



HAL
open science

La caverne, refuge de “ l’ami de Dieu ” : une forme particulière de l’érémisme au temps des Almoravides et des Almohades (Maghreb extrême, XIe-XIIIe siècles)

Jean-Pierre van Staëvel

► To cite this version:

Jean-Pierre van Staëvel. La caverne, refuge de “ l’ami de Dieu ” : une forme particulière de l’érémisme au temps des Almoravides et des Almohades (Maghreb extrême, XIe-XIIIe siècles). Cuadernos de Madīnat al-Zahrā’, 2010, Miscelanea de historia y cultura material de al-Andalus. Homenaje a Maryelle Bertrand, 7, pp.311-325. halshs-03494041

HAL Id: halshs-03494041

<https://shs.hal.science/halshs-03494041>

Submitted on 7 Jan 2023

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.

LA CAVERNE, REFUGE DE « L'AMI DE DIEU » : UNE FORME PARTICULIÈRE DE L'ÉRÉMITISME AU TEMPS DES ALMORAVIDES ET DES ALMOHADES (MAGHREB EXTRÊME, XI^E-XIII^E SIÈCLES)

Jean-Pierre Van Staëvel

Resumen

Dentro de las prácticas ascéticas que el sufismo desarrolló en el Magreb extremo durante los siglos XII y XIII, el retiro piadoso en las cuevas constituye una forma particularmente espectacular del rechazo de este mundo terrenal. Encarnada en grandes nombres tales como Abū l-ʿAbbās al-Sabtī, esta singular postura se halla también en otras figuras santas menos conocidas. Más allá del sufismo, también representa un paso decisivo en la vida espiritual de Ibn Tūmart, al comienzo de su predicación. Este estudio se propone ante todo constituir un corpus de personajes piadosos que eligieron vivir en una cueva. Así se puede medir el alcance de esta práctica eremítica y también intentar identificar las tendencias y patrones de acción comunes.

Palabras clave: Cuevas, eremitismo, sufismo, Marruecos, Edad Media, Ibn Tūmart.

Abstract

Among the ascetic practices which sufism has developed in the Maḡrib al-Aqṣā during the 12th and 13th centuries, the pious withdrawal in caves appears as a particularly spectacular expression for the refusal of the world below. Embodied by such big names as Abū l-ʿAbbās al-Sabtī, this singular posture is also true of some other would-be saints sometimes much smaller. Beyond of sufism, it also constitutes a decisive step in the spiritual life of Ibn Tūmart. at the very beginning of his preaching. The proposal of this study lies foremost in the establishment of a body of pious characters who have chosen to live in a cave, to measure the scope of this eremetical practice as well as to try to identify common trends and patterns in action.

Keywords: Cave, eremitism, sufism, Maḡrib al-Aqṣā, Middle Ages, Ibn Tūmart.

Université de Paris 4 - Sorbonne. [Jean-Pierre.Van_Staevel@paris-sorbonne.fr]

1. INTRODUCTION

Rapportant dans son récit de voyage les rencontres survenues lors de son long séjour de huit ans en Inde (1334-1342), Ibn Baṭṭūṭa accorde une place de choix à l'*imām* Kamāl al-Dīn ‘Abd Allāh al-Ġārī. C’est à l’extérieur de Dehli, près de la *zāwiya* du *ṣayḥ* Nizām al-Dīn al-Baḍāwnī, que ce pieux personnage s’était retiré dans une grotte (*ḡār*), s’attirant le surnom révélateur dont on l’avait affublé (*nisbatan ilā ḡār kāna yaskunuhu*)¹. Par trois fois, le voyageur maghrébin lui avait rendu visite dans son refuge, et c’est en ce même endroit qu’il devait se retirer à son tour lorsque, en 742/1340-1341, il tomba en disgrâce auprès de Muḥammad Ṣāh. Coïncidence : la cause de cette brusque défaveur avait eu pour théâtre une autre grotte, puisque c’est suite à son entrevue avec un autre soufi, Ṣihāb al-Dīn, « dans la grotte qu’il avait aménagée à l’extérieur de Dehli » (*al-ḡār allādi ihtafarahu ḥariḡa Dihli*) qu’Ibn Baṭṭūṭa avait été mis aux arrêts sur ordre du prince. Relâché après la mise à mort du santon, Ibn Baṭṭūṭa devait renoncer au service du sultan pour s’attacher aux pas de Kamāl al-Dīn al-Ġārī. Les exercices de dévotion – d’ailleurs fort édulcorés par un *ṣayḥ* bien au fait des capacités de cet apprenti malgré lui – auront toutefois raison de la volonté du voyageur maghrébin, définitivement plus homme de cour qu’ascète rompu aux macérations soufies². Les péripéties narrées par Ibn Baṭṭūṭa à propos de son séjour en Inde relèvent d’un contexte bien particulier, tant il est certain que, dans ce cas précis, ce n’est guère l’attrait de la solitude qui a motivé la décision de notre auteur, mais bien plutôt l’aléa d’une carrière de courtisan imprudent. C’est le versant pieux de cette pratique qui consiste à marquer son renoncement au monde par l’élection d’un abri dans une grotte qu’on voudrait interroger ici, pour l’autre extrémité du monde musulman, en mesurant la place accordée, dans les premiers récits de vies de saints au Maghreb extrême, à des formes d’ascèse et d’anachorèse individuelles impliquant un séjour aux portes mêmes du monde souterrain. On sait le caractère pionnier de l’œuvre de Maryelle Bertrand pour tout ce qui touche à l’étude du troglodytisme. La question, magnifiquement traitée pour

l’habitat, laisse pourtant dans l’ombre les aspects culturels et religieux de ces grottes et cavernes sans doute, il est vrai, moins visibles en al-Andalus que dans d’autres contrées voisines³. Aussi cet hommage se propose-t-il d’éclairer certains aspects du phénomène de l’ermitage de saints personnages, revêtus du statut de dispensateurs de *baraka*, dans les cavernes du Maghreb extrême. Depuis les travaux de Doutté et surtout de Basset, entrepris entre la fin du XIX^e et le début du siècle suivant en Afrique du Nord, dans la lignée des travaux folkloristes menés par Van Gennep en France, ce champ d’études est resté remarquablement vierge, à quelques exceptions près⁴. Aussi la présente enquête ne marque-t-elle aucune volonté d’exhaustivité : il s’agit avant tout d’établir un corpus, pour mesurer s’il est possible, au-delà de l’hétérogénéité de surface de l’échantillon, de voir se dessiner d’éventuelles tendances communes, et de souligner la force de certains modèles érémitiques⁵.

2. LE CORPUS

Parmi les manifestations multiples du soufisme, la tendance ascétique relève du *zuhd*, l’ascèse matérielle et spirituelle qui marque une volonté de fuir le monde et ses vanités⁶. Le renoncement prend de multiples formes : biens, honneur et statut social, nourriture, vêtements, logement et confort, désirs et appétits s’effacent ou sont rejetés comme peu compatibles avec l’isolement, voire la réclusion, que recherche désormais celui ou celle qui veut devenir un modèle de vertu et de piété. Il est particulièrement difficile de faire la part entre l’histoire et la légende dans la biographie de ces ascètes de renom, tant les deux s’entremêlent dans les récits hagiographiques et les répertoires biographiques qui nous en ont conservé le souvenir. Les sources sont, en l’occurrence, d’un apport tout relatif. L’essentiel des informations nous vient du *Kitāb al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf* d’al-Tādilī, cadi des Ragrāga (m. 628/1230)⁷. L’ouvrage, rédigé en 617/1220, rassemble près de trois cents notices biographiques sur les saints contemporains de l’auteur⁸. Imposant un certain modèle paradigmatique de la sainteté pour les régions du Sud marocain, le *Taṣawwuf* est

par contre quasiment muet sur les manifestations mystiques survenues dans les régions plus septentrionales. Cette lacune importante peut être partiellement comblée par la lecture d'un ouvrage légèrement antérieur, le *Mustafād fī manāqib al-ʿubbād* d'Ibn ʿAbd al-Karīm al-Tamīmī al-Fāsī (m. ca 603-604/1206-1208), qui se concentre sur la région de Fès⁹, ou celle du *Maqṣad al-Šarīf*, écrit au cours de l'année 711/1311-1312 dans cette même ville, et qui contient les biographies des saints du Rif¹⁰. D'autres écrits médiévaux, traités de *taṣawwuf* ou recueils apologétiques, moins riches en notations utiles pour notre sujet¹¹, ainsi que des répertoires biographiques tardifs voire récents¹², viennent compléter un ensemble documentaire qui se caractérise au final par une grande hétérogénéité. Dans cet échantillon très disparate, on distinguera trois groupes ou cas de figure : les mentions éparses de reclus dans des grottes, la place de Marrakech et sa région dans la pratique de cette forme d'érémisme, et le cas emblématique du fondateur du mouvement almohade, Ibn Tūmart.

2.1. PRÉALABLE : À PROPOS DE LA RETRAITE SPIRITUELLE DANS LES MONTAGNES

Avant d'aborder les modalités de l'ascèse dans les grottes, on doit tout d'abord signaler l'importance des mentions de retraite dans les montagnes, sans que soit précisée la nature de l'abri choisi par le santon. La pratique relève à la fois d'un imaginaire soufi et d'une pratique pieuse avérée, qui voit dans le séjour anachorétique en montagne l'un des moyens les plus sûrs d'aspirer à la sainteté. L'exemple le plus célèbre en la matière est celui que nous donnent les biographes d'Abū ʿIzzā (m. 572/1177)¹³. Sans doute prédisposé dès son enfance par la proximité des montagnes – il était originaire de la tribu des Haskūra, soit d'Agmāt Aylān –, le santon va faire des hauts lieux un endroit propice à sa pratique dévotionnelle. Il s'isole ainsi, en haut de la montagne, dans des bosquets touffus¹⁴, ne redescendant des sommets que pour accomplir les prières surrogatoires¹⁵. Selon ses dires, rapportés par un disciple, il serait resté vingt ans dans les environs de Tinml¹⁶, avant d'abandonner pour un temps le Haut Atlas, peut-être suite à ses démêlés

avec le pouvoir almohade. Il se fixe enfin à Taġiya¹⁷, à deux journées de marche au sud de Meknès, dans le Jebel Yarouijane, en domaine préatlasique¹⁸. Mais le refus du monde d'ici-bas anime bien des hommes pieux, en d'autres régions du Maghreb extrême. Il en va ainsi d'Abū Ḥafṣ ʿUmar ibn Hārūn al-Madīdī (m. ca 590/1194), d'Ansā dans le Sous, dont on dit qu'il s'était retiré dans la montagne pour adorer Dieu et se couper des hommes (*inqataʿa fī l-ġabal li-ʿibādat Allāh taʿālā wa-ʿtazala l-nās*)¹⁹. Suivant, lui aussi, la voie des ascètes (*nussāk*), Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Ḥayr avait élu domicile sur le mont Qafṣ, à proximité de Meknès²⁰. Al-Bādīsī cite également plusieurs cas de santons qui vivent retirés dans les monts environnant Bādīs²¹. La pratique est également attestée en al-Andalus²². La retraite pouvait être périodique, et non pas définitive, comme l'illustre cette anecdote, tirée de la biographie de Ḥaġġāġ b. Yūsuf al-Kandarī : au *ṣayḥ* Abū ʿImrān al-Ġanyārī, qui était venu rendre visite au santon à son lieu de résidence habituel, le fils de celui-ci répond que voilà bien des jours qu'il est parti en montagne ; et le *ṣayḥ* de signaler dans son récit qu'il y avait effectivement sur cette montagne un endroit élevé, où le saint et lui avaient l'habitude de se livrer à des actes de dévotion (*wa-kāna fī dālika l-ġabal mawḍī murtafī ʿalā tilka l-ġibāl wa-kuntu mutaʿabbidan maʿahu fihī*) ; il l'y rejoint, alors que son hôte est justement en train d'aménager une mosquée²³. De même, le saint d'origine bougiote Abū Zakariyāʾ Yahyā ibn ʿAlī al-Zwāwī (m. 611/1215) avait pris l'habitude de se retirer dans la montagne [de Ragrāga] jusqu'à la fin de ramadan lorsqu'apparaissait le croissant de *raġab*²⁴. Abū Mūsā ʿIsā al-Sāʿih, au contraire, habitait dans les montagnes (*kāna yaskunu al-ġibāl*), mais revenait à Fès durant le jeûne pour s'y loger²⁵.

2.2. LA GROTTTE EN TANT QU'ERMITAGE ET LIEU DE DÉVOTION : LES MENTIONS ÉPARSES

Dans la vie du gyrovague ou de l'anachorète, la grotte peut n'apparaître qu'en tant que lieu de refuge temporaire. Ainsi, dans la notice biographique du maître de ʿAbd Allāh b. Yāsīn, Waggāġ ibn Zllu al-Lamṭī, celui-ci conseille à ses

visiteurs, victimes de la disette à Nafis, de s'en retourner chez eux par une autre route, afin qu'ils puissent s'abriter « dans les grottes et les cavernes » de la pluie qu'il a suscitée²⁶. La grotte est toutefois mentionnée à plusieurs reprises comme lieu de résidence d'un santón. Dans le nord du Maroc, entre Tétouan et Chefchaouen, se dresse le Ġabal La'lām, où l'on vénère encore, parmi d'autres lieux saints, la grotte qui abrita les dévotions de 'Abd al-Salām ibn Mašīš (m. ca 625/1226-1227)²⁷. C'est là que plusieurs sources médiévales situent, vraisemblablement en 618/1221, la rencontre entre le jeune Abū l-Ḥasan al-Šādīlī (m. 650/1258), le futur fondateur de la voie soufie qui portera son nom, et Ibn Mašīš qui devint son maître. On dit également de Sīdī Abū Madyan, le futur patron de Tlemcen (m. 594/1197-1198), que durant son séjour à Fès, où il vivait dans le plus grand dénuement, il regagnait le soir venu la grotte du Zalaġ qui lui servait de domicile²⁸. La teneur légendaire de l'anecdote semble moins évidente dans le cas suivant : de retour d'un séjour au pays des Ġazūla ou des Ġrāwa, le *fāsi* Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Malik [al-Bayyānī], contemporain d'Abū 'Izzā, « s'était creusé une grotte où il se retira trois années de suite » (*fā-ḥafara kaḥfan wa-takafa fihi ṭalāṭat a'wām*), pour s'acquitter des prières passées²⁹. Le *Tašawwuf* d'al-Tadīlī conserve également plusieurs mentions d'ermitages dans les grottes de la région des Dukkāla. Abū Sa'īd 'Uṭmān [al-Yiršīġī] (m. ca 590/1194), du village de Srnū proche de Safī, vivait reclus dans une grotte (*kāna 'abdan ṣāliḥan munqatī'an fī ġār*)³⁰. C'est en un semblable endroit et en bord de mer que s'était retiré Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Hilāl al-Manšanẓā'ī³¹. À ses débuts, le saint *zammūrī* Abū 'Uṭmān Sa'īd al-Šanhāġī (m. ca 601-602/1204-1206) avait élu domicile, cinq ans durant, dans une grotte isolée de l'arrière-pays (*kunū fī ibūdā' amrī fī ġār fī-l-barriya*)³². Plus au sud, la pratique est également attestée en pays des Ragrāga : converti à l'éremitisme, Abū 'Alī Watbīr ibn Yrziġn al-Ragrāġī s'était ainsi astreint à la réclusion dans une grotte [du littoral] jusqu'à sa mort, en 612/1215-1216 (*ṭumma tanassaka fā-nfarada fī maġāra ilā an māta [...]*)³³. Des montagnes enfin qui barrent l'horizon au sud et à l'est de Marrakech, une mention mérite d'être retenue.

L'histoire, rapportée par al-Tadīlī, concerne une jeune fille anonyme du pays des Haskūra, que le narrateur était allé visiter dans sa grotte, où elle vivait coupée du monde (*fā-dahabnā ilā kaḥf bi-ġabal Daran fā-waġadnāḥā qad inqata'at 'an al-nās*), et où elle n'allait d'ailleurs pas tarder à décéder³⁴.

2.3. LE CAS DE MARRAKECH AU DÉBUT DE L'ÉPOQUE ALMOHADE

Fondée par les Almoravides puis promue capitale du nouvel empire almohade moins d'un siècle plus tard, Marrakech a été le théâtre des premiers développements de nombreuses tendances du mysticisme. Parmi elles, l'éremitisme tient une place non négligeable, bien que le milieu urbain paraisse *a priori* peu propice à une telle pratique. Des « grottes » – il faudrait s'entendre sur le sens que pouvait prendre une telle dénomination en ce contexte particulier – sont ainsi mentionnées, en ville comme dans ses environs immédiats. Une anecdote montre ainsi la manière spectaculaire que prenait parfois la décision d'entrer en réclusion : elle concerne Abū 'Abd al-Malik Marwān ibn 'Abd al-Malik al-Lamtūnī al-'Abid (m. 571-572/1175-1177), un *fāsi* d'origine qui s'était installé dans la capitale. Sur le point d'être nommé contre son gré à la charge des comptes dans sa ville natale, ce personnage rend visite à un pieux soufi. La rencontre le bouleverse tant qu'il refuse tout net sa promotion, marquant sa conversion définitive par le creusement d'une grotte où il se livre désormais à la dévotion et d'où il ne sort qu'aux heures de prière, pour prier avec les gens avant de s'y retirer de nouveau (*fā-ḥafara kaḥfan yata'abbadu fihi wa-yahruġu minhu fī awqāt al-ṣalawāt fā-yuṣalli ma'a l-nās ṭumma yā'ūdu ilā kaḥfihi*), où il demeura jusqu'à la fin de ses jours³⁵. Durant la seconde moitié du XII^e siècle, l'un des pôles majeurs de l'ascétisme à Marrakech se trouvait dans le quartier des Lépreux (*ḥarat al-Ġudamā'*), à l'extérieur de Bāb Aġmāt, au sud de l'agglomération³⁶. C'est à proximité de la ladrerie que le santón Abū Ya'qūb Yūsuf ibn 'Alī al-Mubtalā (m. 593/1196-1197) – son surnom était dû à la maladie qui le rongea, mais il était, de son vivant même, plus connu sous le nom de Sīdī Yūsuf b. 'Alī – s'était installé à un

endroit qui n'allait pas tarder à être appelé *Rābiṭat al-Ġār* (« l'Ermitage de la grotte »)³⁷. Comme nulle description des lieux ne nous est parvenue, il est bien difficile de nous faire une idée de leur configuration : on considère généralement que Sidi Yūsuf b. ʿAlī, malgré le second surnom (Ṣāḥib al-Ġār ou Dū l-Ġār, « l'homme à la caverne »³⁸), qu'il avait gagné à ce voisinage, résidait non pas dans la cavité proprement dite, mais à proximité de celle-ci. Quant à la nature exacte de la grotte, dont l'existence semble peu compatible avec les conditions géologiques de la plaine de Marrakech, toutes les hypothèses sont permises, à commencer par celle d'un puits comblé de *ḥaṭṭāra*³⁹. Cette idée s'accorde mal toutefois avec l'usage funéraire du lieu : ainsi lorsque son maître Abū ʿUṣfūr meurt, Sidi Yūsuf b. ʿAlī le fait inhumer en cet endroit, où il sera d'ailleurs enterré lui aussi dix ans plus tard, en 592/1196-1197. Un autre saint personnage a également choisi ce lieu comme dernière demeure : Abū ʿImrān al-Haskūrī al-Aswad (m. ca 590/1194)⁴⁰. Il convient enfin de faire une place spécifique à la grande figure mystique d'Abū l-ʿAbbās al-Sabtī, le futur patron de Marrakech et le plus vénéré des saints de la région (524-601/1130-1204), dont le souvenir hante encore les collines du Guéliz et de Kudyat al-ʿAbīd, qui dominent au nord-ouest la cité. L'abondante littérature qui lui a été consacrée confère au personnage un statut exceptionnel, une aura toute particulière ; la légende semble d'ailleurs l'avoir emporté bien vite sur toute velléité de relation circonstanciée des faits⁴¹. Abū l-ʿAbbās s'est-il bien rendu à Marrakech du temps du siège almohade de la ville, en 540/1146, pour s'installer sur le Guéliz, où se trouvait alors le quartier général du calife ʿAbd al-Muʿmin⁴² ? A-t-il vécu là, comme le prétendent ses biographes, quarante ans dans la solitude et la contemplation sans entrer dans la ville⁴³ ? Ou bien le santón a-t-il, suite à un accommodement – notamment financier – trouvé avec le pouvoir almohade, écourté son séjour sur la montagne pour intégrer la société *marrākṣī*⁴⁴ ? La tradition populaire – il conviendrait d'en éclairer la genèse, afin de jauger la fiabilité des informations qu'elle véhicule – retient toutefois que Sidi Abū l-ʿAbbās al-Sabtī s'est retiré dans la montagne du Guéliz. Bencheneb fait état, au sommet de celui-ci, de l'existence d'une *qubba* qui lui est dédiée et

précise même qu'il existe dans cette montagne une grotte sacrée où il aurait vécu dans le recueillement et vers laquelle des processions partaient de la ville pour demander la pluie⁴⁵. Mais c'est Dermenghem qui est le plus précis quant aux aménagements caractérisant l'ermitage du santón : il mentionne notamment, sur la Kudyat al-ʿAbīd cette fois, la présence d'une grotte, Lalla Ḥalwa (« Madame la grotte »), qui aurait abrité le saint le temps de son séjour sur ce haut lieu⁴⁶.

2.4. IBN TŪMART À SON RETOUR À ĠĪLĪZ DES HARĠA

L'exemple d'Abū l-ʿAbbās al-Sabtī montre comment la carrière du réformateur des mœurs peut croiser l'itinéraire spirituel de l'ermitage. Cette pratique de l'anachorèse a également concerné Ibn Tūmart, d'abord *muḥtasib* et aspirant à la réclusion, avant de devenir *mahdī* et chef de la nouvelle communauté des Almohades. Paradoxalement, c'est pour ce personnage que ni les premiers chroniqueurs de l'épopée almohade, ni les historiens postérieurs du fait islamique au Maghreb extrême n'ont classé parmi les saints – les uns et les autres pour d'évidentes raisons antagonistes –, que l'on dispose d'informations relativement abondantes, au regard en tout cas de celles qui sont habituellement dispensées avec tant de parcimonie par la littérature hagiographique. Les plus anciennes mentions de la grotte d'Ġilīz dans laquelle le réformateur avait élu domicile à son retour de *riḥla* en 511/1121-1122, sont conservées dans des ouvrages rédigés dès la seconde moitié du 6^e/XII^e siècle. Ainsi, selon le témoignage du *Kitāb al-Ansāb*, peu après son retour dans les montagnes de son Anti-Atlas natal, « l'Imām pénétra dans la grotte pour y faire une retraite, à Ġilīz, le *ribāṭ* des Harġa » (*daḥala al-ġār muʿtakifan fihi bi-Ġilīz ribāṭ Harġa*)⁴⁷. Surtout, l'existence de la grotte d'Ġilīz des Harġa, désormais sanctifiée sous le nom de « Grotte Sainte » (*al-ġār al-muqaddas*), est corroborée un quart de siècle plus tard dans la lettre officielle rédigée à Marrakech, le 8 *ṣawwāl* 552 (13 novembre 1157), qui relate la visite solennelle à laquelle procède le calife ʿAbd al-Muʿmin⁴⁸. L'ancien lieu de retraite d'Ibn Tūmart est

alors l'objet d'une campagne de restauration et d'embellissement, comme on le verra infra. Les historiens d'Ibn Tūmart ne nous ont guère renseignés sur le temps que dura cette période de réclusion, somme toute très ponctuelle. On sait, en effet, que le succès de sa prédication ne devait pas lui laisser le temps d'approfondir la dimension spirituelle de sa retraite : bientôt confronté aux nécessités de la lutte armée contre les Almoravides, il ne devait plus revenir à cette pratique érémitique par la suite, y compris à Tinmal. La relation étroite qu'entretient le *ḡār*, la cavité naturelle où Ibn Tūmart avait élu domicile, et le *ribāṭ*, c'est-à-dire le lieu de retraite spirituelle et de *ḡihād* implanté sur la montagne d'Iḡiliz dont nous parlent les premiers textes almohades, sera conservé par les auteurs postérieurs sous l'appellation de *rābiṭa*, l'espace voué à la dévotion pieuse l'emportant alors sur la grotte proprement dite : « L'Imām [...] se dirigea vers Iḡiliz, dans le pays des Harḡa, et s'arrêta au milieu de sa tribu [...]. Il y bâtit une *rābiṭa* pour s'y livrer à la dévotion (*wa-banā rābiṭa li-l-'ibāda*)⁴⁹ ». C'est le *Bayān* qui, au début du XIV^e siècle, utilise pour la première fois le terme de *rābiṭa* associé à la « Grotte sacrée » d'Ibn Tūmart, devenue depuis lieu de pèlerinage⁵⁰. Le récit d'Ibn 'Idārī fait état de deux pôles de dévotion qui suscitent alors des visites pieuses, et localise « les deux *rābiṭa*-s installées à proximité de la grotte sise sur la montagne d'Iḡiliz, là où était le Mahdi (*al-rābiṭatāni allatāni bi-qurb al-ḡār alladī fī ḡabal Iḡiliz hayṭu kāna al-Mahdi*). La première des deux est appelée la « *rābiṭa* de Wānsrī » (*rābiṭat Wānsrī*), et l'autre la « *rābiṭa* de la grotte » (*rābiṭat al-ḡār*)⁵¹. Le dédoublement du lieu de retraite et d'ascèse spirituelle témoignerait-il d'une extension du pôle de dévotion, en conséquence du succès remporté par le pèlerinage de la grotte ? Ou bien les deux *rābiṭa*-s coexistent-elles dès l'origine de la prédication d'Ibn Tūmart⁵² ?

3. ASPECTS SPIRITUELS ET MATÉRIELS DE LA RETRAITE PIEUSE DANS LES GROTTES

Il serait imprudent de tirer des quelques exemples précédents, au hasard d'une documentation très inégalement répartie, un tableau par trop idéal du personnage pieux reclus dans sa caverne. Seule l'ob-

servation de chaque cas – du modèle exemplaire de sainteté aux destinées obscures d'ascètes inconnus – permet d'entrevoir à la fois les traits peut-être généraux et la diversité des pratiques concrètes. Aussi les maigres notations qui suivent sur les aspects spirituels de l'ascèse ou sur le cadre matériel de la vie dans la grotte ne constituent-elles à coup sûr qu'un reflet bien atténué d'une réalité qui nous échappe presque totalement. Que peut-on évoquer de ces pratiques pieuses ou de ces aspects les plus concrets de l'érémitisme cavernicole dans le Maghreb extrême des XII^e et XIII^e siècles ?

3.1. LA DIMENSION RELIGIEUSE DE LA RETRAITE ASCÉTIQUE DANS LA SOLITUDE, OU HALWA

Certains des cas étudiés relèvent de l'*rukāf* ou retraite pieuse, particulièrement recommandée pendant les derniers jours de ramadan, mais souvent pratiquée en dehors du mois sacré⁵³. Dans la gamme des postures ascétiques définies par le *zuhd*, l'ermitage dans les grottes correspond plus exactement à l'idée de la *halwa*, la réclusion pour motifs pieux⁵⁴. Celle-ci peut être définitive ou périodique, jouant alors le rôle rituel de purification : il en va sans doute ainsi d'Ibn Tūmart dont le *Kitāb al-Ansāb* nous rapporte qu'« il s'était retiré quelques jours à l'intérieur de la grotte » (*fa-baqā ayyāman yasīra bi-dāhil al-ḡār*)⁵⁵. À l'inverse, tel saint pouvait ne sortir de sa retraite qu'au moment où la privation devenait l'affaire de tous, en période de ramadan. *Inqīṭā'*, *ʿtizāl*, *infirād* : les termes utilisés par ailleurs dans les textes médiévaux pour décrire cette modalité de l'anachorèse soulignent la séparation fondamentale qui s'instaure entre l'ermite et le restant de la société, l'isolement et la solitude qui découlent forcément de ce renoncement à la vie dans le monde. Le phénomène n'est pourtant pas absent des grandes cités qui, telles Fès ou Marrakech, fournissent aux candidats à la réclusion non seulement de quoi vivre, mais également un champ d'action privilégié pour leur rayonnement spirituel, voire leur apostolat. Retiré dans un « désert » minéral – même si celui-ci est situé paradoxalement dans la ville même –, le reclus

s'adonne désormais à la contemplation dans une habitation particulière : la caverne où il vit seul. En effet, la vie choisie par l'anachorète exclut d'emblée toute tendance au cénobitisme, à la différence des laures de l'Égypte ou de la Syrie des premiers siècles du monachisme chrétien, ou de certaines formes précoces de soufisme, en al-Andalus par exemple⁵⁶. En dépit de la solitude recherchée, la renommée acquise par l'ascète confronte toutefois bien vite celui-ci à un afflux de visiteurs en quête de bénédiction. Ainsi à Iḡīliz, « les gens de la tribu [*i. e.* les Harḡa] se rendaient de bon matin à la grotte, y saluaient l'*imām* qui leur disait, en leur demandant de leurs nouvelles : "De quoi avez-vous besoin ?". Ils lui répondaient : "Nous sommes venus pour obtenir ta *baraka* et pour que tu invoques Allāh en notre faveur !". Et, ce disant, il passait la main sur leurs têtes et invoquait Dieu en leur faveur. Il en fut ainsi de nombreuses fois »⁵⁷. Même les personnages de moindre importance ont droit à de semblables visites pieuses, comme l'atteste le cas déjà évoqué de cette jeune inconnue recluse dans le Haut Atlas. La pratique peut enfin se poursuivre, voire s'intensifier, après la disparition de l'occupant des lieux, par la conversion de la grotte en un lieu commémoratif associé à un pèlerinage⁵⁸. L'archéologie du culte de grottes célèbres, au Guéliz de Marrakech sur les traces de Sidi Abū l-ʿAbbās al-Sabṭī ou au Jebel Laʿlām sur celles de Mawlay ʿAbd al-Sālam ibn Mašīš reste encore à faire. La pratique est en tout cas bien avérée dès l'époque médiévale, à Iḡīliz des Harḡa, où la « grotte sainte » est élevée à la dimension d'un cénotaphe par les populations locales, en l'absence de la dépouille d'Ibn Tūmart, enterré à Tinmal : « Les gens y prenaient de la terre qui leur apportait la bénédiction et l'appliquait sur les malades »⁵⁹. Lieu de retraite spirituelle que la visite pieuse relie au monde, la grotte constitue d'autre part le cadre idéal de la transmission du savoir et de l'expérience mystique de son occupant. Ainsi Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Laḥmī al-Wāʿiẓ, connu sous le nom d'Ibn al-Ḥaḡḡām (614/1217), « tenait [-il] séance pour les novices dans une caverne » (*wakāna maḡlisuhu kahfan li-l-murīdīn*)⁶⁰. La grotte d'Iḡīliz est également le lieu majeur de la prédication initiale d'Ibn Tūmart, le point originel

de la propagation de la foi almohade⁶¹. Hormis ce cas précis, qui relève d'un autre registre idéologique, on remarquera enfin que l'ascèse dans les grottes paraît parfaitement compatible avec l'orthodoxie religieuse sunnite.

3.2. AMÉNAGEMENTS DE L'ESPACE ET REGISTRE MATÉRIEL DES GROTTE DE SANTONS

Tout à leur préoccupation de narrer les exploits des nouveaux héros de l'islam, les textes sont peu sensibles aux réalités les plus quotidiennes de la vie dans les grottes, le dédain des santons pour la trivialité de ce bas-monde accentuant encore cette approche hagiographique peu favorable à l'enregistrement des faits matériels. On ne sait si les termes utilisés pour désigner la grotte du saint – *ḡār*, *maḡāra*, *kahf* – peuvent être révélateurs d'une configuration topographique particulière⁶². La notion de « grotte » paraît en tout cas suffisamment large pour englober les lieux creusés de la main de l'homme (*fa-ḥafara kahfan [...]*), comme l'illustrent deux cas de notre corpus⁶³. Aucune information ne filtre non plus des textes concernant l'existence d'éventuels aménagements construits à l'intérieur de la grotte ou dans les environs immédiats. L'accomplissement de la Prière quotidienne ne semble pas avoir suscité l'apparition de *mīhrāb*-s creusés dans les parois rocheuses⁶⁴. Aussi les informations succinctes qu'il est possible de glaner à propos de la grotte du Mahdī Ibn Tūmart n'en apparaissent que plus précieuses, bien que les travaux évoqués semblent, à certains égards, plus exceptionnels que caractéristiques du traitement habituel réservé à d'autres endroits similaires touchés par la ferveur populaire ou celle, plus ambivalente, des gouvernants. L'accès à la grotte est le lieu privilégié de ces travaux. On a vu que c'est là qu'Ibn Tūmart recevait de bon matin les hommages de ses compatriotes qui venaient le visiter⁶⁵. La lutte entre Almoravides et partisans du Mahdī s'intensifiant, le parvis de la grotte est bientôt précédé de constructions destinées à accueillir le butin pris sur l'ennemi : « une fois assis, l'*imām*, de l'entrée de la grotte, jeta les yeux à droite et à gauche et dit "Faites un grand enclos (*āsārāḡ*), car des cavaliers

vont venir vers vous”. Puis il ordonna qu’on construisît des mangeoires (*midwad*, plur. *maḍāwid*) [...] »⁶⁶. La lettre officielle de 552/1157 énumère enfin, en un style quelque peu ampoulé, les travaux de restauration et de consolidation entrepris lors de la visite du calife ‘Abd al-Mu’min : la « grotte sainte » est alors dotée d’une porte qui la protège des intempéries ; son sol est aplani, son plafond consolidé par une voûte ; d’autres aménagements concernent les abords immédiat du lieu saint⁶⁷. Dans le Rif, l’ermitage d’Ibn Mašīš sur le Jebel La‘lām se transformera de même en un pôle de dévotion d’une importance considérable à partir du XVI^e siècle, dans le cadre du renouveau de la Šāḍiliyya au Maroc. Les descriptions que nous ont laissées au siècle suivant les biographes et les pèlerins donnent une idée de la taille alors acquise par le sanctuaire, qui intègre désormais en un seul ensemble culturel non seulement la grotte – ou plutôt les deux grottes, car une autre cavité s’est entre-temps agrégée à la topographie légendaire du site –, mais également la maison du *ṣayḥ*, une mosquée, d’autres habitations périphériques, une source, des arbres⁶⁸. Les textes ne disent rien par ailleurs des éléments de la culture matérielle en usage dans ces grottes : ni la vaisselle⁶⁹, ni les autres objets du quotidien ne font l’objet de notations, même incidentes⁷⁰. Il en va de même pour l’éclairage, dont les manifestations sont surtout d’ordre surnaturel⁷¹. Rien *a fortiori* ne peut être glané à propos d’éventuels espaces de stockage : le saint se nourrit chichement, d’un régime à base de cueillette, les dons venant parfois améliorer son ordinaire. Le refus du confort et des plaisirs de la vie quotidienne réduit d’autant l’ameublement : lorsqu’Ibn Tūmart fait mine de s’asseoir sur le sol nu de la grotte d’Īgiliz, ses compagnons rivalisent d’esprit pour y étendre leurs manteaux⁷².

4. CHRONOLOGIE ET MODÈLES À L’ŒUVRE

4.1. ÉLÉMENTS DE DATATION

Sous réserve d’un inventaire beaucoup plus détaillé qui reste à faire pour les sources tardomédiévales, la forme cavernicole que prend parfois la retraite pieuse au Maghreb extrême apparaît donc comme

une tendance archaïque, contemporaine du premier essor du soufisme. Les principales mentions de santons qui ont choisi cette manière particulière d’exprimer leur renoncement au monde d’ici-bas se rencontrent en effet dans les ouvrages rédigés au tournant du 7^e/XIII^e siècle, et tout particulièrement dans le *Tašawwuf* d’al-Tādili⁷³. Il est assez frappant de constater pourtant que la pratique n’est pas mentionnée dans l’ensemble des sources contemporaines. Ainsi, le seul épisode faisant référence à une grotte (*ḡār*) dans le *Mustafād* d’al-Tamīmī ne signale l’existence de celle-ci que parce qu’elle sert de cadre à un miracle, le saint *fāsi* Abū Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb al-Salāliḡi retrouvant en ce lieu la monture et les marchandises volées la veille à un commerçant⁷⁴. Le *terminus ante quem* semble fourni, dès le début du XIV^e siècle, par le texte d’al-Bādīsī : l’ermitage dans les grottes n’y paraît déjà plus d’actualité. Non que le phénomène ait complètement disparu, mais il ne suscite plus guère l’intérêt des biographes, ni peut-être d’ailleurs de vocations⁷⁵. En l’état actuel de la recherche, la pratique paraît donc assez ancienne, et c’est la grotte d’Īgiliz des Hargā, refuge primitif d’Ibn Tūmart et épice initial de la révolution almohade, qui en serait le premier exemple attesté, pour le début des années 1120. On remarquera d’ailleurs à ce propos que les occurrences de cas similaires recueillies par al-Tādili pour la seconde moitié du XII^e siècle semblent bien montrer que, dans une biographie du fondateur de l’almohadisme par ailleurs marquée par une importante reconstruction apologétique⁷⁶, l’épisode du refuge dans la grotte acquiert un caractère de forte vraisemblance. Une question, celle de la nature organisée ou spontanée de l’érémisme dans les grottes, reste enfin pendante. Il est très difficile, voire impossible, au vu d’un échantillon aussi éminemment qualitatif, de savoir si les personnages évoqués entretiennent ou non des relations entre eux, s’ils s’inscrivent dans un courant spécifique, ou si l’exemple de tel ou tel saint reclus a suscité des vocations, des imitateurs, parmi ses visiteurs ou ses disciples. Tout au plus peut-on noter quelques faits troublants, qui mériteraient une investigation plus poussée. La mise en évidence, à une cinquantaine d’années

d'écart au plus, de l'existence de deux lieux appelés *Rabi'at al-gār*, l'une à Marrakech, l'autre à Iğiliz des Hargā, peut-elle mener plus loin que la constatation d'une simple homonymie⁷⁷? Dans la même veine, s'agit-il d'une coïncidence si, à son arrivée à Marrakech, Abū l-'Abbās al-Sabtī installe son ermitage au Guéliz, trois décennies au plus après la retraite d'Ibn Tūmart dans une grotte située sur la montagne d'Iğiliz⁷⁸?

4.2. LES MODÈLES À L'ŒUVRE

C'est en Orient que l'on trouverait les principaux modèles et archétypes sur lesquels se fonde le paradigme de la sainteté musulmane. Au Maghreb extrême, les générations d'hommes pieux qui se réfugient dans les grottes pratiquent d'abord l'*imitatio Muhammadi*⁷⁹. Le prototype de l'anachorèse musulmane dans les grottes réside dans le fameux épisode, particulièrement mis à l'honneur par la Tradition musulmane, de la révélation coranique sur le mont Hira', au nord-est de La Mekke. C'est là que le futur prophète de l'islam avait coutume de se retirer, dans une grotte (*gār*), pour s'y livrer à des actes d'adoration⁸⁰. À ce haut lieu qui sert de cadre inaugural au processus miraculeux de la Descente du Livre, s'ajoute une autre grotte, celle du Ġabal Tawr où, selon le Coran (*al-Tawba*, IX, 40), Muḥammad et Abū Bakr auraient trouvé refuge, lors de l'hégire, pour échapper à leurs poursuivants⁸¹. La sourate d'*al-Kahf* (« La Caverne », XVIII, 9-26), qui narre l'aventure survenue aux « Gens de la caverne » (*Ahl al-kahf*) présente d'autre part l'abri rocheux comme le refuge idéal, où le croyant sincère pourra attendre les bienfaits du Seigneur⁸². Il est certain, par ailleurs, que les pratiques des ermites chrétiens syriens, bien connus pour leur goût de l'ascèse extrême, ont dû exercer une influence non négligeable sur la formation de cet idéal soufi⁸³. La symbiose paraît avoir particulièrement réussi dans les colonies anachorétiques répandues sur les flancs du « Mont Liban » (Ġabal Lubnān), que viennent visiter les aspirants musulmans à la sainteté, y compris ceux venus des provinces de l'Occident musulman⁸⁴. Quels ont pu être, dans ce contexte, les relais maghrébins de cette pratique pieuse de

retraite dans les montagnes, et notamment dans les grottes de la région? Si l'on en croit al-Mālikī, plusieurs ascètes ifrīqiyens morts dans la seconde moitié du X^e siècle auraient effectué des retraites pieuses dans la région du Ġabal al-Lukkām⁸⁵. Dans le Maghreb oriental, des saints d'importance secondaire – de manière symptomatique, la tradition biographique ifrīqiyenne ne leur accorde qu'une attention toute relative – s'affirment en tant qu'anachorètes, tel un certain Abū 'Alī Maṣṣūr b. 'Abbās, qui fréquentait le Jebel Zaghuan du temps d'Abū Ġa'far al-Qammūdī (m. 324/935-936)⁸⁶. Mais l'anachorète semble bien n'être, pour les milieux sunnites d'Ifrīqiya en tous les cas, qu'une figure marginale, la tradition ascétique s'étant fortement développée dans le sens d'un cénobitisme à périodicité variable, dans les *ribāṭ*-s ou les mosquées⁸⁷. Il en allait différemment dans les régions les plus méridionales du pays, où la grotte apparaît comme un élément-clé du dispositif de diffusion du savoir ibādite, dans le cadre du conseil religieux de la *ḥalqa*⁸⁸. Il est enfin une dimension de la pratique originelle de la retraite pieuse dans les grottes qui nous demeure inconnue. Il s'agit de la question d'une très hypothétique continuité, sous une autre forme, d'un culte préislamique des grottes⁸⁹. Depuis les travaux de Doutté et surtout de Basset, on sait que la tradition populaire maghrébine fait une large place au culte rendu, dans ces lieux, aux génies chtoniens, parfois à peine recouverts d'un vernis de sainteté musulmane⁹⁰. Dans quelle mesure les ermites musulmans participent-ils, à l'instar de leurs prédécesseurs chrétiens en Europe occidentale ou au Levant protobyzantin, d'une islamisation des pratiques religieuses païennes? Certes, on n'a pas manqué de remarquer depuis longtemps déjà que, parmi les habitudes pieuses des santons cavernicoles et plus encore celles des simples visiteurs de grottes, certaines pratiques pouvaient être rapprochées de l'incubation antique⁹¹. On remarquera toutefois que, dans les textes hagiographiques consultés, il n'est jamais fait mention ni de l'existence de *ḡinn*-s, ni des traces du moindre paganisme, qui pourraient fournir l'indice d'un processus d'islamisation d'un culte préexistant. Cette situation documentaire particulièrement frustrante doit donc nous inciter à la plus élémentaire

prudence en ce qui concerne l'hypothèse d'une continuité du sacré dans les grottes, dont la retraite pieuse pourrait constituer l'un des indices probants.

5. CONCLUSIONS

Au-delà du caractère spectaculaire de l'idéal anachorétique qu'expriment certains pieux personnages en trouvant refuge dans des grottes, les exemples d'érémisme cavernicole que l'on rencontre dans les textes médiévaux pour le Maghreb extrême amènent à s'interroger sur la portée de cette pratique, ainsi que sur ses significations et ses modèles. Si l'on s'en tient au témoignage des sources disponibles – dont la nature partielle et partielle doit inciter, on l'a dit, à considérer avec beaucoup de prudence les éléments de synthèse qui ont été ici présentés –, la pratique anachorétique dans les grottes semble correspondre à un moment particulier de l'histoire de l'ascétisme au Maghreb extrême. Les biographies rassemblées pour le XII^e siècle et le début du siècle suivant soulignent tout d'abord le caractère archaïque du phénomène. Les exemples célèbres d'Ibn Tūmart entamant une retraite dans la grotte d'Igiliz des Harġa ou, un quart de siècle plus tard, Abū ʿAbbās al-Sabṭī fixant sa demeure sur la colline qui domine Marrakech, constituent deux des jalons de ce qui nous apparaît – faute de témoignages antérieurs ? – comme les débuts d'un mouvement qui, loin de s'essouffler avec la constitution de l'empire almohade, jouira au contraire d'une grande vitalité durant quelques décennies encore. Au-delà de ces cas emblématiques bien connus, qu'on a eu tendance à considérer isolément, comme les manifestations singulières d'expériences mystiques individuelles, l'étude des sources hagiographiques montre que la pratique de la réclusion pieuse dans les grottes s'inscrit dans un mouvement anachorétique de plus large ampleur. La nature des textes disponibles, issus de tendances spirituelles – le soufisme, l'almohadisme – qui sont en situation de forte concurrence dans le courant des XII^e et XIII^e siècles, ne facilite guère l'appréhension de ce phénomène religieux dans sa globalité. La « récupération » de certaines biographies d'ascètes précoces et déjà auréolés d'une aura légendaire par la littérature

hagiographique et apologétique du tournant du XII^e au XIII^e siècle masque-t-elle l'existence d'un certain courant d'imitation qu'aurait pu susciter Ibn Tūmart auprès d'émules, mêmes lointains ou secondaires ? Certaines indications données par les textes, à propos de l'ermitage d'Igiliz des Harġa ou des « grottes » de Marrakech, pourraient le laisser supposer. La tendance ascétique qu'on a essayé de mettre en lumière renoue enfin avec le modèle prophétique et l'*imitatio Muhammadi*. À cette référence explicite, s'ajoutent sans doute d'autres expériences similaires, telle celle des ermites du Ġabal al-Lukkām en Antiochène, qui apparaît comme l'un des points d'ancrage forts du phénomène. Mais cette pratique pieuse du refuge dans les montagnes et les grottes, peut-être plus structurée et plus répandue qu'on ne l'a pensé généralement, trouve sans doute sa véritable raison d'être dans l'histoire du Maghreb extrême entre la seconde moitié du XI^e siècle et la fin du siècle suivant. Comment ne pas voir en effet, dans l'apparition de cette forme de rituel solennel de dissociation et de purification, l'une des réponses apportées en cette région par la spiritualité du temps à la nouvelle organisation de la société qu'induit l'instauration brutale des pouvoirs étatiques almohade puis almohade, aux fondements ethniques et idéologiques fortement marqués⁹² ?

BIBLIOGRAPHIE

- ADDAS, Cl. (2008) : « *Hirā'* », dans M. A. AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, pp. 389-391.
- AL-ANDALUSĪ [Tāhir ibn Muḥammad ibn Tāhir al-Ṣadafī] (1999) : *Ṣīr al-maṣūn fīmā ukrima bihi al-muṣliḥūn*, éd. H. FERHAT, Beyrouth.
- AZUAR RUIZ, R. [dir.] (2004) : *Fouilles de la Rábita de Guardamar. I. El ribāṭ califal : excavaciones y estudios, 1984-1992*, Madrid.
- AL-BĀDISĪ [ʿAbd al-Ḥaqq b. Ismāʿīl] (1926) : *El-Maqṣad (Vie des saints du Rif)*, trad. G. S. COLIN, Paris.
- AL-BĀDISĪ [ʿAbd al-Ḥaqq b. Ismāʿīl] (1982) : *Al-Maqṣad al-ṣarīf wa-l-manẓar al-laṭīf fī al-tarīf bi-ṣulḥāʾ al-Rif*, éd. S. A. Aʿrāb, Rabat.
- AL-BAKRĪ [Abū ʿUbayd] (1965) : *Kitāb al-Muġrib / Description de l'Afrique septentrionale*, éd. et trad. MC GUCKIN DE SLANE, Paris.

- BASSET, H. (1920) : *Le culte des grottes au Maroc*, Alger [rééd. Clichy, 1999].
- IBN BATTŪTA [s. d.] : *Rihla* [sans nom d'éditeur], Beyrouth.
- AL-BAYḌAQ [Abū Bakr b. ʿAlī al-Ṣanhāgī, dit] : Voir LÉVI-PROVENÇAL, 1928.
- BAZZANA, A. (1996) : « Site refuge, grotte-sanctuaire ou abri de bergers du haut Moyen Âge ? La grotte de “Las Lentejuelas” à Fuentes de Ayódar (Castellón) », *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló*, 17, pp. 527-550.
- BEL, A. (1938) : *La religion musulmane en Berbérie*, Paris.
- BENCHENEB, H. (1995) : « Al-Sabū », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} édition, t. VIII, p. 711.
- BENSEDDIK, N. (2001) : « Incubation », *Encyclopédie berbère*, XXIV, Aix-en-Provence, pp. 3714-3718.
- BOUSQUET, G.-H. (1978) : « *Fūkāf* », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} édition, t. IV, p. 292.
- CASTRIES, H. DE (1924) : « Les sept patrons de Marrakech », *Hespéris*, IV, pp. 245-303.
- CÉNIVAL, P. DE (1991) : « Marrākush », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} édition, t. VI, p. 588-598.
- Le Coran* (1980) : Trad. R. BLACHÈRE, Paris.
- CORNELL, V. J. (1998) : *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin.
- AL-DABBĀG [puis IBN NĀĠĪ] (1978) : *Maʿālim al-imān*, Le Caire-Tunis.
- DERMENGHEM, E. (1954) : *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris.
- DERMENGHEM, E. (1981) : *Vie des saints musulmans*, Paris.
- DEVERDUN, G. (2004) [rééd.] : *Marrakech, des origines à 1912*, 2 vol., Casablanca.
- DOUTTÉ, E. (1909) : *Magie et religion en Afrique du Nord*, Alger [rééd. Paris, 1994].
- DOUTTÉ, E. (1914) : *En tribu*, Paris.
- FAHD, T. (1978) : « *Isūkḥāra* », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} édition, t. IV, pp. 271-272.
- FERHAT, H. (1992) : « Abū l-ʿAbbās : Contestation et sainteté », *Al-Qanṭara*, XIII, pp. 181-199.
- FERHAT, H. (2003) : *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca.
- FLUSIN, B. (1998) : « L'essor du christianisme oriental », dans L. PETRI et al. (coord.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. III. Les Églises d'Orient et d'Occident*, Paris, pp. 545-608.
- FROMHERZ, A. J. (2005) : « The Almohad Mecca. Locating Igli and the Cave of Ibn Tūmart », *Al-Qanṭara*, XXVI(1), pp. 175-190.
- GARCÍA-ARENAL, M. (2006) : *Messianism and Puritanical Reform. Mahdīs of the Muslim West*, Leyde-Boston.
- GOBILLOT, G. (2005) : « *Zuḥd* », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} édition, t. XI, pp. 605-607.
- GOBILLOT, G. (2008) : « Gens de la caverne », dans M. A. AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, pp. 362-365.
- HOPKINS, J. F. P. (1977) : « Ibn Tūmart », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} édition, t. III, p. 983.
- HUICI MIRANDA, A. (2000) : *Historia política del imperio almohade*, Grenade [éd. originale, Tétouan, 1956-1957].
- IBN ʿARABĪ (1995) : *Risālat Rūḥ al-Quds*, trad. G. LECONTE (d'après R. W. J. AUSTIN) et R. DELADRIÈRE, *Les soufis d'Andalousie, suivie de La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Égyptien*, Paris.
- IBN ḤALDŪN (1992) : *Kitāb al-ʿIbar*, 7 vol., Beyrouth.
- IBN ʿIDĀRĪ (1985) : *Al-Bayān al-muḡrib. Qism al-Muwahḥidīn*, éd. M. I. AL-KATTĀNĪ, M. B. ṬAWĪT, M. ZNĪBAR et ʿA. ZAMMĀMA, Casablanca.
- IBN AL-QATTĀN (1990) : *Naẓm al-ḡumān*, éd. M. ʿA. MAKKĪ, Beyrouth.
- IDRIS, H.-R. (1962) : *La Berbérie orientale sous les Zirides*, 2 vol., Paris.
- Kitāb al-Anṣāb* : Voir LÉVI-PROVENÇAL, 1928.
- LANDOLT, H. (1978) : « *Kḥalwa* », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} édition, t. IV, pp. 1022-1023.
- LÉVI-PROVENÇAL, É. (1928) : *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris.
- LÉVI-PROVENÇAL, É. [éd.] (1941) : *Recueil de lettres officielles almohades / Maḡmūʿat rasāʾil muwahḥidiya*, Rabat.
- LEWICKI, T. (1975) : « *Ḥalka* », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} édition, t. III, pp. 97-101.
- LOUBIGNAC, V. (1944) : « Un saint berbère : Moulay Bou ʿAzza. Histoire et légende », *Hespéris*, XXXI, pp. 15-34.
- AL-MĀLIKĪ [Abū Bakr ʿAbd Allāh b. Muḥammad] (1983) : *Kitāb Riyāḍ al-Nufūs*, éd. B. AL-BAKKŪŠ et M. AL-ʿARWĪ AL-MATWĪ, 3 vol., Beyrouth.
- MARÍN, M. (1991) : « *Zuḥḥād* de al-Andalus (300/912-420/1029) », *Al-Qanṭara*, XII, pp. 439-469.
- AL-MARRĀKUŠĪ [Muḥammad b. Muḥammad b.

- ‘Abd Allāh ibn al-Mu‘aqqit al-Masfiwī] (2002) : *Al-Sa‘āda al-abadiya fī l-ta‘rīf bi-mašāhir al-ḥaḍra al-marrakūsiya*, éd. H. ĞALLAB et A. MUTAFAKKIR, 2 vol., Marrakech.
- MASSIGNON, L. (1969) : *Opera Minora*, Paris.
- PARET, R. (1975) : « *Aṣḥāb al-Kahf* », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} édition, t. I, pp. 712-713.
- PRÉVOST, V. (2008) : *L’aventure ibâdite dans le Sud tunisien. Effervescence d’une région méconnue*, Helsinki.
- AL-SAMLĀLI [‘Abbās ibn Ibrāhīm] (1999-2002) : *Al-Flām bi-man ḥalla Marrakūš wa-Aġmāt min al-a‘lām*, éd. ‘A. W. IBN MANŠŪR, 11 vol., Rabat.
- STRECK, M. (1986) : « Lukkām », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} édition, t. V, pp. 816-817.
- AL-TĀDIL [Abū Ya‘qūb ibn al-Zayyāt] (1984) : *Kitāb al-Taṣawwuf ilā riġāl al-taṣawwuf*, éd. A. TOUFIQ, Rabat.
- AL-TĀDIL [Abū Ya‘qūb ibn al-Zayyāt] (1995) : *Regards sur le temps des soufis. Vie des saints du Sud marocain des V^e, VI^e, VII^e siècles de l’hégire*, trad. M. DE FENOYL, Casablanca.
- AL-TAMIMI AL-FĀSĪ [Abū ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Karīm] (2002) : *Al-Mustaḥād fī manāqib al-‘ubbād. II. Texte*, éd. M. al-Šarīf, Tétouan.
- TOUATI, H. (2005) : « *Ziyāra. Maghreb* », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} édition, t. XI, pp. 574-576.
- VAN STAËVEL, J.-P., FILI, A. (2006) : « *Wa-waṣalnā ‘alā barakat Allāh ilā Iġiliz* : à propos de la localisation d’Iġiliz-des-Harġa, le *ḥiṣn* du Maḥdi Ibn Tūmart », *Al-Qanṭara*, XVII, pp. 153-194.
- WEIR, T. W. [MONTGOMERY WATT, W.] (1971) : « *Ḥirā’* », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^{ème} édition, t. III, p. 478.
- YĀQŪT AL-HAMĀWĪ (1990) : *Mu‘ġam al-buldān*, éd. ‘A. ‘A. AL-ĞUNDĪ, 7 vol., Beyrouth.
- ZOUANAT, Z. (1998) : *Ibn Mashīsh, maître d’al-Shādhilī*, Casablanca.
- dont la fouille est dirigée par A. Ettahiri (INSAP, Rabat), A. Fili (U. d’El Jadida) et l’auteur du présent article.
- ⁶ Sur cette vertu spirituelle, voir GOBILLOT, 2005 et MARÍN, 1991, pp. 450-451.
- ⁷ AL-TĀDIL, 1984 ; ID., 1995.
- ⁸ CORNELL, 1998, p. 98.
- ⁹ AL-TAMIMI, 2002.
- ¹⁰ AL-BĀDISĪ, 1982 ; ID. (trad.), 1926.
- ¹¹ On pense notamment à l’ouvrage, rédigé à la fin du 6^e/XII^e siècle, d’AL-ANDALUSĪ (1999) ou à la *Risālat Ruḥ al-Quds*, composée par Ibn ‘Arabī à La Mekke en 600/1203-1204 (IBN ‘ARABĪ, 1995).
- ¹² Parmi les sources récentes, on citera notamment l’ouvrage d’AL-SAMLĀLI (1999-2002).
- ¹³ AL-TAMIMI, 2002, pp. 28-40 ; AL-TĀDIL, 1984, pp. 213-222, n^o 77 (ar.) ; ID., 1995, pp. 64, n^o 77 (trad.). Parmi les études modernes, voir notamment LOUBIGNAC, 1944, p. 16 et DERMENGHEM, 1954, pp. 59-70.
- ¹⁴ AL-TAMIMI, 2002, p. 30.
- ¹⁵ AL-TĀDIL, 1984, p. 216 (ar.) ; ID., 1995, p. 160 (trad.).
- ¹⁶ AL-TĀDIL, 1984, p. 217 (ar.) ; ID., 1995, p. trad.). Sur la localisation de ce lieu-dit, qu’on assimile souvent à Tinmal, mais qu’il convient plutôt d’identifier comme Tamillil au pays des Haskūra, voir A. Toufiq dans ID., p. 388, note 488.
- ¹⁷ Les noms de lieux suivent la forme passée en usage au Maroc.
- ¹⁸ LOUBIGNAC, 1944, p. 16 ; DERMENGHEM, 1981, p. 60.
- ¹⁹ AL-TĀDIL, 1984, pp. 342-343, n^o 174 (ar.) ; ID., 1995, p. 245, n^o 174 (trad.). Le texte dit qu’il séjournait la plupart du temps dans les tombeaux (*kāna akṭar ġulūsīhi fī l-maqābir*).
- ²⁰ AL-TAMIMI, 2002, p. 121, n^o 42.
- ²¹ Biographies d’Abū Ibrāhīm Ismā‘il ibn Sayyid al-Nās al-Baṭṭīwī, de la tribu des Banū ‘Isī, d’Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Dawnās et d’Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Yastaṭnī ; voir AL-BĀDISĪ, 1982, respectivement pp. 57-58, 59-60, 85-88 et 113-117 (ar.) et ID., 1926, pp. 32-3, 33-4 et 71-5 (trad.). Un dénommé Abū Yahyā Zakariyā’ b. Yahyā avait, quant à lui, élu domicile dans une falaise ID., 1982, p. 120 ; ID., 1926, pp. 120-121, n^o 27 (trad.).
- ²² Sur les activités des premiers ascètes en al-Andalus, voir MARÍN, 1991, pp. 445-455. L’un des exemples les plus connus est celui de Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Masarra (m. en 319/931) qui fonde un ermitage dans la montagne cordouane : GARCÍA-ARENAL, 2006, p. 130. Durant la *fitna*, Mu‘awwid b. Dā‘ud est dit s’être retiré dans les montagnes de Rayyo : MARÍN, 1991, p. 460. Quant à Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ašraf al-Rundi, il faisait de longues retraites sur une montagne près de Morón, dans les environs de Ronda, selon Ibn ‘Arabī (IBN ‘ARABĪ, 1995, p. 108).
- ²³ AL-TAMIMI, 2002, p. 115, n^o 37.
- ²⁴ AL-TĀDIL, 1984, pp. 429, n^o 256 (ar.) ; ID., 1995, pp. 307-308, n^o 256 et p. 418 note 340bis (trad.). Le saint était originaire de la montagne d’Amssiyyūn ou Amssiwān, dont le nom signifie justement « mont difficile à gravir » ; voir A. Toufiq dans ID., 1984, p. 428, note 341.
- ²⁵ AL-TAMIMI, 2002, p. 209, n^o 109.
- ²⁶ AL-TĀDIL, 1984, p. 90, n^o 5 (ar.) ; ID., 1995, p. 79, n^o 5 (trad.).

Notas

¹ IBN BATTUTA, s.d., p. 420.

² *Ibid.*, pp. 528-529.

³ On en verrait un rare exemple dans BAZZANA, 1996.

⁴ DOUTTÉ, 1909 (édition consultée : Paris, 1994) ; ID., 1914 ; BASSET, 1920 (édition consultée : Clichy, 1999). L’exception majeure est le travail de DERMENGHEM, 1954.

⁵ Ce travail s’inscrit dans le cadre d’une étude portant sur le site archéologique d’Iġiliz n-Warġen ou « Iġiliz des Harġa » (commune de Toughmart, province de Taroudant, Maroc),

- 27 ZOUANAT, 1998, p. 57, et pp. 29-30 pour d'autres occurrences médiévales. La grotte est appelée communément de nos jours *Tufri d-Moulay 'Abdeslem*, « Grotte de Moulay 'Abd al-Salām », ou *Kahf bū r-Rūh*, « la Caverne de l'homme à l'esprit » : *Ibid.*, p. 253 ; voir également DERMENGHEM, 1954, pp. 143-144.
- 28 Dans ce récit à forte teneur légendaire, il y retrouve une gazelle qui dort près de lui et lui donne de son lait ; DERMENGHEM 1954, p. 72 ; ID., 1981, p. 250. Le Ġabal Zalaġ est situé au nord de Fès. Dans la biographie que consacre al-Tādili à ce personnage, il est bien question d'une fréquentation des ruines situées sur la montagne, mais pas explicitement d'une grotte : AL-TĀDILĪ, 1984, pp. 319-326, n° 162 (ar.) ; ID., 1995, pp. 228-234, n° 162 (trad.).
- 29 AL-TĀDILĪ, 1984, pp. 236-237, n° 91 (ar.) ; ID., 1995, pp. 173-174, n° 91, et p. 392 note 572 (trad.).
- 30 AL-TĀDILĪ, 1984, p. 319, n° 161 (ar.) ; ID., 1995, p. 228, n° 161 (trad.).
- 31 AL-TĀDILĪ, 1984, p. 375, n° 195 (ar.) ; ID., 1995, p. 269, n° 195 (trad.).
- 32 AL-TĀDILĪ, 1984, pp. 414-415, n° 239 (ar.) ; ID., 1995, p. 298, n° 239 (trad.).
- 33 AL-TĀDILĪ, 1984, pp. 418-419, n° 243 (ar.) ; ID., 1995, pp. 3 (trad.).
- 34 AL-TĀDILĪ, 1984, pp. 265-266, n° 112 (ar.) ; ID., 1995, pp. 193-194, n° 112 (trad.).
- 35 Le lieu où il s'était installé était appelé « le chemin du dévot » (*darb al-'ābid*) : AL-TĀDILĪ, 1984, pp. 238-239, n° 93 (ar.) ; ID., 1995, pp. 93 (trad.) ; AL-SAMLĀLĪ, 1999-2002, VII, p. 248.
- 36 Voir également la carte fournie par A. Toufiq dans l'édition arabe (AL-TĀDILĪ, 1984) et reprise dans la traduction de M. de Fenoyl (ID., 1995).
- 37 AL-TĀDILĪ, 1984, pp. 312-313, n° 156 (ar.) ; ID., 1995, p. 24, n° 156 (trad.) ; AL-SAMLĀLĪ, 1999-2002, X, p. 311 ; voir également DE CASTRIES, 1924, pp. 267-268.
- 38 DE CASTRIES, 1924, p. 262.
- 39 DEVERDUN, 2004, t. I, pp. 274-275.
- 40 AL-TĀDILĪ, 1984, pp. 343-344, n° 175 (ar.) ; ID., 1995, p. 246, n° 175. Le tombeau a été depuis profondément remanié par la construction d'un mausolée d'époque saadienne : *Ibid.* et DE CASTRIES, 1924, p. 268.
- 41 Sur ce personnage, voir AL-TĀDILĪ, 1984, pp. 451-477 (ar.) ; ID., 1995, pp. 325-348 (trad.). Voir également DERMENGHEM, 1981, pp. 265-273 ; BENCHENEB, 1995.
- 42 AL-TĀDILĪ, 1984, p. 459 (ar.) ; ID., 1995, p. 332 (trad.) ; AL-SAMLĀLĪ, 1999-2002, I, p. 242. L'idée est toutefois contredite par un certain nombre de données, à commencer par l'âge du personnage, que d'autres auteurs font naître en 1145 ; DEVERDUN, 2004, t. I, p. 272, note 53 ; voir également FERHAT, 1992.
- 43 DE CASTRIES, 1924, p. 268 ; DEVERDUN, 2004, t. I, p. 272. Il est dit cependant, dans certaines sources, que le santón descendait du Guéliz le vendredi pour la prière en commun : AL-MARRĀKŪŠĪ, 2002, t. II, p. 288.
- 44 Après la prise de Marrakech par les troupes almohades, il s'y serait établi dans un fondouk connu sous le nom de *Funduq Muqbil*, et aurait été intégré au corps des *ṭalabat al-ḥaḍar*. Recevant des gratifications, il enseignait par ailleurs la grammaire et le calcul, et entretenait un niveau de vie sans commune mesure avec celui des soufis qui étaient ses contemporains à Marrakech : BENCHENEB, 1995 ; FERHAT, 2003, p. 187. Les versions traditionnellement retenues situent cet épisode à la fin de la période de réclusion du santón durant quarante années au sommet du Guéliz : AL-SAMLĀLĪ, 1999-2002, I, pp. 238-239 ; DE CASTRIES, 1924, p. 269.
- 45 BENCHENEB, 1995, p. 711. Le pèlerinage principal a toutefois lieu à son tombeau, situé à l'extrémité nord de la ville, sur lequel ont été élevées, au début du XVII^e siècle, une *zāwiya* et une importante mosquée : DE CÉNIVAL, 1991, p. 576. Selon Deverdun, il existait encore, de son temps, au point culminant du Guéliz, une petite mosquée de style campagnard dédiée à Sidi-bel-Abbès, mais sa construction ne paraissait pas très ancienne : DEVERDUN, 2004, t. I, p. 159, note 29.
- 46 DERMENGHEM, 1954, p. 268 ; ID., 1981, p. 143.
- 47 *Kitāb al-Ansāb* : LÉVI-PROVENÇAL, 1928, p. 40 (ar.) et pp. 60-61 (trad.). L'autre texte fondamental sur la grotte est celui d'Abū Bakr b. 'Alī al-Ṣanhāġī, dit al-Bayḍāq, *Aḥbār al-mahdī Ibn Tūmart* : *Ibid.*, pp. 72-73 (ar.) et pp. 116-117 (trad.). Sur la grotte, voir en outre BEL, 1938, pp. 240-241, et HUICI MIRANDA, 2000 (reproduction de la première édition de 1956-1957), t. I, p. 61 et surtout p. 64. La grotte a longtemps été considérée comme perdue (cf. HOPKINS, 1977, p. 983) avant que de nouveaux éléments de localisation ne soient proposés : voir l'hypothèse erronée de FROMHERZ, 2005, et les corrections apportées par VAN STAËVEL, FILLI, 2006, pp. 166-167 et 190. Pour d'autres informations sur la grotte, voir les publications à paraître ultérieurement sur les fouilles archéologiques du site d'Igiliz des Hargā.
- 48 LÉVI-PROVENÇAL, 1941, lettre n° 17, pp. 81-93 (voir pp. 86-87) / analyse, pp. 41-42 ; voir également ID., 1928, p. 60, note 2. On verra *infra* la nature de ces aménagements.
- 49 IBN ḤALDŪN, 1992, t. VI, p. 268.
- 50 IBN 'IDĀRĪ, 1985, p. 149 ; voir *infra*.
- 51 *Ibid.* La leçon proposée par le texte d'Ibn 'Idārī pourrait-elle renvoyer à la forme al-Wansārisī, c'est à dire à la *nisba* de l'un des proches Compagnons du Mahdī, le célèbre al-Bašīr, personnage charismatique auquel s'attache pourtant une importante part d'ombre, et que certaines sources n'hésitent pas à appeler al-Masiḥ, « le Messie » ? Si tel était le cas, cela impliquerait que la fondation de cette *rābiya* a forcément eu lieu lors du séjour d'al-Bašīr à Igiliz des Hargā, soit durant la période initiale de la prédication tūmartienne, avant le départ des Almohades pour Tinmal. Connu pour avoir été l'initiateur du « tri » des armées almohades et des fidèles du mouvement, al-Bašīr aurait été tué durant la bataille de la Buḥayra devant Marrakech, en 1130.
- 52 La mention d'une seconde *rābiya* n'est pas attestée dans les textes du début de la période almohade. IBN AL-QATTĀN mentionne par ailleurs dans son *Nazm al-ġumān* (1990, p. 124), l'existence, en-dessous de la montagne d'Igiliz, d'un endroit appelé *al-rukn*, « le coin », que Huici Miranda interprète, sans étayer davantage son extrapolation, comme étant la grotte du Mahdī (HUICI MIRANDA, 2000, t. I, p. 68). L'auteur médiéval ne semble pourtant se livrer à aucun moment à une assimilation formelle de la grotte à ce « coin ». Pour une hypothèse d'explication du sens de ce terme, voir les publications à paraître ultérieurement sur les fouilles d'Igiliz des Hargā.
- 53 BOUSQUET, 1978, p. 292.
- 54 LANDOLT, 1978, p. 1022. Le *Mustafād* conserve de nombreux exemples de cette pratique pour la ville de Fès : AL-TAMĪMĪ, 2002, pp. 87 (n° 26), 93 (n° 30), 101 (n° 34), 105

(n° 36), 121 (n° 42), 136 (n° 53), 152 (n° 63), 195 (n° 91).

55 *Kitāb al-Ansāb* : LÉVI-PROVENÇAL, 1928, p. 72 (ar.) et p. 116 (trad.). Sur la réclusion dans la grotte comme moyen de retrouver un état de pureté rituelle (*ṣahāra*), condition première d'obtention de la *baraka*, voir les intéressantes remarques de M. GARCÍA-ARENAL (2006, pp. 167-168).

56 MARÍN, 1991, p. 456. Sur les tendances cénotiques dans cette région du monde musulman, voir également le cas particulièrement symptomatique de Guardamar del Segura : AZUAR RUIZ (dir.), 2004.

57 *Kitāb al-Ansāb* : LÉVI-PROVENÇAL, 1928, p. 40 (ar.) et pp. 60-61 (trad.).

58 TOUATI, 2005.

59 IBN ʿIDĀRĪ, 1985, p. 149. On trouvera d'autres cas contemporains de ces rites curatifs dans AL-TĀDIL, 1984, p. 84, n° 1 (ar.) ; ID., 1995, p. 75, n° 1 (trad.) ; ID., 1984, pp. 132-133, n° 25 (ar.) ; ID., 1995, p. ID., 1984, p. 141, n° 30 (ar.) ; ID., 1995, p. 111, n° 30 (trad.).

60 AL-TĀDIL, 1984, pp. 439-440, n° 268 (ar.) ; ID., 1995, pp. 315-316, n° 268 (trad.).

61 Ibn Ḥaldūn insiste particulièrement sur ce point, mais donne comme lieu d'enseignement non pas la grotte – qu'il ne mentionne d'ailleurs pas –, mais la *rābiʿa* fondée par Ibn Tūmart : IBN ḤALDŪN, 1992, t. VI, p. 268.

62 Voir à ce sujet, dans ce même volume, l'article de M. Meouak.

63 AL-TĀDIL, 1984, pp. 91 (ar.) ; ID., 1995, pp. 173-174, n° 91 (trad.) ; ID., 1984, pp. 238-239, n° 93 (ar.) ; ID., 1995, p. 175, n° 93 (trad.).

64 Il est vrai que la prière peut être accomplie à l'extérieur, pratique que semblent privilégier certains santons. Voir par exemple le cas d'Abū ʿAlī Wabir ibn Yrziḡn al-Raḡrāḡi, qui s'était ainsi astreint à la réclusion, et dont al-Tādili dit qu'« il ne quittait son abri que pour prier la nuit », ou bien qu'« il sortait de sa grotte à la nuit tombée, allait à la mer et priait jusqu'à la montée de l'aurore » : AL-TĀDIL, 1984, pp. 418-419 (ar.) ; ID., 1995, pp. 300-301 (trad.). Une autre anecdote montre pourtant le santon en train de prier dans sa grotte, alors qu'un groupe de visiteurs l'attend au-dehors : *Ibid.* Voir un exemple similaire en la personne d'Abū ʿAbd al-Malik Marwān ibn ʿAbd al-Malik al-Lamtūni, qui se convertit à l'érémitisme à Marrakech et aménage sa propre « grotte » pour s'y livrer aux pratiques de dévotion : « Il en sortait aux heures de prière, priait avec les gens, puis rentrait dans sa grotte » (*wa-yahruḡu minhu fī awqāt al-ṣalawāt fa-yuṣallī maʿa al-nās tumma yaʿūdu ilā kahfihi*) : ID., pp. 238-239, n° 93 (ar.) ; ID., 1995, pp. 174-175, n° 93 (trad.).

65 AL-BAYDAQ, *Aḥbār* : LÉVI-PROVENÇAL, 1928, pp. 72-73 (ar.) et pp. 116-117 (trad.).

66 *Ibid.*

67 LÉVI-PROVENÇAL, 1941, lettre n° 17, pp. 81-93 (voir pp. 86-87), analyse p. 42. L'aménagement de l'accès à une grotte peut également être mis en relation avec le développement d'un culte postérieur, comme c'est vraisemblablement le cas de la grotte de Sīdī bel-Abbès, sur la Kudiyat al-ʿabid, à Marrakech : on parvient en ce cas à la grotte de Lalla Ḥalwa « par un escalier de roches brutes » : DERMENGHEM, 1954, p. 268 ; ID., 1981, p. 143.

68 ZOUANAT, 1998, pp. 10-11, 42, 114 et 248.

69 Pourtant nécessaire, au moment notamment des repas communiels, à l'instar de celui (*āsmās*) qu'Ibn Tūmart partage avec

ses compagnons dans la grotte d'Iḡiliz des Hargā : AL-BAYDAQ, *Aḥbār* [LÉVI-PROVENÇAL, 1928, pp. 72 (ar.) et 117 (trad.)].

70 L'une de ces rares notations concerne Abū Saʿīd ʿUṭmān [al-Yirṣiḡi], un reclus dans une grotte proche de Safi, où il fabriquait des pierres de meule (*kāna [...] munqaʿan fī ḡār yaʿmalu aḡḡār al-arḥā*) : AL-TĀDIL, 1984, p. 319, n° 161 (ar.) ; ID., 1995, p. 228, n° 161 (trad.). Mais le cas éclaire davantage le rapport qu'entretenaient certaines formes de soufisme avec le travail manuel que la culture matérielle propre au santon.

71 AL-TĀDIL, 1984, p. 266, n° 112 (ar.) ; ID., 1995, pp. 193-194, n° 112 (trad.) ; ID., 1984, p. 375 (ar.) ; ID., 1995, p. 269 (trad.).

72 AL-BAYDAQ, *Aḥbār* : LÉVI-PROVENÇAL, 1928, pp. 72-73 (ar.) et pp. 116-117 (trad.).

73 D'autres textes contemporains confirment cette tendance, qui semble caractéristique de l'époque. Ainsi l'anecdote suivante, concernant Abū Muḥammad ʿAbd Allāh al-Mawrī, un des maîtres d'Ibn ʿArabi, disciple lui-même d'Abū Madyan. Celui-ci lui dit un jour, alors que les deux se trouvaient à Bougie : « Je suis fatigué d'appeler les gens à Allāh sans qu'un seul ne réponde à mon appel. Je veux te choisir pour moi-même ; suis-moi dans quelque grotte de la montagne afin de m'y tenir compagnie jusqu'à ma mort ». IBN ʿARABI, 1995, p. 91.

74 AL-TAMIMI, 2002, p. 91, n° 28.

75 Voir à ce propos un cas algérien plus tardif (XVI^e siècle) dans DERMENGHEM, 1954, pp. 38-46 (particulièrement pp. 43-44). Sur le maintien des formes d'individualisme pieux dans le soufisme marocain jusqu'au début de l'époque moderne, voir par ailleurs CORNELL, 1998, pp. 111-112.

76 Voir les remarques de M. García-Arenal à propos de la construction de la figure d'Ibn Tūmart en tant que *walī* Allāh à partir du XIII^e siècle (GARCÍA-ARENAL, 2006, pp. 168-170).

77 On signalera un autre indice concordant de l'existence de relations entre les ascètes de Marrakech et ceux du Sous, dans les liens que semblent avoir entretenus, dans la seconde moitié du XII^e siècle, al-Mubtalā et Sīdī Ḥarūn d'Ansā : AL-TĀDIL, 1984, pp. 343-344, n° 175 (ar.) ; ID., 1995, p. 246, n° 175 (trad.). Le lieu de retraite d'al-Mubtalā a également été fréquenté par un autre savant venu du Sous : Abū Muḥammad Ṣāliḡ ibn Wandalus al-Sūsī [al-Aswad], originaire de Taroudant, qui s'établit à Marrakech et Aḡmāt Urika avant de s'en retourner dans son pays natal, où il meurt après 590/1194 : ID., 1984, pp. 347-349, n° 179 (voir p. 348) [ar.] ; ID., 1995, pp. 248-250, n° 179 (voir p. 248) [trad.].

78 On sait que le toponyme Iḡiliz (d'où Guéliz) désigne en berbère la « colline », le « piton » ou le « haut lieu » : DEVERDUN, 2004, t. I, p. 4 ; voir également VAN STAËVEL, FILLI, 2006, p. 174 et note 81.

79 CORNELL, 1998, pp. 65 et 199.

80 WEIR, 1971 ; ADDAS, 2008, p. 389-391 ; LANDOLT, 1978. On remarquera que le Jebel Laʿlām, où s'est installé Ibn Maṣṣīṣ, a reçu le nom de Ḡabal al-Nūr, « la montagne de lumière », en référence au mont Ḥiraʿ, que la Tradition musulmane a ainsi dénommé suite à cet événement. ZOUANAT, 1998, p. 225.

81 *Le Coran*, trad. R. Blachère. Sur le miracle de l'araignée qui tisse aussitôt sa toile devant l'entrée, voir *Ibid.*, p. 218, commentaire du verset 40. Voir un rappel de la fonction nourricière de cette grotte dans AL-TĀDIL, 1984, p. 69 (ar.) ; ID., 1995, p. 62 (trad.). Dans les deux épisodes dont il vient d'être question, la grotte refuge est désignée sous le nom de *ḡār*.

82 PARET, 1975 ; GOBILLOT, 2008, p. 362-365 ; BENCHENEB, p. 711. Dans son étude sur l'écho rencontré par la tradition des Sept dormants dans le christianisme et l'islam, Massignon dresse la liste des grottes qui sont sensées abriter les restes des pieux personnages ; il cite des cas en Tunisie, en Algérie, ainsi qu'au Maroc (à Sefrou, à Sidi Harazem, près de Fès) : MASSIGNON, 1969, t. III, pp. 104-118, 119-180 et 151-154 (respectivement (« Les "Septs Dormants", apocalypse de l'Islam », « Le culte liturgique et populaire des VII Dormants martyrs d'Éphèse (*Ahl al-Kahf*) : trait d'union Orient-Occident entre l'Islam et la chrétienté »). Voir aussi DERMENGHEM, 1954, pp. 47-48.

83 Julien Saba (m. 367) se retire dans une grotte à Gullab, dans la région d'Edesse. On cite aussi un monastère « de la Grotte » dans la région d'Émèse (Homs). Le monachisme monophysite n'est pas en reste : Saint Sabas s'installe en 478 dans une grotte de la vallée du Cédron, dans le désert de Juda, à une dizaine de kilomètres à vol d'oiseau de Jérusalem, donnant naissance à une communauté monastique. Sabas procède d'ailleurs à d'autres fondations dans le désert, dont celle d'une communauté cénobitique dite « de la Grotte » : FLUSIN, 1998, pp. 568, 577 et 586-589.

84 Voir par exemple AL-TĀDIL, 1984, p. 79 (ar.) ; ID., 1995, p. 73 (trad.), et *infra* pour les ascètes ifrîqiens. Il s'agit en fait des montagnes qui sont situées plus au nord, dans la région d'Antioche, et qui portent le nom générique de Ġabal al-Lukkām ; voir STRECK, 1986. C'est là que, selon la tradition géographique, « l'on trouve les modèles accomplis de vertu » (*wa-tiḥi yakūnu al-badāl min al-ṣāliḥīn*) : YAQŪT AL-ḤAMĀWĪ, 1990, t. V, p. 12, n° 10571.

85 AL-MĀLIKI, 1983, t. II, pp. 414 et 439. Voir également le cas du dénommé Abū l-Qāsim b. Sa'īd al-'Abid (m. 366/976) : adepte de la pérégrination dans les montagnes, il se rend dans le Ġabal al-Lukkām, « où il fréquente les modèles de vertu et se recueille dans les grottes (*wa-ta'bbada fī l-ġirān*) » : AL-DABBĀĠ, 1978, t. III, p. 84, n° 222.

86 AL-MĀLIKI, 1983, t. II, p. 234. Al-Bakrī confirme d'ailleurs, pour une période légèrement plus tardive, la vocation de cette montagne : « Le Zaġwān est un lieu de retraite est un lieu de retraite pour les hommes vertueux et les meilleurs d'entre les musulmans » (*hādā l-ġabal ma wā li-l-ṣāliḥīn wa-ḥiyār al-muslimīn*) : AL-BAKRI, 1965, p. 46 (ar.) et pp. 98-99 (trad.).

87 Sur la pratique de la retraite spirituelle (*ṭikāf*) en Ifrīqiya, voir IDRIS, 1962, t. II, pp. 706-707.

88 LEWICKI, 1975, pp. 98-99 ; PRÉVOST, 2008, pp. 204-207.

89 L'idée est notamment exprimée par DERMENGHEM, 1954, pp. 35-36.

90 Les exemples ne manquent pas au Maroc : voir BASSET, 1920, pp. 66-73, 91, 99, 107, 109 et 115 ; DERMENGHEM, 1954, pp. 102 et 105-109.

91 Sur les pratiques rituelles liées à l'incubation dans les grottes en Afrique du Nord, voir DOUTTÉ, 1914, p. 274 ; ID., 1908, pp. 410-414 ; BASSET, 1920, pp. 51-64 ; DERMENGHEM, 1954, pp. 132 et 144. Voir également BENSEDDIK, 2001, et, dans une optique plus générale, FAHD, 1978.

92 Voir, à l'appui de cette hypothèse, les réflexions de CORNELL, 1998, pp. 111-112.