Al-Qantara, vol. 17, nº 2 (1996)

POUVOIR, SACRÉ ET PENSÉE MYSTIQUE: LES ÉCRITURES EMBLÉMATIQUES MÉRINIDES (VII^{e}/XIII^{e}-IX^{e}/XV^{e} SIÈCLES)

Serge GUBERT
E. H. E. S. S., Paris

Avant d'en venir au coeur de mon exposé, je débuterai cette intervention par quelques remarques générales qui permettront, à la fois, de resituer mon propos dans le cadre de la problématique envisagée ici, celle du pouvoir sacré en Islam, et de préciser la manière dont elle s'articule avec une démarche de recherche plus personnelle. Cette dernière a pour objet l'imaginaire du pouvoir à l'époque mérinide (XIII^{e}-XV^{e} siècles) à travers le lexique épigraphique, les marques de souveraineté et les lieux du pouvoir. Je traiterai ici plus précisément d'une question: l'émergence d'une nouvelle figure du souverain, celle du *mawlā* (le maître), et d'une théologie politique associant ses qualités et marques personnelles en référence à un ensemble de figures validantes, Dieu, le Prophète, les sharifs (*šurafā'*), les saints (*awliyā'*), les savants (*'ulamā'*), les combattants (*ǧund, ghuzāt, ahl al-dawār*). Ce discours, que l'on voit poindre à travers le lexique et le formulaire des écritures emblématiques, correspond à un travail de réélaboration idéologique imposé par la crise de légitimité et le renouveau de la sensibilité religieuse qui caractérisent l'Occident musulman au XIII^{ème} siècle. Il trouve ses principales assises auprès de la pensée mystique et va de pair avec la diffusion du šāḏilisme sous l'égide de son plus illustre représentant au Maghreb, Ibn ʿAbbād Al-Rundī (d. 792/1390).

1. DE L'ÉCRITURE SACRÉE AUX ÉCRITURES EMBLÉMATIQUES

La relation du pouvoir et de la société est «essentiellement chargée de sacralité car toute société associe l'ordre qui lui est propre à un ordre qui la dépasse, s'élargissant jusqu'au cosmos dans les sociétés traditionnelles. Le pouvoir est sacralité parce que toute société affirme sa volonté d'éternité et redoute le retour au chaos comme réalisation de sa

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

propre mort [1]». Au coeur de ce fragile équilibre entre ordre et chaos, qui semble marquer les rapports pouvoir/société, la royauté se singularise elle-même par sa précarité et son caractère transitoire. Pour les sociétés marquées par l'irruption de la Révélation, en Islam comme dans le christianisme, la royauté trouve sa place au sein d'une large parenthèse. Elle se situe entre les deux termes de l'existence humaine, la prophétie et le Jugement, deux modèles de royauté clairement posés par le Corpus sacré et entre lesquels le temps et l'histoire des hommes sont suspendus, toujours menacés d'un retour au chaos, à l'hubris ou à une nouvelle Jāhiliyya. Deux archétypes de royauté, celle du prophète-roi et celle de Dieu, qui structurent la pensée des hommes et leur discours sur la royauté d'ici-bas, mais toujours sujets à de multiples processus de réappropriation aux cours du temps et au gré des milieux. Non pas que ces deux archétypes soient les seuls, sans moyen terme, nous connaissons l'engouement des grands compilateurs de l'âge classique pour l'histoire préislamique, celle des grands rois et prophètes, figures emblématiques s'il en est (Sulaymān, Mūsa et Hārūn, Yūsuf, Ḏū l-Ḳarnayn...) qui représentent sûrement des modèles de royauté en Islam, et de même les épisodes toujours répétés d'expériences mahdistes. Pourtant, dans les deux cas le moule idéologique opère, parfois jusqu'à instaurer un mimétisme flagrant dans les attributs et les vertus, d'un côté préfiguration de la royauté divine, de l'autre réïtération de «l'événement inaugurateur» [2], celui de la Prophétie. Toutefois, si le cadre de référence idéologique est toujours opératoire, méfions-nous des mots qui traversent l'histoire et des images qui perdurent, prenons soin de briser autant que possible leur moule sacralisant pour saisir ce qui fait la différence, pour saisir le mouvement de l'histoire et les nouvelles constructions.

Les sociétés marquées par l'irruption de l' «évènement inaugurateur» de l'Islam, Prophétie et Ecriture, voient naître et se développer une science de l'interprétation, en l'occurence celle du verset et du *ḥadīṯ*, une science progressivement «canonisée» comme par contagion du sacré, au profit du groupe qui détient le savoir et, non sans ambivalence, au profit du pouvoir en place auquel il apporte sa médiation à l'Ecriture et au modèle légitime. Il est pourtant peu probable que les

[1] Balandier, G., *Anthropologie politique,* Paris, 1991, p. 119.

[2] Arkoun, M., «Autorité et pouvoir en Islam», dans *Pour une critique de la raison islamique,* Paris, 1984, p. 164.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

choses soient définitivement fixées. Le savoir n'est pas extirpable de la réalité des hommes qui le font vivre, la transmission est rarement une simple conservation, il existe toute une possibilité de jeu qui demande à être examinée. Entre le licite et l'illicite, la pensée la plus rigoureuse et la plus orthodoxe opère ses propres manipulations, fondant la légitimité d'une pensée politique, justifiant un ordre social ou induisant une économie du Salut à laquelle le souverain doit adhérer pour le bien de la communauté et sa propre sauvegarde. Or, les systèmes d'interprétation [3] du Corpus sacré qui permettent l'élaboration d'un discours cohérent sur la société et le pouvoir sont aussi variés que les modes de pensée de ceux qui les forgent, ceci malgré une apparence trompeuse liée à la pérennité du lexique employé, à son enchevêtrement au sein de l'Ecriture, à la charge symbolique et émotionnelle qu'il véhicule. Autrement dit, même si les réactualisations du lexique s'avèrent parfois rares, il peut exister des glissements sémantiques significatifs et opératoires grâce auxquels le concept de royauté peut être réaménagé, sous l'instigation même du pouvoir ou des penseurs accrédités.

Ces considérations fondent l'intérêt d'une recherche sur le lexique et les métaphores du pouvoir [4]. Ces derniers ne doivent pas être appréhendés comme l'essence d'une pensée idéologique immuable, mais comme des outils de la pensée politique, souvent empruntés au registre sacré, qui, non seulement décrivent la société, mais aussi la conceptualisent et l'influencent. Les travaux de P. Buc fournissent un cadre méthodologique pour l'étude de ce lexique. L'auteur a utilisé un matériel de première main afin de souligner la manière dont la pensée politique s'est nourrie au creuset des commmentaires bibliques. L'ouvrage, qui prolonge, pas sa périodisation et sa méthode, celui de G. Duby [5] sur l'imaginaire du féodalisme, souligne à quel point les constructions idéologiques puisent dans le registre lexical de la pensée religieuse pour

[3] A ce propos, je renverrai à plusieurs reprises aux travaux de P. Buc, qui, sur des bases méthodologiques trés rigoureuses, s'attachent à l'étude du concept de royauté à travers l'exégèse biblique (XII^{ème}-XIV^{ème} siècles). Cf. Buc, P., «Pouvoir royal et commentaires de la Bible», *Annales ESC* (44), 691-709, et *L'ambiguïté du livre: prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age,* Paris, 1994.

[4] Cf. Buc, P., *L'ambiguïté du livre,* p. 25, «L'ambiguïté est le propre du lexique politique (...), la connaissance d'une société présuppose celle du lexique et des métaphores qu'elle emploie pour se décrire; groupes et individus utilisent des méthodes de lecture et d'inflexion du sens qui sont en convergence avec leurs intérêts idéaux et leur volonté de refondre l'ordre».

[5] Duby, G., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* Paris, 1978.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

trouver leurs assises conceptuelles. Déjà, G. Duby [6] avait relevé toute leur labilité et s'était interrogé sur ce qui déterminait le choix de telle ou telle image pour fonder un discours cohérent sur le pouvoir et la société. Ces deux ouvrages suivent, au coeur des textes, le cheminement des mots et des idées, pour relever les procédés par lesquels s'élaborent les nouvelles constructions idéologiques, en l'occurence sous la forme de théologies politiques, et repérer les moments où elles émergent du discours pour aller marquer l'ordre social. Une démarche assez similaire peut-être mise en oeuvre pour l'étude qui nous concerne. Le lexique épigraphique du pouvoir, par le maniement du verset, puise couramment dans le Corpus sacré. Il faudra faire l'inventaire de ce lexique et nous interroger sur sa valeur dans l'exégèse. Non pas celle des littéralistes, mais celle figurant dans les traités mystiques [7] les plus réputés de l'époque qui nous concerne. A nous de montrer pourquoi et comment cette exégèse aurait pu permettre de conceptualiser la pensée politique.

La recherche que je conduis, si elle trouve auprès de ces travaux des outils conceptuels et méthodologiques, a bien sûr ses propres spécificités. En premier lieu elle est centrée sur une problématique localisée, dynastique, celle du pouvoir et de la légitimité des souverains mérinides (XIII^{ème}-XV^{ème} siècles). Elle se fonde sur l'exploitation du matériel épigraphique. Un matériel souvent utilisé de manière parcimonieuse ou parfois réduit à une fonction de matériel d'appoint au profit d'une écriture plus noble et plus parlante, celle de la chronique, tant il est vrai que ce matériel épigraphique, par son caractère répétitif et ses références stéréotypées, son asservissement à la louange du souverain, s'avère parfois ingrat et obscur. Pourtant, «l'écriture d'apparat» [8], au regard de

[6] Duby, G., *Les trois ordres,* «Le systèmes idéologiques ne s'inventent pas. Ils sont là, diffus, affleurant à peine à la conscience des hommes. Non point immobiles. Travaillés de l'intérieur par une évolution lente, imperceptible, mais dont se découvrent de loin en loin les effets, qu'elle a disloqué l'ensemble, qu'il faut le recommencer» (85).

[7] Cf. Nwyia, P., *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans,* Beyrouth, 1986. L'ouvrage est une excellente base de départ pour ce travail. Il s'arrête aussi bien sur le lexique que sur le langage figuratif de la mystique, c'est-à-dire les images et symboles qui sont nés de l'expérience et travers lesquels «le mystique dit cette expérience» (p. 312).

[8] Petrucci, A., *Jeux de lettres, formes et usages de l'inscription en Italie (11ème-20ème siècles),* Paris, 1993, p. 10: «toutes les écritures qui ont un caractère de solennité particulière et dont les fonctions sont d'abord d'indication et de désignation; celles-ci sont en général posées, de grand format, et réalisées avec d'évidents intentions d'élégance et d'affectation; elles peuvent être utilisées dans n'importe quelle situation d'écriture, épigraphique, livresque ou documentarie».

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

la place prépondérante qu'elle occupe dans les modes d'expression du pouvoir en Islam [9] (numismatique, sigillographie, emblèmes guerriers, actes diplomatiques, épigraphie monumentale des palais, mosquées et *madrasa-s, waḳf-s* et stèles funéraires) et à cause des multiples liens qu'elle entretient avec le Corpus sacré, doit-être l'objet d'une attention particulière. Il existe là un vaste champ de recherche à définir [10] et exploiter, en tenant compte de ses multiples dimensions: le support, la calligraphie, le formulaire, le lexique, le discours.

Cette orientation s'est imposée après un examen des légendes monétaires mérinides. Le renouvellement du corpus des légendes était patent et pouvait correspondre à ce que M. Kably appelle «l'obsession du légitimisme» [11] des sultans mérinides. Pourtant, la question semblait revêtir une autre ampleur au regard de certains éléments. L'introduction d'un nouveau titre (*mawlā*), qui permet de désigner Dieu, le Prophète et le souverain, l'utilisation d'un verset (LVII-3) [12] faisant référence à Dieu Apparent (*al-ẓāhir*) et Caché (*al-bāṭin*), l'apparition de tout un lexique de la faveur divine (*ni'ma, minna, naṣr...*), et de versets qui, par ailleurs, se retrouvent dans les *ḥizb-s* šāḏilites. Ainsi, ce matériel épigraphique s'avère plein de nouvelles potentialités. En tant que trace directe de l'activité du pouvoir, il apparaît comme un témoignage à partir duquel seront appréciées les conceptions du pouvoir et les options de la dynastie [13]. Nous considèrerons donc ce lexique épigraphique, le plus souvent coranique, comme celui du pouvoir. Plusieurs éléments permettent de justifier une telle option. En premier lieu l'idée que s'opère un choix dans

[9] Il s'agit bien là d'une spécificité, cf. Petrucci, A., *Jeux de lettres,* p. 17: «Comme genre et comme produit, l'épigraphie du haut Moyen Age occidental, fut au contraire totalement dépourvue aussi bien de cohérence formelle que d'hégémonie normative sur l'ensemble de son système graphique propre; elle se présentait en général comme un pastiche incertain de formes dérivées de types antiques trés différents l'un de l'autre (la capitale et l'onctiale) et comme la transposition, dépourvue de canons formels autonomes qui lui soient propre, des écritures d'apparat qui étaient en usage dans le domaine du livre».

[10] Cf. Petrucci, A., *Jeux de lettres,* 9-13. L'auteur expose un cadre méthodologique et conceptuel original qui permet d'envisager l'étude des écritures d'apparat.

[11] Kably, M., *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age,* Paris, 1986, p. 66.

[12] Cor. LVII-3, «*Huwa al-awwal wa-l-aḫir wa-l-ẓāhir wa-l-bāṭin wa-huwa bi-kull šay' 'alīm*».

[13] Pour une illustration de la valeur idéologique du matériel numismatique, Launois, L., «Influence des docteurs malikites sur le monnayage ziride de type sunnite et sur celui des Almoravides», *Arabica,* 11 (1964), 127-150.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

le lexique au regard de la «fonction sociale» [14] qu'assume telle ou telle écriture d'apparat. Ce choix doit probablement répondre à plusieurs impératifs, et entre autres, il doit être adapté au support et tenir compte de sa finalité (qui sera le lecteur?), être représentatif du souverain et de la dynastie, attirer l'attention bienveillante du lecteur et l'amener à partager certaines conceptions grâce à un lexique agréé par ce dernier à cause de son caractère sacré. Ainsi, reprenant à notre profit une formule de P. Buc, nous pourrions dire que pour «porter un jugement sur l'idéologie d'un *souverain* (auteur), il est indispensable de répertorier au maximum les versets qui font partie de son dossier, de la toile d'araignée de textes qu'il centre sur un problème donné» [15]. Nous sommes ici en présence d'un lexique susceptible de nous guider à travers la littérature de l'époque, sans distinction de valeur, pour reconstruire cette trame de l'imaginiare, plurielle et mouvante, commune au pouvoir et à la société, qui, au delà de tous les «découpages commodes» [16], assure l'efficience des mécanismes de sacralisation.

J'ai appelé ce matériel épigraphique «lexique des écritures emblématiques». Il s'agit, au sens large, de toutes les traces épigraphiques (numismatiques, monumentales, diplomatiques), dont la finalité est d'être exposée aux yeux des sujets, des alliés ou des ennemis potentiels de la dynastie. Leur particularité est de manier un lexique le plus souvent indissociable du registre religieux et dont la valeur peut varier selon le support et la place qu'il occupe dans le discours affiché. Dès lors, le problème de fond est essentiellement méthodologique. Il s'agit d'élaborer une démarche suffisamment souple et systématique qui permette de saisir les multipes dimensions de cette écriture (politique, religieuse, diplomatique, propitiatoire...), en s'attachant aussi bien aux mots qu'à la manière dont ils s'organisent au sein des différents formulaires [17].

[14] Petrucci, A., *Jeux de l'écriture,* p. 9, «par fonction sociale de l'écriture, j'entends la fonction que l'écriture considérée en elle-même assume dans le cadre de chaque société organisée et tendanciellement alphabétisée, et que chaque type graphique assume à son tour au sein du milieu culturel particulier qui le produit et qui l'utilise».

[15] Buc, P., *L'ambiguïte du livre,* p. 42.

[16] Touati, H., *Entre Dieu et les hommes, saints, lettrés et sorciers (17ème siècle)*, Paris, 1994, p. 12.

[17] Notre étude des écritures emblématiques s'appuie sur deux outils de travail: un corpus des écritures emblématiques (recensement des versets coraniques, formules de louange, eulogies, formules de voeux et de bénédiction), et une fiche signalétique de la titulature pour chaque souverain prenant en compte l'ensemble du matériel épigraphique et la globalité du lexique de la titulature souveraine et laudative. Ce matériel, ainsi réparti, doit nous permettre de cerner le lexique du pouvoir, sa diffusion dans le temps,

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

L'écriture d'apparat, et notamment celle qui manie le verset coranique, possède en Islam un caractère fortement enblèmatique. Que ce soit sur une monnaie, sur les murs des madrasas ou un *waḳf,* cette écriture a toujours un caractère officiel. L'écriture emblématique est «écriture repère, écriture signal, écriture qui est devenue image» [18]. Par le biais de certains codes, plus ou moins explicites, elle diffuse l'identité du souverain, ses titres, des aspirations. Le verset est un des principaux outils de ce «texte-image» qu'est l'écriture emblématique.

Ce serait donc grâce à cette répétition choisie, mêlant des formules de nature différente (titres, versets, formules de salutation et de voeux...), que s'élaborerait l'écriture emblématique du pouvoir. Une écriture dont l'ordonnance et la permanence, autant que le registre du lexique et le discours affiché, contribueraient dans un même mouvement à un processus de sacralisation et de conceptualisation de la pensée politique. D'où nos principales interrogations, l'écriture emblématique des sultans mérinides, dans son lexique et ses formulaires, véhicule-t-elle un discours cohérent sur le pouvoir et la société, une théologie politique?

2. Crise de légitimité, idéologie et théologie politique en contexte mérinide

Avec l'avènement de la dynastie mérinide, un ensemble de facteurs, endogènes et exogènes, contribuent à renouveler la question de la légitimité du pouvoir au Maghreb. Le fait a déjà été souligné par plusieurs historiens. M. Kably a relevé combien leur «obsession du légitimisme» était indissociable des modalités de la conquête. A un opportunisme encombrant sont venus s'ajouter le handicap d'une ascendance berbère, et l'absence de discours idéologique justifiant la violence de l'épisode tribal. Ainsi, dans bien des cas, le travail de l'historiographie [19] a été de maintenir le silence sur certains épisodes et de trouver des parades à une

son mode de circulation sur les différents supports. Sur le plan méthodologique, ce lexique peut-être l'objet d'une exploitation thématique, au regard des sources contemporaines, ou totalement autonome, en appréhendant l'organisation des formulaires de chaque support comme un discours en soit.

[18] Pastoureau, M., «Un texte-image: l'écriture circulaire», dans *Couleurs, images, symboles,* 126.

[19] Sur les silences de l'historiographie mérinide, Kably, M., *Pouvoir, société et religion,* pp. 2-92. D'une manière plus générale, Shatzmiller, M., *L'historiographie mérinide, Ibn Khaldûn et ses contemporains,* Leiden, 1982.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

généalogie déficiente. La politique mérinide a dû intégrer un certain nombre de forces, parfois concurrentes, le malikisme [20], le mysticisme [21], les lignées sharifiennes [22]. Deux éléments me paraissent déterminant pour saisir la portée de ces changements. La situation politique de l'Occident musulman au lendemain de l'éclatement de l'ensemble almohade et le renouveau de la sensibilité religieuse [23] impulsé par le mysticisme.

La crise qui affecte l'ensemble almohade au début du XIII^éme^ siècle (rejet de la doctrine almohade, affaiblissement des structures de l'Etat, partition de l'Occident musulman, avancée chrétienne en Andalousie), pose une série de questions aux nouveaux pouvoirs locaux. Où se trouve le pouvoir légitime, comment peut-il se justifier, de quoi peut-il se réclamer? Ce trouble semble concerner l'ensemble de l'Occident musulman. La numismatique maghrébine et andalouse témoigne d'une volonté de réajustement par des procédés formels, tels le style de la monnaie [24], l'emploi de nouvelles formules [25], les revirements d'allégeance [26] opérés successivement, parfois au nom d'un imām ʿAbd

[20] Cf. Shatzmiller, M., «Les premiers émirs mérinides et le milieu religieux de Fès: introduction des merdersas», *Studia Islamica,* 43 (1976), 109-118, et «Islam de campagne et Islam de ville: le facteur religieux à l'avènement des Mérinides», *Studia Islamica,* 123-136; M. Kably, *Société, pouvoir et religion,* 279-285.

[21] Cf. Kably, M., *Société, pouvoir et religion,* 303-320.

[22] Cf. Beck, H., *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharifienne des sultans Mérinides (656-869/1258-1465),* Leyden, 1989, et Kably, M., *Société, pouvoir et religion,* 291-302.

[23] Sur l'apport de l'hagiographie pour l'étude des mentalités religieuses, Ferhat, H., et Triki, H., «Hagiographie et religion au Maroc médiéval», *Hespéris-Tamuda,* 24 (1986), 17-51.

[24] Voir par exemple les monnaies hudides (1228-1269) dans Medina-Gómez, A., *Monedas hispano-musulmanas,* Tolède, 1992, 455-476, et Rodríguez-Lorente, J. J., *Numismática de la Murcia musulmana,* Madrid, 1994. Les dinars hudides modifient le type almohade, le carré qui les caractérisait disparaît au profit d'un cercle dans lequels s'inscrit la légende du champ et d'une légende circulaire continue sur le pourtour.

[25] Il s'agit essentiellement de formules de louange de Dieu qui viennent progressivement se substituer à la profession de foi almohade, *al-minna li-llāh, al-šukr li-llāh, al-mulk li-llāh, wa-mā bikum min niʿma fa-min Allāh* (Cor. XVI-53), *al-ḥawl wa-l-ḳuwwa billāh.* Pour un apperçu cf. Bel, A., «Contribution à l'étude des dirhams de l'époque almohade», *Hespéris,* 16 (1933), pp. 1-68, Medina Gómez, A., *Monedas hispano-musulmannas,* Tolède, 1992, 445-476. Ces formules sont intégralement reprises dans la numismatique mérinide.

[26] Pour une illustration, voir la numismatique de Ceuta au XIII^ème^ siècle, J. J. Rodríguez-Lorente et Tawfiq Ibn Hafiz Ibrahim, *Numismática de Ceuta musulmana,* Madrid, 1987, 60-67 (pour une mise en perspective avec les sources contemporaines), et 112-119 (pour les monnaies).

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

Allāh assez virtuel qui ne manque pas de rappeler la numismatique des Taïfas [27]. Cette question de la légitimité est probablement accentuée par la disparition du califat de Baghdād (656/1258). Les dynasties occidentales se sont toujours positionnées au regard de ce pôle de légitimité que représente le siège du califat [28]. La légitimité s'inscrit aussi dans l'espace. Elle a ses lieux privilégiés, La Mekke, Damas, Baghdād, Le Caire. Tout indique qu'elle siège en Orient. Face à une telle représentation de l'espace islamique, les dynasties de l'Occident musulman on toujours été plus ou moins embarassées dans leurs prétentions au califat. Songeons à la revendication très tardive du califat par les Omeyyades de Cordoue et au deuil impossible de leur berceau dynastique (Damas), à la conquête de l'Egypte par les Fāṭimides et à la réalisation de leur projet de migration vers l'Orient. La disparition du califat de Baghdād ouvre une brèche dans cette représentation. Pour la première fois, intervient la reconnaissance d'un califat d'Occident par les sharīfs de La Mekke, en l'occurrence celui du Hafside Al-Mustanṣir (657/1259). Fait historique sans envergure au regard de sa ponctualité, mais peut-être extrêmenent significatif pour les mutations en cours. Cette reconnaissance est organisée par un mystique andalou, Ibn Sab'īn (d. 669/1270) [29], condamné pour ses thèses et réfugié auprès des sharīfs de La Mekke. Le texte de la *bay'a* [30], très long, peu explicite, empreint de références coraniques et mystiques, débute par les versets XLVIII (1-4) [31] et une série de gloses sur la nature du mot *fatḥ* (victoire, ouver-

[27] Cf. Clement, F., *Pouvoir et légitimité dans l'Espagne musulmane à l'époque des Taïfas (VI^ème/XI^ème siècle),* Thèse de Doctorat (nouveau), Toulouse, 1991, pp. 258-262. Le calife fictif des monnaies reproduit le système de légitimité amiride fondé sur la *ḥiǧāba,* l'auteur relève un glissement des formules monétaires, de la mention d'un *imām* symbolique vers celle du symbole de l' *imāma* qu'est le *laqab* 'Abd Allāh.

[28] Sur la place de Damas dans l'idéologie du califat omeyyade, Martínez-Gros, G., *L'idéologie omeyyade, la construction de la légitimité du califat de Cordoue (X^ème-XI^ème siècles),* Madrid, 1992. Sur la question de la mention de l'*imām* légitime sur les monnaies almoravides, Levi-Provencal, E., «Le titre souverain des Almoravides», *Studia Islamica,* 2 (1955), 166-288.

[29] Cf. article «Ibn Sab'īn», *Encyclopédie de l'Islam* (2ème éd.), t. III, 945-946; Lator, E., «Ibn Sab'īn de Murcia y su Budd al-'ārif», *Al-Andalus,* 9 (1944), 371-417; Massignon, L., «Ibn Sab'īn, et la "contestation ḥallāǧienne" en Andalousie, et en Orient au XIIIème siècle», *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provencal,* Paris, 1962, II, 661-681.

[30] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-'ibar,* Beyrouth, 1981, t. XII (section V), pp. 634-651. Sur le contexte, Brunschvig, R., *La Berbérie orientale sous les Hafsides,* Paris, éd. 1982, t. I.

[31] Cfr. Tableaux n.º 1 et n.º 2 (verset n.º 28). Il s'agit du premier verset de la Sourate Al-Fatḥ qui débute ainsi, «*Inna fataḥnā laka fatḥan mubīnan li-yaghfira laka taqaddama min ḏanbika wa-mā ta'aḫḫara*».

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

ture spirituelle). Pour les mystiques le *fatḥ* [32], «déchire le temps et l'espace», c'est un «rapport immédiat et instantané de l'homme avec Dieu, il annule le "où" et le "quand"». Or, la disparition du califat représente elle-même une rupture dans le temps et l'espace politique. Il serait assez intéressant de s'interroger sur cette imbrication du lexique mystique et de l'évènement qui permet la reconnaissance sans précédent d'un califat d'Occident. Par ailleurs, nous rencontrons ces versets (Cor. XLVIII, 1-4) sur les murs de plusieurs madrasas mérinides [33]. Ils introduisent un lexique qui envahit durablement l'épigraphie mérinide (*naṣr, fatḥ, ni'ma...*). Le maniement de ce lexique de la grâce (*ni'ma*) et du soutien divin (*naṣr*), au regard des circonstances dans lesquelles il apparaît, est peut-être le signe d'un travail de réélaboration idéologique auquel la pensée mystique aurait contribué d'une manière décisive.

La situation politique et religieuse de l'Occident musulman à la fin du XIII^ème^ siècle, et plus particulièrement celle du Maghrib al-Aqṣā sous domination mérinide, nous permet de cerner les fondements historiques d'un tel travail de réélaboration idéologique allant de pair avec la diffusion de la pensée mystique. La période almohade a vu la montée en puissance des voies mystiques [34] et le développement d'une nouvelle sensibilité religieuse fondée sur le culte des saints. Si bien qu'à l'aube de la prise du pouvoir par les Mérinides, les *fuḳahā'* malikites ne peuvent suffire à légitimer pleinement le nouveau pouvoir. Leur fonction légitimante, c'est-à-dire leur aptitude à gérer le rapport à l'Ecriture et au modèle prophétique, est largement contesté, dans les faits, par les mystiques. Ces derniers, non seulement ont développé leurs propres chaînes de transmission, mais par surcroît, s'approprient le modèle prophétique pour justifier des pratiques, des règles de vie, parfois jugées hétérodoxes (*bida'*). Cette tension latente entre *fuḳahā'* et mystiques, ne pouvait laisser le pouvoir indifférent. Au cours du XIII^ème^ siècle, alors que l'Umma est sévèrement éprouvée, le soufisme devient un «pôle d'intégration communautaire», notamment grâce à une «affirmation plus claire de la

[32] Cf. Chodkiewicz, M., *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris, 1969, p. 111.

[33] Cf. Aouni, L. M., *Etude des inscriptions arabes de Fès,* Thèse de doctorat (nouveau), Aix-Marseille I, 1991, 53-54 (madrasa Al-Saḥriğ), 106 (madrasa Al-'Aṭṭārīn), 172 (madrasa Al-'Ināniyya). Pour les monnaies, H. W. Hazard, *The Numismatic History of Late Medieval North Africa,* New York, 1952, n.° 789-791; il s'agit de dinars frappés entre 763/1361 et 768/1366 par Abū Zayyān Muḥammad.

[34] Pour une vision générale, Ferhat, H., *Le Maghreb au XII^ème^ et XIII^ème^ siècles: les siècles de la foi,* Casablanca, 1993.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

rassurante fonction médiatrice des saints» [35] dans l'enseignement doctrinal. M. Chodkiewicz souligne le rôle des princes et des élites dans le passage de «pratiques personnelles et libres à des pratiques collectives et formalisées» [36]. Avec les Mérinides, la célébration officielle du *mawlid* à partir de 691/1292, témoigne de cette tendance et du choix d'une politique «populo-religieuse» [37] prenant en compte la force du mysticisme. Sans pour autant abandonner le soutien des savants malikites, le souverain recourt lui aussi à la protection des saints et n'hésite pas à embellir leurs tombeaux ou à faire une *ziyāra* au saint approprié en cas de sècheresse. Cependant, sur ces rituels eux mêmes, en présence du souverain, les sources demeurent peu bavardes. Le souverain adhère au culte des saints, c'est un fait assuré. Il est donc possible de supposer que ce choix ait-été accompagné d'un discours visant à faire une place à ce dernier au sein de la vision mystique des rapports entre Dieu et les croyants. L'écriture de la chronique, si elle donne des signes, ne laisse pas apparaître un discours du type envisagé. Cette dernière énumère les mérites et les qualités spirituelles du souverain, d'une manière d'ailleurs assez déroutante quant à l'organisation du récit. Par ailleurs, je relèverai ici une absence significative, celle du verset LVII-3 mentionnant Dieu Apparent et Caché, la formule emblématique des monnaies mérinides. Le verset, par le maniement des termes *ẓāhir /bāṭin,* était-il d'une connotation trop marquée? Quoi qu'il en soit, ici, l'écriture emblématique s'avère plus bavarde que celle de la chronique. Soulignons toutefois un paradoxe. Le discours le plus significatif, le lexique le plus marqué, est affiché sur un support de communication qui, par ses caractéristiques (écriture circulaire, taille) et sa paléographie, expose et voile le texte [38].

Le lexique coranique des écritures emblématiques, en sa qualité de contenant sacré, était-il plus à même de traduire les options de la dynastie et ainsi de fournir les bases d'une théologie politique en accord avec le pensée mystique, notamment en liant économie du salut et économie de la prospérité autour de l'enjeu de grâce et du soutien di-

[35] Chodkiewicz, M., *Le Sceau des saints,* p. 24.

[36] Chodkiewicz, M., *Le Sceau des saints,* p. 25.

[37] Kably, M., *Société, pouvoir et religion,* pp. 285-291. Au Maghreb, le *mawlid* est célébré pour la première fois à Ceuta en 647/1249.

[38] Cf. Pastoureau, M., «Un texte image: l'écriture circulaire», dans *Couleurs, images, symboles,* p. 131; «L'écriture circulaire apparaît donc comme une écriture difficile à lire, alors qu'elle véhicule des textes destinés à être vus, sinon lus, par un grand nombre de personnes. Il y a là un paradoxe remarquable». Plus généralement, l'auteur s'interroge sur l'utilisation de l'espace disponible, le rapport lexique/paléographie et le formulaire.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

vin? C'est ce que laisse penser le registre des écritures emblématiques, qui témoigne d'une manière remarquable des mutations en cours.

3. Le souverain, *amīr, nāṣir, ʿabd* et *mawlā* ou les fondements d'une théologie politique

Reconnaître que les contingences historiques peuvent marquer l'élaboration d'un discours ne doit pas faire oublier, non seulement que la force des mots et des signes distinctifs qu'utilise le pouvoir se nourrit d'une labilité qui leur permet de circuler dans différents registres, et au delà, d'instituer un jeu de brouillage qui vient perturber leur lecture, mais renforcer l'efficience du mécanisme de sacralisation. Dépasser ce jeu de brouillage c'est retrouver ce que H. Touati appelle les «systèmes de signification» (codes linguistiques, culturels, religieux, éthiques) qui organisent «ces oeuvres symboliques que sont les actes de langage écrits» [39]. C'est dans une telle perspective que j'examinerai la titulature mérinide, à travers son lexique et en relevant les connotations sémantiques grâce auxquelles semble s'elaborer un discours cohérent sur le pouvoir et la société, une théologie politique.

L'emploi du terme *mawlā,* pour désigner le souverain, permet une entrée en matière assez significative. Il cristallise en lui toute la problématique. C'est un titre nouveau et pourtant presque banal, qui recèle en lui une étrange polysémie, puisqu'il peut aussi bien désigner le maître que le client. Il est important de préciser ici son mode de diffusion dans les formulaires épigraphiques de l'époque mérinide.

Ce «titre de proximité» est déjà utilisé durant la période almohade (sous la forme *mawlānā*) [40], mais jamais d'une manière systématique. Il

[39] Touati, H., *Entre Dieu et les hommes,* p. 13.

[40] Cf. les indications de Kably, M., *Société, pouvoir et religion,* 259-260. L'auteur qualifie le titre de «plutôt banal», il précédait parfois le nom du calife (sous la forme *mawlānā*), celui de *sayyidunā* apparaît plus fréquent. Il faut souligner que ce dernier était utilisé dans l'historiographie almohade pour désigner le Mahdī Ibn Tūmart (522/1128) et ʿAbd al-Muʾmin (1130-1163), cf. E. Lévi-Provencal, «Les mémoires d'Al-Bayḍaḳ», dans *Documents inédits d'histoire Almohade,* Paris, Geuthner, 1928 (texte arabe) pour le Mahdī, pp. 51 et 56 (*sayyidūna al-maʿṣūm*), p. 58 (*Yā sayyidī*), pour ʿAbd al-Muʾmin, p. 87 (*sayyidunā amīr al-muʾminīn*). Dans les mémoires d'Al-Bayḍaḳ j'ai seulement trouvé trois utilisations de *mawlānā,* en des occasions bien particulières. Le Mahdī interpelle ainsi ʿAbd al-Muʾmin lors de la première rencontre, alors que ce dernier n'est pas encore calife (p. 58). L'auteur l'utilise aussi lorsqu'il parle du défunt calife ʿAbd al-Muʾmin (p. 83). Enfin, il est utilisé pour désigner le calife almoravide, Tāšfīn (1143-1145), lors

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

n'apparaît pas dans la numismatique, contrairement à celui de *sayyid* [41]. A partir de XIII[ème] siècle, son emploi, de plus en plus fréquent dans le cérémonial de cour [42], se généralise aussi dans la diplomatique [43] maghrébine. Dans les actes de la chancellerie hafside il est le plus souvent précédé de *sayyidunā*. R. Brunschvig [44] relève une progressive apparition de l'emploi à la première personne du possessif (*mawlāya/mūlāy*). Cette forme semble d'abord apparaître dans les actes traduits ou rédigés par les chancelleries chrétiennes dès le XIV[ème] siècle. Enfin l'auteur signale un traité anonyme de diplomatique (*diwān al-inšā'*) d'époque hafside qui mentionne ce titre sous la forme *mawlāy*.

Avec les Mérinides, il se diffuse plus largement (sous la forme *mawlānā*), sur les monnaies, les étendards, en épigraphie monumentale, sur les stèles funéraires et les *waḳf*-s. Cependant, il est difficile de dire à quel moment précis le titre prend entièrement place dans la titulature souveraine. En effet, il n'apparaît pas au même moment sur tous les supports. Il est tardif sur les monnaies, et ne figure pas sur les premiers actes diplomatiques [45] mérinides, ni sur l'inscription du lustre de la grande mosquée de Fās Al-Ǧadīd (678/1279) [46]. Une de ses premières apparitions se situe sur la stèle funéraire d'Abū Ya'qūb Yūsuf (706/1307) [47], ou d'ailleurs il est précédé par celui de *sayyidunā*. Il apparaît une fois sous la forme *al-mawlā* sur le *waḳf* de la bibliothèque Al-Qara-

de l'épisode du lion qui, après être allé manger dans le camp almohade, «rejoint son maître».

[41] Hazard, H. W., *The Numismtic History,* no. 537. Medina-Gómez, A., *Monedas hispano-musulmanas*, no. 192.

[42] Cf. Arie, R., *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris, éd. 1990, p. 187.

[43] Cf. Dhina, A., *Les Etats de l'Occident musulman (XIII[ème], XIV[ème] et XV[ème] siècles)*, Alger, 1984, 86-88.

[44] Brunschvig, R., *La Berbérie orientale,* t. II, 15.

[45] Cf. la lettre (681/1282) d'Abū Yūsuf Ya'qūb à Philippe le Hardi Roi de France, dans A. Tazi, *Histoire diplomatique du Maroc,* t. VII, 1988, 190-192. Le traité de commerce avec l'Aragon de 709/1309, dans Dhina, A., *Les Etats de l'Occident musulman,* 495-497.

[46] Aouni, L. M., *Etude des inscriptions,* 279-280.

[47] Lévi-Provencal, E. et Basset, H., *Chella, une nécropole mérinide,* Paris, 1933, p. 40. J'ai toutefois quelques réserves sur la valeur de cette inscription qui pourrait bien avoir été réalisée bien après le décès de ce souverain. En effet, le registre laudatif de la titulature (*al-zāhid, al-ṣāliḥ, al-murābiṭ*) fait parti de celui qui apparaît sur la stèle funéraire d'Abū al-Ḥasan et les *waḳf*-s d'Abū 'Inān, et d'autres inscriptions plus tardives. Ce lexique est alors projeté sur la titulature des premiers souverains mérinides lorsque celle-ci est mentionné.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

wiyyīn (750/1349) [48], et au pluriel sur l'inscription de la *zāwiya* Al-Nusāk (757/1356) [49]. C'est, semble-t-il, avec Abū Sa'īd 'Uṭmān (1310-1331), que le titre acquiert une plus grande diffusion. Il est présent sur son étendard [50] (712/1312), sur le *waḳf* (725/1325) [51] et le lustre [52] de la *madrasa* Al-'Aṭṭārīn. Il faut souligner que dans la première de ces inscriptions figurent les deux titres, *mawlānā* et *sayyidunā,* alors que dans les deux autres ne se maintient que celui de *mawlānā.* Est-ce à dire que les deux titres sont exactement équivalents?

Il est intéressant de s'arrêter ici sur l'évolution de la *taṣliya* dans les différents formulaires épigraphiques, puisqu'elle peut utiliser les deux titres pour désigner le Prophète. La *taṣliya* [53], sous sa forme la plus achevée, n'apparaît que tardivement sur les monnaies mérinides. L'appellation «*sayyidunā*» est introduite dans le formulaire, devant la mention du Prophète, mais jamais celle de *mawlānā.* Le formulaire numismatique aurait fixé des règles strictes à l'emploi de ces deux titres, qui d'ailleurs ne cohabitent jamais sur une même monnaie, réservant celui de *mawlā* au souverain et celui de *sayyid* pour le Prophète. Une exception cependant, d'ailleurs assez révélatrice de l'importance de ces titres. Entre 1374 et 1382 deux prétendants au pouvoir, l'un à Fās (Abū al-ʿAbbās Aḥmad) l'autre à Marrākech (ʿAbd al-Raḥmān), se partagent le territoire [54]. Sur les monnaies d' ʿAbd al-Raḥmān figure le titre de *sayyid* [55]. Sur les premiers dinars frappés par son rival, après la reconquête de la cité, apparaît le titre de *mawlānā* [56].

[48] Sauvaget, J. et Wiet, G., *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe,* Le Caire, 1944, t. XVI, p. 50 (n.º 6080).

[49] Sauvaget, J. et Wiet, G., *Répertoire chronologique,* t. XVI, p. 173 (n.º 6261), dans la formule énonçant la généalogie d'Abū 'Inān (*ibn mawālīnā al-ḫulafā' al-rāšidīna*).

[50] Aouni, L. M., *Etude des inscriptions,* 262-264.

[51] Aouni, L. M., *Etude des inscriptions,* 75.

[52] Aouni, L. M., *Etude des inscriptions,* 290.

[53] Il existe une nette progression. *Ṣallā Allāh 'alā Muḥammad* (Abū Yūsuf Ya'qūb, cf. Hazard, n.º 713-714), *ṣallā Allāh 'alā Muḥammad wa-ālihi* (Abū Sa'īd 'Uṭmān, cf. Hazard, n.º 726 et suiv.), *ṣallā Allāh 'alā sayyidinā Muḥammad* (Abū al-Ḥasan, cf. Hazard, n.º 759-768), *ṣallā Allāh 'alā sayyidinā Muḥammad wa-'alā ālihi wa-ṣaḥbihi wa-sallama* (Muḥammad Al-Sa'īd I, cf. Hazard, n.º 787), *ṣallā Allāh 'alā sayyidinā Muḥammad wa-ālihi wa-ṣaḥbihi wa-sallama taslīman* (Abū al-'Abbās Aḥmad, cf. Hazard, n.º 840 et suiv.).

[54] ʿAbd al-Raḥmān ibn 'Alī est un descendant d'Abū 'Alī, le frère insurgé d'Abū al-Ḥasan. Sur le contexte, Ibn Ḫaldūn, *Histoire des Berbères,* trad. De Slane, t. IV, Paris, éd. 1982, 403-411 et 418-425. Abū al-'Abbās Aḥmad reprend Marrākesh à son rival en 784/1382. Voir aussi, Brunschvig, R., «Al-ḥulal al-mawšiya, Grenade et le Maroc marînide», *Etudes d'islamologie,* t. I, Paris, Maisonneuve-Larose, 1976, 103-111.

[55] Cf. Hazard, H. W., *The Numismatic History,* n.º 831 et 832.

[56] Cf. Hazard, H. W., *The Numismatic History,* n.º 808 et 809.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

Le formulaire épigraphique des *waḳf-s* paraît plus hésitant mais globalement joue de la même distinction. Le terme *sayyidunā* est réservé au Prophète et celui de *mawlānā* [57] au souverain. Par contre, celui de *mawlānā* peut, dans un même formulaire, précéder la mention du Prophète et le nom du souverain. A une condition toutefois, que celui de *sayyid* [58] soit en même temps octroyé au Prophète. Plus clairement, je n'ai jamais rencontré d'inscription où le seul terme *mawlānā* précédait en même temps la mention du Prophète et celle du souverain. Le formulaire épigraphique s'évertue donc, soit de maintenir une distinction (par l'emploi de titres différents), soit d'instaurer une primauté du Prophète en lui octroyant les deux titres.

Demeure le cas des étendards. Dans les formulaires des deux étendards mérinides qui nous sont parvenus, le nom du souverain est précédé des deux titres (*sayyidunā* et *mawlānā*), cependant la *taṣliya* est absente, de même la *basmala* et la *ḥamdala.* Elles laissent place à la formule de conjuration (*ta'awwud*). Alors, est-il possible de voir dans le souverain combattant, au coeur de l'épreuve et face à la mort, uni aux croyants, «l'incarnation» la plus fidèle du Prophète? C'est en tout cas l'impression que donne la titulature souveraine. En l'occurence très complète, elle met en valeur plusieurs registres. Les deux titres *mawlānā* et *sayyidunā* soulignent le lien de proximité existant entre le souverain et les croyants. Suivent les titres royaux (*al-mālik, al-sulṭān*) puis les titres califiens (*al-ḫalīfa, al-imām, amīr al-muslimīn*). Dans la titulature d'Abū al-Ḥasan, entre ces deux registres figurent le titre *muǧāhid* et le *laḳab* al-Manṣūr, comme si ces derniers servaient de lien entre royauté et *imāma.* Le formulaire mentionne aussi la titulature des souverains antérieurs qui sont dits *ʿābid* (dévôt), *zāhid* (ascète) et *muǧāhid.* Le *ǧihād* revêtant alors ses deux acceptions, intérieure et extérieure. Le fait n'est pas anodin au vu des efforts de la chronique pour faire d'Abū al-Ḥasan un roi combattant et dévot. Enfin, c'est apparamment son image de souverain idéal qui a rendu possible l'apparition du titre *mawlānā,* assez tardivement donc, sur une monnaie frappée par un de ses fils et

[57] Aouni, L. M., *Etude des inscriptions,* p. 42, *waḳf* madrasa Al-Saffārīn (723/1323), p. 126, *waḳf* madrasa Al-Miṣbāḥiyya (747/1346), p. 160, *waḳf* madrasa Al-'Ināniyya (756/1354), p. 208, inscription de la fontaine Sidi al-Farağ (840/1436).

[58] Aouni, L. M., *Etude des inscriptions,* p. 119, texte de fondation de la Mosquée Abū al-Ḥasan (742/1342), p. 75, *waḳf* madrasa Al-'Aṭṭārīn (725/1325).

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

successeurs, ʿAbd al-ʿAziz (767/1366-774/1372) [59]. Sur ce dinar, le souverain s'octroie le titre *amīr al-muʾminīn* et celui de *mawlānā*. Il mentionne également le nom et le titre de son père, Abū al-Ḥasan (1331-1351), c'est là un cas unique dans la numismatique mérinide. Avec les deux ouvrages biographiques [60] consacrés à Abū al-Ḥasan et Abū ʿInān le titre s'impose pleinement dans l'historiographie mérinide de la fin du XIV^{ème} siècle.

Ainsi, le titre est utilisé au milieu du XIV^{ème} siècle, dans l'épigraphie et l'historiographie mérinide, pour désigner le Prophète, le sharīf [61], le souverain et cette grande figure emblématique de la royauté qu'est le fondateur de Fās, Idrīs I [62]. Bien sûr, le procédé mimétique saute aux yeux, il ne suffit point. Le contexte historique laisse entrevoir plusieurs niveaux d'explication. Nous sommes à une époque où la vénération du Prophète atteint, sous l'influence des mystiques (instauration du *mawlid*), un haut degré d'accuité. Par ailleurs, les lignées sharifiennes, de plus en plus présentes dans la vie politique de la dynastie, sont l'objet d'une attention particulière. En outre, rien n'interdit de penser qu'une certaine corrélation ait pu exister avec la notion de *šayḫ* [63]. Le guide spirituel ou pôle (*ḳuṭb*) du savoir, lié au Prophète par une chaîne d'initiation ininterrompue (*silsila dīnī*), intègre la référence prophétique sur un modèle initiatique et impose sa médiation au *murīd* (novice) dans sa quête de Dieu. Il est l'image réactualisée du premier *mawlā,* le Prophète, médiateur de la Parole divine. Toutefois, l'emploi du terme *mawlā* pour ce type de personnage, ou pour les saints (*awliyāʾ, ṣulaḥāʾ*), n'est pas attesté durant la période considérée. La piste est à suivre avec plus d'attention, mais pour l'instant il est déjà intéressant de constater que l'emploi du terme n'est pas imputable au seul phénomène de la

[59] Cf. Rodríguez Lorente, J. J., «Aportación al estudio de la numismática de los Benimerines», *Al-Qanṭara* 14 (1993), 215-216. Il s'agit d'un double dinar inédit.

[60] Respectivement, Ibn Marzūḳ, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī maʾāṯir wa-maḥāsin mawlānā Abī al-Ḥasan* (rédigé en 773/1371), Al-Numayrī, *Fayḍ al-ʿubāb wa-ifāḍāt qidāḥ al-ādāb fī-l-ḥaraka al-saʿīda ilā Qusanṭīna wa-l-Zāb* (rédigé entre 796/1393 et 799/1396).

[61] Cf. Beck, H. L., *L'image d'Idrīs II,* p. 224; l'auteur précise d'aprés le témoignage d'Ibn al-Sakkāk que l'on s'adressait aux sharifs de la plus haute catégorie par les mots de «*sayyidī b. sayyidī*» ou de «*mawlāyā b. mawlāyā*».

[62] Cf. Al-Ǧaznāʾī, *Zahrat al-ās (la fleur de myrte),* trad. annotée par A. Bel, Alger, 1923, p. 30.

[63] Question sensible et combien polémique à cette époque. Cf. Ibn Ḫaldūn, *Kitāb šifāʾ al-sāʾil li-tahḏīb al-masāʾil,* trad. Pérez, R., *La voie et la loi ou le Maître et le Juriste,* Paris, Sindbad, 1991.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

sainteté. Par ailleurs, l'explication «sharifienne» n'est pas totalement satisfaisante dans la mesure où les prétentions des souverains mérinides à une généalogie sharifienne furent toujours très prudentes et probablement peu convaincantes. Enfin, un élément introduit une nouvelle dimension. Le terme *mawlā* est utilisé, dans l'épigraphie mérinide, pour désigner Dieu. Demeure à replacer le terme dans le cadre d'une titulature complète qui d'ailleurs se cherche.

Généralement, le souverain mérinide est *amīr, nāṣir, ʿabd* et *mawlā.* C'est probablement en éclairant ces quatre notions, au regard de leurs connotations lexicales et sémantiques, de leurs emplois dans les différents formulaires (numismatiques, épigraphiques, diplomatiques) et surtout en tentant de cerner le rapport qu'elles entretiennent entre elles pour présenter une image cohérente du souverain, que la portée du nouveau titre pourrait être pleinement mise à jour. Deux interrogations, pour ainsi dire assez banales, peuvent guider l'enquête. Premièrement, pourquoi la titulature se complaît-elle à distinguer l' *amīr* du *nāṣir,* si ce n'est pour préciser que tout *amīr* n'est pas nécessairement victorieux, c'est à dire soutenu de Dieu? Autrement dit, la distinction semble poser les bases du rapport entre deux caractéristiques du pouvoir souverain, en terme d'équilibre, d'une part la prise en charge de l' *amr (amr bi-l-maʿrūf wa-nahy ʿan al-munkar*) [1] et d'autre part l'exercice optimal de la royauté, du *mulk,* dans lequel le *malik nāṣir* (le roi victorieux) est le *nāṣir al-dīn* (celui qui fait triompher la religion). D'un côté, le savoir (*ʿilm*) du souverain, et celui que lui apportent les savants (*ʿulamā'* et *fuḳahā'*), permet une juste appréciation du Décret divin, et sourtout, de domestiquer la force (*al-šawka*) quasi-animale inhérente à l'exercice de

64 Sur la notion d'*amr* liant autorité et pouvoir au coeur de la prophétie, et caractérisant les rapports savoir/pouvoir à travers l'exercice d'un Magistère doctrinal, celui des *ʿulamā',* qui entretient la «fiction d'une Autorité divine», Arkoun, M., *Autorité et pouvoir en Islam,* 155-159 et p. 164. Pour la même problématique de l'autorité et du pouvoir en Islam, das une perspective plus historique, Sourdel, D., «L'autorité califienne dans le monde sunnite», dans *La notion d'autorité au Moyen-Age, Islam, Byzance, Occident,* Colloque de la Napoule (1978), Paris, 1982, 101-115. A propos de la «commanderie du bien» et de son importance dans la fonction califale, Gardet, L., *La cité musulmane, vie sociale et politique,* 4ème éd., Paris, 1981, 184-188. Enfin, plus spécifiquement pour le Maghreb et l'aspect idéologique de la *ḥisba,* qui, suite à l'influence de la pensée d'Al-Ghazālī sur le mysticisme maghrébin, cristalise le rapport sainteté/pouvoir sur ce terrain, García-Arenal, M., «La práctica del precepto de *al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar* en la hagiografía magrebí», *Al-Qanṭara* 13 (1992), 143-165.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

la royauté [65], pour qu'elle devienne la force mise au service de la communauté, de sa sécurité et de son Salut, c'est-à-dire de sa prospérité ici-bas et dans l'Au-Delà. Entre l'*amr* et le *mulk*, le soutien divin (*al-naṣr*) [66], est le signe de la puissance (*al-ḥawl*) et de la force (*al-ḳuwwa*) [67] domestiquées, et donc légitime, qui caractérise le *nāṣir*.

Toutefois, la titulature n'en reste pas là et introduit une autre dichotomie sur la base de notions, qui cette fois, font référence à des qualités inhérentes à la personne du souverain. Elles introduisent l'idée d'une royauté fondée sur l'existence d'une dignité spirituelle instituant un double lien de patronage. D'une part entre le souverain-serviteur (*'abd*) et son *mawlā* (Dieu), d'autre par entre ce même souverain, en l'occurence *mawlā*, et ses sujets. La titulature donne une nouvelle dimension à la problématique, comment et pourquoi le souverain peut-il et doit-il-être, simultanément, maître et esclave (*mawlā* et *'abd*), dominant et dominé, comme en accord avec la double valeur sémantique du terme *mawlā*? Les deux termes ne manquent pas, là encore, de faire écho à l'exemple prophétique, dans les deux cas le prophète est le modèle parfait du maître (*mawlā*) et du serviteur de Dieu (*'abd Allāh*).

L'appellation de *mawlā* pour le Prophète est présente dans plusieurs *ḥadīṯ-s* [68] d'inspiration chiite, acceptés par Al-Ghazālī et ayant servi à légitimer la désignation de ʿAlī par le Prophète. Ainsi, lors d'une halte faite auprès de l'étang de *Ḫumm*, ce dernier avait dit à ses Compagnons: «Ceux dont j'étais le maître (*mawlā*) ont aujourd'hui ʿAlī pour maître.» Sans oublier la connotation chiite de ce *ḥadīṯ* [69], il est possible

[65] Ibn Ḫaldūn, *Al-Muqaddima*, trad. V. Monteil, Paris, 1978, t. I, 367-368, «Le pouvoir royal requiert la domination et la force, qui expriment le caractère irascible et animal de la nature humaine».

[66] Cette idée du soutien divin est exprimée dans de nombreuses formules par les termes *naṣr* ou *tawfīḳ*. Le verset Cor. III-126 (*wa-mā al-naṣr illā min 'ind Allāh al-'azīz al-ḥakīm*) est le plus explicite. Il s'agit là du verset le plus fréquent après Cor. LVII-3. Cf. pour les monnaies, Hazard, H. W. *The Numismatic History*, n.º 715-725 (dinars anonymes attribués à Abū Ya'qub Yūsuf), et Aouni, L. M. *Etude des inscriptions*, 60, 65 et 67 (madrasa Al-Saḥriğ et Al-'Aṭṭārīn), p. 266 (étendard d'Abū al-Ḥasan). Par ailleurs, le terme est utilisé dans les formules de voeux en faveur du souverain qui occupent une place croissante dans le formulaire monétaire (ex: *naṣarahu Allāh, ayyadahu Allāh ta'ālā wa-naṣarahu, A'ānahu Allāh wa-naṣarahu bi-minna yamīnihi*).

[67] Cf. la formule, *al-ḥawla wa-l-ḳuwwa bi-llāh*, présente sur les dinars d'Abū al-Ḥasan frappés lors de la période d'expansion au Maghreb Central (à partir de 737/1337), Hazard, H. W., *The Numismatic History, n.º 759-768*.

[68] Cf. Laoust, H., *La politique de Gazālī*, Paris, Geuthner, 1970, p. 241, «Le rôle de 'Alī dans la sīra chiite», *Revue des Etudes Islamiques*, 7 (1963), 7-36.

[69] Connotation trés relative dans le contexte qui nous intéresse, vu la place occupée

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

de voir là une indication sur la notion que sous-tend le terme *mawlā,* en l'occurence celle du patronage dans sa double acception, sociale et spirituelle. C'est bien de cette manière que l'entend Ibn Ḫaldūn dans la *Muqaddima.* La noblesse (*šaraf*) et le prestige (*ḥasab*) permettent au maître d'instaurer un lien de clientèle qui abolit tous les autres, ethnique ou généalogique, au profit de la dynastie (*dawla*). L'honneur des clients (*mawālī*) [70] se confond avec celui du patron et de sa Maison (*bayt*), ils sont parfois appelés *walī* (proche, ami) [71]. D'autre part, le penseur reprend, dans le chapître consacré à l'*imāma* chiite, l'idée de ce lien particulier qui réunissait ʿAlī aux croyants (*mu'minūn*), sur la base d'un *ḥadīṯ* [72] similaire à celui de Ghazālī. Ibn Ḫaldūn précise que les chiites désignent ce lien par le terme de *wilāya* [73].

Ici, les connotations lexicales (autour de la racine WLY) [74] introduisent une nouvelle nuance sémantique, sur un autre modèle, celui des rapports entre Dieu et ses serviteurs. C'est dans ce contexte que Dieu est dit *mawlā* et *walī.* Le lien de patronage (*muwālā*) [75], s'apparente alors à un lien d'amitié (*wilāya*). Le *mawlā* et le *walī* sont tout les deux des «maîtres-proches» [76]. Or, pour le serviteur de Dieu, la seule manière de bénéficier de cette «proximité prévenante» c'est «de réaliser la sainteté (*wilāya*), qui ne sera obtenue de manière parfaite qu'en se détournant de tout autre qu'Allāh», autrement dit en étant dans la «servitude adorative» (*ʿubūdiyya*). Il s'agit là du thème majeur de la théologie d'Al-Ghazālī qui envisage la souveraineté et la toute-puissance divine

par ʿAlī dans l'historiographie mérinide (son épée, détenue par Idrīs II, aurait été placée au sommet du minaret de la Qarawiyyīn, cf. Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās,* trad. A. Bel, p. 90). Est-ce un pur hasard si l'exemple même du *mawlā* s'appelle Abū al-Ḥasan 'Alī?

[70] Ibn Ḫaldūn, *Muḳaddima,* trad. V. Monteil, I, 268-271.

[71] Ibn Ḫaldūn, *Muḳaddima,* trad. V. Monteil, I, 358.

[72] Ibn Ḫaldūn, *Muḳaddima,* trad. V. Monteil, I, 386.

[73] Le terme recouvre ici le sens «maîtrise», et «pouvoir de fait», Cf. Laoust, H., *La politique de Ġazālī, p. 127.*

[74] A propos des termes formés sur cette racine (*walī / wālī, walāya / wilāya, mawlā*) voir les remarques de Chodkiewicz, M., *Le Sceau des saints,* 33-38.

[75] Sur cette notion, Laoust, H., *La politique de Gazālī,* p. 99 (attachement et fidélité au prince), p. 365 (à l'égard du Prophète).

[76] Cf. Faḫr al-dīn al-Rāzī, *Traité sur les Noms divins,* trad. M. Gloton, Paris, 1986, II, 230-233. C'est dans un même chapître que l'auteur commente les deux Noms divins *walī* et *mawlā,* qui recouvrent l'idée du «maître-proche». «*Al-walī* a le sens de *Al-muḥibb,* le Bien-Aimant (...) et le sens de *al-muwālī,* celui qui est proche. La proximité prévenante (*muwālā*) d'Allâh est l'amour (*maḥabba*) qu'il a pour Ses serviteurs (p. 231). L'auteur relève la double valeur sémantique du terme *mawlā,* l'affranchi et celui qui affranchi, dans ce dernier cas c'est «l'auxiliaire, le protecteur, le cousin ou proche parents» (p. 231).

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

(*rubūbiyya*) «dans ses rapports avec la soumission (*'ubūdiyya*) que Dieu exige de ses serviteurs» [77].

L'épigraphie mérinide utilise à de nombreuses reprises les deux Noms divins qui sous-tendent cette notion, aussi bien par l'emploi de certains versets, que par des formules ou des poèmes. Le formulaire des *waḳf*-s mérinides fait écho à ce lien de proximité et d'amitié qu'entretiennent Dieu et ses plus fidèles serviteurs (*'ibād*) par la formule suivante:

> «Louange à Dieu, Seigneur des Mondes (...) qui récompense généreusement ceux qui font le bien, et qui fait revivre par les madrasas les traces effacées de la science et de la religion au moyen de ses bons serviteurs (*'ibādihi*) qu'il a spécialement gratifiés de Sa Direction (*hidāyatihi*) et annoblit de a Sollicitude (*'ināyatihi*) et de Son Amitié (*wilāyatihi*)» [78].

Ainsi, la titulature mérinide, exprime un double registre de tension. D'une part entre servitude (*'ubūdiyya*) et souveraineté (*rubūbiyya*), d'autre part entre prise en charge du Décret divin (*amr*) et exercice de la royauté (*mulk*). Par ailleurs, la royauté est envisagée sous le double aspect du rapport *ẓāhir/bāṭin*. Le souverain doit, à la fois, faire preuve de qualités spirituelles (intérieures et cachées) afin d'entretenir sa double relation de patronage (*wilāya* et *muwālā*), et d'une capacité d'action (extérieure et apparente), aussi bien dans son application du Décret divin, que dans le maniement de la force (*šawka*) qui caractérise l'exercice de la royauté. Ainsi, la titulature de base semble nous mener sur la voie d'une théologie politique à caractère mystique, non sans rapport avec la pensée d'Al-Ghazālī, liant économie du Salut et économie de la prospérité. C'est dans la servitude de Dieu que le souverain gagnerait son Salut et la grâce (*ni'ma*) qui conditionne l'obtention du soutien divin (*naṣr*), transformant la force animale (*šawka*) en force légitime (*ḳuwwa*) au service de la communauté et de son bonheur (*sa'āda*) [79] ici-bas.

[77] Laoust, H., *La politique de Gazālī*, p. 366.

[78] Aouni, L. M., *Etude des inscriptions*, p. 33 (madrasa de Fās al-Ǧadīd, 721/1321), p. 126 (madrasa Al-Misbāḥiyya, 747/1346).

[79] Cette thématique du bonheur est très présente dans l'épigraphie monumentale des madrasas par le biais d'eulogies (*al-sa'āda al-dā'ima, al-sa'āda al-bāḳiya, al-ghabṭa al-dā'ima, al-yumn, al-iḳbāl, al-baraka al-kāmila, al-ni'ma al-šāmila*). Ces formules évoquent-elles le bonheur ici-bas ou dans l'Au-Delà? Pour Ghazālī, le but de l' *imāma* est le bonheur (*al-sa'āda*), et le Salut (*al-naǧāt*), mais il s'agit là de deux versant d'une même question, cf. Laoust, H., *La politique de Gazālī*, 194, 269 et 281. En outre *al-sa'āda* désigne aussi le stade suprême de la béatitude, au-delà du Salut, la vision de Dieu. Stade réservé à ceux qui avancent ici-bas sur la voie de la connaissance de Dieu (*ma'rifa*) grâce à la science du dévoilement (*mukāšafa*), cf. Jabre, F., *Essai sur le lexique de Ghazâli*, Beyrouth, 1985, 119-120.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

4. LES VOIES DE LA SERVITUDE OU L'ENJEU DE LA FAVEUR DIVINE

Le tableau des écritures emblématiques [80] présenté ci-dessous met à jour le lexique sur lequel semble s'élaborer une théologie politique. Pour faciliter son exploitation il a été réparti dans cinq catégories afin de souligner l'émergence de thèmes autour desquels s'organise le discours: les pratiques religieuses/les vertus spirituelles, les noms des hommes/les Noms divins, le lexique des faveurs divines. Je ne me livrerai pas ici à une étude exhaustive qui demande une plus ample mise en perspective auprès des sources contemporaines. Je soulignerai donc simplement les principales articulations du lexique des écritures emblématiques qui permettent de mettre en évidence la double nature de la servitude qu'exige Dieu du souverain.

Le souverain, au même titre que ses sujets, est «soumis» (*muslim*) au Décret divin (*amr*). Plus précisément le lexique souligne l'importance de l'attachement à Dieu (*i'tiṣām*) [81] qui consiste à s'acquitter des prescriptions religieuses. Le verset dont est extrait ce terme est inscrit sur un pilier du patio de la madrasa Al-ʿAṭṭārīn. Les inscriptions des autres piliers apportent des informations supplémentaires sur la nature de ces prescriptions. Il s'agit, à la fois de prescriptions cultuelles obligatoires (*ṣalāt, zakāt*) et d'autres, surrérogatoires (*du'ā', ḏikr*), enfin, de l'ordonnance du bien (*amr bi-l-ma'rūf*). Cet attachement à Dieu préserve l'obéïssance qui lui est due (*ḥāfiẓa 'alā al-ṭā'a*) et le respect du Décret divin (*murāḳaba li-l-amr*) [82]. Il faut relever les nombreuses références au *ḏikr* [83]. Que faut-il entendre par là? En premier lieu le fait de vivre dans le «souvenir» [84] permanent de Dieu. Cette attitude est conçue en prévision de l'épreuve de la tombe. Grâce au *ḏikr* le serviteur commence à se détacher de ce monde, et, dans la tombe, il pourra ainsi remédier à sa solitude par le «souvenir» de Dieu auquel il aura été habitué dans sa vie corporelle. Par ailleurs, il

[80] Cf. Tableau I, il s'agit là d'un lexique essentiellement coranique. Le tableau présenté n'est pas tout à fait exhaustif, nous avons opéré un choix dans les versets et formules présentés en écartant les nombreuses formules de louange, de voeux et les eulogies. Il demeure néanmoins trés représentatif de l'ensemble.

[81] Cf. verset XXII-78 (n.º 17), «*Fa-aqīmū al-ṣalāt wa-ātū al-zakat wa-i'tasimū bi-llāh huwa mawlākum wa-ni'm al-mawlā wa-ni'm al-naṣīr*», Aouni, L. M., *Etude des inscriptions*, p. 107 (madrasa Al-'Aṭṭārīn).

[82] Cf. Ibn Al-Ḫaṭīb, *Rawḍ al-ta'rīf bi-ḥubb al-šarīf*, éd. M. Al-Katānī, Beyrouth, 1970, t. II, 468-469.

[83] Versets III (19-191), XIV-37, XXIX-45, XXXIII (41-43), cf. tableau II «Versets et légendes», respectivement, n.º 6, 18, 21, 22.

[84] Cf. Jabre, F., *Essai sur le lexique de Ghazâli*, Beyrouth, 1985, 97.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

est aussi possible de voir là une allusion à l'autre mode de pratique du *ḏikr,* la formule jaculatoire [85]. En effet, certains versets utilisés ici servent dans les traités mystiques pour justifier cettte pratique [86]. D'une manière générale donc, cette notion d'attachement à Dieu, dont témoignent l'épigraphie des madrasas, s'exprime à la fois par les actes de dévotion, la remémoration de Dieu et la pratique du bien. Les versets, autant que le lexique du formulaire des *waḳf*-s, insistent sur cette importance de la pratique du bien [87]. La madrasa, à côte de sa fonction étatique, trouve là une autre justification. En tant qu'oeuvre pieuse elle procure la récompense de Dieu (*aǧar, ṯawāb*).

Le lexique épigraphique introduit une série de termes (tels, *al-istiḳāma, al-ṣabr, al-taḳwā, al-tawakkul, al-šukr*), qui font écho au lexique mystique des états spirituels (*aḥwāl*) et définissent le combat spirituel (*muǧāhada*) du dévot (*'ābid*). Ce combat spirituel «est une morale d'action et d'effort constants pour s'arracher à la séduction des choses de ce monde et agir dans la pensée de Dieu» [88]. Al-Ghazālī le définit par le renoncement au monde (*zuhd*), l'esprit de scrupule (*wara'*), la constance dans l'épeuve (*ṣabr*) et l'abandon confiant en Dieu (*tawakkul*). L'abandon confiant en Dieu occupe une place centrale dans le lexique, par sa fréquence et par la relation qu'il définit entre celui qui se confie en Dieu (*al-mutawakkil*) [89] et le mandataire (*al-wakīl*) [90]. Les commentateurs disent «*al-wakīl* t'accorde Sa Suffisance, tout en veillant sur toi avec sollicitude pour te conférer la beauté de Son investiture sainte (*wilāya*)» [91]. S'en

[85] Sur le *ḏikr,* ses origines, sa pratique, les différentes conceptions des mystiques, cf. Anawati, G. C. et Gardet, L., *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques,* Paris, 1986, 187-256. Il faut souligner que pour Ibn Ḫaldūn le *ḏikr* fait partie du combat spirituel au retrait du voile (*muǧāhadat al-kašf*) qu'il condamne, cf. *Kitāb šifā' al-sā'il,* trad. R. Pérez, p. 156.

[86] Pour le verset XXXIII (41-43), cf. Al-Rāzī, *Traité sur les Noms divins,* t. I, p. 139; Ibn ʿAbbād Al-Rundī, *Commentaire des Ḥikam d'Ibn ʿAṭā' Allāh,* Ed. Le Caire, 1939, 1.ère partie, p. 31. Pour le verset III (133-134), cf. Ibn al-Ḫaṭīb, *Rawḍ al-taʿrīf,* t. I, p. 296.

[87] Cf. Tableau I et II, les verses XXII-77 (n.° 16), XXIV-37 (n.° 19), XLI-257 (n.° 27). Pour le formulaire des *waḳf-s,* Aouni, L. M., *Etude des inscriptions, ṯawāb al-'āmilīn* (35, 75, 126), *min 'ibādihi al-muḫsinīn* (35, 126).

[88] Laoust, H., *La politique de Gazâlî,* 318. Pour les différents aspects de ce combat, 318-330.

[89] C'est le *laḳab* d'Abū 'Inān Fāris, mentionné sur tout les types de support.

[90] Cf. le verset III-173 (*ḥasbiya Allāh wa-ni'm al-wakīl*), sur les monnaies, Hazard, H. W., *The Numismatic History,* n.° 688-700. Le verset est utilisé dans plusieurs *ḥizb-s* šāḏilites, cf. Ibn 'Ayyād, *Mafāḫir al-'aliya fī ma'āṯir al-šāḏiliyya,* Le Caire, 1964, pp. 215-217 (*ḥizb al-āyāt*) et pp. 227-228 (*ḥizb al-ṯams*).

[91] Al-Rāzī, *Traité sur les Noms Divins,* II, 224-225.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

remettre à Dieu (*fawwaḍa ilā Allāh*) [92] c'est l'avoir pour ami (*walī*) [93], bénéficier de son soutien (*naṣr*). C'est en des termes similaires que certaines formules de voeux expriment le soutien dont bénéficie le souverain. Particulièrement explicite est celle figurant sur la stèle (750/1349) de la mère d'Abū 'Inān:

> «Qu'Allāh, le trés Haut, fortifie ses pouvoirs, rehausse sa gloire, perpétue ses oeuvres illustres et le souvenir de ses actions d'éclat! Qu'il soit son ami (*waliyahu*) et son défenseur (*nāṣirahu*) et, par sa grâce (*bi-mannihi*), lui accorde également le meilleur sort dans ce monde et dans l'autre (*wa-ǧama'a la-hu bayna ḫayr al-dunya wa al-āḫira*) [94].

Le souverain qui demeure dans la proximité prévenante de son Maître peut bénéficier de ses faveurs. En l'occurrence ce lexique de la faveur divine, pris au sens large, est particulièrement important: *ni'ma, minna, faḍl, raḥma, naṣr, aǧar* (...). Il induit en contre-partie tout une série de louanges et surtout la mention répétée de l'action de grâces (*al-šukr*) [95]. Cette action de grâces est considérée par les mystiques comme une station (*maḳam*) [96] à part entière. Elle occupe une place importante dans les conceptions des šāḏilites [97], elle permet de retenir les faveurs divines.

Le souverain, *muslim* et *mu'min,* serviteur exemplaire (*'abd*), doit donc demeurer dans une double servitude. Extérieurement, il doit manifester sont attachement à Dieu (*i'tiṣām*), intérieurement il doit enrichir sa

[92] Cf. Tableau II, verset XL-40 (n.° 26). La formule fait intégralement partie du lexique de la sainteté, cf. Al-Bādisī, *Al-Maḳṣad al-šarīf,* éd. A. A'rab, Rabat, 1982, 65, à propos d'un saint, «*wa-labisa min al-tawakkul (...) wa-fawwaḍa ilā Allāh fī kull šay'*».

[93] Cf. Tableau II, verset II-257 (n.° 1), «*Allāh walī man tawakkala 'alayhi wa-naṣara man yaqdī amrahu*», présent sur un dinar, Hazard, H. W., *The Numismatic History,* n.° 831.

[94] Lévi-Provencal, E. et Basset, H., *Chella,* 35-36.

[95] Sur les monnaies, *al-šukr li-llāh,* cf. Hazard, H. W., *The Numismatic History,* n.° 759-768 (Abū al-Ḥasan), sur les madrasas les exemples sont nombreux, à titre d'exemple, Aouni, L. M., *Etudes des inscriptions,* p. 137 «O Seigneur, puisses-tu m'accorder ta grâce. Tu es généreux et tu combles de faveurs celui qui t'implore. La louange éternelle (*al-ḥand al-dā'im*) et la gratitude constante (*al-šukr al-ḳā'im*) t'appartiennent».

[96] Cf. Arberry, A. J., *Le soufisme,* Paris, 1988, p. 82.

[97] Cf. Ibn 'Aṭā Allāh, *Ḥikam,* dans Nwyia, P., *Ibn 'Aṭā' Allāh (709/1309) et la naissance de la confrérie shādhilite,* Beyrouth, 1986, p. 84, «Qui n'accueille pas les faveurs divines (*al-na'am*) avec action de grâces, risque de les perdre; Qui les reçoit avec reconnaissance (*man šakara-hā*) les retient comme enchaînées».

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

foi (*īmān*) de certaines qualités sprituelles pour entretenir ce lien de proximité (*wilāya*) qui l'unit à son son maître-proche (*mawlā* et *walī*) et lui permet de bénéficier de ses faveurs. Nous rencontrons ici une flagrante analogie avec la pensée d'Ibn ʿAbbād Al-Rundī (792/1390) [98] qui distingue adhésion extérieure (*taslīm*) et adhésion intérieure (*īmān*). Pour Ibn ʿAbbād, le mystique accompli se caractérise par l'union harmonieuse entre ces deux versants de la foi. La titulature du milieu du XIVème siècle intègre ces exigences. A côté du registre de la royauté, elle qualifie les souverains de *ṣāliḥ* (saint) et *ḳānit* (adorateur) [99], et plutôt de *zāhid* (l'ascète) et *ʿābid* (le dévot) [100] lorsqu'ils sont décédés. L'ouvrage d'Ibn Marzūq, qui décrit la personne du *mawlā* exemplaire, Abū al-Ḥasan, multiplie les références à ce lexique des vertus spirituelles [101].

5. Entre *Ẓāhir* et *Bāṭin*, émergence d'une théologie politique

L'examen de la titulature nous a conduit, dans un premier temps, à souligner l'existence d'un discours au sein duquel l'idée de royauté est organisée sur une articulation décisive, le rapport ẓāhir/bāṭin. D'une part, la royauté est apparente par la prise en charge du Décret divin (*amr*) et l'exercice de la force (*mulk*), d'autre part elle revêt un aspect intérieur par lequel le souverain entretient une double relation de patronage, à l'égard de Dieu (*wilāya*) et de ses sujets (*muwāla*). Le lexique des écritures emblématiques, sur les bases d'une même distinction, laisse apparaître la double nature de la servitude du souverain, attaché à Dieu grâce à ses actes de dévotion apparents, et proche de lui par les vertus spirituelles dont il fait preuve. Ici, le discours trouve un écho favorable auprès de la pensée d'Ibn ʿAbbād qui distingue deux versants de la foi, adhésion extérieure et adhésion intérieure. La formule emblématique des sultans mé-

[98] Cf. Nwyia, P, *Ibn ʿAbbād de Ronda (1332-1396),* Beyrouth, 1961, p. 161 (table analytique des *rasā'il al-kubrā'*).

[99] Cf. Aouni, L. M., *Etude des inscriptions, al-qānit,* p. 33 (titulature d'Abū al-Ḥasan sur le *waḳf* de la madrasa de Fās al-Ǧadīd, 721/1321), *al-ḳānit, al-sāliḥ,* p. 161 (titulature d'Abū 'Inān sur le *waqf* de la madrasa Al-'Ināniyya, 756/1354).

[100] Cf. Aouni, L. M., *Etude des inscriptions,* 161, 263.

[101] Ibn Marzūq, *Musnad,* éd. Viguera, M. J., Alger, 1977. Le simple examen des intitulés de chapitre est éloquent. L'ouvrage s'arrête sur les états spirituels (*aḥwāl*) du souverain, sa rectitude (*istiḳāma*), sa confiance en Dieu (*tawakkul*), sa foi inébranlable (*yaḳīn*), sa crainte de Dieu (*ḫawf*), sa pratique de l'action de grâces (*šukr*).

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

rinides, le verset LVII-3 [102], par sa référence à Dieu Apparent (*al-ẓāhir*) et Caché (*al-bāṭin*) ajoute une nouvelle pierre à l'édifice et va nous permettre de restituer la globalité du discours. L'image de Dieu soutenue par ce verset nous conduit au coeur de la pensée mystique, elle véhicule une certaine conception des rapports entre Dieu et les croyants. Loin de nous éloigner du contexte, elle nous plonge au contraire au coeur d'un aspect crucial de la problématique mérinide, celle des relations entre le pouvoir et les différentes tendances mystiques. Le verset LVII-3 est particulièrement présent dans la littérature šāḏilite. Or, le šāḏilisme est introduit au Maghreb al-Aḳṣā durant la période mérinide, notamment grâce à la personne d'un de ses plus illustres représentants, Ibn ʿAbbād al-Rundī (d. 792/1390).

Le verset LVII-3 est la nouveauté la plus frappante des monnaies mérinides. Je n'ai pas rencontré, jusqu'à ce jour, d'autres emplois de ce verset dans la numismatique islamique. Il trouve sa place sur le pourtour des doubles dinars mérinides (les seuls offrants suffisamment d'espace pour qu'il soit inscrit), aussi bien à l'anvers qu'au revers. Le fait est assez frappant puisque généralement les monnaies islamiques maintiennent une stricte répartition dans l'utilisation de l'espace disponible. Une face est consacrée aux formules religieuses, à la mention de la *šahāda,* aux formules de bénédiction et de louange, l'autre à la titulature du souverain et aux différentes formules consacrant l'acte de frappe (date, lieu). Suivre la diffusion de la formule et les règles qui régissent son emploi sur les monnaies est assez délicat, vu l'anonymat partiel du matériel et son inégale répartition selon les règnes [103]. Le verset apparaît pour la première fois sur un dinar d'Abū Yūsuf Yaʿqūb (1258-1286) [104]. Il connaît une très large diffusion entre 732/1331 et 760/1358. Durant cette période, qui correspond aux deux règnes d'Abū al-Ḥasan et d'Abū ʿInān, il est presque toujours présent sur les doubles dinars [105]. Par la suite, il est intéressant de constater que le verset disparaît toujours lorsque le pouvoir mérinide se trouve sous la tutelle d'un souverain étranger (nasride ou hafside), et réapparaît lors des tentatives de restauration de la souveraineté. Enfin, il n'est plus présent entre 799/1396 et 869/1465. Mais il est vrai, le matériel s'épuise, nous ne connaissons aucun dinar du dernier

[102] Cor. LVII-3, «*Huwa al-awwal wa-l-aḫir wa-l-ẓāhir wa-l-bāṭin wa-huwa bi-kull šay' ʿalīm*».

[103] Cf. Tableau III, «le verset LVII-3 sur les dinars mérinides».

[104] Hazard, H. W., *The Numismatic History,* n.º 713-714.

[105] Hazard, H. W., *The Numismatic History,* n.º 759-768 et 769-786.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

souverain mérinide ʿAbd al-Ḥaḳḳ. Ce verset ne se rencontre jamais dans les autres formulaires épigraphiques. Il paraît donc intimement lié au souverain dont la monnaie est l'emblème le plus personnalisé. De plus, il témoigne d'une certaine conception de la royauté, particulièrement explicite d'ailleurs sur les monnaies d'Abū al-Ḥasan. Ces dernières, d'attribution certaine à cause de la présence de certains lieux de frappe, sont toutes anonymes, le nom et la titulature du souverain ne sont jamais mentionnés. Ce «voile» [106] placé sur le nom du souverain trouve une étrange résonnance dans la formule inscrite sur le pourtour des monnaies, il s'agit bien sûr du verset LVII-3 mentionnant Dieu Apparent (*al-ẓāhir*) et Caché (*al-bāṭin*). La face de la monnaie habituellement consacrée au souverain est alors envahie d'une série de formules de louange [107] très courtes qui sonnent comme un *ḏikr* et témoignent de la dévotion du souverain. Comme si ce dernier s'effaçait devant son Maître, faisant simplement état de sa soumission et recherchant sa proximité dans l'acte de louange et l'action de grâces (*al-šukr*).

Les liens entre le lexique épigraphique et la littérature šāḏilite apparaîssent, d'une manière très formelle, par l'emploi de versets qui par ailleurs se rencontrent dans les *ḥizb-s* [108] de la confrérie. Toutefois, l'emploi du verset LVII-3 est le témoignage le plus significatif. Sa présence sur les monnaies ne manque pas d'être assez problématique. Ces dernières affectionnent plus particulièrement les formules explicites or, tel n'est pas le cas de ce verset qui demande une exégèse délicate [109]. L'emploi du terme *bāṭin* [110] peut lui même s'avérer polémique et éveiller les soupçons de *fuḳahā'* toujours soucieux de dénoncer les dérives mystiques, et prompts à rappeler leurs ramifications avec le chiisme. La littéra-

[106] Sublet, J., *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe,* Paris, 1991. Le *laḳab* est un premier voile (*ḥiǧāb*), il protège le nom du souverain contre d'éventuelles profanations. L'anonymat des monnaies d'Abū al-Ḥasan dépasse cette conception.

[107] *al-šukr li-llāh, al-minna li-llāh, al-ḥamd li-llāh, al-ʿaẓam li-llāh, al-ʿizza li-llāh, al-amr kulluhu li-llāh, al-ḥawl wa-l-ḳuwwa bi-llāh.*

[108] Cf. Tableau I et II, il s'agit des versets LVII-3, IX-129, III-173, XII-64, XI-88 et VII-89.

[109] Pour une illustration voir Gimaret, D., *Les Noms Divins en Islam, exégèse lexicographique et théologique,* Paris, 1988, 172-173 et 226-227. Faḫr al-dīn al-Rāzī, *Traité sur le Noms Divins,* 273-276.

[110] Voir par exemple les remarques d'Ibn Ḫaldūn, *Muḳaddima,* trad. V. Monteil, t. III, p. 1023 et suiv., et *Kitāb šifā' al-sā'il,* trad. R. Pérez, pp. 117 y 179. Le terme de *bāṭiniyya* désigne couramment les chiites ismaëliens, qui privilégient systématiquement l'interprétation ésotérique du Coran.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

ture hagiographique [111] est très prudente sur ce thème et n'emploie pas le verset ici considéré. Avec les *Ḥikam* d'Ibn 'Aṭā' Allāh (709-1309), et leur commentaire par Ibn ʿAbbād, ce lexique devient très courant. Cette thématique de Dieu Apparent et Caché occupe une place privilégiée [112] dans l'ouvrage du troisième *šayḫ* de la confrérie. A plusieurs reprises cette dichotomie *ẓāhir/bāṭin* en rejoint une autre, celle que sous-tend l'emploi des deux termes déjà évoqués, *rubūbiyya* (souveraineté) et *'ubūdiyya* (servitude). Pour Ibn ʿAṭā' Allāh rien ne voile Dieu à son serviteur, c'est ce dernier qui est «voilé de Sa vision». Le serviteur, est placé dans un monde médiant «entre Son règne (*mulk*) et Son royaume (*malakūt*)» [113]. Pour cheminer vers Dieu, être à l'écoute de son appel et proche de sa présence il doit «supprimer de son humanité tout attribut contraire à son état de servitude (*'ubūdiyya*)» [114].

Le schéma que nous présentons ci-dessous permet de restituer l'ensemble de la théologie politique que laissent entrevoir la titulature et le lexique des écritures emblématiques.

Le schéma s'organise à partir de deux axes qui renvoient à deux registres de tension du discours et au centre desquels se situe la titulature de base des sultans mérinides. Le premier axe, horizontal, situe l'enjeu de la faveur divine qui assure le Salut et le bonheur ici-bas. La grâce (*ni'ma*) qui résulte de la relation de proximité (*wilāya* et *i'tiṣām*) existant entre Dieu et le souverain, procure le soutien divin (*naṣr*) dans l'excercice de la royauté. Le souverain, *'abd* et *amīr,* par son ahdésion extérieure (*taslīm*) et intérieure (*īmān*), renforce sa relation privilégié avec Dieu et oeuvre pour son propre Salut. Il bénéficie alors d'autant plus du soutien divin qui rend légitime la force (*al-šawka*) inhérente à l'exercice de la royauté et lui permet d'assurer l'intégrité du royaume, de préserver la paix et la

[111] Cf. Al-Tādilī, *Al-Tašawwuf ilā riǧal al-taṣawwuf,* Rabat, 1984; Al-Bādisī, *Al-Maḳṣad al-šarīf,* Rabat, 1982; Al-Ḥaḍramī, *Kitāb al-salsal al-'aḍb, Revue des Manuscrits Arabes,* Le Caire, 10 (1964), 37-98.

[112] Cf. *Ḥikam,* dans Nwyia, P., *Ibn 'Aṭā' Allāh /709/1309) et la naissance de la confrérie šāḍilite,* Beyrout, 1986, 90-92, 100, 128, 140, 150, 170, 172 et 270 pour les commentaires de l'auteur sur le passage suivant:
«Ce n'est pas un être existant avec Dieu qui te Le voile: rien n'existe avec Lui!
Mais tu as l'illusion que quelque chose existe avec Lui et c'est cela qui te Le voile.
N'était Sa transparence dans les créatures aucune ne serait visible.
Mais si Ses attributs apparaissaient, Ses créatures disparaitraient.
Parce qu'il est caché (*al-bāṭin*), il fait appraître toute chose.
Mais étant le patent (*al-ẓāhir*) il recouvre l'être de toute chose» (p. 140).

[113] *Ḥikam,* dans Nwyia, P., *Ibn 'Aṭā' Allāh (709/1309),* p. 180.

[114] *Ḥikam,* dans Nwyia, P., *Ibn 'Aṭā' Allāh (709/1309),* p. 100.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

prospérité. Le fond du discours établit donc un lien entre économie du Salut et économie de la prospérité. Le deuxième axe souligne à quel point la royauté est à la foi apparente (*ẓāhir*) et cachée (*bātin*). Elle est apparente dans la prise en charge du Décret divin et l'exercice de la force. Elle est intérieure par les vertus et dignités spirituelles dont doit faire preuve le souverain pour maintenir une double relation de patronage (*wilāya* et *muwālā*) avec Dieu et ses sujets. C'est dans le cadre de sa relation de patronage avec les sujets que le souverain est *mawlā.* Elle fonde sa souveraineté (*rubūbiyya*) sur la noblesse et le prestige. La grâce et le soutien divin sont situés sur un axe médian, aux confins du *ẓāhir* et du *bāṭin,* puisque leur «manifestation» relève du seul dessein de Dieu occulté et d'un équilibre entre royauté intérieure et extérieure. Enfin, le schéma suggère l'existence de quatre dimensions du pouvoir (*'ilm, ma'rifa, šawka, ḥilm*) auxquelles correspondent quatre types de figures validantes qui entourent le souverain et encadrent la société, les savants (*'ulamā'*), les saints (*awliyā'*), les sharifs (*šurafā'*), les guerriers (*ǧund*).

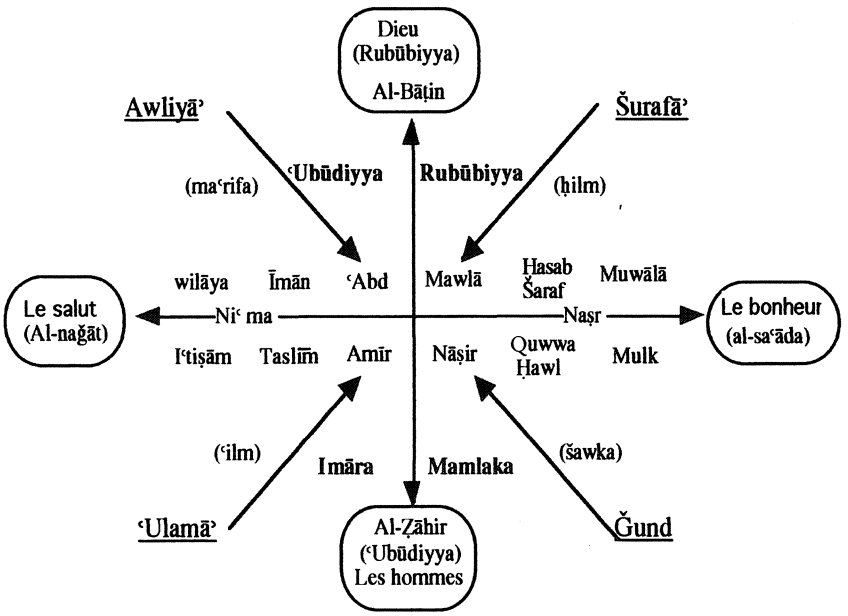


Figure 1: La théologie politique: lexique, discours et figures validantes

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

Le discours mis à jour trouve d'importants appuis auprès de la littérature šāḏilite. M. Kably [115] a déjà souligné la place privilégiée qu'occupe la confrérie dans le contexte mérinide de la deuxième moitié du VIII^ème^/XIV^ème^ siècle. Les souverains auraient délibérément choisi l'option šāḏilite [116], plus acceptable et plus conciliante dans ses rapports avec le pouvoir en place. Il n'en demeure pas moins que cette option s'avère assez tardive pour ce qui nous concerne, c'est à-dire au regard de l'apparition, dès les premiers temps de la dynastie, du verset LVII-3, qui revêt une nouvelle dimension dans les *Ḥikam* d'Ibn ʿAṭā' Allāh. Le mode de diffusion et d'implantation de la confrérie [117] demeure encore assez obscur. Je livrerai cependant une nouvelle pièce au dossier. D'après le témoignage d'Al-Numayrī [118], Abū al-Ḥasan aurait-été le premier souverain mérinide à rencontrer un ṣūfi šāḏilite en 745/1344. Ce dernier aurait été initié par ʿAbd Allāh Ibn Dāwūd, un disciple maghrébin d' Ibn ʿAṭā' Allāh, le troisième *šayḫ* de la confrérie. L'enquête est donc à poursuivre.

Ainsi, la lecture que nous effectuons du lexique des écritures emblématiques et de sa théologie politique en liaison avec les conceptions šāḏilites, est à appréhender comme le terme d'un mouvement dont les différentes étapes sont encore à préciser. L'apparition précoce du verset LVII-3 n'est pas en soit un fait totalement déconcertant. Les remarques de G. Duby à propos des constructions idéologiques nous permettent d'envisager que le choix de cette «image opératoire» se soit réalisé très tôt. Le verset LVII-3 aurait pu offrir une image «simple» de la royauté sur laquelle, après un temps de maturation, grâce à la rencontre de la pensée mystique et notamment des conceptions šāḏilites, se serait élaborée une théologie politique jouant des rapports *ẓāhir/bāṭin* et *rubūbiyya/ʿubūdiyya.* Au regard des conceptions šāḏilites, les monnaies anonymes d'Abū al-Ḥasan mentionnant le verset LVII-3 apparaissent comme une étape importante dans l'élaboration du discours. Le «texte-image» joue d'un

[115] Kably, M., *Société, pouvoir et religion,* 302-320.

[116] Kably, M., *Société, pouvoir et religion:* «D'autre part, si l'on revient à l'option générale du pouvoir privilégiant au début de son règne la pondération des *fuqahā'* à la rigueur parfois turbulente des sûfis, on comprend qu'on ait choisi maintenant de traiter avec les šādilites modérés et pacifistes, plutôt que de s'embarquer dans la même galère que la plèbe des *taïfas.* D'où sans doute la promotion du šādilisme au niveau du culte et du discours. Sous l'effet, dit-on des amis d'Ibn 'Abbād évoluant à Fèz et au palais, lesquels, bien entendu, avaient dû susciter la méfiance du souverain vis-à-vis du mysticisme populaire».

[117] Voir les remarques de Ferhat, H. et Triki, H., *Hagiographie et religion,* p. 38.

[118] Cf. De Premare, A. L., *Maghreb et Andalousie au XIV^ème^ siècle,* Lyon, 1981, p. 121. D'après les notes de voyage d'al-Numayrī (745/1344) qui fût le secrétaire particulier d'Abū al-Ḥasan.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

procédé mimétique qui actionne les principales articulations du discours. A l'image de Dieu, le souverain est celui qui se voile et se manifeste, celui qui est le maître proche (*mawlā*) et l'innacessible. C'est derrière le voile du nom, dans la servitude et la proximité de Dieu que le serviteur (*'abd*) bénéficie de la grâce (*ni'ma*), cette source de Salut et de prospérité qui fonde sa propre souveraineté (*rubūbiyya*) sur les hommes. Cette servitude du souverain n'a d'égal que celle qu'il impose à ses sujets pour qu'ils puissent bénéficier de sa mansuétude (*ḥilm*) et de ses dons.

Sur le fond, l'existence d'une théologie politique a été envisagée par M. Kably [119]. Ce dernier, en faisant prudemment référence aux travaux de G. Duby, souligne combien l'historiographie et la correspondance des souverains laissent apparaître une vision «trifonctionnelle» du pouvoir (*fuḳahā', ṣulaḥā', šurafā'*). Nous trouvons un écho encore plus favorable dans les considérations de l'auteur sur l'évolution du système mérinide dans sa désignation des rapports souverain/sujets. Avec Abū 'Inān, le lexique de la servitude [120] connaît une nette promotion dans l'historiographie. Les sujets sont décrits comme étant dans la servitude du souverain (*'ubūdiyya*), ils sont couramment appelés «serviteurs» (*ḫudām*) ou «esclaves» (*'abīd*). Ainsi, le lexique du pouvoir, après avoir puisé dans le registre de la pensée religieuse et permis d'élaborer une théologie politique se serait montré suffisamment efficient pour qualifier la nature de l'ordre social imposé par le pouvoir en jouant sur les deux idées de patronage (*muwālā*) et de servitude (*'ubūdiyya*), et sur une image «tétrafonctionnelle» du pouvoir. Aux quatre fonctions du souverain que souligne la titulature (*amīr, 'abd, mawlā et nāṣir*), correspondraient les quatre classes de personnages que nous avons précédemment évoqués.

Cette articulation frappante entre le lexique de la titulature, les différents registres de la royauté et les quatres figures validantes, nous suggère qu'une étude plus approfondie devrait s'évertuer à repérer les eventuels emblèmes du souverain qui, dans le cadre des cérémonials, pourraient faire écho à ces quatre dimensions du pouvoir. Enfin, la même idée pourrait nous amener à interroger les lieux du pouvoir. Il est intéressant de constater que les différents registres de la royauté précédemment évoqués trouvent chacun une place au sein des quatre lieux les plus significatifs du pouvoir mérinides: le *'ilm* avec la madrasa, la royauté itinérante avec la *maḥalla*, le *ḥilm* (mansuétude et bonté) du souverain lors des ré-

[119] Kably, M., *Société, pouvoir et religion*, 262.
[120] Kably, M., *Société, pouvoir et religion*, 260.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

ceptions au palais, la servitude complète de la foi dans les *ziyāra-s* qu'opèrent régulièrement les souverains mérinides à la nécropole royale de Chella et aux saints. Plus largement, l'étude pourrait donc nous révéler une intéressante articulation entre les écritures, les emblèmes et les lieux du pouvoir.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

Tableau 1
Le lexique des écritures emblématiques mérinides

	Versets et légendes	TYPES DE SUPORT					LEXIQUE				
		Mon.	Etnd	Mosq	Madr	Zāw	Pratique relig.	Vertus spirit.	Les hommes	Noms divins	Faveurs
1	II-238				x		al-ṣalāt		al-ḳānitūna		
2	II-257	x						al-tawakkul		al-walī	al-naṣr
3	III-126	x	x	x	x					al-ʿazīz/al-ḥakīm	al-naṣr
4	III (133-134)	x					al-zakāt	al-ṣabr	al-muttaḳūna		al-maghfira
									al-ʿāfūna		
									al-muḥsinūna		
5	II-173	x								al-wakīl	
6	III (190-191)			x	x	x	al-ḏikr				al-āyāt
7	VI-73				x					ʿalīm al-ghayb	
										ʿalīm al-šahāda	
										al-ḥakī/al-ḥabīr	
8	VII-89	x								al-fātiḥ	
9	IX (51-52)	x						al-tawakkul	al-muʾminūna	al-mawlā	
10	IX-120			x					al-muḥsinūna		al-aǧar
11	IX-129	x	x								
12	XI-88	x		x	x		al-tawakkul				al-tawfīḳ
13	XII-64	x			x	x				al-ḥafīẓ	al-raḥma
14	XVI-53	x			x						al-niʿma
15	XX-132				x		al-ṣalāt	al-taḳwā/al-ṣabr			al-riẓḳ
16	XXII (77-78)				x		al-ʿibāda/al-ǧihād	al-īmān	al-muʾminūna		
									al-muslimūna		
17	XXII-78 (fin)			x			al-iʿtiṣām				
							al-ṣalāt/al-zakāt			al-mawlā/al-naṣr	
18	XXIV-37 (début)			x			ṣalāt/zakāt/ḏikr				
19	XXIV-37 (fin)				x		ʿamal al-ḫayr			al-rāziḳ	al-faḍl

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

Tableau 1 (Continuación)

Versets et légendes	Mon.	Etnd	Mosq	Madr	Zāw	Pratique relig.	Vertus spirit.	Les hommes	Noms divins	Faveurs
20 XXIV-46	x						al-istiḳāma			
21 XXIX-45				x		al-ḏikr			al-ʿalīm/al-ḫabīr	
22 XXXII (41-43)	x					al-ḏikr		al-muʾminūna	al-raḥīm	
23 XXXIII-56				x		al-taṣliya		al-muʾminūna		
24 XXXIV-39 (fin)				x		al-zakāt		al-ʿibād	al-rāziḳ	al-riẓḳ
25 XXXIX-53				x				al-ʿibād	al-raḥīm/al-ghafūr	al-raḥma
26 XL-44	x						fawaḍa ilā Allāh	al-ʿibād	al-baṣīr	
27 XLI-33			x			al-duʿā'		al-musimuna		
						ʿamal al-ṣāliḥāt				
28 XLVIII (1-3)	x			x						al-naṣr/fatḥ
										al-maghfira
										al-niʿma
29 XLVII (1-9)				x			al-īmān	al-muʾminūna	al-ʿalīm/al-ḥakīm	al-sakīna
									al-ʿazīz/al-ḥakīm	al-fawz
30 LVII-3	x								al-ʾawwal/al-āḫir	
									al-ẓāhir/al-bāṭin	
									al-ʿalīm	
31 LX-4	x						al-tawakkul		al-rabb	
32 LXI-13	x			x				al-muʾminūna		al-naṣr/fatḥ
33 LXV (2-3)	x						al-taḳwā			al-riẓḳ
							al-tawakkul			
34 LXVII (1-3)	x								al-ḳadīr/al-mulk	
35 Non cor.			x				al-šukr			al-niʿma
36 Non cor.	x						al-šukr			
37 Non cor.	x									al-minna
38 Non cor.	x									ḥawl/ḳuwwa

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

Tableau 2
Versets et légendes non coraniques répertoriés (transcription et traduction)

1) II-238: Ḥāfiẓū ʿalā al-ṣalāwāti al-ṣalāti al-wusṭā' wa qūmū li-llāhi qānitīna («Soyez assidus aux prières et à la prière du milieu du jour. Tenez-vous debout pour prier Dieu avec piété»).
2) II-257: Allāh walī-man tawakkala ʿalayhi wa naṣara man yaḳdī amrahu («Dieu est l'ami de quiconque place sa confiance en lui et il soutient quiconque exécute son Décret»).
3) III-126: wa-mā al-naṣru illā min ʿindi Allāhi al-ʿazīzi al-ḥakīmi («La victoire ne vient que de Dieu, Le Puissant, le Sage»).
4) III (133-134): wa sāriʿū ilā maghfiratin min rabbikum wa ǧannatin ʾarḍuhā al-samāwātu wa al-arḍu uʿiddat li-l-muttakīna (...) wa Allāh yuḥibbu al-muḥsinīna («Hatez-vous vers le pardon de votre Seigneur et vers un jardin large comme les cieux et la terre, préparé pour ceux qui craignent Dieu, pour ceux qui font l'aumône dans l'aisance et dans la gêne; pour ceux qui maîtrise leur colère; pour ceux qui pardonnent aux hommes, Dieu aime ceux qui font le bien»).
5) III-173: Ḥasbiya - Allāhu wa niʿma al-wakīlu («Dieu me suffit, quel excellent Protecteur»).
6) III (190-191): Inna fi ḫalḳi al-samāwāti wa al-ardi wa iḫtilāf al-layli wa al-nahāri la-āyātin li-ūlī al-albābi wa allaḏīna yaḏkurūna Allāha ḳiyāman wa ḳuʿūdan ʿalā ǧunūbihim wa yatafakkarūna fi ḫalḳi al-samāwāti wa al-arḍi («Dans la création des cieux et de la terre, dans la succession de la nuit et du jour, il y a vraiment des Signes pour ceux doués d'intelligence, pour ceux pensent à Dieu, debout, assis ou couchés et qui méditent sur la création des cieux et de la terre»).
7) VI-73: ḳawluhu al-ḥaḳḳu wa lahu al-mulku yawma yunfaḫu fi-l-ṣūri ʿālimu al-ǧaybi wa al-šahādati wa huwa al-ḥakīmu al-ḫabīru («Sa Parole est la vérité. La Royauté lui appartiendra le Jour où l'on soufflera dans la trompette. Il connaît ce qui est caché et ce qui est apparent. Il est le Sage; il est parfaitement informé»).
8) VII-89: Rabbunā iftaḥ baynanā wa bayna ḳawminā bi-l-ḥaḳḳi wa anta ḫayru al-fātiḥīna («Notre Seigneur, prononce, en toute vérité, un jugement entre nous et ton peuple. Tu es le meilleur des juges»).
9) IX (51-52): ḳul lan yuṣībanā illā mā ḳataba Allāhu lanā huwa mawlānā wa ʿalā Allāhi fal-yatawakkala al-muʾminūna ḳul hal tarabbaṣūna («Dis, rien ne nous atteindra en dehors de ce que Dieu a écrit pour nous. Il est notre Maître! Que les croyantes se confient en lui. Dis, qu'attendez-vous?»).
10) IX-120: Inna Allāha lā yuḍīʿu aǧara al-muḥsinīna («Dieu ne laisse pas perdre la récompense de ceux qui font le bien»).
11) IX-129: Ḥasbiya Allāhu lā ilāha illā huwa ʿalayhi tawakkaltu wa huwa rabbu al-ʿarši al-aẓīmi («Dieu me suffit! Il n'y a de Dieu que lui! Je me confie entièrement à lui! Il est le Maître du Trône immense!»)
12) XI-88: wa mā tawfīḳī illā bi-llāhi ʿalayhi tawakkaltu wa ilayhi unību («le secours ne me vient que de Dieu. Je me confie à lui et je reviens repentant vers lui»).
13) XII-64: Fa-llāhu ḫayru ḥāfiẓan wa huwa arḥamu al-rāḥimīna («Mais Dieu est le meilleur gardien, il est le plus miséricordieux de ceux qui font miséricorde»).
14) XVI-53: wa mā bi-kum min niʿmatin fa-min Allāhi («Quel que soit le bien que vous possediez, il vient de Dieu»).
15) XX-132: wa ʾmur ahlak bi-l-ṣalāti wa istabir ʿalayhā lā nasʾaluka rizḳan naḥnu narzuḳu-ka wa al-ʿāḳiba li-l-taḳwā («Ordonne la prière à ta famille, et persévère toi-même dans la prière. Nous te réclamons aucun bien, c'est nous qui te donnons le nécessaire. La fin heureuse sera pour ceux qui craignent Dieu»).
16) XXII (77-78): Yā ayyuhā alladīna āmanū irkaʿū wa asǧudū rabbakum wa iʿfalū al-ḫayra laʿallakum tufliḥūna wa ǧāhidū fi Allāhi ḥaḳḳa ǧihādihi huwa iǧtabākum wa mā ǧaʿala ʿalaykum fi-l-dīni min ḥarǧin millata abīkum Ibrāhīma huwa sammākum al-muslimīna min ḳablu («O vous qui croyez! Inclinez-vous, prosternez-vous, adorez votre Seigneur, faites le bien - peut-être serez-vous heureux! – Combattez pour Dieu, car il a droit à la lutte que les croyants mènent pour lui. C'est lui qui vous a choisi. Il ne vous a imposé aucune gêne dans le religion, la Religion de votre père Ibrāhīm. C'est lui qui vous a donné le nom de musulmans autrefois déjà»).
17) XXII-78: Fa-aḳīmū al-ṣalāta wa ātū al-zakāta wa iʿtaṣimū bi-llāhi huwa mawlākum fa-niʿma al-mawlā wa niʿma al-naṣīru («Acquittez-vous de la prière, faites l'aumône. Attachez-vous fortement à votre Maître, un excellent Défenseur»).
18) XXIV-37: Riǧālun lā tulhīhim tiǧāratun wa lā bayʿu ʿan ḏikri Allāhi, iḳāmi al-ṣalāti wa ītā-i al-zakāti («Des hommes dont nul négoce et nul troc ne distraient du souvenir de Dieu, de la prière et de l'aumône»).

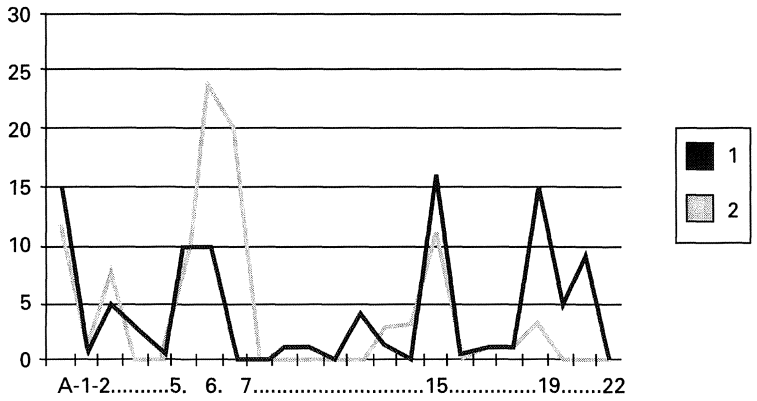
(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

19) XXIV-37: Li-yağziyahum Allāhu aḥsan mā ʿamilū wa yazīdahum min faḍlihi wa Allāhu yarzuḳu man yašāʾu bi-ġayri ḥisāb*in* («Dieu les récompensera pour les meilleures de leurs actions et il augmentera sa grâce envers eux, Dieu pourvoit, sans compter, aux besoins de qui il veut»).
20) XXIV-46: Wa Allāhu yahdī man yašāʾu ilā ṣirāṭin mustaḳīm*in* («Dieu dirige qui il veut sur la voie droite»).
21) XXIX-45: Inna al-ṣalāta tanhā ʿani-l-faḥšāʾi wa al-munkari wa la-ḏikru Allāhi akbaru wa Allāhu yaʿlamu mā taṣnaʿūna («Acquitte-toi de la prière, la prière élcigne l'homme de la turpitude et des actions blâmables. L-invocation du nom de Dieu est ce qu'il y a de plus grand. Dieu sait parfaitement ce que vous faites»).
22) XXXIII (41-43): Yā ayyuhā alladīna āmanū ūḏkurū Allāha ḏikran kaṯīran wa sabbiḥūhu bukratan wa aṣīlan huwa alladī yusallī ʿalayḳum wa malāʾikatuhu li-yuḫriǧakum min al-ẓulumāti ilā al-nūri wa kāna bi-l-muʾminīna raḥīman («On vous qui croyez! Invoquez souvent le nom de Dieu. Louez-le matin et soir! c'est lui qui étend sa bénédictions sur vous-ainsi que ses anges-pour vous faire sortir des ténèbres vers la lumière. Il est miséricordieux envers les croyants»).
23) XXXIII-56: Inna Allāha wa malāʾikatahu yuṣallūna ʿalā al-nabīʾ yā ayyuhā alladīna āmanū ṣallū ʿalayhi wa sallimū taslīman («Oui, Dieu et ses anges bénissent le Prophète. O vous les croyants! Priez pour lui et appelez sur lui le salut»).
24) XXXIV-39: Ḳul inna rabbī yabsuṭu al-riẓka l-man yašāʾu min ʿibādihi wa yaḳdiru lahu wa mā anfaḳtum min šayʾin fa-huwa yuḫlifuhu wa huwa ḫayru al-rāziḳīna (Dis, oui non Seigneur dispense et mesure ses dons à qui'il veut, parmi ses serviteurs. Il vous rendra ce que vous avez donné en autmônes. Il est le meilleur des dispensateurs de tous les biens»=.
25) XXXIX-53: Ḳul yā ʿibādī alladīna asrafū ʿalā anfusihim lā taḳnaṭū min raḥmati Allāhi inna Allāha yaġfiru al-dunūba ǧamīʿan innahu huwa al-ghafūru al-raḥīmu («Dis, mes serviteurs! Vous qui avez commis des excès à votre propre détriment, ne désespérez pas de la miséricorde de Dieu. Dieu pardonne les péchés. Oui, il est celui qui pardonne, le Miséricordieux»).
26) XL-44: Wa ufawwiḍu amrī ilā Allāhi inna Allāha baṣīrun bi-l-ʿibādi («Je confie mon sort à Dieu, Dieu voit parfaitement ses serviteurs»).
27) XLI-33: Wa man aḥsanu ḳawlan mimman daʿā ilā Allāhi wa ʿamila ṣāliḥan wa ḳāla innanī min al-muslimīna («Qui donc profère une meilleure parole que celui qui invoque Dieu et qui accomplit une bonne oeuvre en disant: Oui, je suis soumis!»).
28) XLVIII (1-3): Inna fataḥnā laka fatḥan mubīnan li-yaġfira laka mā taḳaddama min ḏanbika wa mā taʾaḫara wa yutimma niʿmatahu ʿalayka wa yahdīka ṣirāṭan mustaḳīman wa yanṣuraka Allāhu naṣran ʿazīzan («Oui, nous t'avons donné une éclatante victoire afin que Dieu te pardonne tes premiers et tes derniers péchés qu'il parachèves sa grâce en toi; qu'il te dirige sur la voie droite et afin qu'il te prête un puissant secours»).
29) XLVIII (3-9): Huwa alladī anzala al-sakīnati fī ḳulūbi al-muʾminīna (...) wa tusabbiḥūhu bukra wa asīlan («C'est lui a fait descendre la sakīna dans le coeur des croyants (...) que vous célébriez les louanges de Dieu à l'aube et au crépuscule»).
30) LVII-3: Huwa al-awwalu wa al-āḫiru wa al-ẓāhiru wa al-bāṭinu wa huwa bi-kulli šayʾin ʿalīmun («Il est le Premier et le Dernier, celui qui est apparent et celui qui est caché il connaît parfaitement toute chose»).
31) LX-4: Rabbunā ʿalayka tawakkalnā wa ilayka anabnā wa ilayka al-maṣīru («Notre Seigneur, nous nous confions à toi, nous revenons vers toi, vers toi sera le retour»).
32) LXI-13: Naṣrun mir Allāhi wa fatḥun ḳarībun («Un secours venant de Dieu et une prompte victoire»).
33) LXV (2-3): Wa man yattaḳi Allāha yaǧʿalu lahu maḫraǧan wa yarzuḳhu min ḥaytu lā yaḥtasību wa man yatawakkal ʿalā Allāhi fa-huwa ḥasbuhu inna Allāha bāligu amrihi («Quant à celui qui craint Dieu, Dieu donnera une issue favorable à ses affaires, il lui accordera des dons par des moyens sur lesquels il ne comptait pas. Dieu suffit à quiconque se confie en lu. Dieu atteint toujours ce qu'il s'est proposé»).
34) LXVII (1-3): Tabāraka alladī bi-yadihi al-mulku wa huwa ʿalā kulli šayʾin ḳadīrun («Béni soit celui qui tient en ses mains la Royauté, il est pouissant sur toute chose»).
35) Non cor.: Al-ḥamdu li-llāhi ʿalā niʿmatihi, al šukru li-llāhi ʿalā karamihi («Louange à Dieu pour ses grâces, gratitude à Dieu pour sa générosité»).
36) Non cor.: Al-šukru li-llāhi («Gratitude à Dieu»).
37) Non cor.: Al-minnatu li-llāhi («Le bienfait émane de Dieu»).
38) Non cor.: al-ḥawlu wa al-ḳuwwatu bi-llāhi (La puissance et la force sont en Dieu).

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

Tableau 3

Le verset LVII-3 sur les dinars mérinides (1258/1465)



1- Courbe des dinars sans le verset LVII-3
2- Courbe des dinars avec le verset LVII-3

A=dinars anonymes, frappés selon H. W. Hazard par Abū Yaḥyā (1244-1258) ou Abū Yūsuf Ya'ḳūb avant la prise de Marrâkesh (1269).	
1. Abū Yūsuf Ya'ḳūb (1258-1286)	12. Abū Zayyān II (1361-1366)
2. Abū Ya'ḳūb Yūsuf (1286-1307)	13. Abū Fāris 'Abd al-'Azīz I (1366-1372)
3. Abū Ṯābit (1307-1308)	14. Muḥammad al-Sa'īd II (1372-1374)
4. Abū al-Rabī' (1308-1310)	15. Abū al-'Abbās Aḥmad (1374-.../1393)
5. Abū Sa'īd 'Uṯmān (1310-1331)	16. 'Abd al-Raḥmān (1374-1381)
6. Abū al-Ḥasan 'Alī (1331-1351)	17. Abū Fāris Mūsā (1384-1386)
7. Abū 'Inān Fāris (1348-1358)	18. Abū Zayyān III (1386)
8. Abū Zayyān I (1358)	19. 'Abd al-'Azīz II (1393-1396)
9. Muḥammad al-Sa'īd I (1352-1359)	20. 'Abd Allāh Al-Mustanṣir (1396-1398)
10. Abū Sālim (1359-1361)	21. Abū Sa'īd 'Uṯmān III (1398-1420)
11. Tašfīn (1361)	22. 'Abd al-Hāḳḳ (1420-1465)

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es

RÉSUMÉ

Avec l'avènement de la dynastie mérinide, un ensemble de facteurs contribuent à renouveller la question de la légitimité du pouvoir au Maghreb. Une nouvelle figure du souverain voit le jour, celle du *mawlā* (le maître). La diffusion de ce titre de proximité va de pair avec l'émergence d'une théologie politique associant les qualités et marques personnelles du souverain (*'ilm, ḥilm, ma'rifa, šawka*) en référence à un ensemble de figures validantes (*'ulamā', šurafā', awliyā', ǧund*). Ce discours, que l'on voit poindre à travers le lexique et le formulaire des écritures emblématiques, trouve ses principales assises auprès de la pensée mystique, notamment šāḏilite. Le verset LVII-3 des monnaies mérinides, qualifiant Dieu d'Apparent et de Caché, active une image de la royauté située entre *ẓâhir* et *bâṭin*. Le fond du discours, liant économie du Salut et économie de la prospérité, souligne la place spécifique du *mawlâ*. C'est dans la servitude adorative (*'ubûdiyya*) de son propre Maître (Dieu) que le souverain bénéficie de la grâce (*ni'ma*) et du soutien (*naṣr*) qui fondent sa souveraineté (*rubūbiyya*) et transforment la force animale (*šawka*) inhérente à la royauté (*mulk*) en force légitime au profit de la communauté.

RESUMEN

Con la llegada de la dinastía benimerín, un conjunto de factores contribuye a renovar la cuestión de la legitimidad del poder en el Magreb. Va a surgir una nueva figura de soberano, la del *mawlā* (señor). La difusión de este título es paralela al nacimiento de una teología política que asocia las cualidades y marcas personales del soberano (*'ilm, ḥilm, ma'rifa, šawka*), con referencia a un conjunto de figuras de validación (*'ulamā', šurafā', awliyā', ǧund*). Este discurso, que asoma a través del léxico y las fórmulas de las escrituras emblemáticas, encuentra su principal apoyo en el pensamiento místico, especialmente en el šāḏilī. El versículo LVII-3 de las monedas benimerines, que califica a Dios como Aparente y Oculto, activa una imagen de la realeza situada entre *ẓāhir* y *bāṭin*. El fondo de este discurso, que une economía de la salvación y economía de la prosperidad, subraya el lugar específico del *mawlā*. En la servidumbre y la adoración (*'ubūdiyya*) de su propio Señor (Dios), el soberano se beneficia de la gracia (*ni'ma*) y del amparo (*naṣr*) que fundan su soberanía (*rubūbiyya*) y transforman la fuerza animal (*šawka*) inherente a la realeza (*mulk*) en fuerza legítima en provecho de la comunidad.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
http://al-qantara.revistas.csic.es