



HAL
open science

Culte des saints et territoire: le cas de Abū Madyan à Tlemcen (VIe/XIIe- IXe/XVe siècle)

Bulle Tuil Leonetti

► **To cite this version:**

Bulle Tuil Leonetti. Culte des saints et territoire: le cas de Abū Madyan à Tlemcen (VIe/XIIe-IXe/XVe siècle). Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval: éléments d'enquête, 2015, 978-84-00-09994-7. halshs-02076849

HAL Id: halshs-02076849

<https://shs.hal.science/halshs-02076849>

Submitted on 5 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CYRILLE AILLET
BULLE TUIL LEONETTI
(eds.)

DYNAMIQUES RELIGIEUSES ET TERRITOIRES
DU SACRÉ AU MAGHREB MÉDIÉVAL

ÉLÉMENTS D'ENQUÊTE



ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
MONOGRAFÍAS

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

**CULTE DES SAINTS ET TERRITOIRE :
LE CAS D'ABŪ MADYAN À TLEMCCEN
(VI^e/XII^e - IX^e/XV^e SIÈCLE)**

Bulle TUIL LEONETTI
Islam Médiéval-UMR 8167

1. INTRODUCTION

Le simple fait de parcourir une carte du Maghreb y révèle la forte présence de la sainteté au travers des nombreux toponymes faisant référence à un personnage vénéré. Ce constat peut également être formulé en déambulant dans n'importe quelle ville ou village, où le visiteur rencontre çà et là dans l'espace habité, ainsi que dans les cimetières, des constructions signalées par une toiture étagée ou à dôme — en fonction des styles locaux — qui marquent systématiquement l'emplacement d'une tombe vénérée. Cette situation topographique dénote la construction d'une identité culturelle et géographique par le truchement de figures saintes, dont les racines remontent à la première phase de développement du culte des saints dans cette région du monde musulman, entre la fin du VI^e/XII^e et la fin du IX^e/XV^e siècle.

Cette contribution se propose d'analyser la formation de ce phénomène au travers d'un exemple particulièrement significatif, à savoir la tombe d'Abū Madyan à Tlemcen. Sa célébrité est indubitable, tant pour la beauté du sanctuaire élevé à cet endroit, que pour son caractère unique à cette date dans l'occident du monde islamique médiéval. Elle a donc suscité l'intérêt des chercheurs dès la fin du XIX^e siècle.¹ L'identité même

¹ L'épigraphie et l'histoire du sanctuaire ont été étudiées par Ch. Brosselard, voir « Les inscriptions arabes de Tlemcen. IX : Mosquée et medersa de Sidi-Boumedin »,

du défunt, une des figures majeures du soufisme occidental médiéval,² semble avoir joué un rôle dans la transformation de sa tombe en un véritable centre de pèlerinage, et de là, dans la redéfinition du territoire de Tlemcen.

Utilisant les outils de « l'archéologie du disparu »³, cette analyse montrera tout d'abord comment une inhumation, réalisée en milieu funéraire urbain sans dispositif exorbitant, a pu se transformer en un véritable pôle de dévotion. Elle s'appuiera sur la description des constructions et sur la chronologie de leur mise en place. Elle s'attachera ensuite à démontrer le rôle du sanctuaire dans la construction et le développement du tissu urbain de la ville de Tlemcen à la fin du Moyen Âge. Enfin, elle envisagera comment la figure d'Abū Madyan a été utilisée pour sanctifier un territoire donné, construit par le truchement même de cette sainteté.

Revue Africaine, 18, Août 1859, 401-419, puis dans « Les inscriptions arabes de Tlemcen. X : Mausolée du Cheikh el-Ouali de Sidi-Boumedin », *Revue Africaine*, 19, Octobre 1859, 2-20, Décembre 1859, 81-93. Voir aussi : C. Trumelet, *L'Algérie légendaire. En pèlerinage çà et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam (Tell et Sahara)*, Alger, A. Jourdan, 1892 ; G. Marçais, W. Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, Service des Monuments Historiques d'Algérie, Albert Fontemoing, 1903 ; A. Bel, *Tlemcen et ses environs, Guide illustré du touriste avec une carte et un plan*, Toulouse, A. Thiriat, 1922 (1.^e éd., Alger, 1904) ; G. Marçais, *Tlemcen*, Blida, Éditions du Tell (2.^e éd.), 2003, et du même auteur, *L'architecture musulmane d'occident, Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1954 ; R. Bourouiba, *L'art religieux musulman en Algérie*, Alger, S.N.E.D, 1973 ; M. Terrasse, *L'architecture hispano-maghrébine et la naissance d'un nouvel art marocain à l'âge des Mérinides*, Thèse inédite soutenue en 1979 à l'Université Paris-Sorbonne, 3 vol., 713 p. ; et enfin, S. Blair, « Sufi saints and Shrine architecture in the early fourteenth century », *Muqarnas*, 7, 1990, 35-49. De nombreux relevés de son décor ont été faits par des architectes français au début du xx^e siècle. Ils ont récemment été rassemblés et publiés par M. Terrasse, A. Charpentier et S. M. Negadi, *L'image de Tlemcen dans les archives françaises*, Tlemcen, n.s., 2011.

² Pour une biographie récente du saint, voir la notice qui lui est consacrée dans le dictionnaire encyclopédique *Biblioteca de al-Andalus* dans J. Lirola Delgado, « Šu'ayb, Abū Madyan », dans J. Lirola Delgado (dir.), *Biblioteca de al-Andalus. Diccionario de autores*, Madrid, Fundación Ibn Tufayl, 7, 2009, 372-376, qui fait le point sur la bibliographie le concernant ainsi que sur sa place dans le soufisme occidental. Sur sa voie mystique voir plus spécifiquement les travaux de V. J. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1996, et *The Realm of the Saint : Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998.

³ Sur cette approche de l'archéologie « sans vestiges », voir l'introduction de ce volume.

2. DE LA TOMBE SIMPLE AU PÔLE DE DÉVOTION

La tombe d'Abū Madyan est localisée à environ deux kilomètres de l'enceinte de Tlemcen, au sud-est (fig. 8). Elle est située dans le village connu sous le nom de Sidi Bou Médine, installé sur le versant nord de la montagne qui constitue la limite méridionale de la zone périurbaine de la ville.

2.1. Formation du sanctuaire

Dans sa forme actuelle, la tombe est insérée dans un véritable complexe dévotionnel (fig. 9). Celui-ci se compose d'un mausolée installé dans un jardin funéraire, une *rawḍa*, et dont l'accès est flanqué de deux petits espaces d'inhumation, ainsi que d'une grande-mosquée dotée d'un minaret, une pièce utilisée pour les pèlerinages collectifs, *mawsim-s*, une maison anciennement habitée par la famille des gardiens du sanctuaire, et enfin une fontaine. L'ensemble de ces éléments est distribué de part et d'autre d'une rue fermée par deux portes. En dehors de ces limites, le complexe est également connecté à des latrines et à des bains, ainsi qu'à une madrasa et à une habitation luxueuse, dite *dār al-sultān*. Cet ensemble en apparence très cohérent est en fait le résultat de plusieurs phases de construction.

On ne connaît pas la forme exacte que revêtait la tombe d'Abū Madyan à sa mort en 594/1197.⁴ Moins d'un siècle plus tard, un *ribāt* est évoqué à cet endroit,⁵ *ribāt* remplacé en 739/1339 sur ordre du sultan mérinide Abū l-Ḥasan (r. 773/1331-749/1351) par un mausolée assorti d'une mosquée à prône. Ces deux édifices sont toujours visibles actuellement, et se présentent de la façon suivante.

⁴ En l'absence de fouilles et d'indications spécifiques dans les plus anciennes sources évoquant son décès (al-Tamīmī (m. 603-604/1207), *al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād bi-madīnat fās wa-mā yalīhā min al-bilād*, éd. M. Chérif, Tétouan, Université Abdelmalek As Saādi, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tétouan, 2002, 41 et al-Tādīlī (c. 617/1220), *al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf wa-aḥbār abī al-'abbās al-sabtī*, éd. A. Toufiq, Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 1984, 228-234 ; trad. M. Fenoyl, *Regard sur le temps des soufis, Vie des saints du Sud marocain des Vème, VIème, VIIème siècles de l'Hégire*, n.s., UNESCO, 1994) nous sommes tentés d'envisager une sépulture simple, probablement signalée en surface par un marqueur de type stèle.

⁵ Voir al-'Abdarī, vers 690/1290 (*al-Riḥlat al-maḡribiyya*, éd. A. Ibn Ḡaddū, Constantine, Kulliyat al-ādāb al-ḡazā'iriyya, n.s., 9).

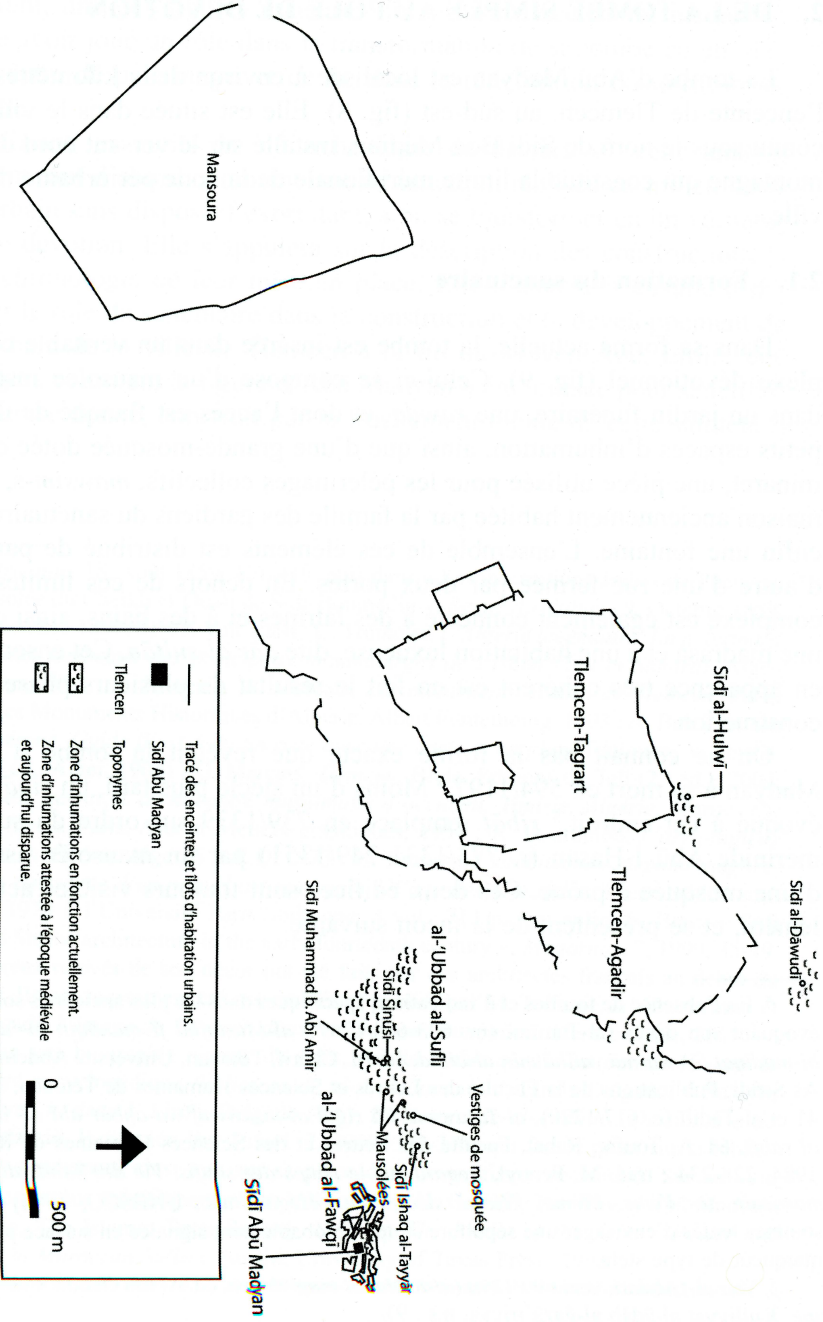


Figure 8. Localisation du sanctuaire d'Abū Madyan (dessin de l'auteur).

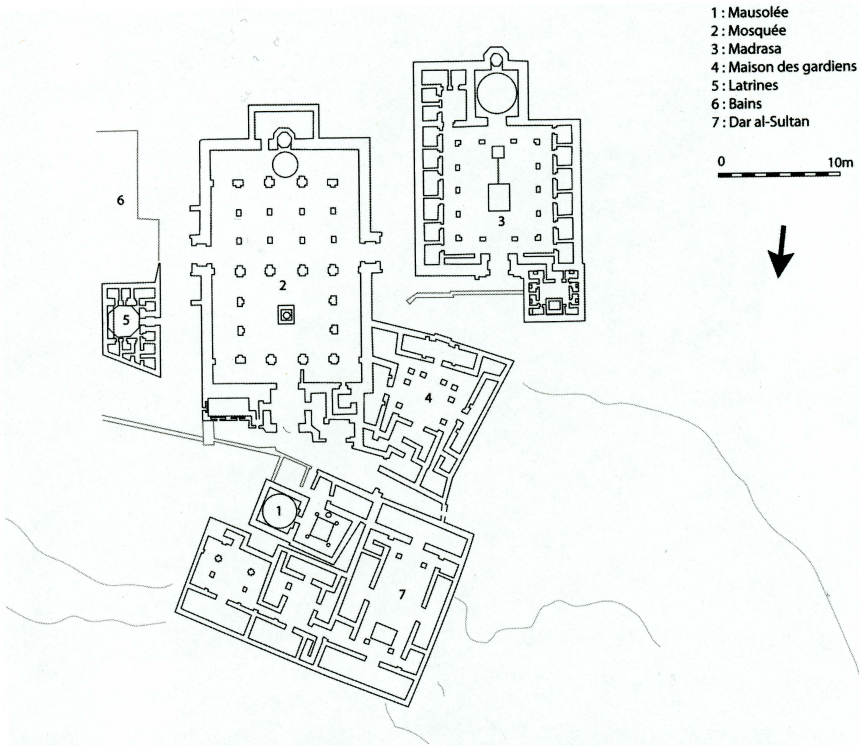


Figure 9. Plan du sanctuaire (d'après M. Terrasse et A. Soufan, dans A. Charpentier et S.M. Negadi, *L'image de Tlemcen dans les archives françaises*, Tlemcen, n.s., 2011, p. 117).

Le mausolée est constitué d'une salle carrée de quatre mètres de côté surmontée d'une coupole, accolée à une cour péristyle à quatre colonnes coiffées de chapiteaux en marbre (fig. 10). Cet ensemble réalisé à un niveau inférieur par rapport à celui du sol de la rue, s'adapte à la déclivité du terrain. Si l'organisation générale de cet édifice est d'époque mérinide, le décor est postérieur à l'incendie dévastateur de 1793, qui a entraîné sa réfection complète, donnant également lieu à l'aménagement des deux cimetières privatifs disposés de part et d'autre des escaliers.⁶

La grande-mosquée présente un accès surélevé par onze marches, véritable pendant inversé du mausolée (figs. 11 à 13). Le porche profond dessert deux salles ainsi qu'une cour carrée dotée d'un bassin au centre et

⁶ R. Bourouiba, *L'art religieux*, 160-163.

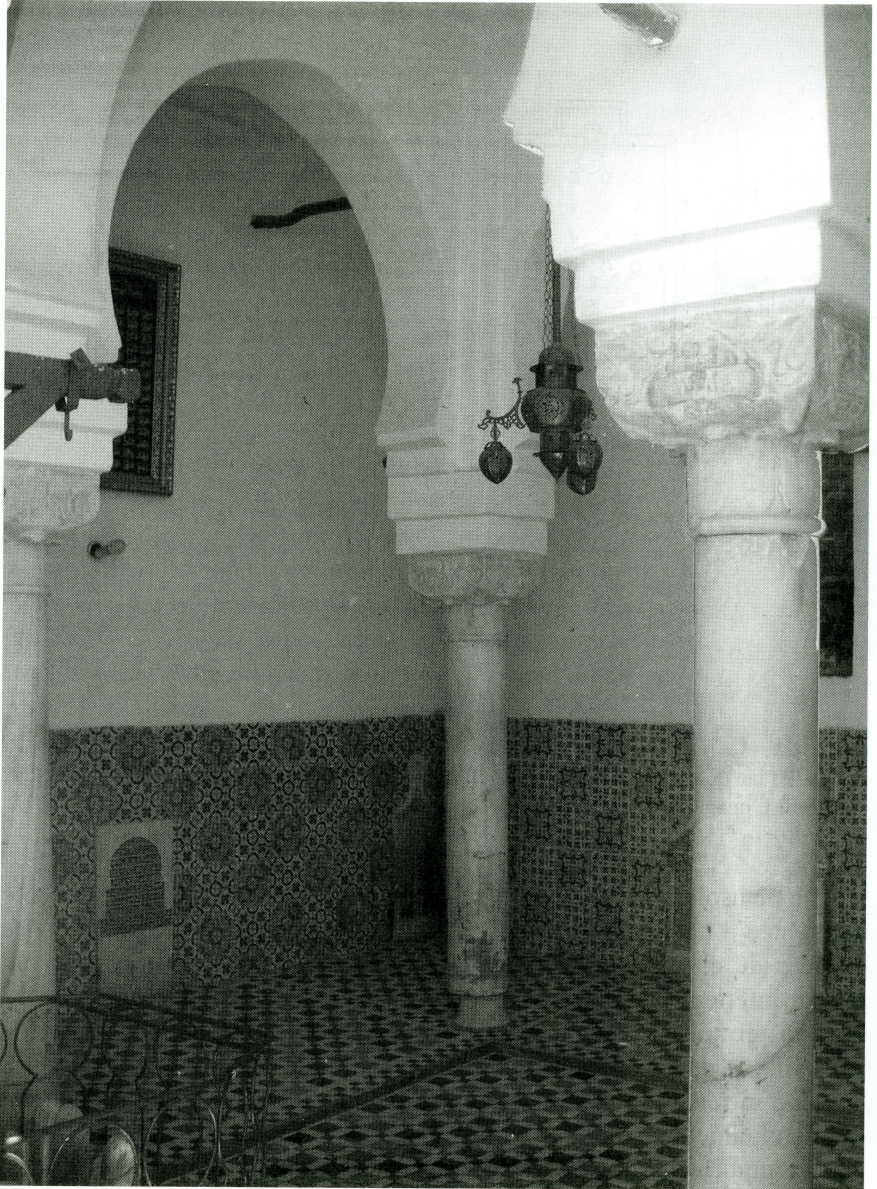


Figure 10. Vestibule du mausolée d'Abū Madyan (cliché de l'auteur, juin 2010).

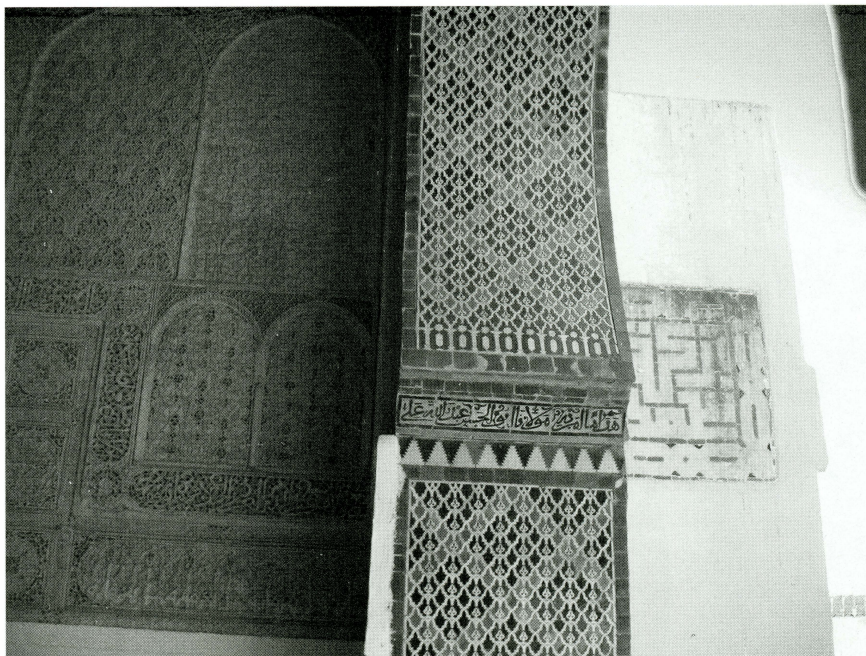


Figure 11. Piédroit du porche d'entrée de la grande-mosquée d'Abū Madyan indiquant le nom du sultan mérinide Abū l-Ḥasan (cliché de l'auteur, juin 2010).

bordée d'un portique sur trois côtés. La salle située sur le côté est ouverte sur un escalier donnant sur une fontaine à ablutions située dans le prolongement de la façade, dans la rue du sanctuaire. Cette fontaine est surmontée d'une voûte pyramidale tronquée, ornée d'un réseau de polygones étoilés en stuc. C'est également par la cour que l'on peut accéder aux escaliers du minaret situé du côté du porche. La salle de prière présente un plan en T caractéristique des fondations mérinides,⁷ avec cinq nefs perpendiculaires à la *qibla*, interrompues au-devant de cette dernière pour laisser place à une nef parallèle plus large, et un mihrab au tracé en abside à pans coupés ceint d'un espace annulaire. Pour réaliser la mosquée, une esplanade a été creusée dans la montagne et un passage a été laissé libre autour de la salle de prière. Deux sorties y ont été aménagées pour permettre d'accéder à cette galerie extérieure. Un décor remarquable est vi-

⁷ Voir M. Terrasse, *L'architecture hispano-maghrébine*, I, 158-160 ; II, 344, 356, 358.



Figure 12. Salle de prière de la grande-mosquée d'Abū Madyan
(cliché de l'auteur, juin 2010).

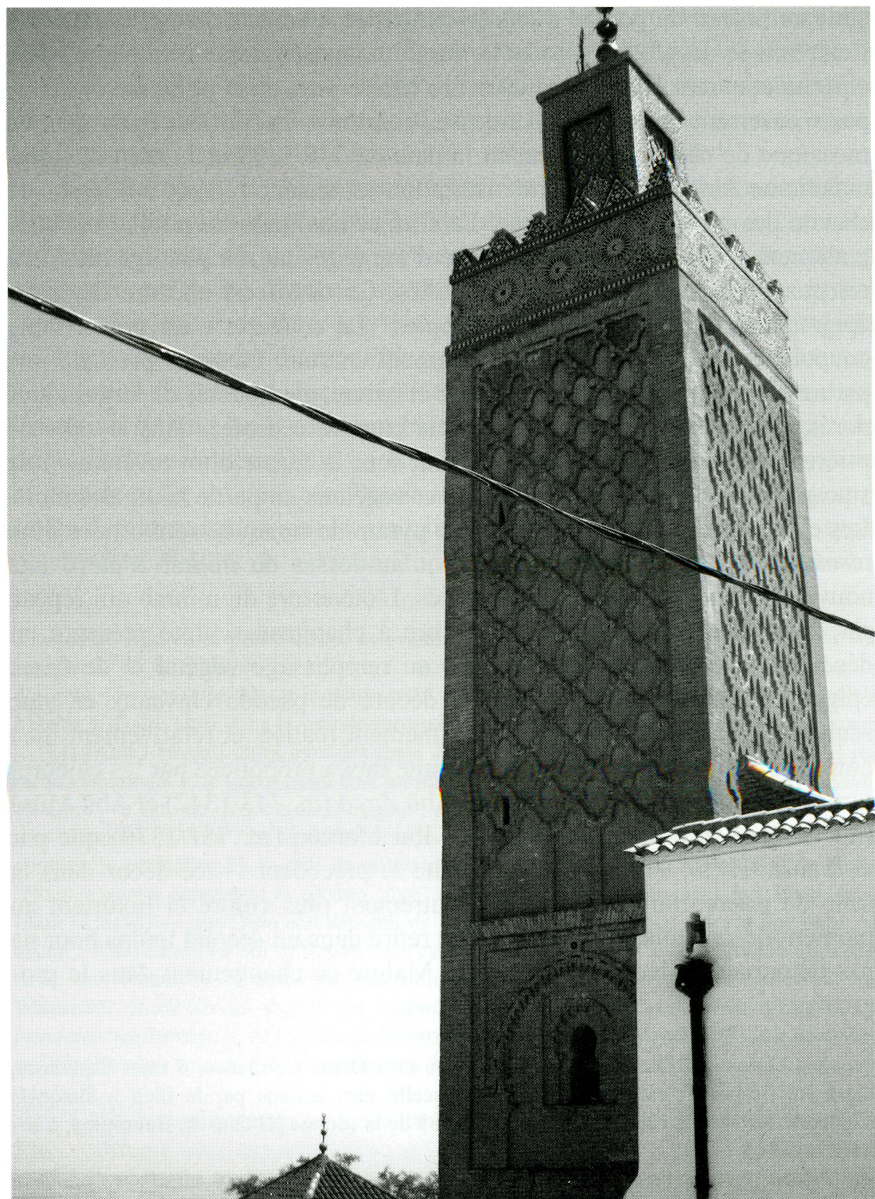


Figure 13. Minaret de la grande-mosquée d'Abū Madyan (cliché de l'auteur, juin 2010).

sible au niveau du porche d'entrée et dans la salle de prière elle-même. A l'entrée il se développe sous la forme d'une mosaïque de céramique polychrome couvrant l'*alfiz* orné d'un arc légèrement brisé polylobé et outrepassé enserrant l'ouverture. Au-dessus court une inscription, également en mosaïque de céramique, donnant la date de 739/1339 et le nom du commanditaire Abū l-Ḥasan. Cette inscription est ensuite répétée au-dessus de chacun des piédroits de l'entrée. La surface des murs du porche est intégralement recouverte de stuc sculpté d'arcatures au remplissage alternant réseaux géométriques et rinceaux foliés. Ce décor est encadré de frises épigraphiques répétant diverses eulogies.⁸ La couverture est ornée d'une coupole à *muqarnas* sculptées, également en stuc. La porte présente une parure de polygones étoilés en bronze et cuivre, agrémentée de larges clous dorés, suivant un schéma géométrique complexe. Enfin, dans la salle de prière, le décor se présente aujourd'hui sous la forme d'un revêtement de stuc sculpté de réseaux géométriques et végétaux en partie haute des murs. Les couvertures des nefs en forme de pyramide tronquée sont ornées d'un réseau de polygones étoilés, tandis qu'au-dessus du mihrab s'élève une nouvelle coupole à *muqarnas* sculptées. L'ouverture du mihrab qui repose sur deux petites colonnettes en marbre à chapiteau sculpté présente un décor de stuc formant des arcatures au remplissage végétal et de frises épigraphiques coraniques. L'arc est décoré de pseudo claveaux en stuc sculpté. L'ensemble est donc riche, finement réalisé, et relativement bien conservé. Cependant, si l'on en croit une fatwa prononcée par les célèbres juristes surnommés *awlād al-imām*, Abū Zayd (m. 743/1342) et Abū Mūsā (m. 747/1347), et rapportée tant par Ibn Marzūq (m. 781/1379) que par al-Wanšārīsī (m. 914/1508) — qui cite le précédent — ce décor dans la salle de prière était destiné à être autrement plus coloré et luxuriant au moment de sa réalisation. Il aurait été retiré dans un second temps pour ne pas détourner l'attention des orants.⁹ Malgré ce changement dans le pro-

⁸ « Louange à Dieu pour ses bienfaits » et « Ô ma Confiance, ô mon Espérance, c'est Toi l'espoir, c'est Toi le protecteur, scelle mes actions par le bien » auxquels s'ajoutent les versets 126 de la sourate III, et 88 de la sourate XI dans R. Bourouiba, *L'art religieux*, 163.

⁹ Voir Ibn Marzūq al-Tilimsānī, *al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī ma'āṭir wa-maḥāsīn mawlānā abī l-ḥasan*, éd. M. J. Viguera, Alger, SNED, 1981, 287-288 ; trad. M. J. Viguera, *El musnad : Hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los Benimerines*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977, 238-239 : « Je supervisais les artisans [qui y opéraient]. Un jour, je trouvai que l'ouvrier chargé de l'enduit avait achevé le façonnage des formes du couvrement, tant en ornement qu'en beauté. Il me demanda la permission

gramme décoratif supervisé notamment par Ibn Marzūq, l'édifice reste très richement décoré.¹⁰ Quant au minaret localisé à droite du porche de la mosquée, il est de plan carré, et embelli d'un réseau d'arcatures polylobées en briques, surmonté d'un bandeau sommital en mosaïque de céramique. Un lanternon restauré coiffe le sommet crénelé du minaret.¹¹

Les latrines et les bains sont séparés de la mosquée par une ruelle à l'est. Les premières de plan trapézoïdal se signalent par un dôme couvrant la salle centrale, auquel un petit vestibule donne accès. Dix logettes à couverture en voûte d'arête s'ouvrent sur les côtés de cet espace central surmonté d'une coupole à huit pans sur trompes articulées. Le vestibule est quant à lui couvert d'une voûte pyramidale tronquée. Ces deux couvrements sont décorés de stuc sculpté formant un réseau de polygones étoilés sur un rythme octogonal, semblable à celui des plafonds de la salle de prière de la mosquée. Deux bassins d'ablutions sont disposés au fond de la grande salle, du côté est. Quant aux bains, ils se composent de quatre salles dont disposition suit la gradation de chaleur habituelle dans ce type de structure.¹² Lors de notre visite du site en 2010, l'ensemble de bains

d'orner les formes en plâtre qui se trouvaient au départ des murs, ainsi que de placer sur les parois de la qibla et sur celle qui correspondait à son mihrab une couche d'or et d'argent. Ceci me plaisait, et je voulu qu'il le fasse sur le modèle de ce qui se trouvait à Manšir al-Ġald, ainsi dans la grande-mosquée de la cour du palais, tous deux à Tlemcen. [...] Il [Abū l-Ḥasan] entra avec les deux *šayḥ*-s, les juristes *Ibnā-l-imām*. Lorsqu'il regarda l'ornement et le décor peint cela lui plût. Celui des deux juristes [nommé] Abū Zayd dit alors : 'c'est une innovation blâmable', ce à quoi le sultan répondit 'ceci, une innovation blâmable ?', 'oui'. Et le sultan de demander : 'Et on ne trouve rien dans la Loi qui pourrait le permettre ?', à quoi ils répondirent en cœur : 'non'. Je me pressai de dire : 'Nous y avons cependant le champ libre' mais ils me désapprouvèrent fortement. [...] [Abū l-Ḥasan] — que Dieu soit satisfait de lui — réclama une lance et traça une ligne en disant : 'On retirera ce qui se trouve sous cette ligne, et que le reste de la grande-mosquée reste sans ornement car nous n'avons aucun besoin d'innovation' ». Voir également Al-Wanšarīšī, *al-Mi'yār al-muġrib wa l-ġāmi' al-mu'rib 'an fatāwī 'ulamā' ifrīqīyya wa l-andalus wa l-maġrib*, éd. M. Haġī, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1981, II, 461-462, qui focalise son intérêt sur les arguments juridiques exposés par Ibn Marzūq, et ses détracteurs.

¹⁰ Voir la description qu'en donne Ibn Marzūq dans son *Musnad*, 403-404, trad. 333-334.

¹¹ Ibn Marzūq en donne une description relativement précise qui nous permet d'envisager un décor polychrome sur l'ensemble de la surface, ainsi qu'une terminaison sommitale coiffée par trois boules d'or et d'argent : *Musnad*, 404, trad., 334.

¹² Le rattachement de ce complexe de bains à la campagne de construction mérinide est notamment proposé par G. Marçais dans *Tlemcen*, 73, et repris par Bourouiba, *L'art religieux*, 187, ce que conforte une analyse de son plan. Aucune inscription ou source n'en

venait de faire l'objet d'une réfection complète visant à le maintenir en usage.

En 747/1346-47, le même sultan Abū l-Ḥasan ordonne la construction de la madrasa au nord, en surplomb par rapport à la mosquée. Un escalier taillé dans la roche fait le lien entre les deux édifices et pallie la dénivellation importante du terrain. L'entrée ouvre sur une vaste cour carrée à portique dotée d'un bassin en son centre. Douze cellules sont directement desservies par le portique, sur les deux côtés nord et sud. A l'est, à côté de l'oratoire à mihrab en abside à pans coupés, on remarque une seconde cour de taille réduite desservant quatre autres cellules. Des escaliers situés dans la galerie ouest, permettent d'atteindre l'étage supérieur où douze autres cellules prennent place, ouvrant sur une galerie à portique. L'accès aux latrines se fait par un couloir voûté donnant sur la cour. Elles se présentent sous la forme de huit logettes ouvrant sur une autre cour centrale pourvue d'un bassin. Les seuls éléments de décor connus pour cet édifice se trouvent sur la façade d'entrée, et dans l'oratoire. Sur la façade il s'agit d'un *alfiz* encadrant un arc outrepassé polylobé aux écoinçons décorés de mosaïque de céramique et terre cuite sculptée, sous une corniche à modillons. L'oratoire conserve des portions d'un décor tapissant en stuc sculpté de motifs géométriques et végétaux, disposés dans de larges panneaux à compartiments en arcature. Des frises épigraphiques sont utilisées pour délimiter les différents panneaux décorés, ainsi qu'à la base du couvrement en coupole en bois, cette dernière frise donne le nom du commanditaire et la date des travaux.

Dans les actes de *habous* mérinides et ziyanides gravés dans la mosquée, respectivement datés de vers 747/1347 pour l'un, et de 904/1498-99 et de 906/1500-01 pour l'autre, il est fait explicitement référence à une *zāwiya* associée au sépulcre d'Abū Madyan. On retrouve également chez Léon l'Africain,¹³ en 1526, la mention d'une hôtellerie qu'il nous semble vraisemblable d'identifier comme étant cette *zāwiya*. Malheureusement, il est difficile de restituer son emplacement exact d'après les sources écrites. Les frères Marçais proposaient de la reconnaître dans la maison du gardien accolée à la mosquée, car selon les habitants du village elle aurait servi de lieu d'accueil pour les visiteurs jusqu'au xviii^e siècle.¹⁴ Elle

fait cependant état, et sa réfection complète ne permet pas de le rattacher à la période médiévale, à la différence des latrines.

¹³ Voir Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, trad. A. Epaulard, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, II, 337.

¹⁴ G. Marçais, W. Marçais, *Les monuments*, 278-279.

aurait ensuite été considérablement remaniée.¹⁵ L'analyse des édifices actuels ne permet pas de rattacher avec certitude l'ancienne maison des gardiens à la fondation mérinide. Cependant, l'indication dans les actes de *habous* de la présence de maisons à l'ouest de la *zāwiya* en question, et la description du site que donne Ibn Qunfuḍ pendant le dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle¹⁶ vont dans ce sens.

La construction du complexe s'est donc effectuée en deux phases. En 1339, la mosquée et le mausolée sont élevés. Puis avant 747/1347, la madrasa et la *zāwiya* sont mises en place, en même temps que sont mis par écrits les *habous* destinés à financer l'entretien de l'ensemble. Les latrines, les bains et le *dār al-sulṭān* semblent contemporains de ces réalisations. En 904/1498-99 et 906/1500-01, une deuxième fondation *habous* est établie sur ordre du sultan ziyanide Abū 'Abd Allāh Muḥammad (r. 893/1488-910/1505), et inscrite sur une stèle fichée dans la mosquée. Exception faite de la maison des *mawsim*-s et de la maison des gardiens, dont le plan pourrait être le palimpseste de celui de la *zāwiya* originelle, le complexe est donc essentiellement mérinide, et découle d'une commande princière. En l'état, il peut être considéré comme un sanctuaire complet dans la mesure où il présente différentes institutions dévotionnelles et commodités, spécifiquement réunies à cet endroit autour de la sépulture vénérée.

2.2. Un centre de pèlerinage majeur

Si l'on considère maintenant ce site au regard des autres tombes vénérées en milieu urbain au Maghreb au cours de la même période, c'est-à-dire entre la toute fin du VI^e/XII^e siècle et le milieu du VIII^e/XIV^e siècle, force est de constater son caractère unique.¹⁷ Aucune autre tombe sainte

¹⁵ Cette maison, telle que nous avons pu la voir en juin 2010, se présentait sous la forme d'une habitation de plan trapézoïdal, aux pièces distribuées autour d'une cour centrale bordée d'un portique ouvrant par de larges arcs brisés.

¹⁶ Voir Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr, Enquête sur la vie, les maîtres et les disciples de Sīdī Bū Madyan et voyages à travers le Maroc*, éd. M. el-Fasi, A. Faure, Rabat, Université Mohammed V, 1965, 106 : « Aux pieds de cette pièce et [placées] sous sa protection se trouvent de nombreuses tombes qui se pressent pour demander la *baraka* du *ṣayḥ* Abū Madyan — que Dieu soit satisfait de lui. Sa *zāwiya* en est proche ». Ce récit a été rédigé en 787/1385-6.

¹⁷ Sur l'émergence de cette nouvelle dévotion voir notamment les travaux de H. Ferhat, *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, Wallada, [1993], ainsi que *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*,

ne peut lui être comparée, si ce n'est celle d'al-Ḥulwī, à Tlemcen également. Elle fait l'objet d'une commande comparable par le propre fils et successeur d'Abū l-Ḥasan, Abū 'Inān en 754/1354.¹⁸

Cet investissement architectural sans précédent trouve sa source principale dans l'importance du culte voué à la figure d'Abū Madyan. En effet, la sainteté repose sur la qualité d'un individu comme source d'émanation de la *baraka* divine. La mort n'anéantit pas cette qualité ; bien au contraire, elle agit parfois comme un révélateur, ce qui explique le culte qui entoure certaines tombes, comme celle d'Abū Madyan. A notre connaissance, l'ouvrage le plus ancien abordant de façon théorique la question du culte des saints est celui d'al-Tādīlī (c. 617/1220).¹⁹ Il indique nettement que les croyants doivent rechercher la proximité et le contact avec les saints, afin de pouvoir profiter de leurs émanations, et donc bénéficier de leur bénédiction. C'est effectivement au cours de la période considérée, entre le VI^e/XII^e et le IX^e/XV^e siècle, que la pratique de la *ziyāra*²⁰ se déploie, dépassant le cadre traditionnel de la visite des tombes. L'institutionnalisation de ces visites pieuses est perceptible par l'apparition

Casablanca, Toubkal, 2003; et ceux de N. Amri, *al-Wilāya wa-l-muḡtama'. Musāhama fī al-tārīḥ al-dīnī wa l-iḡtimā' li-l-ifrīqiyya fī al-'ahd al-ḥafṣī*, Tunis, Dār al-Fārābī, 2001, ainsi que *Ead.*, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural. Les figures du saint homme à Kairouan du VII^e/XIII^e au IX^e/XV^e siècle », *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, 167-230. Pour une analyse des sources du culte des saints en islam, voir I. Goldziher, « Le culte des saints chez les musulmans », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1/II, 1880, 257-351 ; E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, Payot, 1935 ; E. Doutté, « Notes sur l'Islam maghribin. Les marabouts », *Revue de l'Histoire des Religions*, 40-41, 1899-1900, 343-369, 22-66, 289-336 ; et du même auteur *L'islām algérien en l'an 1900*, Alger, Mustapha Girault, 1900. Plus récemment voir M. Chodkiewicz, « La sainteté et les saints en islam », *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1995, 13-32.

¹⁸ Voir notamment sur ce site la description d'Ibn al-Ḥāḡḡ al-Numayrī, *Fayḍ al-'ubāb wa-ifāḍat qidāḥ al-ādāb fī al-ḥarakati al-sā'idiati ilā qusanfīna wa-al-zāb*, éd. M. Bencheikroun, Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 1990, 488.

¹⁹ Pour la valeur de ce traité dans la documentation hagiographique marocaine voir l'étude comparatiste de H. Ferhat, H. Triki, « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris Tamuda*, XXIV, 1986, 17-51, 24-28. Voir l'introduction théorique du *Taṣawwuf* au sujet de la validité de la visite des saints, morts et vifs, dans sa traduction : M. Fenoyl, *Regard sur le temps des soufis*, 46.

²⁰ Voir pour une définition de ce terme, H. Touati, « Ziyāra – Maghreb », *EP*, XI, 574-576, ainsi que l'article de J. W. Meri, « The etiquette of devotion in the Islamic cult of saints », *The cult of saints in the late antiquity and the early middle ages*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 263-286.

d'un terme particulier dans le lexique des tombes saintes, celui de *mazār*. Il est utilisé pour désigner la tombe d'Abū Madyan dès la fin du VII^e/XIII^e siècle.²¹ Nous possédons une source de première importance pour connaître le rituel lié à la visite de la tombe d'Abū Madyan. Il s'agit du récit d'Ibn Qunfuḍ. Alors qu'il faisait étape à Tlemccen au cours d'un voyage difficile en 776/1374, l'auteur se rend sur la tombe du saint pour lui demander d'intercéder en sa faveur afin qu'il obtienne les moyens de reprendre la route. Il décrit sa demande, miraculeusement exaucée, de la façon suivante :²²

Je me suis réfugié auprès de la tombe du *ṣayḥ* Abū Madyan, et je m'y suis incliné comme cela m'était assigné. Puis j'ai lu la totalité du Coran, j'ai accompli le *tasbīḥ* et le *tahlīl* en moi-même, jusqu'à ce que s'attendrisse mon cœur et s'assemble ma pensée. J'ai demandé pardon à Dieu Très-Haut et j'ai prié pour le Prophète — que la bénédiction de Dieu et le salut soient sur lui — puis j'ai dit : « Ô Sayyidī Abū Madyan, nous sommes tes hôtes, nous avons fait étape dans ta protection ».

La description de cet épisode témoigne de la croyance en la possibilité d'une intercession des saints en faveur de leurs visiteurs qui peuvent formuler des requêtes. Bien entendu, cette demande se fait à Dieu, par l'intermédiaire du saint, et sous les auspices du Prophète. La figure du saint est donc celle d'un intercesseur,²³ qui peut non seulement exaucer les vœux qui lui sont formulés, mais également agir comme protecteur.²⁴ C'est dans ce contexte que peut s'interpréter la description de ce même Ibn Qunfuḍ, qui signale la présence de nombreuses tombes dans le voisinage immédiat de celle d'Abū Madyan, afin de jouir de sa protection.²⁵ Il s'agit donc d'une pratique des inhumations *ad sanctos*, dont les deux

²¹ Al-'Abdarī, *Rihla*, 9 et Yaḥyā b. Ḥaldūn, *Histoire des Beni 'Abd al-Wād jusqu'au règne d'Abou H'ammou Moûsa II*, éd. et trad. A. Bel, Alger, Fontana Frères, 1903, 33 (édition).

²² Ibn Qunfuḍ, *Uns*, 105.

²³ *Id.*, 7 pour la figure d'Ibn al-'Abbās comme intercesseur après son décès.

²⁴ Cette protection est notamment évoquée par la notion de *ḡiwār* citée par Ibn Qunfuḍ, *Uns*, 106, ainsi que dans le recueil de biographies de saints et savants d'Ibn Nāḡī (m. 839/1436), *Ma'ālim al-'imān fī ma'rīfat ahl al-qayrawān*, éd. I. Šabūḡ, Le Caire, Maktabat al-ḥāniḡī bi-miṣr, 1968-1972-1978, I, 298-299.

²⁵ Ibn Qunfuḍ, *Uns*, 105 : « Aux pieds de cette salle sépulcrale et dans sa protection se trouvent de nombreuses tombes qui se pressent pour demander la *baraka* du *ṣayḥ* Abū Madyan — que Dieu soit satisfait de lui ».

cimetières ottomans manifestent la persistance jusqu'à une période récente. Formellement, le développement de la *ziyāra* n'implique pas nécessairement d'aménagement spécifique. Cependant, elle induit la mise en place d'exercices de piété, qui, il est possible de le supposer, ont servi de moteur à l'aménagement de certains dispositifs. Nous connaissons le déroulement de ces exercices par la description d'Ibn Qunfuḍ :²⁶

En ce lieu [la tombe], l'habitude pour celui qui entre, est d'y faire des prières surérogatoires. C'est un lieu de prière unique. Si tu t'y rends, fais face à la qibla en tournant ton dos et ton flanc vers l'angle du mur. Salue alors le *ṣayḥ* d'un autre baiser et dis : « Que Dieu te récompense généreusement pour ton zèle dans l'étude approfondie de la Loi divine pour toi-même et pour les disciples qui se sont attachés à toi. Qu'Il soit miséricordieux, et qu'Il te soit profitable pour ta science, et ton obéissance. Qu'Il fasse profiter de toi [...]. Prie pour ce qui te satisfait, et si cela t'est possible, fais la charité aux faibles et aux pauvres à la porte. Si quelqu'un voulait [faire] la *ziyāra*, alors allège [ta visite] et ne fait que t'asseoir. Ceci te procurera satisfaction à n'importe quel moment.

Les visiteurs d'Abū Madyan peuvent donc prier sur sa tombe. Cependant, il s'agit de prières surérogatoires, et non pas de la *ṣalāt*, et elles doivent être réalisées en direction de la *qibla* qui reste le pôle vers lequel se dirigent les orants : la tombe du saint ne s'y substitue pas. Il est alors tentant de rattacher à cette réflexion l'initiative du sultan Abū l-Ḥasan de faire réaliser une grande-mosquée à cet endroit. En effet, grâce à cette réalisation, le sultan donnait aux visiteurs un espace dédié à la prière prévenant tout risque associationniste. La mention d'un protocole écourté en cas d'affluence révèle l'importance de la station à proximité de la tombe, véritable action nodale de toute visite, qui peut d'ailleurs s'y résumer.

Abū Madyan fut considéré dès son décès comme un grand saint. Par conséquent, de nombreuses biographies lui ont été consacrées. Toutes spécifient le lieu de son inhumation, qu'elles soient insérées dans des corpus hagiographiques²⁷ ou dans des chroniques historiques.²⁸ Ces

²⁶ *Id.*, 106.

²⁷ Voir notamment al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II, 41 ; al-Tādīlī, *Taṣawwuf*, 319-326 ; al-Ġubrīnī (m. 714/1314), *'Unwān al-dirāya fī-man 'urifa min al-'ulamā' fī al-mi'a al-sābi'a baġġāya*, Alger, al-maṭba'a al-ṭa'ālibiyya, 1910, 10 ; ainsi que chez Ibn Qunfuḍ, *Uns*, 102-106.

²⁸ Voir Ibn Abī Zār', *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī aḥbār mulūk al-maġrib wa tāriḥ madīnat fās*, éd. A. Ibn Manṣūr, Rabat, al-Maṭba'a al-malikiyya, 1999, 354 ;

sources mettent en avant les qualités mystiques d'Abū Madyan et son importance dans le soufisme occidental par la mention de son ascendance et de sa filiation spirituelles.²⁹ L'accent est porté sur l'importance de la visite à sa tombe, et comme nous avons pu le voir précédemment dans le récit d'Ibn Qunfuḍ, il s'agit parfois de véritables guides de pèlerinage. La valeur de la *ziyāra* sur la tombe d'Abū Madyan est également perceptible à travers la mention de sa réalisation par différents souverains appartenant à des dynasties concurrentes.³⁰ Or l'analyse diachronique des sources se rapportant aux tombes de saints urbains au Maghreb révèle que ces visites princières sont loin d'être mentionnées de manière récurrente, y compris pour des figures vénérées d'une importance comparable à celle d'Abū Madyan dans le soufisme occidental.³¹

Ce constat est également vrai pour le commun des voyageurs qui faisaient étape sur la tombe du saint, tel qu'on peut le restituer à travers l'analyse des *riḥla*-s médiévales. En effet, que l'objectif du voyage soit la réalisation du *ḥaḡḡ*, la formation spirituelle ou scientifique, ou encore le commerce, tous ont à cœur de rendre hommage au saint en s'arrêtant sur sa tombe. Mentionnons ici le cas d'al-'Abdarī qui profite de son voyage vers La Mecque vers 689/1290 pour rencontrer les grands maîtres spirituels de son temps, et qui n'omet pas de faire étape sur la tombe d'Abū Madyan. De même, le célèbre Ibn Baṭṭūṭa s'y arrête à l'aller comme au retour de son long voyage en Orient, en 725/1325

Yahyā b. Ḥaldūn (m. 780/1378-9), *Histoire des Beni 'Abd al-Wād*, 63-65 (édition) ; Ibn Ḥaldūn (779/1377), *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, trad. W. Mc Guckin De Slane, Paris, 1925-1956, III, 350 ; al-Tanāsī, *Histoire des Beni Zeiyan Rois de Tlemcen, par l'imam Cidi Abou-Abd' Allah-Mohammed Ibn-Abd' el-Djelyl et-Tenesty*, trad. J. L. L. Bargès, Paris, Benjamin Duprat, 1852, 134 ; ou encore al-Zarkašī, *Tārīḥ al-dawlatayn al-muwahḥdiyya wa-l-ḥafṣiyya*, éd. M. Mādūr, Tunis, al-Maktaba al-'atīqa, 1966, 16.

²⁹ Voir notamment sur ce point Ibn Qunfuḍ, *Uns*, dont l'œuvre est entièrement dédiée à la figure d'Abū Madyan et sa descendance mystique.

³⁰ En plus des visites récurrentes d'Abū l-Ḥasan et Abū 'Inān (Ibn Marzūq, *Musnad*, 117-118, 127, 145 et Ibn al-Ḥāḡḡ al-Numayrī, *Fayḍ*, 486-487), on sait que le sultan hafside Abū l-'Abbās Aḥmad avait l'habitude de s'y rendre (Ibn Qunfuḍ, *Uns*, 104-105, et Ibn Abī Dīnār al-Qayrawānī, *Histoire de l'Afrique*, trad. E. Pelissier et Remusat, Paris, Imprimerie Royale, 1845, 252, qui mentionne la visite de ce sultan hafside en compagnie du mérinide Abū Sālim).

³¹ Aucune visite de ce type ne semble mentionnée sur la tombe de Šāliḥ (m. 631/1233) à Safī, sur celle d'al-Sabfī (m. 601/1204) à Marrakech, ou encore sur celle de Maḥrez (m. 413/1022) à Tunis pendant cette même période.

puis en 750/1349. Le secrétaire de chancellerie Ibn al-Ḥāḡḡ al-Numayrī s'y retire à la fin de sa carrière dans l'administration, et Ibn Ḥaldūn y fait retraite, et enseigne même un temps dans la madrasa vers 776/1375. Le cadī de Constantine Ibn Qunfuḍ, que nous avons déjà mentionné, s'y rend plusieurs fois pendant son périple au Maghreb occidental à la rencontre des grandes figures du soufisme, notamment en 787/1385. Enfin, l'égyptien 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl, arrivé à Tlemcen pour parfaire sa formation en médecine et travailler comme commerçant à la fin du IX^e/XV^e siècle, passe plusieurs jours au sanctuaire, afin de jouir de la *baraka* du saint.³² L'origine diverse des visiteurs dont l'histoire a conservé la trace témoigne de l'importance du culte rendu à la tombe d'Abū Madyan, qui dépassait alors largement les limites physiques de la ville de Tlemcen. De même, leur appartenance à différentes strates de la société médiévale évoque une vénération largement partagée, tant par les élites que par le commun des croyants.

3. LA TOMBE DANS SON ESPACE : HAGIOTOPOGRAPHIE DE TLEMCEN

Le développement formel de la tombe d'Abū Madyan, devenue dès le milieu du VIII^e/XIV^e siècle un complexe dévotionnel, combiné à l'importance religieuse du site, semblent avoir joué un rôle majeur dans le développement et l'occupation de la zone extramuros située au sud-est de Tlemcen, jusqu'à la formation du petit village visible actuellement.

3.1. Structuration de l'occupation

L'occupation du site plonge ses racines à l'époque médiévale, et son évolution peut être perçue en considérant la longue durée.

A la mort d'Abū Madyan, le futur site d'al-'Ubbād semble avoir déjà joué le rôle de zone d'inhumations. Une première déposition sainte est en

³² Voir al-'Abdarī, *Rihla*, 9-10 ; Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, III, 365 ; A. L. de Prémare, *Maghreb et Andalousie au XIV^e siècle. Les notes de voyage d'un andalou au Maroc (1344-1345)*, Lyon, 1981, 106 ; Ibn Ḥaldūn, *Le Livre des Exemples. I : Autobiographie. Muqaddima*, trad. A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002, 126 et 151 ; Ibn Qunfudh, *Uns*, 104-106 ; 'Abd al-Bāsiṭ b. Khalīl, *Rawḍ al-bāsim fī ḥawāḍiṭ al-'umr wa-tarāḡim*, trad. R. Brunschwig, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XV^e siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001 (1.^e éd. Alger, 1935), 53-55.

effet mentionnée pour l'année 486/1093.³³ Le mystique en question est inhumé dans la *rābiṭa* où il faisait retraite, indice probable d'une occupation mixte de la zone, associant tombes, cellules d'habitat et lieux de culte pour mystiques en retraite, dont le toponyme al-'Ubbād allait conserver la trace.

Lorsqu'Abū Madyan est enterré là en 594/1197, le site ne reçoit aucune dénomination particulière. C'est moins d'une cinquantaine d'année plus tard, et sous la plume d'al-Marrākuṣī, qu'il prend ce nom d'al-'Ubbād.³⁴ Rien dans les sources écrites consultées ne permet alors d'entrevoir une quelconque expansion du tissu urbain de Tlemcen dans cette direction. Cependant, l'indication par al-'Abdarī de l'existence d'un édifice qu'il qualifie de *ribāṭ* sur la tombe du saint, signale d'une certaine évolution. En effet, le *ribāṭ* en question est desservi par un personnel,³⁵ ce qui indique qu'il existait un flux de visiteurs suffisamment important pour générer un revenu permettant d'entretenir ce personnel. Pour cette même période, Ibn Marzūq rapporte que son aïeul Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Abī Bakr (629/1231-681/1282) se retirait régulièrement sur le site. Il y fait construire un pied-à-terre dans un verger planté de ses mains.³⁶ Le culte entourant la dépouille d'Abū Madyan semble donc avoir déjà agi comme le facteur d'implantation d'une population.

Chronologiquement, la deuxième source permettant d'envisager l'évolution de la topographie du site est la table des *habous* susmentionnés, attribués au complexe par le sultan Abū l-Ḥasan en 747/1347. Le détail des biens haboussés au profit de l'ensemble révèle l'existence d'une bipartition de l'occupation à al-'Ubbād : d'une part, la zone basse dite *al-'Ubbād al-sufli*, la plus proche de la ville, et d'autre part, la zone haute, dite *al-'Ubbād al-'alawī* ou *al-fawqī*, où se trouve précisément la tombe d'Abū Madyan. L'énumération des biens dénombre quantité de jardins dans les deux parties du site, mais elle fait également état de maisons en partie basse, localisées au nord d'un oratoire. Cette zone accueille donc un habitat dont l'importance justifie la présence d'une mosquée, qui corres-

³³ Il s'agit de la tombe de 'Abd al-Salām al-Tūnsī. Voir al-Tādilī, *Tašawwuf*, 110 pour la source la plus ancienne mentionnant cette sépulture.

³⁴ Voir al-Marrākuṣī, *Histoire des almohades*, trad. E. Fagnan, Alger, A. Jourdan, 1893, 159, qui mentionne dans son ouvrage rédigé vers 621/1228 la retraite d'Ibn Tūmart en ce lieu. Nous remercions chaleureusement Jennifer Vanz pour cette indication.

³⁵ Al-'Abdarī, *Rihla*, 10.

³⁶ Ibn Marzūq, *al-Manāqib al-marzūqiyya*, éd. S. al-Zahrī, Casablanca, Ministère des Habous et des Affaires Religieuses du Royaume du Maroc, 2008, 155.

pond probablement à celle évoquée par al-Marrākuṣī, qui servit de retraite à Ibn Tūmart dans les années 503/1110. Ce lieu fut fréquemment visité par le sultan Abū l-Ḥasan dans son enfance, pendant le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle.³⁷ Il est tentant d'identifier cette mosquée avec celle dont il ne reste aujourd'hui que le minaret, entre le cimetière moderne et la tombe vénérée d'al-Ṭayyār (fig. 14). La façade en briques cuites de ce minaret présente un décor en réseau d'arcatures polylobées surmontant deux niches jumelées qui rappellent le décor du minaret de la grande-mosquée de Tlemcen construit par Yağmurasan (c. 633/1236). Sa datation pourrait donc bien être antérieure à l'élévation du complexe mérinide.³⁸

Au milieu du VIII^e/XIV^e siècle, l'occupation de la partie haute du site s'intensifie également avec la mise en place du complexe associant la tombe du saint à une grande-mosquée, une madrasa, mais aussi une *zāwiya*, des latrines, des bains, et une fontaine. Certains de ces édifices sont desservis et exercent une fonction d'accueil ; leurs usagers sont entretenus grâce aux revenus haboussés évoqués précédemment. Une population spécifique — étudiants, maîtres, soufis et pèlerins — est donc durablement installée sur place, en conséquence directe du culte du saint.³⁹ Néanmoins, il ne s'agit pas de la seule occupation humaine. En décrivant les travaux réalisés sur le site pour la construction de la mosquée, Ibn Marzūq rapporte que des expropriations ont eu lieu moyennant paiement.⁴⁰ Les expropriés se plaignent, par la suite, de la perte de leur bien, et le sultan décide alors de mettre en place une maison (*dār*) disposant de revenus suffisants pour entretenir ces anciens propriétaires. Aucune source ne vient attribuer à ces personnes une qualité religieuse qui justifierait d'identifier la structure en question avec la *zāwiya* réalisée par ce même sultan. Il semble donc possible de croire en l'existence d'un autre édifice accueillant et entretenant des individus, en l'occurrence, une population non liée au culte. L'utilisation par ce même Ibn Marzūq du terme

³⁷ Al-Marrākuṣī, *Histoire des Almohades*, 159 et Ibn Marzūq, *Musnad*, 127.

³⁸ Sur cet oratoire fondé vraisemblablement par le sultan almoravide Yūsuf b. Tašfīn puis modifié par 'Alī b. Yūsuf, voir l'article de L. Golvin, « Quelques réflexions sur la grande mosquée de Tlemcen », *ROMM*, 1, 1966, 81-90.

³⁹ Voir Ibn Qunfuḍ, *Uns*, 106, qui fait état de *faqīr-s* sur place.

⁴⁰ Ibn Marzūq, *Musnad*, 192. Dans sa chronique familiale, ce même auteur rapporte une question portée à la connaissance du sultan ziyanide Abū Tašfīn (r. 718/1318-737/1337) quant à l'usufruit d'arbres poussant dans des jardins voisinant la tombe d'Abū Madyan en raison de leur nombre de plus en plus restreint, témoignant également de l'importance croissante de l'occupation sur place (Ibn Marzūq, *al-Manāqib*, 228-229).

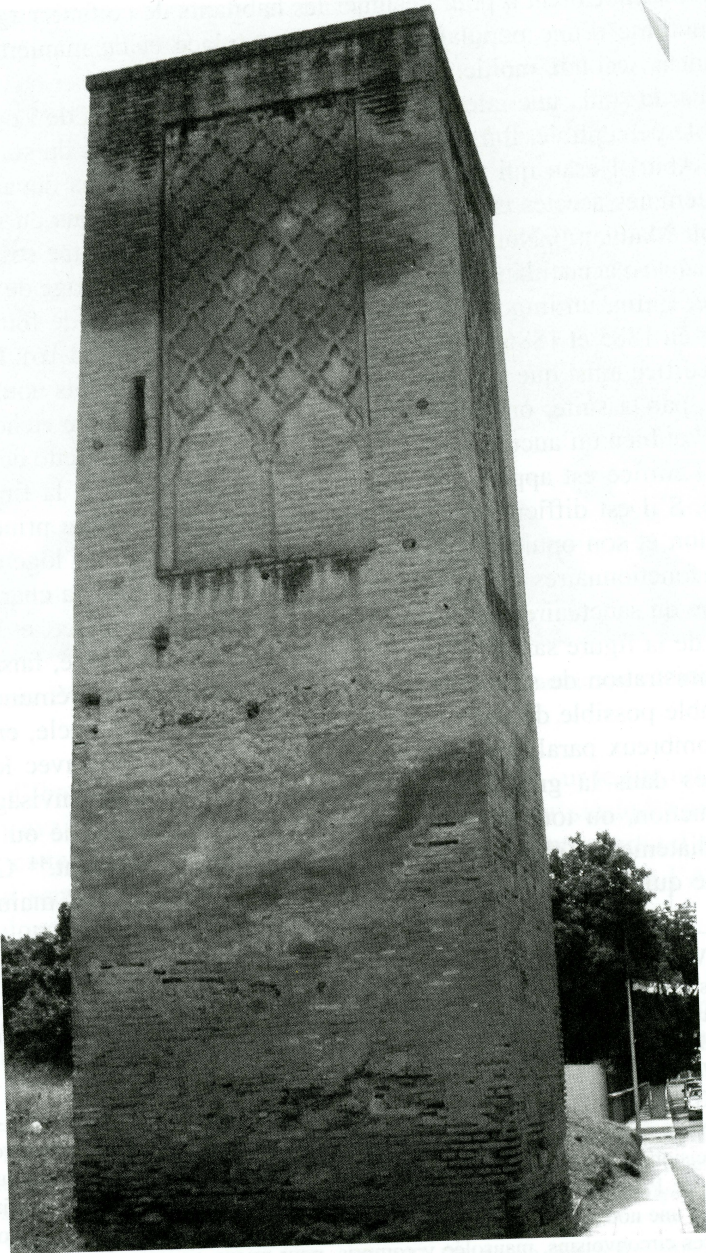


Figure 14. Minaret situé à proximité du cimetière d'al-'Ubbād inférieur (cliché de l'auteur, juin 2010).

de « *ahl al-‘Ubbād* » pour désigner les habitants de ce faubourg conforte l’hypothèse d’une population résidant sur place et de manière pérenne durant la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle.⁴¹

Par la suite, une intensification et une diversification de l’occupation semble perceptible. Ibn Marzūq rapporte ainsi les propos du sultan mérinide Abū I-Ḥasan qui précise que l’une de ses donations devait revenir aux femmes ascètes et vertueuses vivant dans les environs du mausolée d’Abū Madyan.⁴² Nous pouvons donc envisager une autre structure de type *zāwiya* accueillant ces femmes pieuses, dans le voisinage de la tombe sainte. Enfin, un important édifice a été mis au jour lors de fouilles réalisées en 1885 et 1886 en contrebas du mausolée (fig. 15 et 16). La forme de l’édifice ainsi que son dispositif ornemental, sur lesquels nous reviendrons par la suite, ont permis de l’interpréter comme une riche habitation,⁴³ et bien qu’aucune source ou inscription ne justifie cette dénomination, l’édifice est appelé *dār al-sultān* depuis sa fouille à la fin du XIX^e siècle. S’il est difficile d’y associer une quelconque figure princière, sa situation et son opulence pourrait suggérer qu’il s’agit du logement des hauts fonctionnaires responsables du complexe. En effet, la charge de la gestion du sanctuaire devait nécessiter un logement sur place, et l’importance de la figure sainte et du complexe nouvellement élevé, faisaient de l’administration de sa tombe une fonction honorifique et rémunératrice. Il semble possible de dater son décor du milieu du XIV^e siècle, en raison des nombreux parallèles formels qui peuvent être établis avec les stucs sculptés dans la grande-mosquée. Nous pouvons donc envisager une construction, ou tout du moins une réfection contemporaine ou suivant immédiatement l’élévation du complexe mérinide adjacent.⁴⁴ Or, à la période qui nous intéresse, cette charge est notamment aux mains de la

⁴¹ Voir par exemple Ibn Marzūq, *al-Manāqib*, 160-161 : le célèbre prédicateur rapporte les propos de deux descendants d’al-Tūnsī, le saint dont la tombe a été réalisée à l’endroit où serait ensuite inhumé Abū Madyan, et qui appartiennent précisément aux « *ahl al-‘Ubbād* ».

⁴² *Id.* 242.

⁴³ G. Marçais, *Tlemcen*, 75 ; G. Marçais, W. Marçais, *Les monuments*, 266-269.

⁴⁴ Nous n’avons pas connaissance d’un rapport de fouilles qui permettrait d’établir avec précision la datation de l’édifice, ses phases d’occupation et de réfection ou encore la nature de l’occupation du site avant son édification. Il serait tout à fait profitable de procéder à une nouvelle analyse de l’édifice et de son bâti, ainsi que de ses relations avec les espaces circonvoisins, mausolée y compris, pour mieux comprendre l’articulation de l’ensemble et sa chronologie. Malheureusement, les importantes restaurations qui y ont été pratiquées rendent difficile une compréhension de la stratigraphie du bâti.

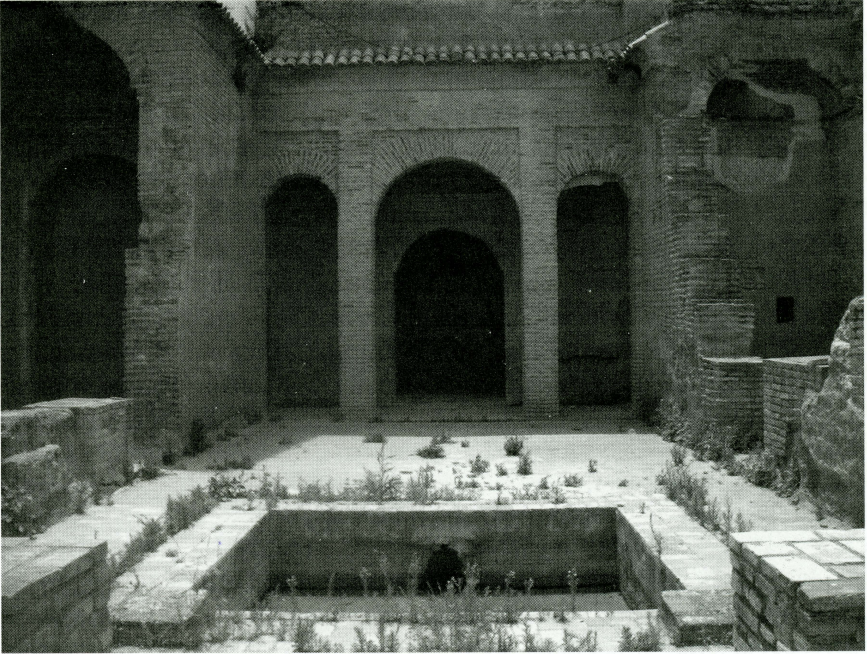


Figure 15. Cour du bâtiment 3, dār al-sultān (cliché de l'auteur, juin 2010).

famille d'Ibn Marzūq,⁴⁵ dont on sait qu'elle possédait sur le site un verger où elle y avait fait bâtir un pied-à-terre depuis le VII^e/XIII^e siècle.⁴⁶ Quoiqu'il en soit, cette résidence participe à l'urbanisation de cette partie d'al-'Ubbād, qui semble achevée dès le début du X^e/XVI^e siècle. Léon l'Africain décrit alors le site de la façon suivante :⁴⁷

[al-'Ubbād est] une petite ville, une sorte de faubourg, à un mille environ de Tlemcen, vers le sud, dans la montagne. Cette ville est très prospère et très peuplée, pourvue de nombreux artisans, en majorité des teinturiers.

⁴⁵ Ibn Ḥaldūn, *Histoire des berbères*, IV, 347. On notera qu'Ibn Marzūq ne fait pas lui-même état d'une charge officielle liée à la tombe du saint ; il évoque néanmoins la transmission dans sa famille du bâton d'Abū Madyan (Ibn Marzūq, *al-Manāqib*, 171-172).

⁴⁶ Ibn Marzūq, *al-Manāqib*, 155 et 194.

⁴⁷ Ibn Ḥaldūn, *Histoire des Berbères*, II, 337. On trouve une description identique chez Luis del Mármol Carvajal, *L'Afrique de Marmol*, trad. N. Perrot Sieur d'Ablancourt, Paris, Thomas Jolly, 1667, II, 355-356.



Figure 16. Fragment de décor en stuc in situ dans le bâtiment 3, dār al-sulṭān (cliché de l'auteur, juin 2010).

Cette dernière indication témoigne de la diversification des occupants du site depuis le VIII^e/XIV^e siècle : il ne s'agit plus uniquement de savants, mystiques ou aspirants. Le fait que Léon l'Africain mentionne essentiellement des teinturiers dénote néanmoins le caractère polluant des activités qui y sont pratiquées, selon une association avec le monde funéraire tout à fait habituelle.⁴⁸ Parallèlement, les édifices se multiplient également dans la partie basse d'al-'Ubbād. En effet, Yahyā b. Ḥaldūn rapporte dans la biographie qu'il donne de Abū 'Abd Allāh Muḥammad (m. 756/1355-1356), que ce *ḥāḡib* d'Abū l-Ḥasan puis de son fils et successeur Abū 'Inān a été déposé dans une *zāwiya* qui portait son nom, localisée « sur

⁴⁸ Sur ce problème de la localisation des activités polluantes, ainsi que sur leur interaction avec les cimetières, voir l'article d'A. Fili et A. Rhondali, « L'organisation des activités polluantes dans la ville islamique : l'exemple des ateliers de potiers », *II Congreso internacional. La ciudad en al-Andalus y el Magreb*, Grenade, Junta de Andalucía, El Legado Andalusi, 1999, 657-672.

le chemin d'El-'Obbād », ⁴⁹ donc dans cette partie basse. Il évoque également la présence de deux oratoires, le *masġid al-raĥma*, à proximité duquel une inhumation est réalisée en 735/1335, et le *masġid šāliḥ*, qui accueille quant à lui une tombe à une date indéterminée, probablement au cours du XIV^e siècle. ⁵⁰ Rien ne permet de considérer ces multiples oratoires comme étant intégrés à des quartiers d'habitation à proprement parler. Cependant, ils révèlent indéniablement la présence d'une population et même d'un habitat utilisant ces lieux de culte.

3.2. Mise en abîme de la sainteté

L'influence de la tombe d'Abū Madyan sur l'urbanisation du site est donc considérable. Elle s'exerce également sur l'occupation funéraire du faubourg, à laquelle sont très probablement liés les différents oratoires mentionnés précédemment. Deux tombes sont évoquées par Ibn Qunfuḍ dans la pièce accueillant celle du saint, une des deux étant identifiée comme étant celle de son serviteur et disciple, Bilāl. ⁵¹ Ces sépultures évoquent un regroupement sur la base d'une filiation spirituelle pour la période suivant immédiatement l'inhumation du saint, rompant donc avec les traditionnels espaces d'inhumation familiaux. Par la suite, la recherche de proximité reste forte, ⁵² entraînant la mise en place de lieux d'inhumations privilégiés, dont témoignent les dépouilles de membres de l'élite déposés à cet endroit. ⁵³

⁴⁹ Yaḥyā b. Ḥaldūn, *Histoire des Berbères*, II, 93-94.

⁵⁰ *Id.*, 46 et 69.

⁵¹ Ibn Qunfuḍ, *Uns*, 105-106. Le nom de cet esclave affranchi montre la volonté des biographes de calquer les vies des saints sur le modèle suprême muḥammadien.

⁵² Voir la mention par Ibn Qunfuḍ de nombreuses sépultures qui se pressent autour de la tombe du saint (*Uns*, 106), de même qu'Ibn Marzūq qui fait état de la présence d'une *rawḍa* à proprement parlé (*Musnad*. 370).

⁵³ Plusieurs membres de la famille sultanienne ziyanides y sont enterrés, malgré l'existence dans la ville de deux nécropoles princières, voir Yaḥyā b. Ḥaldūn, *Histoire des Beni 'Abd al-Wād*, II, 127. Auparavant, le calife almohade défait al-Sa'īd y avait été inhumé sur ordre de Yaġmurasan, voir Ibn Ḥaldūn, *Histoire de Berbères*, III, 350. De même, deux émirs hafsides ayant tenté de prendre le contrôle de la ville y sont inhumés après leur décès, voir al-Tanāsī, *Histoire des Beni Zeiyan*, 140 et 142. Les tombes de juristes, ayant exercé ou non une charge officielle, y sont légion, voir Ibn Maryam, *El-Bostan, ou Jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, trad. F. Provenzali, Alger, Fontana Frères, 1910, 256-257. Le souvenir de ces espaces d'inhumation privilégiés est conservé dans les cimetières ottomans situés de part et d'autre des marches menant au mausolée depuis la rue du sanctuaire, ainsi que dans le jardin funéraire qui l'entoure.

Conséquence immédiate de cette dynamique, un processus de multiplication des tombes saintes peut être observé à al-‘Ubbād. En effet, de nombreuses sépultures recherchées pour leur *baraka* sont installées sur le site pendant la période que nous étudions, entre la ville et la tombe du saint, et tout particulièrement le long de la voie les reliant. Ainsi, en partant du bas d'al-Ubbād, on rencontre tout d'abord le grand mausolée du mystique Sīdī al-Sanūsī (m. 895/1490) dans lequel sont déposées plusieurs sépultures, dont celle de son frère ‘Alī al-Tāllūtī, jurisconsulte renommé mort la même année.⁵⁴ Dans ses environs immédiats, se trouve un autre mausolée, cette fois plus modeste. Il s'agit du tombeau de Sīdī Muḥammad b. Abī ‘Āmir (m. 745/1345), un juriste ayant exercé la fonction de cadī à Tlemcen.⁵⁵ Plus loin, prenait place la sépulture d'un des deux *Awlād al-Imām*, Abū Mūsā (m. 750/1349), dont la présence était marquée par une stèle, dans un enclos encore visible à la fin du XIX^e siècle.⁵⁶ La tombe du mystique Sīdī Zakrī (m. 898/1494) a quant à elle été exhumée à la fin du XIX^e siècle à moins de 300m de la tombe de Sīdī Sinūsī.⁵⁷ Enfin, face à l'extrémité de l'ancien cimetière en partie basse d'al-‘Ubbād, où sont toujours visibles deux mausolées à coupole en briques cuites anonymes, se trouve le mausolée d'al-Ṭayyār, devenu peu de temps après le décès du saint en 700/1300 une étape incontournable pour toute visite sur la tombe d'Abū Madyan, quand bien même l'identité de ce personnage reste très mystérieuse (fig. 17).⁵⁸

Cette multiplication de tombes vénérées à partir du début du VIII^e/XIV^e siècle, toutes connectées physiquement et symboliquement à Abū Madyan et formant une chaîne sainte entre la ville et sa tombe, peut véritablement être qualifiée de processus de « mise en abîme » de la sainteté. Son apo-

⁵⁴ Ch. Brosselard, « Les inscriptions arabes de Tlemcen. VI : Tombeau du Cid Mohamed Es-Senouci et de son frère le Cid Ali Et-Tallouti », *Revue Africaine*, 16, Avril 1859, 245-248. Pour la biographie de ce saint et de son frère, voir Ibn Maryam, *El Bostan*, 153-155 et 270-273.

⁵⁵ Ch. Brosselard, « Les inscriptions arabes de Tlemcen. V : Tombeau du Cid Mohamed Ibn Abi Amer », *Revue Africaine*, 16, Avril 1859, 241-244. Cet auteur nous informe de la présence dans ce petit monument de la tombe du fils du saint (m. 756/1355) portant le même nom, bien que la pierre tumulaire de ce dernier ait été perdue.

⁵⁶ G. Marçais, « Note sur l'épithaphe d'un savant tlemcénien, Abou Mousā, 'fils de l'Imām' », *Revue Africaine*, 59, 1918, 115-130.

⁵⁷ Ch. Brosselard, « Les inscriptions arabes de Tlemcen. XVIII : Le tombeau retrouvé de Sidi-Zékri », *Revue Africaine*, 29, 1861, 334-336.

⁵⁸ Al-Taṅāsī, *Histoire des Beni Zeïyan*, 25 : « Son tombeau, qui se voit à Hubbed, est pour cette localité une source de bénédictions ».



Figure 17. Vestiges du mausolée d'al-Ṭayyār (cliché de l'auteur, juin 2010).

gée semble atteint dès le milieu du xv^e siècle, quand 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl compare al-'Ubbād avec le faubourg al-Ṣāliḥiyya de Damas.⁵⁹

4. UN TERRITOIRE SANCTIFIÉ

La recherche de proximité avec la dépouille sainte semble indiquer l'existence de limites pour la zone où s'applique la *baraka* du défunt vénéré. Cette délimitation informelle d'un espace, sur lequel s'exerce une propriété idéale et matérielle de la figure du saint, témoigne de la formation d'un véritable territoire sanctifié.⁶⁰ Parallèlement, à l'échelle du Ma-

⁵⁹ 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl, *Rawḍ al-bāsim*, 53. Sur ce faubourg situé au nord de Damas et lieu d'inhumation privilégié de nombreuses figures saintes dont le célèbre Ibn al-'Arabī, voir la description contemporaine d'al-'Umarī (m. 749/1349), *Masālik el-Abṣār fi Mamālik el-Amṣār; L'Égypte, la Syrie, le Hidjāz et le Yémen*, éd. A. F. Sayyid, Le Caire, IFAO, 1985, 112-114.

⁶⁰ Nous reprenons ici la notion de territoire telle que définie par D. Dory (*La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, 1995, 369) comme étant toute « portion naturelle et/ou anthropisée de la surface terrestre (continue ou discontinue) sur

ghreb, les élites sociales traditionnelles, à savoir les gouvernants mais également la classe des savants, se voient concurrencées par une nouvelle catégorie constituée par les saints ainsi que leurs émules et descendants. Elles sont amenées à réagir suivant différentes modalités au succès variable, réactions qui s'inscrivent dans la construction d'un territoire.

4.1. Appropriation idéelle et matérielle

C'est principalement grâce aux deux fondations *habous* mérinide et zīyanide mentionnées précédemment que l'on peut réenvisager le sanctuaire dans son contexte.

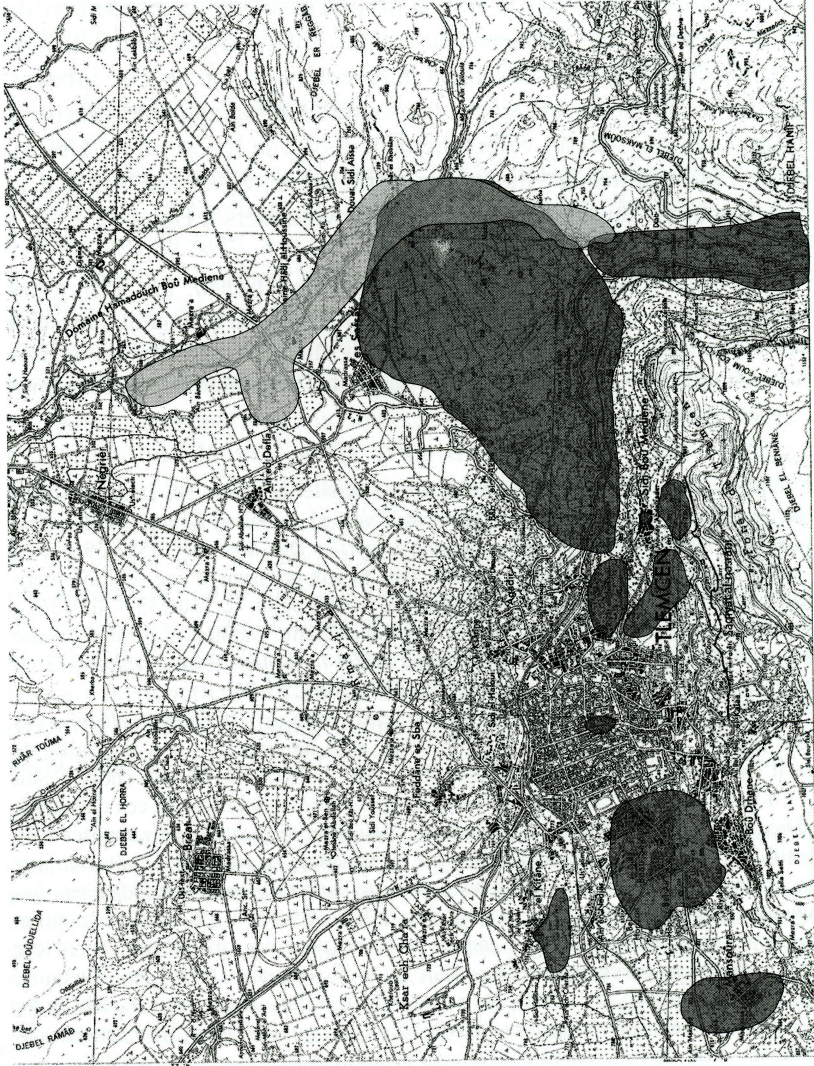
Tout d'abord, par le statut légal des biens de mainmorte⁶¹ dédiés à sa tombe, Abū Madyan devient le propriétaire symbolique d'une partie de l'espace urbain et périurbain tlemcénien. Si nous ne sommes plus en mesure de localiser précisément certains toponymes utilisés, il est possible de constater que ces legs sont constitués de nombreuses terres cultivées, de vergers, de maisons, de moulins, de bains ou encore de boutiques, tous ces éléments étant situés dans les différentes parties constituant la ville de Tlemcen, ainsi que sur son territoire, étendu jusqu'à la plaine d'Aïn Temouchent (fig. 18). Ces donations induisent donc une extension du champ d'influence symbolique de la tombe bien au-delà de l'espace qui l'accueille, jusqu'à l'exercice d'une emprise physique sur un territoire fractionné, mais néanmoins pleinement inscrit dans celui de la ville. De fait, ces *habous* impliquent un dédoublement du territoire comprenant un espace physique, plus ou moins bien délimité, et un espace symbolique appartenant au saint et sur lequel s'exerce sa protection.

En effet, un second niveau d'appropriation peut être identifié, articulé autour de la notion de *ḡiwār* du saint.⁶² Concept complexe, et relative-

laquelle s'exerce un effet de pouvoir débouchant sur son appropriation (matérielle et/ou idéelle) par un groupe humain quel que soit son principe d'identité ». Il s'agit ici d'une portion anthropisée sur laquelle s'exerce la *baraka* d'Abū Madyan, débouchant sur une appropriation matérielle et idéelle par les personnes à charge de la tombe, que ces dernières revendiquent ou non une filiation quelconque avec le défunt en question.

⁶¹ Pour une analyse de cette pratique dans l'Occident musulman voir notamment les thèses parues simultanément de A. M. Carballeira Debasa, *Legados pios y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*, Madrid, CSIC, 2002 et A. Garcia Sanjuán, *Hasta que Dios herede de la tierra. Los bienes habices en al-Andalus, siglos X al XV*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002.

⁶² Ibn Qunfuḍ, *Uns*, 105. On retrouve cette même notion chez plusieurs auteurs médiévaux, comme par exemple chez Ibn al-Ġawzī qui insère dans la biographie d'Ibn



Zone de localisation des habous méritides

Zone de localisation des habous zyanides

Figure 18. Zones de localisation approximative des habous dédiés au sanctuaire d'Abū Madyan à Tlemcen d'après les toponymes encore en usage en 1960 (sur une carte éditée par l'I.G.N., à l'échelle 1/25 000e).

ment peu étudié, le terme de *ḡiwār* contient étymologiquement les notions de protection, de clientélisme et de voisinage, dans un cadre géographique limité. Dans le contexte du culte des tombes de saint, il semble donc désigner l'espace dans lequel le saint accorde sa protection à ses visiteurs — ses clients — en échange de leur dévotion. C'est dans cet espace ainsi envisagé que la tombe sainte peut devenir un refuge échappant au pouvoir temporel, état de fait cristallisé à la période pré-moderne.⁶³

Cette situation est en fait le fruit d'un processus de recomposition de l'espace tlemcénien sous l'influence du culte d'Abū Madyan, dont le témoignage le plus évident est probablement la réécriture de son histoire urbaine. En effet, dès le milieu du XIV^e siècle, les sources hagiographiques décrivant sa vie rapportent qu'il aurait volontairement choisi de reposer à al-'Ubbād, et donc de faire profiter la ville et son territoire de sa *baraka*,⁶⁴ quand la réalité biographique du saint l'associerait plus volontiers à Bougie :

Il arriva à Tlemcen et s'arrêta au lieu-dit *al-'Ubbād*. Là, il dit à ses compagnons — que Dieu soit satisfait de lui — il serait bon de reposer à cet endroit. Son décès eut lieu à cet endroit selon son souhait. Son mausolée a nobli cette province. Ceci fait partie de l'ensemble de ses charismes — que Dieu soit satisfait de lui.

Hanbal deux chapitres ayant trait aux mérites de la visite de sa tombe, ainsi que de la recherche de son voisinage protecteur (*muḡāwara*). Voir M. Schöller, *Epitaphs in Context*, Weisbaden, Harrassowitz Verlag, 2004, 24, et J. Lecerf, « Djiwār », *EP*, 558-559.

⁶³ La tombe d'Abū Madyan sert ainsi de repaire aux partisans d'une sédition méridienne menée par Manṣūr b. Sulaymān, sous le règne d'Abū Sālim (r. 760/1359-762/1361), de même que la tombe d'al-Bādisī à Badès, voir Ibn al-Ḥaṭīb, *Nufaḍat al-ḡirāb fī 'ulālat al-i'ḡtirāb*, éd. A. M. al-'Abbādī, *Ḥaṭrat al-tayf. Riḥlāt fī al-maḡrib wa l-andalus 1362-1347*, s.l., Dār al-suwaydī li l-naṣr wa l-tawzī', 2003, 230, 253-260.

⁶⁴ Voir al-Gubrīnī, *'Unwān*, 10. Ce récit est repris par Yaḥyā b. Ḥaldūn, *Histoire des Beni 'Abd al-Wād*, 81, puis par Ibn Qunfuḍ (*Uns*, 103) qui précise : « A proximité de Tlemcen il était presque mort. Il fut alors porté jusqu'à *al-'Ubbād* où son choix s'était arrêté. Ce terrain est anobli par son tombeau, et ceci est la conclusion de ces charismes — que Dieu soit satisfait de lui ». Ce processus d'élection d'un site pour y reposer a pu être identifié dans la chrétienté médiévale, voir A. Vauchez, *La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen-Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École Française de Rome, 1988, 505-506 : « Selon une tradition qui remonte aux origines chrétiennes, l'endroit par excellence où se manifestait, après leur mort, la puissance des serviteurs de Dieu était celui où ils avaient laissé leur dépouille mortelle. Ainsi voit-on, au XIII^e siècle, les saints choisir à dessein de venir mourir en un lieu qui n'était pas celui où s'était déroulé leur existence, mais où leur rayonnement posthume pouvait avoir des effets particulièrement bénéfiques ».

Le cœur de ce territoire dominé par le saint est bien évidemment sa tombe et sa proche périphérie : le nom d'Abū Madyan est d'ailleurs utilisé dans le lapidaire ziyanide pour désigner le sanctuaire lui-même témoignant de l'évolution de cette conception. L'intensité de la *baraka* d'Abū Madyan se dilue ensuite progressivement au fur et à mesure que l'on s'éloigne de ce saint des saints. Elle se voit cependant secondée, voire concurrencée, par d'autres figures saintes dont le culte se développe parallèlement, et parfois promu par un souverain, comme c'est le cas pour la figure d'al-Ḥulwī.⁶⁵

4.2. Formation d'une élite

Les biens dédiés au sanctuaire d'Abū Madyan font de ce dernier le propriétaire symbolique du territoire de Tlemcen. *De facto*, ce sont les dépositaires du saint, à savoir les personnes en charge de la gestion de sa tombe, qui ont l'usufruit de leurs revenus. Cependant, cette jouissance est conditionnée, car ces revenus doivent être utilisés pour le service de la tombe et de ses annexes, ainsi que pour l'entretien de leurs occupants. Il n'en reste pas moins que la charge est honorifique, et rémunératrice.

Nous pouvons restituer une chaîne partielle de gestionnaires de la tombe d'Abū Madyan. Ainsi, c'est d'abord Bilāl, esclave affranchi et disciple du saint qui s'occupe de la tombe. Cette charge revient ensuite à l'un de ses disciples qui n'est autre que l'ancêtre du *ḥaṭīb* Ibn Marzūq, Abū l-'Abbās Ibn Marzūq.⁶⁶ La sépulture du saint devient par là même une source de pouvoir et de légitimité pour cette famille qui a le privilège de sa gestion. C'est d'ailleurs probablement en raison de leur rôle à al-'Ubbād qu'Ibn Marzūq et son oncle ont été nommés à la direction des travaux du sanctuaire. Bien qu'ils ne soient pas mentionnés explicitement dans l'acte de la fondation *habous* mérinide, nous pouvons donc également supposer qu'un membre de cette famille a été nommé pour gérer

⁶⁵ Un autre cas peut être identifié avec la tombe de Sīdī Ibrahīm, installée dans le complexe funéraire aménagé par le sultan ziyanide Abū Hammū II (r. 760/1359-791/1389) pour accueillir la dépouille de son père et de ses oncles. Voir Yaḥyā b. Ḥaldūn, *Histoire des Beni 'Abd al-Wād*, II, 127 et 151, al-Tanāsī, *Histoire des Beni Zeiyan*, 43,79-80 et 259. Pour une étude de l'ensemble voir G. Marçais, *Tlemcen*, 87. La table de *habous* a été publiée par Ch. Brosselard, « Les inscriptions arabes de Tlemcen. IV : Mosquée Oulad el-Imam », *Revue Africaine*, 15, Février 1859, 167-172, mais ce dernier l'a attribuée à la mosquée des Awlād al-Imām en raison du lieu de découverte.

⁶⁶ Ibn Qunfuḍ, *Uns*, 93-94.

les revenus de ces biens, charge qui revient par la suite aux sultans ziyanides.

Le prestige de la charge de la tombe et de ces revenus, couplé à la nécessité d'habiter dans les environs immédiats du sanctuaire pour l'exercer, permettent de suggérer l'identification du *dār al-sultān* comme étant la maison de cette famille, ou tout du moins des dignitaires en charge du sanctuaire. Tel qu'il est visible actuellement, cet édifice se compose de trois cours successives autour desquelles les espaces s'organisent. La cour principale est agrémentée d'un bassin et d'une galerie couverte sur les côtés nord et sud. Chacun de ces portiques permet d'accéder à trois pièces, deux petites sur les côtés, et une autre occupant toute la longueur de la cour au fond. À l'est et à l'ouest, deux vastes espaces ont été aménagés et compartimentés au moyen d'arcades. À l'angle sud-est, se trouve une latrine, tandis que de l'autre côté, une petite pièce permet de faire le lien entre ce premier corps de bâtiment et le deuxième. Le deuxième corps de bâtiment (bâtiment 2) présente quant à lui de grandes pièces distribuées sur les côtés d'une cour, compartimentées à l'est et à l'ouest en espaces de dimensions variables. Dans la partie sud on rencontre également un escalier qui dessert une grande pièce. L'existence d'un deuxième niveau est donc attestée dans cette partie de l'édifice, de même que son accès. Enfin, l'espace de jonction entre le premier et le deuxième corps de bâtiment permet également d'accéder à un escalier donnant sur un ensemble de bains privés localisés à un étage inférieur. Ces bains sont composés de trois pièces voûtées en enfilade, chauffées par un système en hypocauste. Enfin, on rencontre un troisième corps de bâtiment (bâtiment 1) de taille plus réduite. Il est desservi par trois ouvertures pratiquées dans le mur du fond de la pièce occidentale, dans le bâtiment 2. À nouveau, il s'organise autour d'une cour bordée de portiques sur trois côtés, le dernier étant occupé par une vaste salle. La présence de traces d'un départ de voûte sur les murs de cette salle laisse à penser que cette demeure se poursuivait vers l'est. Cependant, il pourrait également s'agir d'un espace agrégé à l'ensemble dans un second temps. En effet, de nombreuses structures se sont adossées au complexe, qu'il est malheureusement impossible de considérer dans la chronologie du site en l'absence de fouilles. Le jardin funéraire localisé entre l'ensemble et le mausolée présente de nombreuses constructions, dont un escalier qui constitue le seul point d'accès à l'édifice en question. Les matériaux de construction sont la brique cuite, le pisé et les moellons, tous mis en œuvre sans séquence chronologique identifiable. Quant au décor de l'édifice, il se compose de pavements en

mosaïque de céramique ainsi que d'un revêtement mural en stuc sculpté. Des portions de ce décor sont toujours visibles *in situ*, tandis que d'autres ont été déposées au musée de la ville de Tlemcen. L'absence de traces d'une occupation sur la longue durée du *dār al-sultān*, ainsi que le silence absolu des sources à son propos, semble indiquer un abandon relativement rapide.

4.3. Une construction politique du territoire

La formation de ce « territoire de la sainteté » à Tlemcen n'est pas déconnectée des complexes enjeux politiques dont la ville est l'objet.

Le formulaire du second legs nous indique qu'après la fin de la présence mérinide dans cette partie du Maghreb, la gestion des *habous* du sanctuaire revient à la dynastie locale ziyanide. Cette mention démontre l'importance, pour cette dynastie à la légitimité controversée, du contrôle du sanctuaire et des biens qui lui ont été dédiés afin d'asseoir son pouvoir. C'est dans ce sens que l'on peut également interpréter la décision préalable du sultan mérinide Abū l-Ḥasan de faire ériger le complexe funéraire. En effet, la construction du sanctuaire est ordonnée juste après que la ville, gouvernée par les Ziyanides, est tombée pour un temps sous la coupe mérinide en 737/1337. L'érection de ce complexe sans précédent permet à Abū l-Ḥasan d'affirmer la piété des conquérants mérinides,⁶⁷ de proclamer leur souveraineté sur ce territoire nouvellement conquis, ainsi que leur prestige. Dans le même temps une véritable campagne de décrédibilisation de la dynastie locale ziyanide est opérée.⁶⁸

Ce complexe funéraire saint sans équivalent s'inscrit en réalité dans une politique plus large de légitimation politico-religieuse de la dynastie.⁶⁹

⁶⁷ Voir le discours d'Ibn Marzūq, ainsi que la controverse sur le décor intérieur de la mosquée, exemples éloquentes de la construction de la figure d'Abū l-Ḥasan comme d'un souverain pieux, voir *supra* note 10.

⁶⁸ Voir l'analyse de M. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, 294, ainsi que la partie consacrée à cette dynastie en 1404 par le chroniqueur mérinide officiel Ibn al-Aḥmar dans « Histoire des Benou-Ziyan de Tlemcen », trad. R. Dozy, *Journal Asiatique*, III, 4ème série, 1844, 378-416.

⁶⁹ Cette politique a brillamment été mise en lumière par M. Kably, *Société*, puis plus récemment par S. Gubert, *Le maître dans tous ses « états ». Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VII^e-IX^e/XIII^e-XV^e siècle)*, thèse sous la direction de J. Dakhliā, Paris, EHESS, 2004, 3 vol.

Par la madrasa, Abū l-Ḥasan cherche à s'assurer le soutien des savants et juristes de la ville. La fondation de la *zāwiya* et les ressources qui lui sont attribuées et qui permettent d'y entretenir des visiteurs, mettent en lumière la bienveillance affichée par ce sultan à l'égard des mouvements mystiques, associés à la figure d'Abū Madyan. Ces fondations permettent certainement aussi la surveillance de ce cœur spirituel du Maghreb : des visiteurs de toutes parts, y compris d'Égypte, de Syrie et même d'Irak⁷⁰ s'y rejoignent, dont certains vraisemblablement venus dans une perspective de propagande politico-religieuse.⁷¹ Enfin, l'importance pieuse du projet légitime les expropriations opérées sur le site d'al-'Ubbād. Or, ces dernières ne semblent en réalité pas dénuées de valeur politique, donnant de fait un autre éclairage au maintien de la famille d'Ibn Marzūq dans sa position à Tlemcen.⁷²

En reprenant un concept forgé en contexte chrétien, il semble que nous voyons émerger à Tlemcen la figure du saint-patron urbain avec Abū Madyan.⁷³ Mais les gouvernants, s'ils sont partie prenante du phénomène ne peuvent exercer qu'un contrôle limité.⁷⁴ L'émergence d'une figure

⁷⁰ Yaḥyā b. Ḥaldūn, *Histoire des Beni 'Abd al-Wād*, 83 : « Son tombeau – qu'Allah soit satisfait de cet homme ! – est à El-'Obbād ; il est l'objet de pieuses visites et l'on y vient en pèlerinage de l'Égypte et de la Syrie, de El-'Irāq et du Soûs extrême ».

⁷¹ Dans la biographie qu'il donne de son maître al-'Abulī, Ibn Ḥaldūn évoque le séjour de ce dernier sur la tombe d'Abū Madyan, où il rencontra le chef d'un mouvement chérifien huseynite originaire de Karbalā', voir *Le Livre des Exemples*, 68 et 679.

⁷² Voir J. Vanz, « Les biens waqfs dédiés à Abū Madyan à Tlemcen », dans A. Djamil, D. Mohammed (éd.), *Les échanges intellectuels Béjaïa-Tlemcen*, Tlemcen, Ministère de la Culture, 2011, 40-41 et thèse (en préparation) *Tlemcen : la ville et ses territoires XIII^e-XIV^e siècle*, Université Paris 1, sous la direction de Ch. Picard, qui identifie notamment un vizir ziyânide parmi les personnes expropriées.

⁷³ Cette figure a été modélisée par H. Ferhat, dans *Le soufisme*, 170. Cependant, cette analyse s'attache uniquement aux liens existant entre la ville et la figure sainte de son vivant, et non après son décès, comme ici. La postérité de ce concept est forte. Ainsi, les tombes sont rapidement considérées comme des « talismans protecteurs » disposés aux portes des villes, comme lors de l'épisode rapporté par Ibn Maryam, lorsque le souverain de Tunis tente de s'emparer de Tlemcen. Voir Ibn Maryam, *El Bostan*, 148. Sur l'association des tombes et des portes des villes voir G. Calasso, « Les remparts et la loi, les talismans et les saints ; la protection de la ville dans les sources musulmanes médiévales », *Bulletin d'Etudes Orientales*, XLIV, 1992, 83-104.

⁷⁴ Les tentatives de contrôle, plus ou moins fructueuses, des souverains mérinides sur les mouvements soufis qui leur étaient contemporains constituent cependant un préalable fondateur. Voir S. Bargaoui, « Saints et pouvoir au Moyen-Âge au Maghreb : entre le refus et la tentation », *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthro-*

tutélaire comme celle d'Abū Madyan est avant tout l'œuvre du groupe revendiquant sa filiation.⁷⁵ En effet, le rattachement d'un individu et de son groupe familial à une sépulture vénérée leur confère un ancrage physique indéniable dans la ville, un certain prestige, mais également une manne financière importante, c'est le cas des Banū Marzūq. La production d'une partie de la documentation hagiographique contemporaine peut également être interprétée en ce sens : les familles et groupes affiliés peuvent, par le biais de ces écrits, légitimer leurs avantages ou prétentions sur le territoire de la ville en réaffirmant la relation du saint avec cette dernière, tout en construisant l'image même du groupe en question et de son réseau.⁷⁶ *A fortiori*, la participation de nombreux savants à cette écriture de la sainteté témoigne de leur volonté de prendre part à cette prise du pouvoir des acteurs de cette nouvelle piété. Le meilleur témoignage de ce processus est visible à travers l'association, dans les sources biographiques, de figures mystiques et savantes mises sur un pied d'égalité.⁷⁷ Une forme de relation bilatérale semble dans le même temps se mettre en place entre le pouvoir politique, qui instaure des privilèges permettant à ces courants de s'épanouir — ici, le sanctuaire d'Abū Madyan, ses charges et ses revenus — et la classe des mystiques qui s'érige progressivement comme le seul véritable contre-pouvoir légitime.⁷⁸

pologiques en Méditerranée occidentale, Paris, IRMC, 1998, 239-248 ; H. Ferhat, *Le Maghreb*, 101-126. Voir également, Ferhat, *Le soufisme*, 74-81.

⁷⁵ Un processus rigoureusement identique est à l'œuvre à la même période dans l'Occident chrétien. Voir A. Vauchez, *La sainteté en occident*, 280.

⁷⁶ Pour une étude des enjeux de l'écriture des recueils biographiques, en contexte juridique andalou, voir M. Fierro, « Why and How Do Religious Scholars Write About Themselves ? The Case of the Islamic West in the Fourth/Tenth Century », *Regards croisés sur le Moyen Âge arabe. Mélanges à la mémoire de Louis Pouzet s.j. (1928-2002)*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 2005, 403-423.

⁷⁷ Voir par exemple le dictionnaire biographique composé par Ibn Nāǧī et mentionné précédemment.

⁷⁸ C'est ainsi que l'on peut également interpréter la conduite de la caravane officielle du pèlerinage qui est octroyée, par ce même Abū I-Ḥasan, à un descendant de Šāliḥ : Ibn Marzūq, *Musnad*, 454. De nombreux auteurs ont relevé cette relation auparavant : A. Sebti, « Hagiographie du voyage au Maroc médiéval », *Al-Qanṭara*, XIII/1, 1992, 167-179, 176-177 ; Y. Benhima, *Espace et société rurale au Maroc médiéval. Stratégies territoriales et structures de l'habitat : l'exemple de la région de Safi*, thèse sous la direction de P. Guichard, Lyon, Université Lumière-Lyon 2, II, 2003, 344-345.

4.4. La tombe d'Abū Madyan dans la globalisation de la dévotion

Si, par l'importance de l'investissement architectural qui y est consenti, Tlemcen fait figure de précurseur dans le culte des tombes de saint, en réalité l'ensemble du territoire maghrébin se constelle au même moment de sépultures vénérées. Leur importance physique, et leur envergure mystique sont moindres, mais considérées dans une perspective plus large, nombre d'entre elles révèle un lien avec la figure d'Abū Madyan.⁷⁹

Le point de départ de cette réflexion est le développement de la pratique de la *ziyāra* au VII^e/XIII^e siècle. Celle-ci conduit nombre de croyants sur les routes, à la recherche de tombes saintes, le prétexte du voyage pouvant être la réalisation du Pèlerinage et la visite de la tombe sainte entre toutes, celle de Muḥammad, la quête d'un savoir religieux et/ou mystique, ou encore le commerce.⁸⁰ Les villes étapes où des tombes sont mentionnées comme ayant été visitées sont le plus souvent Safi, Fès, Tlemcen, puis Kairouan, Sfax et Gabès. Elles forment donc une longue chaîne depuis le sud marocain, jusqu'à la zone libyenne.⁸¹

C'est dans ce contexte que s'inscrit pleinement le premier réseau mystique instauré au Maghreb par Ṣāliḥ, déjà analysé par Halima Ferhat et Abdelahad Sebti.⁸² En faisant de la réalisation du Pèlerinage la condition de l'adhésion à son mouvement, Ṣāliḥ instaure une route bordée d'étapes

⁷⁹ Dans le cadre de notre thèse, nous avons pu dénombrer un ensemble de 38 tombes saintes situées en contexte urbain, et dont le culte est effectivement attesté avant la fin du IX^e/XV^e siècle. Voir B. Tuil, *Inhumation et Baraka. La tombe du saint dans la ville de l'Occident musulman au Moyen-Âge (XII^e-XV^e siècle)*, thèse sous la direction de J.-P. van Staëvel, Paris, Université Paris-Sorbonne, 2011, vol. 2 (Corpus).

⁸⁰ Voir l'analyse du cas d'Ibn Baṭṭūṭa par E. Dunn, « International migrations of literate muslims in the later middle period : the case of Ibn Baṭṭūṭa », *Golden roads, migrations, pilgrimage and travel in mediaeval and modern Islam*, Richmond, Curzon Press, 1993, 75-85.

⁸¹ Voir al-'Abdarī, *Rihla*, 9-10 pour Tlemcen, 58-60 pour Kairouan, 91 pour Gabès et Sfax et 133 pour Safi ; Ibn Baṭṭūṭa, *Voyage.*, I, 88 pour Sfax et III 365 pour Tlemcen ; al-Tiġānī, *Riḥlat al-tiġānī*, éd. H. H. 'Abdalwahhāb, Francfort, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1994, 91 pour Gabès ; Ibn al-Ḥaṭīb, *Nufādat*, 138-149 pour Safi ; et enfin 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl, *Rawḍ al-bāsim*, 47 pour Kairouan et 53-54 pour Tlemcen. Sur ces routes et leur emplacement par rapport au littoral, voir A. Amara, « La mer et les milieux mystiques d'après la production hagiographique du Maghreb occidental (XIII^e-XV^e siècle) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 130, 2012, 33-52.

⁸² Voir A. Sebti, « Hagiographie du voyage », 167-179, A. Sebti, « Hagiographie et enjeux urbains au Maroc. Une biographie d'Idrīs II », *La religion civique à l'époque*

depuis Safi jusqu'aux villes saintes, offrant refuges et commodités aux pèlerins.⁸³ L'élection de certaines villes pour y implanter des étapes doit avant tout se lire au prisme des voies commerciales qui y passent, et qu'utilisent naturellement ces pèlerins. Or, cette correspondance entre l'emplacement des villes marchandes, l'installation de cellules mystiques fonctionnant en réseau et la présence de sépultures vénérées ne peut être le seul fait du hasard. On ne peut alors que s'interroger sur le rôle des voyageurs, aspirants religieux en formation mais également commerçants, dans le développement de la pratique de la *ziyāra*. La mise en place d'espaces d'accueil amplifie en effet naturellement le flux des visiteurs qui profitent de leur étape pour rendre visite aux grandes figures inhumées à cet endroit.⁸⁴ C'est de cette manière que l'on peut interpréter l'utilisation du terme de *ribāṭ* pour désigner la structure élevée sur la tombe d'Abū Madyan avant les travaux mérinides. Ainsi, bien que cette fonction ne soit pas explicitement évoquée, ce *ribāṭ* s'inscrivait certainement dans une stratégie commerciale en accueillant les marchands, dont les routes étaient également empruntées par les pèlerins. Les dons de ces voyageurs alimentaient le culte, permettant le développement d'infrastructures dont la qualité faisait du site une étape privilégiée, drainant plus encore de visiteurs dans une logique vertueuse. La mention par al-'Abdarī de la présence en très grand nombre de *huḡḡāḡ-s* à Tlemcen,⁸⁵ confortée plus tard par leur évocation dans l'acte des *habous* de la *zāwiya* peut être également interprétée dans ce sens : l'association des pèlerins en transit à Tlemcen avec la tombe d'Abū Madyan est concrète, ces derniers pouvant y être logés et nourris. Cette tombe prend de fait une importance considérable, tout particulièrement pour

médiévale et moderne (Christianité et Islam), Rome, École Française de Rome, 1995, 77-88 ; H. Ferhat, *Le Maghreb et Le soufisme*.

⁸³ H. Ferhat, « Le culte du Prophète au Maroc au XIII^{ème} siècle : organisation du pèlerinage et célébration du *mawlid* », *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, Rome, École Française de Rome, 1995, 88-97, 91.

⁸⁴ Ce processus était encore perceptible au XVIII^{ème} siècle, comme en témoigne la *riḥla* d'al-Warṭilānī (m. 1193/1779). Ce pèlerin rejoint la caravane du *ḥaḡḡ* à Bougie, où il visite les saints morts et vivants, avant de partir vers l'est, faisant notamment étape à Sīdī Okba, et à Gabès, où il s'arrête sur la tombe de Sīdī Bū Labāba. Il relate aussi son étape à Tunis lors du trajet de retour, où il se rend notamment sur les tombes de Sīdī Maḥriz, Sīdī Bū Sa'īd et al-Mannūbiyya. Voir Al-Warṭilānī, *Nuḡḡat al-anḡar fī faḡl 'ilm al-tārīḡ wa l-aḡbār al-maḡhūrā bi l-riḡla al-warṭilāniyya*, éd. M. Ben Cheneb, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Goethe University, 1994, I, 23-25, 104-113, 128 ; II, 667-668, 694.

⁸⁵ Al-'Abdarī, *Riḡla*, 9.

le Maghreb occidental, car elle devient une étape incontournable pour tout voyageur en partance vers un Orient plus ou moins lointain.⁸⁶

L'analyse de la *rihla* d'Ibn Qunfuḍ, qui cherche à identifier les ramifications mystiques d'Abū Madyan en parcourant le Maghreb central et occidental, permet de compléter cette première cartographie simplifiée.⁸⁷ En effet, cette source établit un lien direct entre la tombe d'Abū Madyan et celle de ses maîtres, Sīdī Ḥarāzīm (m. 559/1163), dont la tombe est à Fès, et Mūlāy Abū Ya'zā (m. 561/1165), dont la dépouille se trouve dans le village éponyme, et que le cadi constantinois a cherché à visiter.⁸⁸ Il en va de même pour la tombe d'al-Zawāwī à Bougie (m. 611/1214), un frère mystique d'Abū Madyan, et celle d'al-Şaffār (m. 749/1348) un de ses disciples, à Constantine.⁸⁹ Par ailleurs, Şāliḥ, sur la tombe duquel Ibn Qunfuḍ se rend à Safī, est rattaché à Abū Madyan par l'intermédiaire d'un disciple de ce dernier,⁹⁰ ainsi qu'à Abū Marwān (m. 667/1268-9), dont la tombe était à Ceuta, et dont il était un disciple direct.⁹¹ La *tā'ifa* que Şāliḥ fonde a pour ramification celle des *şu'aybiyyūn*, issue de la pensée de Mūlāy Abū Şu'ayb (m. 561/1165), lui-même maître de Mūlāy Abū Ya'zā,⁹² ainsi que celle dite des *ġammātiyyūn* fondée par les deux frères Hizmīrī (m. c. 700/1300 et en 706/1306), enterrés respectivement à Aghmat et à Fès.⁹³ La lecture de la biographie de Mūlāy Abū Ya'zā rédigée au milieu

⁸⁶ Cette situation est le prolongement du rôle de Tlemcen dans les échanges commerciaux depuis au moins le XII^e siècle. Voir al-Idrīsī, *La première géographie de l'Occident*, trad. H. Bresc, A. Nef, Paris, Flammarion, 1999, 157 : « La ville de Tlemcen peut être considérée comme le verrou du Maghreb occidental. C'est le lieu de passage par où l'on arrive et par où l'on repart nécessairement. On doit y passer en toute circonstance ».

⁸⁷ Sur cette *rihla*, voir l'analyse donnée par N. Amri dans « La gloire des saints. Temps du repentir, temps de l'espérance au Maghreb "médiéval" d'après une source hagiographique du VIII^e au XIV^e siècle », *Studia Islamica*, 93, 2001, 133-147.

⁸⁸ Ibn Qunfuḍ, *Uns*, 14, 25-26, 42.

⁸⁹ *Id.*, 27 et 45.

⁹⁰ *Id.*, 61. Voir également al-Tādīlī, *Tašawwuf*, 327-329 pour la biographie de ce disciple. Sur cette filiation spirituelle, voir l'analyse de M. Rais, dans *Aspect de la mystique marocaine au VI^e-VIII^e/XIII^e-XIV^e siècle à travers l'analyse critique de l'ouvrage Al-Minhāj al-Wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abū Muḥammad Şāliḥ*, Thèse soutenue en 1996 à l'Université de Provence Aix-Marseille I, I, 25-27.

⁹¹ Al-Qaştālī, « El Kitāb Tuḥfat al-muġtarib bi-bilād al-Maġrib », éd. F. de la Granja, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XVII, 1972-1973, 123-130 (introduction) et 5-181 (texte arabe), 159 (édition).

⁹² Ibn Qunfuḍ, *Uns* 64.

⁹³ *Id.*, 67. Ibn Qunfuḍ ne s'est cependant rendu que sur la tombe d'Abū Zayd, à Fès (69-70). Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Tīġillāt est un disciple de ce mouvement ; ayant

du VII^e/XIII^e siècle révèle la présence de disciples de ce saint à Ceuta induisant de nombreux déplacements entre cette ville et la future ville éponyme de Moulay Bou 'Azza.⁹⁴ La tombe de Mūlāy Abū Ya'zā, bien qu'en milieu rural, était également étroitement liée à Fès.⁹⁵ Léon l'Africain décrit à ce sujet un *mawsim* annuel auquel participaient en grand nombre les habitants de Fès.⁹⁶ Al-Dahmānī (m. 621/1224), enterré à Kairouan,⁹⁷ et Sīdī Būna (m. 624/1227), inhumé dans la région d'Alicante,⁹⁸ seraient venus suivre les enseignements d'Abū Madyan à Bougie, diffusant par la suite sa pensée dans leur région d'origine. Il faut ajouter à cette

connu les deux fondateurs, il a rédigé un ouvrage présentant leur biographie ainsi que les principes de la *tā'ifa*. Il s'agit du *Imīd al-'aynayn* (inédit), cité par Ibn Qunfud (*Uns*, 69) et étudié par Ferhat, Triki, « Hagiographie et religion », 34-35.

⁹⁴ Abū l-'Abbās al-'Azafī, *Di'āmāt al-yaqīn fī za'āmāt al-muttaqīn. Manāqib al-šayḥ abī ya'zā*, éd. A. Toufiq, Rabat, Maktaba ḥidmat al-kitāb, 1989, 37, 39, 40, 42-46, 58 et 60-65. Voir l'analyse de la Ceuta médiévale de M. Chérif qui fait état de ces liens étroits entre les deux sites dans *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris, L'Harmattan, 1996, 174.

⁹⁵ Un cénotaphe du saint est visible au nord de Fès, sur la rive des Kairouanais. Voir A. A. Escher, E. Wirth, F. Meyer, C. Pfaffenbach, *Die Medina von Fes. Geographische Beiträge zu Persistenz und Dynamik, Verfall und Erneuerung einer traditionellen islamischen Stadt in handlungstheoretischer Sicht*, Erlangen, Fränkischen Geographischen Gesellschaft, 1992, n. 57, 289. L'édifice est également inventorié dans le Schéma directeur de la ville de Fès sous le numéro 66, voir <http://unesdoc.unesco.org/images/0003/000396/03967fr.pdf>. On note également la présence d'une mosquée Abū Madyan dans ces mêmes listes, respectivement aux entrées 224 et 95, que le saint aurait fréquenté de son vivant, et qui serait donc le point de ralliement de ses suiveurs. Sur cette mosquée, voir A. Bel, « Sīdī Bou Medyan et son maître Ed-Daqqāq à Fès (Notes hagiographiques et épigraphiques) », *Mélanges René Basset, Etudes nord-africaines et orientales*, Paris, Institut des Hautes Etudes Marocaines, Ernest Leroux, 1923, I, 31-68, 38-39 et B. Maslow, *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, Paris, Éditions d'Art et d'Histoire, 1937, 141.

⁹⁶ Léon l'Africain, *Description*, I, 167-168 : « La renommée de ces faits, la vénération portée au corps de ce saint sont les raisons pour lesquelles cette ville est très fréquentée. La population de Fez va rendre visite à ce tombeau tous les ans après la pâque mahométane [*īd al-ḥijr*]. Hommes, femmes, enfants y vont en si grand nombre que l'on dirait une armée en marche. Chacun en effet emporte sa tente, si bien que toutes les bêtes sont chargées de tentes et autres choses nécessaires pour vivre. Chaque groupe est de 150 tentes. Entre l'aller et le retour on compte 15 jours. Thagia est à environ 120 milles de Fez. Mon père m'emmenait avec lui en pèlerinage à cette tombe. Quand j'ai été un homme fait j'y suis allé quelques fois pour accomplir les vœux que j'avais formés ».

⁹⁷ R. Brunschvig, *La berbérie orientale sous les Hafṣides des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, Adrien Maisonneuve 1940-1947, II, 321.

⁹⁸ M. I. Cabello Secall, « Los Banū sīd Būna », *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, 4, 1987, 35-44, 38.

arborescence complexe les figures du Qādī 'Iyād (m. 544/1149), dont al-Sabṭī (m. 601/1204) est un suiveur, et celle d'Ibn al-'Arīf (m. 537/1141), tous deux inhumés à Marrakech.⁹⁹ Par ailleurs, Ibn Qunfuḍ rencontre Ibn 'Abbād (m. 792/1390) à Fès, lorsque ce dernier est encore prédicateur à la Mosquée des Kairouanais,¹⁰⁰ et il mentionne aussi son maître, Ibn 'Āsir (m. 765/1363), dont il visite la sépulture à Salé.¹⁰¹ Or, Ibn 'Abbād serait le premier soufi revendiquant une affiliation avec le courant *šāḍīlite* au Maroc,¹⁰² courant relié à Abū Madyan par l'intermédiaire de son fondateur Abū l-Ḥasan al-Šāḍilī (m. 656/1258).¹⁰³

Les deux principales voies mystiques répandues au Maghreb pendant la période que nous étudions ici sont donc rattachées à la figure d'Abū Madyan, étendant largement son champ d'influence, et de fait, son territoire, bien au-delà de l'espace qui accueille sa sépulture (fig. 19).¹⁰⁴ Sa

⁹⁹ Ibn Qunfuḍ, *Uns*, 8 et al-Tādīlī, *Tašawwuf*, 452.

¹⁰⁰ Ibn Qunfuḍ, *Uns*, 79.

¹⁰¹ *Id.*, 10.

¹⁰² Voir P. Nwiya, *Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès, Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390)*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1961, XXXVIII, et plus récemment, K. Honerkamp, « Ibn 'Abbād, modèle de la Šāḍhiliyya », *Une voie soufie dans le monde : la Šāḍhiliyya*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005, 159-171.

¹⁰³ Lui-même avait été formé par un des disciples d'Abū l-Ḥasan al-Šāḍilī, Ibn Mašīš (m. 625/1228). Voir P. Nwiya, *Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šāḍīlite. Edition critique des Ḥikam, précédées d'une introduction sur le soufisme et suivies de notes sur le vocabulaire mystique*, Beyrouth, Institut des Lettres Orientales de Beyrouth, Dar el-Machreq, 1972, 17. Avant de se répandre au Maroc, ce courant fait moult émules en Ifrīqiyya, et notamment à Tunis où al-Šāḍilī s'était installé et où il avait reçu l'enseignement de Sīdī Abū Sa'īd (m. 628/1230-1). Parmi ses disciples, on compte notamment al-Mannūbiyya (m. 665/1267) : *Manāqib 'ā'īša al-mannūbiyya*, éd. N. Amri, *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Aīsha al-Mannūbiyya*, Arles, Sindbad, 2008, 60. Voir également N. Amri, « Les Šāḍhilīs de l'Ifrīqiya médiévale : filiation et affiliations à l'aune de l'historien », *Une voie soufie dans le monde : la Šāḍhiliyya*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005, 133-158.

¹⁰⁴ L'appréhension des deux grandes voies mystiques influentes au Maghreb à la fin du Moyen-Âge, permet de percevoir l'élaboration d'un réseau mystique sur le territoire maghrébin, tel qu'il a pu être observé au moment de la colonisation française. Voir les inventaires par groupements affiliés visibles chez E. de Neuveu, *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans d'Algérie*, Alger, A. Jourdan, 1846 (2.^e éd.) ; O. Depont, X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Jean Maisonneuve, Paul Geuthner, 1987 (1.^e éd. Alger, 1897) ; L. Voïnot, « Confréries et zaouias au Maroc. Les établissements religieux du Maroc oriental nord », *Bulletin trimestriel de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, 57, fasc. 204 (3.^{ème} et 4.^{ème} trimestres), 1936, 233-268 ; P. J. André, *Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes*, Alger, La Maison des

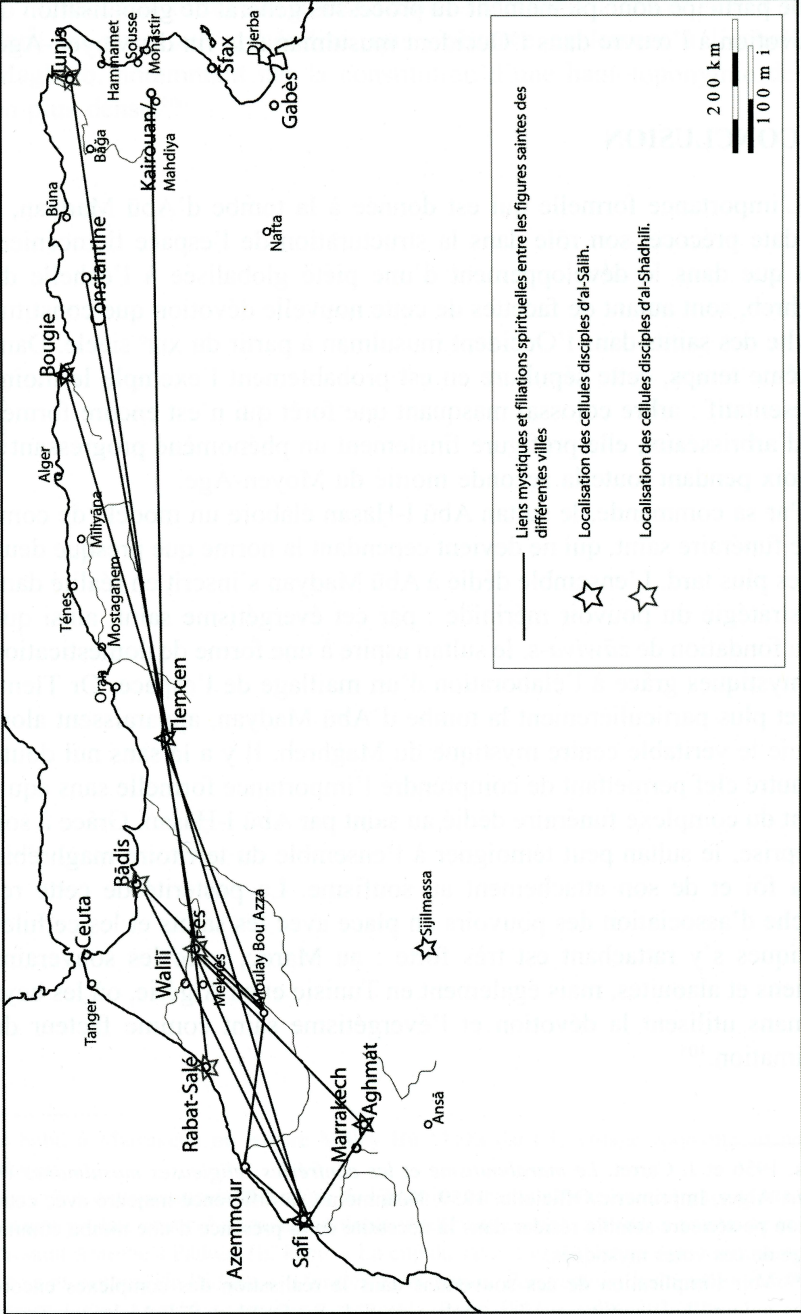


Figure 19. Filiations mystiques au Maghreb (dessin de l'auteur sur un fond © <http://histgeo.ac-aix-marseille.fr>).

tombe participe donc pleinement du processus général de globalisation de la dévotion à l'œuvre dans l'Occident musulman à la fin du Moyen-Âge.

5. CONCLUSION

L'importance formelle qui est donnée à la tombe d'Abū Madyan, à une date précoce, son rôle dans la structuration de l'espace tlemcénien, ainsi que dans le développement d'une piété globalisée à l'échelle du Maghreb, sont autant de facettes de cette nouvelle dévotion que constitue le culte des saints dans l'Occident musulman à partir du XIII^e siècle. Dans le même temps, cette sépulture en est probablement l'exemple le moins représentatif : arbre colossal masquant une forêt qui n'est encore formée que d'arbrisseaux, elle préfigure finalement un phénomène progressant à mi-voix pendant toute la seconde moitié du Moyen-Âge.

Par sa commande, le sultan Abū l-Ḥasan élabore un modèle de complexe funéraire saint, qui ne devient cependant la norme que presque deux siècles plus tard. L'ensemble dédié à Abū Madyan s'inscrit en réalité dans une stratégie du pouvoir mérinide : par cet évergétisme saint, ainsi que par la fondation de *zāwiya*-s, le sultan aspire à une forme de domestication des mystiques grâce à l'élaboration d'un maillage de l'espace. Or Tlemcen, et plus particulièrement la tombe d'Abū Madyan, apparaissent alors comme le véritable centre mystique du Maghreb. Il y a là sans nul doute une autre clef permettant de comprendre l'importance formelle sans équivalent du complexe funéraire dédié au saint par Abū l-Ḥasan. Grâce à son entreprise, le sultan peut témoigner à l'ensemble du territoire maghrébin de sa foi et de son attachement au soufisme. La postérité de cette recherche d'association des pouvoirs en place avec les saints et les cellules mystiques s'y rattachant est très forte : au Maroc, avec les souverains saadiens et alaouites, mais également en Tunisie et en Algérie, où les beys ottomans utilisent la dévotion et l'évergétisme saint comme facteur de légitimation.¹⁰⁵

Livres, 1956 et J. Carret, *Le maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes en Algérie*, Alger, Imprimerie Officielle, 1959. Néanmoins, la différence majeure avec cette situation postérieure semble résider dans la nécessité de la présence d'une tombe comme ancrage de ces voies mystiques.

¹⁰⁵ Voir l'implication de ces souverains dans la réalisation des complexes encore visibles aujourd'hui, comme sur les tombes de Sīdī Bū Sa'īd et Sīdī Maḥriz à Tunis,

Quant à la formation d'un territoire sanctifié à Tlemcen, elle s'inscrit dans un processus généralisé, qui s'observe également à l'échelle du Maghreb, notamment par la constitution d'une hagiotoponymie de plus en plus dense.¹⁰⁶

al-Sabŷ à Marrakech ou encore Mŷlay Bŷ 'Azzā dans le village éponyme au nord du Maroc.

¹⁰⁶ Ce processus de réécriture de l'histoire urbaine autour d'une figure sainte a également pu être observé dans la chrétienté médiévale comme à Padoue autour de la figure de saint Antoine à Padoue (E. Pace, « La cité du saint. Les différents espaces du sanctuaire de saint Antoine de Padoue », *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, IRMC, 1998, 203-218).