dans son rapport à son milieu (son territoire immédiat et les populations) et dans son rayonnement plus lointain. Ce que nous cherchons à démontrer peut être ramené à trois propositions : le rapport au territoire de la *zâwiya* médiévale accrédi-terait l'idée d'une profonde intégration de l'institution aux différentes sphères économique, politique, culturelle et

14. Sur les différentes exégèses de *maqâm Ibrâhîm* (littéralement « le lieu où se tenait Abraham »), cf. Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, La Mecque, s. d., t. I, p. 211-212. Sur Abraham dans le Coran, voir P. Lory, « Abraham », in *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.* (n. 11), p. 8-14.

15. Trad. D. Masson, *op. cit.* (n. 10).

16. Littéralement « recoin, angle » ou *rukn* d'un édifice ; pour l'étymologie du mot, voir Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Beyrouth, 2005, t. VII, p. 83-84 ; pour les aspects architecturaux et historiographiques, voir l'article « Zâwiya », in *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., XI, p. 505-508 ; certaines affirmations (notamment celles qui concernent l'histoire de l'institution en Tunisie, ainsi qu'en Afrique du Nord et en Égypte) sont néanmoins à prendre avec précaution.

17. Nous renvoyons ici à l'excellente étude de C. Mayeur-Jaouen, « Tombeau, mosquée et *zâwiya* : la polarité des lieux saints musulmans », in *Lieux sacrés, lieux de culte*, *op. cit.* (n. 2), p. 133-147 ; voir aussi du même auteur dans le même volume, « Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires en islam. Bibliographie raisonnée », p. 149-170.

juridique ; la place que désormais ces fondations occupent dans la vie quotidienne des communautés urbaines et rurales au sein desquelles elles se sont implantées en font de véritables « centres »¹⁸ ; et enfin, leur proximité de la religion officielle et de l'orthodoxie serait bien plus grande qu'on l'a longtemps cru, sans pour autant occulter les tensions que cette proximité génère et régule tout à la fois.

Quant au corpus qui sera interrogé, il repose essentiellement sur la production hagiographique (ou littérature des *manâqib* : littéralement « titres de gloire » ou encore récits de vie, de vertus et de prodiges), les dictionnaires biographiques – ces deux genres étant les principaux informateurs sur les saints et les sanctuaires –, les récits de voyage et les chroniques dont les témoignages serviront à modérer et à compléter le point de vue de l'hagiographie.

Dans un premier temps, nous tenterons de cerner, assez rapidement, la notion de *zâwiya* et les réalités multiples qu'elle recouvre, selon les lieux, dans ce vaste ensemble territorial que constitue l'Ifriqiya hafside, et selon les périodes qui jalonnent les trois siècles de règne de la dynastie. Nous évoquerons ensuite rapidement l'ambivalence qui caractérise, dans la production hagiographique, les relations du couple saint/sanctuaire au territoire ; nous nous arrêterons, enfin, aux principales mutations qu'a connues l'institution dans son rapport au territoire et au sens que cette évolution suggère.

I. Qu'est-ce qu'une *zâwiya* ifriqiyenne ?

Cette forme particulière d'impression du sanctoral ou du sacré dans l'espace et dans le territoire se décline sous diverses formes architecturales mais aussi dans différentes fonctionnalités. Aussi, sommes-nous d'emblée en présence non pas d'une *zâwiya* ifriqiyenne mais de *zâwiya*-s, dans la diversité des traditions locales et selon les infléchissements que la chronologie a impulsés à l'institution : dans sa morphologie, ses fonctions, ses ressources et son rapport au territoire. Il va sans dire que nous limitons notre propos

18. Dans l'acception qu'en donne Clifford Geertz c'est-à-dire qui « affectent de la façon la plus extrême les vies de [leurs] membres », Cl. Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, 1986, p. 154-155.

à la *zâwiya* comme institution soufie¹⁹, érigée ou en tout cas occupée par un saint homme, ce dernier étant l'illustration *vivante* des idées que les hommes de l'époque se font de la sainteté²⁰, un thaumaturge dont l'élection, la proximité de Dieu²¹ et l'excellence de la vertu, font l'homme des grâces probatoires, des *karâmât* (prodiges), et ce, avant même que l'institution ne devienne un lieu de sépulture, vraie ou symbolique, du *walî*. Ce type de *zâwiya*-s est à distinguer des *zâwiya*-s « officielles » érigées par les dynastes haf-sides et qui n'ont rien d'un établissement soufi ; ces *zâwiya*-s hôtellerie, dont nombre fut édifié aux portes de la ville, étaient surtout destinées à servir d'abris aux voyageurs à qui elles offraient le gîte et le couvert, certaines prodiguaient aussi un enseignement moyen en sciences religieuses²².

Nous exposons, ci-dessous, les différents profils que présente, au fil de la chronologie et sur la base des seules données textuelles, la *zâwiya* ifriqiyenne²³ ; la description de l'institution, sur le plan architectural et au niveau de ses composantes achoppe à un problème de documentation : les informations, y compris dans la littérature de voyage généralement prolixe en la matière, sont lacunaires, partielles et toujours d'interprétation délicate, tant en milieu rural qu'en milieu urbain. A ce problème vient s'ajouter un

19. Plus proche de la *zâwiya* en Égypte et en Syrie que de son émule la *khânqah* (établissement soufi à caractère « officiel » d'origine persane introduit dans le Proche-Orient par les Ayyoubides et qui connaît sous les Mamelouks une grande diffusion), voir E. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans*, Institut français de Damas, Damas, 1995, p. 166-175.

20. D'où une reconnaissance du vivant même du saint ; certes, l'hagiographie, rédigée généralement peu de temps après sa mort, fixera dans l'écrit cette réputation de sainteté, lui donnera ses lettres de noblesse, et surtout impulsera un culte, mais on est loin du procès contrôlé, inscrit dans des logiques institutionnelles, et plus formalisé de « fabrique du saint » dans l'Occident médiéval, notamment à partir du XII^e siècle, même si le peuple continue d'être un « créateur de saints », voir A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1988, p. 5.

21. C'est là l'un des sens étymologiques du mot arabe *walî*, notion générique désignant le saint en islam. Voir M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris, 1986, p. 33-39 ; N. Amri, « *Walî* et *awliyâ* » dans l'Ifriqiya médiévale. De l'activité originelle d'une notion aux modalités historiques de son activation », *Studia Islamica*, 2000, p. 23-36.

22. Sur ce type de *zâwiya* « officielles », N. Amri, *op. cit.* (n. 1), p. 244-254 ; ces établissements, qu'il serait tentant de comparer aux *khânqah* égyptiennes, s'en distinguent toutefois par le fait qu'elles ne dispensent pas un enseignement ni une pratique du *tasawwuf*, de même que nulle part, nos sources évoquant les *talaba* (les étudiants), ne parlent de soufis. Sur les *khânqâh* égyptiennes, voir E. Geoffroy, *op. cit.* (n. 19), p. 167-172.

23. Il ne s'agit pas d'une recension exhaustive ; les *zâwiya*-s citées ici le sont uniquement à titre d'exemples afin d'illustrer notre propos.

autre, lié aux usages, parfois hors de tout contexte, dans nos sources du vocable *zâwiya* et qui sont généralement des rajouts tardifs : il en est ainsi de l'attribution, dans une copie des *Manâqib* de Muhriz b. Khalaf (m. 413/1022) d'une *zâwiya* à ce dernier²⁴ ; l'attribution par le kairouanais al-Dabbâgh (m. 699/1300) à Abû Madyan (m. 594/1197) d'une *zâwiya* à Bijâya²⁵ relèverait probablement aussi de ce type : al-Ghubrîni, dans son dictionnaire biographique des savants de la ville, n'évoque que les deux mosquées où le saint avait coutume de tenir son *majlis* (cours) avec quelques-uns de ses proches compagnons²⁶.

1. L'institution, dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle, époque à laquelle apparaissent les premières *zâwiya*-s en Ifriqiya, semble encore osciller entre deux réalités :

– un lieu de retraite pieuse pour un cheikh pratiquant l'ascèse et non encore totalement indépendant ni de la mosquée, ni du domicile du saint auquel il est agrégé, et dans lequel le service du cheikh est assuré, non pas par ses disciples mais par son ou ses épouses ;

– un lieu d'initiation des novices autour d'un cheikh qui connaît une plus grande individuation par rapport au domicile de ce dernier, dont il a de plus en plus tendance à se distinguer, devenant progressivement l'espace réservé aux novices, à l'enseignement, aux exercices surérogatoires, aux pratiques dévotionnelles (*dhikr*, *samâ'*) et plus exceptionnellement à la fonction d'hospitalité.

Au premier type appartiennent deux *zâwiya*-s : celle d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ al-Zwâwî (m. 611/1214), à Bijâya (Bougie) qui paraît, au récit d'al-Ghubrîni, quasiment adossée à la Grande Mosquée, ou fait probablement partie du complexe architectural de celle-ci²⁷ ; et la *zâwiya* attribuée à Abû Hilâl 'Iyâd al-Zayyât (m. 665/1267) à Tunis, qui se trouvait à l'étage (*'ulûw*), de son domicile et qui apparaît plutôt comme un lieu de retraite pour le saint²⁸.

24. Al-Fârisî, *Manâqib Muhriz Ibn Khalaf*, ms. 18105, Bibliothèque nationale, Tunis, ff. 5a-33a. Cette copie porte la date de 1004/1595, fol. 30a.

25. Al-Dabbâgh, *Al-Asrâr al-jaliyya fî l-manâqib al-Dahmâniyya*, éd. A. Chebli, Faculté des lettres et des sciences humaines, Tunis, 1997 (dactylographiée), fol. 103a [p. 276].

26. Al-Ghubrîni, *Unwân al-dirâya fî man 'urifa min 'ulamâ' al-mi'a al-sâbi'a fî Bijâya*, 1^{re} éd., Alger, 1910, p. 7.

27. Al-Ghubrîni, *op. cit.* (n. 26), p. 138.

28. *Manâqib Abû Hilâl b. Makhlûf al-Zayyât*, ms. 18555, Bibliothèque nationale, Tunis, fol. 5a et b.

Davantage représentatives du deuxième type seraient les deux *zâwiya*-s, à Zawîla (à Mahdia) et à Kairouan²⁹, attribuées au saint kairouanais Abû Yûsuf Ya'qûb al-Dahmânî (m. 621/1224) par son hagiographe al-Dabbâgh qui évoque une *zâwiya* des *fuqarâ'*³⁰ ou encore *zâwiyat al-shaykh*, pouvant abriter jusqu'à 60 novices³¹, ainsi que la *zâwiya* de Muhammad b. Thaghr al-Habîbî (m. 640/1242), à Kairouan qui refusa de souscrire à la demande de ses *fuqarâ'* de mettre à leur service dans la *zâwiya* une vieille femme afin de s'occuper de l'intendance³².

Ces quelques exemples attestent des formes et des rythmes différents, selon les lieux, de diffusion de l'institution et de la plus ou moins grande individuation de celle-ci, étroitement liée à ses fonctionnalités³³.

2. A partir de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle et surtout à compter du VIII^e/XIV^e siècle, la *zâwiya* se décline, au regard de son ancrage (rural ou urbain), de sa morphologie et de ses fonctions, sous trois types majeurs : la *zâwiya* fortifiée (*hasîna*) ou *zâwiya* des confins (que Tijânî appelle parfois *râbita*³⁴) ; la *zâwiya* appartenant

29. Et ce, contrairement à ce que nous avons supposé, un peu hâtivement, in *op. cit.* (n. 1), p. 126. En fait, si pour Kairouan on peut être péremptoire (cf. *Asrâr*, fol. 28a [176] et 58b [231]), en raison du contexte de ces deux évocations ; pour Zawîla, les choses sont moins claires : tantôt l'auteur ne cite pas nommément une *zâwiya*, mais évoque 70 *fuqarâ'* du cheikh qu'il éduque (*Asrâr*, fol. 10b [147] et 11b [149]), ce qui laisserait supposer l'existence d'une *zâwiya*, mais on ne peut être péremptoire ; soit il parle de *zâwiya* mais sans que l'on puisse pour autant déduire sa localisation (Zawîla ou Kairouan) : fol. 33a [186] ; de même que le flou ne permet pas de trancher dans fol. 22a (166), 28b [178]. Serait-ce à cette *zâwiya* de Zawîla que se rapporte la mention d'une *râbita* (sur ce mot, voir *infra*) du cheikh « au bord de la mer » dans la *Risâla* de Safî al-Dîn b Abî l-Mansûr b. Zâfir, Introduction, édition et traduction par D. Gril, Le Caire, IFAO, p. 88.

30. Al-Dabbâgh, *op. cit.* (n. 25), ff. 22a [166] et 58b [231].

31. Id., *op. cit.*, 58b [231].

32. Ibn Nâjî, *Ma'âlim al-îmân fî ma'rîfat ahl al-Qayrawân*, M. al-Majdhûb et A. al-Majdhûb éd., t. IV, Tunis, s. d., p. 7.

33. N. Amri, *op. cit.* (n. 1), 123-138.

34. Il s'agit d'une institution que l'on trouve à partir du début du VII^e/XIII^e siècle, sous la plume du marocain Ibn al-Zayyât dans son *al-Tashawwuf ilâ rijâl al-tasawwuf*, dictionnaire biographique couvrant un siècle de sainteté maghrébine (v^e-vi^e/xi^e-xii^e s.) et dont le sens oscille entre une mosquée (*masjid*), un lieu où s'est retiré un dévot, un lieu de sépulture comme la *Râbitat* al-Tûnusi à 'Ubbâd Tilimsân ou enfin un lieu de réunion pour soufis ; on la retrouve aussi un siècle plus tard chez al-Ghubrîni dans son *'Unwân al-dirâya*, ou encore chez al-Tijânî dans sa *Rihla*, où elle peut facilement être confondue, comme c'est le cas ici, avec la *zâwiya*. Au siècle suivant, Ibn Battûta mentionne dans sa *Rihla* un certain nombre de *râbita* dans son périple oriental avec ce que ces désignations, inspirées des réalités et des dénominations les plus familières à l'auteur, comportent comme problèmes pour l'historien. Sur la *râbita* en Ifriqiya et au Maghreb médiéval, cf. N. Amri, *op. cit.* (n. 1), p. 97-103.

à cette ceinture de villages née du réaménagement de la carte des implantations paysannes et du recul des espaces cultivés et qui ont fini par créer une sorte de barrière entre l'espace urbain et les champs de parcours des tribus hilaliennes, réduisant la pression de celles-ci sur la ville ; et enfin, la *zâwiya* en milieu urbain.

– Au premier type appartient *zâwiyat* Awlâd Shîl fondée par le cheikh Abû 'Îsâ al-'Amûrî (m. 673/1274) et visitée par al-Tijânî (entre 706/1303 et 709/1309) ; elle est érigée sur un « vaste territoire » (*wa lahâ ard muttasî'a*) et parmi ses fonctions figurent en bonne place le guet, l'accueil des voyageurs et la restitution des biens volés. La *zâwiya* au récit de l'auteur de la *Rihla*, comporte, le tombeau du fondateur, des logements pour les fils de ce dernier, une bibliothèque, éléments auxquels il conviendrait probablement d'ajouter des chambres pour recevoir les hôtes de passage, même si le texte ne les évoque pas de manière explicite. Diverses fondations, habitées par de saints personnages, alliant guet et vivification de la terre, décrites par le voyageur, appartiennent aussi à ce même type de *zâwiya*-s. Il en est ainsi également de la *zâwiya* de Tûlga dans le Zâb occidental, évoquée par Ibn Khaldûn (m. 808/1406), où Sa'âda, son fondateur, et ses compagnons firent acte de *murâbata*, joignant lutte armée et exercices de piété et dont l'action, inscrite au départ dans un mouvement réformiste et de *revival* religieux, semble, après la mort du fondateur, s'être progressivement réduite à la protection des voyageurs.

– Au deuxième type appartient la *zâwiya* d'Abû Yûsuf Ya'qûb al-Zu'bî (m. entre 766/1364-5 et 772/1370), dans la campagne kairouanaise, dont Ibn Nâjî retiendra surtout la fonction d'hospitalité ; nous ne disposons d'aucune description de ce type de fondation ; au récit des prodiges attribués par Ibn Nâjî (m. 839/1436) à al-Zu'bî, on déduit que sa *zâwiya* devait avoir des cellules pour les *fugarâ'*, un silo à grains, des étables, car sa notice évoque un important cheptel, ainsi que des dépendances.

– Quant à la *zâwiya* urbaine qui peut être de plain pied ou en étages, elle comprend généralement : un vestibule (*saqîfa*), une salle de prière ou encore un oratoire (*masjid*), des cellules pour les *fugarâ'* dont le nombre peut parfois atteindre plusieurs dizaines³⁵,

35. Comme dans le cas de la *zâwiya* d'al-Jadîdî du temps de son successeur al-Gharyânî (m. 805/1402) où ils auraient atteint le nombre de cent cinquante. Chiffre à manier avec précaution, en raison du caractère laudatif du genre hagiographique ; on retiendra, néanmoins, l'aspect quantitatif du phénomène dont la juste mesure reste tributaire de l'éclairage d'autres types de sources.

dans certains cas une bibliothèque (notamment dans les *zâwiya*-s assumant un magistère scientifique, comme la *zâwiya* d'al-'Awânî à Kairouan) et, de plus en plus, le tombeau du fondateur auquel on allouera son ancienne *khalwa* (pièce qui lui servait, de son vivant, de retraite, comme ce fut le cas d'al-Qadîdî (m. 699/1299) dans sa *zâwiya* kairouanaise ; ce type de *zâwiya* devait également avoir des dépendances (des logements pour les serviteurs de la *zâwiya* et leurs familles, comme dans le cas de la *zâwiya* d'al-Jadîdî à Kairouan (m. 786/1384)³⁶, des cuisines, des latrines etc.). A ce même type de *zâwiya*-s urbaines, sur lesquelles hélas nous ne disposons guère de descriptions, appartiennent aussi la *zâwiya* d'Abû 'Abd-Allâh Muhammad al-Maghribî (m. 689/1289) et sa soixantaine de *fuqarâ*³⁷, celle d'al-Murjânî (m. 699/1299) où se réfugia l'esclave du Hafside al-Wâthiq (assassiné en 679/1280) et y donna naissance au futur sultan Abû 'Asîda³⁸ et celle des Zubaydiyyîn ; ces trois établissements se trouvent à Tunis.

Une mention particulière doit être faite de la *zâwiya* d'Ibn 'Arûs (m. 868/1463), au cœur du quartier de la Grande Mosquée à Tunis et dont ne la sépare qu'une rue ; c'est le seul établissement soufi urbain du IX^e/XV^e siècle sur lequel nous ayons quelques éléments descriptifs : il s'agit d'un ancien *funduq* (caravansérail) converti en *zâwiya* et en fondation pieuse (*habous*)³⁹ au profit du saint et de ses proches, par le sultan hafside al-Muntasir (838-839/1435-1436), au terme d'un processus d'occupation progressive du lieu⁴⁰ par Ibn 'Arûs et son « retournement » d'un espace profane, voire « de turpitudes à nul autre pareil », en un espace sacré⁴¹. Le saint se confectionne, à partir de 842/1438, sur la terrasse de sa *zâwiya* une hutte qu'il n'allait plus désormais quitter jusqu'à sa

36. Là encore, Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 236, nous livre un chiffre probablement exagéré : une centaine de personnes.

37. N. Amri, *op. cit.* (n. 1), p. 145.

38. Al-Zarkashî, *Târikh al-dawlatayn al-Muwahhidiyya wa l-hafsiyya*, M. Mâdûr éd., Tunis, s. d., p. 53.

39. Il s'agit de l'équivalent, dans le droit mâlikite, du *waqf* : désigne l'acte de fondation d'une institution charitable ou pieuse, d'où l'institution elle-même ; cf. l'article « Wakf », in *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., XI, p. 65-109 ; pour l'Afrique du Nord, voir les p. 76-82.

40. « On ne fait "sien" un territoire qu'en le "créant" de nouveau », M. Éliade, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965, p. 30.

41. Cf. N. Amri, « L'occupation par un saint de Tunis (IX^e/XV^e s.) de sa future *zâwiya*, d'après les *manâqib* d'Ahmad b. 'Arûs », in *Le saint et son milieu ou comment lire les sources hagiographiques*, R. Chih et D. Gril éd., Le Caire, IFAO, 2000, p. 117-136.

mort. La *zâwiya* 'arûsiyya, dont l'architecture générale gardera la même structure de l'ancien *funduq* non sans lui apporter d'importantes modifications inhérentes à la nouvelle vocation sacrée du lieu et à ses fonctions, devait comporter, au récit de Râshidî, décrivant les tribulations de son cheikh à l'intérieur de l'espace et ses transformations successives : un rez-de-chaussée comportant un vestibule (*saqîfa*), un patio central, une salle funéraire (du côté est), une salle de prière, une salle pour les ablutions ; un étage réservé aux logements des proches du saint, de ses *fuqarâ'* et des serviteurs de la *zâwiya*, et enfin une terrasse, le plus haut point de la *zâwiya*, où le saint avait installé sa hutte.

II. *Zâwiya* et territoire : un rapport multiforme et ambivalent

La relation du couple saint/sanctuaire au territoire se décline principalement dans nos textes hagiographiques sur le mode laudatif, faste et bénéfique : parmi ses expressions les plus emblématiques la *zâwiya* hospitalière et nourricière, havre de paix pour les transfuges, lieu par excellence de la médiation entre ciel et terre et pôle d'attraction pour des âmes tourmentées, dans une période de troubles et d'effervescence. Au ras du sol, l'empreinte la plus « immédiate » de l'occupation, par un saint, du lieu, est sa fertilité, sa prospérité agricole voire économique : une terre morte (*ard mawât*) que la présence du saint et d'un sanctuaire a vocation de « vivifier » (*ihyâ'*) ou encore une ruine (*kharâb*) ou un lieu abandonné que la seule présence du saint a la vertu « d'urbaniser » ; cette présence peut même opérer une « conversion » du lieu, son « retournement » ; la fondation d'une *zâwiya* a pour effet de susciter une foire hebdomadaire, des échanges⁴² ; le tombeau du saint attire des sépultures, y compris royales. La vocation initiatique de ces fondations, qui nous sont montrées regorgeant de « pauvres en Dieu » (*fuqarâ'*), n'échappe pas à la surenchère du chiffre : 60, 80, 100, 150 ; cette vocation se double souvent de fonctions d'enseignement et d'encadrement religieux et intellectuel des populations⁴³. Les récits abondent concernant le rôle de redistribution et

42. Comme dans le cas de *Zâwiyat Awlâd Sinân*, dans la région de Tripoli, décrite par al-Tijânî, *Al-Rihla*, H. H. Abdelwahab éd., Tunis, 1980, p. 214.

43. Tel est le cas de la *zâwiya* de Jafidî (m. 786/1384) à Kairouan à laquelle, écrit Ibn Nâjî, étaient redevables dans leur formation nombre de juristes et de savants de la ville, mais aussi de Tunis et du lointain Maroc, tant sa réputation était grande ; celle d'Abû Sulaymân al-Barbarî également. Voir *infra*.

de dépense pour la nourriture des plus pauvres, assumé par les *zâwiya*-s particulièrement en temps de crise où leurs surplus et réserves, notamment en grains ou en huile, sont sollicitées ; la documentation évoque une véritable « éthique de l'hospitalité » – qui parfois se hisse au rang de vocation⁴⁴ – au tout venant, mais surtout aux bédouins et à leurs troupeaux ainsi qu'à la *Mhalla* (camp militaire itinérant) du sultan. L'impression du charisme dans l'espace, dont témoigne notamment la toponymie, ne laisse pas parfois d'avoir des effets juridiques reconnus par les '*ulamâ*' et les *qâdîs*, non sans le recours à de subtil compromis⁴⁵ ; mais la souveraineté juridique dont les sources hagiographiques se plaisent désormais à souligner la reconnaissance par le pouvoir central se manifeste surtout dans le caractère inviolable *hurm* de la *zâwiya*, de ses occupants et de quiconque se met sous la protection du sanctuaire et de son saint patron. En effet, l'image que diffusent les dictionnaires biographiques de saints et savants est celle d'une autorité reconnue du saint et, par mimétisme, de sa *zâwiya*, sur le territoire : une capacité à s'y faire obéir, à y faire régner la loi de Dieu, l'ordre cosmique, la justice des pauvres, à y châtier les puissants et les iniques, ou parfois à simplement agiter la menace de châtement, à arbitrer entre des groupes adverses, bref, à remédier au chaos qu'il soit d'origine naturelle ou humaine. Un terrain de prédilection dans l'exercice de cette autorité – qui n'admet pas de compétiteur⁴⁶ – est bien sûr le rapport au pouvoir politique et à ses représentants locaux ; mais aussi aux tribus dont on se plaît à souligner la turbulence. Bref, prospérité, hospitalité et protection aux transfuges du Makhzen, trois atours du pouvoir, exercés par le saint et par son sanctuaire que la littérature hagiographique met de plus en plus en scène. Les saints sont représentés comme les « gardiens » du territoire : ils en commandent ou en interdisent l'accès à quiconque⁴⁷ ; ils

44. Il en est ainsi de la *zâwiya* d'al-Zu'bî à 'Alawîn puis lors de sa succession par son neveu 'Âmir, Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 171.

45. Comme dans le cas des *ashâb* d'al-'Ubaydilî dont le quartier fut appelé *hârat al-murâbiûn* (sur les différents usages de ce mot et son évolution cf. N. Amri, *op. cit.* [n. 1], p. 511-514) et qui ne considéraient valides, rapporte Ibn Nâjî, que les contrats de mariage contractés devant les notaires parmi les compagnons du saint, Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 121.

46. Cf. le propos attribué par Ibn Nâjî à un chef militaire proche du pouvoir soupçonné de vouloir s'installer à Kairouan, et contraint à quitter la ville sous l'effet de l'intervention miraculeuse du cheikh al-'Ubaydilî : « comment puis-je te concurrencer, dit-il au saint, dans la même ville ? », Ibn Nâjî, *ibid.*, p. 128.

47. Voir l'échange de propos entre deux saints kairouanais – al-Zu'bî et al-Sadafî –, sur l'entrée d'un prince hafside, le futur sultan Abû l-'Abbâs Ahmad dans la campagne Kairouanaise, *ibid.*, p. 181.

sont les « maîtres du pays », désormais représenté partagé en zones d'influence de tel ou tel saint, dont il « investit » ses compagnons et disciples ; cette « territorialisation » de l'autorité des hommes de Dieu⁴⁸ devient à partir du VIII^e/XIV^e siècle et surtout du IX^e/XV^e siècle, l'un des thèmes majeurs de l'hagiographie⁴⁹. Il ne s'agit pas d'ailleurs d'une spécificité ifriqiyenne ; le même phénomène est observé dans le domaine mamelouk : la « hiérarchie invisible [des saints], écrit J.-Cl. Garcin, armature spirituelle secrète du monde, se répartit par régions : il y a des territoires d'hégémonie spirituelle qui recouvrent des régions géographiques. Il en est résulté une sorte de prédisposition plus nette chez l'homme de Dieu à se sentir le défenseur naturel d'une population désormais définie plus strictement par son territoire. Il s'ensuit, conclut-il, que ces textes religieux prennent vite et naturellement une portée politique qui est nouvelle. »⁵⁰

Cependant, ce rapport au territoire, se décline aussi dans les sources de l'époque sur le mode « néfaste », entraînant, ici, une mise à mal du vieux principe de scrupule, là, des soupçons, que l'hagiographie a peine à dissimuler, pesant sur la pratique économique de tel saint, et l'amenant à infléchir celle-ci⁵¹. Les récits opposant le saint à des rameaux de bédouins appauvris qui outrepassent le caractère sacré de l'espace et s'en prennent au *walî* lui-même, ne sont pas toujours à prendre dans leur seule portée symbolique ou d'édification, ils traduisent des tensions réelles et des appétits que suscite, dans un milieu de pénurie, fortement laminé par les longues

48. Et ce contrairement à une opinion selon laquelle le « mystique » et le *mahdî* « tendent à inscrire leurs actions dans l'universel et le cosmique » tandis que le « *walî* ou marabout [*sic* !] de la période moderne inscrit son action dans le local en cherchant à le territorialiser », cf. A. Henia, « Introduction », dans *Être notable au Maghreb. Dynamique des configurations notabiliaires*, A. Hénia éd., Paris, Institut de Recherche sur le Maghreb contemporain, 2006, p. 21 et n. 11.

49. N. Amri, « Le pouvoir du saint en Ifriqiya VII^e-IX^e/XIII^e-XV^e siècles : Le "très visible" gouvernement du monde », in *Politique et Religion en Méditerranée. Moyen Âge et époque contemporaine*, H. Bresc, G. Dagher et Ch. Veauvy éd., Paris, 2008, p. 167-196.

50. J.-Cl. Garcin, « Le sultan et Pharaon (le politique et le religieux dans l'Égypte mamelouke) », in *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale*, Variorum reprints, Londres, 1987, p. 271. Voir aussi E. Geoffroy, « Les hommes de religion dans le Moyen-Orient ayyoubide et mamelouk (XI^e-XIV^e s.) », in *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, D. Iogna-Prat et G. Veinstein éd., Paris, 2003, p. 102.

51. Voir nos remarques sur la pratique économique d'al-Qadîdî, N. Amri « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural. Les figures du saint homme à Kairouan du VII^e/XIII^e au IX^e/XV^e siècle, d'après le dictionnaire biographique d'Ibn Nâjî », in *Saint et sainteté*, *op. cit.* (n. 6), p. 189-192.

périodes de sécheresse, de disettes et de famines récurrentes, le voisinage d'un sanctuaire florissant ou jouissant d'une relative aisance. Les notices biographiques évoquent aussi la compétition larvée et parfois ouverte entre saints et sanctuaires⁵² ; ainsi que des conflits de juridictions entre saints et juristes. Le patronage a aussi ses exigences et ses servitudes dont nombre de saints se plaignent et auxquelles ils tentent d'échapper ; la compétition au niveau des descendants du cheikh est parfois rude, notamment concernant la transmission du patrimoine matériel de la *zâwiya* ; ceci étant dit, l'opposition, trait pour trait, dans certaines approches anthropologiques, d'un modèle fondateur et d'un modèle gestionnaire (incarné par les successeurs du fondateur)⁵³, ne se vérifie pas toujours dans les faits et pêche parfois par un excès de schématisme.

III. Les principales mutations de la *zâwiya* ifriqiyenne dans son rapport au territoire

Quelle que soit la représentation que la documentation nous offre du rapport *zâwiya*/territoire, il est clair que la fondation n'est pas à aborder seule ou indépendamment du lieu qu'elle occupe ; nous entendons par là : les facteurs qui ont présidé au choix de celui-ci⁵⁴, les tensions ou les négociations qui ont accompagné l'acte de fondation, le mode de celui-ci et les ressources matérielles et symboliques qu'il a mobilisées, la marque ou les marques que l'action du saint va imprimer au territoire, les effets attendus de cette présence agissante et enfin, la réception de cette sainteté par ceux qui en sont les premiers destinataires : les populations.

Dans son rapport au territoire, la *zâwiya* ifriqiyenne va connaître entre le VII^e/XIII^e et la fin du IX^e/XV^e siècle d'importantes

52. Celle qui opposa, à Kairouan, les deux saints Abû Dâwud 'Abd al-Salâm b. Nasr al-Kindî (m. 648/1250) et al-Misrâtî (m. 646/1248) fut mémorable tout comme le récit de leur réconciliation. Les deux cheikhs traversèrent la ville accompagnés de leurs *fuqarâ'* respectifs, al-Misrâtî ayant noué autour de son cou les sandales de ses disciples, en signe de pénitence ; le lieu de leur rencontre fut considéré comme béni et toute invocation y était exaucée, Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 15.

53. H. Elboudrari, « Quand les saints font les villes ; lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII^e siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, mai-juin, 1985, n° 3, p. 504.

54. Sur les ressources, mais aussi les carences du territoire d'implantation de la *zâwiya* du cheikh Abû 'Alî Sâlim al-Qadîdî, à Manzil Qaddîd, son village d'origine, voir N. Amri, *art. cit.* (n. 51), p. 188.

mutations ; ces mutations peuvent être interprétées comme le signe d'une intégration croissante du soufisme dans la société du temps. Cette intégration n'est, cependant, nulle part, une donnée immédiate ; elle s'inscrit, tout comme la reconnaissance du caractère *haram* (sacré, inviolable) du sanctuaire, dans le temps.

1. AU NIVEAU DE L'ACTE DE FONDATION

On observe, dans les productions hagiographiques des VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècles, l'inscription de la fondation dans une perspective transcendante, davantage : une sacralisation de la fondation et partant du lieu lui-même ; cette inscription, liée aux nouvelles formes de dévotion à la personne du Prophète et à la recrudescence du culte des gens de sa Maison (*Ahl al-Bayt*), reflète également une volonté de conférer à ces lieux une charge sacrale qui, sur le modèle des trois Lieux saints de l'islam, consacrés par la Tradition, les rattacherait à l'histoire prophétique ou simplement à l'histoire sainte. C'est sur ce mode qu'est fondée, v. 686/1286, la *zâwiya* de Qadîfî à Kairouan où, selon l'hagiographie du saint, rédigée au VIII^e/XIV^e siècle, la construction elle-même fut « programmée » et « mesurée » par des forces surnaturelles⁵⁵. Dans la notice consacrée à al-Jadîfî (m. 786/1384), ce mode de fondation est encore plus explicite et se décline en trois éléments : une injonction surnaturelle par une vision de 'Alî b. Abî Tâlib, cousin et gendre du Prophète, un lieu d'élection et un décret divin⁵⁶ ; la fondation n'obéit pas à un libre arbitre du saint, c'est un ordre surnaturel qui ne peut être enfreint : « sinon, tu seras puni », s'entend dire al-Jadîfî par le mystérieux personnage qu'il voit en rêve⁵⁷. Les ressources dont désormais regorgent certaines de ces fondations sont un gage de la *baraka*, consubstantielle à ce mode de fondation : « c'est une *zâwiya* qui fut fondée par la permission de Dieu, c'est pour cela qu'Il y déposa la *baraka* », écrit Ibn Nâjî⁵⁸ ; ou encore « C'est 'Alî Ibn Abî Tâlib qui donna l'ordre d'achat et l'Envoyé de Dieu,

55. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, 84.

56. Id., *ibid.*, p. 228. M. Éliade évoque les signes qui indiquent la sacralité du lieu : le signe « porteur de signification religieuse introduit un élément absolu et met fin à la relativité et à la confusion. Quelque chose qui n'appartient pas à ce monde-ci s'est manifesté d'une manière apodictique et, ce faisant, a tracé une orientation ou a décidé d'une conduite », *op. cit.* (n. 40), p. 26.

57. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 227.

58. Id., *ibid.*, p. 227-228.

parlant du cheikh, dit : “sa substance provient de chez nous” ; aussi, la *zâwiya* ne cessait-elle de prospérer en pensionnaires et en inviolabilité (*hurmatuhâ*) »⁵⁹. Cette sacralisation du lieu lui-même, cette « consécration »⁶⁰ – qui n’est pas sans évoquer pour nous le modèle par excellence, celui de la Ka’ba informé par le verset II : 96-97 – ne doit pas pour autant oblitérer une dimension qui reste essentielle : c’est aussi le saint qui « fait le lieu sacré »⁶¹ ; un saint dont le lien spirituel, et bientôt aussi charnel, avec le Prophète est exalté.

En même temps on assiste à une avancée du mode du *tawakkul* (ou remise à Dieu) et au recul des formes scrupuleuses de fondation, comme le montre la fondation de la *zâwiya* d’Abû Hâdî Misbâh (m. 748/1347) à Constantine qui bénéficia de dons des princes et des gouverneurs de la ville ainsi que la *zâwiya* d’Ahmad b. ‘Arûs (m. 868/1463) à Tunis ; cette avancée est confortée par la politique édititaire des princes et dynastes hafside à qui l’historiographie officielle attribue un nombre important de fondations pieuses, baptisées *zâwiya*-s, et dont les fonctions oscillent entre l’hôtellerie pour voyageurs et la *madrassa* pour étudiants.

Quant aux formes scrupuleuses de fondation, elles ne disparaissent pas pour autant : en témoigne la fondation de la *zâwiya* d’Abû l-Rabî’ Sulaymân al-Barbarî (m. 766/1364) à Kairouan « qu’il édifia, écrit Ibn Nâjî, avec ses propres deniers (*min mâlihi*) et dont il fit un bien de mainmorte au profit de ses pensionnaires »⁶² ; le même scrupule se retrouve dans la conduite qu’adopta al-Jadîdî qui refusa un don en espèces du gouverneur de Mahdia et acheta, moyennant 28 dinars sonnants, en présence de témoins, une ruine appartenant au Makhzen (le pouvoir central) dans le voisinage de sa *zâwiya*⁶³.

Un autre trait d’époque : ces nouvelles fondations opèrent parfois une rupture dans la vocation du lieu et consacrent le passage d’un espace profane à un espace sacré comme ce fut le cas, évoqué ci-dessus, pour la *zâwiya* d’Ahmad b. ‘Arûs à Tunis.

59. Id., *ibid.*, p. 238-239.

60. Qui n’a rien à voir avec l’usage chrétien de la notion et les rites de consécration, à partir du x^e siècle, par l’Église, des cimetières chrétiens ; cf. E. Zadora-Rio, « Lieux d’inhumation et espaces consacrés. Le voyage du Pape Urbain II en France août 1095-août 1096 », in *Lieux sacrés, lieux de culte, op. cit.* (n. 2), p. 197-213.

61. Voir *infra*.

62. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 162.

63. Id., *ibid.*, p. 230.

Enfin, autre signe nouveau : la confusion désormais dans les sources⁶⁴ entre ces fondations et le territoire sur lequel elles s'implantent ; la *zâwiya* ne fait pas seulement corps avec son territoire : elle est désormais *ce* territoire qui n'a plus d'existence propre ni d'individuation en dehors du sanctuaire qui lui sert désormais de marqueur d'identité. D'où cette profusion de toponymes médiévaux, dont nombre est parvenu jusqu'à nous, renvoyant à un *walî* ; car l'installation, en ville ou à la campagne, d'un saint a vocation d'attirer l'occupation d'un lieu : l'habitat s'organise autour de la maison du saint et bientôt un faubourg qui prend tout naturellement le nom de celui-ci, se met en place : Rabad Awlâd Hakîm à Kairouan⁶⁵ ou encore Hârat al-Murâbitîn d'al-'Ubaydilî m. 748/1347 et de ses compagnons, dans la même ville⁶⁶, Sîdî Fathallah dans le faubourg sud de Tunis⁶⁷, Sîdî Daoud dans al-Jazîra⁶⁸, Sawânî Khalfallah dans la région de Gabès⁶⁹, Hinshîr al-Sittîn dans la région de Sfax⁷⁰, Zâwiyat Awlâd Sinân dans la région de Tripoli⁷¹, etc.

2. AU NIVEAU DES FONCTIONS

L'initiation des novices dans la voie de la connaissance (*al-ma'rifa*)⁷², fonction que la *zâwiya* continuait en quelque sorte, durant le VII^e/XIII^e siècle, à partager avec la mosquée, devient à partir du VIII^e/XIV^e siècle, sa « spécialité » que désormais seul lui dispute le *ribât*, un *ribât* qui se rapproche curieusement de la *zâwiya* et dont la vocation défensive, réactivée pour un moment encore, cède de plus en plus le pas face aux fonctions d'initiation, d'enseignement et, pour certains, d'accueil des voyageurs. Parallèlement à

64. A titre d'exemple, Al-Tijânî, *op. cit.* (n. 42), p. 213-214.

65. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 35-36.

66. Id., *ibid.*, p. 121.

67. Al-Zarkashî, *op. cit.* (n. 38), p. 116.

68. Il s'agit du Cap Bon actuellement ; sur Sîdî Daoud, voir Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 231.

69. Al-Tijânî, *op. cit.* (n. 42), p. 212.

70. Mahmûd Maqdîsh (m. 1228/1813), *Nuzhat al-anzâr fî 'ajâ'ib al-tawârîkh wa l-akhbâr*, A. Zouari et M. Mahfoudh éd., Beyrouth, 1988, t. II, p. 315. Il s'agit d'une vaste compilation de neuf siècles (du III^e/IX^e au XI^e/XVII^e s.) de sainteté dans la ville de Sfax et ses environs, pour laquelle l'auteur a utilisé des matériaux hagiographiques qui ne nous sont pas parvenus ; ces notices biographiques occupent la quatrième partie de la Conclusion de *Nuzhat al-anzâr*.

71. Al-Tijânî, *op. cit.* (n. 42), p. 213-214.

72. Ou gnose à distinguer des sciences exotériques (*al-'ilm*).

cette captation par l'institution des aspirations et des besoins spirituels des contemporains, le saint perçu dès la haute époque et dans les manuels classiques de soufisme comme étant « l'homme exaucé » (*mujâb al-da'wâ*) devient progressivement un « professionnel » de l'invocation et le porteur par excellence des fardeaux des hommes et de leurs requêtes ; de celles-ci, le souci sotériologique n'est pas absent en ces siècles de tourmente⁷³ où la mort, amenée par la Peste, est présente. C'est aussi un thaumaturge dont la *zâwiya* attire toutes sortes de quémandeurs ; les prodiges de guérison, de secours aux voyageurs, de libération de captifs et de soutien dans l'indigence occupent, dans la structure générale des *karâmât*, une place de choix⁷⁴. Dans la diffusion du savoir, de l'enseignement coranique le plus rudimentaire aux sciences religieuses classiques, la *zâwiya*, à partir du VIII^e/XIV^e siècle, vole à la *madrassa* quelques-unes de ses prérogatives ; et plutôt que de rester confinée dans le milieu urbain comme sa rivale, elle essaime dans l'arrière-pays et devient un vecteur essentiel d'islamisation des populations, notamment bédouines dont elle porte nombre de rameaux appauvris à résipiscence. La fonction d'asile et de refuge ainsi que la reconnaissance par le politique de ce droit d'asile, non seulement se raffermir et tend à devenir la règle, mais voit son rayon sensiblement élargi et quiconque enfreint l'interdit, désormais consacré et protégé par décret sultanien, s'expose au châtement. De la même manière, de secondaires encore durant le VII^e/XIII^e siècle, les fonctions d'hospitalité, de protection et d'arbitrage dans les conflits – fonctions étroitement liées au territoire et à ses besoins⁷⁵ – deviennent des fonctions principales. Enfin, la *zawiya*, à partir notamment de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle abrite de plus en plus fréquemment la sépulture du saint ; celle-ci, réelle ou purement symbolique, est une autre forme de la présence sacrée du saint et constitue un facteur déterminant dans la mise en place d'un culte, donc d'un pèlerinage.

73. Sur le contexte des VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècles, voir A. Laroui, *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, Paris, 1976 ; plus particulièrement pour l'Ifriqiya, voir N. Amri, *Les Saints en islam, les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris, 2008, p. 22-23.

74. N. Amri, *op. cit.* (n. 1), p. 323-346.

75. Pour cette dernière fonction, notamment le recours au saint Abû 'Alî Sâlim al-Qadîdî (m. 699/1299) afin d'arbitrer entre les deux villages voisins de 'Urwa et Mallûl, dans la région de Mahdia, et le recours au cheikh al-Jadîdî (m. 786/1384) pour une mission d'arbitrage entre les deux villages côtiers (au Nord de Mahdia) de Bqâlta et de Teboulba, *ibid.*, p. 283.

Toutes ces fonctions ne furent pas sans conséquence sur l'architecture, désormais imposante, de ces fondations, dont certaines deviennent de véritables complexes (ex. la *zâwiya* de Gharyânî ou ex-*zâwiya* de Jadîdî à Kairouan, la *zâwiya* de 'Abd al-Kâfi à Sfax).

a. La zâwiya, lieu de cheminement vers Dieu et de communication avec le surnaturel

La mosquée fut pendant longtemps, c'est-à-dire jusqu'à l'apparition de la *zâwiya* au début du VII^e/XIII^e siècle, l'institution par excellence, avec les *ribât* devenus surtout des lieux de récollection et de retraite pieuse, en particulier pendant les mois saints⁷⁶ –, où on pouvait écouter l'enseignement d'un maître en *tasawwuf* ou les homélies d'un prédicateur (*wâ'iz*) évoquer les affres du Jour de la Résurrection ou des *hikâyât* (récits, anecdotes) sur les Amis de Dieu (*al-sâlihîn*), comme, jadis au III^e/IX^e siècle dans les deux mosquées al-sabt et al-Khamîs à Kairouan⁷⁷. La mosquée continuera encore durant la première moitié du VII^e/XIII^e siècle à jouer ce rôle⁷⁸, aux côtés de la *zâwiya* dont la diffusion restait, somme toute, limitée ; cependant, à partir de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle et surtout à partir du VIII^e/XIV^e siècle, c'est désormais la *zâwiya* – dont d'ailleurs le *ribât* se rapproche singulièrement – qui polarise tout à la fois, l'ascèse et la retraite pieuse, l'enseignement soufi, l'initiation dans la voie d'un maître et les pratiques cultuelles et dévotionnelles, notamment à la personne du Prophète.

A partir du VIII^e/XIV^e siècle mais surtout du IX^e/XV^e siècle, on assiste à un début de codification des rituels d'entrée dans la voie d'un cheikh : le pacte (*al-'ahd* ou *al-mu'âhada*), la poignée de main initiatique (*al-musâfaha*), le port de la *khirqa* (le manteau d'investiture) au cours duquel le maître transmet au disciple ainsi investi, la chaîne de transmission (*sanad al-khirqa*) qu'il a lui-même reçue de son *shaykh*, avec autorisation (*ijâza*) de la transmettre à son tour, l'apprentissage du *dhikr* (invocation du Nom de Dieu) selon des modalités propres pouvant comporter aussi une chaîne de transmission (*sanad al-dhikr*), l'entrée en réclusion (*al-khalwa*), etc.⁷⁹.

76. Même si depuis les Almohades on assiste à une réactivation de la fonction défensive de l'institution.

77. Al-Mâlikî, *Riyâd al-nufûs*, B. Baccouche et M. L. Metoui éd., Beyrouth, 1983, t. I, p. 495-496.

78. N. Amri, *op. cit.* (n. 1), p. 96-97.

79. Sur cette question cf. N. Amri, *al-Tasawwuf bi-Ifriqiyya fî l-'asr al-wasît* [Le soufisme en Ifriqiyya à l'époque médiévale, du III^e/IX^e siècle à la fin du IX^e/XV^e siècle], Tunis, 2009, p. 202-245.

Le lien ainsi noué entre un maître et un disciple est perçu comme un lien sacré *hrm* ; le délier implique une *muhâlla*, une « sortie de la sacralité », dont la racine H.L.L., si l'on suit la définition qu'en donne le *Lisân al-'Arab*, s'appliquait, dans l'Arabie préislamique au pèlerin qui « quitte l'espace sacré (*al-haram*) » ou qui quitte les mois sacrés et entre dans le temps « profane » (*shuhûr al-hill*)⁸⁰. En agrégeant autour d'un cheikh des dizaines de disciples et de dévots, mais aussi leur parentèle, des serviteurs et une foule de dépendants, l'institution devient le symbole des réalités nouvelles du soufisme. Cet essor a précédé et préparé celui des voies au sens « moderne » du terme.

A côté de ces rites à proprement parler initiatiques, la *zâwiya* devient le lieu des séances de récollection (*majâlis al-dhikr*), et des *oratorios* spirituels (*samâ'*)⁸¹ auxquels s'adonnent désormais, au grand dam de certains juristes (*fuqahâ'*), de nombreux cheikhs, et qui, eux aussi, commencent à être codifiés⁸². Al-Kûmî, l'auteur du *Sulûk al-murîdîn*, l'hagiographie du saint *rifâ'î* Abû l-Hasan 'Alî al-'Ajmî (m. 809/1406), évoque par endroits « l'assistance impressionnante » (*jam' 'azîm*) présente lors de certaines séances dans la *zâwiya* du cheikh à Tunis. Les *zâwiya*-s de Kairouan devaient également connaître, en pleine résurgence mâlikite au VIII^e/XIV^e siècle, des formes plus ou moins agréées et reconnues de *samâ'* ; il en est ainsi de celui que pratiquait dans sa *zâwiya* « avec les plus rapprochés parmi ses compagnons » et à l'exclusion d'autres personnes, le cheikh Abû 'Imrân Mûsâ b. 'Îsâ al-Manârî (m. 748/1347), saint, *faqîh* et sermonnaire célèbre⁸³.

La *zâwiya* polarise aussi les nouvelles formes de dévotion, notamment à la personne du Prophète où sont exaltées sa figure de protecteur ici-bas et d'intercesseur dans l'au-delà, et dont l'anniversaire (*al-mawlid*) est désormais célébré en grande pompe dans tout le Maghreb. Ces prières sur le Prophète, accompagnées d'entrée en

80. Ibn Manzûr, *op. cit.* (n. 7), t. II, p. 974.

81. Sur *dhikr* et *samâ'*, voir J. Dûring, « Musiques et rites : le *samâ'* », in *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, A. Popovic et G. Veinstein éd., Paris, 1996, p. 157-172.

82. En fait, sous le manteau d'une notion unique, le *samâ'* recouvre des réalités très diverses, en tout cas une pratique multiforme (*samâ'* privé ou public dans le sens de non exclusivement réservé au maître et à ses disciples ; avec ou sans instruments ; avec ou sans danse ; en présence du cheikh et avec sa participation ou son contraire, etc.). Sur la pratique du *samâ'* au Maghreb, voir N. Amri, « Le *samâ'* dans les milieux soufis du Maghreb (VII^e-X^e/XIII^e-XVI^e s.) : pratiques, tensions et codification », *Al-Qantara*, July-december, XXX/2, Madrid, 2009, p. 491-528.

83. *Ibid.*

contact avec le surnaturel dont les *zâwiya*-s sont désormais le lieu privilégié⁸⁴ peuvent être considérées comme autant de marques distinctives de la spiritualité ifriqiyenne et de la morphologie du merveilleux en ce IX^e/XV^e siècle : c'est ainsi que se multiplient les récits sur les « visites » des hommes du *ghayb*⁸⁵ comme cette scène, dans la *zâwiya* d'al-'Ajmî, à Tunis, évoquée par le *Sulûk*⁸⁶.

b. La zâwiya comme lieu de médiation et de bénédictions

Parallèlement à cette captation par la *zâwiya* des aspirations et des besoins spirituels des hommes de l'époque, le saint incarne de plus en plus, aux yeux des populations, la figure de l'homme exaucé de Dieu, le porteur par excellence des fardeaux des hommes et de leurs requêtes et un patron dont l'efficacité est à toute épreuve⁸⁷. La *zâwiya* est aussi le lieu d'où émanent et se diffusent les effluves bénéfiques du sacré, la *baraka* du saint.

En effet, la *zâwiya* devient un point de mire, hantée désormais par toutes sortes de gens : un paysan craignant pour son champ d'une invasion de sauterelles, un laboureur dont le bœuf vient d'être volé, un père dont la fille se meurt d'une maladie incurable, un voyageur attaqué par des coupeurs de routes, un *qa'id* (gouverneur) dont le fils est fait captif ; un savant pourchassé par les avanies d'un fonctionnaire local ; un *qâdî* convoitant une charge dans la judicature ; un émissaire d'un sultan inquiet de l'issue d'une bataille ou de la longueur d'un règne ; on pourrait multiplier les exemples dont foisonne désormais la littérature hagiographique⁸⁸ ; car le saint en ces VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècles prend de plus en plus aux yeux des contemporains, au-delà de sa figure de thaumaturge, les traits du visionnaire et de l'homme « informé des mystères divins » ; l'hagio-

84. « Le sanctuaire est bien le point où les énergies divines font irruption dans l'icibas, en même temps qu'il est le lieu où l'homme fait l'expérience de cette réalité à la fois terrifiante et bénéfique », A. Vauchez, « Introduction », in *Lieux sacrés, lieux de culte*, *op. cit.* (n. 2), p. 3.

85. Il s'agit de la hiérarchie invisible des saints désignée également sous le vocable de « gouvernement invisible du monde » ; voir E. Geoffroy, *op. cit.* (n. 19), p. 111-114 et 135-143 ; M. Hodgson, *L'islam dans l'histoire mondiale*, Sindbad-Actes-Sud, Paris, 1998, p. 189 et 198.

86. Al-Kûmî, *Sulûk al-murîdîn wa-zâd al-ghurabâ' wa l-masâkîn*, ms. Arabe 288, Bibliothèque apostolique vaticane, Rome, fol. 114-115b. Sur toutes ces questions voir N. Amri, *op. cit.* (n. 73), p. 139-160.

87. Sur ces figures, cf. N. Amri, *art. cit.* (n. 51), p. 182-213.

88. Sur les différents types de prodiges attribués aux saints de l'époque, voir Ead., *op. cit.* (n. 1), p. 323-347.

graphe d'Ibn 'Arūs lui attribue non moins de 35 « prophéties »⁸⁹ parmi lesquelles 23 ont fait l'objet de requêtes formelles, y compris par le sultan lui-même.

Le saint non seulement « fait le lieu sacré » mais il est « le lieu sacré »⁹⁰ ; Ibn al-Sabbâgh dans ses *Manâqib Abî 'Abdallâh Muhammad b. Sultân*, le frère de Mâdî b. Sultân (m. 718/1318), serviteur et disciple d'al-Shâdhilî, lui attribue ce propos sur le pôle, la plus haute dignité dans la hiérarchie des saints : « il est le lieu des bénédictions (*mahall al-barakât*) [...] et les mystères divins sont réunis en lui. Si tu le regardes, tu regardes le lieu [de théophanie] des mystères (*mahall al-asrâr*). »⁹¹ Réceptacle des grâces probatoires et manifestation vivante et éclatante des signes (*âyât*) de Dieu, le saint est l'objet de toutes les manifestations de *tabarruk*, tant à des fins initiatiques que curatives⁹². Si la littérature hagiographique a largement représenté le corps du saint comme bénéfique et porteur de bénédiction, elle n'en a pas moins accrédité l'idée qu'il peut être également préjudiciable à quiconque oserait s'en prendre à un Ami de Dieu⁹³, contrecarrer ses saints desseins, et surtout se rendrait coupable d'une injustice, d'un forfait caractérisé dont les victimes viennent quémander son secours afin d'obtenir justice ou réparation. Il serait hors de propos ici d'évoquer les prodiges de châtement que la littérature hagiographique attribue aux saints⁹⁴. Que l'homme de Dieu et, par mimétisme, son sanctuaire incarnent désormais dans la production hagiographique, mais la débordant aussi à d'autres genres littéraires y compris l'historiographie très officielle de la dynastie, le rôle de redresseur de torts, de justicier des pauvres, il y a là plus qu'un *topos*, un véritable trait de mentalité et une croyance partagée entre hommes du peuple et lettrés de la

89. 2 dans la maladie, 3 dans les naissances, 8 dans les questions de mariage et d'héritage, 7 dans le voyage, 4 dans la guerre, 2 dans les transactions commerciales, et 1 dans l'agriculture, *ibid.*, p. 339.

90. Comme l'écrit fort justement C. Mayeur-Jaouen, *art. cit.* (n. 17), p. 147.

91. Ibn al-Sabbâgh, *Durrat al-asrâr, Manâqib Sayyidî Abî l-Hasan al-Shâdhilî*, éd. non critique, Tunis, 1886, p. 199 ; il s'agit en fait d'une section (*bâb*) consacrée aux *Manâqib al-shaykh al-sâlih Abî 'Abdallah Muhammad b. Sultân, akhî Sîdî Mâdî*, p. 195-211.

92. Cf. N. Amri, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », in *Le Corps et le Sacré en Orient musulman*, C. Mayeur-Jaouen et B. Heyberger éd. (Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée, 113-114), Aix-en-Provence, Édisud, 2006, p. 59-89.

93. *Ibid.*

94. Voir N. Amri, « La malédiction du saint. *Du'ā'* et situations de conflit en Ifriqiya médiévale. Essai de typologie », in *Être notable au Maghreb*, *op. cit.* (n. 48), p. 69-88.

meilleure tradition. Certains récits exaltent la crainte et la terreur qu'inspirent certains saints à quiconque est mis en leur présence⁹⁵, ce type de saint étant le lieu de manifestation des attributs de la puissance divine.

Faisant contrepoids au saint appelant sur ses ennemis le courroux divin, et perçu comme supérieur à lui, est le saint longanime et compatissant, figure du saint intercesseur dans le Tribunal céleste. Entrer dans l'amitié d'un saint, se mettre sous son manteau protecteur, fréquenter son *majlis*, c'est ce à quoi désormais, la littérature hagiographique appelle les fidèles s'ils veulent, un autre jour, être au nombre de ceux à qui ira sa *shafâ'a* (intercession)⁹⁶.

c. La zâwiya : un centre de diffusion de l'enseignement religieux et un vecteur essentiel dans l'islamisation des tribus

Cette fonction, la *zâwiya* la « vole » pour ainsi dire à la *madrassa* qui reste confinée dans le milieu urbain et dont l'enseignement, soumis à la mainmise du pouvoir politique, n'est pas à l'abri de critiques parfois sévères⁹⁷ ; diffuser le savoir religieux, entre autres activités, devient au VIII^e/XIV^e siècle l'attribution de nombreuses *zâwiya*-s dont quatre dans la seule ville de Kairouan⁹⁸. En tête de cet enseignement vient l'apprentissage de la récitation du Coran, science qui était particulièrement en faveur en Ifriqiya où, au témoignage d'Ibn Khaldûn, « cette partie de l'enseignement est plus soignée [...] que partout ailleurs »⁹⁹ : la *zâwiya* d'al-Jadîdî au moment où ce dernier la confie à son disciple al-Gharyânî, vers 782/1380 compte, au récit d'Ibn Nâjî, « 150 étudiants en sciences

95. Al-Râshidî, *Ibtisâm al-ghurûs wa washî al-turûs bi-manâqib Abî l-'Abbâs Ahmad b. 'Arûs*, éd. non critique, Tunis, 1303/1885, p. 264.

96. Al-Hawwârî, *Manâqib Abî Sa'îd al-Bâjî* (m. 628/1231), Ms. 18105, Bibliothèque nationale, Tunis, fol. 49b. Sur la figure du saint comme intercesseur et comme porteur d'une espérance eschatologique, voir N. Amri, *op. cit.* (n. 73), p. 165-198.

97. On connaît l'opinion assez sévère du voyageur andalou al-'Abdarî qui traversa l'Ifriqiya à la fin du VIII^e/XIII^e siècle ; selon lui « la *madrassa* a sonné le glas de la science (*'innamâ dhahaba al-'ilmu bi-bunyân al-madâris*), cité dans M. Hassan, *al-Madîna wa l-bâdiya bi-l-frîqîyya fî l-'ahd al-hafsî* (Faculté des sciences humaines et sociales, série histoire, vol. XXXII), Tunis, 1999, II, p. 708 ; sur les *madrassa*-s et leur enseignement, voir Id., p. 707-714, et R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafrides, des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, 1982, t. II, p. 356-366.

98. Certains cheikhs, notamment al-Rammâh (m. 749/1348), continuent, néanmoins, de tenir leur *mî'âd* (leur cours quotidien), dans la Grande Mosquée, Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 112-113 ; voir à ce propos ce qu'écrit J. Berque sur la solidité de la mosquée, *L'intérieur du Maghreb, XV^e-XIX^e siècle*, Paris, 1978, p. 50.

99. R. Brunschvig, *op. cit.* (n. 97), t. II, p. 364.

religieuses et en récitation coranique ; ces derniers étant les plus nombreux »¹⁰⁰. Plusieurs juristes et savants de la capitale ont séjourné, dans leur jeunesse, dans cette *zâwiya* et y ont suivi des cours. Plus spécialisée dans l'enseignement des sciences religieuses devait être la *zâwiya* d'al-'Awânî (m. 758/1356), dont la bibliothèque, constituée par son fondateur en bien de mainmorte au profit de la *zâwiya* et de ses étudiants¹⁰¹, était renommée aux dires d'Ibn Nâjî qui, jeune étudiant, y séjourna¹⁰² ; d'ailleurs, al-'Awânî avait constitué en *habous* une maison aux fins d'y loger les *fuqarâ'* et les étudiants. Telle était également la vocation de la *zâwiya* d'Abû l-Rabî' Sulaymân al-Barbarî (m. 766/1364) qui garda cette fonction d'enseignement jusqu'à l'époque de l'auteur (m. 839/1436) lequel évoque sa trentaine de pensionnaires¹⁰³. Quant à la *zâwiya* d'al-'Ubaydilî (m. 748/1347), il y enseignait lui-même le *tafsîr* (commentaire du Coran), le *hadîth* et la jurisprudence¹⁰⁴. Par la diffusion d'un enseignement religieux adapté aux différents types de public qui fréquentaient ces institutions, y compris les bédouins, et dont un dictionnaire biographique comme le *Ma'âlim* nous donne des descriptions circonstanciées, la *zâwiya* a contribué à l'islamisation des tribus et fut un vecteur essentiel dans leur « repentance »¹⁰⁵ : cette contribution à l'islamisation des populations notamment par l'apprentissage de la récitation du Coran n'était pas uniquement le fait des *zâwiya*-s kairouanaises ; à Teboulba, dans la région de Mahdia, la *zâwiya* du cheikh Abû Fâris 'Abd al-'Azîz ibn al-shaykh 'Ayyâsh, l'un des disciples d'al-Jadîdî, s'acquittait également de cette mission¹⁰⁶ ; il en était ainsi également de la *zâwiya* d'Abû Bakr al-Gargûrî à Sfax, un autre disciple du saint kairouanais¹⁰⁷.

100. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 236.

101. En effet, suivant les enseignements de l'école de Mâlik, les biens meubles, notamment les livres, peuvent aussi faire l'objet d'une fondation pieuse « pour être prêtés à ceux qui cherchent le savoir, afin qu'ils les copient, les collationnent ou les étudient », cf. « Waqf », *op. cit.*, p. 83.

102. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 152-153.

103. Id., *ibid.*, p. 162.

104. Id., *ibid.*, p. 113.

105. Sur cette repentance, voir J. Berque, « Les Hilaliens repentis ou l'Algérie rurale au xv^e siècle d'après un manuscrit jurisprudentiel », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 5, sept.-oct. 1970, p. 1325-1353. Voir aussi N. Amri, *op. cit.* (n. 73), p. 93-111.

106. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 240.

107. *Ibid.*

d. La zâwiya comme haram, espace sacré, interdit et inviolable et asile sûr

Il convient tout d'abord de rappeler que cette notion d'asile sûr s'appliquait déjà avant l'islam au sanctuaire (*haram*) de la Mecque. L'islam reconduit ce statut accordé au sanctuaire sacré, le verset qui s'y rapporte a déjà été cité « Quiconque y pénètre est en sécurité » (Cor. III, 97)¹⁰⁸. Cette fonctionnalité fut assumée par les *zâwiya*-s ifriqiyennes presque en même temps que l'institution se diffusait ; il est à ce propos intéressant de relever que la notion anglaise de « sanctuary », renvoie à un lieu de protection ou asile sacré¹⁰⁹. La documentation, qu'elle soit hagiographique ou historiographique, évoque maints récits de fuite de nombreux agents du Makhzen et de hauts fonctionnaires, mais aussi de servantes, d'esclaves ou encore de femmes en rupture de ban, qui trouvent désormais dans les *zâwiya*, un refuge sûr, en mettant leur personnes et leurs biens sous la protection d'un homme de Dieu. Un récit du chroniqueur al-Zarkashî évoque la fuite de l'esclave (*jâriya*) du sultan hafside al-Wâthiq, en 679/1280 qui trouva refuge dans la *zâwiya* du cheikh Abû Muhammad al-Murjânî (m. 699/1299) où elle donna naissance au futur sultan Abû 'Asîda¹¹⁰. Al-Râshidî, l'hagiographe d'Ibn 'Arûs (m. 868/1463), rapporte deux récits, l'un sur l'asile que trouva la servante d'un juriste de la capitale, fuyant les mauvais traitements de ce dernier, dans la *zâwiya* du cheikh, et l'autre sur le châtiment encouru par un gouverneur militaire voulant récupérer « de gré ou de force » l'une de ses servantes réfugiée dans la *zâwiya*¹¹¹. Un autre récit, dû toujours à la plume du chroniqueur al-Zarkashî, concerne la fuite en 709/1309 d'Abû 'Abd Allâh Muhammad b. al-Dabbâgh, chambellan du sultan Abû Bakr al-Shahîd et son Secrétaire au paraphe (*kâtib 'alâmatihî*), à la suite de l'assassinat de ce dernier et de la prise du pouvoir par Abû l-Baqâ' Khâlid¹¹² ; il chercha et trouva asile dans la *zâwiya* des Zubaydiyyîn, lignage comptant de nombreux saints et ulémas, jouissant d'une grande notoriété à Tunis et auprès des souverains hafsides ; ces derniers, au récit de l'historiographe, respectaient le caractère inviolable de la *zâwiya*, car on a

108. Sur les différentes exégèses de ce verset, voir Ibn Kathîr, *op. cit.* (n. 14), t. I, p. 471-2.

109. D. Julia, *op. cit.* (n. 3), p. 248.

110. Al-Zarkashî, *op. cit.* (n. 38), p. 43.

111. Al-Râshidî, *op. cit.* (n. 95), p. 435-436 et p. 440-441.

112. Pour la chronologie de la dynastie, voir R.-H. Idris, « Hafsides », in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., III, p. 68-72.

dû recourir à une ruse afin que le « chambellan quittât de son propre gré la *zâwiya* » et il fut aussitôt arrêté (*hatta kharaja ikh-tiyâran fa-thuqifa*)¹¹³.

Cependant, la reconnaissance par le politique du statut de *haram* à ces sanctuaires, même si elle n'est pas entièrement nouvelle¹¹⁴, ne fut ni une donnée immédiate ni une attitude allant de soi, et les échos des remous ayant accompagné cette reconnaissance débordent la seule production hagiographique ; on retrouve maintes traces de ces tensions dans l'historiographie de la dynastie¹¹⁵ et dans les chroniques. C'est ce qui se laisse déduire du récit par Mahmûd Maqdîsh, dans sa chronique *Nuzhat al-anzâr*¹¹⁶, sur les événements qui ont eu pour théâtre la *zawiya*, située à l'Ouest de Sfax, du *shaykh* 'Alî Ibn 'Abd al-Kâfî. Il s'agit d'une relation par deux notaires de Sfax, portant la date de la « fin du mois de Safar de l'année 705/1305 », sur le conflit qui éclate à la suite de l'asile que le saint aurait accordé au Ministre du « Roi de Tripoli » Abû Hafs 'Umar qui avait fui emportant avec lui les coffres de ce dernier ; récit, haut en couleur, dont nous avons proposé, ailleurs, une analyse¹¹⁷ et dont nous nous contentons ici de donner un résumé : malgré les appels réitérés du saint à la troupe à ne pas profaner l'espace *haram* de la *zâwiya* et à partager « le repas de la *baraka* », et malgré une première invocation appelant sur eux le châtiment divin, les soldats, sur ordre du prince, donnent l'assaut au sanctuaire ; le saint, du haut du cimetière de la *zâwiya*¹¹⁸, prononce un deuxième *du'â'* de malédiction, les soldats sont aussitôt « engloutis par la terre », hormis l'un d'entre eux : son témoignage

113. Al-Zarkashî, *op. cit.* (n. 38), p. 60.

114. L'un des exemples les plus anciens de reconnaissance par le politique du statut de *hurim* à l'espace occupé par un saint, en l'occurrence son domicile, puisque nous sommes à une époque antérieure à l'apparition des *zâwiya*-s, est le *zahir* (édit royal) accordé par al-Mu'izz b. Bâdis au saint patron de Tunis Muhriz b. Khalaf (m. 413/1022) où est nommément cité le *haram* du domicile du saint et de son petit souk (*suwayqatikum*), auxquels est reconnu le caractère « intouchable » (*turfâ' al-ayâdî*) et en vertu duquel les personnes du saint, de sa parentèle, de ses disciples, de ses auxiliaires, de quiconque se rattache à lui ou se réfugie auprès de lui, ainsi que leurs biens, à Tunis ou en province, sont sous la protection et à la garde du dynaste, bénéficiant de sa bienveillante autorité et de sa mansuétude, al-Fârisî, *Manâqib Muhriz b. Khalaf*, H. R. Idris éd., Paris, 1959, p. 157.

115. Cf. à ce sujet le récit hautement symbolique d'al-Zarkashî, *op. cit.* (n. 38), p. 40. Sur ce contexte, N. Amri, *op. cit.* (n. 1), p. 150-152 ; 196-198 ; pour une interprétation du récit sus-cité d'al-Zarkashî, cf. les p. 313-314.

116. M. Maqdîsh, *op. cit.* (n. 70), t. II, p. 303-306.

117. N. Amri, art. cit. (n. 94), p. 71-73.

118. Ce qui n'est pas dénué de sens dans cette mobilisation de tout son « arsenal spirituel ».

ouvre la voie à ce que nous avons assimilé à un rituel de réparation : le prince fait acte d'humilité devant le saint et présente ses excuses ; celles-ci sont acceptées et le prince propose au saint une compensation que celui-ci, par scrupule, refuse. Cette humiliation du prince efface le caractère offensant de l'acte commis, elle restaure la relation hiérarchique entre l'humain et le divin et équivaut à une reconnaissance de la part du détenteur du pouvoir politique, à la *zâwiya*, du statut de *haram*.

Des récits de ce type, exaltant la puissance du saint face au pouvoir politique, étaient de nature à dissuader quiconque oserait braver l'interdit et violer des espaces considérés comme sacrés¹¹⁹. Une sacralité qui d'ailleurs a une propension à l'expansion : en effet, ce caractère et la fonction d'asile qui lui est consubstantielle, qui commencent à être reconnus vers la fin du VII^e/XIII^e siècle et le début du VIII^e/XIV^e, seront durant ce siècle et le suivant, non seulement renforcés et doublés d'une protection juridique octroyée par le pouvoir, mais désormais, ce n'est plus seulement le sanctuaire qui est *haram* : cette inviolabilité s'étend à son territoire, ce qui agrandit singulièrement le périmètre sacré (*hurma*) ; davantage : quiconque enfreint l'interdit, s'expose désormais au châtement. C'est ainsi que la *zâwiya* d'al-Jadîdî (m. 786 ou 787/1385), à Kairouan, avait acquis une solide réputation d'inviolabilité (*hurma*) ; il était de coutume, écrit Ibn Nâjî, après la mort du cheikh, que tout transfuge du Makhzen qui se réfugiait dans la *zâwiya*, dû-t-il la somme de 1 000 dinars-or, ne serait pas poursuivi par les gouverneurs. Davantage : en vertu d'une ordonnance émanant du sultan Abû Fâris 'Abd al-'Azîz (796-837/1394-1434), « quiconque s'approche de la *zâwiya*, ne peut faire l'objet de poursuites, même s'il n'y pénètre pas ; et quiconque enfreint cette règle s'expose au châtement. Il était communément admis, précise Ibn Nâjî, que cette limite d'inviolabilité commençait à partir de la mosquée appelée Masjid Ibn 'Azâz. Dieu avait déposé la *baraka* dans cette *zâwiya* et dans son fon-

119. Évoquant les récits sur les châtements des saints punissant toute violation des espaces sacrés en France médiévale P. A. Sigal écrit : pour leur protection et celle de leurs biens et troupeaux contre les exactions des seigneurs féodaux, la seule arme dont disposaient moines et clercs était d'ordre spirituel ; « l'introduction de ces récits de châtement dans les recueils de miracles avaient une fonction précise » : « dissuader d'éventuels agresseurs en leur montrant le sort qui les attendait, tout en exaltant la puissance du saint auquel le recueil était consacré », *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XIII^e s.)*, Paris, 1985, p. 277.

dateur, depuis sa fondation jusqu'à nos jours »¹²⁰. Pour notre juriste-biographe, cette inviolabilité (*hurma*) est un effet direct de l'acte même de fondation et de la bénédiction du fondateur¹²¹.

Le même privilège fut accordé, toujours au récit d'Ibn Nâjî, à la *zâwiya* d'Abû Fâris 'Abd al-'Azîz b. 'Ayyâsh à Teboulba : « Qui-conque s'y réfugie, qu'il s'agisse d'un gouverneur du sultan (*qâ'id*) ou d'un chef de tribu, il a la vie sauve », le cheikh adressait à son sujet une requête au sultan, lequel l'exauçait, précise l'auteur du *Ma'âlim*¹²².

En l'absence des archives hafside, nous n'avons guère de traces de ces édits royaux, hormis quelques informations glanées ici ou là dans l'historiographie de la dynastie et dans les chroniques plus tardives ; c'est ainsi que Mahmûd Maqdîsh, dans sa *Nuzhat al-anzâr*, dans son récit sur les descendants du saint 'Abbâs al-Jadîdî, nous apprend « qu'ils avaient en leur possessions des ordonnances (*awâmir*) hafside et ottomanes concernant l'inviolabilité (*ihtirâm*) de leur *zâwiya* »¹²³.

A. Sebti, parlant du culte idrisside à Fès, à partir du récit biographique consacré à Idrîs II (m. 213/828) et rédigé en 1687 par Ahmad al-Halabî, évoque un « code allégorique du *horm*, avec une protection qui se déploie dans un emboîtement de cercles concentriques »¹²⁴, le saint protégeant l'enceinte de son *horm*, ses gardiens, ses descendants et leurs serviteurs, celui qui cherche asile dans son *horm* ou demande sa protection et enfin l'ensemble de la ville¹²⁵. Ici se profile le modèle de la Mecque dont le fondement scripturaire est le verset II,126 : « Abraham dit : « Mon Seigneur ! Fais de cette cité un asile sûr ; accorde à ses habitants des fruits comme nourriture, à ceux d'entre eux qui auront cru en Dieu et au dernier Jour ». »

Le caractère sacré (*haram*) de la *zâwiya* s'étend à tous ses objets et mobiliers, ainsi qu'à ses besoins en nattes, en huile ou en restauration¹²⁶ ; il implique également qu'aucun acte répréhensible ou franchement illicite (*harâm*) et contraire à la Loi, ne peut y être

120. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 238-239.

121. Id., *ibid.*, p. 238-239.

122. Id., *ibid.*, p. 240.

123. Maqdîsh, *op. cit.* (n. 70), t. II, p. 292.

124. A. Sebti, « Hagiographie et enjeux urbains au Maroc. Une biographie d'Idrîs II », in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, A. Vauchez éd. (Collection de l'École française de Rome, 213), Rome, 1995, p. 83.

125. Id., *ibid.*, p. 83-84.

126. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 152.

perpétré, même en cachette, sans que sanction ne s'en suive : le coupable, au premier prétexte, est chassé du sanctuaire ; en fait, c'est son irrespect du caractère sacré de la *zâwiya* qui est la véritable cause de cette sanction¹²⁷. Le caractère exemplaire de ces récits de châtement¹²⁸ est de nature à sauver la réputation de ces lieux que leur fréquentation par les hommes et les femmes n'a pas toujours mis à l'abri du soupçon¹²⁹. Qu'à cet impératif se soit ajoutée une tendance à filtrer les entrées ou à tout le moins à les contrôler, au fur et à mesure que le soufisme s'organisait et que l'institution et les relations qu'elle tissait avec son milieu se formalisaient, c'est ce qui ressort de la documentation ; toutefois, le processus n'en est qu'à ses débuts et se heurte encore au charisme, libre de toute entrave, du saint ; ce dernier entend rester non seulement accessible à tous ceux qui le sollicitent mais son action va d'abord aux pécheurs parmi les hommes ; la *zâwiya* a d'ailleurs la vertu de purifier quiconque y pénètre : au portier qui contrôlait les entrées à la *zâwiya* d'Ibn 'Arûs, les filtrant et empêchant ceux qu'il soupçonnait d'être de mauvaise réputation d'arriver jusqu'au saint, celui-ci répondait : « ma *zâwiya* est comme le *hammâm*, celui qui y entre, en sort purifié. »¹³⁰ Propos qui pourrait avoir également une portée eschatologique : en effet, l'une des exégèses retenues par les commentateurs du verset III, 97 relatif à la Ka'ba et cité au début de cet article « Quiconque y pénètre est en sécurité », l'interprète comme étant une sécurité contre le Feu, citant à l'appui une tradition attribuée au Prophète, rapportée par Bayhaqî : « celui qui pénètre dans la Maison, est gratifié d'un bienfait et purifié d'un péché ; il en sort avec ses fautes remises » (*man dakhala al-Bayt dakhala fi hasana wa kharaja min sayyi'a, wa kharaja maghfûran lahu*)¹³¹.

Nourriture et *hurm*

La *zâwiya*, on l'a vu, délimite un espace sacré *hurm* : pénétrer dans cet espace, c'est jouir de cette sacralité *taharrum* : c'est béné-

127. Id., *ibid.*, p. 153.

128. Là encore, il serait intéressant de comparer avec les récits de l'hagiographie chrétienne sur les châtements des saints punissant le sacrilège : toute violation hostile de l'espace sacré entraînait une punition, de même que de se livrer à la débauche dans le sanctuaire ou encore d'y commettre des vols. Cf. P. A. Sigal, *op. cit.* (n. 119), p. 277.

129. Voir *infra*.

130. Al-Râshidî, *op. cit.* (n. 95), p. 236.

131. Ibn Kathîr, *op. cit.* (n. 14), p. 472, qui rapporte ce *hadîth*, ajoute *laysa bi l-qawî* (tradition jugée « faible ») ; sur le *Hadîth*, voir l'article du même nom, dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., III, p. 24-30.

ficier de tous les effluves du sacré : paix, sécurité, bénédictions divines et nourriture. En effet, l'un des leviers essentiels de cette « entrée en sacralité » (*taharrum*) est la consommation de nourriture : dans la première phase de négociation entre le cheikh 'Abd al-Kâfî et la troupe venue arrêter le « ministre » réfugié dans le sanctuaire, l'invitation par le saint à partager le repas de la *zâwiya*, ou « repas de la *baraka* », s'inscrit dans cette volonté non seulement de transcender, par un repas commun, le conflit, mais aussi de sceller une nouvelle unité, créditée d'une charge sacrée bénéfique. Cette trilogie (*nourriture-haram-baraka*) est à l'œuvre, à la même époque, certes dans un autre contexte, dans la *zâwiyat* Awlâd-S'hîl sous la plume d'al-Tijânî¹³² : les fils du cheikh Abû 'Îsâ insistent auprès du convoi d'Ibn Al-Lihyânî, le cheikh des Almohades dont Tijânî était le secrétaire (*kâtib*) et qui l'accompagnait dans son périple ifrîqiyen, afin « d'entrer en *ihram* en partageant leur nourriture » (*al-taharrum bi-ta'âmihim*)¹³³.

e. La zâwiya et les nouvelles formes de murâbata face aux tribus : guet, ascèse et réformisme religieux

Protéger les voyageurs et les communautés villageoises contre une razzia de bédouins affamés devient l'une des fonctions essentielles attribuées par les sources à partir du VIII^e/XIV^e siècle, à certaines *zâwiya*-s, notamment en milieu rural, voire dans les confins, et l'un des critères de choix dans la reconnaissance par la *vox populi* d'un saint. Là encore, ces témoignages débordent le seul cadre de la production hagiographique et se retrouvent aussi bien dans les chroniques que dans la littérature de voyage. L'usage, par les sources, de vocables dérivés de la racine r.b.t. pour désigner ces fondations ou leurs occupants, reflète-t-il une volonté d'inscrire cette fonction de guet ou de garnison doublée de retraite pieuse dans le prolongement de l'ancienne tradition de *murâbata* implantée dès le II^e/VIII^e siècle¹³⁴ le long des côtes ifrîqiyennes mais dirigée désormais

132. Al-Tijânî, *op. cit.* (n. 42), p 213.

133. Id., *ibid.*, p. 213.

134. Voir M. Hassen, « Les *Ribât* du Sahel d'Ifriqiya. Peuplement et évolution du territoire au Moyen Âge », in *Castrum 7. Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*, J.-M. Martin éd., Rome-Madrid, 2001, p. 147-162 ; voir aussi N. Amri, « *Ribât* et idéal de sainteté à Kairouan et sur le littoral ifrîqiyen du II^e/VIII^e au IV^e/X^e siècle d'après *Riyâd al-nufûs* d'al-Mâlikî », article à paraître, Publications de la Sorbonne.

contre un « ennemi » intérieur¹³⁵ ? Il est permis de le penser ; d'autant plus que, durant la même période, le *ribât* contre les « infidèles » (*'adû al-dîn*), va connaître sous les Hafside, une réactivation, avec la recrudescence des attaques des royaumes chrétiens contre le littoral ifriqiyen.

Parmi les *zâwiya*-s qui s'acquittaient de la double fonction de guet et de restitution des biens volés, notamment par les Bédouins Mahâmîd, une *zâwiya* visitée par Tijânî lors de son passage à Zurayq, dans la région de Gabès¹³⁶. Telle semble aussi, toujours selon la *Rihla*, la vocation de *zâwiyat* Awlâd S'hîl, les descendants du fondateur (Abû 'Īsâ) : « des hommes saints qui habitent la *zâwiya* en signe de miséricorde pour tous ceux qui viennent à passer par eux, ils leur fournissent tout ce dont ils ont besoin en nourriture et autres, et leur restituent leurs biens volés par les Bédouins ; les Banû Dabbâb leur reconnaissent le droit de faire œuvre de *ribât*. »¹³⁷

Au moment où Tijânî traverse l'Ifriqiya de 706/1306 à 709/1309 le doublon guet/ascèse se décline, plus d'une fois, sur le mode individuel, et souvent dans un simple oratoire (*masjid*), vestige d'un ancien fortin ou construit par un ascète, valant à celui qui s'en acquitte l'attribut de *murâbî* ; il s'accompagne souvent aussi d'une action de défrichage et de vivification de la terre ; c'est le cas de ce Khalfallâh et de ses *sawânî* (vergers), dans la région de Gabès, un ascète d'origine bédouine, disciple du cheikh Abû 'Īsâ al-'Amûrî (m. 673/1274) le fondateur de *Zâwiyat* Awlâd S'hîl ; il édifie une mosquée (*masjid*), défriche et « vivifie la région alentour » (*wa ahyâ bi-maqrubatihi ardan mawâtan*)¹³⁸ ; entreprise mise à mal par les déprédations des tribus A'râb et de leurs troupeaux ; néanmoins, la toponymie retiendra la vocation agricole, même contrariée, du lieu et des saints desseins de l'homme : Sawânî Khalfallah.

Ibn Khaldûn (m. 808/1406) a longuement évoqué les deux mouvements réformistes nés en milieu tribal : les Jannâda (« miliciens ») de Qâsim b. Marâ de la tribu des Ku'ûb et les Sunniya

135. Des *fatwa*-s émanant de juristes notoires n'ont-elles pas assimilé le *jihâd* contre les *muhâribîn* (c'est-à-dire les Bédouins qui pratiquent *al-harab* ou brigandage ; *al-hârib* c'est celui qui dépouille un homme de ses biens par la force et l'extorsion *al-ghâsib al-nâhib*, cf. Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Beyrouth, 2005, t. IV, p. 69-71) à la guerre dans le sentier de Dieu, Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 211.

136. Al-Tijânî, *op. cit.* (n. 42), p. 180-181.

137. Id., *ibid.*, p. 213.

138. Id., *ibid.*, p. 132.

(les « Sunnites ») de Sa'âda al-Riyâhî (m. 705/1305) dans le Zâb occidental ; les deux mouvements œuvraient à mettre un terme au brigandage des A'râb et leur prêchaient le respect de la *Sunna* ; l'action de Sa'âda se doubla également d'un combat contre le gouverneur du Zâb afin de faire supprimer les taxes illicites. Fondant une *zâwiya* à Tûlga, Sa'âda et ses compagnons firent acte de *murâbata*, c'est-à-dire s'adonnèrent à la fois à la lutte armée et aux exercices de piété¹³⁹ ; les descendants de Sa'âda lui succéderont à la tête de la *zâwiya* avec un droit reconnu à cette dernière, par les Riyâhides, de délivrer des sauf-conduits aux voyageurs¹⁴⁰.

Que l'action des *zâwiya*-s contre les exactions et déprédations des tribus hilaliennes prenne tantôt la forme d'une lutte armée, ou encore de tractations sur les zones d'influence, ou enfin de campagnes d'islamisation et de moralisation de leurs mœurs, comme on l'a vu ci-dessus, l'autorité de ces institutions et de leurs fondateurs, y compris en milieu urbain, joue désormais un rôle important dans le fameux *istitbâb* ou allégeance des Bédouins au pouvoir central. C'est le cas de la *zâwiya* d'al-Jadîdî à Kairouan, lequel, au récit d'Ibn Nâjî, exerça sa médiation entre le chef bédouin Sûla al-Laylî et le sultan Abû l-'Abbâs Ahmad (772-796/1370-1394) : le récit¹⁴¹ nous montre le saint posant lui-même, sur l'instigation de l'épouse du chef bédouin, le pieu central de la tente, symbole et garant de l'autorité du chef parmi les tribus ; cette autorité est consubstantielle à la réconciliation avec le pouvoir central ; le saint est le parrain de l'une et de l'autre. « Le cheikh Sûla, conclut Ibn Nâjî, fut sans conteste jusqu'à la fin de ses jours, le chef inégalé des tribus arabes, par la *baraka* du cheikh [al-Jadîdî] ; il donnait annuellement en aumône à la *zâwiya* quatre-vingt-dix dinars-or, fruit des ventes des produits de leur cheptel »¹⁴².

Enfin, une autre forme de composition avec les tribus hilaliennes devait être l'hospitalité qu'à partir du VIII^e/XIV^e siècle, de plus en plus de *zâwiya*-s rurales offraient généreusement aux bédouins, afin d'assouvir leur faim et éviter ainsi une *razzia* sur les champs labourés, même si cette « éthique de l'hospitalité » déborde le cadre étroit des relations avec les A'râb.

139. Ibn Khaldûn, *Kitâb al-'Ibar*, Beyrouth, 1959, VI, p. 81-85 ; N. Amri, *op. cit.* (n. 73), p. 95 et 97.

140. Ibn Khaldûn, *op. cit.*, p. 81-83 et 85.

141. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 235.

142. Id., *ibid.*, p. 236.

f. *Zâwiya et éthique de l'hospitalité*

Il semblerait qu'il faille distinguer deux étapes, la césure se plaçant au VIII^e/XIV^e siècle : en effet, la fonction d'hospitalité était encore secondaire au VII^e/XIII^e siècle où, d'après nos sources, seule la *zâwiyat* Awlâd S'hîl dans la région de Tripoli, au récit de Tijânî, semble s'en être acquittée¹⁴³ ; l'explication serait à rechercher dans la proximité de cette *zâwiya* de l'Orient, où l'hospitalité était l'une des activités essentielles des fondations décrites par Ibn Battûta (m. 779/1377)¹⁴⁴. Commentant le récit du célèbre voyageur, J.-Cl. Garcin écrit : « cet exercice de l'hospitalité religieuse, accomplie comme un devoir fondamental, paraît caractériser le monde musulman de cette époque » (XIV^e s.)¹⁴⁵.

Cette remarque se vérifie largement pour l'Ifriqiya ; le *it'âm al-ta'âm* (offrir le couvert) devient parfois partie prenante de la voie d'un cheikh, au même titre que les exercices surrogatoires, notamment le *qiyâm al-layl*¹⁴⁶ ; il en est ainsi de la voie de Yûsuf b. Ya'qûb al-Bûyûsufî (m. 764/1362-1363), dans sa *zâwiya* de Malâra dans la région de Constantine¹⁴⁷. Au VIII^e/XIV^e siècle, de nombreuses *zâwiya*, à la tête desquelles, rappelons-le, se trouve un homme de Dieu, font de ce devoir d'hospitalité l'une de leur mission, offrant le couvert et parfois même le gîte aux voyageurs et à quiconque vient à traverser leur territoire, y compris des cavaliers de bédouins affamés, ou la troupe du sultan (la *mhalla*) sillonnant le pays pour procéder à la collecte de l'impôt ou à quelque expédition punitive

143. Al-Tijânî, *op. cit.* (n. 42), p. 213. Ceci pour la tradition hagiographique et historiographique ifriqiyenne ; la documentation relative au Maroc évoque la fondation, attribuée à Abû Muhammad Sâlih (m. 631/1233) et à sa tâ'ifat al-Hujjâj (la « confrérie » des Pèlerins) de *zâwiya*-s pour ces derniers tout le long de la route menant de Sâfî à la Mecque, H. Ferhat, H. Triki, « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hesperis Tamuda* 24, 1986, p. 34.

144. En Égypte, en Palestine, ainsi qu'en Syrie (à Jibilla au mausolée d'Ibrâhîm b. al-Adham) ; de même qu'il constata cette même fonction en Iran ('Irâq al-'Ajam) (Ispahan et Chiraz) et en Iraq, notamment dans la ville de Karbalâ' ; en Asie Centrale (Samarkand, Bukhâra, détroit d'Ormuz) ; il n'est jusqu'à la *turba* de Jalâl al-Dîn al-Rûmî à Konya en Anatolie, qui ne soit flanquée d'une « *zâwiya* imposante ('*azîma*) qui prodigue nourriture au voyageur », Ibn Battûta, *Rihlat Ibn Battûta*, Beyrouth, 1992, voir respectivement, p. 45-61 ; p. 79 ; p. 200 et 202 ; p. 221 ; p. 277 ; p. 294.

145. J.-Cl. Garcin, « Assises matérielles et rôle économique des ordres soufis. L'époque pré-moderne », dans *Les voies d'Allah, op. cit.* (n. 81), p. 219.

146. Passer la nuit ou une partie en adoration, suivant en cela le modèle prophétique.

147. Ibn Qunfudh, *Uns al-faqîr wa 'izz al-haqîr*, M. Fasi et A. Faure éd., Rabat, 1965, p. 44.

dans les confins : tel est le cas de la *zâwiya* d'Abû Fâris 'Abd al-'Azîz Ibn al-Shaykh 'Ayyâsh à Teboulba, dans la région de Mahdia, qui connaît un grand faste : il lui arrive souvent de venir en aide à la *zâwiya* d'al-Jadîdî par des vivres en abondance¹⁴⁸. Mais tel est surtout le cas de la *zâwiya* du « saint et ascète » Abû Yûsuf Ya'qûb al-Zu'bî, à al-'Alawîn dans la région de Kairouan¹⁴⁹ dont la « spécialité » était ce devoir d'hospitalité et de protection des déprédations des Bédouins « dont il était écouté », précise Ibn Nâjî¹⁵⁰. Le neveu du cheikh poursuivra l'œuvre de ce dernier après sa mort ; d'ailleurs, ce qui sera le signe éminent de son élection divine, donc de sa dignité à succéder à son oncle dans cette sainte mission, sera, non pas le degré spirituel ou de progrès dans la Voie, mais son capital matériel (en céréales et en cheptel), signe par excellence de la *baraka* dont le cheikh 'Âmir était porteur¹⁵¹. Cette hospitalité accordée aux Bédouins avait une visée : « les amadouer, nous explique l'auteur du *Ma'âlim*, afin qu'ils ne se livrent pas à une razzia de Kairouan et de son plat-pays. »¹⁵² Nous avons déjà évoqué la position modérée des juristes kairouanais concernant ces « tractations » auxquelles se livraient les saints avec les tribus¹⁵³ ; al-Shabîbî (m. 782/1380), le célèbre savant et *mufî* de la cité de 'Uqba, mort lui-même en odeur de sainteté¹⁵⁴, qui par ailleurs n'était pas tendre avec les *A'râb*, considérait que « sans les *murâbitûn* qui offraient l'hospitalité au tout venant, pauvre ou coupeur de routes [...] les villages auraient été dévastés et ruinés et la corruption aurait augmenté »¹⁵⁵.

Dans la région méridionale de Tunis, cette fois, et plus précisément à Mornag au lieu-dit Qsîbat al-Rahmânî¹⁵⁶, nous avons tout lieu de croire que le domaine qui fut offert, par un particulier, au

148. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 240.

149. Sur la route menant de Kairouan à Mahris, aujourd'hui toponyme de Sidi Amor Bou Hajla.

150. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 166.

151. Id. *ibid.*, p. 170.

152. Id. *ibid.* p. 169.

153. N. Amri, *art. cit.* (n. 51), p. 174.

154. Voir la notice que lui consacre Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 203-226.

155. Cité dans M. Hassan, *Al-Madîna wa l-bâdiya*, *op. cit.* (n. 97), II, p. 649.

156. Toponyme, pour l'heure, inconnu de nous ; néanmoins, la région de Mornag (*fahs al-Murnâg*) à l'époque hafside était une région à vocation agricole et aux vastes fermes ; elle ravitaillait la capitale en céréales et en arbres fruitiers, notamment les oliviers ; elle aurait compté, selon les sources de l'époque, non moins de 360 villages, Id., t. I, p. 162 et 189.

cheikh *rifâ'î* Abû l-Hasan 'Alî al-'Ajmî (m. 809/1406) et à ses *fuqarâ'*, et dont l'activité paraît plutôt liée à la subsistance du groupe, devait aussi s'acquitter des « fonctions » d'hospitalité *it'âm al-ta'âm* (le gîte et le couvert offerts au tout venant), et de secours aux voyageurs ; d'autant plus que les deux principes : « le don à tes frères et l'hospitalité aux étrangers et aux pauvres » font partie de l'éthique sociale enseignée par al-'Ajmî à ses disciples¹⁵⁷.

La pratique économique des cheikhs de *zâwiya* oscille, en Orient¹⁵⁸ comme au Maghreb, entre constitution de réserves et, plus généralement, redistribution de l'aumône inlassablement prodiguée¹⁵⁹.

g. La zâwiya lieu de sépulture du saint et lieu d'un culte

De phénomène encore nouveau et rare en Ifriqiya à la fin du VIII^e/XIII^e siècle où pratiquement Abû 'Isâ S'hîl (m. 673/1274)¹⁶⁰ fait figure de cas assez isolé, la pratique d'enterrer le saint dans sa *zâwiya* va connaître à partir du VIII^e/XIV^e siècle une diffusion qui ne manquera pas d'influer directement sur le culte bientôt focalisé sur ces lieux¹⁶¹. Néanmoins, cette pratique funéraire ne chasse pas complètement la coutume d'enterrer le saint au cimetière, y compris dans une ville comme Kairouan et sa région où pourtant les cas ne manquent pas de saints enterrés dans leur *zâwiya* : c'est ainsi qu'al-'Ubaydilî, al-Manârî, Ya'qûb al-Zu'bî, bien qu'ayant chacun une *zâwiya*, seront enterrés dans les cimetières qui entourent la ville. La même coutume est encore observée au siècle suivant, notamment dans la région de Sfax, dans le lignage saint des Karrây¹⁶². Cependant, l'évolution est désormais irréversible : non seulement

157. Al-Kûmî, *op. cit.* (n. 86), fol. 27b.

158. J.-Cl. Garcin, *art. cit.* (n. 145), p. 219.

159. Voir à titre d'exemple, pour Tunis, *Manâqib 'Â'isha al-Mannûbiyya* (pour le texte français, N. Amri, *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Â'isha al-Mannûbiyya*, Paris, 2008, p. 172 et 179) et al-Hawwârî, *op. cit.* (n. 96), f. 45b ; pour Kairouan, Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 150, et l'infléchissement dans le comportement « économique » d'al-Qadîdî ; il en est de même au Maroc au VIII^e/XIV^e siècle, où la rétribution que le saint, maître d'école coranique, recevait des enfants de riches, était donnée en aumône aux enfants des pauvres, Ibn Qunfudh, *op. cit.* (n. 147), p. 30.

160. Al-Tijânî, *op. cit.* (n. 42), p. 213.

161. Tout en sachant qu'en islam, un simple *tâbût* (cénotaphe) ne recouvrant pas forcément la dépouille du saint, symbolisant, et surtout marquant dans l'espace, la présence de ce dernier, suffit pour attirer des pèlerins et instaurer un culte ; voir C. Mayeur-Jaouen, *art. cit.* (n. 17), p. 135.

162. Voir Maqdîsh, *op. cit.* (n. 70), t. II, p. 334 et 336.

de plus en plus de saints reposent dans leur *zâwiya*, mais on assiste même à des cas de transferts de dépouilles du cimetière à la *zâwiya* ; ce fut le cas d'Umm Salâma Zaynab (m. 670/1271), mère d'Abû 'Alî Sâlim al-Qadîdî, qui désormais repose dans la *zâwiya* de Qaddîd là où elle mena, aux côtés de son fils, une vie d'ascèse et d'adoration. A l'époque de la rédaction des *Ma'âlim* vers 808/1405, « son tombeau était réputé ; il faisait l'objet d'une *ziyâra* et sa *baraka* était recherchée (*mashhûran, yuzâru wa yutabarraku bihi*) »¹⁶³. La *zâwiya* de Manzil Qaddîd que le cheikh avait quittée quelques années après son retour du pèlerinage pour en fonder une autre à Kairouan en 686/1286, devenait ainsi un *maqâm*, un mausolée dont la vocation première est d'attirer les pèlerins. Al-Qadîdî lui-même sera enterré dans sa *zâwiya* kairouanaise, dans la pièce même où il avait coutume de faire retraite (*khalwa*)¹⁶⁴ ; nous supposons que celle-ci connut le même processus de transformation en simple *maqâm*, l'hagiographie n'évoquant nulle part des disciples ou des compagnons qui auraient perpétué la voie du cheikh dans sa *zâwiya*. Abû l-Rabî' Sulaymân al-Barbarî (m. 766/1364), al-Sharîf al-'Awânî (m. 758/1356), 'Abîd al-Gharyânî (m. 805/1402) seront tous enterrés dans leur *zâwiya*. Le même phénomène est observé à Constantine dans le milieu du cheikh Yûsuf b. Ya'qûb al-Malârî (m. 764/1362), le grand-père maternel de l'auteur du *Uns*, qui « fut enterré dans sa *zâwiya* aux côtés de son père »¹⁶⁵, Ya'qûb al-Bûyûsufî (m. 717/1317). Un autre saint de Constantine, Abû Hâdî Misbâh sera, lui aussi, enterré dans sa *zâwiya*¹⁶⁶. A Tunis, le cheikh Abû l-Hasan 'Alî al-'Ajmî (m. 809/1406) mourut dans sa *zâwiya*¹⁶⁷ et y fut, selon ses propres volontés, enterré ; même si on ne peut, au seul récit hagiographique, être catégorique quant à l'emplacement exact de la sépulture du saint à l'intérieur de l'enceinte de la *zâwiya*¹⁶⁸ ou à l'extérieur¹⁶⁹.

163. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 86.

164. Id., *ibid.*, p. 86.

165. Ibn Qunfudh, *op. cit.* (n. 147), p. 43.

166. Id., *ibid.*, p. 52.

167. Sur cette *zâwiya* et sur l'insertion de ce cheikh *rifâ'i* dans le Tunis du ix^e/xv^e siècle, voir N. Amri, « Le saint *rifâ'i* Abû'l-Hasan 'Alî al-'Ajmî (m. 809/1406) et le milieu politico-religieux tunisois du ix^e/xv^e siècle d'après le *Sulûk al-murîdîn wa zâd al-ghurabâ' wa'l-masâkin* », in *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamlouke*, R. McGregor et A. Sabra éd., Le Caire, IFAO, 2006, p. 189-214. Sur la *zâwiya* de Sîdi al-'Ajmî, voir les p. 199-204.

168. Al-Kûmî, *op. cit.* (n. 86), fol. 87 et 124 qui vont dans le sens de cette thèse.

169. Id., *ibid.*, fol. 128a et b.

Autre phénomène significatif des mutations que connaît à la fois l'institution et les pratiques funéraires : l'existence de nécropoles (*rawda*) dans certaines *zâwiya*-s, à l'usage du cheikh et de sa parentèle : le texte de Râshidî est clair à ce sujet, qui évoque la transformation d'une partie du rez-de-chaussée de la *zâwiya* d'Ibn 'Arûs en nécropole, laquelle fut « inaugurée » non pas par le saint mais par son neveu et gestionnaire en titre de la *zâwiya* décédé du vivant même du cheikh¹⁷⁰ ; par contre, l'évocation par Maqdîsh, en marge du récit sur les événements dont la *zâwiya* du cheikh 'Alî b. 'Abd al-Kâfî fut le théâtre, d'un haut-lieu (*kawm*), sur le territoire même de la *zâwiya*, abritant le cimetière (*al-rawda*), et d'où sera prononcé le *du'â'* du cheikh, est assez laconique¹⁷¹ ; néanmoins, il montre que le cas de la *zâwiya* 'Arûsiyya n'est pas un cas isolé ; une autre nécropole (*turbat*), celle d'un *sharîf* idrîside, Muhammad al-Raqîq, surnommé Abû 'Ukkâzayn (« l'homme aux deux cannes »), aurait abrité, outre sa dépouille, celles de ses descendants, morts en martyrs en tentant d'échapper probablement à un navire de corsaires opérant sur le littoral sfaxien ; « quiconque n'est pas de la lignée du cheikh, écrit Maqdîsh, la terre rejette sa dépouille »¹⁷². Autre nouveauté, enfin, le tombeau du saint attire désormais d'autres sépultures, notamment de princes et savants désireux de bénéficier des effluves sacrés du lieu et de ce voisinage bénéfique : ainsi le mausolée du saint patron de Tunis, Muhriz b. Khalaf (m. 413/1022), reçoit les dépouilles royales. Tel sera aussi le destin de la *zâwiya* 'Arûsiyya.

Ces tombes sont investies, dans l'hagiographie de l'époque, d'une surcharge sacrale par rapport au reste du sanctuaire et sont le lieu de manifestations surnaturelles (de la lumière, des oiseaux au plumage blanc, etc.), ou encore d'apparitions¹⁷³. Elles sont aussi le *locus* de nombreux prodiges ; l'invocation sur la tombe d'un saint est exaucée. Sa *baraka* se diffuse d'ailleurs à tout le lieu, à la terre, à la source, aux arbres, bref, à tout l'environnement immédiat¹⁷⁴.

En effet, le peuple n'a pas attendu la reconnaissance par les *fuqahâ'* du Maghreb, sous la plume notamment d'Ibn Qunfudh (m. 810/1407-1408), des prodiges post-mortem (*al-karâma lâ*

170. Al-Râshidî, *op. cit.* (n. 95), p. 412.

171. Maqdîsh, *op. cit.* (n. 70), p. 305.

172. Id., *ibid.*, p. 345.

173. Al-Kûmî, *op. cit.* (n. 86), fol. 128a et b et 129a.

174. Prendre un peu de terre de la sépulture de Muhriz Ibn Khalaf à Tunis était une pratique attestée dans tout le Maghreb au VI^e/XII^e siècle ; voir Al-Fârisî, *op. cit.* (n. 114), p. 160.

tanqati' bi l-mawt)¹⁷⁵, pour faire du pèlerinage aux tombeaux des saints (*ziyâra*) l'occasion de bénéficier de leur *baraka* et de solliciter leurs charismes. Concernant cette question, en Ifriqiya et, dans une large mesure dans le reste du Maghreb, les contemporains prenaient plutôt exemple sur des positions comme celle du *faqîh* et soufi Ahmad Zarrûq (m. 899/1493) proche de celle d'Al-Ghazâlî dont est citée l'opinion sur le caractère licite de la visite aux tombeaux dans le but d'en tirer des bénéfices (*li l-intifâ' bihâ*) : « car quiconque est sollicité pour sa *baraka* de son vivant, il est licite (*yajûzu*) de rechercher sa *baraka* après sa mort », déclarant également légal, le voyage à cette fin (*shadd al-rihâl lihâdha al-gharad*) ; toutes choses réprouvées par le *faqîh* et *mufitî* damascène, Ibn Taymiyya (m. 728/1328)¹⁷⁶. Concernant la question de l'invocation de Dieu par la médiation (*al-tawassul*) de l'une de Ses créatures, en l'occurrence un saint, en principe réprouvée par Mâlik¹⁷⁷, les positions des *fuqahâ'* du Maghreb sont assez variées, certains tel al-'Abdûsî (m. 837/1434) ne l'accréditant pas, tandis que d'autres, tel Qâsim al-'Uqbânî (m. 854/1450), la considéraient tout à fait licite¹⁷⁸. Ces visites pieuses n'allaient pas toutefois de soi et l'hagiographie se fait l'écho des débats dans le milieu des '*ulamâ'* et des juristes concernant certaines pratiques : celles que la tradition sunnite mâlikite agrée comme licites, celles qu'elle tolère simplement, et enfin celles qui sont jugées comme des « innovations blâmables »¹⁷⁹.

Signe des temps et du caractère désormais irréversible des visites et pèlerinages aux sanctuaires dans la spiritualité et la piété des Ifriqiyens de l'époque, la littérature hagiographique devient parfois sur plusieurs pages, comme dans les *Manâqib* de 'Ā'isha Al-Mannûbiyya¹⁸⁰, un véritable guide pour visites pieuses aux tombeaux des saints dont une localisation, aussi précise que possible

175. Ibn Qunfudh, *op. cit.* (n. 147), p. 10.

176. Voir à ce propos N. Amri, *op. cit.* (n. 73), p. 190-196.

177. A l'exception du *tawassul* par le Prophète Muhammad ; sur les différentes positions, *ibid.*

178. « Il est permis d'invoquer notre Seigneur par la médiation de Ses Amis, les prophètes, les justes, les martyrs et les saints [...] puisse Dieu nous accorder Ses bienfaits par leur médiation et leur *baraka* », propos rapporté par al-Wansharîsî (m. 914/1508) dans son *Mi'yâr*, cette somme jurisprudentielle du Maghreb, en réponse à une question sur la licéité des visites aux tombeaux des saints et de l'invocation à Dieu par leur médiation, *ibid.* p. 194-5.

179. Comme de passer sa main sur la tombe et se la repasser sur le visage, d'embrasser la tombe ; invoquer à voix haute, pleurer, se lamenter et gémir (*al-bukâ wa l-intihâb*), s'adresser au mort comme à un vivant ; cf. N. Amri, *op. cit.* (n. 1), p. 372-377.

180. Ead., *op. cit.* (n. 159), p. 63.

pour l'époque, est fournie ; à telle enseigne que certaines notices biographiques se contentent pratiquement de livrer la date de la mort du saint et la localisation de sa tombe¹⁸¹. A partir du VIII^e/XIV^e siècle, apparaît un nouveau genre, avatar de la littérature des *fadâ'il*, mais dont la parenté avec les guides de pèlerinages orientaux¹⁸², est grande, et qui d'ailleurs s'en inspire, et dont la visée est d'indiquer au public les vertus attachées à tel ou tel sanctuaire, mosquée, ou encore grotte¹⁸³ et à sa visite ; parmi les œuvres les plus représentatives du genre : *Mâ yudhkar fî l-maqâm wa fadli ziyâ-ratihi*, « A propos du mausolée [d'Abû l-Hasan al-Shâdhilî] et des vertus attachées à sa visite ». Parmi les vertus liées à ces *ziyâra*-s, celle de tenir lieu d'un pèlerinage à la Mecque : il en est ainsi de la visite du mausolée de Muhriz b. Khalaf le saint patron de la ville de Tunis et des autres lieux saints de la ville (*ziyârat al-amâkin bi-hajja mabrûra*)¹⁸⁴, ou à tout le moins, d'en faciliter la réalisation¹⁸⁵. Cependant, c'est dans la perspective des Fins dernières que ces *ziyâra*-s, inscrites dans une économie du salut et dont le régime d'efficacité est tributaire de jours particuliers et de récitations données, sont représentatives des nouvelles formes de piété des hommes de l'époque¹⁸⁶.

3. AU NIVEAU DES RESSOURCES

Concomitante à la mutation que l'on a observée dans les formes de l'ascèse et au recul du vieux principe de scrupule à partir notamment du VIII^e/XIV^e siècle, la pratique économique des cheikhs de *zâwiya* s'infléchit lentement, et on assiste à l'extension des

181. Voir notamment *Ta'rîf awliyâ' al-arba'in ashâb Al-Shâdhilî*, ms. 18555, Bibliothèque nationale, Tunis, ff. 7a-16b.

182. Dont le plus fameux est le *Kitâb al-ishârât ilâ ma'rîfat al-ziyârât* d'al-Harawî (m. 611/1213) J. Sourdel-Thomine éd., Damas, 1953, ou encore le *Murshid al-zuwwâr ilâ qubûr al-abrâr al-musammâ al-durr al-munazzam fî ziyârat al-jabal al-Muqattam* de Muwaffaq al-Dîn b. 'Uthmân (m. 615/1218), M. F. Abou Bakr éd., Le Caire, 1995 ; sur la tradition à proprement parler égyptienne, voir Y. Râghib, « Essai d'inventaire chronologique des guides à l'usage des pèlerins du Caire », *Revue des Études islamiques* 41/2, 1973, p. 259-280.

183. Il en est ainsi de celle que la tradition hagiographique shâdhilî attribue au fondateur éponyme, située sur la colline du Djellaz.

184. *Manâqib al-maghâra allatî bi-jabal al-Jallâz*, ms. 18555, Bibliothèque nationale, Tunis, fol. 30b.

185. *Ta'rîf awliyâ' al-arba'in*, *op. cit.* (n. 181), fol. 9b, et *Manâqib al-maghâra*, *op. cit.* (n. 184), fol. 29b.

186. Cf. N. Amri, *op. cit.* (n. 73), p. 195-196.

formes de *tawakkul* (étymologiquement : la remise à Dieu) pour la subsistance. Les ressources des *zâwiya*-s, de temporaires ou occasionnelles, laissées au bon vouloir des fidèles et de leurs dons, durant encore le VII^e/XIII^e siècle donc forcément aléatoires et irrégulières, malgré leur caractère parfois substantiel¹⁸⁷ surtout lorsqu'elles proviennent de princes ou de gouverneurs, ces ressources deviennent progressivement, à partir du VIII^e/XIV^e siècle, des ressources permanentes provenant de fondations pieuses *habous* ou *waqf*, de donations fixes du *Bayt al-mâl* (le trésor public), de la *zakât* (aumône légale) des produits de l'agriculture et de l'élevage ; il faut y voir à la fois le signe d'une réussite de la fondation charismatique et d'une reconnaissance, et surtout d'une prise en charge de ces institutions et de leurs occupants. D'ailleurs on imagine mal la fonction économique et surtout le devoir d'hospitalité dont s'acquittent de plus en plus les *zâwiya*-s, notamment en milieu rural, en l'absence de ressources régulières.

Vivant au départ de l'aumône des Kairouanais, donc par définition de ressources aléatoires brutalement compromises par une sécheresse ou une famine récurrente comme la ville en connut de nombreuses durant ce VIII^e/XIV^e siècle¹⁸⁸, la *zâwiya* de Jadîdî devait bientôt connaître la prospérité. Pour subvenir aux besoins aussi bien vestimentaires qu'alimentaires de ses *fuqarâ*¹⁸⁹, le cheikh devait bénéficier de rentrées à tout le moins stables. Et même s'il arrivait que la *zâwiya* connût, notamment sous la direction de 'Abîd al-Gharyânî, disciple et successeur du cheikh, des moments difficiles, elle bénéficiait, grâce à la *baraka* de son fondateur, écrit Ibn Nâjî, des prodigalités sultaniennes¹⁹⁰. En effet, certains récits¹⁹¹ accèdent à l'idée de dons réguliers, puisés du *Bayt al-mâl* (le Trésor public) et prodigués, à partir notamment du Sultan Abû l-'Abbâs (772-792/1370-1394) aux *zâwiya*-s.

187. Comme ce don fait par le souverain à la *zâwiya* tunisoise du cheikh Abû 'Abdallâh Muhammad al-Maghribî (m. 689/1289) de 150 *mithqâl* (ou encore dinars) or, *Manâqib Abû 'Abdallah Muhammad al-Maghribî*, Ms. 18441, Bibliothèque nationale, Tunis, f. 22a. Le poids d'un *mithqâl* étant 4,72 grammes ; à titre indicatif : 3 onces (l'once pèse 31,48g.) = 20 *mithqâl* ou *dinars* ; cf. R. Brunschvig, *op. cit.* (n. 97), t. II, p. 249.

188. Voir M. Hassan, *al-Madîna wa l-bâdiya*, *op. cit.* (n. 97), t. II, p. 614-617.

189. 50 *jubba*-s fourrées, autant de capes, de ceintures et de tissus en laine non cousus (*ahârim*, pl. de *ihrâm*), des chaussures et des bonnets (*al-shawâshî*), ainsi que la dépense de douze dinars or pour faire frire les grains d'orge, Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 228.

190. Id., *ibid.*, p. 236-237.

191. Id., *ibid.*, p. 236.

Les ressources des *zâwiya*-s provenaient également de l'aumône obligatoire (*zakât*)¹⁹², prélevée notamment sur les produits de l'élevage, comme celle que versait ce cheikh des Banû Layl, cité ci-dessus, qui depuis que le cheikh al-Jadîdî l'amena à résipiscence, donnait à la *zâwiya* chaque année près de 90 dinars or¹⁹³. Tel était aussi le cas de la *zâwiya* du saint kairouanais Abû 'Imrân Mûsâ al-Manârî¹⁹⁴ et de ses descendants à qui les Awlâd Abî 'Isâ donnaient la *zakât* de leur troupeau. La même pratique est attestée dans la région de Sfax où le Hinshîr al-Sittîn apparaît comme un établissement à caractère piétiste, d'ascèse et de retraite pieuse, vivant sur le mode du *tawakku*¹⁹⁵. Il n'était pas rare non plus qu'un dévot d'un saint fasse don du tiers de ses récoltes à celui-ci, dans un souci de recherche de sa *baraka* et de protection de sa moisson, contribuant ainsi à assurer une assise matérielle à des sanctuaires dont la vocation première était le devoir d'hospitalité, comme la *zâwiya* d'Abû Yûsuf Ya'qûb al-Zu'bî¹⁹⁶.

Les *waqf*-s sont aussi à l'origine de ressources régulières dont bénéficient désormais les *zâwiya*-s ifriqiyennes : al-Sharîf al-'Awânî (m. 758/1356), ce cheikh kairouanais, fit don, au profit de sa *zâwiya*, d'une terre et d'une boutique dont les revenus devaient servir à payer les salaires de ses serviteurs et les besoins d'entretien¹⁹⁷. Le Ribât Qasr al-Munastîr avait, au VIII^e/XIV^e siècle des biens *habous* dans le Jérid¹⁹⁸ ; au IX^e/XV^e siècle, du temps où Abû 'Abd Allâh Muhammad b. Abî Zayd, disciple d'al-Jadîdî, en était le cheikh, et avait à sa charge une centaine de *fuqarâ'*, à une époque où le *ribât* se rapprochait beaucoup, dans ses fonctions et dans sa gestion, de la *zâwiya*, le même Qasr disposait, de terres pouvant

192. A distinguer de la *sadaqa* ou aumône volontaire, même si une certaine ambiguïté demeure dans l'usage de chacune de ces notions dans le *hadîth* mais aussi dans le droit islamique, cf. T. H. Weir et A. Zysow, « Sadaka », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., VIII, p. 729-736.

193. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 236.

194. Id., *ibid.*, t. IV, p. 140.

195. Cet établissement fut fondé par Ibrâhîm b. Ya'qûb, surnommé « Sîd 'Agârib », suite à sa conversion, et où il se retira avec ses soixante compagnons, délaissant le brigandage et vivant uniquement de la *zakât* (l'aumône légale) des habitants, provenant des produits de leur élevage et de la céréaliculture (*min zakât mawâshîhim wa hubûbihim*), Maqdîsh, *op. cit.* (n. 70), t. II, p. 315.

196. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 169.

197. Id., *ibid.*, p. 152-153.

198. Id., *ibid.*, p. 173.

subvenir aux besoins de ces pensionnaires permanents¹⁹⁹. Cette situation, on le voit, n'est pas propre à une région. Dans les environs de Tunis, cette fois, et signe des prodigalités substantielles dont certains cheikhs et certaines *zâwiya*-s bénéficient désormais en ce début du IX^e/XV^e siècle, de la part de particuliers : la dotation, déjà mentionnée, d'un lot de terre dans la région de Mornag au Sud de Tunis, fait au cheikh *rifâ'î* Abû l-Hasan 'Alî al-'Ajmî (m. 809/1406) et à ses *fuqarâ'* et qui permettait au cheikh de subvenir aux besoins de ses derniers, selon une éthique de valorisation du travail manuel.

La *zâwiya* d'Ibn 'Arûs représente peut-être le mieux les mutations qu'a connue la *zâwiya* au IX^e/XV^e siècle au niveau de ses ressources et de son intégration dans la société ifriqiyenne : dans l'acte même de fondation de la *zâwiya* 'arûsiyya par le sultan al-Muntasir (838-839/1434-1435), celle-ci bénéficia des prodigalités du souverain qui lui fit don de plusieurs biens du domaine sultanien²⁰⁰ et ordonna que la *zâwiya* et ses dépendances fussent considérées comme bien *habous* au profit du cheikh et de ses proches²⁰¹ ; parmi ces biens dont fut dotée la nouvelle fondation, un verger (*janna*) où se trouvait une « tour imposante » (*burj 'azîm*) et un « édifice de belle facture » (*wa banya mu'tabara*)²⁰² ; un certain Abû Muhammad 'Abd al-Salâm al-Lwâtî était préposé à son exploitation au profit de la *zâwiya*²⁰³. Il semblerait qu'on y ait même pratiqué la céréali-culture puisqu'on évoque une récolte de 150 *qfîz*²⁰⁴ de blé et d'orge. On sait par ailleurs qu'un groupe de laboureurs « de la campagne » (*min ahl al-bâdiya*) cultivaient pour la *zâwiya* sans pour autant qu'on puisse, à partir de cette seule information, déduire si ces terres labourées étaient aussi des biens *habous* de la *zâwiya* ; l'hagiographe évoque également un troupeau²⁰⁵ sans plus de détails,

199. Id., *ibid.*, p. 240.

200. Al-Râshidî, *op. cit.* (n. 95), p. 209, et Ibn al-Shammâ', *al-Adilla al-bayyina al-nârâniyya 'alâ mafâkhîr al-dawla al-hafsiyya*, éd. T. Maamouri, Tunis, 1984, p. 120.

201. Al-Râshidî, *op. cit.* (n. 95), p. 210.

202. Id., *ibid.*, p. 389 ; sur les vergers et jardins entourant la ville de Tunis au IX^e/XV^e siècle, avec leur « tour large et carrée », leur citerne, leur puits, décrits par le voyageur flamand Adorne, voir R. Brunschvig, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord* (Publications de l'Institut d'Études orientales de la Faculté des Lettres d'Alger, VII), Paris, Larose, 1936, p. 199 sq.

203. Al-Râshidî, *op. cit.* (n. 95), p. 390.

204. Id., *ibid.*, p. 389-390 ; il s'agit d'une unité de mesure ; un *qfîz* équivaut à 187 litres, voir R. Brunschvig, *op. cit.* (n. 97), II, p. 251.

205. Al-Râshidî, *op. cit.* (n. 95), p. 496.

mais dont on peut croire qu'il fût d'une certaine importance²⁰⁶ : le saint nous est montré immolant une fois lors de la fête d'al-Adhâ, huit moutons²⁰⁷ ; en tout cas, la *zâwiya* devait bénéficier de ressources en quantités suffisantes pour pouvoir offrir, quatre jours durant, l'hospitalité à une délégation de 70 personnes venues de Béja²⁰⁸ présenter leurs doléances au cheikh. D'autre part, il semblerait aussi que la *zâwiya* ait été propriétaire d'un voilier (*safîna*) dont malheureusement on ignore l'usage et la taille.

Un autre exemple de sanctuaire bénéficiant des prodigalités sultaniennes, celui, des descendants du cheikh 'Abbâs al-Jadîdî à Sfax, dont nous avons déjà évoqué l'inviolabilité dont jouissait leur *zâwiya* sous les Hafsides puis sous les Ottomans en vertu d'édits sultaniens ; les mêmes édits ordonnaient également « la dépense de nourriture à leurs *fuqarâ'* et la perception de la dîme (*al-'ushr*, pl. *a'shâr*) pour leur subsistance »²⁰⁹.

Quelques conclusions

LA ZÂWIYA : DE LA SACRALISATION DU LIEU AU LIEU SACRÉ : LE SENS D'UNE ÉVOLUTION

Ainsi, au terme d'une individuation progressive et d'une évolution que nous avons tenté de décrire, la *zâwiya* va se construire une sacralité qui lui est propre. Il est clair que l'émergence, au

206. A titre indicatif de la fortune attribuée par la littérature hagiographique – dont les chiffres doivent être pris avec toutes les précautions – à certains cheikhs et à leur sanctuaire, le saint kairouanais al-Qadîdî (m. 699/1299) aurait possédé près de 1 000 têtes d'agneaux, 60 vaches, 4 chevaux et 25 chameaux, voir N. Amri, *art. cit.* (n. 51), p. 190.

207. Al-Râshidî, *op. cit.* (n. 95), p. 419.

208. L'antique Vaga, ville importante de l'Ifrîqiya, située à une centaine de km à l'ouest de Tunis, aujourd'hui chef-lieu d'un Gouvernorat ; sa richesse en culture céréalière lui valut le surnom de « grenier de l'Ifrîqiya », de même qu'elle fut appelée pendant tout le Moyen Âge Bâjat al-qamh (du blé) pour la distinguer des autres agglomérations portant le même nom en Occident musulman. Plusieurs auteurs orientaux, rattachent la ville à des événements ou à des personnages de la *Sîra* : al-Harawî dans son *Guide des Lieux et pèlerinages* (J. Sourdel-Thomine éd., Damas, 1953, p. 53) affirme que Ma'bad b. al-'Abbâs b. 'Abd al-Muttalib, cousin du Prophète, y trouva la mort et que son tombeau se trouve dans la prairie (*marj*) de la ville ; tandis que Qalqashandî, citant une source ancienne, évoque une fraction de la tribu des Banû Sa'd où a été élevé le Prophète qui aurait habité « la Bâdja de l'Ifrîqiyya, à côté des soldats abbâssides ». Le célèbre géographe al-Bakrî lui consacre une description détaillée (cf. H. H. Abdul-Wahâb, « Bâdja », in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., I, p. 886-887).

209. Maqdîsh, *op. cit.* (n. 70), t. II, p. 292.

niveau architectural, d'un espace spécifique, investi par une forme particulière de sacré, a constitué une étape décisive dans cette évolution. La sacralité du lieu, on l'a vu, lui vient du saint lui-même : celui-ci est l'illustration vivante des idées que ses contemporains se font de la sainteté, qu'elle soit un précipité de vertus, un modèle à imiter ou une sainteté de performances ascétiques et de prouesses spirituelles suscitant l'admiration. L'une et l'autre fondent une solide réputation de proximité de Dieu et d'élection divine dont la manifestation la plus éclatante sont les grâces probatoires (les *karâmât* ou prodiges) dont cet homme extraordinaire est crédité. Le saint, non seulement « fait le lieu sacré », mais il est « le lieu sacré » : il est « le lieu [de théophanie] des mystères » et le « lieu des bénédictions ». Aussi, n'est-il pas étonnant qu'il ait si puissamment incarné la figure du médiateur. La *zâwiya* devient le lieu où il faut se rendre pour rencontrer un homme de Dieu, et, quoique non exclusivement, Dieu lui-même : initiation de *murîd*-s (aspirants), retraites, veillées de *dhikr* (invocation du Saint Nom), récitation de litanies, le saint est Voie menant à Dieu ; et la *zâwiya* devient cette « échelle » tendue entre ciel et terre.

Ce lieu, sacralisé par la présence du saint, devient progressivement territoire « sacré », *haram*, délimité et inviolable, un asile sûr. Expression à la fois des mutations des représentations du sacré et des nouvelles formes de dévotion à la personne du Prophète et aux gens de sa Maison, les récits de fondations, que livre désormais la production hagiographique, inscrivent celles-ci dans l'histoire prophétique et dans un dessein divin, renouent avec les récits des origines, et consacrent cette évolution : la *zâwiya* est posée comme lieu sacré. Les deux sacralités, celle du saint et celle du lieu, se nourrissent désormais l'une de l'autre : le lien du saint avec le Prophète, lien ancien puisque apparaissant dès les premiers corpus, est « réactivé » et investi de contenus doctrinaux dont certains, sans être tout à fait nouveaux au VII^e/XIII^e siècle, trouvent, néanmoins, avec le soufi andalou Ibn 'Arabî (m. 638/1240) et ses continuateurs, leur forme la plus achevée : si Muhammad est extérieurement le Sceau des prophètes, intérieurement, il est aussi le Sceau de la sainteté universelle et muhammadienne²¹⁰ et le saint en assume l'héritage. Cette idée, doublée de celle de lieutenance (*khilâfa*), sont incarnées par le Pôle, la plus haute dignité dans la hiérarchie des saints intercesseurs. Nous avons montré ailleurs le lien de toutes ces

210. M. Chodkiewicz, *op. cit.* (n. 21), p. 156.

évolutions doctrinales avec l'eschatologie qui donne à la sainteté des VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècles beaucoup de ses signalisations²¹¹.

Devenue, plus on avance dans le temps, lieu de sépulture du saint, cette autre forme sacrale de la présence de l'homme de Dieu, la *zâwiya* tombeau (que celui-ci soit réel ou fictif) devient lieu de visites pieuses et de pèlerinage, la *ziyâra* se substitue parfois même au *hajj* ou en tient lieu, à qui n'a pas les moyens de s'en acquitter, en des temps où il fallait braver pour cela bien des dangers.

UN SANCTUAIRE FONDÉ « POUR LES HOMMES »

La *zâwiya* ifriqiyenne aux VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècles, au-delà de l'aspect laudatif du genre hagiographique, apparaît comme une réalité puissante et bien concrète : elle contribue profondément à façonner les territoires dans lesquels elle s'implante, avec lesquels désormais elle fait corps et auxquels elle imprime sa marque, qu'elle soit religieuse, économique ou culturelle. L'essor de la figure du « patron » tant en milieu urbain que rural²¹², est l'une des expressions les plus emblématiques pour l'époque de cette mise du saint au service des contemporains et de leurs requêtes quotidiennes.

Toutes les fonctionnalités incarnées par l'institution et que nous avons tenté d'éclairer (lieu d'initiation et de communication avec le divin, de médiation entre les hommes et Dieu, d'hospitalité, d'enseignement, de protection et de guet, d'arbitrage dans les conflits, d'asile) seraient impensables sans les importantes ressources dont bénéficient désormais ces sanctuaires ; de temporaires ou occasionnelles, donc forcément aléatoires et irrégulières, ces ressources deviennent permanentes, signe à la fois d'une réussite de la fondation charismatique et d'une reconnaissance par le milieu, mais surtout d'une prise en charge, y compris par le politique, d'une part significative des besoins de ces fondations et de leurs occupants. A cette reconnaissance par l'instance politique de la *zâwiya* et de son rayonnement, il convient d'ajouter celle, indispensable aussi à la visibilité sociale de l'institution et à sa présence, de l'instance juridique.

211. N. Amri, *op. cit.* (n. 73).

212. Sur l'essor de cette figure, voir N. Amri, *art. cit.* (n. 51), p. 187-199.

ZÂWIYA ET « ORTHODOXIE »

L'histoire de l'institution montre non seulement qu'il n'y a jamais eu de rupture importante ni catégorique entre soufis et gens de la lettre²¹³, mais que nous sommes en présence d'une culture largement uniforme et dotée d'une forte capacité cohésive²¹⁴, rendant vaine toute tentative de distinguer une « mentalité savante » et une « mentalité populaire » ; les médiévistes occidentalistes travaillant sur la sainteté aboutissent aux mêmes conclusions : « A une époque où le peuple comme les élites croyaient très fermement à la *virtus* du saint [...] il n'y avait pas au Moyen Âge, une mentalité savante et une mentalité populaire qui caractériseraient deux groupes sociaux mais une osmose permanente entre les deux. »²¹⁵ Les conclusions d'A. Vauchez, dans son étude de « la religion populaire dans la France méridionale au XIV^e siècle d'après les procès de canonisation », sur « l'homogénéité » des témoignages, malgré la diversité des horizons culturels, confortent nos propres conclusions pour l'Ifriqiya et le Maghreb à la même époque ; et on ne peut qu'acquiescer à son constat : « il y a accord sur l'essentiel lorsqu'il s'agit de dire à quoi on reconnaît un saint et ce qu'on peut attendre de lui »²¹⁶. L'apprentissage du *'ilm al-tasawwuf* (« la science soufie ») auprès de maîtres prestigieux et « autorisés », à la mosquée ou dans leur *zâwiya*, faisait partie, au même titre que l'exégèse coranique, le *'ilm al-qirâ'ât* (les « sept leçons coraniques »), le droit, la grammaire, les mathématiques ou encore la logique, du *cursus studiorum* (*bar-nâmaj*) de tout lettré digne de ce nom ; de même, nombre de saints, fondateurs de *zâwiya*-s, étaient eux-mêmes des savants et des juristes versés dans les sciences exotériques ; sans oublier enfin que c'est grâce aux *'ulamâ'* que nous devons toute la documentation sur les saints et les sanctuaires, sans lesquels aucune histoire de la sainteté en islam n'aurait été possible. Certes, il y a eu des tensions que la littérature sur les saints ne tait point d'ailleurs, argument

213. Jonathan Berkey fait le même constat pour le Proche-Orient à la même époque, J. P. Berkey, *The formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 235-236.

214. Voir à ce propos, certes pour le Maroc précolonial, mais qui nous paraît également valable pour le Moyen Âge, J. Vignet-Zunz, « Une paysannerie de montagne productrice de *fuqahâ'*. Les Jbâla, Rif occidental, Maroc », in *L'islam pluriel au Maghreb*, S. Ferchiou éd., 1994, extrait de *L'Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, IREMAM-CNRS, 1996, p. 218.

215. S. Gougenheim, « La sainte et les miracles. Guérisons et miracles d'Hildegarde de Bingen », in *Hagiographica*, II, Brépols, 1995, p. 157-176.

216. A. Vauchez, *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Turin, 1980, p. 104.

hagiographique oblige ; rappelons à cet égard l'accusation d'hétérodoxie portée contre Abû l-Rabî' Sulaymân al-Barbarî (m. 766/1364) dont nous avons évoqué la *zâwiya* à Kairouan et contre son compagnon al-Kinânî soupçonnés d'être des adeptes du marocain Abû Zakariyyâ' al-Hâhî et qui ne durent leur réhabilitation qu'au puissant chambellan Ibn Tâfrâjîn²¹⁷. De même, la *zâwiya* à Tunis du cheikh *rifâ'î* Abû l-Hasan 'Alî al-'Ajmî (m. 809/1406) fut fermée pour un temps et son hagiographe évoque les démêlés du saint avec le Grand Cadi (*qâdî al-jamâ'a*) al-Ghubrînî (m. 813/1410)²¹⁸. La *zâwiya* 'arûsiyya avait elle-même encouru les foudres de certaines autorités mâlikites de la capitale, notamment le *Qâdî al-jamâ'a* Abû l-Fadl Qâsim al-Qusantînî qui ordonna qu'on fît fermer la *zâwiya* parce que les femmes la fréquentaient et sollicitaient le saint, événement dramatisé dans le récit hagiographique et dont nous avons proposé ailleurs une interprétation²¹⁹. Si la littérature hagiographique cède, par moments, la place à des critiques adressées aux pensionnaires des *zâwiya*-s associés d'ailleurs dans la même condamnation aux étudiants des *madrâsa*-s²²⁰, et ce, en raison de certaines mœurs (libertinage, relations avec les *ahdâth* ou jeunes garçons, etc.) et de certaines pratiques jugées suspectes, ou considérées comme des *bid'a*-s (innovation blâmable), l'institution en tant que telle non seulement fut reconnue et agréée par les *ulamâ'*, mais elle devint, comme on l'a vu, un centre de diffusion du mâlikisme dont de nombreux manuels y étaient à l'étude, voire même le lieu à partir duquel des cheikh-s comme al-Rammâh (m. 749/1348) ou encore al-'Ubaydilî (m. 748/1347) émettaient des consultations juridiques (*fatwâ*-s)²²¹. Le culte des saints focalisé autour des *zâwiya*-s, des *maqâm*-s et des tombeaux, s'il fut critiqué par certains, n'en fut pas moins pratiqué par d'autres et son caractère licite défendu par bon nombre de juristes et de savants, ses partisans et ses adversaires se recrutant aussi bien dans le milieu des *fuqahâ'* que dans celui des soufis ; ce qui était généralement décrié n'était

217. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 159 ; sur al-Hâhî et sa « tâ'ifa », voir Ibn Qunfudh, *op. cit.* (n. 147), p.65 ; on remarquera l'opinion tout à fait mesurée et nuancée sur cette voie et sur son fondateur, développée par l'auteur *faqîh*, *qâdî* et historien. Sur la *zâwiya* Zakrâwiyya, voir H. Ferhat, H. Triki, *art. cit.* (n. 143), p. 40.

218. Voir N. Amri, *art. cit.* (n. 167), p. 201-202.

219. Al-Râshidî, *op. cit.* (n. 95), p. 236 ; N. Amri, *art. cit.* (n. 49), p. 192-194.

220. Comme dans un propos attribué à al-Murjânî (m. 699/1299) et figurant dans les *Manâqib 'A'isha al-Mannûbiyya*, pour la traduction française cf. N. Amri, *op. cit.* (n. 159), p. 209.

221. Ibn Nâjî, *op. cit.* (n. 32), t. IV, p. 113.

pas le culte en tant que tel, mais plutôt certaines pratiques jugées comme étant hétérodoxes ou non conformes au rite de Mâlik²²².

LE MONDE APPELÉ À DEVENIR « SANCTUAIRE » ?

Le saint, on le sait depuis au moins le VI^e/XII^e siècle, est le « maître du pas » (*sâhib al-khatwa*), celui devant lequel « se plie la terre » (*tayy al-ard*) ; il est aussi « le maître de l'heure » (*sâhib al-waqt*) ; désormais, il est aussi le « maître du pays » (*sâhib al-balad*)²²³ ; et ce n'est pas le moindre des infléchissements dans la représentation du pouvoir des hommes de Dieu et, par mimétisme, de leur *zâwiya-s*, que cette inscription de la sainteté dans une perspective proprement « territoriale ». Davantage : tout en continuant d'affirmer au niveau du surnaturel un affranchissement de toute contingence territoriale – le pouvoir du saint transcendant toutes les limites mondaines (d'espace et de temps) et extra-mondaines –, la production hagiographique accrédite de plus en plus l'idée d'un partage de « la vaste terre de Dieu » en zones d'influences de Ses saints, garants de l'ordre cosmique et du bon gouvernement des hommes, formant le *dîwan al-sâlihîn* avec sa hiérarchie de saints intercesseurs à la tête de laquelle se trouve le pôle en sainteté (*qutb*)²²⁴. A une époque où est posée avec acuité la question de la légitimité du pouvoir, il n'est pas fortuit que l'hagiographie choisisse la métaphore politique pour figurer l'autorité voire le pouvoir des saints²²⁵. La *zâwiya* et son territoire où règne la Loi de Dieu, la paix, la justice et l'ordre divin est une figure inversée du monde ; désormais, c'est ce dernier dans sa totalité qui est appelé à devenir « sanctuaire », sous l'œil vigilant du « conseil ésotérique des saints ».

Nelly AMRI

222. Lorsqu'au XIX^e siècle, sous les feux conjugués du wahhabisme et du réformisme, le culte des saints fut stipendié et violemment condamné, ce seront des savants mâlikites de la meilleure tradition qui furent chargés par le Bey de rédiger des textes de réfutation. Il s'agit notamment d'Ismâ'il al-Tamîmî (m. 1832), premier Muftî de la Régence qui rédigea *al-Minah al-ilâhiyya fi tams al-dalâla al-wahhâbiyya*, Tunis, 1910 et de 'Umar Qâsim al-Mahjûb (m. 1807), Grand-Qâdî et Imâm de la Grande Mosquée de la Zitouna qui rédigea une réponse publiée *in extenso* dans Ibn Abî al-Diyâf, *Ithâf ahl al-zamân bi-akhbâr mulûk Tûnis wa 'ahd al-amân*, Tunis, 1989, t. III, p. 86-97.

223. Al-Râshidî, *op. cit.* (n. 95), p. 217.

224. Cf. N. Amri, *art. cit.* (n. 49), p. 182-187.

225. Sur ces « titres partagés, titres disputés », *ibid.*, p. 179-182.

BIBLIOGRAPHIE

Sources manuscrites

- AL-HAWWĀRĪ, *Manâqib Abî Sa'îd al-Bâjî*, ms. 18105, Bibliothèque nationale, Tunis.
- AL-KŪMĪ, *Sulūk al-murîdîn wa-zâd al-ghurabâ' wa l-masâkîn*, ms. Arabe 288, Bibliothèque apostolique vaticane, Rome, ff. 138.
- Manâqib Abû 'Abdallah Muhammad al-Maghribî*, ms. 18441, ff. 14b-23b, Bibliothèque nationale, Tunis.
- Manâqib al-maghâra allatî bi-jabal al-Jallâz*, ms. 18555, ff. 24a-30b, Bibliothèque nationale, Tunis.
- Ta'rîf awliyâ' al-arba'in ashâb Al-Shâdhilî*, ms. 18555, ff. 7a-16b, Bibliothèque nationale, Tunis.

Sources imprimées

- AL-DABBĀGH, 1997, *Al-Asrâr al-jaliyya fî l-manâqib al-Dahmâniyya*, éd. A. Chebli, Faculté des lettres et des sciences humaines, Tunis (dactylographiée).
- AL-FĀRISĪ, 1959, *Manâqib Muhriz b. Khalaf*, H. R. Idris éd., Paris.
- AL-GHUBRĪNĪ, 1910, *'Unwân al-dirâya fî man 'urifa min 'ulamâ' al-mi'a al-sâbi'a fî Bijâya*, 1^{re} éd., Alger.
- IBN BATTŪTA, 1992, *Rihlat Ibn Battûta*, Beyrouth.
- IBN KATHĪR, s. d., *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, La Mecque.
- IBN KHALDŪN, 1959, *Kitâb al-'Ibar*, Beyrouth.
- IBN MANZŪR, s. d., *Lisan al-'Arab*, nouvelle édition, Le Caire ; éd. Beyrouth, 2005.
- IBN NĀJĪ, 1978-1993, *Ma'âlim al-îmân fî ma'rifat ahl al-Qayrawân*, éd. al-Maktaba al-'atîqa, 4 vol., Tunis.
- IBN QUNFUDH, 1965, *Uns al-faqîr wa 'izz al-haqîr*, M. Fasi et A. Faure éd., Rabat.
- IBN AL-SABBĀGH, 1886, *Durrat al-asrâr, Manâqib Sayyidî Abî l-Hasan al-Shâdhilî*, éd. non critique, Tunis.
- IBN AL-SHAMMĀ', 1984, *al-Adilla al-bayyina al-nûrâniyya 'alâ mafâkhir al-dawla al-hafsiyya*, T. Maamouri éd., Tunis.
- AL-MĀLIKĪ, 1983, *Riyâd al-nufûs*, B. Baccouche et M. L. Metoui éd., Beyrouth, 2 vol.
- M. MAQDĪSH, 1988, *Nuzhat al-anzâr fî 'ajâ'ib al-tawârîkh wa l-akhbâr*, A. Zouari et M. Mahfoudh éd., Beyrouth, t. II.
- AL-RĀSHIDĪ, 1303/1885, *Ibtisâm al-ghurûs wa washî al-turûs bi-manâqib Abî l-'Abbâs Ahmad b. 'Arûs*, éd. non critique, Tunis.

- SAFÎ AL-DÛN B ABÎ L-MANSÛR B. ZÂFIR, *Risâla*, 1986, introduction, édition et traduction par D. Gril, IFAO, Le Caire.
- AL-TIJÂNÎ, *Al-Rihla*, 1980, H. H. Abdelwahab éd., Tunis.
- AL-ZARKASHÎ, s. d., *Târikh al-dawlatayn al-Muwahhidiyya wa l-hafsiyya*, M. Mâdûr éd., Tunis.

Études

- N. AMRI, 2000, « *Walî et awliyâ'* dans l'Ifriqiya médiévale. De l'activité originelle d'une notion aux modalités historiques de son activation », *Studia Islamica*, p. 23-36.
- EAD., 2000, « L'occupation par un saint de Tunis (IX^e/XV^e s.) de sa future *zâwiya*, d'après les manâqib d'Ahmad b. 'Arûs », in *Le saint et son milieu ou comment lire les sources hagiographiques*, R. Chih et D. Gril éd., Le Caire, IFAO, p. 117-136.
- EAD., 2001, *Al-walâya wa l-mujtama'* [Sainteté et société. Contribution à l'histoire religieuse et sociale de l'Ifriqiya hafside] (Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, série histoire, vol. XII), Tunis.
- EAD., 2006, « Le saint *rifâ'î* Abû l-Hasan 'Alî al-'Ajâmî (m. 809/1406) et le milieu politico-religieux tunisois du IX^e/XV^e siècle d'après le *Sulûk al-murîdîn wa zâd al-ghurabâ' wa'l-masâkîn* », in *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, R. McGregor et A. Sabra éd., Le Caire, IFAO, p. 189-214.
- EAD., 2006, « La malédiction du saint. *Du'â'* et situations de conflit en Ifriqiya médiévale. Essai de typologie », in *Être notable au Maghreb. Dynamique des configurations notabiliaires*, A. Hénia éd., Paris, Institut de Recherche du Maghreb contemporain, p. 69-88.
- EAD., 2006, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », in *Le Corps et le Sacré en Orient musulman*, C. Mayeur-Jaouen et B. Heyberger éd. (Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée, 113-114), Aix-en Provence, Édisud, p. 59-89.
- EAD., 2008, *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'A'isha al-Mannûbiyya*, Paris.
- EAD., 2008, *Les Saints en islam, les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris.
- EAD., 2008, « Le pouvoir du saint en Ifriqiya VII^e-IX^e/XIII^e-XV^e siècles : le "très visible" gouvernement du monde », in *Politique et Religion en Méditerranée. Moyen Âge et époque contemporaine*, H. Bresc, G. Dagher et Ch. Veauvy éd., Paris, p. 167-196.
- EAD., 2008, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural. Les figures du saint homme à Kairouan du VII^e/XIII^e au IX^e/XV^e siècle, d'après le dictionnaire biographique d'Ibn Nâjî », in *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, N. Amri et D. Gril éd., Paris, p. 167-230.

- EAD., 2009, *Al-Tasawwuf bi-Ifriqiyya fi l-'asr al-wasit* [Le soufisme en Ifriqiya à l'époque médiévale, du III^e/IX^e siècle à la fin du IX^e/XV^e siècle], Tunis.
- EAD., 2009, « Le *samâ'* dans les milieux soufis du Maghreb (VII^e-X^e/XIII^e-XVI^e s.) : pratiques, tensions et codification », *Al-Qantara XXX/2*, July-December, Madrid, p. 491-528.
- P. BALLANFAT, 2007, « Ka'ba », in *Dictionnaire du Coran*, M. A. Amir-Moezzi éd., Paris, p. 465-467.
- J. BERQUE, 1970, « Les Hilaliens repentis ou l'Algérie rurale au XV^e siècle d'après un manuscrit jurisprudentiel », dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n^o 5, sept.-oct., p. 1325-1353.
- ID., 1970, *L'intérieur du Maghreb, XV^e-XIX^e siècle*, Paris.
- R. BRUNSCHVIG, 1936, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord* (Publications de l'Institut d'Études orientales de la Faculté des Lettres d'Alger, VII), Paris, Larose.
- ID., 1982, *La Berbérie orientale sous les Hafrides, des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, 2 vol.
- R. CHIH, 2008, « La *zâwiya* en Égypte à l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e s.) : signe de la présence des saints ? », in *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, N. Amri et D. Gril éd., Paris, p. 313-324.
- M. CHODKIEWICZ, 1986, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris.
- J. DURING, 1996, « Musiques et rites : le *samâ'* », in *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, A. Popovic et G. Veinstein éd., Paris, p. 157-172.
- H. ELBOUDRARI, 1985, « Quand les saints font les villes ; lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII^e siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, mai-juin, n^o 3, p. 489-508.
- M. ÉLIADE, 1965, *Le sacré et le profane*, Paris.
- H. FERHAT, H. TRIKI, 1986, « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hesperis Tamuda* 24, p. 17-51.
- B. FLUSIN, 2000, « Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine », in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, A. Vauchez éd. (Collection de L'École française de Rome, 273), Rome, p. 119-132.
- Cl. GEERTZ, 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris.
- J.-Cl. GARCIN, 1987, « Le sultan et Pharaon (le politique et le religieux dans l'Égypte mamluke) », in *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale, Variorum reprints*, Londres, p. 261-272.
- ID., 1996, « Assises matérielles et rôle économique des ordres soufis. L'époque pré-moderne », in *Les voies d'Allâh. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, A. Popovic et G. Veinstein éd. Paris, p. 213-230.
- E. GEOFFROY, 1995, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans*, Damas, Institut français de Damas.

- ID., 2003, « Les hommes de religion dans le Moyen-Orient ayyoubide et mamelouk (XII^e-XIV^e s.) », in *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, D. Iogna-Prat et G. Veinstein éd., Paris, p. 93-108.
- S. GOUGENHEIM, 1995, « La sainte et les miracles. Guérisons et miracles d'Hildegarde de Bingen », in *Hagiographica*, II, Brépols, p. 157-176.
- M. HASSAN, 1999, *al-Madîna wa l-bâdiya bi-Ifriqiyya fi l-'ahd al-hafsî* (Faculté des Sciences humaines et sociales, série histoire, vol. XXXII), Tunis, 2 vol.
- ID., 2001, « Les *Ribât* du Sahel d'Ifriqiya. Peuplement et évolution du territoire au Moyen-Âge », in *Castrum 7. Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*, J.-M. Martin éd., Rome-Madrid, p. 147-162.
- M. HODGSON, 1998, *L'islam dans l'histoire mondiale*, Sindbad-Actes-Sud, Paris.
- R.-H. IDRIS, 1975, « Hafsidés », in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., t. III, p. 68-72.
- D. JULIA, 2000, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne », in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, A. Vauchez éd. (Collection de L'École française de Rome, 273), Rome, p. 241-295.
- A. LAROU, 1976, *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, Paris, 2 vol.
- P. LORY, 2007, « Pèlerinage à la Mecque », in *Dictionnaire du Coran*, M. A. Amir-Moezzi éd., Paris, p. 667-669.
- M. MAUSS, 1968, *Œuvres*, I. *Les fonctions sociales du sacré*, Paris.
- C. MAYEUR-JAOUEN, 2000, « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, A. Vauchez éd. (Collection de L'École française de Rome, 273), Rome, p. 133-147.
- ID., 2000, « Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires en islam. Bibliographie raisonnée », in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, A. Vauchez éd. (Collection de L'École française de Rome, 273), Rome, p. 149-170.
- M. MESLIN, 1976, « Conclusion », dans *Histoire des religions*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, t. III, p. 1279-1327.
- H. RACHIK, 1990, *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, Afrique-Orient.
- Y. RAGHIB, 1973, « Essai d'inventaire chronologique des guides à l'usage des pèlerins du Caire », *Revue des Études islamiques* 41/2, p. 259-280.
- A. SEBTI, 1995, « Hagiographie et enjeux urbains au Maroc. Une biographie d'Idrîs II », in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, A. Vauchez éd. (Collection de L'École française de Rome, 213), Rome, p. 77-88.
- P. A. SIGAL, 1985, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e s.)*, Paris.
- A. VAUCHEZ, 1980, *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Turin.
- ID., 1988, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome.

- ID., 2000, « Introduction », in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, A. Vauchez éd. (Collection de L'École française de Rome, 273), Rome, p. 1-7.
- J. VIGNET-ZUNZ, 1994, « Une paysannerie de montagne productrice de *fuqahâ'*. Les Jbâla, Rif occidental, Maroc », in *L'islam pluriel au Maghreb*, S. Ferchiou éd. (extrait de *l'Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1996), Paris, IREMAM-CNRS, p. 201-220.
- T. H. WEIR, A. ZYSOW, 1995, « Sadaka », in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., t. VIII, p. 729-736.