

LE REGARD QUI PÉNÈTRE LE MONDE:
POUVOIR ET SACRALITÉ
AU MAROC (XVI^e ET XVII^e SIÈCLES)

FERNANDO R. MEDIANO
C.S.I.C., Madrid

Dans les pages qui suivent, je vais aborder le sujet du pouvoir sacré du point de vue de la communication. Mon but est de signaler quelques éléments rhétoriques communs au langage politique et au langage religieux. Pour y arriver, je vais essayer de mettre l'accent sur le problème de la réception du discours, problème qui à mon avis est fondamental pour élucider les limites de la sacralisation du pouvoir, celle-ci conçue comme l'établissement de la continuité politique.

Pour arriver à ce but, je vais faire la comparaison entre le sultan sa'dien Aḥmad al-Manṣūr, mort en 1603, et sīdī Aḥmad Ibn 'Abd Allāh Ma'an, saint marocain du xvii^e siècle dont la vie est racontée par 'Abd al-Salām al-Qādirī dans son hagiographie intitulée *al-Maqṣad al-aḥmad*¹.

Dans la page 32 du *Maqṣad*, 'Abd al-Salām al-Qādirī fait une description physique de sīdī Aḥmad Ibn 'Abd Allāh Ma'an. Notre auteur nous dit que le saint était «d'une couleur blanche mélangée de rouge, fort, de chair ferme. Ses yeux et ses cheveux sont noirs, quoique non excessivement. Son nez est belle. Sa barbe est fournie et proportionnée, et elle a un aspect juvénile, bien qu'il ne la teigne pas. Sa tête est grande; son visage, beau et rond; sa carrure, épaisse. Il a une taille moyenne, et une allure éminente. Son aspect est proportionné, un peu penché (*am-yal*), et sa poitrine et son ventre sont plats. Ses jambes sont longues (*sā'il al-aṭrāf*). Ses chevilles sont épaisses, bien tournées, et ses pieds et ses talons sont lisses, sans gerçures. Il marche très vite, et personne ne peut suivre ses pas [...] Sa voix est haute et claire».

Le but de ce texte n'est pas, semble-t-il, simplement descriptif. Dans la conception d'al-Qādirī, l'aspect extérieur est la représentation de

¹ *Al-Maqṣad al-aḥmad fī l-ta'rīf bi-sayyidi-nā Ibn 'Abd Allāh Aḥmad*, éd. lit., Fès, 1352/1937. Sur 'Abd al-Salām al-Qādirī, mort en 1968, cfr. Lévi-Provençal, E., *Les historiens des chorfa*, Paris, 1922, 276 et ss.

l'intérieur spirituel, et la beauté physique est le reflet de la beauté divine. En fait, le terme «beauté», *al-jamāl*, est utilisé pour décrire soit la beauté extérieure, soit la plénitude de Dieu dans l'union mystique. Cette relation entre l'extérieur et l'intérieur apparaît explicitement exprimée dans le *Maqṣad*: selon al-Qādirī, l'aspect visible (*'iyānī*) de sīdī Aḥmad Ibn Abd Allāh était aussi spécial et caractéristique (*tamayyaza*) que sa connaissance profonde des mystères divins (*waṣfi-hi l-'irfānī wa-sirri-hi l-rabbānī*)². Quelques pages avant, une anecdote se référant à sīdī Maḥammad Ma'an, le père de sīdī Aḥmad, éclaire la condition divine et presque miraculeuse de la beauté physique: une fois, quelqu'un demandait sīdī Maḥammad s'il avait vu le prophète Maḥammad. Le saint répondit: «Oui, je l'ai vu et il a mis ses mains sur mon visage. C'est pour ça que tous ceux qui me voient m'aiment»³.

La description physique est aussi une technique narrative tout à fait habituelle dans les chroniques dynastiques arabes, qui organisent le récit historique autour de la continuité temporelle des sultans successeurs. Chaque sultan ouvre une nouvelle période chronologique, et chaque période s'ouvre avec la description du sultan, qui acquiert ainsi, par sa répétition, un caractère structurel. Du sultan Aḥmad al-Manṣūr, l'historien al-Ifrānī nous donne la description suivante: «Voici le portrait de ce prince: d'une taille élevée, de large carrure, les joues pleines et recouvertes d'une teinte jaunâtre, brun, les cheveux et les yeux noirs, il avait les dents bien plantées et les incisives fort brillantes. Son visage agréable était de forme régulière, son abord était affable, ses manières gracieuses et son maintien élégant»⁴. Un peu plus loin, al-Ifrānī ajoute qu'al-Manṣūr portait dès son enfance sur son corps les signes du califat (*makhā'il al-khilāfa*), et que ces signes furent interprétés par certains saints visionnaires, qui prévirent la grandeur du futur sultan. Outre ces signes, la vie de celui-ci fut balisée par un ensemble de messages oniriques, de rêves prémonitoires, qui soulignèrent eux aussi, avec leur caractère surnaturel, la gloire d'al-Manṣūr⁵. Il faut se rappeler en passant de l'universalité du *topos* des marques physiques qui caractérisent

² Al-Qādirī, *Maqṣad*, 32.

³ *Id.*, 12.

⁴ Al-Ifrānī, *Nuzhat al-ḥādī bi-akḥbār mulūk al-qarn al-ḥādī*, éd. et trad. française de O. Houdas, Paris, 1888-9, 78-9, trad. 140.

⁵ On devrait étudier ces signes comme partie de tout un programme propagandistique et historiographique de «divinisation» de la figure d'Aḥmad al-Manṣūr. Cfr. l'article de M. García-Arenal dans ce même dossier.

à certaines personnes, notamment des souverains et des prophètes. Dans le monde islamique, l'exemple le plus saillant est celui du prophète Muḥammad, marqué physiquement par le signe de la prophétie ⁶, et dont la naissance fut anticipée aussi par de rêves prémonitoires.

La relation entre le physique et l'exercice du pouvoir politique est explicitement exprimée dans les *Aḥkām sulṭāniyya* d'al-Māwardī, qui fait la récapitulation des défauts qui empêchent l'accès d'une personne à l'imamat ou qui mènent à la déchéance d'un sultan: la perte de la raison, la perte de la vue, la surdité et le mutisme, la mutilation des pieds ou des mains, sont des obstacles pour l'accès au pouvoir, et ils impliquent en théorie la déchéance d'un imam. Il y a d'autres défauts dont l'influence sur l'exercice de l'*imāma* n'est pas l'objet d'un consensus: ainsi, les déformations physiques d'aspect désagréable, bien que sans effet sur la motricité, comme le nez mutilé, peuvent provoquer, selon certains auteurs, la destitution d'un *imām*, car un aspect répugnant implique la diminution du respect dû à la personne de l'*imām*, et par conséquent la perte de la disposition des sujets à la obéissance ⁷.

Évidemment, l'intention du texte d'al-Māwardī est fondamentalement pragmatique, dès qu'il essaie de codifier les caractéristiques physiques indispensables dont un *imām* a besoin pour exercer ses fonctions de chef de la communauté, juge souverain, général de l'armée et défenseur de la religion. Dans ce sens, al-Māwardī s'écarte des descriptions déjà citées d'Aḥmad al-Manṣūr et de sīdī Aḥmad Ibn 'Abd Allāh Ma'an, qui semblent être plutôt des constructions discursives élaborées à partir de stéréotypes culturels et dont la valeur est donc essentiellement rhétorique.

Pour mieux comprendre le sens de cette construction, il faut partir de l'idée qui était exprimée explicitement dans le texte d'*al-Maqṣad*, c'est-à-dire, celle de la relation étroite et nécessaire entre l'extérieur et l'intérieur, entre l'apparent et le caché. Cette idée, évidemment très répandue, fonde la science physiognomique, appelée en arabe '*ilm al-firāsa*. La *firāsa* arabe semble avoir une double origine ⁸. D'un côté, elle

⁶ Sur la description physique de Muḥammad, et sur la forme et le placement de ce «sceau de la prophétie», cfr. Schimmel, A., *And Muḥammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill et Londres, 1985, 34 et ss.

⁷ Al-Māwardī, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, trad. française d'E. Fagnan, Alger, 1915, 34 et ss. Cfr. aussi Sourdel, D., «Le cas de déchéance du calife», *Mélanges E. R. Labande. Études de civilisation médiévale*, Poitiers, 1974. C'est J. Dakhli qui a attiré mon attention sur ce passage d'al-Māwardī.

⁸ Fahd, T., *La divination arabe*, Paris, 1987, 369 et ss.

est liée à la *qiyāfa*, traditionnelle science divinatoire arabe dédiée à établir la véracité des liens de parentés en cas de doute sur la paternité d'un enfant (*qiyāfat al-bashar*), et aussi à interpréter les signes naturels pour trouver le chemin correct, les animaux perdus, etc. (*qiyāfat al-at-har*). D'un autre côté, le *ilm al-firāsa* reçut l'influence directe de la physiognomonie grecque. Nous savons, par exemple, que l'ouvrage physiognomique de Polémon de Laodicée fut traduit en arabe avant le IX^e siècle, car elle paraît avoir été utilisée par Ibn Zakariyyā' al-Rāzī pour son livre *Jumal aḥkām al-firāsa*. D'autres ouvrages classiques de la *firāsa* arabe, comme le *Kitāb al-firāsa* de Fakhr al-dīn al-Rāzī, ou le *Kitāb al-siyāsa fī ilm al-firāsa* de Shams al-dīn Muḥammad b. Abī Ṭālib al-Dimashqī, sont influencées par des certains aspects physiognomiques de l'œuvre d'Hippocrate, et par la physiognomonie d'inspiration aristotélique⁹.

Dans ce sens, l'exemple le plus célèbre est peut-être celui du *Kitāb sirr al-asrār*, un miroir de princes originalement attribué à Aristote par son traducteur en arabe, Yaḥyā b. al-Baṭrīq. Cette ouvrage, intitulée aussi *Ilm al-siyāsa fī tadbīr al-riyāsa*, développe une théorie du bon gouvernement à travers les conseils qu'Aristote donne au jeune prince Alexandre, et l'un de ses chapitres est dédié à la science physiognomique. Ce livre est le *Secretum secretorum*¹⁰, dont la diffusion en l'Europe médiévale fut énorme grâce à ses traductions en hébreu, en anglais, en français, en catalan... La traduction castillane date du XIII^e siècle, et a le titre de *Poridat de las poridades*¹¹. Dans ce livre, la physiognomonie est décrite comme un instrument politique grâce auquel le souverain peut connaître et sélectionner ses sujets à travers leurs traits physiques. La science physiognomique a donc un double penchant: du point de vue de l'observateur, celui-ci arrive à dévoiler la vérité cachée grâce à une intuition spéciale et à sa connaissance des techniques spécifiques de cette science; du point de vue de l'observé, on construit pour lui un modèle archétypique, parfait, utilisé comme l'unité de mesure d'une sorte de hiérarchisation physiologique des hommes.

On pourrait dire autant de la *firāsa* appliquée, pas à la politique, mais à la mystique. Ibn ʿArabī, par exemple, dans ses écrits physiogno-

⁹ Mourad, Y., *La physiognomonie arabe et le Kitāb al-firāsa de Fakhr al-dīn al-Rāzī*, Paris, 1939.

¹⁰ Sur cet ouvrage, cfr. *Pseudo-Aristotle the Secrets of secrets*, Warburg Institute Surveys IX, Londres, 1982.

¹¹ Ed. Lloyd A. Kasten, Madrid, 1957.

miques conçoit cette science comme une technique que le maître doit employer pour mieux connaître et guider ses disciples. Pour lui, comme pour la tradition mystique musulmane, l'intuition physiognomique vient de Dieu, et la perspicacité de l'observateur n'est que la lumière divine «dans l'oeil de la perception du croyant»¹². L'objet de cette perception est la plus parfaite création de Dieu, l'homme, qui a été créé selon un modèle d'harmonie et d'équilibre. Le résultant final et parfait de cette création divine est décrit par Ibn 'Arabī lui-même dans les termes suivants: «Apparaît donc le corps nouveau, dans sa forme la plus équilibrée, dans son structure harmonique, ni démesurée ni courte, sa chair modérée, ni grosse ni maigre, blanc avec assez d'impregnation en rouge et jaune, les cheveux excellents, ni raides ni frisés, et la coloration châtain, sans spéciale négritude; le visage régulier, les yeux d'une profondeur et d'une obscurité pondérées, la tête importante, pendulaires les épaules, symétriques avec le cou, le tronc parfait, sans des embonpoints sur les côtés ni le thorax, la voix transparente, ni creuse ni claironnante, permettant d'apprécier son épaisseur et sa finesse; aimable, généreux; sans beaucoup bavarder, mais non plus silencieux [...]; visé au biliaire et à la mélancholie; les yeux dénotant de la joie et du contentement; une normale avidité de richesse, sans prétendre juger ni s'imposer à personne; ni pressé ni lent»¹³.

Cette description a trait, d'abord, aux caractères élaborés par la physiognomie grecque¹⁴. Puis, il reprend une longue tradition musulmane dont le modèle premier est le prophète Muḥammad¹⁵. Il faut remarquer la ressemblance de cette description avec celle, déjà citée, d'Aḥmad Ibn 'Abd Allāh Ma'an. Cette ressemblance est la preuve de la continuité chronologique d'une construction culturelle qui codifie les proportions équilibrées de la couleur de la peau, de la tête, de la mesu-

¹² Sur l'origine divine de la perspicacité physiognomique, cfr. aussi al-Tādilī, *al-Tashawwuf*, trad. française de Maurice de Fenoyl, *Regard sur le temps des soufis. Vie des saints du Sud Marocain des V^e, VI^e, VII^e siècles de l'Hégire*, Casablanca, 1995, 64.

¹³ Viguera, M. J., *Dos cartillas de fisiognómica*, Madrid, 1977, 41-2.

¹⁴ Voilà la description qui fait Polémon de Laodicée de l'homme de science: «L'homme qui aime la science est de stature modérée et droite, la coloration de sa peau est blanche, teintée de rouge, il a les cheveux ondulés, à reflet blond, souples, ni crépus ni raides. Il a une taille moyenne, et ses os plats sont lourds. Il n'a ni trop de graisse sur le corps ni trop peu [...]; le visage grand sans aucune saillie, la chair tenue, non épaisse, les yeux humides, d'un éclat bleu foncé, inondés de joie», *apud* Fahd, T., *La physiognomonie arabe*, 45.

¹⁵ Sur le modèle physique du prophète Muḥammad, cfr. Schimmel, A., *And Muḥammad is His Messenger*, 34 et ss.

re des membres et du timbre de la voix. Le désaccord le plus frappant entre la description de *sīdī Aḥmad Ibn ʿAbd Allāh* et celle de l'homme parfait d'Ibn ʿArabī est peut être la référence à la marche pressée du saint de Fès, qui peut être interprétée comme une allusion à l'*ahl al-khuṭwa*, les saints qui font des longues déplacements miraculeuses.

Nous avons donc la construction de deux portraits, ceux d'Aḥmad al-Manṣūr et d'Aḥmad Ibn ʿAbd Allāh, élaborés selon les codes d'un discours aux résonances politiques et mystiques. L'aspect physique de *sīdī Aḥmad* renvoie à un modèle séculaire de l'homme parfait, modèle attaché à la tradition physiognomique arabe. On pourrait dire autant de celui d'Aḥmad al-Manṣūr, dont le portrait est renforcé par la référence prophétique aux signes de la *khilāfa*. Cependant, un petit texte tiré de la *Chronique anonyme sa'dienne* paraît démentir la perfection de cette construction. Cette chronique du *xvii^e* siècle est d'inspiration fortement anti-sa'dienne, et l'un de ses passages est consacré à la description d'Aḥmad al-Manṣūr: «Il avait le teint brun, les yeux enfoncés dans leurs orbites, la barbe épaisse, des scarifications sur la joue gauche, le corps épais et la voix forte; un défaut de prononciation lui faisait changer le *ch* en *s*»¹⁶.

La différence entre ces deux descriptions est bien explicite. Un seul commentaire: l'allusion au défaut de prononciation d'Aḥmad al-Manṣūr peut être une référence au Coran (47, 30-32): «Et si Nous le voulons, Nous te les [les faux musulmans] ferons voir; tu les reconnaîtras à leur physionomie; tu les reconnaîtras aussi d'après leurs lapsus linguae [*lahn al-qawl*].»

J'ai déjà cité le texte d'al-Māwardī qui affirme que certains défauts physiques peuvent impliquer la déchéance d'un sultan. Ici, cependant, l'argumentation d'al-Māwardī semble être invertie: ce n'est pas la déformité corporelle qui fait diminuer la prédisposition des sujets à l'obéissance, mais c'est le mépris de ceux-ci qui fait la récréation de l'image physique du sultan à travers une inversion rhétorique qui ne dédaigne pas le recours à l'ironie ni à la caricature.

De cette petite incursion dans la sphère de la physiognomonie, je voudrais mettre en relief cette conception du monde comme strictement divisé en deux parties, la surface et la vérité cachée, et comment l'accès à celle-ci est possible grâce à quelques signes visibles qui peu-

¹⁶ *Ta'riḫ al-dawla al-sā'diyya al-dar'iyya al-tāgmādartiyya*, ed. G. Colin, Rabat, 1934, 64; trad. française E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger, 1924, 412.

vent être interprétés. Cette idée nous mène à ce qui est, à mon avis, l'espace central où le politique et le sacré se rencontrent.

Il est bien connu que l'un des faits les plus remarquables du sultanat d'Aḥmad al-Manṣūr fut la conquête des *bilād al-Sūdān*. Cette conquête, dont l'inspiration mahdiste a été déjà soulignée ¹⁷, se heurta à l'opposition de quelques secteurs de la société marocaine, du fait qu'il s'agissait d'une agression contre un royaume qui appartenait à la *dār al-Islām*. Dans la *Chronique anonyme*, par exemple, on trouve le texte suivant: «Les pseudo-juristes (*al-mutaḥḥiqiḥa*), les officiers, les soi-disant docteurs (*'ulamā' al-ẓāhir*) et les syndics vinrent le [Aḥmad al-Manṣūr] féliciter à l'occasion du massacre de musulmans, du butin fait sur eux, de la réduction en esclavage de leurs enfants; et lui-même, très satisfait, en témoigna la plus grande joie!» ¹⁸.

L'un des musulmans réduits en esclavage par al-Manṣūr fut le savant de Tombouctou Aḥmad Bābā, le célèbre auteur du *Nayl al-ibṭihāj*. Dans la littérature sur cette époque, Aḥmad Bābā est le symbole le plus saillant de l'act de tyrannie commis par al-Manṣūr en conquérant les *bilād al-Sūdān*. Les sources racontent avec un horreur évident comment Aḥmad Bābā et sa famille furent chargés de chaînes, déportés à Marrakech et emprisonnés pour un an. Finalement, le savant de Tombouctou fut mis en liberté, et amené au palais d'Aḥmad al-Manṣūr. La *Nuzhat al-ḥādī* d'al-Ifrānī relate la scène de la rencontre entre Aḥmad Bābā et le sultan: «Lorsqu'après avoir été rendu à la liberté, Ahmed Baba se présenta au palais de Elmansour, il remarqua que ce prince restait caché derrière un rideau flottant, qui le séparait du public, quand il donnait audience: "Dieu, qu'il soit béni et exalté, dit alors le cheikh, a déclaré dans le Coran qu'aucun être humain ne pouvait communiquer avec Dieu autrement que par la révélation ou en demeurant caché derrière un voile ¹⁹: vous imitez donc le Maître des maîtres; mais si vous avez à me parler, venez vers moi et écartez ce rideau» ²⁰. Aḥmad al-Manṣūr releva effectivement le rideau et se rapprocha d'Aḥmad Bābā, qui critiqua âprement la conquête des *bilād al-Sūdān* et la captivité de lui-même et de sa famille.

L'usage du voile (*sitr* ou *ḥijāb*) dans le cérémonial courtois est as-

¹⁷ Cfr. le travail de M. García-Arenal dans ce dossier.

¹⁸ *Chronique anonyme*, 417-8.

¹⁹ *Coran*, 42, 50-1.

²⁰ Al-Ifrānī, *Nuzha*, 97, trad. 190. Je suis ici la traduction de Houdas. Le texte arabe, pour parler du rideau, utilise les termes *ḥijāb*, *shamla masdūla* et *sitr*.

sez répandu dans tout le monde arabo-musulman. Des nombreux travaux ont démontré son existence chez les Umayyades, les 'Abbāsides, les Fāṭimides ou les Ottomans, tout en étudiant sa relation avec les cérémonials sasanide et byzantin²¹. On pourrait dire, en général, que l'occultation du souverain derrière un voile est la culmination d'un processus d'organisation du symbolisme cérémoniel qui vise à écarter le souverain du contact avec ses sujets pour finalement le cacher. En même temps, le rituel devient l'expression de l'ordre social et de ses conflits. La croissante complexité du cérémonial est parallèle à l'accroissement du personnel de la cour et de la bureaucratie. Au cours du rituel, chacun se place selon son rang par rapport à ce point de repère central, secret, invisible, qui est le sultan caché. Il faut se rappeler aussi que le terme *ḥājib* (qu'on traduit d'habitude pour «chambellan») dérive du voile, *ḥijāb*, qui occultait le souverain²².

Il est évident que le cérémonial courtois n'est pas seulement l'expression symbolique d'un ordre social, mais il met aussi en oeuvre une ample gamme de moyens expressifs qui visent à étonner, effrayer, persuader... Mais ce n'est pas mon intérêt ici d'analyser les codes rhétoriques qui composent le texte de la cérémonie. Je voudrais tout simplement souligner un élément qui est explicite dans le récit de la rencontre entre Aḥmad Bābā et Aḥmad al-Manṣūr, et qui est à mon avis décisif pour comprendre les points de coïncidence et de conflit entre le langage politique et le religieux. Il s'agit que tous les deux essaient de s'approprier de l'espace de la médiation. Au niveau du discours, médiation veut dire faire possible la traduction entre la communauté et un espace ou entité qui restent par définition cachés et inintelligibles. La médiation implique, donc, le control du secret, et c'est justement le secret ce qui fonde la légitimité du discours médiateur.

Dans le récit hagiographique du *Maqṣad*, le secret prend une place centrale. L'accès de sīdī Aḥmad Ibn 'Abd Allāh Ma'an à l'union mystique avec Dieu, et aussi à la direction de la *zāwiya*, est décrit en quelque sorte comme la rupture des voiles succesifs qui s'interposent entre lui et

²¹ Cfr. Sourdel, D., «Questions de cérémonial 'abbaside», *Revue des Études Islamiques*, XXVIII (1960), 171-148; Canard, M., «Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantin. Essai de comparaison», *Byzantion*, XXI (1951), 355-420; Barceló, M., «El califa patente: el ceremonial omeya o la escenificación del poder», dans *Estructuras y formas del poder en la historia*, Salamanca, 1991, 51-71; Necipoğlu, G., *Architecture, Ceremonial and Power. The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge et Londres, 1991; Sanders, P., *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*, Albany, 1994.

²² Sourdel, D., *EP*, sub voce.

cet espace caché. À la fin de ce processus, la parole du saint se constitue en parole médiatrice. En fait, un certain nombre de termes relatifs au secret balisent l'itinéraire spirituel de *sīdī Aḥmad*, et ils construisent un champ sémantique qui renvoie au lexique technique de la mystique musulmane. Une petite révision de ce lexique tel qu'il apparaît dans le *Maqṣad* peut nous aider à préciser un peu le sens de l'occultation et du secret, et le rôle qu'ils jouent par rapport à la médiation religieuse.

Les termes les plus utilisés dans le *Maqṣad* sont ceux qui dérivent de la racine {ghyb}, qui a le sens de «disparaître», «se cacher», «être caché, appartenir au monde invisible», et aussi de «s'évanouir», «perdre la raison». Ainsi, *ghayb* et *ghayba* désignent un espace inaccessible à la raison et aux sens, et qui reste caché au-delà la réalité apparente du monde. Il s'agit du mystère divin, dont la connaissance partielle est possible uniquement à travers la révélation coranique ou l'union mystique (en fait, les saints sont parfois appelés *rijāl al-ghayb*)²³.

On peut dire que la racine {ghyb} est utilisée dans un double sens, syntactiquement marqué par les prépositions qui la modifient (*fī* ou *'an*): d'un côté, elle désigne l'éloignement du monde et du contact avec les gens, et c'est ainsi que le *Maqṣad* dit, en parlant d'une des soeurs de *sīdī Aḥmad* *Ibd 'Abd Allāh*, que ses extases mystiques «l'éloignaient du reste des filles de son sexe» (*ghayyaba-hā 'an banāt jinsi-hā*)²⁴. D'un autre côté, cette racine exprime l'accès à l'espace caché de la divinité. Par exemple, en parlant de *sīdī Aḥmad*, le *Maqṣad* dit que «son occultation avait lieu parfois dans l'Unité divine, et parfois dans le Prophète», *ghaybatu-hu [...] tāratān taqa'u fī l-tawḥīd wa-tāratān fī l-Nabī*²⁵. Ce dernier sens de la *ghayba* révèle un haut degré d'intimité avec le divin qui rappelle l'*amicitia* qui définit le rapport entre les hommes et les saints dans le lexique chrétien, et qui constitue un modèle de relation avec le sacré. Dans les paroles de *sīdī Muḥammad Ma'an*, «si le Prophète se soustrayait de ma vue (*law ghāba 'annī*) la durée d'un cillement, je ne me compterais pas dans le nombre des musulmans»²⁶.

Un autre groupe de termes est attaché au mot *sirr* (pl. *asrār*), «secret», «secrets». Dans la mystique musulmane, ces termes désignent le

²³ Pour le sens de *ghayb* dans le Coran, cfr. Gaudefroy-Demombynes, M., «Le sens du substantif *gayb* dans le Coran», *Mélanges Louis Massignon*, Damas, 1957, II, 245-250.

²⁴ Al-Qādirī, *Maqṣad*, 27.

²⁵ *Id.*, 60.

²⁶ *Id.*, 12.

mystère divin et aussi le secret inhérent au discours de la médiation religieuse. ‘Abd al-Qādir al-Jilānī disait par exemple que «l’omnipotence divine a un secret (*sirr*): s’il perçait, la prophétie deviendrait vaine; la prophétie a un secret: s’il perçait, la science coranique deviendrait vaine; et la science a un secret; s’il perçait, les jugements des docteurs deviendraient vains»²⁷. Dans ce texte, le secret est décrit comme le fondateur de l’autorité des discours médiateurs, hiérarchisés par rapport à l’omnipotence divine.

Dérivant de la même racine, le *Maqṣad* emploie les termes *sarīra* et *sarā’ir*, dans le sens de «pensée intime», «for intérieur». C’est ainsi que la compénétration profonde entre *sīdī* Aḥmad Ibn ‘Abd Allāh Ma’an et son maître al-Khaṣṣāṣī est décrite comme la connaissance intime que chacun avait de la vérité intérieure et des pensées intimes de l’autre (*ḥaḳīqatu-humā, sarīratu-humā*)²⁸. Dans ce sens, le terme *sarā’ir* fait allusion à la capacité qui a le saint de pénétrer l’esprit de ses disciples grâce à la perspicacité à lui octroyée par l’union mystique, qui lui permettait de connaître leurs pensées les plus intimes (*sarā’ir*, et aussi *ḍamā’ir* et *bawāṭin*)²⁹. En fait, l’accès à l’intimité avec le mystère divine implique la connaissance des choses cachées. Cette connaissance se fait manifeste à la communauté dans la parole du saint, chargée d’une sagesse profonde qui s’exprime d’habitude d’une façon énigmatique (*ishārāt*). Cette sagesse permet au saint l’anticipation des choses futures, à travers de prédictions qui s’appellent *mukāshafāt* ou *mughayyabāt*.

A ces termes, il faut ajouter d’autres qui couvrent le champ sémantique de l’annulation, le détachement du monde et l’annihilation finale dans l’unicité divine: *tahallul, tajrīd, istighrāq, idmihlāl, fanā’*. A un moment donné, la *ṭarīqa* des Banū ‘Abd Allāh Ma’an est définie como *Hallājiyya*, parce que son but était l’annihilation dans l’unicité divine (*al-fanā’ fī l-tawḥīd*), l’occultation du monde (*al-ghayba’an al-akwān*), et l’éloignement et la plongée dans l’océan de l’unicité de Dieu (*al-tajrīd wa-l-istighrāq fī baḥr al-waḥda*)³⁰.

En général, tous ces termes relatifs au secret apparaissent structurellement opposés à une autre série d’expressions qui appartiennent au champ sémantique du dévoilement, de la découverte, de l’illumination.

²⁷ Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954, 298.

²⁸ *Maqṣad*, 50.

²⁹ *Id.*, 39.

³⁰ *Id.*, 57,

L'opposition *ẓāhir-bāṭin* est bien connue. Les racines {fth} et {kshf} expriment respectivement la révélation et l'accès à une sagesse d'inspiration divine. Le contrepoint de l'occulte emploie des termes relatifs à la lumière (espécialement *nūr* et *anwār*, mais aussi *ḍaw'* et *lawāmi'*).

Tous ces termes décrivent donc un itinéraire mystique qui transperce le monde des apparences pour aboutir à l'union avec la divinité. L'accès à cet espace secret, caché, détermine la place du saint par rapport aux autres hommes, légitime sa position à la tête de la *zāwiya* et fonde l'autorité de sa parole, parole qui partage l'obscurité énigmatique du mystère divin. Dans ce sens, une anecdote tirée du *Maqṣad* est très explicite: au cours d'une visite à la tombe du saint rifain 'Abd al-Salām Ibn Mashīsh, sīdī Aḥmad Ibn 'Abd Allāh tomba dans un profond extase pendant lequel il se mit à parler dans une langue étrange que personne ne comprenait, sauf quelques connaisseurs des langues étrangères (*dhawū l-alsun*). Son beau-frère Ibn 'Aṣim, emporté aussi par l'extase, le répondit dans cette même langue³¹. Un peu plus loin, al-Qādirī ajoute que les disciples de sīdī Aḥmad al-Shāwī parlaient eux aussi cette langue quand ils tombaient dans l'extase mystique³². On peut comparer l'emploi de cette langue étrangère, partagée par quelques adeptes, avec le langage de signales qui fut développé dans la cour ottomane, appelé *isharet*, et qui fut employé d'abord pour se communiquer en présence du sultan, tout en gardant le silence respectueux dû à sa personne. Au début du XVII^e siècle, ce langage était devenu l'un des attributs de la dignité royale³³.

Il y a donc toute une série d'éléments qui font allusion au secret, secret qui, paradoxalement, n'a du sens que comme partie de la communication, comme un espace caché, occulte, qui a besoin de la traduction pour faire évidente sa propre existence. Le caractère bi-directionnel du champ sémantique analysé, déterminé par la présence de différents modificateurs linguistiques ou par l'opposition de paires lexiques, signale quelles sont les conditions du discours médiateur du saint, qui a le secret comme point de repère fondamental. Miquel Barceló, en essayant d'expliquer cette paradoxe dans le cérémonial courtisan ummayyade en al-Andalus, a signalé que c'est justement l'occultation du calife ce qui détermine son omniprésence³⁴.

³¹ *Id.*, 63.

³² *Id.*, 67.

³³ Necipoğlu, G., *Architecture, Ceremonial and Power*, 28.

³⁴ Barceló, M., «El califa patente».

L'un de moyens expressifs qui fait plus clairement explicite cette relation avec le secret qui partagent la langage politique et le religieux est le *saj*⁶, la prose rimée. Le *saj*⁶, on le sait, est universalement utilisé dans la littérature arabe, et son origine est liée, semble-t-il, à le style expressif rythmique et rimé propre de la parole prophétique, surtout à l'époque préislamique. Cette liaison est fortement ressentie, jusqu'au point qu'un savant spécialement rigoureux comme al-Bāqillānī s'efforça de démontrer que le *saj*⁶ n'était pas utilisé dans le Coran, tâche vraiment difficile à accomplir ³⁵.

Par rapport au sujet de ce travail, je voudrais souligner deux usages parallèles et très caractéristiques du *saj*⁶. Le premier est son emploi dans la correspondance officielle courtisane, qui s'ouvre d'habitude par des longues périodes de prose rimée, qui présentent au sultan d'une façon hyperboliquement élogieuse. Le deuxième est l'emploi constant du *saj*⁶ dans les textes hagiographiques comme le *Maqṣad*, spécialement dans la caractérisation spirituelle des saints.

À mon avis, le *saj*⁶ a deux fonctions. D'un côté, il structure le récit à travers les marques produites par la rime, qui établit un rapport entre paires de concepts liés ainsi presque nécessairement par une fonction linguistique de «rémotivation de l'arbitraire» ³⁶. La rime fait la liaison constante de mots qui renforcent, à partir de ressemblances phonétiques et morphologiques, leur capacité expressive (*ṭarīqa/ḥaḳīqa*, *ghuyūb/qulūb*, *awliyā'/aṣfiyā'*). L'un de ces paires lexiques les plus répétés est *anwār/asrār* ³⁷, dont le rapport étroit met en évidence le caractère double de l'occulte dans le monde religieux, qui est à la fois secret et illumination.

Le deuxième fonction de la prose rimée fait allusion à ce qu'Abdelfattah Kilito appelait, en étudiant le genre *maqāmāt* dans la littérature arabe, «la poésie du voile» ³⁸: comme le monde, le texte cache une vérité profonde qu'il faut déchiffrer à travers cet effort d'interprétation qui est la lecture. Comme un bédouin qui trouve le chemin correct en interprétant les signes de la nature, grâce à cette technique appelée *qiyāfat al-athar*, le lecteur pénètre ce qu'il a lu en relevant le masque du texte,

³⁵ Kilito, A., *Les Séances. Récits et codes culturels chez Hamadhānī et Harīrī*, Paris, 1983, 89 et. n. 299.

³⁶ Fabbri, P., «La Babel feliz. Babelix, Babelux [...] ex Babele Lux», *Tácticas de los signos*, Barcelona, 1995, 139.

³⁷ En fait, on trouve déjà ce pair dans la première ligne du *Maqṣad*.

³⁸ Kilito, A., *Les Séances*, 84 et ss.

parce que le premier voile du réel est son nom. C'est ainsi qu'Ibn Khaldūn put écrire: «Les 'Abbāsides prirent des surnoms tels que As-Saffāh, Al-Manṣūr, al-Mahdī, Al-Hādī, Ar-Rashīd, etc. De la sorte ils «couvraient» leurs noms véritables et les empêchaient ainsi d'être profanés par les insultes du vulgaire»³⁹.

L'occultation du sultan, le mystère divin, la nature voilée: tout parle d'une vérité cachée. C'est pour cela que la traduction, le commentaire, la médiation, créent l'espace commun où le religieux et le politique coïncident, et où l'autorité des deux discours se fonde. Je voudrais poser encore un exemple.

En 1578, Aḥmad al-Manṣūr a commencé à bâtir son palais royal, al-Badī⁴⁰. Son but était de laisser une trace ineffaçable de sa gloire, parce que, selon l'expression du poète, «lorsque les princes veulent rappeler le souvenir de leur gloire, ils le font par le langage des monuments (*bi-alsun al-bunyān*)»⁴¹. En effet, le palais est un langage, et sa construction est étroitement liée au développement du cérémonial courtois⁴². D'al-Badī d'al-Manṣūr, al-Ifrānī nous offre une longue description, centrée sur la reproduction des poèmes gravés sur les murs du palais. Dans les coupoles, par exemple, les références astrologiques sont nombreuses: «j'ai suspendu les Gémeaux à mon cou, en guise de collier. Sur ma poitrine brillent les Pleiades, pareilles à une rivière de perles que termine un riche joyau»⁴³. La comparaison coupole/ciel est très bien connue, et elle indique clairement le caractère du palais comme centre. Le Badī est présenté comme supérieur aux autres palais célèbres de l'histoire, et son destin est de «briller à leur horizon durant des siècles»⁴⁴ pour célébrer la gloire d'al-Manṣūr, «le prince qui, par son rang, s'élève au-dessus des étoiles Castor et Pollux, et qui s'abrite sous le dais d'un trône dominant Arcturus»⁴⁵.

³⁹ Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, trad. V. Monteil, Beyrouth, 1967, I, 453. Sur cette question, cfr. aussi Sublet, J., *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, 1991.

⁴⁰ Sur ce palais, cfr. Aimes, G., «Le palais d'El-Bedī à Marrakech et le mausolée des Chorfa Saadiens», *Archives Berbères*, 3 (1918), 53-64; Koehler, H., «La Kasba saadienne de Marrakech d'après un plan manuscrit de 1585», *Hespéris*, XXVII (1940), 1-20; Meunier, J., «Le grand Riad du palais du Badī selon le plan publié par Windus», *Hespéris*, XLIV (1957), 129-134.

⁴¹ Al-Ifrānī, *Nuzha*, 103, trad. 179.

⁴² Necipoğlu, G., *Architecture, Ceremonial and Power*.

⁴³ Al-Ifrānī, *Nuzha*, 104, trad. 182.

⁴⁴ *Id.*, 107, trad. 185.

⁴⁵ *Id.*, 108, trad. 186.

Je ne veux pas étudier ici le parallèle entre la fondation du palais et la fondation de la *zāwiya*, qui est, dans le cas d'Aḥmad Ibn 'Abd Allāh, l'un des éléments structurants du récit. Dans les deux cas, le bâtiment est le théâtre des rituels d'identification collective et de représentation du pouvoir. Je voudrais tout simplement rappeler le destin du palais d'Aḥmad al-Manṣūr: en 1710-1, il fut détruit par Mūlāy Ismā'īl, qui fonda son propre palais à Meknès. Tous les bâtiments qui faisaient partie du complexe d'al-Badī furent démolis, et «il n'y eut pas une seule ville du Maroc qui ne reçut quelques débris du Badī»⁴⁶.

Quelques signes avaient anticipé la ruine future du merveilleux palais. Un *bahlūl* avait prédit à al-Manṣūr lui-même que du Badī ne restera dans l'avenir qu'un tas de terre. Cependant, le signe le plus significatif était occulte dans le nom d'al-Badī lui-même. Au cours d'une méditation sur la petite valeur des choses mondaines, et sur l'éternité et le pouvoir, qui appartiennent à Dieu seul, al-Ifṛānī nous renseigne sur ce que la valeur numérique des lettres du mot «al-Badī» totalise 117, c'est-à-dire, justement le nombre d'ans qui s'écoulèrent entre la fondation du palais et sa destruction⁴⁷. Un signe secret, donc, qui contredisait dès son origine la splendeur extraordinaire du palais et ses prétentions de durée, d'éternité et de transcendance.

Cette anecdote illumine les intentions de ce travail. C'était mon propos d'étudier l'emploi de quelques éléments rhétoriques communs aux langages politiques et religieux. Cette étude peut servir à comprendre l'espace où coïncident ces deux langages, et aussi où ils entrent en conflit. La possibilité de créer et de contrôler un espace secret fonde l'autorité de la parole. La construction de cet espace utilise des codes culturels pertinents qui peuvent justifier et faire intelligible un langage donné. J'ai montré quelques-uns de ces éléments rhétoriques, et comment leur but est de légitimer un discours fondé sur la gestion du secret. Cependant, l'un des problèmes du pouvoir conçu comme un acte de communication est celui de la réception. L'acceptation d'un discours détermine son validité et sa propre possibilité. Dans ce sens, le cas d'Aḥmad al-Manṣūr me semble exemplaire. Dans les exemples proposés, les efforts d'al-Manṣūr pour construire sa propre sacralité sont toujours contestés: l'élaboration d'un aspect physique qui reflète la perfection intérieure; l'occultation cérémonielle qui fonde son contrôle de

⁴⁶ *Id.*, 113, trad. 193.

⁴⁷ *Id.*, 114, trad. 195.

l'espace secret de l'autorité; la construction du palais, symbole cosmique et théâtre des représentations dramatiques du pouvoir. Contestés par des échecs successifs, ces éléments rhétoriques parlent de l'impossibilité de construire la sacralité du pouvoir. Ou, pour mieux dire, ils sont des éléments d'aller et de retour, qui peuvent être utilisés d'une façon polémique, parce que la contestation emploie les mêmes arguments que ceux qui essaient de sacraliser le pouvoir. La moralité peut être exprimée dans les termes employés par al-Ifrānī: l'éternité, la transcendance, n'appartiennent qu'à Dieu. Le signe le plus occulte, et par conséquent le plus vrai, annonce la disparition du palais, et aussi l'irrévocable fugacité du pouvoir.

RESUMEN

Este artículo se centra en la comparación entre el sultán marroquí Aḥmad al-Manṣūr y el santo de Fez Aḥmad Ibn 'Abd Allāh Ma'an. A través de esa comparación, se intenta subrayar el carácter comunicativo de la sacralización del poder, basada en la utilización de determinados recursos retóricos. El análisis de algunos de esos recursos en el caso de Aḥmad al-Manṣūr demuestra la dificultad de sacralizar el poder, teniendo en cuenta especialmente el punto de vista de la recepción del discurso.

ABSTRACT

This paper is concerned with the comparison between the moroccan sultan Aḥmad al-Manṣūr and the 17th century Fāsī saint Aḥmad Ibn 'Abd Allāh Ma'an. Through this comparison, it is intended to emphasize the communicative character of the sanctification of political power based on the application of specific rhetorical means. The analysis of some of these means in the case of Aḥmad al-Manṣūr demonstrates the difficulties of sanctifying political power, especially when one considers it from the vantage point of the reception of such a discourse.