

LES *ṢĀLIHĀT* DU Ve AU IXe SIÈCLE/XIe-XVe SIÈCLE
DANS LA MÉMOIRE MAGHRÉBINE DE LA SAINTETÉ
À TRAVERS QUATRE DOCUMENTS HAGIOGRAPHIQUES

Nelly AMRI
Université de Tunis I

Un bien grand mot que ce terme de mémoire; d'autant plus qu'il ne s'agit ici que d'une infime part de celle-ci. Interroger la mémoire maghrébine de la sainteté, c'est prendre le risque de «s'immerger» dans une littérature foisonnante, une gigantesque production qui s'étale sur près de 10 siècles¹ et comprenant aussi bien des recueils de *manāqib*, ouvrages les plus représentatifs du genre hagiographique, que des dictionnaires biographiques de *ṣulaḥā'*, que des monographies retraçant l'histoire sainte d'une cité et faisant revivre le souvenir de ses *awliyā'*, de leur vertu exemplaire et des faveurs surnaturelles (*karāmāt*) que Dieu leur a accordées, que des traités de *taṣawwuf* ou leurs pendants obligés le *adab al-bida'* ou traités d'hérésiologie, qui, à leur manière aussi, participent de cette mémoire.

En réalité, cette dernière est beaucoup plus foisonnante encore puisqu'elle échappe à toute tentative de classification et à toute volonté de la confiner dans un champ spécifique de la production scientifique ou littéraire, de la représentation et de l'expérience des contemporains. En effet, la mémoire de la sainteté au Maghreb déborde largement le cadre de la production à proprement parler religieuse, pour s'annexer des genres aussi divers que les chroniques, les récits de voyage ou *riḥla* qui se transforment parfois en véritable *siyāḥa* ou pérégrination à la rencontre —ou à la recherche— des meilleurs parmi les hommes, ou encore en un répertoire de *iğāza* de tel ou tel maître en sufisme autorisant l'enseignement de son oeuvre; le *adab* ou littérature lui-même n'y échappe pas qui voit s'épanouir une poésie inspirée, une poétique de *l'iṣrāq* mais aussi de l'abîme, là où on n'a vu qu'un simple effet de mode².

¹ En effet, la première génération de *manāqib* (récits édifiants de Vies de saints) ifrîqiens, pour ne citer qu'eux, remonterait au ive-ve siècles (10e-11e); cf. Idris, H.-R., «Introduction» à son édition d'al-Labīdī, *Manāqib Abi Iṣḥāq al-Ġabanyānī*, P.U.F., Paris 1959, XVII et suiv.

² Pour tous ces types de sources, voir Amri, N., *al-Taṣawwuf fi Ifrīqiya fi'l-'ahd al-ḥafṣī* (Le sufisme en Ifrīqiya à l'époque ḥafside, du viie s/13e à la fin du ixie/15e), Thèse de Doctorat en Histoire, F.S.H.S. Tunis, 1996, t. I, 24-42.

Conçu à l'origine comme une prospection des modalités de présence de la catégorie «femmes saintes» dans un dictionnaire biographique de l'Ifrīqiya médiévale, en l'occurrence le *Ma'ālim al-īmān* d'Ibn Nāǧī, où j'avais été frappée de constater la rareté des *ahbār* concernant les *ṣāliḥāt*, quand on les mesure avec la masse d'informations sur les *awliyā'* et *ṣulaḥā'* «hommes», et en comparaison avec d'autres sources maghrébines du même type, et surtout eu égard à la longueur (huit siècles!) de la période couverte, ce travail a vu au fil de la recherche, son objet glisser subrepticement vers l'espace plus large du Maghreb médiéval, pour raison d'Histoire, c'est-à-dire de témoignages suffisants en nombre, permettant la construction d'un objet suffisamment complexe et suffisamment signifiant. Nous devons bien cela à cette «présence» des *ṣāliḥāt* dont il fallait tenter d'éclairer plus avant les marches; une manière peut-être de rendre un peu justice aux «absentes».

Aussi ai-je travaillé finalement sur quatre documents hagiographiques qui, pour deux d'entre eux, sont des dictionnaires biographiques à proprement parler: il s'agit d'abord du *al-Taṣawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf*, du marocain Ibn al-Zayyāt³ rédigé en 617/1217, «véritable panorama d'un siècle de la sainteté maghrébine» (H. Ferhat) (ve-vie/xie-xiie) traitant aussi bien des saints des régions méridionales et de Marrakech que de ceux de Sabta, al-Andalus, Biǧāya et Tlemcen; il s'agit ensuite du *Ma'ālim al-īmān fī ma'rifaḥ ahl al-Qayrawān* déjà cité, de l'ifrīqiyen Ibn Nāǧī⁴ (m. 839-1435), recueil de *tarāǧim* (biographies) des savants, ascètes et saints originaires de Kairouan et de sa région ainsi que du littoral ifrīqiyen ou qui y ont élu domicile, gigantesque compilation allant de la fondation de la ville (ier siècle/viie) au début du ixe siècle/15e⁵, et pour laquelle l'auteur a largement puisé dans le répertoire ifrīqiyen de *ṭabaqāt* (al-Tuǧībī, al-Mālikī, Abū'l-'Arab, al-Dabbāǧ⁶, et al-'Awānī).

Les deux autres ouvrages ne s'apparentent pas tout à fait au genre biographique: *Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr*⁷ du constantinois Ibn Qunfuḍ (m. 810/1407-1408) est davantage, dans la partie la plus originale de l'oeuvre, le récit d'une *siyāḥa* ou pérégrination de l'auteur à la rencontre des *ṣūfīs* du Maroc, qu'il sillonne de 759/1357-8 à 776/1374-5, et sur lesquels il nous livre un témoignage précieux et inédit; pour la partie la moins novatrice, et pour laquelle d'ailleurs il

³ Éd. A. Tawfiq, Rabat, 1984.

⁴ 4 vol., éd. al-Maktaba al-'atīqa, Tunis, 1978-1993.

⁵ Le dernier personnage figurant dans les *Ma'ālim* est mort en 808/405.

⁶ Ce dernier (m. 696/1296-1297) est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Ma'ālim al-īmān fī manāqib al-mašhūrīn min 'ulamā' al-Qayrawān*, principale source d'Ibn Nāǧī, cf. sa notice dans *Ma'ālim*, op. cit., t. IV, 88-91.

⁷ Éd. M. Fasi et A. Faure, Rabat, 1965.

fait grand usage d'Ibn al-Zayyāt et de son *Taṣawwuf*, Ibn Qunfuḍ nous restitue le «réseau» de la sainteté madyanite, par référence à Abū Madyan (m. 594/1196) figure emblématique du *taṣawwuf* de l'Occident musulman, de laquelle vont se réclamer, à partir du VIII^e siècle/13^e, les chaînes initiatiques les *silsilat al-sanad* maghrébines et par elles se rattacher aux grands maîtres andalous et orientaux, remontant ainsi jusqu'au Prophète. Dans cette évocation des maîtres (*aṣyāh*) du saint, de ses frères (*iḥwān*) et de ses compagnons (*aṣḥāb*), un aspect néanmoins inédit, la propre généalogie sainte de l'auteur, et par ce biais, une source d'informations précieuses sur le *sūfisme* de la région de Constantine.

Quant à *Nuzhat al-anzār wa 'aḡā'ib al-tārīḥ wa'l-ahbār*, tardive, de Maqdīs⁸ (m. 1228/1813), il s'agit essentiellement de la quatrième partie de la *ḥātima*, ou Conclusion⁹, et qui seule se rapproche du genre *tarāḡim*, sans en respecter d'ailleurs ni les règles formelles de présentation, ni le classement par ordre chronologique, avec lequel Maqdīs prend certaines libertés. Dans cette section, et ainsi qu'il l'indique lui-même, l'auteur nous livre des «récits sur quelques gens de bien et de vertu parmi les savants et les saints qui nous ont devancés à Sfax et dans sa région, *fī dīkr ba'd ahl al-ḥayr wa'l-ṣalāḥ min al-'ulamā' wa'l-awliyā al-mutaqaddimīn bi ṣafāqus wa-waṭāniḥā*; récits couvrant une période allant du III^e siècle/IX^e jusqu'au XI^e/XVII^e, et pour lesquels le chroniqueur a compilé des recueils de *manāqib* qui ne nous sont pas parvenus et autres ouvrages hagiographiques dont le *Ma'ālim* d'Ibn Nāḡī.

Ces sources ont été interrogées à partir de trois séries de questions:

- D'abord, existe-t-il dans ces ouvrages une catégorie «*ṣāliḥāt*», nommée et reconnue comme identité collective, et quel est son degré de visibilité?
- Dans un deuxième temps, nous avons examiné la fréquence et le mode de présence de ces *ṣāliḥāt* (donc reconnues comme telles) dans les quatre documents: sur le plan morphologique d'abord notamment si elles bénéficient de notices séparées ou si les récits les concernant sont fondus dans la notice de leur *ṣayḥ*, époux, frère ou père; ensuite sur la manière de les «nommer», par l'examen de tous ces marqueurs d'identité que sont le nom, la *nisba* renvoyant à une tribu, ou encore au lieu d'origine, la généalogie et/ou la filiation, la *ṣuhra*, l'âge ou tout élément appartenant à ce registre (jeune, vieille, etc.), un handicap physique, le statut juridique.

⁸ Éd. A. Zwārī et M. Maḥfūz, *Dār al-garb al-islāmī*, Beyrouth, 1988, 2 vol.

⁹ La partie la plus originale de l'ouvrage notamment pour l'histoire économique, sociale et culturelle de Sfax, ville du littoral ifrīqiyen où est né l'auteur, au XVIII^e siècle.

- Enfin, dans un troisième temps, nous avons surtout tenté de dégager un certain nombre de significations dans ce *ṣūfisme* féminin du Maghreb médiéval, au niveau des formes de l'expérience religieuse, et dans la relation de ce *ṣūfisme* avec les contemporains, le tout conduisant à une évaluation des «traces» qu'il laisse dans la mémoire maghrébine de la sainteté.

UNE CATÉGORIE VISIBLE

Oui, nous sommes autorisés à parler d'une catégorie désignée et partant reconnue de *ṣāliḥāt*¹⁰, de *'ābidāt* et de *zāhidāt*¹¹; elle est suffisamment visible dans les quatre sources consultées; il est vrai néanmoins qu'en comparaison avec le Mašriq, où, en outre, se rencontrent volontiers des attributs comme *al-sālikāt*, *al-ḥayyirāt*, *al-nāsikāt*, *al-tā'ibāt*, *al-ṣābirāt*, *al-muṣṭafayāt*, *mustawṭināt al-masāğid*¹², cette féminisation des catégories de la perfection humaine en Islam, à laquelle il faudrait ajouter *al-ṣaḥābiyyāt*, *al-gāziyāt*, *al-muḥḥadithāt*, *al-ṣāhidāt*, peut paraître ici imparfaite. D'autre part, l'identité collective *al-awliyā'*, est là, dans les deux aires géographiques, un attribut masculin, ainsi lira-t-on dans *al-Tašawwuf: alf imra'at min al-awliyā'*¹³; il en est de même de la catégorie *al-afrād*, les Esseulés, degré suprême de la sainteté pour certains¹⁴, qui est attribué sous cette forme à certaines de nos saintes. Faut-il y voir absolument la manifestation d'un certain ostracisme? Nous ne le pensons pas, cette forme grammaticale n'ayant jamais constitué d'obstacle à l'attribution de ces notions aux saintes; quand une femme se signalait à l'attention des contemporains par sa vertu et des faveurs surnaturelles, elle était admise dans la communauté des meilleurs parmi les croyants, que rendent bien d'ailleurs les expressions *kabīrat al-ša'n fi al-afrād*, ou encore *kānat min al-awliyā'*. La non féminisation de ces vocables, peut-être non totalement insignifiante, n'a en tout cas *dans la pratique*,

¹⁰ *Tašawwuf*, op. cit., 331, *Uns*, op. cit., 32, *Ma'ālim*, op. cit., t. II, 74.

¹¹ *Nuzhat*, op. cit., t. II, 255.

¹² Cf. Amri, N. et L., *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, ed. Dangles (France), 1992, 51-52 et 56.

¹³ *Tašawwuf*, op. cit., 316.

¹⁴ La station (*maqāmuḥu*) du Sceau des saints chez al-Tirmidhī (m. 285/898) est au royaume de l'Esseulement (*al-fardāniyya*); pour Ibn 'Arabī (m. 638/1240), les *afrād* seuls, ont accès à la «station de la proximité» *maqām al-qurba*, supérieur chez lui au *maqām al-ṣiddīqiyya* de Gazālī, davantage: il s'agit pour lui du degré suprême de la sainteté; pour l'auteur des *Futūḥāt* où de nombreux passages sont consacrés aux *afrād*, Khaḍir est le maître des esseulés; cf. Chodkiewicz, M., *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Gallimard, Paris, 1986, respectivement 146, 77, 73 et 100.

et c'est ce qui nous importe, jamais été cause d'une ségrégation ou d'une méconnaissance à une sainte de sa qualité et de sa précellence.

Quant au pluriel *al-murābiṭāt*, même si nous ne l'avons pas rencontré dans notre corpus sous cette forme, mais seulement comme attribut individuel, néanmoins des témoignages rapportés par al-Bakrī (m. 487/1094) dans son *Kitāb al-masālik wa'l-mamālik*, notamment la partie consacrée à la description de l'Ifrīqiya et du Maghreb¹⁵, ouvrage dont il achève la rédaction en 460/1068, font état de l'existence, «au Sud du *Qaṣr al-Munastīr*, sur une grande place, de coupoles (*qibāb*) hautes et bien construites, fréquentées par les *murābiṭāt*, et connues sous le nom de *qibāb ḡāmi'*». On sait que la *murābaṭa*, en tout cas pour l'Ifrīqiya, d'activité devenue quasi exclusivement surrogatoire et saisonnière au moment où écrit l'auteur, allait connaître à partir du VI^e/XII^e et surtout du VII^e siècle/XIII^e siècle une réactivation —mais dans un contexte désormais nouveau— de la fonction et de l'institution, en même temps qu'une expansion de la notion laquelle désormais va déborder l'une et l'autre¹⁶.

I. UNE PRÉSENCE MARQUÉE ET SES MODALITÉS

1. Au ras du texte

Ibn al-Zayyāt mentionne 10 saintes dont 7 dans une notice séparée d'une longueur variable pouvant parfois atteindre deux pages; dans l'une d'entre elles, sont citées deux autres saintes; la dixième étant mentionnée dans la *tarḡama* de son *ṣayḥ*. C'est, des quatre sources consultées, celle où incontestablement le plus de *ṣāliḥāt* sont citées, et, élément le plus important encore, celles où se trouvent le nombre le plus important de notices individuelles qui leur sont consacrées.

Ibn Qunfuḍ quant à lui mentionne 6 femmes dont 4 dans un paragraphe¹⁷ séparé d'une longueur moyenne de 18 lignes dans l'édition utilisée, pouvant même parfois atteindre 35 lignes comme dans le cas de Mu'mina al-Tilimsāniyya¹⁸, les deux autres *ṣāliḥāt* étant citées, l'une à l'occasion de l'évocation de son fils, Abū al-Ṣabr Ayyūb al-Fihri, l'un des «frères» *iḥwān* et maîtres *aṣyāḥ* d'Abū Madyan¹⁹, et l'autre, dans le récit consacré à un *ṣūfi* de la

¹⁵ Éd. de Slane, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1965, p. 36 du texte arabe.

¹⁶ Voir à ce sujet Amri, N., *al-Taṣawwuf fi Ifrīqiya*, op. cit., t. II, 692-697.

¹⁷ En effet, nous parlons de «paragraphe» et non de «notices», car le *Uns* ainsi que nous l'avons signalé plus haut n'est pas à proprement parler un ouvrage de *tarāḡim*.

¹⁸ *Uns*, 80-82.

¹⁹ Dont il écrivit une biographie «*lahu kitāb arrafa fih bi'l-ṣayḥ Abī-Madyan wa-dakara fih faḍlahu*», cf. à son sujet *Uns*, 32.

catégorie des pleureurs (*al-bakkā'ūn*) qui avait fait une forte impression sur l'auteur du *Uns*, Abū'l-Ḥasan b. Yūsuf al-Ṣanhāǧī²⁰.

Ibn Nāǧī mentionne 7 *ṣāliḥāt*, dont aucune dans une notice séparée, mentions parfois d'une grande brièveté comme dans le cas de Baraka cette «vieille *ṣāliḥā*» contemporaine d'Abū Yūsuf al-Dahmānī (m. 621/1224)²¹ ou de *Sayyidaṭi* Tayyāha citée, à l'occasion de l'évocation du *masǧid* qui porte son nom et dans lequel il faut reconnaître l'ancien *masǧid al-ḥamīs* haut lieu de la piété et de rassemblement des ascètes et *ṣulaḥā'* de Kairouan au III^e siècle/IX^e²². Il en est de même des autres *ṣāliḥāt*, citées toutes dans les notices de saints hommes. Même les deux saintes pour lesquelles l'auteur nous livre une information plus substantielle notamment Umm Yaḥyā Maryam, disciple et compagne d'al-Dahmānī à laquelle il consacre deux pages, et Umm Salāma Zaynab qu'il mentionne trois fois et dont il donne un récit circonstancié de l'enterrement et des *karāmāt* post mortem, l'une est citée dans la notice de son *ṣayḥ* et l'autre dans celle de son fils.

Quant à Maqdiš, il mentionne quatre saintes dont seule une, Maryam, est créditée d'une notice *dans laquelle*, fait nouveau, sera évoqué son *ṣayḥ*: *Tarǧamat al-murābiṭa al-sitt Umm Yaḥyā Maryam wa ṣayḥihā Abī Yūsuf al-Dahmānī*; nous supposons que c'est la nature même de l'ouvrage, concentré sur Sfax et ses *ṣulaḥā'*²³, qui explique ce choix; d'ailleurs, le récit sur Dahmānī est beaucoup plus ramassé que celui du *Ma'ālim*, source dans laquelle l'auteur, pour ces deux saints, a manifestement puisé; ce qui nous donne un rapport nettement plus équilibré entre les deux développements, celui concernant Umm Yaḥyā et celui se rapportant à son compagnon et maître. Cependant, cette notice n'ajoute pratiquement rien à celle délivrée par Ibn Nāǧī —on ignore notamment toujours la date de la morte de la sainte—, sinon l'éloge d'un *wālī* et *faqīh* du VIII^e siècle/14^e. Les autres *'ābidāt* citées le sont de manière concise (trois à quatre lignes), dans la notice d'un saint notoire comme c'est le cas de l'épouse d'Abū Ishāq al-Ǧibinyānī (m. 369/979)²⁴ et de 'Ā'iṣa sa demi-soeur.

²⁰ *Ibid.*, 72-73.

²¹ Ya'qūb b. Thābit, d'origine bédouine, qui aurait été initié à Biǧāya, avec six autres maîtres ifrīqiyens, parmi lesquels figure 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī (m. 621/1224), par Abū Madyan (m. 594/1197), *Uns*, *op. cit.*, 97. À en croire *al-Ma'ālim* (*op. cit.*, t. III, 213), al-Dahmānī aurait eu une grande influence sur les bédouins *al-a'rāb* de la région de Kairouan, voir même jusqu'au Zāb, par le truchement notamment de son neveu et disciple Ya'qūb b. Ḥalīfa (m. 669/1270). Pour la notice de Dahmānī, *ibid.*, t. III, 213-229.

²² Mosquée fondée par Abū Ishāq Ibrāhīm b. al-Maḍā' (m. 250/863), cf. *Ma'ālim*, t. I, 32.

²³ Um Yaḥyā est originaire d'al-Minya *min 'amal ṣafaqus*, *Ma'ālim*, *op. cit.*, t. III, 221.

²⁴ Voir à son propos al-Labīdī, *Manāqib Abū Ishāq al-Ǧabanyānī*, éd. H.-R. Idris, P.U.F., Paris, 1959, et Maqdiš, *Nuzhat*, *op. cit.*, t. II, 248-270.

2. Marqueurs d'identité

Du nom complet (prénom + filiation + *nisba* géographique) avec toutes les variations rencontrées (descendance mâle + prénom, etc., ou encore prénom + *nisba*), à l'identification uniquement par un fils, ou un époux, passant par la simple indication du prénom ou parfois de la *ṣuhra*, à l'absence de toute identification nominale, mais comportant néanmoins des marqueurs d'une identité sociale: condition juridique (*ḥurra* ou *ḡāriya*), affiliation tribale, localisation géographique, tranche d'âge (vieille, adolescente non pubère, etc.), les *ṣāliḤāt* ne sont pas désignées de manière anodine ni uniforme; ces marqueurs d'une identité individuelle ou sociale sont-ils nécessairement signifiants: doit-on absolument induire, dans la manière de «nommer», des formes de connaissance et de reconnaissance? Je crois qu'il serait abusif de le penser, malgré tout l'attrait que peuvent avoir pour le chercheur ces schémas explicatifs presque parfaits, trop parfaits, et sa répulsion «naturelle» au régime de rationalité limitée du réel²⁵. En effet ce serait ne pas compter avec le caractère fantaisiste des sources, leur inégale valeur documentaire, leurs silences, leurs omissions involontaires, et non nécessairement dotées de sens, en tout cas pas celui que, à postériori, nous leur attribuons. Aussi est-ce à caractère purement descriptif et indicatif que nous livrons ces quelques données, auxquelles il ne faudrait pas s'arrêter outre mesure, en raison bien-sûr de notre corpus limité mais aussi parce que le Moyen-Age reste dans une large mesure réfractaire au quantifiable.

La moitié des saintes citées dans le *Taṣāwwuf*, sont *maḡhūlāt* (inconnues de l'auteur); cette catégorie de saintes anonymes est quasi insignifiante dans le *Uns* et dans les *Ma'ālim* (une dans chacun), pour disparaître complètement chez Maqdiṣ. Autre remarque, si Ibn al-Zayyāt ne donne aucune indication sur la condition juridique des femmes qu'il cite, Ibn Qunfuḍ fait précéder le prénom de trois *ṣāliḤāt* par l'attribut *al-ḥurra* (étymologiquement «femme libre»); est-ce à dire que toutes les autres ne le sont pas? Il serait probablement abusif de le croire, d'autant plus qu'il pourrait s'agir pour l'auteur du *Uns* d'une marque de considération et de révérence, les attributs «*al-ḥurra*, *al-ṣāliḤa*» étant dans le contexte ḥafṣide des titres *alqāb* dont on affublait les dames de la dynastie²⁶. Quant aux *ḡawārī* (les esclaves), une seule mention figure dans *Nuzhat* lors de

²⁵ Je dois à L. Amri qui a lu et discuté avec moi une première version de cet article, et à son approche d'une *sociologie des ruptures*, ainsi qu'à des textes inédits dont il a bien voulu me donner la primeur cette idée de l'irrationnel enfoui dans le noyau de l'action sociale, ainsi que celle d'un Moyen-Age tributaire d'une approche d'abord et surtout qualitative et de la difficulté d'une approche quantitative fiable.

²⁶ Hasan, M., *Al-madīna wa 'l-bādiya bi 'lfrīqiya fi al-'ahd al-ḥafṣī*, F.S.H.S., coll. Histoire, vol. XXXII, Université de Tunis I, 1999, t. 1, p. 151.

l'évocation de la demi-soeur noire d'Abū Ishāq al-Ġibinyānī (m. 369/979), fille d'une esclave noire (*ġāriya sawdā'*); d'ailleurs le saint lui-même, nous rapporte son hagiographe, se plaisait, par humilité, à rappeler que sa propre mère était également une *ġāriya*²⁷.

Pour H. Ferhat, qui partage les ouvrages hagiographiques marocains et andalous en deux groupes, ceux du XII^e siècle et ceux du XIII^e et XIV^e siècle, ces derniers:

«[...] éliminent presque systématiquement la majorité des catégories qui apparaissent dans les premiers corpus [...]. Les femmes, les enfants, mis à part ceux du saint choisi, ainsi que tous les anonymes, disparaissent»²⁸.

Ce propos mériterait d'être plus nuancé, en tout cas il ne s'applique pas tout à fait à un ouvrage comme *Uns al-faqīr*, bien que compris dans la typologie proposée par l'historienne, et où nous avons relevé plusieurs cas d'anonymes²⁹; pour les adolescents, ils n'ont pas complètement disparu de la 2^e génération d'ouvrages hagiographiques, Ibn Qunfuḍ nous relate sa rencontre avec l'un d'eux (*šāban*) à Slā (Salé). Cette catégorie n'était déjà pas très importante dans un ouvrage comme le *Tašawwuf* où nous n'avons dénombré qu'une jeune adolescente impubère (*šāba maġhūla [...] lam tabluġ al-ḥilm*)³⁰, en comparaison notamment avec la tradition orientale où Ibn al-Ġawzī, par exemple, intègre dans sa typologie des *šāliḥat*, les «fillettes qui ont eu des propos comparables à ceux des grandes ascètes» *al-muṣtafayāt min bunnayātīn šigār takallamna bikalām al-'ābidāt al-kibār*³¹. Enfin pour la catégorie des femmes esclaves, Ibn al-Zayyāt, dans son *Tašawwuf*, appartenant pourtant à la 1^{ère} génération, ne cite pas de *ġawārī*, en tout cas ne les nomme pas comme telles.

Étendu à l'Ifriqiya le propos de H. Ferhat ne se vérifie là encore que partiellement; en effet et concernant la catégorie «femmes», un recueil de *tarāġim* du 11^e siècle comme le *Riyāḍ al-nufūs* d'al-Mālikī (m. après 468/1075) et qui est l'une des sources d'Ibn Nāġī, est très parcimonieux en nombre de *šāliḥat* citées.

Une lecture transversale de nos quatre sources, sensible cette fois-ci à la manière de «nommer», a permis de dégager un tableau des occurrences des marqueurs d'identité:

²⁷ Nuzhat, op. cit., t. II, 255.

²⁸ Ferhat, H., *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e siècles: Les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, 22.

²⁹ Notamment et à titre d'exemples, 82, 83, 85, 88, etc.

³⁰ *Tašawwuf*, op. cit., 266-267.

³¹ Amri, N. et L., *Les femmes soufies*, op. cit., 52.

TABLEAU DES OCCURENCES DES MARQUEURS D'IDENTITÉ

PRÉNOM	ŠUHRA	NISBA	ASCEN- DANCE MÂLE	DESCEN- DANCE MÂLE	FRÈRE	ÉPOUX	TRIBU	LOCALI- SATION GÉOGR.	CONDI- TION SOC.	ŠAYH	HANDICAP	CRITÈRE D'ÂGE	DATE M.	LIEU DE SÉPUL- TURE
					X									X
X			X							X				
								X				X		
X				X			X	X						
								X				X		
X			X	X				X			X			
X	X		X				X	X					X	X
X		X						X	X					
				X										
											X			
X		X						X		X				X
X						X	X	X	X					
X		X						X						X?
X	X							X				X		
X				X				X		X		X		
X			X			X		X					X	X
X						X								
X			X	X					X					

AQ. XXI, 2000

LES ŠALĤĤAT DU VE AU IXE SIÈCLE

489

Sur un total de 25 *ṣālihāt* citées dans les quatre ouvrages consultés, 15 nous sont restituées avec leur prénom, marqueur d'une identité individuelle, cinq fois sans mobiliser une ascendance ou une descendance mâle, ou un collatéral mâle, ou encore un époux. Seize nous sont restituées avec une localisation géographique plus ou moins précise, pouvant aller d'un *ribāt*, à un quartier, à une ville, à une bourgade, ou, ce qui est déjà plus vaste, à une province ou encore au territoire de telle ou telle tribu, ou encore très laconiquement à une montagne. D'ailleurs il faudrait ajouter ici la *nisba* (4 occurrences) qui le plus souvent renvoie à une «patrie» d'origine ou à un *manzil* lieu d'implantation (*al-tilimsāniyya*, *al-saksawiyya*, *al-andalusiyya*).

Parmi les autres formes d'identification, le critère de l'âge (6 occurrences), dont cinq fois en l'absence de tout autre marqueur d'identité nominale (prénom, filiation ou encore *nisba*), sans que la vieillesse de ces saintes, ce par quoi elles sont nommées et reconnues, ne soit interprétée comme on pourrait être tenté de le faire, comme une sorte d'alibi à leur condition de femmes, une manière d'occulter le corps, par lequel le scandale et la *fitna* arrivent; l'attribut '*ağūz*' n'étant pas, loin s'en faut, l'apanage exclusif des femmes; beaucoup de saints «hommes» sont identifiés de la sorte.

Il est rare que nos sources fournissent la date de la mort de ces *ṣālihāt* qui ne nous est donnée que pour deux d'entre elles, l'une dans le *Taṣāwwuf* et l'autre dans le *Ma'ālim*; bien que pour nombre d'entre elles il s'agisse de saintes mortes déjà, à l'exception des saintes du *Uns*, rencontrées par Ibn Qunfud lors de sa *siyāḥa*, et dont on peut penser qu'il ait perdu la trace une fois rentré en Ifriqiya, mise à part toutefois Mu'mina al-Tilimsāniyya dont l'auteur nous indique le lieu de sépulture à 'Ubbād Tilimsān, là où repose Abū Madyan, mais ignore en toute vraisemblance la date de sa mort. C'est dire le caractère lacunaire de cette documentation, rendant plus qu'hypothétique toute tentative d'interprétation.

En effet, dans le *Taṣāwwuf*, il est fréquent que les notices, ne comportant pas plus de quelques lignes, qu'il s'agisse de saints hommes ou femmes, ne mentionnent pas de date de décès, bien qu'il s'agisse du genre *tarāğim*, ayant notamment opté pour le classement chronologique prenant cette dernière comme base³².

Quant on sait que la moitié des *ṣālihāt* évoquées par Ibn al-Zayyāt sont *mağhūlāt al-huwiyya*, ceci peut expliquer cela; même caractère lacunaire de l'information chez Ibn Nāğī, dans ses *Ma'ālim*, y compris pour Maryam Umm Yaḥyā à laquelle pourtant l'auteur consacre un long développement; on n'en apprendra guère davantage chez Maqdīs (m. 1228/1813).

³² Pour *al-Taṣāwwuf*, les notices sont classées de 485 H date de la mort de Muḥammad b. Sa'īd al-Qarawī à 617H date du décès d'Abū 'Alī 'Umar b. 'Alī.

Quant aux lieux de sépulture, signes et garants de l'entrée de ces saintes dans la longue durée, 4 nous sont mentionnés de manière explicite, il s'agit de la tombe de la soeur (ou présumée telle) de 'Abd al-'Azīz al-Tūnusī, au Sud-Est de la ville d'Aġmāt à proximité de la sépulture de ce dernier, de la tombe de Munya b. Maymūn al-Dukālī enterrée nous dit Ibn al-Zayyāt à l'extérieur de Bāb al-Dabbāgīn à Marrakech, du tombeau-mausolée de Zaynab Umm Salāma dans la *zāwiya* de Manzil-Qaddīd et enfin de la tombe de Mu'mina al-Tilimsāniyya à 'Ubbād Tilimsān³³. D'ailleurs, les trois premières sont l'objet de dévotions, et le *du'ā'* (invocation) sur ces tombes est exaucé. Quant à la cinquième mention il s'agit d'une présomption³⁴. Doit-on déduire du mutisme de Maqḏīš, au sujet de la sépulture de Maryam, pourtant renommée *ma'rūfa wa-mašhūra* encore de son temps, que celle-ci n'était pas l'objet d'une vénération particulière?

II. LES FORMES DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

1. Une expérience certaine du corps

C'est d'abord un corps *épuré* que ces *ṣāliḥāt* recherchent: Umayya b. Ya'rūsīn, après sa conversion ôte ses vêtements, et se purifie³⁵; le corps de Zaynab Umm Salāma, lors de sa toilette funéraire et afin de rendre celle-ci plus aisée, s'anime et se retourne tantôt d'un côté, tantôt de l'autre³⁶.

C'est aussi une mise à mal du corps ou un corps *éprouvé*, d'abord par le port des vêtements de bure (*al-ṣūf*) ou de toute autre étoffe grossière *ḥāṣīn al-ṭiyāb*³⁷; ensuite par les exercices surrogatoires dont le jeûne prolongé; le corps de ces *ṣāliḥāt* en est transfiguré: la peau noircit *iswaddat*; la noirceur en ṣūfisme est une marque d'élection, expression ici d'une inversion des valeurs dominantes de la société. Par évacuation progressive de la chair, la peau vient à coller pour ainsi dire aux os; le corps est ainsi ramené, au sens propre du terme, à sa substantifique moelle³⁸. Éprouvé, ce corps l'est dans presque

³³ Pour toutes ces sépultures voir respectivement, *Taṣawwuf, op. cit.*, 94, et 316; *Ma'ālim*, t. IV, 86 et *Uns*, 82.

³⁴ Cf. la sépulture attribuée par la 'amma de Kairouan à Sayyidatī Tayyāha, dans l'une des mosquées de la ville, *Ma'ālim*, t. I, 32.

³⁵ *Taṣawwuf*, 112.

³⁶ *Ma'ālim*, t. IV, 86.

³⁷ *Taṣawwuf*, 112, 385; *Uns*, 81-82.

³⁸ *Taṣawwuf*, 316, 385-386. *Uns*, 81.

tous les organes, notamment dans les yeux³⁹, cécité congénitale ou cécité advenue en raison de l'abondance des larmes, non-voyance physiologique ou figurée, le '*amā al-'ayn* n'est-il pas une condition recherchée et voulue, pour parvenir à Dieu⁴⁰.

Réduit à sa plus simple expression, le corps en *ṣūfisme* est un corps *oublié*, il n'y a pas forcément intention de choquer, de transgresser, afin de s'attirer à dessein le blâme de ses contemporains, en parfait *malāmī*; la sainte est volontiers oublieuse de son corps et des conventions sociales qui s'y attachent, comme cette vieille *ṣāliḥā*, non identifiée *maḡhūla* qui habitait le quartier de Bāb Aḡmāt à Marrakech et dont les jambes —à l'exception du reste du corps— étaient dénudées *laysa 'alayhā sarāwīl*⁴¹.

Vidé de tout ce qui n'est pas Dieu (Bistāmī⁴² ne disait-il pas «je n'ai plus de qualifications»⁴³), le corps du saint est aussi un corps qui *échappe*, sur les 27 saints qui traversent les airs *yahtariqūna al-hawā'*, chez les Maṣmūda, 14 sont des femmes.

Autre qualité du corps de la sainte: c'est le corps sanctifié, la caverne *kaḥf* du ḡabal Dirn, où s'était retirée (*inqaṭa 'at*) cette fillette des Haskūra, en agonie, irradiait, nous rapporte Ibn al-Zayyāt⁴⁴. À sa mort, poursuit l'auteur du *Taṣawwuf*, elle fut portée dans les airs *ḥumilat fi'l-hawā'*. Qu'il s'agisse ici d'une fillette non pubère, n'ayant pas été «souillée» par l'impureté des menstrues⁴⁵, peut requérir une certaine signification, mais à laquelle il ne faudrait pas accorder une importance absolue; en effet, chez Ibn 'Arabī cette dignité est accordée aux *afrād* parmi les *awliyā'*, aux esseulés, degré suprême de la sainteté chez l'auteur des *Futūḥāt*, qui sont dans l'état de repos *sukūn*, conforme à leur statut de '*abd muṭlaq* ou '*abd maḥḍ*, le pur serviteur⁴⁶.

Maintes fois formulé par le ou la sainte, «le désir de ne pas désirer»; c'est à cette évacuation de tout autre objet de désir hormis Dieu que renvoie cet autre

³⁹ *Taṣawwuf*, 387 et *Uns*, 73.

⁴⁰ «On ne parvient à Dieu qu'en se faisant sourd, muet, aveugle comme un crâne desséché», cité dans Dermenghem, E., *Vies des saints musulmans* (Alger, 1942), 213-214.

⁴¹ *Taṣawwuf*, 385-386.

⁴² *Sūfī* d'origine iranienne (m. 261/874 ou 264/876) connu pour ses propos extatiques ou *ṣataḥāt* et pour son *mi'rāḡ* (ou ascension); cf. le *mi'rāḡ* du Prophète (*Qur'ān*, les sourates XVII et LIII) se tenant devant Dieu à la distance de deux arcs *qāb qawsayn wa-adnā*.

⁴³ Cité par Munāwī, Dermenghem, E., *op. cit.*, 214.

⁴⁴ *Ibid.*, 267.

⁴⁵ «Ils t'interrogent sur les menstrues. Dis "C'est une affection". Isolez-vous des femmes en cours de menstruation. N'approchez d'elles qu'une fois purifiées», *wa-yas'alūnaka 'an al-maḥīd qul huwa 'aḍan fa'tazilū an-nisā'a fi'l-maḥīd wa-lā taqrabūhunna ḥattā yathurna*, *Qur'ān*, 2, 122. Pour la trad., Berque, J., *Le Coran, Essai de traduction*, A. Michel, Paris, 1995, 56.

⁴⁶ Chodkiewicz, M., *Le sceau des saints*, 100 et sq.

récit du *Taṣawwuf* sur Munya b. Maymūn al-Dukkālī (m. 595/1196) qui, repentante, implorait Dieu, sur un ton qu'autorise —et excuse aux yeux de la Loi— l'accès des *awliyā'* à la station de la proximité le *maqām al-qurbā*, de lui épargner les épreuves et tentations qu'Il lui avait envoyées et auxquelles elle avait succombées «Toi Seul est l'objet de mon désir, que ne me laisses-Tu en paix!» *Anta maṭlūbī! lā siwāka, fa'aqilnī*⁴⁷.

Conscience aigüe de la sainte de son propre *néant*, à laquelle renvoie le verset coranique «Ne s'est-il pas écoulé pour l'homme un temps où il n'était rien qu'on pût noter» *hal atā 'alā al-insāni ḥinun min al-dahri lam yakun šay'an maḍkūran* (*Qur* 76, 1); c'est dans ce sens, nous semble-t-il, qu'il convient d'interpréter ce récit d'Ibn Nāǧī sur Zaynab Umm Salāma, qui, lors de sa toilette funéraire, refusât, sur le mode extraordinaire, qu'on lui couvrit la tête et les cheveux et qu'aucun obstacle *ḥā'il* ne la séparât de la poussière⁴⁸.

2. Les itinérantes vers Dieu

«Car ce temps est le temps de l'isolement»

Elles sont trois à avoir tenté des expériences intégrales d'*inḡiṭā'* dont le corollaire était le célibat: la soeur de 'Abd al-'Azīz al-Tūnusī (m. 486/1092)⁴⁹, la fillette des Haskūra⁵⁰, une sainte anonyme et aveugle retirée elle aussi dans un *gār* (grotte)⁵¹. À côté de ces formes d'isolement dont nos sources ne précisent pas la durée, d'autres à caractère saisonnier sont signalées, c'est ainsi que Mu'mina al-Tilimsāniyya (m. av. 787/1385-1386)⁵² qu'avait rencontrée Ibn Qunfuḍ, avait coutume de se retirer, dans une solitude totale *lā tusākinu aḥadan wa-lā yarāhā fi zaman inḡiṭā'ihā aḥadun min an-nās*, durant les mois de *raǧāb*, de *ša'bān* et *ramaḍān*⁵³, l'auteur insiste ici car la sainte lui

⁴⁷ *Ibid.*, 318. Voir le propos attribué à Ibrāhīm Ibn al-Adham (m. vers 165/782): Dieu révéla à Jean, fils de Zacharie: «O Jean! j'ai convenu avec Moi-même qu'aucun de mes serviteurs ne M'aimerait sans que Je devienne son ouïe qui lui sert à écouter, sa vue qui lui sert à voir, sa langue qui lui sert à parler, son coeur qui lui sert à comprendre. Et cela fait, je lui ferai haïr de s'occuper d'autres que Moi (...) O Jean! Je serai l'hôte de son coeur, le but de son désir et de son espérance», cité dans Dermenghem, *op. cit.*, 53.

⁴⁸ *Ma'ālim*, t. IV, 86.

⁴⁹ *Taṣawwuf*, 94.

⁵⁰ *Ibid.*, 266-267.

⁵¹ *Uns*, 73.

⁵² Date de la rédaction du *Uns*, dans lequel Ibn Qunfuḍ évoque sa mort et son enterrement selon son souhait à 'Ubbād Tilimsān, p. 82.

⁵³ *Ibid.*, 81.

avait accordé l'insigne honneur de lui parler du lieu de sa retraite, sans qu'il fût autorisé à la voir.

Que des femmes aient choisi de se vouer totalement à l'adoration, non point dans un *ribāṭ* comme elles eussent pu le faire, à l'image de nombre d'entre elles, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir, dans un contexte marqué par une réactivation de l'institution comme on l'a dit, ou encore dans une mosquée ou une *zāwiya* comme le Maghreb commence à partir du VIIIe/13e siècle à en compter, ou encore chez elle, mais qu'elles aient choisi de se retirer dans une caverne *kahf* ou dans une grotte *gār* —où l'on perçoit le modèle prophétique⁵⁴— isolé en pleine montagne, à l'image de ces dizaines de *ṣulahā'* et *'ubbād* de plein air que l'on voit errer dans les montagnes du *lukām* ou du Ġabal Lubnān en Syrie, ou de Ġabal Dirn au Magrib, ou du Ġabal Zagwān, en Ifrīqiya, vivant en parfaite symbiose avec la nature, se nourrissant d'herbes sauvages, est le signe de la vigueur de ce *ṣūfisme* féminin qui ne recule devant rien dans cette expérience intégrale de sainteté, de l'aveu même des contemporains tel al-Ḥurayfiš (m. 801/1398): «*wa-lil-nisā' aḥwāl wa-zuhd wa-ḥayr wa-ṣalāḥ kamā fi'l-riġāl*»⁵⁵. Pour nos hagiographes, cette *rupture* au sens fort du terme, dont ils se font volontiers l'écho, était bien perçue comme le signe de l'excellence.

Cet isolement est à distinguer de l'esseulement *al-fardāniyya*, qui est une station *spirituelle*, un *maqām*, degré suprême de sainteté chez Tirmidī⁵⁶ et, à sa suite, chez Ibn 'Arabī, au-delà duquel ne subsiste aucun degré, et dont sont créditées deux saintes dans notre corpus: Umm Muḥammad al-Salāma *kabīrat al-ša'n fi'l-afrād* nous dit Ibn al-Zayyāt⁵⁷, et Munya b. Maymūn al-Dukkālī (m. 595/1198) *wa-kānat min al-afrād*⁵⁸. Ainsi nous sommes ici en présence d'un vocabulaire *technique*, d'autant plus crédible qu'il n'est employé qu'à l'endroit de ces deux saintes. En effet, le modèle existe dans la province d'al-Andalus à la même époque, incarné par quatre des maîtres spirituels qu'Ibn 'Arabī fréquenta dans sa jeunesse à Séville et dont il évoque le souvenir dans un chapitre de ses *Futūḥāt*: il s'agit notamment d'Abū Yaḥyā al-Ṣanhāġī, l'aveugle qui vivait dans la mosquée Zubaydī, de Ṣāliḥ al-Barbarī, d'Abū 'Abd Allāh al-

⁵⁴ Au sujet de *Ġār Hirā'*, cf. Ibn Hišam, *al-Sira al-nabawiyya*, éd. O.-A., Tadmuri, Dār al-kitāb al-lubnānī, 3e édition, Beyrouth, 1990, t. I, 266. À propos de cet épisode de la vie de Muḥammad auquel la *Sira* fait remonter les premières visions et la première révélation faite au Prophète, par l'ange Gabriel (*Ġibrīl*), voir H. Djaīt, *Fī'l-Sira al-nabawiyya*, t. I. *Al-waḥī wa'l-Qur'ān wa'l-nubuwwa*, Dār al-ṭalī'a, Beyrouth, 1999, 33-46.

⁵⁵ *Al-rawd al-fā'iq* (Le jardin excellent) cité dans N. et L. Amri, *op. cit.*, 51.

⁵⁶ Cf. Chodkiewicz, *op. cit.*, 146.

⁵⁷ *Tašawwuf*, 387.

⁵⁸ *Ibid.*, 316.

Šarafī *ṣāhib ḥaṭwa* (l'homme pour qui les distances s'annulent) et enfin d'Abū 'i-Ḥağğāğ al-Šubarbulī et qui avait le pouvoir de marcher sur l'eau⁵⁹.

«*Mustawṭināt al-masāğid*», celles qui ont élu domicile dans les mosquées⁶⁰

Deux cas sont signalés par nos hagiographes: celui de Umayya b. Ya'rūsin, sainte du ve siècle/11e, contemporaine de 'Abd al-Salām at-Tūnusī⁶¹ auquel est attribuée sa conversion et qui jusqu'à sa mort et bien qu'avancée en âge (elle fut centenaire nous dit Ibn al-Zayyāt), passait ses journées en adoration, à la mosquée de Tilimsān⁶².

Quant à Sayyidatī Tayyāha mentionnée par Ibn Nāğī, et dont l'auteur ainsi que son maître al-Burzulī (m. 841/1437) ignorent l'identité, nous avons tout lieu de croire que cette «dame errance»⁶³ avait probablement élu domicile dans la mosquée anciennement connue sous le nom de *masğid al-ḥamīs* et qu'elle devait être l'objet d'une vénération particulière pour que, à partir d'une date vraisemblablement proche de l'époque d'Ibn Nāğī (m. 839/1435) mais que nous ne saurions pour l'heure indiquer avec précision, ce haut lieu de la piété et de la sainteté kairouanaise au IIIe/9e siècle fût appelé par son nom *masğid sayyidatī Tayyāha*, les gens de Kairouan, nous dit Ibn Nāğī, croyant, à tort selon l'auteur, que le tombeau se trouvant à l'intérieur de la mosquée était le sien⁶⁴.

Les saintes connues par une *zāwiya*

Le seul cas qui nous est signalé est celui de Zaynab Umm Salāma (m. 670/1271), mère de Sālīm al-Qadīdī (m. 699/1299), qui s'adonna à la prière et

⁵⁹ Addas, Cl., *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Paris, 1989, 96-97; et Chodkiewicz, M., *op. cit.*, 139-140.

⁶⁰ Ainsi appelées dans la tradition ṣūfie du Mašriq par Abu Nū'aym (430/1038), l'auteur de *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, cf. Amri, N. et L., *op. cit.*, 56.

⁶¹ Neveu de 'Abd al-'Azīz al-Tūnusī (m. 486/1092) cité ci-dessus; sa *rābiṭa* se trouve à 'Ubbād Tilimsān, il est l'un des nombreux ifriqiyens qui avaient élu domicile à Aḡmāt, important foyer ṣūfi au ve siècle/XIe, et qui ont puissamment contribué à propager le *taṣawwuf* au Magrib al-Aqṣā; à propos de lui, voir *Taṣawwuf*, 110-112, et *Uns*, 108.

⁶² *Taṣawwuf*, 112.

⁶³ En effet la racine TYH renvoie à l'errance et à l'inquiétude: *tāha, yaṭihu fī al-arḍ tawhan wa-tīhan 'ay ḍāhaba mutaḥayyiran wa-ḍalla*, Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Nelle édition, Le Caire, s.d., t. 5, 3381.

⁶⁴ *Ma'ālim*, t. I, 32. Le tombeau serait d'après Ibn Nāğī et son *ṣayḥ* al-Burzulī, celui d'Abū Ishāq Ibrāhīm b. al-Maḍā' (m. 250/863), fondateur de la mosquée.

aux exercices surrogatoires aux côtés de ce dernier lorsque, sur injonction de son *šayḥ*, Abū Hilāl al-Saddādī, il fonda une *zāwiya* dans son village de Manzil Qadīd, et qu'il s'y fût installé avec son disciple 'Ammār al-Ma'rūf⁶⁵. Si l'on s'en tient au *Ma'ālim*, il s'agit d'une exception pour le saint dont on connaît la position négative concernant la promiscuité entre hommes et femmes fussent-elles saintes, et dans une certaine mesure pour Kairouan aux VIIe/XIIIe siècle, où il était malvenu qu'une femme même âgée, cohabitât dans la *zāwiya* d'un *šayḥ* avec les *fuqarā'* de ce dernier⁶⁶.

Le cas de Maryam Umm Yaḥyā, compagne et disciple de Dahmānī (m. 621/1224), est à retenir également, même si l'on ne peut encore parler de *zāwiya* à proprement parler pour son *šayḥ*⁶⁷. En tout cas ces deux exemples montrent bien l'écart existant entre la pratique quotidienne et les principes normatifs énoncés, traditions (*ḥadīth*) —dont l'authenticité d'ailleurs n'est pas toujours vérifiée— à l'appui et que l'on brandit hors de tout contexte.

Les couples de saints

Autre forme d'expérience religieuse de ces *šāliḥāt*, celle les unissant à leurs époux avec lesquels elles s'adonnent à la prière et à l'adoration; c'est notamment le cas de l'épouse de Abū Ishāq al-Ġibinyānī (m. 369/979)⁶⁸ ou encore de Fāṭima l'épouse d'Abū Muḥammad 'Abd al-Wāḥid al-Šanhāġī, qui avait prééminence sur lui⁶⁹. Il en est de même de Mallūka b. 'Abd al-Wahhāb, d'origine marocaine, et dont le père aurait eu une vision prophétique lui enjoignant de la marier au *walī* kairouanais Maymūn b. Zayd al-Kirfāḥ⁷⁰, mort vraisemblablement vers 748/1347, même si la mention, très laconique (*wata'abbadat ma'ahu*) d'Ibn Nāġī⁷¹, ne permet pas d'affirmer s'il s'agit réellement d'une sainte, généralement créditée de l'attribut *šāliḥa*, ou d'une simple dévôte.

⁶⁵ *Ma'ālim, op. cit.*, t. IV, 54.

⁶⁶ Voir à ce propos le récit d'Ibn Nāġī, *ibid.*, 6-8 et 56.

⁶⁷ Cf. à ce sujet Amri, N., *al-Taṣawwuf fi Ifrīqīya*, t. I, 152 et 230.

⁶⁸ Citée dans *Nuzhat*, t. II, 268.

⁶⁹ Citée dans *Uns*, 86.

⁷⁰ Cf. sa notice dans *Ma'ālim*, t. IV, 104-108.

⁷¹ *Ibid.*, 108.

Les *murābiṭāt*

Elles sont trois à être citées, soit clairement affiliées à un *ribāṭ*, soit y séjournant de façon ponctuelle ou y effectuant des visites pieuses, soit affublées de la *ṣuhra* de *murābiṭa*, sans qu'il soit sûr qu'il s'agisse là d'une activité liée à l'institution ou simplement d'un attribut devenu synonyme de *šaliḥa*; le premier cas est celui de Ti'izzāt b. Ḥusayn al-Hantīgī, Umm 'Aṣfūr, *min ahli ribāṭ* Mlūlāsin⁷². Munya ou Munnayāt b. Maymūn al-Dukkālī (m. 595/1198), également citée par Ibn al-Zayyāt, fréquentait, en compagnie de *murīdūn* (novices), Ribāṭ Sākīr; ce *ribāṭ*⁷³, à en croire le récit du *Tašawwuf*, était particulièrement visité par les saintes du Maroc, dont le nombre, dans un propos attribué à la sainte, atteignit une année 1000 femmes «parmi les saintes» *alf imra'a min al-awliyā'*⁷⁴.

Quant à *al-murābiṭa* Maryam citée par Ibn Nāgī et à sa suite Maqdīs, elle est mentionnée comme telle à trois reprises⁷⁵; que des femmes se soient livrées, par le passé, en tout cas jusqu'au témoignage que nous en a laissé al-Bakrī, à des retraites pieuses durant certaines fêtes religieuses *mawāsim* ou à l'occasion des mois sacrés⁷⁶, en nombre suffisamment élevé pour justifier la construction de pavillons ou *qibāb* qui leur soient consacrés, cela ne paraît point faire de doute; néanmoins, et pour l'époque ultérieure, notamment pour l'époque ḥafṣide, force nous est de constater l'absence, dans les sources, de traces de *murābaṭa* chez les femmes dans un contexte marqué par la réactivation de l'institution comme ligne avancée de défense du littoral mais aussi comme cadre permanent et non conjoncturel d'ascèse, même si d'autres fonctions comme l'accueil des voyageurs et pèlerins viendront témoigner de la vitalité d'une institution qui n'allait pas tarder à donner son nom à toute expérience de *ṣalāḥ* révélant par là sa consubstantialité à la sainteté maghrébine. De là l'intérêt pour l'historien pour ce cas presque unique dans nos documents, de là également la question: s'agit-il ici de l'activité liée à l'institution ou bien de ce qui va devenir de plus en plus l'appellation générique de *awliyā'*? Si l'on en croit la première hypothèse, au récit d'Ibn Nāgī, qui évoque par endroits la maison *al-manzil* de la sainte, il

⁷² *Tašawwuf*, 388. Nous ignorons si ce *ribāṭ* était exclusivement fréquenté par les femmes; l'éditeur du *Tašawwuf* ne donnant guère d'indications, pas plus que sur sa localisation.

⁷³ Haut lieu de rencontre des *ṣalāḥā'* du Maghrib notamment durant le mois de *ramaḍān*, et où se tenaient également des tribunes pour sermonnaires; le *ribāṭ* joua un rôle prépondérant dans la diffusion de l'Islam au sein des tribus Mašmūda et de l'orthodoxie au sein des tribus Barġwāta.

⁷⁴ *Ibid.*, 316.

⁷⁵ *Ma'ālim*, t. III, 221 et 222 (2 fois).

⁷⁶ Toutes activités auxquelles se réduisait, depuis l'arrivée des fatimides et jusqu'à l'époque ziride, la *murābaṭa* en Ifrīqiya, cf. à ce sujet Amri, N., *al-Tašawwuf fi Ifrīqiya*, t. I, 109-112.

semblerait qu'il se soit agi de retraites pieuses qu'elle devait probablement effectuer à certaines périodes de l'année, durant les mois sacrés, ou encore lors de la 'Aššurā', comme c'était la coutume en Ifrīqiya à l'époque⁷⁷. Il est intéressant de signaler ici que sa *murābaṭa*, est antérieure à sa rencontre avec le šayḥ al-Dahmānī; en effet tout porte à croire qu'elle avait déjà reçu un début de consécration dans cette qualité. D'autre part, il semblerait également qu'elle ait accompagné le saint lors de ses visites pieuses dans les *Qaṣr* du littoral⁷⁸.

Les douceurs du compagnonnage

Deux parmi nos saintes sont citées au nombre des *ašḥāb* de saints notoires, il s'agit pour la première de Fāṭima al-Andalusiyya, la seule femme à être citée par les hagiographes d'Abū Madyan, notamment Ibn Qunfuḍ, au nombre des *ašḥāb*⁷⁹ du saint, durant son séjour à Fes. Elle recevait elle-même la visite des *šāliḥūn*.

Quant à Maryam, Ibn Nāǧī rapporte qu'elle était au nombre des plus intimes parmi les compagnons de la première heure du šayḥ al-Dahmānī *ḥawāṣṣ ašḥāb al-šayḥ al-uwal*, dont il disait «qu'ils étaient entrés par la même porte que lui et qu'ils avaient reçu les mêmes faveurs divines, sinon davantage»⁸⁰. Là encore, parmi tout le réseau de *ašḥāb* du saint, Maryam est la seule femme. On ignore à quelle date, sur l'ordre d'un ange qui lui est apparu lors d'une vision onirique, elle se déplaça de son village al-Minya, dans les environs de Sfax, vers al-Mahdiyya; néanmoins, on peut déduire qu'elle était déjà une femme d'âge mûr dont la notoriété avait dépassé la cadre de sa bourgade natale et lui avait valu la *šuhra* de *murābiṭa*; elle demeura un certain temps chez Dahmānī, et Ibn Nāǧī qui ne donne pas plus de précisions, évoque son âge très avancé: 80, voire 90 ans; en tout cas en 609/1210 elle était rentrée chez elle et y reçut la visite du saint; 12 ans après, ce dernier devait décéder; au récit du *Ma'ālim*, elle lui aurait survécu. L'auteur se plaît à décrire la relation entre Maryam et al-Dahmānī: «Elle avait trouvé, dit-il, dans la direction du šayḥ un grand recours (*kāna laha fī al-šayḥ qaṣd 'aẓīm*), et avait pour lui une intention pure (*niyya ḥasana*), ils étaient unis par l'amitié et la connaissance mutuelle (*ittiḥād maḥabba wa-firāsa*)».

⁷⁷ *Ma'ālim*, t. IV, 49.

⁷⁸ *Ma'ālim*, t. III, 222.

⁷⁹ *Uns*, 91

⁸⁰ *Ma'ālim*, t. III, 222-223.

Séances de récollection (*samā'*) «mixtes»

Plusieurs récits évoquent des réunions pieuses entre nos saintes et leurs *šayḥs*, ou leurs *murīdūn*, sans aucune forme d'ostracisme; c'est ainsi qu'Ibn al-Zayyāt et, à sa suite, Ibn Qunfuḍ rapportent, attribué à Fāṭima al-Andalusiyya, ce propos concernant un *samā'* nocturne⁸¹, organisé par Abū Madyan à Fès et auquel la sainte aurait assisté en compagnie d'autres *aṣḥāb* du *šayḥ*: *fabitnā ma'ahu fī samā' kāna 'indahu*⁸².

Quant à Mimūnat Tākūnūt ou encore Munya b. Maymūn (m. 595/1198), nous avons évoqué le récit par l'auteur du *Tašawwuf* de l'une de ses visites au Ribāṭ Šākīr, où elle fut trouvée priant en compagnie de *murīdūn* «*faṣallaytu bihā fī ḡamā'atin min al-murīdīn*»⁸³; nous sommes, une fois de plus, en présence de séances communes de prière et d'invocation.

Rappelons également le cas, déjà cité, de Maryam, en tournée pieuse avec son *šayḥ* dans les *ribāṭ* du littoral ifrīqiyen, que l'on voit partageant le repas des *ṣulaḥā'*, ou en tout cas y assistant⁸⁴.

Inbisāṭ et maîtres dans la voie

À côté du *inqiṭā'* ou isolement et de son corollaire le *inqibāḍ* (littéralement contraction et retenue) pratiqués par certaines de nos saintes, il semblerait que d'autres aient choisi d'initier des disciples dans le chemin de Dieu, devenant de la sorte des maîtres dans la Voie. En effet, cinq au moins parmi les *šāliḥāt* citées dans nos sources ont eu, sinon des disciples explicitement mentionnés, en tout cas, un rôle d'initiation ou au moins d'éducation.

C'est ainsi que Tīn al-Salāma ou Umm Muḥammad al-Salāma avait des disciples *kāna lahā talāmīd*, au nombre desquels, nous apprend Ibn al-Zayyāt, se trouvait son beau-frère⁸⁵.

Nous avons tout lieu de croire que Munya b. Maymūn avait également des disciples: Ibn al-Zayyāt lui attribue ce propos: «j'ai rendu visite à mon fils (*waladī*), à la saison des pluies et de l'argile» *fī faṣl al-maṭar wa'l-ṭīn*⁸⁶, or les *awlād* dans le vocabulaire de l'époque et du ṣūfisme veut aussi bien dire

⁸¹ Séance de *dīkr* et de chants spirituels, accompagnés parfois de danse.

⁸² *Tašawwuf*, 331-332 et *Uns*, 87.

⁸³ *Tašawwuf*, 316.

⁸⁴ *Ma'ālim*, t. III, 222, et *Nuzhat*, t. II, 296.

⁸⁵ *Tašawwuf*, 387.

⁸⁶ *Ibid.*, 317.

les *fuqarā'* du saint, ses «gens»⁸⁷; et la sainte était très vraisemblablement célibataire, vivant seule, car au récit d'Ibn al-Zayyāt, elle recevait de temps en temps la visite de son neveu un jeune homme *šāb*, qui passait la nuit chez elle; et l'auteur d'attribuer à Munya ce propos, en guise de justification et afin d'écarter d'elle toute *šubha* (suspicion): «une lumière pénétrait par les lucarnes et nous éclairait»⁸⁸. S'agit-il des mêmes *murīdūn* qu'on vit en sa compagnie au Ribāt Šākīr? On ne peut rien affirmer.

Quant à Maryam, Umm Yaḥyā, même si sa notice ne mentionne pas explicitement qu'elle ait eu des disciples ou *murīdūn*, elle nous la montre néanmoins recevant chez elle *'indahā fi'l-bayt*, les visites d'adeptes dont l'identité parfois nous est dévoilée⁸⁹.

Au récit d'Ibn Qunfud, Mu'mina al-Tilimsāniyya, dont le *inqiṭā'* et le *inqibāḍ 'an an-nas* étaient saisonniers, aurait initié ce dernier *tuṭli'unī 'alā ādāb daqīqa*, et lui aurait prodigué conseils et mises en garde *tuḥaddirunī*⁹⁰.

Pour 'Azīza al-Saksāwiyya, les textes sont explicites, l'auteur du *Uns* rapporte qu'elle avait des disciples hommes et femmes *lahā atbā' min al-riḡāl wa-atbā' min an-nisā'*⁹¹.

Prémices d'organisation autonome: *Ṭā'ifat an-nisā'*

Des *Qibāb ḡāmi'* au midi du Ribāt al-Kabīr de Monastir, fréquentées par les *šāliḥāt* d'Ifrīqiya, au ve/xie siècle, à la *ṭā'ifat an-nisā'*, que, à en croire le récit d'Ibn Qunfud, devait comporter chaque *ṭā'ifa*⁹², première forme d'organisation des *fuqarā'* autour d'un *šayḥ* et d'une *ṭarīqa*⁹³, dans le Maroc du viii/xive siècle, une chose paraît sûre: le *taṣawwuf* féminin au Maghreb avait ses cadres autonomes. Certes, cette organisation n'est pas entièrement indépendante, mais connaît-on à l'époque et pour le monde musulman beaucoup de saintes fondatrices?

⁸⁷ Cf. Amri, N., *Al-taṣawwuf fi Ifrīqiya*, t. I, 180-181.

⁸⁸ *Ibid.*, 317.

⁸⁹ Comme ce Muḥammad al-Burzulī, cf. *Ma'ālim*, t. III, 222.

⁹⁰ *Uns*, 81.

⁹¹ *Ibid.*, 86.

⁹² *Ibid.*, 86.

⁹³ Dans les sens de Voie initiatique et non de «confrérie» réalité et notion plus tardives. Sur ces *tawā'if* du Magrib al-Aqṣā, cf. la présentation qu'en fait l'auteur du *Uns*, 64-66.

3. Les faveurs divines

Nous abordons ici quelques uns des charismes ou faveurs surnaturelles dont ces saintes étaient créditées. Nous signalons toutefois le caractère modéré de ces transgressions de l'ordre naturel; ayant été huit années durant au service de Tīn al-Salāma, et n'ayant vu aucun prodige digne de ce nom, son serviteur Abū Bakr al-Ḥuwayrī lui dit un jour: «J'ai été à ton service un temps, et je n'ai rien vu de ce que voient les hommes» *ḥadamtuki muddatan famā ra'aytu šay'an mim mā yarāhu al-riḡāl*⁹⁴. Dans le même ordre d'idée, une seule sainte parmi les *awliyā'* qui ont pouvoir sur les animaux est citée; il s'agit de Maryam, que ses *manāqib* montrent parlant aux lions et se faisant obéir d'eux⁹⁵. Ces exemples de retenue dans les *karāmāt* peuvent être étendus à presque toutes les *šāliḥāt* rencontrées, tout en sachant que certaines catégories de saints, notamment les *malāmiyya*, ou encore les *afrād*, ne se distinguent pas par le *ḥarq al-'ādāt*, mais au contraire leur sainteté est cachée et occultée⁹⁶.

Les aériennes

Nous évoquions ci-dessus cette catégorie identifiée dans la typologie des *karāmāt* de l'époque comme les «traverseurs des airs» *yaḥtariqūna al-hawā'*; ces saintes «aériennes» étaient particulièrement nombreuses chez les Mašmūda, puisqu'on dénombra à l'époque 14, chiffre tout à fait «honorabile» pour les femmes, les *awliyā'* hommes crédités de cette prouesse ne dépassant pas les 13. Trois parmi elles sont citées dans le *Tašawwuf*: une vieille du Dra', Tīn al-Salāma du Dukkāla et une vieille sainte aveugle du pays Haskūra⁹⁷.

Les ravies en Dieu

Seule une sainte 'aḡūz (vieille), non identifiée, qui habitait le quartier de Bāb Agmāt à Marrakech, et rencontrée par Ibn al-Zayyāt, semble appartenir à ce que nous appelons la catégorie des ravies en Dieu. En effet, au récit du *Tašawwuf*, cette vieille couverte d'un *kisā' ḥalq* (couverture grossière) mais

⁹⁴ *Tašawwuf*, 388.

⁹⁵ *Ma'alim*, t. III, 222.

⁹⁶ Sur les *malāmiyya* dans la pensée d'Ibn 'Arabī, voir Chodkiewicz, M., *op. cit.*, 136-143.

⁹⁷ *Tašawwuf*, 387.

dont les jambes étaient nues sans pantalons *makšūfa laysa ‘alayhā sarāwīl*, sans nous être présentée comme une *mağđūba* «ceux que Dieu arrache jusqu’à lui», pour reprendre une belle formule, et qui donnent l’illusion de la folie, en présente néanmoins les caractéristiques: déambulant dans cet accoutrement inusité, entièrement absorbée dans la contemplation de l’Unicité, à telle enseigne que son corps en était devenu quasiment squelettique.

Les connaissantes

Parmi les connaissantes *al-‘arīfāt*, même si l’auteur du *Tašawwuf* ne lui donne pas ce titre, citons la fillette des Haskūra que visita Ibn al-Zayyāt dans son *kahf* (caverne) du Mont Dirn: elle abonda dans des «sciences» inconnues du *faqīh*, *fah̄dat fī ‘ulūmin lā a‘rifuhā*⁹⁸.

Les visionnaires

Parmi nos saintes, certaines sont connues pour leur don de double vue; faveur qui au fil des siècles prendra de plus en plus d’importance: le saint du bas Moyen-Age au Maghreb, et dans une grande mesure sur la rive Nord de la Méditerranée, l’est d’abord par ses visions prémonitoires, qu’il énonce comme des prophéties, et son don de claire vue⁹⁹. Il s’agit d’abord de Umm Muḥammad al-Salāma ou Tīn al-Salāma qui aurait eu une vision de la victoire des Muwaḥḥidūn à al-Arak (Alarcos) en 591/1195¹⁰⁰. Une autre visionnaire citée par nos sources: Maryam Umm Yahyā qui avait le don de claire vue *al-iḥbār biba‘ḍ al-muḡayyabāt wa’l kašf*¹⁰¹. Il en est de même de ‘Azīza al-Saksāwiyya qui, au témoignage du gouverneur de Marrakech, ‘Āmir b. Muḥammad al-Hintātī, rapporté par Ibn Qunfud, devançait les questions, *tubādīrunī bi’l-ḡawāb ‘ammā yaḥṭuru fī nafsi*¹⁰². Quant à Munya b. Maymūn al-Dukkālī, elle fut «informée» sur le mode intuitif (*qīla lī*) de sa mort prochaine¹⁰³.

⁹⁸ *Ibid.*, 266-267.

⁹⁹ Voir Amri, N., *al-Tašawwuf fī Ifrīqiya*, t. II, 596-600; et pour le Moyen-Age occidental, Vauchez, A., «Le saint», dans Le Goff (dir.), *L’homme médiéval*, Le Seuil, Paris 1989; et du même auteur, *La spiritualité du Moyen-Age occidental*, P.U.F., Paris, 1975.

¹⁰⁰ Victoire prédite également par Ibn ‘Arabī, cf. Addas, Cl., *op. cit.*, 349.

¹⁰¹ *Ma‘ālim*, t. III, 222.

¹⁰² *Uns*, 87.

¹⁰³ *Tašawwuf*, 316.

Les médiatrices

Il s'agit des saintes à qui sont délivrés, notamment par des visions oniriques, des messages prophétiques ou autres, en charge pour elles de les divulguer à des saints; trois cas de ce type sont cités dans nos sources:

D'abord Mu'nisa al-Msūhiyya, citée par Ibn Nāǧī au nombre des *'ābidāt* du IIIe/IXe siècle, et dont il nous rapporte le récit d'une vision onirique du paradis, dans laquelle la prééminence du saint et *faqīh* Abū Muḥammad 'Awn b. Yūsuf al-Huzā'ī (m. 240/854) notamment sur un *šahīd* (martyr), autre catégorie de la perfection humaine en Islam, est reconnue grâce à sa science *fuḍḍila 'alayhi bi'l-'ilm*¹⁰⁴.

Un autre récit sur la «vieille du quartier» *'aǧūz al-ḥāra*, sainte non identifiée, contemporaine du *faqīh* Ibn al-Qābisī (m. 403/1012) que sa *tarǧama* présente également comme sainte *qad našara Allāh lahu liwā' al-walāya*, crédité de charismes, au *du'ā'* exaucé *ma'rūfan bi'l-iǧāba* et qui recevait la visite du *Ḥidr*¹⁰⁵. Ibn Nāǧī attribue à cette sainte une vision prophétique (*innī ra'aytu al-nabī [...] faqāla li...*) lui annonçant la mort du *faqīh* et la chargeant de l'en informer *qul lahu ta'ahhab fa'innaka 'indanā laylata al-iṭṭayn*¹⁰⁶.

Le troisième récit est dû à Ibn Qunfuḍ et concerne une sainte aveugle, anonyme elle aussi, qui vivait retirée *munqaṭi'a* dans une grotte *gār*; elle fut aussi messagère de la mort pour le saint des *Āyit Maḥbūb*, Abū'l-Ḥasan b. Yūsuf al-Šanhāǧī qu'Ibn Qunfuḍ eut, nous dit-il, l'insigne honneur *faḥrun 'aẓīm* de rencontrer et de bénéficier de ses *ad'iya* (pl. *du'ā'*, prière d'invocation), saint dont la renommée était grande parmi des *bakkā'un* les pleureurs. Sa mort intervint de manière subite suite à un dialogue avec la sainte *kallamat-hu bikalām šahaqa minhu šahqatan wāḥidatan famāta*; et l'auteur d'ajouter «on rapporte qu'elle l'entretint d'un mystère prophétique (*amr nabawī*) qui lui aurait été dévoilé grâce à la *baraka* de la sainte (*kušifa lahu bibarakatihā*), aussi dès qu'il le vit (*'inda mu'āyanatihī*), il succomba¹⁰⁷.

Ce statut de médiatrices entre le ciel, et notamment le Prophète et les saints, nous paraît assez original, non pas tant par les visions prophétiques ou autres, lieu commun du šūfisme et de la sainteté, et dont sont crédités un nombre infini de saints, mais par le caractère féminin de cette «fonction», qui, s'il était prouvé par d'autres recherches, sur un corpus différent et dans une autre aire

¹⁰⁴ *Ma'ālim*, t. II, 74.

¹⁰⁵ Cf. sa notice dans *Ma'ālim*, t. III, 134-143.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 142.

¹⁰⁷ *Uns*, 73.

islamique que le Maghreb, ne manquerait pas d'enrichir la réflexion sur le ṣūfisme féminin.

III. DES SAINTES DANS LA CITÉ

Nous évoquons ci-dessous les relations que ces *ṣāliḥāt* entretenaient avec leur entourage et les contemporains d'une manière générale, relations marquées du sceau de l'ambivalence: d'une part *wara'* (abstention scrupuleuse) et son corrolaire d'*inqibād*, d'autre part *inbiṣāt* et oeuvres d'utilité publique.

1. «La lumière du scrupule»

«Le *ṣūfī* est quelqu'un chez qui la lumière de la gnose
n'éteint pas la lumière du scrupule»¹⁰⁸

Au delà du caractère intemporel de cette assertion, mais aussi de l'importance de cette notion, consubstantielle au ṣūfisme et de ce qu'elle informe comme conduite dans la praxis sufie, à laquelle la lie un rapport de *necessité*, il faut reconnaître que dans la durée «historique» sufisme, ce *wara'* sera en fait la marque d'une époque, comme attitude générale s'entend, et non comme conduite individuelle du saint ou de la sainte, et marquera moins par contre à d'autres époques de cette durée, le mode de présence des saints à la vie de la cité.

Jusqu'au VIIe/XIIIe siècle on peut dire que le scrupule investit encore fortement la pratique sociale des saints du Maghreb; toutefois à partir du VIIIe/XIVe siècle et à mesure que progressait la socialisation du *taṣawwuf* et de la *walāya* et la routinisation du charisme pour parler comme M. Weber, les saints avaient tendance à être moins regardants; signe des temps, Ibn Qunfuḍ doit consacrer la fin de son *Uns* à un point de droit sur la conduite du *tā'ib* (le repent), en matière de biens matériels et dans ses relations avec le pouvoir temporel.

Pour nos *ṣāliḥāt*, l'heure en tout cas est encore au scrupule, et même à un certain pointillisme; c'est ainsi qu'Ibn Nāǧī nous rapporte un récit sur le *wara'* de cette sainte anonyme de Kairouan qui évitait de passer par une rue —bien que proche— mais éclairée par les lanternes des marchands aux revenus douteux *fī amwālihim iṣtibāh*, lui préférant une rue sombre et plus éloignée; *wara'* qui

¹⁰⁸ Propos attribué à Sarī al-Saqatī, cité dans *Dermenghem, op. cit.*, 161.

émut le célèbre *faqīh* kairouanais al-Qābisī (m. 403/1012) qui en pleura et jura qu'il sacrifiera un mouton afin de s'amender (*kaffārat*) de n'avoir pas eu le même scrupule que la sainte *wallāhi mā ḥaṭara lī hāda al-wara' qattī*¹⁰⁹.

Au récit d'Ibn al-Zayyāt, Umm Muḥammad al-Salāma ne vivait que de ses récoltes¹¹⁰; nous avons d'autre part évoqué la *miḥna* de Munya b. Maymūn al-Dukkālī, épreuve consécutive à son invitation par un commerçant de Marrakech à partager son repas, et qu'elle nous dit avoir accepté, contre son gré *kārihatan*; bien que la nourriture l'eût «informée» de son caractère illicite *ḥarām*, Munya, par courtoisie vis à vis de son hôte, se servit d'un peu de viande, puis posa le reste sur la table. Trois jours durant, ses prières furent irrecevables *ḥarumat awrādī wa'l-nawāfil*; et, comble de l'humiliation pour la sainte, elle trouva un jour sous son tapis de l'argent frais, elle s'effondra alors en larmes¹¹¹. Cette dialectique du pur et de l'impur, cette mise à l'épreuve du saint est un des thèmes courants de la littérature hagiographique¹¹².

Quant à Mu'mina al-Tilimsāniyya, Ibn Qunfuḍ consacre pratiquement une page à son scrupule *wa-kānat 'alā zuhdin wa-taqaššuf wa-wara'*, en effet, selon l'auteur du *Uns* qui a cotoyé la sainte de près, elle n'acceptait de dons de personne, vivant de son propre travail (filature de la laine), poussant même le scrupule à refuser la nourriture sous le toit d'Ibn Qunfuḍ pourtant *qāḍī* et *faqīh*. Elle refusa de recevoir le *sayyid al-šurafā'* de l'époque *al-šarīf al-Tilimsānī*, arguant de son humilité et en raison de l'amitié du *šarīf* avec les gens de ce monde, c'est-à-dire les princes. Elle donna même à Ibn Qunfuḍ des leçons en matière de *wara'*, usant d'exemples concrets¹¹³.

2. Arbitrage et autorité: une sainte du Saksawī

Le cas de 'Azīza al-Saksāwiyya est intéressant à plus d'un titre, elle incarne peut-être la forme la plus socialisée et la plus *centrale* —et ce n'est pas un vain mot— de ce ṣūfisme féminin; en tout cas l'image que donne d'elle Ibn Qunfuḍ est celle d'une sainte dont la présence vigoureuse et efficace à la vie des tribus, tranche avec les autres portraits de saintes qui en filigrane se détachent de ces notices biographiques; image, faut-il le souligner, qui l'a le plus étonné et ému:

¹⁰⁹ *Ma'ālim*, t. III, 141.

¹¹⁰ *Tašawwuf*, 387.

¹¹¹ *Ibid.*, 318.

¹¹² Cf. à ce titre le récit dans *Uns* sur la mise à l'épreuve d'Abū Madyan, 14-15.

¹¹³ Cf. *Uns*, 81.

tout d'abord les missions d'arbitrage effectuées par la sainte et durant lesquelles il l'accompagna (*wa-ğalastu ma'ahā wa-hiya mutawağğiha fi şulhin*), dans les conflits opposant probablement deux tribus ou groupes de tribus (*bayna fi'atayn 'aẓimatayn*)¹¹⁴, mais aussi ces séances où, assise au «centre» du campement, à proximité de la *tā'ifat al-nisā'*, elle délivrait sermons, injonctions, et réponses juridiques (*ağwiba*); et c'est encore à partir d'une position centrale et d'une autorité sûre —Ibn Qunfuḍ ne dit-il pas «personne ne bougeait que sur son ordre (*wa-lā yataḥarraku aḥadun illā 'an amrihā*)— que 'Azīza, amena le gouverneur de Marrākech qui avait déjà levé une armée de 6000 hommes à renoncer à assiéger le Saksawī, lui promettant et lui obtenant l'allégeance des tribus¹¹⁵.

3. La gardienne du littoral

C'est ce titre, *gafirat al-sāhil*, que les contemporains donnaient, de son vivant ou à titre posthume, on ne peut rien affirmer, le récit d'Ibn Nāğī n'étant pas clair, à Zaynab Umm Salāma (m. 670/1271)¹¹⁶. En ce temps de la peur, focalisée tantôt sur les armées chrétiennes dont on appréhendait constamment le débarquement sur les côtes et les ports du littoral ifrīqiyen, tantôt sur les déprédations attribuées à tort ou à raison aux *a'rāb* (les bédouins), à part celles auxquelles se livrait la troupe, les saints seront, de tous les remparts, le plus fiable et dans une large mesure le plus efficace.

4. Savoir-faire et savoir-dire

Parmi les saints qui se sont adonnés à des travaux d'utilité publique, et il était fréquent que les *awliyā'* fassent oeuvre utile en construisant, ou restaurant, qui une mosquée, ou une médersa, qui une fontaine, ou encore une bibliothèque publique etc., une femme de notre corpus, Fāṭima de Şanhāğa qui creusa avec son époux, à l'usage des musulmans, un puits près de leur maison¹¹⁷.

Le rapport de ces saintes à la science est vécu tantôt sur le mode acquisitionnel et ardu, c'est le cas de Mu'mina al-Tilimsāniyya qui, illétrée au

¹¹⁴ *Uns*, 86-87.

¹¹⁵ *Ibid.*, 87.

¹¹⁶ *Ma'ālim*, t. IV, 87.

¹¹⁷ *Uns*, 86.

départ, appris, sous l'oeil vigilant d'un maître *mu'allim li-kitāb Allāh*, à lire et à écrire le Coran¹¹⁸, tantôt sur le mode intuitif et illuminatif, comme nous supposons, au récit d'Ibn al-Zayyāt, que ce fut le cas déjà signalé de cette fillette des Haskūra, retirée dans une caverne du mont Dirn, qui entretint l'auteur du *Taṣāwwuf* de sciences inconnues de lui (*faḥāḍat ma'ī fi 'ulūmin lā a'rīfuhā*)¹¹⁹. Là encore, le cas de 'Azīza mérite d'être signalé, eu égard à la rareté dans les sources maghrébines de l'époque et notamment les dictionnaires biographiques, de femmes savantes 'ālimāt, ou *faqīhiyyāt*; en effet, sa science et ses réponses suscitaient l'admiration du maître de Marrakech 'Āmir b. Muḥammad al-Hintātī, lui-même versé dans le *fiqh*: *mā ra'aytu anfaḍa min ḥuġġatihā fimā taḥtaġġu 'alayya bihi*¹²⁰.

Des saintes mieux écoutées par Dieu?

Il s'agit ici du *du'ā'*, mobilisant tout à la fois la puissance évocatrice du verbe et les ressources d'une conduite exemplaire, d'une vertu hors-pair. À cet exercice, des femmes étaient-elles, en raison de leur excellence, de leur plus grande proximité de Dieu, plus écoutées?

Lorsque l'on venait solliciter de 'Abd al-'Azīz al-Tūnusī (m. 486/1092) un *du'ā'*, il avait coutume d'envoyer le requérant chez sa soeur *li-tad'uwa lahu*¹²¹.

Mu'mina al-Tilimsāniyya comblait Ibn Qunfuḍ de ses *ad'īya*¹²².

Quant à celles proférées par Fāṭima de Ṣanhāġa et que l'auteur du *Uns* qualifie de 'aẓīma impressionantes et qu'on serait incapable de lire même d'un livre (*yaqṣir 'anhā man yasruduhā min kitāb*), elles méritent une mention spéciale; il s'agit en effet d'un moment d'une intense émotion sociale *takātarat an-nās 'inda samā'ihim biḥurūġihā ilayya kulluhum yasma'un du'ā'ahā*, d'une dramatisation de la parole inspirée: en effet, la sainte se présente debout (*fawaqfat*), puis laisse retomber sur elle un *kisā'*, une sorte de drap, et aussitôt commence à égrener un flût d'invocations puissantes. Impressionantes, 'aẓīma, ses *ad'īya* devaient l'être tout à la fois par leur contenu, par leur nombre, peut-être aussi par l'élocution verbale, le ton incantatoire, bref par le caractère *surprenant* de cette scène. Moment de grâce

¹¹⁸ Ibn Qunfuḍ vit vers la fin de la vie de la sainte la sourate *al-baqara* (La Vache II) écrite de sa main, *ibid.*, 82.

¹¹⁹ *Taṣāwwuf*, 266-267.

¹²⁰ *Uns*, 87.

¹²¹ *Taṣāwwuf*, 94.

¹²² *Uns*, 80.

aussi car on *sait* que ces *ad'īya* ne peuvent qu'être exaucées. La symbolique voire la «fonction» ici du *kisā'* est évidente, et se trouve aux antipodes de la problématique réductrice du voile et de ses instrumentalisation, il est là pour laisser la parole pure de toute diversion, tentation ou ostentation; c'est la parole inspirée qui est importante et à laquelle on veut donner le primat, et non la locutrice, une manière d'effacement total de l'individualité de la sainte, de son égo. Le *kisā'*, dont se drapait 'Azīza al-Saksāwiyya quand elle s'asseyait au sein des tribus, était là pour empêcher qu'elle pût voir quelqu'un (*wa-lā tatruk fihī min ayna tanẓur ilā aḥad*) dans une version du *Uns* et non pour éviter qu'elle fût vue¹²³.

QUELQUES CONCLUSIONS

S'il fallait en quelques mots évaluer les «traces» que ces *ṣāliḥāt* ont laissées dans la mémoire maghrébine de la sainteté, je dirais que la *walāya* féminine dans le Maghreb médiéval, telle qu'elle transparait des récits hagiographiques, est tout à la fois scrupuleuse, pratiquant volontiers une ascèse d'esseulées, mais point réfractaire au compagnonnage; prenant parfois des formes sédentaires, elle est aussi mobile et pérégrinante; entretenant avec le monde un rapport d'*inqitā'* (rupture), mais pratiquant dans une mesure sinon égale du moins notoire, le *inbisāṭ* (ouverture) aux préoccupations et attentes des contemporains. Au-delà du statut de médiatrice entre les hommes et Dieu que lui vaut l'excellence de sa dévotion, et son éléction aux côtés des autres catégories de la perfection humaine en Islam, elle jouit d'une dignité particulière: elle est dépositaire des mystères divins *ma'ahā sirr Allāh* et des visions prophétiques.

Certes, certains récits et notices biographiques sont émaillés de mises en garde des femmes même âgées ou vertueuses, cependant rarement suivies dans les faits; elles sont à mettre davantage, nous semble-t-il, sur le compte du *wara'* et du «désir de ne pas désirer», que sur une misogynie que contredisent les marques de révérence, voire même la reconnaissance par des *faqīh* et des savants notoires de la précellence de ces femmes, y compris sur leurs frères et époux; il y aurait peut-être là matière à une nouvelle approche de la sainteté féminine en Islam.

Un dernier mot enfin: cette réflexion, réalisée à partir d'un corpus limité, requiert néanmoins une certaine valeur heuristique, nos sources couvrant cinq

¹²³ *Ibid.*, 87.

siècles d'histoire maghrébine et une aire assez représentative de l'espace maghrebin au Moyen-Age; cependant il est évident que pour donner toute la mesure de la mémoire de la sainteté féminine au Maghreb médiéval, il faudrait mobiliser tout le corpus des sources disponibles; cette recherche n'est qu'un modeste jalon d'une aventure qui ne peut être assurément que collective.

RÉSUMÉ

Cet article examine le degré de visibilité des *ṣāliḥāt* dans quatre documents hagiographiques du Maghreb médiéval ainsi que la manière de les nommer; il tente une réflexion sur les formes de l'expérience religieuse et les modalités de présence de ces saintes à la vie de la cité. La *walāya* féminine dans cet espace-temps de l'islam médiéval (ve-ixe/xie-xve siècle) est marquée du sceau de l'ambivalence, oscillant volontiers entre esseulement et compagnonnage, sédentarité et pérégrination, *inqibāḍ* (retenue) et *inbisāṭ* (ouverture) aux préoccupations et attentes des contemporains. Il suggère de voir dans ce soufisme non dépourvu d'originalité, agréé et reconnu, matière à nouvelle approche de la sainteté féminine en Islam.

RESUMEN

Este artículo pasa revista a la presencia de *ṣāliḥāt* en cuatro documentos hagiográficos del Magreb medieval, así como a la manera de calificarlas. Intenta una reflexión sobre las formas de la experiencia religiosa y las modalidades de presencia de estas santas en la vida de la ciudad. La *walāya* femenina en este espacio-tiempo del islam medieval (v-ix/xv-xv) está marcada por la ambivalencia, oscilando entre aislamiento y vida comunitaria, sedentaridad y peregrinación, *inqibāḍ* (retraimiento) y *inbisāṭ* (apertura) a las preocupaciones y expectativas de sus contemporáneos. Sugiere que se debe ver en este sufismo, no desprovisto de originalidad, materia para una nueva aproximación a la santidad femenina en el Islam.