



HAL
open science

**Inhumation et Baraka. La tombe du saint dans la ville
de l'Occident musulman au Moyen-Âge (XIIe-XVe
siècles)**
Bulle Tuil

► **To cite this version:**

Bulle Tuil. Inhumation et Baraka. La tombe du saint dans la ville de l'Occident musulman au Moyen-Âge (XIIe-XVe siècles). Archéologie et Préhistoire. Université Paris IV Sorbonne, 2011. Français. NNT : 2011PA040277 . tel-04344438

HAL Id: tel-04344438

<https://shs.hal.science/tel-04344438>

Submitted on 14 Dec 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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

UNIVERSITE PARIS IV-SORBONNE

ECOLE DOCTORALE VI - Histoire de l'Art et Archéologie

UMR 8167 - Orient et Méditerranée, laboratoire «Islam Médiéval»

THESE

pour obtenir le grade de Docteur de
l'Université Paris IV
Archéologie / archéologie islamique

Présentée et soutenue par

Bulle TUIL

le 12 octobre 2011

INHUMATION ET BARAKA LA TOMBE DU SAINT DANS LA VILLE DE L'OCCIDENT MUSULMAN, AU MOYEN-ÂGE (XI^E-XV^E SIÈCLES)

Volume I : Texte

Sous la direction de

Mme Marianne BARRUCAND (†) et **M. Jean-Pierre VAN STAËVEL**
Université Paris IV-Sorbonne

Devant un jury composé de:

M. Abdallah Cheikh-Moussa

Professeur, Université Paris IV-Sorbonne

M. Ahmed Ettahiri

Professeur, INSAP

Mme. Manuela MARÍN NIÑO

Professeur, CSIC

M Christophe PICARD

Professeur, Université Paris I-Panthéon Sorbonne

M Yves PORTER

Professeur, Université Aix-Marseille I

M. Jean-Pierre VAN STAËVEL

Professeur, Université Paris IV-Sorbonne



UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE VI – Histoire de l’art et Archéologie
UMR 8167 Orient et Méditerranée - laboratoire « Islam Médiéval »

T H È S E
pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L’UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE
Archéologie /archéologie islamique

Présentée et soutenue par :

Bulle TUIL

le 12 octobre 2011

Inhumation et *baraka*
**La tombe du saint dans la ville de l’Occident
musulman au Moyen-Âge (XIIe-XVe siècle)**

Sous la direction de :

Mme Marianne BARRUCAND (†)
M. Jean-Pierre VAN STAËVEL

Professeur, Université Paris IV Sorbonne
Professeur, Université Paris IV Sorbonne

JURY :

M. Abdallah CHEIKH MOUSSA
M. Ahmed ETTAHIRI
Mme Manuela MARÍN NIÑO
M. Christophe PICARD

Professeur, Université Paris IV Sorbonne
Professeur, INSAP
Professeur, CSIC
Professeur, Université Paris I Panthéon-
Sorbonne

M. Jean-Pierre VAN STAËVEL

Professeur, Université Paris IV Sorbonne

Remerciements

Le cheminement du doctorant est solitaire mais fort heureusement, il n'est pas exempt de contacts humains. Je tiens donc ici à exprimer ma profonde reconnaissance envers tout ceux qui m'ont accompagné pendant ces cinq dernières années.

En premier lieu, je tiens à remercier et à saluer Madame le Professeur Marianne Barrucand avec laquelle j'ai eu la chance de commencer cette thèse. Elle reste pour moi un modèle de courage et de persévérance, et j'espère que ce travail honore sa mémoire.

Je remercie également M. le Professeur Jean-Pierre Van Staëvel qui a repris la direction de ma thèse pour son accompagnement et ses conseils, et plus encore. Merci de m'avoir transmis un peu de votre passion pour l'archéologie islamique qui me porte maintenant depuis mon arrivée à la Sorbonne, en deuxième année de DEUG.

Toute ma reconnaissance va aux chercheurs avec qui j'ai pu discuter des tombes de saint et qui m'ont ouvert de nouvelles pistes de réflexion. Je remercie vivement Ahmed Ettahiri et Abdallah Fili que j'ai eu la chance de rencontrer, et sans qui Chella et Aghmat seraient restées bien hermétiques. Merci à Pascal Burési de m'avoir permis de travailler sur des documents de chancellerie almohade, je n'aurais certainement jamais osé m'attaquer aux sources médiévales sans cela. Enfin j'exprime ma profonde reconnaissance à Maribel Fierro, Nelly Amri et Kenneth Honerkamp qui ont pu trouver le temps de répondre à mes sollicitations.

Ce doctorat n'aurait pu être réalisé sans le soutien financier de l'UFR Histoire de l'Art et Archéologie de l'Université Paris IV – Sorbonne, par le biais d'une allocation de recherche qui m'a été attribuée. Je remercie également le laboratoire « Islam Médiéval », et l'école doctorale VI, qui ont tous deux participé au financement de mes prospections. A cet endroit, que Melle Marie Planchot, reçoive toute ma reconnaissance.

Mes prospections n'ont été rendues possibles que grâce à l'intervention bienfaitrice de Habib Kazdaghli, que je remercie pour son accueil et ses conseils, et celle de Leila Mrabet, qui m'a largement orienté dans mes démarches. Je remercie également Mourad Rammah et Brahim Chenoufi qui m'ont permis de travailler respectivement à Kairouan et à Tlemcen.

Merci à vous Séphanie, Lou et mon père qui m'avez accompagné dans des pérégrinations sur la voie des saints riches en aventures. Merci pour votre soutien et votre humour qui auréolent cette thèse de biens heureux souvenirs. Amine, Sabrina et Othmane, recevez ici toute ma gratitude, qui à elle seule ne peut exprimer tout ce que je vous dois.

Merci aussi à vous, mes relecteurs et amis, pour votre patience et votre gentillesse. Toutes mes pensées sont pour vous, mes parents, Lou, Stella, Maïté et Raphaël. Je remercie ici plus particulièrement Claire, Rania et Sandra pour votre dévouement et votre aide, inestimables.

Enfin, toute ma gratitude va à ma famille et à mes amis qui étayent ma vie, à mes parents, mes grands-parents, mes frères, et ma sœur, à Marc et Sylviane, à Raphaël. Merci aussi à Quentin et Virginie d'avoir toujours table ouverte, y compris chez Georges et Brigitte, à Maïté, Stella, Anna, Lise et Aurélien, Thomas, Saadia...



Translittération

La translittération utilisée dans ce travail est celle proposée par la revue *Arabica*. Les termes usuels tels que mihrab et madrasa, et la majeure partie des toponymes comme Chella, La Mekke ou Tlemcen sont laissés dans leur état français afin de ne pas alourdir le texte. De même, les saints sont évoqués dans le texte sous leur nom usuel dialectal, et suivant la tradition maghrébine, précédés du titre honorifique de Sīdī ou Mūlay.



« Le pot, de grande taille, en porcelaine grossière, était peint, au fond, d'un œil que le calcaire et la silice obstruaient à moitié. A petits coups précis, Athanagore fit sauter les éclats pétrifiés, dégageant l'iris et la pupille. Vu en entier, c'était un assez bel œil bleu, un peu dur, aux cils plaisamment recourbés. Athanagore regardait plutôt d'un autre côté pour se dérober à l'interrogation insistante qu'impliquait l'expression de ce vis-à-vis céramique. Lorsque le nettoyage fut chose faite, il remplit le pot de sable, pour ne plus voir l'œil, le retourna sens dessus dessous et le brisa de plusieurs coups de marteau, puis il ramassa les fragments épars. Ainsi, le pot tenait très peu de place et pourrait entrer dans une boîte du modèle standard sans déparer la régularité des collections du maître. »

Boris Vian, *L'automne à Pékin*

Introduction

1/ Un vide historiographique :

Au Maghreb, l’empreinte de la présence sainte dans la ville a été fortement perçue par les premiers observateurs occidentaux, dès les débuts de la colonisation. En effet, ces derniers se sont tout de suite intéressés à l’un des éléments constitutifs des sociétés maghrébines rencontrées à cette époque, à savoir ce qui a été nommé le maraboutisme. Les premières publications étaient celles des militaires et administrateurs des nouveaux territoires colonisés dont les visées étaient de comprendre le fonctionnement des forces en présence, afin de s’en servir comme relais à l’autorité française nouvellement instaurée. Il s’agissait aussi de prendre le contrôle des nombreux biens détenus par des groupes affiliés, alors assimilés à des confréries. Les publications de cette phase présentent le plus souvent une perspective centrée sur l’observation de la situation contemporaine et de fait, sont relativement anhistorique. Elles constituent généralement plus un recensement des différents courants qu’une analyse sociologique véritable¹.

Parallèlement à cette approche ethnographique s’est rapidement développé un questionnement théologique sur l’origine du culte des saints en islam, ses sources et son évolution interne, tout particulièrement vraie au Maghreb où il semblait avoir donné lieu à un phénomène unique. La sainteté dans l’Islam maghrébin est donc étudiée depuis le dernier quart du XIXe siècle².

¹ La première publication monographique que nous ayons consultée est : NEUVEU de (E.), *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans d’Algérie*, Paris, 1846 (Deuxième édition). Dans cet ensemble nous comprenons également les publications suivantes : DEPONT (O.), COPPOLANI (X.), *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris, 1987, (Première édition à Alger, par Adolphe Jourdan en 1897) ; VOINOT (L.), « Confréries et zaouias au Maroc. Les établissements religieux du Maroc oriental nord », *Bulletin trimestriel de la Société de Géographie et d’Archéologie d’Oran*, t. 57, fasc. 204 (3^{ème} et 4^{ème} trimestres), 1936, p. 233-268 ; ANDRÉ (P.J.), *Contribution à l’étude des confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1956 ; CARRET (J.), *Le maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes en Algérie*, Alger, 1959.

² GOLDZHIER (I.), « Le culte des saints chez les musulmans », *Revue de l’Histoire des Religions, Annales du Musée Guimet*, n°1, t. II, 1880, p. 257-351 ; WESTERMARCK (E.), *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, 1935. Dans ce deuxième ensemble, les publications d’Edmond DOUTTE, « Notes sur l’Islam maghrébin. Les marabouts », *Revue de*

Dans un deuxième temps, des études sociologiques utilisant de nouveaux outils épistémologiques, mais prenant également en compte la diachronie du culte et des groupements affiliés ont été élaborées. Les problématiques sont toujours celles qui pouvaient être décelées dans les publications de la période précédente, notamment la question des racines de ce culte, les pratiques qui y sont liées et leurs variantes. Néanmoins, les interprétations divergent et permettent de poser de nouvelles pistes de réflexion grâce à des tentatives de remise en contexte chronologique³.

Au même moment, et profitant des nombreuses sources hagiographiques alors éditées, des études abordant spécifiquement le versant historique du culte des saints voient le jour. Parallèlement, l'emploi de ces textes hagiographiques évolue. Ils deviennent en effet un outil historique à part entière, utilisé en dehors même des recherches monographiques sur la sainteté⁴. Dans le même temps, l'ensemble de ces études reprend à son compte certaines questions qui avaient été soulevées par les publications de type sociologiques, pour les reposer nettement dans une perspective historique et politique. Le rôle social du saint, et l'évolution de ce dernier ayant amené à la situation perçue au XIXe siècle est alors

l'Histoire des Religions, t. 40, 1899, p. 343-369, « Notes sur l'Islam maghribin. Les marabouts (Suite) », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 41, 1900, p. 22-66, « Notes sur l'Islam maghribin. Les marabouts (Fin) », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 41, 1900, p. 289-336, *L'islam algérien en l'an 1900*, Alger, 1900, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, 1984, (Première édition à Alger en 1908) se distinguent nettement par la finesse des interprétations de l'auteur, notamment grâce à sa bonne connaissance de l'arabe. Cependant, il n'échappe pas au modèle de cet ensemble de publications-recensions.

³ Chronologiquement, cette deuxième phase chevauche partiellement la première. Le premier auteur de ce courant est E. DERMENGHEM, avec ses ouvrages *Vies des saints musulmans*, Alger, [1943], et *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, 1954. Viennent ensuite : GELLNER (E.), *Saints of the Atlas*, Londres, 1969, PROVANSAL (D.), « Le phénomène maraboutique au Maghreb », *Genève-Afrique*, vol. XIV, n°1, 1975, p. 59-77, DAKHLIA (J.), « De la sainteté universelle au « modèle maraboutique ». Hagiographie et parenté dans une société maghrébine », dir. ELBOUDRARI (H.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, 1993, p. 181-198 ; M'HALLA (M.), « Culte des saints et culte extatique en islam maghrébin », *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, 1998, p. 121-131. Ayant une démarche plus participative, on peut noter les travaux de Sossie ANDEZIAN, « Maghreb », *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, 1995, p. 97-114 ; « Sidi Boumediène à Tlemcen », *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, 1995, p. 115-118 ; « Le lien avec les saints dans l'espace tlemcénien », *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, 1998, p. 163-181 et *Expérience du divin dans l'Algérie contemporaine, Adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, Paris, 2001 ainsi que ceux de Fenneke REYSOO, *Des Moussems du Maroc. Une approche anthropologique des fêtes patronales*, [n.s.], 1988 et *Pèlerinages au Maroc*, Berne, 1991.

⁴ Voir par exemple KABLY (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986 qui les utilise au même titre que n'importe quel autre type de source.

appréhendé plus précisément au fur et à mesure des publications⁵. L'analyse théologique est également affinée, bien que ce champ d'investigation connaisse un certain désinvestissement⁶.

Pour ce qui est des études portant sur les constructions que ce culte a pu générer, et donc de l'une de ses traductions concrètes visibles dans l'espace habité, on observe une situation tout à fait différente. En effet, il n'y a que très peu d'études portant sur le monde funéraire du Maghreb à la fin du Moyen-Âge⁷. Les rares tombes saintes ayant été considérées architecturalement le sont dans des

⁵ Voir pour le Maroc actuel les travaux de Halima FERHAT, *Le Maghreb aux XIIème et XIIIème siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, [1993] ; « Saints et pouvoir au Moyen-Âge au Maghreb. Entre le refus et la tentation », *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, 1998, p. 239-247 ; *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003 ; et « L'élaboration du patrimoine sacré l'aube du XIVe siècle au Maroc : les zâwiya-s de Safi et de Aghmât », *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, 2007, p. 297-307 ; de Abdelahad SEBTI, « Hagiographie du voyage au Maroc médiéval », *Al-Qantara*, vol. XIII, fasc. 1, 1992, p. 167-179 ; « Hagiographie et enjeux urbains au Maroc. Une biographie d'Idrîs II », *La religion civique à l'époque médiévale et moderne, (Chrétienté et Islam)*, Rome, 1995, p. 77-88 ; « Voyage et sainteté : formes et fonctions du prodige », *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, 2007, p. 283-296 ; et de Hamid TRIKI, avec Halima FERHAT, « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris Tamuda*, vol. XXIV, 1986, p. 17-51. Ces trois auteurs accordent une importance particulière à l'étude des sources hagiographiques et à leur évolution pour étudier ce phénomène. Pour la Tunisie, voir les travaux de Mohamed KERROU, « Autorité et sainteté. Perspectives historiques et anthropologiques », *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, 1998, p. 11-37, et « Sainteté, savoir et autorité dans la cité islamique de Kairouan », p. 219-237 du même ouvrage ; et de Nelly AMRI, « La gloire des saints. Temps du repentir, temps de l'espérance au Maghreb « médiéval » d'après une source hagiographique du VIIIème au XIVème siècle », *Studia Islamica*, 93, 2001, p. 133-147. ; *al-Walāya wa-al-muğtama'.* *Musāhha fī al-tārīh al-dīnī wa-al-iğtamā' ī al-Ifriqīya fī al-'ahd al-ḥafsī*, Tunis, 2001 ; « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural. Les figures du saint homme à Kairouan du VIIIe/XIIIe au IXe/XVe siècle d'après le dictionnaire biographique d'Ibn Nâjī », *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, 2007, p. 167-230 ; ainsi que ceux de Naziha MAHJOUR, *Les zawiyas des wali à Tunis et dans ses environs au IXe siècle à nos jours ou la peur et les lieux privilégiés d'expression de la peur*, Thèse soutenue en 1988 à l'Université Paris III Sorbonne Nouvelle, 3 t., 1512 p., suivie des articles « A propos de la stèle funéraire d'un saint de Tunis Sidi al-Marjani », *Africa*, XIII, 1995, p. 205-222 ; « Al-Sayyida : une femme, un monument », *Africa*, XIII, 1995, p. 223-242 ; « A propos de la stèle funéraire d'un saint de Tunis Sidi Katib az-Ziyar », *Africa*, XV, 1997, p. 167-183 ; « Sidi Abū Sa'īd : un homme, un monument », *Africa*, XVIII, 2000, p. 209-237 ; les publications de ce dernier auteur sont cependant assez problématiques. Pour l'Algérie actuelle, il n'y a pas de travaux historiques comparables à notre connaissance.

⁶ Voir CHODKIEWICZ (M.), « La sainteté et les saints en islam », éd. CHAMBERT-LOIR (H.), GUILLOT (C.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, 1995, p.13-32.

⁷ On note cependant l'existence d'un travail fondateur : l'article de CAUVET (n.s.), « Les marabouts. Petits monuments funéraires et votifs du Nord de l'Afrique », *Revue Africaine*, vol. 64, 1923, p. 274-329 et p. 448-552. Son recensement ne prend pas uniquement en compte les mausolées à coupole réalisés au dessus de sépultures saintes, mais tout ceux dont il a pu avoir connaissance.

publications qui ne leur sont cependant pas consacrées⁸. Il y a donc un paradoxe qui fait que les historiens reconnaissent la place du saint dans son époque et celle qu'il occupe après son décès, par la constitution d'un groupe qui se revendique comme dépositaire de son enseignement. Toutefois, l'espace concret que son corps occupe, la forme qui est donnée à ce réceptacle ainsi que les éléments qui peuvent être générés pour répondre aux besoins des croyants ne sont pas pris en compte. L'approche monumentale est donc lacunaire⁹ et il en va de même quant à la problématique de l'insertion de ces sites dans l'espace habité qui n'a jusqu'à lors pas été traitée. Elle semble affleurer sans avoir été abordée concrètement, alors même qu'il existe une reconnaissance de l'interaction entre cet espace et le culte des saints¹⁰. En effet, « le premier acte d'un fondateur religieux qui réussit à imposer la reconnaissance sociale en son charisme est toujours de descendre au premier degré de cette réalité en cherchant à concrétiser la position acquise dans ce qui abstraitement s'appelle le champ religieux par l'emprise symbolique, voire aussi juridique sur un *espace*, c'est à dire un territoire, les hommes et les choses qui le peuplent » et ce au moins depuis la période pré-moderne¹¹. Et des publications traitant de ces questions existent pour l'Orient musulman, créant un

⁸ Voir MARÇAIS (G.), *Tlemcen*, Blida, 2003, (Première édition en 1950, Paris), *Tunis et Kairouan*, Paris, 1937, *L'architecture musulmane d'occident, Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Paris, 1954 et co-signé avec W. MARÇAIS, son frère : *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, 1903, ainsi que TERRASSE (M.), *L'Architecture hispano-maghrébine et la naissance d'un nouvel art marocain à l'âge des Mérinides*, Thèse soutenue à l'Université Paris-Sorbonne en 1979. Ces lacunes de la bibliographie résultent peut être également de publications trop peu diffusées qui nous auraient de fait échappées.

⁹ L'article d'Oleg GRABAR, « The earliest Islamic commemorative structures, Notes and documents », *Ars Orientalis*, vol. 6, 1966, p. 7-46, constitue sur ce point une avancée dans la mesure où il invite à repenser la question de l'architecture commémorative par rapport à l'article de CAUVET mentionné précédemment. Cependant, il s'attache surtout à l'analyse des premiers siècles de l'Islam, et la majorité des constructions conservées pour cette époque sont orientales.

¹⁰ Voir ELBOUDRARI (H.), « Quand les saints font les villes : lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVIIe siècle », *Annales ESC*, 40^{ème} année, n°3, mai-juin 1985, p. 489-508 qui concerne cependant une période plus tardive que celle qui nous intéresse ; de même que MAYEUR-JAOUEN (C.), « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires, Approches terminologiques, méthodologiques, historiographiques et monographiques*, Rome, 2000, p. 133-147. Sur la territorialité du fait religieux voir VINCENT (J.-F.), DORY (D.), VERDIER (R.), *La construction religieuse du territoire*, Paris, 1995, p. 367-375. Le lieu de résidence du saint est quant à lui mieux étudié ; voir par exemple VAN STAËVEL (J.P.), « 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'*, 7, 2010, p. 313-327.

¹¹ ELBOUDRARI (H.), « Quand les saints font les villes : lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVIIe siècle », *Annales ESC*, 40^{ème} année, n°3, mai-juin 1985, p. 489-508, p. 489.

vide historiographique d'autant plus significatif pour l'Occident¹². Ces lacunes nous ont donc conduite à vouloir aborder la question du culte des saints par leur versant monumental et topographique, afin de le percevoir sous d'autres aspects que ceux révélés par les études historiques et sociologiques.

Avant d'aller plus loin dans notre présentation, il est nécessaire de s'arrêter un instant sur la terminologie utilisée ici pour désigner l'objet de notre étude. En effet, nous avons cherché à réduire l'utilisation du lexique arabe, quand une traduction, même imparfaite pouvait être utilisée. Nous avons ainsi choisi d'utiliser le terme de saint et son champ lexical pour désigner le personnage vénéré, bien qu'il constitue une traduction imparfaite du concept arabe de *walī*. Il en va de même pour celui de sanctuaire, que nous utilisons pour désigner les tombes saintes et les ensembles architecturaux qu'elles ont parfois générés quand bien même il n'y a pas d'équivalent exact dans la documentation médiévale consultée. *A contrario*, le vocabulaire qui désigne les pratiques elles-mêmes, comme la visite des tombes, *ziyāra*, ainsi que certaines structures sans équivalent dans le monde latin, comme *zāwiya* ou *ribāt*, est conservé en arabe¹³.

2 / Délimitations du champ de la recherche :

L'Occident musulman que nous avons choisi de considérer est un espace dont les limites n'ont cessé de fluctuer au cours du Moyen-Âge, et en son sein, la dimension des différentes entités politiques n'est jamais restée longtemps identique. Considérant les éléments historiques dont nous disposons par les études précitées, nous avons été amenée à choisir de limiter cette recherche aux pays actuels du Maghreb au sens restreint, Maroc, Algérie et Tunisie, ainsi qu'à la Péninsule Ibérique. Le territoire ainsi défini est très étendu. Il est cependant

¹² Voir GOLOMBEK (L.), « The Cult of Saints and Shrine Architecture in the Fourteenth Century », *Near eastern numismatics, iconography, epigraphy and history, Studies in honor of George C. Miles*, Beyrouth, 1974, p. 419-430 ; RĀĠIB (Y.), « Al-Sayyida Nafīsa. Sa légende, son culte et son cimetière », *Studia Islamica*, n°44, 1976, p. 61-86 et n°45, 1977, p. 27-55 ; BLAIR (S.S.): « Sufi saints and Shrine architecture in the early fourteenth century », *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 35-49 ; BAHA TANMAN (M.) « Settings for the Veneration of Saints », *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 1992, p. 130-171 ; TAYLOR (C.S.), *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra & the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leiden, 1999.

¹³ Au fur et à mesure de l'exposé, la terminologie arabe sera présentée et expliquée.

nécessaire d'étudier le phénomène des tombes saintes sur une vaste région pour pouvoir considérer un nombre suffisant de sites, et procéder à une appréhension sérielle de ces derniers. Par ailleurs, il apparaît nettement que la question du culte des saints transcende les frontières politiques ce qui nous a conduit à vouloir nous extraire de ces délimitations étatiques. Enfin, il s'agit de l'essentiel du territoire ayant appartenu à l'empire almohade et ayant ensuite été dirigé par des dynasties revendiquant tout ou parti de cet héritage. Il y a donc une cohérence idéologique, culturelle et cultuelle entre ces différentes régions. Au sein de ce territoire, la répartition des sites est inégale, certains espaces ressortant nettement comme étant plus enclins à recevoir, et à promouvoir, la *baraka* des saints. Ce sont sur ces zones que notre étude s'attachera plus spécifiquement.

Dans le cadre spatial ainsi défini, il est nécessaire de présenter la fourchette chronologique considérée. Cette étude portant sur les structures aménagées au dessus de l'emplacement supposé de la tombe d'un personnage vénéré, elle s'inscrit naturellement dans l'histoire de cette dévotion spécifique.

L'émergence d'une nouvelle sensibilité pour les défunts évoluant ensuite en véritable culte des saints se fait au cours du XII^e siècle. Par ailleurs, les évolutions internes que connaît le soufisme au Maghreb, et qui conditionnent ce culte, nous ont conduits à ne pas prendre en compte les saints dont la date de décès allait au-delà de la toute fin du XIV^e siècle. En effet, jusqu'à cette date, et bien que l'on puisse trouver en germe les mutations de la période suivante, la sainteté est encore essentiellement individuelle. Les proto-regroupements, les *tā'ifa*, rassemblent des soufis mais elles sont encore minoritaires et très localisées par rapport aux grandes figures isolées. Celles-ci sont rattachées les unes aux autres par des chaînes d'initiation mystique les reliant, généralement par l'intermédiaire d'Abū Madyan, à la figure du Prophète¹⁴. *A contrario*, à partir du XV^e siècle ces *tā'ifa-s*, devenues *zāwiya-s*, prennent de l'importance. Elles se divisent l'héritage de grands maîtres soufis qui font l'objet d'un culte très important et de plus en plus

¹⁴ L'un des témoignages les plus nets à ce sujet est celui délivré par Ibn Qunfuḍ dans son *Uns al-faqīr wa 'izz al-ḥaqīr*, Ed. EL-FASI (M.), FAURE (A.), Rabat, 1965. Voir pour l'analyse de ces évolutions perceptibles dans les sources FERHAT (H.), TRIKI (H.), « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris Tamuda*, vol. XXIV, 1986, p. 17-51. On peut noter qu'en germe, cette périodisation était déjà présente dans les travaux d'A. BEL évoqués précédemment.

structuré¹⁵. Dès le siècle suivant, cette situation où le groupe semble prendre le pas sur l'individu se solidifie. On voit également émerger de nouvelles figures de saints comme celle du « saint fou », *mağdūb*¹⁶. Pour pouvoir considérer la sainteté et son culte dans la pleine maturité de leur première phase de développement, nous fixons donc comme cadre chronologique à cette recherche la période allant du milieu du XIIe au milieu du XVe siècle.

On note cependant qu'il n'y a pas limite de départ pour la date de décès des saints considérés. En effet, les personnages auxquels un culte est rendu ne sont pas seulement des mystiques. Il s'agit également de grands juristes ou de personnages dont la réalité historique n'est pas toujours assurée. L'emplacement supposé de la dépouille de ces savants et Compagnons du Prophète jouit de cette dévotion qui entoure les défunts au même titre que les soufis considérés comme saints.

La présentation du cadre spatio-temporel nous amène à considérer plus précisément notre objet de recherche à savoir les tombes saintes. En effet, afin de constituer notre corpus, nous avons établi des critères de sélection auxquels se superposent ceux chronologiques et géographiques présentés précédemment. Les sites étudiés sont des ensembles constitués d'un nombre variable d'éléments, aménagés autour de l'emplacement reconnu comme tel de la tombe d'un personnage. Nous insistons ici sur l'identification de ces emplacements par les contemporains du culte, quand bien même l'écart existant entre l'inhumation du personnage considéré, l'émergence de ce culte et la rédaction de la source en faisant état, peut avoir amené à des translations et restitutions quant à la localisation et la forme de la tombe considérée. Notre appréhension formelle de la tombe et de l'espace qui l'accueille porte sur la période allant du XIIe au XVe siècle et n'est pas conditionnée par la réalité physique de ces tombes avant cette date, réalité d'ailleurs impossible à mesurer. Sont donc exclus tous les sanctuaires

¹⁵ Voir pour le culte de certaines grandes figures et la mutation du soufisme au XVe siècle CORNELL (V. J.), « Mystical doctrine and political action in Moroccan Sufism : the role of the exemplar in the Ṭarīqa al-jazūliyya », *Al-Qanṭara*, vol. XIII, fasc. 1, 1992, p. 201-230 ; KABLY (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986 ; FERHAT (H.), *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb, Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003 et NWYIA (P.), *Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès, Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390)*, Beyrouth, 1961.

¹⁶ MEDIANO (F.R.), « Santos arrebatados : algunos ejemplos de *mağdūb* en la *Salwat al-anfās* de Muḥammad al-Kattānī », *Al-Qanṭara*, vol. XIII, fasc. 1, 1992, p. 233-256.

édifiés sur les étapes du parcours du saint, ainsi que les cénotaphes seuls, commémorant un personnage enterré à un autre endroit. Ce type de dispositif est d'ailleurs plus caractéristique de la période suivante. Cette exclusion s'étend aux lieux où les mystiques se rassemblent et s'installent pour un laps de temps variable, c'est à dire principalement les *ribāṭ-s* et les *zāwiya-s*¹⁷. En effet, si ces sites constituent parfois des sanctuaires, dans le sens où de la *baraka* en émane par le biais de la fréquentation régulière, voire la déposition, de nombreux soufis, ils ne sont pas constitués autour d'une déposition particulière pour la période qui nous intéresse. Cependant, ces structures sont appréhendées quand elles participent de l'ensemble architectural constitué autour d'une tombe vénérée.

Par ailleurs, la dévotion qui entoure le saint doit être explicitement évoquée dans les sources médiévales, ou tout du moins, l'importance symbolique de sa tombe dans l'espace de la ville. De fait, cela restreint naturellement cette étude aux tombes localisées en contexte urbain, les rares sites en milieu rural mentionnés dans ces sources étant alors considérés mais à titre comparatif. Il n'y a pas d'obligation à ce que l'ensemble architectural ait été aménagé d'un seul tenant.

Seuls les saints musulmans sont pris en compte par cette étude. Cette situation exclusive résulte du cadrage chronologique que nous avons choisi de mettre en œuvre. En effet, pour ce qui est du contexte hébraïque, à cette date et dans cette région du monde musulman, nous n'avons pas connaissance d'une quelconque déposition de saint juif. D'après la documentation que nous avons pu consulter, il semble même que le développement d'un culte autour de la tombe de rabbis particuliers ne semble prendre réellement place qu'à partir du XVI^e siècle¹⁸. Pour ce qui est des saints chrétiens, nous n'avons rencontré qu'un sanctuaire qui drainait des pèlerins malgré la domination musulmane. Il s'agit de l'Eglise des Cordeaux, *Kanīsat al-ġurāb*, dédiée à Saint Vincent et localisée sur le promontoire éponyme dans la région actuelle de l'Algarve (Portugal).

¹⁷ Cela exclue donc les célèbres *ribāṭ-s* de Tīt, de Šakur et de Monastir qui sont cependant étudiés voir MARÇAIS (G.), « Note sur les ribāṭs en Bérberie », *Mélanges René Basset*, t. II, Paris, p. 395-430 ; BASSET (H.), TERRASSE (H.), *Sanctuaires et forteresses almohades*, Paris, 2001 ; AMRI (N.), *al-Walāya wa al-muġtama'*, *Musāhma fī al-tārīh al-dīnī wa al-iġtamā' ī al-Ifriqiya fī al-'ahd al-ḥafsī*, Tunis, 2001 ; et FERHAT (H.), *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb, Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003.

¹⁸ Il semble également qu'il émerge d'abord au Maroc pour la région Maghreb. Voir notamment BEN AMI (I.), *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, 1990 ; STILLMAN (N.A.), « Šaddīq and Marabout in Morocco », dir. BEN AMI (I.), *The sepharadi and oriental jewish heritage. Studies*, Jérusalem, 1982, p. 489-500.

Cependant, ce culte préexiste à l'islamisation de la Péninsule Ibérique et semble s'interrompre pendant la période considérée¹⁹, ce qui de fait exclut ce site de notre étude.

3/ Méthodologie appliquée à la recherche :

Pour pouvoir mener à bien l'analyse de ce sujet, il a fallu croiser les approches, chacune tendant à combler les lacunes laissées par la précédente, pour finalement obtenir un spectre dont les contours étaient suffisamment nets pour être lus.

La première démarche a été l'étude des sources arabes médiévales. Nous n'avons utilisé que des sources déjà éditées, en les confrontant aux traductions qui en avaient parfois été proposées. Bien qu'il s'agisse d'une démarche de type historique, nous ne nous sommes pas livrés à une analyse critique de ces éditions, et nous avons focalisé notre intérêt sur les informations qu'elles pouvaient délivrer dans leur contenu. L'essentiel était de parvenir à déterminer quels étaient les personnages dont la tombe était visitée, et quelle était la forme de la structure funéraire contenant leur dépouille. Or on ne peut nier la part probable d'interprétation des copistes au fil du temps. En effet, l'évolution permanente de la sainteté et de son culte, ainsi que de la forme même de la tombe des saints modifient le référent vécu par les copistes. Ces derniers peuvent alors avoir été amenés à opérer des modifications dans le texte reproduit, dans un but de clarification²⁰. Et la rareté de certains manuscrits a parfois amené les éditeurs à n'utiliser qu'un nombre restreint de copies, ce qui ne permet pas toujours de repérer ces divergences, et donc les modifications réalisées dans le texte. Il

¹⁹ La dernière référence à l'Eglise dédiée à Saint Vincent se trouve chez Abū al-Fidā au XIII^e siècle, et la dernière mention d'un pèlerinage remonte à la première moitié du siècle précédent, chez Idrīsī. Voir : AL-IDRĪSĪ, *La première géographie de l'Occident*, Trad. BRESC (H.), NEF (A.), Paris, 1999, p. 263 ; TORRES BALBÁS (L.), *Ciudades hispano-musulmanas*, Madrid, 1985, t. I, p. 207.

²⁰ Ainsi, dans un des manuscrits utilisés pour l'édition du *Tašawwuf* d'al-TADILI, Ahmed TOUFIQ a pu relever une note marginale apposée dans un manuscrit qui précisait que la tombe d'Abū Ḥafṣ 'Umar était « connue dans sa *zāwiya* » voir AL-TĀDILĪ, *al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf wa-ahbār abī al-'Abbās al-sabī*, Ed. TOUFIQ (A.), Rabat, 1984, p. 342 note 54. Cette précision qui n'existe pas dans le texte lui-même, est un anachronisme : les *zāwiya-s* n'apparaissent au Maghreb qu'au siècle suivant, sous l'impulsion de la commande mérinide voir BENCHEKROUN (M.B.A.), *La vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et les Waṭṭāsides (XIII^e, XIV^e, XV^e, XVI^e siècles)*, Rabat, 1974, p. 62-63.

convient donc de rester prudent au moment d'utiliser certaines informations fournies par ces documents dans le cadre d'une réflexion historique.

Considérant que la mise en place du culte des saints a profondément marqué les contemporains de leur développement, nous avons choisi de prendre en compte toutes les sources médiévales dont nous pouvions disposer, rédigées essentiellement à partir du XII^e siècle²¹. En effet, les informations recélées par chaque type de document varient nettement, allant de la simple évocation d'une date de décès, à la description détaillée des constructions funéraires ainsi que du culte rendu au saint²².

Parmi les sources utilisées, l'ensemble regroupant le plus grand nombre de textes est assez naturellement celui des biographies. En effet, on peut y trouver de manière plus ou moins systématique des indications sur la vie des grands hommes, saints et savants, et notamment la date et le lieu de leur décès, ainsi que l'emplacement de leur tombe. Le nom de leurs disciples, et de leurs maîtres est le plus souvent référencé, et la nature des pratiques associées à la visite de leur tombe est parfois mentionnée. Au sein de cet ensemble, nous percevons plusieurs sous-types. Tout d'abord, il y a celui des recueils de biographies régionaux, c'est à dire portant sur un espace géographique déterminé. Le plus ancien utilisé ici est rédigé par Abū Bakr al-Mālikī (m. c. 453-474/1061-1081)²³. Comme son titre l'indique, il est consacré aux grands hommes de Kairouan, et plus généralement, de l'Ifrīqīya. Etant donné la date précoce de sa rédaction, il ne contient aucune indication ayant trait à la sainteté de certains des personnages dont il livre une biographie. Le constat est différent pour le recueil de Tāhir al-Ṣadafī, rédigé entre

²¹ Nous ne prétendons pas nous livrer ici à une analyse historiographique approfondie des sources médiévales utilisées ici que l'on trouvera notamment dans SHATZMILLER (M.), *L'Historiographie mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Leiden, 1982, FERHAT (H.), TRIKI (H.), « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris Tamuda*, vol. XXIV, 1986, p. 17-51 et KABLY (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986, p. XXII-XXXI. Plus récemment, voir l'introduction de la thèse de GUBERT (S.), *Le maître dans tous ses « états ». Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse soutenue en 2004 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 3 vol., vol. 1, p. 26-70.

²² Malheureusement, nombre de sources non éditées ou tout du moins non publiées n'ont pu être consultées. Elles sont toutefois évoquées dans les fiches de notre corpus quand nous avons pu avoir connaissance de leur existence et d'une partie de leur contenu ayant trait aux figures saintes.

²³ ABŪ BAKR AL-MĀLIKĪ, *Riyāḍ al-nufūs fī ṭabaqāt 'ulamā' al-qayrawān wa-ifrīqiyya wa-zihādu-hum wa-'ubbādu-hum wa-nisāku-hum wa-sīr min aḥbāri-him wa-faḍā'ili-him wa-awṣāfi-him*, Ed. MU'NIS (Ḥusayn), Le Caire, (n.s.). (=Riyāḍ al-nufūs...)

552/1157 et 572/1177²⁴. Cet auteur andalou fait le récit des vies de soufis qui lui sont contemporains. Il ne délivre aucune information quant à un éventuel culte sur la tombe de certains d'entre eux, pas plus que sur les dispositifs architecturaux mis en œuvre sur celle-ci, mais il est cependant fondamental pour comprendre l'émergence du soufisme et de la sainteté dans l'Occident musulman. Le dictionnaire biographique d'Ibn Baškuwāl²⁵ (m. 578/1183) écrit à la même période s'apparente plus à celui d'Abū Bakr al-Mālikī dans la mesure où il est consacré aux savants et grands hommes *andalusī-s*, sans qu'aucune attention ne soit prêtée à leur éventuelle sainteté. Chronologiquement vient ensuite le *Rūh al-quds fī munāsahat al-nafs* d'Ibn 'Arabī, rédigé en 600/1203-1204²⁶. Dans cet épître relativement théorique sur la pratique soufie et la voie, la sainteté est nettement présente, notamment au travers des biographies de contemporains *andalusī-s* et maghrébins que l'auteur a côtoyé plus ou moins directement. Aucun culte funéraire n'est cependant évoqué pour l'Occident musulman. Le pas est franchi avec le recueil de biographies rédigés par al-Tādilī autour de 617/1220²⁷. Les très nombreuses biographies de saints du Maghreb occidental assemblées par l'auteur révèlent l'existence de la pratique d'un culte véritable sur la tombe de certains d'entre eux, et nous pouvons même relever çà et là des indices quant à la forme des structures funéraires employées. Moins d'une centaine d'années après, en 711/1311-1312, al-Bādīsī rédige un recueil de biographies consacré aux saints du Rif²⁸, et plus particulièrement aux saints de Badès. Cet auteur indique vouloir compenser par cette compilation l'ouvrage d'al-Tādilī qui aurait laissé trop de place aux saints du Sud marocain. La forme est donc calquée sur ce précédent ouvrage, mais le nombre de biographie est bien inférieur. Entre ces deux textes se

²⁴ TĀHIR AL-ŠADAFĪ, *al-Sirr al-mašūn fī mā ukrima bi-hi al-muḥliṣūn*, Beyrouth, 2006. (= *al-Sirr...*).

²⁵ IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al-šila*, 3 vol., Ed. AL-ABIYĀRĪ (I.), Le Caire-Beyrouth, 1989. (= *Kitāb al-šila...*).

²⁶ L'ouvrage a été consulté dans deux traductions qui sont *Vidas de Santones Andaluces*, Trad. ASÍN PALACIOS (M.), Madrid, 1933 et *Les Soufis d'Andalousie (Rūh al-quds et ad-Durrat al-fākhīrah)*, Trad. AUSTIN (R.W.J.), Paris, 1979.

²⁷ AL-TĀDILĪ, *al-Tašawwuf ilā riġāl al-tašawwuf wa-aḥbār abī al-'Abbās al-sabī*, Ed. TOUFIQ (A.), Rabat, 1984, (= *al-Tašawwuf...*). Cette source a été traduite sous le titre *Regard sur le temps des soufis, Vie des saints du Sud marocain des V^{ème}, VI^{ème}, VII^{ème} siècles de l'Hégire*, Trad. FENOYL (M.), [n.s.], 1994. (= *Regard sur le temps des soufis ...*).

²⁸ AL-BĀDISĪ, *al-Maqṣad al-šarīf wa-al-manza' al-laṭīf fī al-ta'rīf bi ṣūlahā' al-rīf*, Ed. A'RĀB (S.), Rabat, 1993, (= *al-Maqṣad...*). Une traduction du manuscrit a été réalisée au début du XXe siècle sous le nom *El-Maqṣad (Vies des saints du Rif)*, Trad. COLIN (G.S.), *Archives Marocaines* vol. XXVI, Paris, 1926.

place la rédaction du recueil d'Ibn Tawwāḥ (m. c. 717/1318) qui rassemble des biographies de soufis et savants de la vaste région comprenant Bougie et Hannaba²⁹. Sa forme et son organisation sont encore une fois calquées sur le *Tašawwuf*. Enfin, nous avons consulté l'enquête sur la sainteté au XIVe siècle réalisée par al-Ḥaḍramī (ap. 763/1361)³⁰, qui évoque des saints ayant vécu et étant décédés sur les villes de Rabat, Salé, Meknès et Fès. Ce recueil est néanmoins spécifique dans la mesure où il s'agit du seul cas de réponse à une commande officielle, en l'occurrence, mérinide.

Le deuxième sous-type qui se dégage parmi les sources biographiques utilisées est celui des textes ayant une portée locale car dédiés à une ville et son territoire. Ces dictionnaires sont rédigés pour valoriser ces sites car les personnages dont sont présentées les notices y sont rattachés, que ce soit par leur origine, leur formation ou leur décès. Le plus ancien de ce type est celui consacré aux saints de Fès par al-Tamīmī (m. 603-604/1207)³¹. De par son ancienneté il ne prête aucune attention aux lieux d'inhumation des personnages dont il donne la biographie, pas plus qu'au dispositif utilisé pour en signaler l'emplacement. Cependant, il permet d'entrevoir une première topographie sainte de la ville en indiquant les lieux de vie et de rencontre de ces personnages. La situation est tout à fait différente avec le recueil d'al-Ġubrīnī (m. 714/1314)³². Dans cet ouvrage l'auteur recense chronologiquement tous les savants de Bougie, au nombre desquels comptent soufis et mystiques. L'emplacement des sépultures est précisément situé, et le cas échant, la nature du dispositif funéraire indiquée : tout visiteur doit pouvoir retrouver aisément les tombes en question. Il en va de même dans le monumental dictionnaire consacré aux saints et savants de Kairouan par Ibn Nāġī (m. 839/1436)³³ où la succession des constructions érigées sur une tombe est même précisée ponctuellement.

²⁹ IBN AL-TAWWĀḤ, *Sabk al-maqāl li-fākk al-'aqāl. Tarāġim wa-a'lām min al-qarnayn al-sābi' wa-l-tāmin al-ḥiġriyīn*, Ed. AL-'ABBĀDĪ (A.M.), Beyrouth, 1995. (= *Sabk...*).

³⁰ AL-ḤAḌRAMĪ, *Al-salsal al-'adb*, Ed. AL-NAĠĠĀR (M.), Salé, 1988. (= *al-Salsal...*).

³¹ AL-TAMĪMĪ, *al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād bi-madīnat fās wa-mā yalīhā min al-bilād*, Ed. CHERIF (M.), Tétouan, 2002. (= *al-Mustafād...*).

³² AL-ĠUBRĪNĪ, *'Unwān al-dirāya fī-man 'urifa min al-'ulamā' fī al-mi'a al-sābi'a biġāya*, Alger, 1910. (= *'Unwān...*).

³³ Pour cette source nous avons consulté l'édition relativement moderne *Ma'alim al-imān fī ma'rifat ahl al-qayrawān*. Ed. ŠABŪĠ (I.), Le Caire, 4 vol., 1968-1972-1978. (= *Ma'alim...*) Le volume 4 étant manquant dans la seule bibliothèque où nous avons pu le consulter, nous nous

Enfin, le dernier sous-type distingué au sein de l'ensemble des biographies est celui des monographies. L'enjeu est alors différent : il s'agit le plus souvent de fixer une figure et son enseignement, qu'il soit scientifique ou mystique, pour l'ensemble de ses suiveurs. L'évocation de la tombe est alors le plus souvent anecdotique. Ici, la source monographique la plus ancienne consultée est celle rédigée par Abū al-Ṭāhīr al-Fārizī en 430/1029³⁴. Elle est dédiée à Sīdī Maḥrez (1/T/T)³⁵, et rédigée seulement sept ans après son décès, probablement par un descendant du juriste³⁶. Par cette biographie, l'auteur rappelle le prestige de la formation du défunt, ses multiples actions, et en citant un rescrit officiel, réaffirme le prestige et les privilèges économiques dont Sīdī Maḥrez jouissait et auxquels semblent prétendre par cette source ses suiveurs et successeurs. Vient ensuite la biographie consacrée par Abū al-'Abbās al-'Azafī (m. 633/1235) à Mūlay Bou A'zzā (3/A)³⁷. Cette fois, il ne s'agit pas d'un descendant du saint, même spirituel : l'auteur est cadī à Ceuta. Cependant, Mūlay Bou A'zzā est originaire de cette ville, et, comme cela a pu être démontré, la visée de cette biographie est éminemment politique : l'évocation de cette grande figure du mysticisme musulman, originaire de Ceuta, permet à l'auteur de valoriser les tenants du soufisme *sabtī*, présentés à cette occasion comme faisant front commun avec les ulémas contre les puissances chrétiennes et leur influence croissante³⁸. La monographie suivante est celle consacrée par al-Qaštālī en 657/1249-50 à Abū Marwān al-Yuḥansī (2/C/M)³⁹. Il s'agit de l'écrit d'un disciple cherchant à valoriser la figure du maître en évoquant ses prodiges, et à fixer sa pensée pour ses suiveurs et descendants. Il en va de même pour la biographie rédigée vers 705/1305 qu'al-Maḡirī consacre à son arrière grand-père, al-Šāliḥ (1/S/M)⁴⁰.

sommes donc également servie de l'édition ancienne, *Ma'alim al-imān fī ma'rifat ahl al-qayrawān*, Tunis, 1902-1907, pour le quatrième volume. (= *Ma'alim...* vol. 4).

³⁴ ABŪ AL-ṬĀHIR AL-FĀRISĪ, *Manāqib d'Abū Ishāq Al-Jabanyānī par Abū l-Qāsim al-Labīdī et Manāqib de Muḥriz b. Ḥalaf par Abū l-Ṭāhir al-Fārisī*, Ed. et Trad. IDRIS (H.R.), Paris, 1959. (= *Manāqib de Muḥriz...*)

³⁵ Ce code alphanumérique correspond à l'entrée de la fiche du saint en question dans nos corpus.

³⁶ *Idem* p. XXX.

³⁷ ABŪ AL-'ABBĀS AL-'AZAFĪ, *Da'āmat al-yaqīn fī za'āmat al-muttaqīn. Manāqib al-ṣayḥ abī ya'zā*, Ed. AL-TAWFĪQ (A.), Rabat, 1989. (= *Da'āmat...*)

³⁸ CHERIF (M.), *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris, 1996 p. 173-174.

³⁹ AL-QAŠTĀLĪ, « El Kitāb Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib », Ed. DE LA GRANJA (F.), *Revista del Instituto Egipcio de estudios islámicos en Madrid*, vol. XVII, 1972-1973, p. 123-130 (introduction) et 5-181 (texte arabe). (= «Tuḥfat al-muḡtarib...»).

⁴⁰ Cette source a fait l'objet d'une édition dans le cadre d'une thèse non publiée par RAIS (M.) intitulée *Aspect de la mystique marocaine au VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe siècle à travers l'analyse*

L'enjeu est cette fois de taille. L'auteur cherche non seulement à rappeler les épisodes marquant de la vie du saint et ses miracles, mais également sa pensée et surtout les règles qu'il a édictées pour les nombreux adeptes de sa *ṭarīqa*. Véritablement polémique, l'auteur critique ardemment ce qu'il considère comme étant les dérives des masses incultes ayant adhérees à l'ordre d'al-Šāliḥ. La dernière monographie que nous avons consultée, à savoir celle dédiée à al-Manūbiyya (3/T/T) par un auteur anonyme, ne présente pas les mêmes enjeux⁴¹. Rédigée au cours du XIVe siècle, cette biographie aurait été commanditée par l'imam de la mosquée de la Manouba, village dont était originaire la sainte. L'objectif était de valoriser cette figure féminine suiveuse d'al-Šāḍilī dont la légende commençait à être fixée, et de l'inscrire pleinement dans la vénération dont jouissaient ses disciples⁴².

Les *riḥla-s*, ou relations de voyage, constituent le deuxième grand ensemble de sources fondamentales pour cette recherche car les voyageurs évoquent avec force détails les sites remarquables qu'ils traversent, au nombre desquels comptent de nombreuses tombes saintes à partir du XIIIe siècle. Selon la nature du voyage, et les aspirations personnelles du voyageur, la qualité des informations varie d'un texte à l'autre. Le plus ancien récit de ce type que nous utilisons est celui d'al-'Abdarī⁴³ qui date de 690/1290. L'auteur parti du Sous se rend en Orient pour réaliser le Pèlerinage. Cependant, ce n'est pas le seul but de son voyage : l'auteur cherche également à compléter sa formation auprès de maîtres soufis vivants, et cette démarche est redoublée par la visite de toutes les sépultures prestigieuses que son pèlerinage par la route l'amène à rencontrer. Quand il entame son périple à Fès en 1325, Ibn Baṭṭūṭa (m. 1377) est animé des mêmes motivations. Sa chronique, dictée à un secrétaire du sultan Abū 'Inān à son retour, est cependant moins riche que la précédente concernant les tombes saintes maghrébines que l'auteur n'a visité que de manière très ponctuelle⁴⁴. Il ne donne d'ailleurs aucune indication sur la forme et la situation des sépultures en question. Le voyageur égyptien 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl (m.920/1514) effectue quant à lui le voyage

critique de l'ouvrage Al-Minhāj al-Wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abū Muḥammad Šāliḥ, soutenue en 1996 à l'Université de Provence Aix-Marseille I, 2 vol., 791 p. (= *Minhāj...*)

⁴¹ AMRI (N.), *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Aisha al-Mannūbiyya*, n.s., 2008. (= *La Sainte de Tunis...*).

⁴² *Idem* p. 60-64.

⁴³ AL-'ABDARĪ, *al-Riḥlat al-maḡribiyya*, Ed. IBN ĠADDŪ (A.), Constantine, [n.s.]. (= *Riḥlat...*)

⁴⁴ IBN BAṬṬŪṬA, *Voyages*, 3 t., Trad. DEFREMERY (C.), SANGUINETTI (B.R.), Paris, 1968. (= *Voyages...*).

inverse⁴⁵. En effet, en 1464 il commence un périple maghrébin pour parfaire sa formation scientifique auprès de maîtres occidentaux. Au fur et à mesure de ses déplacements, il se rend sur les tombes saintes des différentes villes où il séjourne. Le voyage entrepris par al-Tiġānī en 706/1306 n'obéit pas aux mêmes motivations⁴⁶. En effet, l'auteur est au service du futur sultan hafside Abū Zakāriyya b. Aḥmad al-Liḥyānī, alors *ṣayḥ* des Almohades. L'objectif annoncé du voyage est de rétablir l'ordre sur l'île de Djerba, tandis qu'en réalité, le prince souhaite faire le Pèlerinage et guetter le passage de la caravane en provenance de Fès. Pendant ce périple, Abū Zakāriyya et son avoué profitent des étapes sur la route depuis Tunis vers l'Orient pour visiter des tombes vénérées. Les notes de voyages d'Ibn al-Ḥāġġ peuvent y être comparées. En effet, elles font suite à la participation de l'auteur, en tant que membre de la chancellerie, à un déplacement du sultan Abū al-Ḥasan dans son royaume en 745/1344⁴⁷. Mais il s'agit d'une source secondaire pour notre étude car elle ne fait pas état de tombes saintes sur lesquelles l'auteur aurait pu s'arrêter. Pendant son exil marocain qui dure de 760/1358 à 763/1361, le grenadin Ibn al-Ḥaṭīb (m.776/1375) compose deux ouvrages dans lesquels il décrit les différents sites qu'il a pu visiter⁴⁸. Parmi ceux-ci, les tombes saintes occupent une place très réduite. Néanmoins, le style très détaillé de ses récits nous permet de disposer de plusieurs descriptions de premier ordre pour une approche formelle des tombes saintes. Le dernier récit de voyage que nous avons consulté est d'un genre unique⁴⁹. L'auteur, Ibn Qunfuḍ est un

⁴⁵ BRUNSCHVIG (R.), *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XV^{ème} siècle*, Paris, 2001. Dans ce même ouvrage, l'auteur donne également la traduction du récit de voyage d'Anselme Adorne, originaire de Bruges et en pèlerinage vers la Terre Sainte vers 1470. Il fait étape à Tunis pour y prendre un bateau, et décrit plusieurs monuments marquant Tunis, dont la tombe de Sīdī Maḥrez (1/T/T) voir p. 112.

⁴⁶ AL-TIĠĀNĪ, *Riḥlat al-tiġānī*, Ed. 'ABDALWAHHĀB (H.H.), Francfort, 1994. (= *Riḥlat al-tiġānī...*). Pour une traduction voir « Voyage du Scheikh Et-Tidjani dans la régence de Tunis pendant les années 706, 707 et 708 de l'Hégire (1306-1309) », Trad. ROUSSEAU (A.), *Journal Asiatique*, 4^{ème} série t. XX, août-septembre 1852, p. 57-208, 5^{ème} série, t. I, février-mars 1853, p. 101-168 et avril-mai 1853, p. 354-425.

⁴⁷ PREMARE de (A.L.), *Maghreb et Andalousie au XIV^e siècle. Les notes de voyage d'un andalou au Maroc 1344-1345*, Lyon, 1981.

⁴⁸ IBN AL-ḤAṬĪB, *Mi'yār al-ijṭiyār fī dīkr al-ma'āhid wa-al-diyār*. Ed. et Trad. CHABANA (M.K.), (n. s.), 1977, (= *Mi'yār al-ijṭiyār...*), et *Nufāḍat al-ġirāb fī 'ulālat al-i'tirāb*, Ed. AL-'ABBĀDĪ (A. M.), Le Caire, (1985), (= *Nufāḍat...*). Ces deux sources ont été rééditées récemment dans un même volume intitulé *Ḥaṭrat al-ṭayf. Riḥlāt fī al-maġrib wa-al-andalus 1362-1347*, Ed. AL-'ABBĀDĪ (A.M.), (n.s.), 2003. (= *Nufāḍat... (Ḥaṭrat al-ṭayf)*).

⁴⁹ IBN QUNFUD, *Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr, Enquête sur la vie, les maîtres et les disciples de Sīdī Bū Madiān et voyages à travers le Maroc*, Ed. EL-FASI (M.), FAURE (A.), Rabat, 1965. (= *Uns...*)

soufi ayant exercé de hautes charges à la cour hafside de Constantine, dont celle de cadî. Il rédige en 787/1385 une véritable enquête sur la figure d'Abū Madyan et sur les multiples voies issues de sa pensée. La trame du récit d'Ibn Qunfuḍ est l'évocation des voyages qu'il a effectués à travers l'Ouest maghrébin entre 760/1358 et 770/1369. L'emplacement des sépultures des soufis évoqués est précisément donné, et certaines pratiques dévotionnelles sont décrites.

Bien que de manière relativement éparse, les écrits de type historicisant apportent également de nombreuses informations concernant les tombes saintes, et ils constituent donc le troisième ensemble de sources utilisé. Tout d'abord, on trouve souvent dans le sous-type des chroniques dynastiques la description des activités pieuses des dynastes au nombre desquelles comptent la visite des tombes saintes et la commande de constructions liées à ces tombes. Ces récits procèdent de la volonté des auteurs de mettre en avant les qualités d'une dynastie⁵⁰. Néanmoins, leur intérêt pour nous réside dans leur exposé des lieux d'inhumation des souverains, qui, nous le verrons, s'inscrivent dans notre étude sur la sainteté. C'est ainsi le cas de la chronique almohade que délivre Ibn al-Qaṭṭān al-Marrākuṣī (m. 628/1231)⁵¹ qui contient notamment la copie d'une lettre de victoire où sont évoqués les travaux sur la tombe du Maḥdī à Tinmal (2/P). Vient ensuite la chronique mérinide attribuée à Ibn Abī Zār 'et intitulée *al-Dahīrat al-saniyya fī tāriḥ al-dawlat al-mariniyya*⁵². Dédiée au sultan Abū Sa'īd 'Uṭmān, qui en est probablement le commanditaire, elle relate l'arrivée au pouvoir des mérinides et leurs premières années de règne, jusqu'en 1310, suivant un développement chronologique, comme cela est habituel dans ce type de texte. Les annales ziyānides rédigées par Yaḥyā b. Ḥaldūn (m. 780/1378-79), et sur commande du sultan Abū Ḥammū⁵³, ont été rédigées postérieurement à cette source. Après une introduction sur la valeur de la capitale ziyānide Tlemcen, notamment par une

⁵⁰ Pour l'analyse historiographique du contenu de ces sources et du traitement des informations par leurs auteurs voir : BECK (H.L.), *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*, Leiden, 1989, KABLY (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986, SHATZMILLER (M.), *Historiographie mérinide : Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Leiden, 1982.

⁵¹ IBN AL-QAṬṬĀN AL-MARRĀKUṢĪ, *Nazm al-ḡumān li-tartīb mā salafa min aḥbār al-zamān*, Ed. MAKKĪ (M.'A.), Beyrouth, 1990. (= *Nazm...*).

⁵² IBN ABĪ ZĀR', *al-Dahīrat al-saniyya fī tāriḥ al-dawlat al-mariniyya*, Ribat, 1972. (= *al-Dahīrat...*).

⁵³ IBN ḤALDŪN (Abū Zakarya Yaḥ'yā), *Histoire des Beni 'Abd al-Wād jusqu'au règne d'Abou H'ammou Moûsa II*, Ed. et Trad. BEL (A.), Alger, 1903. (= *Histoire des Beni 'Abd al-Wād...*).

présentation des grandes figures saintes qui en ont marqué l'histoire, l'auteur décrit les différents souverains ziyanides et leur règne en suivant une progression chronologique. Le polygraphe Ibn al-Aḥmar (m. 817/1404 ou 820/1407) a quant à lui laissé une chronique double, contenant d'une part l'apologie de la dynastie mérinide⁵⁴, et d'autre part une attaque en règle de celle des Ziyanides⁵⁵, toutes deux présentées en règnes successifs. Selon toute vraisemblance, il s'agissait d'écrits de commande, et l'auteur gravitait à la cour mérinide. Malgré les vicissitudes que connaît cette dynastie, la vie intellectuelle sous les Ziyanides était très riche. De fait, une troisième chronique leur est consacrée, probablement sur commande du sultan Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Mutawakkil et rédigée par al-Tanāsī avant 868/1463⁵⁶. Ce récit s'insérait dans un ensemble plus large, contenant d'autres sections dynastiques et géographiques notamment, mais qui n'ont pas fait l'objet d'une édition à ce jour. La présentation de la partie ziyanide est chronologique et les entrées se font par règne. On note qu'une attention toute particulière est portée par l'auteur à la vie intellectuelle du royaume, et il contient donc de nombreuses notices biographiques. Enfin, les dernières annales dynastiques que nous ayons consultées sont plus centrées sur l'Est maghrébin. Il s'agit de la chronique des Almohades et des Hafsides rédigée par al-Zarkaṣī à la fin du XVe siècle⁵⁷. Le plan chronologique adopté par l'auteur laisse une large place aux évocations de grandes figures ayant marqué leur temps, ainsi qu'à leur lieu d'inhumation.

Deux mémoires adoptant une forme particulière doivent être évoqués dans ce contexte. Le premier est le récit de la campagne militaire d'Abū 'Inān dans le Zab, rédigé par Ibn al-Ḥāḡḡ et datant 758/1357⁵⁸. Il s'agit d'une commande officielle, dédiée à un événement spécifique, en l'occurrence une campagne militaire soldée

⁵⁴ IBN AL-AḤMAR, *Histoire des Benī-Merīn, Rois de Fās intitulée Rawḍat En-Nisrīn (Le Jardin des Eglantines)*, Ed. et Trad. MARÇAIS (G.), BOUALI (G.), Paris, 1917. (= *Histoire des Benī-Merīn...*).

⁵⁵ *Idem* « Histoire des Benou-Ziyan de Tlemcen », Trad. DOZY (R.), *Journal Asiatique*, t. III, 4^{ème} série, 1844, p. 378-416.

⁵⁶ AL-TANĀSĪ, *Histoire des Beni Zeiyan Rois de Tlemcen, par l'imam Cidi Abou-Abd' Allah-Mohammed Ibn-Abd' el-Djelyl et-Tenassy*, Trad. BARGÈS (J.J.L.), Paris, 1852. (= *Histoire des Beni Zeiyan...*).

⁵⁷ AL-ZARKAṢĪ, *Tārīḥ al-dawlatayn al-muwahḥidiyya wa-al-ḥafsiyya*, Ed. MĀDAWR (M.), Tunis 1966. (= *Tārīḥ...*). Pour une traduction voir *Chronique des Almohades et des Hafsides*. Trad. FAGNAN (E.), Constantine, 1895.

⁵⁸ IBN AL-ḤĀḡḡ AL-NUMAYRĪ, *Fayḍ al-'ubāb wa-ifāḍat qidāḥ al-'ādāb fī al-ḥarakati al-sa'īdati ilā qusaṇīna wa-al-zāb*, Ed. BENCHEKROUN (M.), Beyrouth, 1990. (= *Fayḍ...*).

par un relatif échec ; sa forme s'apparente à celle d'une *riḥla*. De nombreuses tombes saintes sont alors évoquées de manière à signifier la grande piété du souverain qui n'hésite pas à s'y arrêter. Il en va de même avec le second ouvrage, le *Musnad* d'Ibn Marzūq (m. 781/1379), écrit en 772/1371⁵⁹. Il est intégralement consacré au sultan Abū al-Ḥasan. De fait, sa forme s'apparente à une biographie sainte divisée en sections thématiques. Cette spécificité s'explique par le contexte de sa rédaction : Ibn Marzūq écrit cet ouvrage pendant son exil à Tunis. Il le dédicace au souverain Abū Fāris, et espère par ce panégyrique revenir en grâce à la cour mérinide dont il a été chassé.

Le troisième sous-type est celui des chroniques historiques générales de tout ou partie de l'Occident musulman, qui présentent leur contenu de manière chronologique. Pour ce qui nous concerne, les informations contenues dans ces sources sont rares et souvent d'une qualité moindre par rapport aux précédentes. Il s'agit essentiellement de la mention du décès de quelques saints, étant intervenus d'une manière ou d'une autre sur la scène politique, ou tirant leur prestige de leurs qualités scientifiques. Le plus ancien écrit de ce type consulté est le recueil anonyme intitulé *Kitāb maḥāhir al-barbar*, rédigé vers 712/1312⁶⁰. Il s'agit d'une compilation qui présente la caractéristique de signaler avec une certaine précision le lieu d'inhumation de certaines des grandes figures que nous analysons. Vient ensuite le célèbre *Rawḍ al-qirtās* d'Ibn Abī Zār', rédigé vers 731/1331⁶¹. Le fil conducteur de l'ouvrage est l'histoire de la ville de Fès, dont le développement permet à l'auteur d'évoquer toutes les dynasties ayant régné sur l'Ouest maghrébin depuis l'arrivée d'Idrīs I. Dédié à Abū Sa'īd, il témoigne plus que tout autre de la mise en place d'une historiographie officielle du royaume mérinide. L'ouvrage d'un auteur andalou anonyme intitulé *al-Ḥulal al-mawṣiyya* et achevé

⁵⁹ IBN MARZŪQ, *al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Ḥasan fī ma'aṭir muḥāsini mawlānā Abī al-Ḥasan*, Ed. VIGUERA (M. J.), Alger, 1981. (= *al-Musnad...*). Une traduction partielle de cette oeuvre avait été faite dès 1925, voir « Un nouveau texte d'histoire mérinide : le *Musnad* d'Ibn Marzūq », Ed. et Trad. LÉVI-PROVENÇAL (E.), *Hespéris*, vol. V, 1925, p. 1-82. Pour une traduction complète voir *El musnad : Hechos memorables de Abū al-Ḥasan, sultán de los Benimerines*, Trad. VIGUERA (M.J.), Madrid, 1977. (= *El Musnad...*).

⁶⁰ (Anonyme), *Kitāb maḥāhir al-barbar. Extraits inédits d'un recueil anonyme compilé en 712-1312*, Ed. LEVI-PROVENÇAL (E.), Rabat, 1934. (= *Kitāb maḥāhir...*).

⁶¹ IBN ABĪ ZĀR', *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirtās fī aḥbār mulūk al-maḡrib wa-tārīḥ madīnat fās*, Ed. IBN MANŠŪR ('A.), Rabat, 1999. (= *Rawḍ...*). Pour la traduction voir *Rawḍ al-Qirtas*, Trad. HUICI MIRANDA (A.), 2 vol., Valence, 1964.

en 783/1381-1382, reprend la même construction⁶². En effet, il s'articule autour de l'histoire de la ville de Marrakech, depuis sa fondation, jusqu'au règne du souverain à qui est dédiée cette œuvre, à savoir Muḥammad V de Grenade. A la différence du précédent, il est constitué d'une compilation de sources antérieures, et ne présente pas d'éléments nouveaux. Tombé en disgrâce à la cour de Grenade entre 774/1372 et 776/1374, Ibn al-Ḥaṭīb rédige alors une somme historique à vocation universelle. Divisée en trois, elle contient une partie consacrée aux dynasties orientales, une histoire d'*al-Andalus* et une histoire du Maghreb et suit une présentation chronologique tout à fait habituelle⁶³. En l'absence de données réellement nouvelles, cette œuvre n'a pas eu une grande postérité. Ceci n'est pas le cas de la très célèbre *Histoire des berbères* d'Ibn Ḥaldūn⁶⁴, assortie d'une introduction théorique⁶⁵, dont un premier jet semble dater d'entre 776/1375 et 780/1378. Cependant pour notre étude, les données portant sur la sainteté sont quasiment inexistantes dans ces ouvrages.

Pour compléter notre approche des sources médiévales, nous avons également utilisé un certain nombre d'ouvrages géographiques que l'on peut classer dans deux différents sous-types. Tout d'abord nous pouvons distinguer celui des géographies portant sur l'ensemble de l'Occident musulman. La plus ancienne utilisée ici est celle rédigée par al-Bakrī vers 460/1068⁶⁶, puis vient celle d'al-Idrīsī (m.c. 548/1154), composée moins d'une centaine d'années plus tard⁶⁷. Par la date de leur rédaction, ces sources ne font pas état de l'émergence du culte des

⁶² (Anonyme), *al-Ḥulal al-mawchiyya, Chronique anonyme des dynasties almoravide et almohade. Texte arabe publié d'après de nouveaux manuscrits*, Ed. ALLOUCHE (S.I.), Rabat, 1936, (= *al-Ḥulal...*). Une traduction espagnole est disponible voir *Al-ḥulal al-mawšīyya, Crónica árabe de las dinastías almoravide, almohade y benimerin*, Trad. HUICI MIRANDA (A.), Tétouan, 1951.

⁶³ Nous n'avons consulté que la section consacrée à *al-Andalus* sous le titre *Kitāb a'māl al-a'lām fi man būyi'a qabla al-iḥtilām min mulūk al-islām wa-mā yağğuru dālika min šuğūn al-kilām. Histoire de l'Espagne musulmane extraite du Kitāb A'māl al-a'lām*. Ed. LEVI-PROVENÇAL (E.), Rabat, 1934.

⁶⁴ IBN ḤALDŪN ('Abd al-Raḥmān), *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Trad. SLANE de (n.s.), 4 Tomes, Paris, 1925-1956. (= *Histoire des berbères...*).

⁶⁵ *Idem, Discours sur l'Histoire Universelle-al-Muqaddima*, Trad. MONTEIL (V.), Paris, 1978, 3 Tomes, et plus récemment, *Le Livre des Exemples. I Autobiographie. Muqaddima*, Trad. CHEDDADI (A.), Paris, 2002. (= *Muqaddima...*).

⁶⁶ AL-BAKRĪ, *Description de l'Afrique septentrionale*, Ed. et Trad. SLANE de (n.s.), Paris, 1965. (= *Description de l'Afrique septentrionale...*).

⁶⁷ AL-IDRĪSĪ, *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrīsī*, Ed. et Trad. DOZY (R.), de GOEJE (M.J.), Leiden, 1968. (= *Description de l'Afrique et de l'Espagne...*). Une nouvelle traduction assortie d'un appareil critique a été publiée voir *La première géographie de l'Occident*, Trad. BRESC (H.), NEF (A.), Paris, 1999. (= *La première géographie...*).

saints. Cependant, elles permettent de comprendre la chronologie de la mise en place d'une dévotion autour des sépultures les plus anciennes prises en compte dans notre corpus. A ces deux ouvrages s'ajoutent deux géographies du monde arabe qui contiennent une section réservée à l'Occident et rédigées par des auteurs orientaux. La première est le fait du fonctionnaire ayyoubide Abū al-Fiḍā en 721/1321⁶⁸, et la seconde de son homologue syrien al-'Umārī, entre 1342 et 1349⁶⁹. Aucun des deux ne se s'est déplacé au *Mağrib*, et ils ne font donc que compiler des sources antérieures.

Le second sous-type est celui des descriptions locales. Rédigées dans le but de glorifier un site, elles mentionnent tous les personnages prestigieux qui peuvent y être rattachés ainsi que leurs lieux d'inhumation. La plus ancienne source de ce type utilisée pour cette recherche est celle écrite sur Fès par al-Ġaznā'ī entre 766/1365 et 768/1367⁷⁰. Véritable manuel de bonne gouvernance, l'ouvrage n'hésite pas à critiquer l'état de délabrement de certains édifices et apporte de nombreuses informations complémentaires sur l'apparence de la ville par rapport au *Rawḍ al-qirtās* évoqué précédemment. Vient ensuite la monographie consacrée à Ceuta par al-Anṣārī au XVe siècle⁷¹ qui décrit la ville dans ses moindres détails. Nous avons également consulté la description de Meknès rédigée par Ibn Ġāzī (m. 909/1503)⁷² car l'auteur envisage également son territoire dans lequel prend place la tombe d'Idrīs I (1/W/M). Nous associons à cet ensemble de textes la monographie qu'Ibn al-Aḥmar consacre aux grandes familles de Fès⁷³ car l'auteur délivre de très précieuses informations sur la topographie de la ville, tout

⁶⁸ ABŪ AL-FIDĀ, *Kitāb taqwīm al-buldān, Géographie d'Aboulféda*, Ed. REINAUD (J.T.), MAC GUKIN de SLANE (n.s.), Paris, 1840, et sa traduction, *Géographie d'Aboulféda*, Trad. REINAUD (J.T.), GUYARD (S.), Francfort, 1998.

⁶⁹ AL-'UMARĪ, *Masālik el-Abṣār fī mamālik el-amṣār. I: L'Afrique moins l'Égypte*, Trad. GAUDEFRY-DEMOMBYNES (n.s.), Paris, 1927, pour la section occidentale et *Masālik el-Abṣār fī Mamālik el-Amṣār, L'Égypte, la Syrie, le Hiğāz et le Yémen*, Ed. SAYYID (A.F.), Le Caire, 1985 pour l'Orient.

⁷⁰ AL-ĠAZNĀ'Ī, *Ġanā zahrāt al-ās. Fī binā' madīnat fās*. Ed. IBN MANṢŪR ('A.W.), Rabat, 1967. (=Ġanā...).

⁷¹ AL-ANṢĀRĪ, « Une description de Ceuta musulmane au XVe siècle, l'Ihtišār al-aḥbār de Muḥammad b. al-Kāsim Ibn 'Abd al-Malik al-Anṣārī », Ed. LÉVI-PROVENÇAL (E.), *Hespéris*, vol. XII, 1931, p. 145-176. (=Une description de Ceuta...).

⁷² IBN ĠĀZĪ, « Monographie de Méquinez », Trad. HOUDAS (M.O.), *Journal Asiatique*, 8^{ème} série, t. V, février-mars-avril 1885, p. 101-147.

⁷³ IBN AL-AḤMAR, *Buyūtāt Fās al-Kubrā'/Dīkr ba'ad mašāhīr a'yān Fās fī al-qadīm*, Rabat, 1972. (=Buyūtāt...).

particulièrement funéraire, au fur et à mesure des entrées de son ouvrage classé par famille.

Enfin, nous avons également utilisé un ensemble de sources de nature juridique dont nous pouvions disposer, à savoir *ḥabūs*, fatwas et *nawāzil* et même un traité de *ḥisba*. Bien que ces documents comportent des informations très précieuses, nous n'avons pu en consulter qu'un nombre restreint. Il s'agit des compilations réalisées par le juriste andalou Muḥammad b. 'Iyād⁷⁴ (m. 575/1184 ou 572/1176), le tunisois al-Burzulī⁷⁵ (m. 841/1438) et le tlemcenien al-Wanšarīsī⁷⁶ (m. 914/1508). A ces ouvrages, bien connus et largement commentés par ailleurs⁷⁷, s'ajoutent les tables des *ḥabūs* de la nécropole mérinide de Chella (3/P) et du sanctuaire de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) (doc. 20 et 21, vol. II)⁷⁸ ainsi que le traité de *ḥisba* d'Ibn 'Abdūn⁷⁹. Tout ces documents sont parfois d'une utilisation difficile en raison de la technicité du vocabulaire qu'ils présentent, mais ils constituent néanmoins une source de premier ordre pour notre étude.

Pour compléter cette documentation, nous avons choisi d'appréhender également un certain nombre de sources pré-modernes et contemporaines, tant arabes qu'européennes. En effet, elles recèlent de nombreuses informations non seulement sur les saints eux-mêmes, mais également sur leur culte, et sur la chronologie des aménagements qui surmontent leur tombe. Nous n'allons pas nous livrer ici à une analyse historiographique de cette documentation, mais il est

⁷⁴ IBN 'IYĀD, *Maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām* (La actuación de los jueces en los procesos judiciales), Trad. SERRANO (D.), Madrid, 1998. (= *Maḍāhib...*).

⁷⁵ AL-BURZULĪ, *Ġāmi' al-aḥkām limā nazala min al-qidāyā bi-l-muḥtāyā wa-al-ḥukkām*, Ed. EL-HILA (M.H.), Beyrouth, 7 vol., 2002. (= *Ġāmi'...*)

⁷⁶ AL-WANŠARĪSĪ, *al-Mi'yār al-maḡrib wa-al-ḡāmi' al-maḡrib 'an fatāwī 'ulamā' ifriqiyya wa-al-andalus wa-al-maḡrib*, Ed. ḤAĠĪ (M.), Beyrouth, 1981. (= *Mi'yār...*).

⁷⁷ Voir MEZZINE (M.), *Le temps des marabouts et des chorfa. Essai d'Histoire Sociale Marocaine à travers les écrits de jurisprudence religieuse*. Thèse de Doctorat soutenue en 1988 à l'Université Paris VII – Jussieu, 4 vol. ; LAGARDÈRE (V.) *Histoire et société en occident musulman au Moyen-Âge, analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995 ; VAN STAËVEL (J.P.) « *Masḡid al-dunyā*, « la mosquée de l'ici-bas » : Statut foncier, construction et usage des lieux de culte en Ifriqiyya, au travers des sources jurisprudentielles d'époque fātimide et zīride (Xe-XIe siècles), *Lieux de cultes : aires votives, temples, églises, mosquées. IXe colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale, Tripoli, 19-25 février 2005*, Paris, 2008, p. 257-272 et du même auteur, *Droit mālikite et habitat à Tunis au XIVe siècle. Conflits de voisinage et normes juridiques d'après le texte du maître-maçon Ibn al-Rāmī*, Le Caire, 2008.

⁷⁸ Les références entre parenthèses renvoient aux volumes annexes de cette thèse : vol. II est le volume des corpus qui contient toutes les fiches de site ainsi que les éditions et traductions de sources, et les documents statistiques ; vol. III est le volume des planches qui contient les photographies, les cartes et les plans des villes et des tombes saintes.

⁷⁹ IBN 'ABDŪN, *La Séville musulmane au début du XIIème siècle. Le traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, Trad. LEVI PROVENÇAL (E.), Paris, 2001.

néanmoins nécessaire d'évoquer succinctement leur nature⁸⁰. Nous retrouvons la même typologie de documents que celle relevée pour les sources médiévales : les compilations biographiques, avec les recueils régionaux⁸¹, les recueils locaux⁸² et les monographies⁸³ ; les sources historicisantes, des chroniques dynastiques⁸⁴, ou régionales⁸⁵ ; et les ouvrages géographiques, des descriptions générales de l'Occident musulman⁸⁶, ou régionales⁸⁷. Nous avons également utilisé un certain nombre de récits de voyage de voyageurs arabes⁸⁸ mais également chrétiens⁸⁹, afin de percevoir le prestige des tombes saintes sur la longue durée.

⁸⁰ Pour une analyse de cette documentation voir notamment LEVI-PROVENÇAL (E.), *Les Historiens des chorfas*, Casablanca, 1991.

⁸¹ Voir AL-MAQQARĪ (m. 1013/1631), *Nafh al-tīb min ġuṣn al-andalus al-raṭīb*, Ed. 'ABBĀS (H.), 8 vol., Beyrouth, 1968. (= *Nafh*).

⁸² Voir AL-TAMANĀRTĪ (m. 1060/1650), *Fawāyid al-ġamma bi-isnād 'ulūm al-'umma*, Trad. JUSTINARD (L.), Chartres, 1953, sur des saints du Sous ; IBN MARYĀM, en 1011/1602, *al-Bustān fī ḍikr al-awliyā' wa-al-'ulamā' bi-tilimsān*, Ed. IBN ABĪ PANAB (M.), Alger, 1908 (= *Bustān...*), traduit deux ans plus tard sous le titre *El-Bostan, ou Jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, Trad. PROVENZALI (F.), Alger, 1910 ; et sur les saints de Fès, IBN AL-QĀDĪ (m. 1025/1616), *Ġidwat al-iqtibās fī min ḥalla min al-'lām madīnat fās*, Lithographie, Fès, 1309/1892, avec une nouvelle édition, *Ġidwat al-iqtibās fī min ḥalla min al-'lām madīnat fās*, Rabat, 1973-1974, 2 vol., (= *Ġidwat...*), IBN 'AYSŪN AL-ŠARRĀT (m. 1109/1697), *al-Rawḍ al-'aṭir al-anfās bi-aḥbār al-šāliḥīn ahl fās*, Ed. AL-NAZZĀM (Z.), Rabat, 1997 (= *al-Rawḍ al-'aṭir...*), et la compilation contemporaine, AL-KATTĀNĪ (m. 1345/1926), *Salwat al-anfās wa-muhādāt al-akiyās bi-min aqbar min al-'ulamā' wa-al-ṣulahā' bi-fās*, Casablanca, 2006, 4 vol. (= *Salwat...*).

⁸³ Voir AL-MAQQARĪ, *Azhār al-riyād fī aḥbār al-qādī 'iyād*, Ed. AL-SAQĀ (M.), AL-ABYĀRĪ (I.), ŠALABĪ ('A.H.), Le Caire, 1939, (= *Azhār al-riyād...*) ; AL-TĀDILĪ AL-ŠAWMI'Ī (m. 1577), *Kitāb al-mu'uzā fī manāqib al-šayḥ abī ya'zā*, Ed. AL-ĠĀWĪ ('A.), Rabat, 1996, (= *Mu'uzā...*) ; BEN'ĀŠIR AL-ḤĀFĪ (m. 1163/1750), *Tuḥfat al-zā'ir bi-manāqib al-ḥāġġ aḥmad b. 'āšir*, Ed. BŪŠA'RĀ (M.), Salé, 1988, (= *Tuḥfat al-zā'ir...*).

⁸⁴ Voir IBN 'ASKAR (m. c. 986/1578), « La « Daouaht an-Nâchir » de Ibn 'Askar. Sur les vertus éminentes des chaikhs du Maghrib du dixième siècle », Traduction GRAULLE de (A.), *Archives Marocaines*, vol. XIX, 1913, (=« Daouaht an-Nâchir »...) et AL-IFRĀNĪ (XVIIIe siècle), *Nozhet-Elhâdi, Histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511-1670)*, 2 vol., Ed. et Trad. HOUDAS (O.), Paris, 1888, (= *Nozhet-Elhâdi...*).

⁸⁵ Voir sur l'Ifriqiya, IBN ABĪ DĪNAR AL-QAYRAWĀNĪ en 1092/1681, *Histoire de l'Afrique*. Trad. PELLISSIER (E.), REMUSAT (n.s.), Paris, 1845, (= *Histoire de l'Afrique...*), et AL-SARRĀĠ (m. 1149/1736), *al-Ḥulal al-sundusiyya. Al-aḥbār al-tūnsiyya*, Ed. AL-HĪL (M.H.), n.s., 1970, 3 vol., (= *Ḥulal...*) ; sur le Maroc, AL-NĀSIRĪ, vers 1303/1886, *Kitāb al-istiḡā li-aḥbār duwal al-maġrib al-aqsā*, Ed. ḤAĠĠĪ (M.), BUWAṬĀLIB (I.), AL-TAWFĪQ (A.), Casablanca, 2001, 8 vol., (= *Kitāb al-istiḡā...*). Il existe une traduction ancienne de cette source sous le titre *Kitāb elistiḡā li akhbari doual elmâgrib elaqsâ, Quatrième partie : Chronique de la dynastie alaouie du Maroc*, t. 1, Trad. FUMEY (E.), *Archives Marocaines*, vol. IX, 1906.

⁸⁶ Voir L'AFRICAIN (J.L.) en 1526, *Description de l'Afrique*, 2 t., Trad. EPAULARD (A.), Paris, 1981, (= *Description de l'Afrique...*) et MARMOL CARAVAJAL de (L.) (m. 1600), *L'Afrique*, Trad. PERROT (N.) Paris, 1667, 3 vol. (= *L'Afrique...*).

⁸⁷ Voir (Anonyme), *Une description du Maroc sous le règne de Moulay Ahmed el-Mansour (1596), d'après un manuscrit portugais de la Bibliothèque Nationale*, Ed. et Trad. CASTRIES de (H.), Paris, 1909 ; FERNANDES (V.) *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentim Fernandes (1506-1507)*, Ed. et Trad. CENIVAL de (P.), MONOD (T.), Paris, 1938.

⁸⁸ Voir début du XVIIIe siècle, AL-ZARHŪNĪ, *La rihla du marabout de Tasaft, Sidi Mohammed ben el Haj Brahim ez Zerhouni. Notes sur l'histoire de l'Atlas. Texte arabe du XVIII^{ème} siècle traduit et annoté*, Trad. JUSTINARD (L.), Paris, 1940 et au cours de la même période, AL-

Sur la base de cette étude des sources, nous avons établi une liste des sites à étudier. La seconde étape a alors consisté en une campagne de prospections menées sur place. On le voit, bien qu'il s'agit d'une étude archéologique, l'appréhension de terrain n'est venue que dans un second temps. C'est en fait la nature même des structures observées sur place, qui a conditionné notre approche formelle. En effet, ces lieux de culte ont fait l'objet d'un investissement continu de la part des croyants ; ils ont été de nombreuses fois remaniés, voire ne présentent plus d'éléments médiévaux perceptibles. En l'absence de possibilité d'investigation archéologique de type traditionnel, notre approche est donc celle d'une « archéologie du disparu »⁹⁰. Sur place, notre démarche a consisté essentiellement en un repérage des sanctuaires qui avaient été mis en lumière par l'étude des sources. La localisation des tombes s'est faite sur indication des habitants sur place, ce qui n'exclut pas une certaine marge d'erreur, notamment en l'absence d'éléments épigraphiques identifiant les défunts sur place. Il est alors apparu que nombre de saints importants à leur époque étaient tombés dans l'oubli depuis une période assez récente, et nous n'avons parfois pas pu restituer l'emplacement de leur tombe. De même, les sépultures ne présentant pas d'éléments épigraphiques ne peuvent être identifiées avec une certitude absolue. Quand cela a été possible, un relevé photographique et graphique des différents éléments composant les sanctuaires a été effectué.

Cette campagne de prospections présente plusieurs limites. En effet, et malgré l'obtention des autorisations nécessaires à sa réalisation, il est parfois arrivé que nous ne puissions pas accéder à certains espaces des complexes, ou que nous ne puissions pas prendre toutes les photographies nécessaires. Dans certains cas, les

WARTĪLĀNĪ (m. 1193/1779), *Nuzhat al-anzar fī faḍl 'ilm al-tārīḥ wa-al-aḥbār al-mašhūra bi-al-riḥla al-wartīlāniyya*, 2 vol., Ed. BEN CHENEB (M.), Frankfurt am Main, 1994 (=Nushat al-anzar...).

⁸⁹ Voir BEY EL-ABBASSI (A.), *Voyages en Afrique et en Asie pendant les années 1803, 1804, 1805, 1806 et 1807*, Paris, 1814 ; BARGÈS (J.L.L.), *Tlemcen, Ancienne capitale du royaume de ce nom, Sa topographie, son histoire, description de ses principaux monuments, anecdotes, légendes et récits divers, souvenirs d'un voyage*, Paris, 1859 ; FOUCAULD de (C.), *Reconnaissance au Maroc (1883-1884)*, Paris, 1998 ; GUÉRIN (V.), *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis, exécuté en 1860*, Paris, 1862, 2 t. et POTOCKI (J.), *Voyage dans l'Empire de Maroc fait en l'année 1791*, Clichy, 1999.

⁹⁰ Cette approche de l'archéologie n'a pas fait l'objet à ce jour d'une publication méthodologique. Cependant, elle est le thème principal de rencontres scientifiques dont la dernière en date est une journée d'étude organisée à l'Institut d'Art et d'Archéologie de Paris IV Sorbonne le 31 mai 2010, intitulée « L'antiquité à l'épreuve du disparu. De l'absence de vestiges dans les études archéologiques ».

relevés de plan que nous avons effectués sont par ailleurs sans échelle en raison de la rapidité avec laquelle nous devions les exécuter. Nous considérons néanmoins qu'il est important que ces relevés même incomplets figurent ici, car ils constituent une base de données importante au regard des travaux de plus en plus importants affectant ces sites.

Cette appréhension formelle a été complétée par la prise en compte des informations disponibles dans la mémoire collective sur l'histoire des sites. Les possibilités d'utilisation de ces informations sont cependant très restreintes, dans la mesure où elles laissent une grande place au légendaire, et sont assez imprécises quant aux constructions elles-mêmes. Cet état de fait est accentué par la rareté des éléments épigraphiques contenant des informations quant aux commanditaires des constructions ou de leurs restaurations.

Ces différentes approches, que ce soit l'étude historique des sources, la dimension sociologique du culte des saints et l'appréhension archéologique des vestiges sont complémentaires, et il était nécessaire de les associer en raison de la nature même du sujet traité. D'une part, nous l'avons dit, les sanctuaires étudiés ne présentaient plus, ou presque plus, d'éléments datant des premiers moments du culte, et donc de la période chronologique qui nous intéresse. D'autre part, l'accès à ces sites et tout particulièrement à l'intérieur des espaces de prière ne se faisait pas sans difficultés, sans parler de la quasi impossibilité d'y stationner et d'y opérer un relevé photographique complet. L'analyse du bâti ne pouvait en être que restreinte. Cependant, c'est grâce à ces démarches combinées que nous pouvons percevoir les évolutions internes de chaque site, ainsi que les marques de l'investissement évolutif des croyants et de leurs dirigeants dans le culte des saints, et par là, la force de l'implantation de ces sites dans l'espace urbain.

4/ Présentation du corpus :

Comme base de notre étude, nous avons donc établi un triple corpus de tombes ayant fait l'objet d'un culte au Moyen-Âge. Le premier regroupe les tombes localisées en contexte urbain, et ayant fait l'objet d'un culte pendant la période qui nous intéresse. Il s'agit de l'ensemble principal sur lequel porte notre étude. Le deuxième corpus rassemble des sites localisés en milieu rural évoqués dans les sources dès l'époque médiévale, qui permettent une approche plus complète de ce

culte, et le troisième, les complexes de type princier qui nous le verrons, participent du phénomène global du culte des saints.

Chaque site du corpus principal et de son annexe est présenté dans une fiche individuelle où apparaît le nom actuel du pays où il se situe, afin de faciliter son appréhension dans l'espace géographique de l'Occident musulman. Il est ensuite localisé précisément dans l'espace urbain dans lequel il est implanté. Une courte description du sanctuaire tel qu'il se présente actuellement est donnée, avant que ne soit référencée l'ensemble de la terminologie médiévale utilisée pour le désigner dans la documentation consultée. Viennent ensuite les données biographiques importantes pour la compréhension du site, à savoir l'identification du saint et la date de son décès, ainsi que les indications touchant à la pratique d'un culte. Ces données sont suivies des informations directement liées au sanctuaire, à savoir les phases de construction et les commanditaires identifiés. Toute la documentation dont nous avons pu avoir connaissance, sources et études, et qui nous a permis d'établir cette fiche est rassemblée chronologiquement. L'inégalité dans la quantité et la valeur des informations recueillies dans les sources ainsi que sur le terrain quant à chaque site n'ont pas permis une systématisation des résultats visibles dans ces fiches ce qui implique donc une grande disparité. Les inscriptions commémoratives et *ḥabūs* connus sont rapportés *in extenso* et traduits à la fin de ces fiches.

5/ Problématique :

Notre méthodologie repose sur la mise en œuvre de ces différentes approches évoquées précédemment. Elle fait surgir un questionnement articulé en quatre volets. Le premier volet, et le principal, est formel. Il s'agit de savoir quelles sont les formes choisies pour quels usages. Ce questionnement est principalement fondé sur l'analyse du lexique utilisé pour désigner les différents éléments constituant le sanctuaire, analyse combinée à l'appréhension des dispositifs actuels, ainsi que ceux relevés lors des investigations menées en milieu funéraire d'époque médiévale. Ce premier volet repose également sur une analyse de la pratique dévotionnelle dans la mesure où celle-ci se traduit formellement par la mise en place d'espaces particuliers.

Le deuxième volet, qui se rattache au précédent est d'ordre topographique : où se situent ces sanctuaires au moment de leur fondation ? Comment s'intègrent-ils au territoire auquel ils appartiennent ? S'articulent-ils entre eux ?

Les deux derniers volets de notre questionnement interrogent la place du culte dans la société contemporaine de son exercice. Il s'agit d'un côté d'étudier du point de vue symbolique la place que le culte des saints occupe dans la société, et plus particulièrement de comprendre l'implication des souverains dans ce dernier. D'un autre côté, nous avons appréhendé la réflexion juridique suscitée par ces nouvelles pratiques, et surtout, ce qui rejoint le premier volet de notre problématique, l'influence éventuelle des prescriptions légales sur la forme des constructions. Ce questionnement fait émerger une problématique complexe : celle des modalités de construction de véritables pôles de dévotion érigés à partir de tombes saintes, pour la période allant du XIIe au XVe siècle.

6/ Plan :

Notre étude débutera par une analyse des sanctuaires eux-mêmes dans une perspective architecturale. Il s'agira d'abord de tenter de restituer l'aspect des sanctuaires et leur évolution à partir d'une analyse lexicographique. Puis, nous développerons une typochronologie des tombes saintes, qui nous amènera à nous interroger sur le rôle qu'a joué le culte dans leur évolution formelle.

Dans un deuxième temps, nous chercherons à percevoir l'interaction des élites médiévales traditionnelles avec ces tombes saintes. Il s'agira d'une part d'appréhender la mise en place d'un dispositif juridique encadrant les tombes elles-mêmes et le culte qui leur est rendu, et d'autre part de voir les interactions existantes entre cette nouvelle religiosité et les dynastes locaux.

Enfin, nous analyserons la mise en place d'une topographie de la sainteté. Chaque sanctuaire sera replacé dans son contexte urbain pour tenter de mesurer son emprise, et son intégration à ce territoire. De même, en reprenant les limites géographiques que nous avons fixées pour notre étude, nous analyserons la présence de ces sanctuaire à l'échelle de l'Occident musulman.



Première partie : Formes et formation des sanctuaires

La prospection réalisée sur le terrain nous a révélé qu'il ne restait rien, ou presque rien datant de la période médiévale dans les tombeaux saints de notre corpus. En l'absence de possibilités d'investigations de type archéologique poussées, il a semblé évident qu'il fallait alors nous tourner vers la documentation écrite pour pouvoir recueillir des informations à leur sujet, et tenter d'éclaircir le brouillard si épais dans lequel ils étaient plongés. Cependant, nous avons de nouveau été confrontée à d'importantes lacunes dans cette documentation empêchant *a priori* toute tentative de restitution. En effet, ces constructions religieuses n'ont généré qu'un nombre très limité d'archives officielles, ou même simplement d'inscriptions commémoratives dont on pourrait tirer des informations de nature historique, et les descriptions réelles sont exceptionnelles. Or, l'ensemble de la documentation écrite médiévale a immédiatement révélé l'existence d'un lexique varié désignant les différents dispositifs de la tombe sainte. En prenant comme postulat le fait que chacun des auteurs de ces sources avait sélectionné les termes correspondant effectivement à ce qu'il pouvait identifier sur les sites, nous avons donc considéré qu'une approche lexicographique pourrait permettre de proposer une restitution de ces tombes saintes pour l'époque médiévale¹. Bien entendu, cette approche présente plusieurs limites, qui se ressentent dans les résultats obtenus. En effet, on ne peut exclure la variable stylistique dans le choix du vocabulaire utilisé, ainsi que celle régionale, sachant qu'il est souvent difficile d'identifier la part des parlers locaux dans ces écrits médiévaux. De même, la nature de la langue arabe et son fonctionnement par racines souvent polysémiques entraînent des ambiguïtés dans l'identification

¹ Nous ne signifions pas là que ces mentions seraient uniquement issues d'une approche autopsique. Cependant, il nous semble que ces évocations correspondent à ce que l'auteur, et/ou ses contemporains véhiculent quant à l'aspect des tombes de saints.

précise des éléments désignés, et ce d'autant plus qu'il n'existe pas d'équivalence parfaite avec la langue française².

Le préalable de notre analyse est donc une étude approfondie du lexique relevé dans l'ensemble des sources datant de la période allant du XIe au XVe siècle afin de proposer une restitution formelle théorique des différentes parties composant les sanctuaires de notre corpus. Une fois ce préalable essentiel effectué, nous pourrons proposer une typologie de ces tombes saintes, et même, au regard de la datation connue de chacune des sources utilisées, replacer cette typologie dans un contexte chronologique. De là, nous pourrons reprendre notre analyse en confrontant d'une part les formes choisies, identifiées par le biais de la restitution lexicale, à la nature de la sainteté des personnages vénérés, et d'autre part en rattachant lexique et structures à la pratique du culte telle qu'il est possible de la restituer.

Premier chapitre : Lexicographie des tombes saintes :

Pour commencer l'analyse lexicographique, nous avons procédé à un dépouillement systématique des sources consultées, présentées en introduction. Cet examen a révélé un ensemble de trente vocables désignant des dispositifs architecturaux³, qu'il a d'abord fallu classer en deux grands ensembles, que nous présenterons successivement. Il s'agit, d'une part du lexique utilisé pour désigner le dispositif de la tombe elle-même, et d'autre part du lexique témoignant de la mise en place d'un complexe par le biais d'annexes.

Pour chaque terme relevé, il s'agit d'identifier précisément quel est le dispositif désigné par un tel vocable, si tant est qu'il existe bien une correspondance entre chaque terme et une forme déterminée. Quand cela a été nécessaire, nous nous sommes donc livrés à une analyse du champ sémantique dont est issu le terme en

² Ces limites s'ajoutent à celles déjà évoquées en introduction de ce travail.

³ Il nous faut préciser ici que nous avons choisi d'exclure la terminologie ayant trait aux funérailles qui ne relève pas directement de notre sujet. Pour l'étude des funérailles en terre d'islam voir notamment HALEVI (L.), *Muhammad's grave*, New York, 2007 et ZAMAN (M.Q.) « Death, funeral processions, and the articulation of religious authority in Early Islam », *Studia Islamica*, 93, 2001, p. 27-58.

question⁴, analyse confrontée au lexique français afin de choisir le terme, ou bien le groupe nominal pouvant rendre au mieux la structure identifiée⁵. Les résultats de cette appréhension uniquement lexicale ont été comparés aux différents dispositifs funéraires connus pour la période médiévale par le biais de fouilles, ainsi qu'aux installations relevées aujourd'hui encore dans les cimetières urbains maghrébins et dans les différents sanctuaires de notre corpus. Il s'agissait de pouvoir affiner notre compréhension formelle du lexique.

Par ailleurs, nous avons également procédé à une analyse numérique des occurrences de chaque terme, par auteur, par siècle, et par site, ce qui nous permet de pouvoir préciser les traductions proposées, mais également de poser le problème de la représentativité de ce corpus terminologique (doc. 23, vol. II).

I : Lexique des dispositifs funéraires

Dans le premier grand groupe terminologique, celui des dispositifs funéraires, nous avons relevé un total de dix-sept termes qui sont les suivants : *qabr*, *ḍarīh*, *ṣa'īd*, *dukkān*, *tābūt*, *ḥawḍ*, *'amūd*, *sāriya*, *lawḥ*, *maqṣūra*, *qubba*, *turba*, *bayt*, *dār*, *ḥawṭa*, *ḥaram* et *dā'ira*. Leur analyse se fonde sur une classification en trois ensembles qui sont, d'abord le lexique désignant la tombe elle-même, ensuite les dispositifs de signalisation externes, et enfin, l'ensemble des superstructures.

⁴ Cette analyse linguistique est cependant assez minimaliste car nous nous sommes uniquement focalisée sur la compréhension précise de la structure désignée. Nous n'avons pas cherché à proposer un historique du champ lexical généré par les différentes racines rencontrées ce qui pourrait cependant jeter un éclairage nouveau sur les résultats que nous proposons.

⁵ Pour procéder à cette analyse, nous avons utilisé les dictionnaires suivant : unilingues arabe *Lisān al-'arab* d'Ibn Manẓūr (m. 1311-1312), édition Beyrouth, 1955-1956, et *Mu'ğam al-wasīṭ* de MUṢṬAFĀ (I.), Istanbul, 1960 ; bilingues arabe-fançais KAZIMIRSKI (A.deB.) *Dictionnaire arabe français*, Beyrouth, 1944, DOZY (A.) *Supplément aux dictionnaires arabes*, GASSELIN (E.) *Dictionnaire français-arabe* Paris, 1880-86, BEAUSSIER (M.) *Dictionnaire pratique arabe-français*, Alger, 1871, et *Le dictionnaire Colin d'arabe dialectal marocain* dir. SINOCEUR (I.), Rabat, 1993. Leur apport dans notre étude est variable : les dictionnaires unilingues arabes permettent de restituer le champ sémantique auquel appartient le terme rencontré. Cependant, il est interprété en regard de Traditions et citations coraniques, donc éloigné du contexte de production des textes que nous utilisons, à savoir de l'Occident musulman médiéval. Le dictionnaire de Kazimirski traduit pour l'essentiel ces acceptions, en retirant les références données par le *Lisān*. Il est donc utilisé prioritairement, mais nécessite d'être confronté à d'autres hypothèses de traduction. Au contraire, Dozy oriente nettement son lexique vers l'Occident musulman médiéval en le replaçant dans les textes dont ils sont issus. Son dictionnaire est donc fondamental pour notre étude. Néanmoins, étant conçu comme un complément aux autres dictionnaires, il est incomplet. De ce fait, nous nous sommes tournée vers des dictionnaires de traduction des dialectes maghrébins contemporains afin de pouvoir affiner nos traductions, et parfois percevoir dans les évolutions du lexique les notions y afférentes dès l'origine.

I.1 : La tombe :

Deux termes récurrents sont utilisés pour dénommer le dispositif de la tombe ; il s'agit de *qabr* et *ḍarīḥ*.

Qabr signifie précisément le lieu d'inhumation d'un être humain⁶. En regardant les différents vocables du champ sémantique auquel appartient ce terme, et notamment le verbe à la première forme, *qabara*, que l'on traduit par enterrer, inhumer, ensevelir⁷, nous percevons la notion de fosse. Or, par la fréquence des occurrences⁸, respectivement 50% au XIe, 16% au XIIe, 50% au XIIIe, 24% au XIVe et 22% au XVe siècle, *qabr* est très largement majoritaire sur le reste du lexique employé pendant toute la période étudiée ici. Son caractère très récurrent le fait apparaître comme assez générique et désignant par synecdoque la sépulture dans son ensemble, sans spécification quant à sa forme. De fait, il semble que la meilleure traduction possible soit tombe, en tant que fosse creusée dans le sol où le mort est enseveli, et par extension tombeau.

Parallèlement, et même parfois conjointement apparaît le terme de *ḍarīḥ*. La définition qui en est donnée évoque précisément le dispositif creusé dans le sol, qui peut être du type *ṣaqq* ou *laḥd*, c'est à dire une large fosse, ou une fosse étroite où le défunt est disposé dans une position latérale⁹. La traduction la plus juste serait donc à nouveau fosse. Cependant, dans les textes que nous avons consultés où ce terme représente 10% du lexique au XIe siècle, 9% au XIVe et 4% au XVe, il paraît être utilisé comme *qabr* pour désigner l'intégralité de la structure accueillant la dépouille¹⁰. De fait, il nous semble que la traduction la plus adéquate ici serait sépulture en tant que dispositif d'inhumation.

Dans ces deux cas donc, il s'agit d'un terme dont la signification est assez générique, et qui ne délivre aucune information quant à la forme des édifices

⁶ *Lisān...* : « *al-qabr : madfan al-insān* » vol. 11 p. 9. Voir la notice consacrée à ce terme dans l'*Encyclopédie de l'islam* : SOURDEL THOMINE (J.), « *Ḳabr* », *E.I.*², t. IV, p. 367-370.

⁷ *Dictionnaire arabe-français...* vol. 2 p. 658

⁸ Ces pourcentages résultent d'une analyse de l'ensemble du lexique du corpus principal, et des deux corpus annexes, de dynastes, et de tombes en milieu rural.

⁹ *Lisān...* vol. 8, p. 43 : « *wa-al-ḍarīḥ : ṣaqq fī wasaṭ al-qabr, wa-al-laḥd fī ḡānib* ». Voir sur cette question de la forme des fosses l'article de Yūsuf RĀĠIB, « Structure de la tombe d'après le droit musulman », *Arabica*, XXXIX, Fasc. 3, nov. 1992, p. 393 - 403.

¹⁰ Cette traduction est également confirmée par la définition qu'en donne le *Lisān...* vol. 8 p. 43 : « *wa qīl : al-ḍarīḥ al-qabr kullu-hu* »

désignés, si ce n'est qu'ils accueillent effectivement une dépouille. On remarque d'ailleurs que ce sont eux qui sont utilisés dans les formulaires lapidaires des stèles et plaques commémoratives d'époque médiévale insérées dans certaines tombes saintes étudiées ici¹¹.

Nous devons ajouter à ces deux mots celui de *ša'īd* qui est utilisé à une seule et unique reprise dans une lettre de victoire almohade datée de 552/1157¹². Le champ sémantique auquel il appartient contient les notions de hauteur et d'élévation. Sous cette forme substantivée, il désigne la partie supérieure du sol, et donc la surface de la terre. C'est donc par métonymie qu'il est employé pour signifier sépulcre, comme dans le cas présent. Il s'agit cependant encore une fois d'un vocable générique, ne renvoyant pas à un dispositif architectural spécifique¹³.

I.2 : Marqueurs extérieurs :

Au sein du lexique relevé et déjà évoqué, nous avons identifié sept vocables désignant un élément signalant la présence de la dernière demeure du saint en surface : *dukkān*, *tābūt*, *ḥawḍ*, *'amūd*, *sāriya*, *lawḥ* et *maqṣūra*.

Dukkān n'apparaît qu'une seule et unique fois, chez al-'Abdarī, pour le sanctuaire d'Ibn Abī Zayd (3/K/T) : « *tumma ataytu al-laḍī 'alā yasār al-bāb wa-'alayhi dukkān mubannī* »¹⁴. La signification qui lui est donnée, en dehors du contexte funéraire, est celle d'une banquette maçonnée¹⁵. De fait, considérant qu'il ne peut s'agir dans ce cas précis d'un dispositif où s'assiéraient les visiteurs,

¹¹ Voir l'inscription associée à la tombe de Sīdī 'Uqba (*qabr*), doc. 10 vol. II, pl. CXXXVIII, vol. III ; à Chella (3/P) dans les *ḥabūs* de la sépulture d'Abū al-Ḥasan (*ḍarīḥ*), doc. 22, vol. II, la stèle d'Abū Ya'qūb (*qabr* et *ḍarīḥ*), doc. 15, vol. II, celle de de Šams al-Duḥā (*qabr*), doc. 14, vol. II, celle d'Abū al-Ḥasan (*qabr* et *ḍarīḥ*), doc. 13, vol. II, ainsi qu'une stèle anonyme (*qabr*), doc. 16, vol. II.

¹² BURESI (P.), « Les cultes rendus à la tombe du Mahdī Ibn Tūmart à Tinmāl (XIIe-XIIIe siècle) », *Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2010, 391-438 (à paraître), p. 425 : « *ḍālika al-ša'īd* ».

¹³ Nous préférons cette traduction par sépulcre, plutôt que celle proposée par Pascal BURESI, avec le vocable « tombeau » qui nous paraît faire référence à une construction. Par ailleurs, on remarque que cette signification funéraire est absente du *Supplément...* de Dozy.

¹⁴ *Rihla...* p. 60 : « Puis, je parvins à celle située à gauche de la porte et qui était surmontée d'un tumulus tabulaire maçonné ».

¹⁵ *Lisān...* vol. 4 p. 484 : « *wa-ḥī ḥadīt Abī Harīra : fa-banaynā la-hu dukkānan min ḥīn yaḡlis 'alay-hi, al-dukkān : al-dakka al-mabniyya li-l-ḡulūs 'alay-hi* »

nous pouvons l'interpréter comme désignant un tumulus tabulaire maçonné faisant office de pierre tombale¹⁶.

Nous ne disposons que d'une seule occurrence de *tābūt*. Encore une fois, ce terme rare dans notre lexique apparaît chez al-'Abdarī, et pour le même sanctuaire : « *fa-uhriḡat al-tawābūt ilā bayt āhir* »¹⁷. La traduction la plus évidente de ce terme, en dehors de tout contexte, est cercueil¹⁸. Cependant, dans le cas présent, il ne peut effectivement s'agir d'un coffre enterré accueillant une dépouille. En effet, al-'Abdarī rapporte qu'on lui a expliqué que ces *tābūt-s* avaient été déplacés lorsqu'il avait été nécessaire de rénover le toit de la maison d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). Or, il ne paraît pas vraisemblable qu'on ait déterré des défunts pour réparer une toiture. De fait, en reprenant le sens originel de ce terme, qui désigne un coffrage en bois¹⁹, nous pouvons restituer un dispositif proche de celui encore en place dans le mausolée, à savoir un coffre en bois, éventuellement sur pieds, disposé sur l'emplacement supposé de la tombe. Le mot le plus adéquat pour désigner cette installation serait alors cénotaphe²⁰.

Le vocable *ḥawḍ* apparaît dans une *riḥla* d'Ibn al-Ḥaṭīb pour décrire la tombe de Muḥammad al-Ṣāliḥ (1/S/M) « *wa-qad uttuhida la-hu ḥawḍ* »²¹. De manière générale, il désigne une citerne, ou tout du moins un bassin, et de là, peut être utilisé pour désigner un sarcophage²². Néanmoins ici, il semble désigner une structure assez proche de celle évoquée par *tābūt*, c'est à dire un coffrage situé sur la sépulture. Il est décrit précisément comme étant en bois sculpté et de grandes dimensions²³, et se rapproche donc de ce que l'on peut voir aujourd'hui encore sur de nombreuses tombes saintes maghrébines, et qui est le plus souvent nommé

¹⁶ On peut notamment rapprocher ce dispositif de celui découvert lors des fouilles de la nécropole islamique de Cieza en Espagne voir NAVARRO PALAZÓN, (J.) : « Siyasā : una madina de la Cora de Tudmīr », *Areas*, n°5, Murcie, 1985, p.169 - 189

¹⁷ *Riḥla...* p. 60 : « Les cénotaphes furent sortis pour être mis dans une autre pièce ».

¹⁸ *Dictionnaire français-arabe* vol. 1, p. 188.

¹⁹ *Lisān...* vol. 2, p. 13.

²⁰ Dans le *Supplément aux dictionnaires arabes*, E. DOZY propose de le traduire par reliquaire. Cependant, les coffrages actuels, vraisemblablement tout comme ceux de la période médiévale, ne reçoivent rien qui pourrait s'apparenter à une relique ; ils ne peuvent donc être ici traduits de cette façon.

²¹ *Nufādat ... (Ḥaṭrat al-Tayf)*, p. 140 : « un catafalque y a été aménagé ».

²² *Lisān...* vol. 3, p. 395 : « *wa-al-ḥawḍ muḡtama' al-mā' [...] wa-ḥawḍ al-mawt : muḡtama' u-hu* »

²³ *Nufādat ... (Ḥaṭrat al-Tayf)*, p. 140 : « *wa-qad uttuhida la-hu ḥawḍ min al-ḥaṣab [...] fa-taḥālla-hu manḥūtan min al-alwa* »

darbūz en dialecte marocain²⁴. De fait, la traduction la plus adéquate semble être catafalque²⁵.

Ibn Nāḡī utilise à deux reprises *'amūd*²⁶. Ce terme qui est utilisé pour colonne, ou pilier, désigne ici précisément un cippe, c'est à dire un fût de colonne plus ou moins aménagé utilisé pour marquer l'emplacement de la tête du défunt.

C'est chez ce même auteur que nous voyons apparaître à deux occasions le terme de *sāriya* pour décrire l'état initial de la sépulture d'Abū Zam'a al-Balawī (4/K/T) : « *fa-inna hunāk sāriya [...] fa-ḡuddida qabru-hu – raḡiya allāh 'an-hu – ḡaytu tilka al-sāriya* »²⁷, puis encore une fois pour la dernière demeure de l'imam Saḡnūn (1/K/T) : « *wa-'inda ra'si-hi sāriya ṭawīla* »²⁸. L'identification de ce terme est malaisée car il n'apparaît pas dans la plupart des dictionnaires consultés²⁹. En effet, il correspond à un usage dialectal nord-africain qui en a modifié la prononciation, et par là même les consonnes utilisées pour l'écrire : un glissement s'est opéré entre le terme initial de *ṣāriya* vers celui de *sāriya*. Dans le même temps, en reprenant le sens originel qui désigne un mât, une autre acception se dessine. *Sāriya* évoque un marqueur extérieur de la tombe et plus précisément un fût de colonne disposé verticalement, et à l'endroit de la tête du défunt. Il semble donc synonyme de *'amūd* déjà présenté, et utilisé pour désigner le même élément par Ibn Nāḡī³⁰. De fait, nous le traduisons de la même façon en l'absence d'équivalent français satisfaisant.

Après que le cippe évoqué précédemment ait été retiré, Ibn Nāḡī utilise le terme de *lawḡ* pour qualifier le nouveau dispositif installé comme marqueur extérieur de la tombe de Sīdī al-Balawī (4/K/T)³¹. Ce terme désigne une surface large et plane,

²⁴ Voir par exemple photo. 2, pl. IV, vol. III.

²⁵ Cette signification funéraire apparaît chez Dozy, dans son *Supplément aux dictionnaires arabes*.

²⁶ *Ma'alim...* vol. 1 p. 99 : « *ḡaytu kāna al-'amūd 'inda ra'si-hi* », 4/K/T, et p. 287 : « *wa-'inda ra'si-hi 'amūd abiyad* » 5/K/T.

²⁷ *Ibid.*, vol. 1 p. 99 : « Il y avait là-bas un cippe [...] sa tombe fut rénovée – que Dieu soit satisfait de lui – à l'endroit où se trouvait ce cippe ».

²⁸ *Ibid.*, vol. 2 p. 135 : « A sa tête on a placé un long cippe ».

²⁹ Le seul dictionnaire consulté qui présente ce terme à l'entrée « *sāriya* » est le *Dictionnaire Colin d'Arabe dialectal marocain* vol. 4 p. 805 qui le traduit par colonne monolithe ou constituée par des tambours superposés ; ou bien par pilier de maçonnerie.

³⁰ *Ma'alim...* vol. 1 p. 99 (4/K/T) : « *fa-ḡuddida qabru-hu – raḡiya allāh 'an-hu – ḡaytu tilka al-sāriya, wa-buniyat 'alay-hi qubba [...] wa-ḡu'ila fī tilka al-qubba - ḡaytu kāna al-'amūd 'inda ra'si-hi* ».

³¹ *Ibidem* : « *wa-ḡu'ila fī tilka al-qubba - ḡaytu kāna al-'amūd 'inda ra'si-hi – lawḡ min ruḡām rusima fī-hi isma-hu [...] ilā ḡayr dālika mimmā ṣamila-hu al-lawḡ* ».

généralement en bois, recevant une inscription³². Dans le cas précis, il est décrit comme étant en marbre, et de fait nous l'identifions comme étant une stèle de marbre épigraphié. Il en va de même pour la tombe de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) telle que peinte par Ibn Qunfuḍ, sans précision cette fois quant au matériau utilisé : « *wa-ḡalafa 'alā ḡumlati-him bi-l-**alwāh*** »³³.

Le dernier terme de cet ensemble est celui de *maqṣūra*. Il est utilisé par Ibn Nāḡī à deux reprises pour désigner un dispositif présent dans la maison d'Ibn Abī Zayd (3/K/T), auprès duquel deux personnes souhaitent être enterrées³⁴. Les sèmes de ce terme évoquent à la fois la notion de réduction et celle de confinement et de mise à l'écart³⁵. Et *maqṣūra*, on le sait, est employée généralement pour désigner l'enclos aménagé dans les mosquées pour accueillir les gouvernants lors de la prière du Vendredi. Dans le cas présent, il s'agit alors certainement d'un enclos permettant de séparer la tombe d'Ibn Abī Zayd du reste des sépultures, de fait assez proche de ce qui est encore visible aujourd'hui dans le sanctuaire (photo. 1 et 2, pl. CXIX, vol. III). De fait, bien qu'il s'agisse plutôt d'un terme utilisé en contexte chrétien, nous le traduisons par chancel afin de le différencier des autres enclos et barrières du lexique.

Il est donc possible de proposer une restitution formelle pour chacun des termes rencontrés. Cependant on le voit, ils n'ont généralement été mentionnés que par un seul auteur, et pour un seul sanctuaire, ce qui soulève la question de leur représentativité. De plus, les vocables de *tābūt* et *ḥawḍ* posent le problème d'une variation chronologique, stylistique ou même régionale dans le choix des termes car il est difficile de percevoir la différence réelle existant entre ces deux dispositifs tels que présentés dans les sources évoquées. En effet, s'il semble y avoir effectivement une différence quant aux dimensions et au traitement décoratif, qui paraît absent des *tābūt-s* évoqués par al-'Abdarī, en revanche, il s'agit bien dans les deux cas d'un coffrage servant à symboliser la tombe en surface. Il en va de même pour les termes de *'amūd* et *sāriya*. S'ils étaient de

³² *Lisān...* vol. 12 p. 353 : « *kul ṣafīḥa 'arīḍa min ṣafā'ih al-ḥaṣab [...]*wa-al-lawḥ : *al-laḍī yaktub fī-hi* ».

³³ *Uns...* p. 106 : « La totalité d'entre elles [les tombes] est enserrée par des stèles »

³⁴ *Ma'alim...* vol. 4 p. 191 « *tumma ḥalla bāba-hā min ḡihat **maqṣūrat** al-ṣayḥ abī muḥammad* » et p. 225 : « *wa-dufina al-ṣayḥ abū muḥammad bi-dār al-ṣayḥ abī muḥammad b. abī zayd raḥima-humā fī **maqṣūra** quddām bābi-hā* ».

³⁵ *Lisān...* vol. 11 p. 182 : « *al-qaṣr [...]* *halāf al-ṭawl* ».

parfaits synonymes, pourquoi les utiliser conjointement ? Y a-t-il une différence formelle, même infime, qui nous échapperait, ou bien s'agit-il de la marque d'un goût de l'auteur pour l'utilisation d'un lexique varié ? Ce problème ne peut être résolu dans l'état actuel de nos connaissances.

I.3 : Superstructures :

Le dernier ensemble terminologique utilisé pour désigner les dispositifs funéraires est celui se rapportant aux constructions englobant la tombe et ses marqueurs. Ce vocabulaire varié compte sept termes qui sont : *qubba*, *turba*, *bayt*, *dār*, *dā'ira*, *ḥaram* et *ḥawṭa*. Il correspond donc partiellement à celui analysé par T. Leisten dans son étude sur l'architecture funéraire du Proche et Moyen Orient pour la période allant du IX^e au XII^e siècle³⁶. Il propose notamment une étude de *qubba* et *turba*, vocables auxquels il joint celui de *mašhad* que nous appréhendons dans un second temps.

Le premier terme, celui de *qubba*, apparaît une fois au XII^e puis au XIII^e siècle, quatre fois au XIV^e, et encore une fois au XV^e siècle. Bien qu'il soit donc présent tout au long de la période étudiée ici, il est peu fréquent. D'un point de vue architectural, il désigne une couverture en forme de coupole, sans précision cependant quant à sa forme et son apparence extérieure, dôme ou toit à pentes³⁷. Par métonymie, *qubba* désigne en contexte funéraire un mausolée à base cubique et à couverture en coupole. C'est dans ce sens globalisant qu'il faut interpréter les mentions que nous avons pu relever³⁸.

Turba désigne en substance la terre. Par extension, il désigne la terre dans laquelle est enterré l'individu³⁹, et donc de-là, son lieu d'enfouissement. Au

³⁶ LEISTEN (T.), *Architektur für Tote Bestattung in architektonischen Kontext in den Kernländern der islamischen Welt zwischen 3./9. und 6./12. Jahrhundert*, Berlin, 1998, p. 67-77.

³⁷ *Lisān...* vol. 11, p. 7 : p. 7 : « *bayt muqabbab* : ḡu'ila fawqu-hu *qubba* [...] *wa-fī al-ḥadīṭ al-i'tikāf* : ra'ā *qubbatan madrūbatan fī al-masḡid*. »

³⁸ (2/P) *Description de l'Afrique...* p. 64 (édition) : « *wa-'alay-hi binā' muttaqan ka-al-qubba* » ; (1/Sal/M) *Tašawwuf...* p. 207 : « *wa-'amat al-'alay-hi qubba* » ; (3/P) *Mi'yār al-iḥtiyār...* p. 74 : « *wa-al-qubāb ka-al-azhār* », *Nufādat...* p. 81 « *fī al-qubba al-muqaddasa* », et *Fayḍ...* p. 200 : « *amāma al-qubba al-'uzmā* » ; (4/K/T) *Ma'alim* vol. 1 p. 99 : « *wa-buniyat 'alay-hi qubba* ». On peut également ajouter à ces références la présence de ce terme dans la stèle mérinide dédiée à Sidi Dirās (5/F/M), ainsi que l'inscription qui surmonte l'entrée du mausolée d'Abū al-Ḥasan (3/P) Voir doc. 1 et 12, vol. II.

³⁹ *Lisān...* vol. 2, p. 23 : « *wa-turbatu al-insān : ramsu-hu* ».

premier abord, la traduction la plus adaptée serait par conséquent le terme générique d'inhumation, qui désignerait la tombe dans son ensemble, tout comme *qabr* et *ḍarīḥ* présentés précédemment. Cependant, en observant les différentes occurrences relevées dans la documentation appréhendée nous pouvons proposer une restitution de la structure désignée comme étant une construction englobant la tombe du saint. En effet, al-Mağīrī l'utilise à plusieurs reprises, parallèlement à celui de *qabr*. Il évoque ainsi une déposition dans la *turba* préexistante de Sīdī Ṣāliḥ (1/S/M), et cette *turba* est présentée comme localisée dans un cimetière, dans le *ribāṭ* de Safī⁴⁰. Al-Ġubrīnī quant à lui l'utilise pour désigner le lieu d'inhumation de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) sans donner de précision⁴¹, quand Ibn Abī Zār l'emploie comme un espace intégrant un *qabr*⁴². Ibn al-Hāğğ qualifie la nécropole princière de Chella par ce terme⁴³ et Ibn al-Ḥaṭīb désigne par lui toutes les sépultures auxquelles il fait référence⁴⁴. Al-Burzulī nomme ainsi la tombe de Sīdī al-Balawī (4/K/T), sans apporter aucune précision⁴⁵. La dernière évocation en notre possession est celle d'al-Zarkašī qui conforte les mentions précédentes car il s'agit à nouveau d'un dispositif accueillant plusieurs dépositions⁴⁶. De fait, la *turba* apparaît comme un dispositif architectural dont la forme n'est pas précisée, mais suffisamment important pour pouvoir accueillir plusieurs dépositions, notamment appartenant à une même famille. Il s'agit probablement d'un espace fermé, mais qui peut s'apparenter soit à un tombeau, avec une couverture, soit à un cimetière privatif. De fait, la traduction la plus adaptée est celle de mausolée, en tant que monument funéraire servant à la déposition d'un ou de plusieurs défunts⁴⁷.

⁴⁰ *Minhāğ*... vol. II p. 148 : « *wa-dufīna fī turba [...]wa-dufīna fī turbat wālidi-hi* », p. 305 « *daḥaltu turbat al-ṣayḥ fī al-ribāṭ zā'iran* ».

⁴¹ *Unwān*... p. 10 : « *Wa-šarafat tilka al-bāqi ' turbatu-hu.* ».

⁴² *Rawḍ*... p. 28 : « *wa-dufīna fī saḥn rābiṭa amāma bāb madīnat walīlī li-yutbarika al-nās bi-qabri-hi wa-ziyārat turbatī-hi* »

⁴³ *Maghreb et Andalousie*..., p. 6 (édition) : « *daḥala mawlānā qaṣbat salā ba'd ziyārat al-turba al-mutaḥhara* ».

⁴⁴ *Nufādat*... p. 81 et 84 (3/P), p. 230 (1/T/A), p. 260 (1/B/M) et p. 305 (3/M/M). *Nufādat ... (Ḥaṭrat al-Ṭayf...)* p. 140 (1/S/M). Ce terme se retrouve également dans le *Mi'yār al-iḥṭiyār*... p. 76 : « *wa-bi-hi turbat al-ṣayḥ* » (1/S/M).

⁴⁵ *Ġāmi' al-aḥkām*... vol. 5, p. 415 : « *wa-huwwa al-yawm bi-qurb turbat abī zum'a al-balawī* ».

⁴⁶ *Tārīḥ*..., p. 128, 131, 134 où l'auteur fait état de l'inhumation de différents membres de la famille hafside dans une *turba*, à proximité de la *turba* de Sīdī Muhriz (1/T/T).

⁴⁷ Cette proposition de traduction n'est pas exclusive voir LEISTEN (T.), *Architektur für Tote*, p. 72-73 qui y voit également un cénotaphe, en fonction du contexte. Cette lecture n'est cependant pas apparue dans notre documentation.

Bayt apparaît dans deux sources au XIIIe siècle, et dans trois au XIVE. Ce terme d'apparence simple pose de gros problèmes d'identification, notamment car il se présente seul, sans spécificatif quant au dispositif qu'il abrite. A deux reprises, il est utilisé pour signifier un espace distinct au sein d'une structure plus grande. Al-'Abdarī l'utilise ainsi pour dépeindre l'endroit où se trouve la tombe d'Ibn Abī Zayd (3/K/T) « *wa-dahaltu al-bayt fa-wağadtu fī-hi 'iddat qubūr fa-sa'altu al-ağūz al-qayyima 'alā dār 'an qabri-hi fa-ahbarat-nī anna-hu al-ladī fī wasaʿ al-bayt al-muqābil li-l-bāb*⁴⁸ », ainsi que celle d'Abū Labāba (1/G/T) « *wa-zurnā bi-hā qabr abī labāba ṣāhib rasūl allāh ṣalā allāh 'alay-hi wa-sallama. wa-'alay-hi masğid wa-huwwa min-hu fī bayt mağlaq*⁴⁹ ». Là, l'identification la plus évidente serait celle de pièce, en tant que partie d'une construction. Dans les trois autres cas, ce mot apparaît de manière plus problématique. Ainsi, Ibn Qunfuḍ l'emploie pour nommer l'endroit où se trouve la tombe de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) : « *wa-qabru-hu fī bayt ṣağīr*⁵⁰ », Ibn al-Ḥāğğ (758/1357) celle de Sīdī al-Ḥalawī (4/T/A) : « *al-bayt al-ladī fī-hi ḍarīḥ al-ṣayḥ*⁵¹ » et Ibn al-Ḥaṭīb celle de Sīdī al-Ṣāliḥ (1/S/M) « *wa-qabr al-ṣayḥ fī bayt*⁵² ». Dans ces trois cas, en contexte, on identifie plutôt un espace clos fonctionnant en autonomie. De fait, en confrontant ces cinq occurrences la traduction la plus fidèle semble être celle de salle sépulcrale, qui permet à la fois de désigner un espace compris dans l'œuvre, comme dans les deux premières occurrences, et un espace fermé qui peut s'assimiler à un mausolée, et donc autonome, dans les trois autres cas.

Dār évoque *a priori* un ensemble de constructions réunissant pièces et cour⁵³, donc une maison. Nous avons pu relever la présence de ce vocable à plusieurs reprises : il apparaît dans une source au XIe, puis au XIIIe siècle, et à nouveau dans deux sources, concernant trois sites, au XVe siècle. Or, à l'exception d'un cas sur lequel nous allons revenir, il s'agit effectivement d'une maison utilisée à

⁴⁸ *Rihla...* p. 59 : « J'entrai dans la salle sépulcrale et j'y rencontrai un grand nombre de tombes. J'interrogeai alors la vieille femme préposée à la maison au sujet de sa tombe à lui, qui m'informa qu'il s'agissait de celle au milieu de la salle sépulcrale, faisant face à la porte. »

⁴⁹ *Ibid.*, p. 91 : « Nous y visitâmes la tombe d'Abū Labāba, compagnon de l'Envoyé de Dieu – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui. Sur sa tombe se dressait un oratoire et elle y était disposée dans une salle sépulcrale fermée. »

⁵⁰ *Uns...* p. 105 : « Sa tombe est dans une petite salle sépulcrale ».

⁵¹ *Fayḍ...* p. 488 : « La salle sépulcrale dans laquelle se trouve la sépulture du *ṣayḥ* ».

⁵² *Ḥaṭrat al-Ṭayf... (Nufāḍat...)* p. 140 : « La tombe du *ṣayḥ* se trouve dans une salle sépulcrale ».

⁵³ *Lisān...* vol. 4, p. 440.

des fins d'habitation jusqu'à ce que son propriétaire y soit inhumé⁵⁴. L'exception évoquée apparaît chez Ibn Nāǧī, au sujet de la tombe de Sīdī al-Dahmānī (2b/K/T) : « *wa-ḥafara bi'ran zaḥira la-nā šay'an min al-ḥalfā' li-l-qifāf li-marammat dār takūnu 'inda qabrī* », puis « *ibnā bi-hā dāran 'inda qabrī* », et enfin « *wa-qadara allāh bi-binā' tilka al-dār* »⁵⁵. Il ne s'agit pas cette fois de la maison dans laquelle ce saint habitait de son vivant, mais d'une construction élevée pour abriter sa tombe, donc après son décès. Considérant que cet auteur emploie expressément ce terme dans le cas d'Ibn Abī Zayd (3/K/T) pour désigner sa maison devenue tombeau, son utilisation pour la tombe de Sīdī al-Dahmānī pourrait s'expliquer par un parallélisme formel : cette construction présenterait plusieurs pièces, dont une accueillant sa dépouille, distribuées autour une cour⁵⁶.

Dā'ira est issu du même champ sémantique que le vocable précédent, et dans notre corpus de textes, il n'apparaît qu'à une seule reprise, au XVe siècle⁵⁷. Sa racine prend la signification d'entourer dans le verbe à la première forme, *dāra*. De fait, si *dā'ira* en est le participe actif au féminin, il est ici utilisé pour caractériser une élévation délimitant un périmètre. Il s'agirait donc d'une enceinte aux dimensions réduites.

Le terme de *ḥawṭa* apparaît également à une seule reprise dans l'ensemble des sources que nous avons pu consulter, dans la biographique qu'Ibn Nāǧī livre du prédicateur de la Grande Mosquée de Kairouan Abū Muḥammad 'Abd Allāh al-Haskūrī dit al-Maǧribī (m. 716/1316). Il précise qu'il a été inhumé dans une *ḥawṭa* : « *wa-dufina bi-bāb tūnis bi-l-rawḍat al-latī fī-hā al-šayḥ abū al-ḥasan al-qābisī (qultu) wa-qabru-hu huwwa šāḥib al-lawḥ al-ladī fī āḥir al-ḥawṭa* »⁵⁸. La précision porte donc sur la *rawḍa* où est enterré Sīdī al-Qābisī (2a/K/T). Or, la

⁵⁴ Voir *Manāqib de Muḥriz...* p. 143 (1/T/T) : « *dufina bi-dāri-hi bi-tūnis* », *Riḥla...* p. 59 (3/K/T) : « *ammā qabr al-šayḥ abī muḥammad 'abd allāh b. abī zayd raḥīma-hu allāh fa-huwwa bi-dāri-hi* », *Ma'alim...* vol. 3, p. 118 (3/K/T) : « *wa-dufina bi-dāri-hi* »

⁵⁵ *Ma'alim...* vol. 3, p. 228 : « Il creusa un puits qui permit d'obtenir de l'halfah à vannerie, afin que fut réparée la maison qui se trouve sur ma tombe [...] Construis grâce à eux (ces 100 dinars) une maison sur ma tombe [...] Dieu décréta que fut construite cette maison ».

⁵⁶ Il faut noter ici l'un des exemples utilisés par Ibn Manzūr dans sa notice sur la racine « *dal, waw, rā'* » citée précédemment (note 53 p. 38) : « *summiya mawḍi' al-qubūr dāran tašbihan bi-dār al-aḥyā' li-iḡtimā' al-mawtā fī-hā* » selon laquelle le lieu même utilisé à des fins funéraires peut être dénommé *dār*, ce qui renvoie nécessairement à son utilisation ici.

⁵⁷ *Ma'alim...* vol. 3 p. 228 (2b/K/T) : « *qāla uḥawwiṭu bi-hā 'alay-ka dā'ira tuḥika min nār ḡiḥnam* ».

⁵⁸ *Ma'alim...* vol. 4, p. 101 : « Il fut enterré du côté de *bāb Tūnis*, dans le cimetière privatif où se trouve le *šayḥ* Abū al-Ḥasan al-Qābisī. (J'ai dit :) Sa tombe est celle qui possède la stèle et qui se trouve à l'extrémité de l'enclos. »

définition qui en est donnée est celle d'un enclos⁵⁹, entourant, dans le cas précis, un espace funéraire. Cette structure s'apparente donc à la *dā'ira* présentée précédemment, et nous ne pouvons malheureusement pas expliquer le choix d'Ibn Nāǧī qui utilise ces deux substantifs dans son corpus de biographies⁶⁰.

Le dernier terme de cet ensemble est celui de *ḥaram*, qui n'apparaît qu'à une seule reprise dans nos sources. Il est utilisé pour désigner le dispositif mis en place autour du mausolée à coupole aménagé sur la tombe de Sīdī al-Balawī (4/K/T)⁶¹. Dans ce cas précis, il apparaît donc de manière explicite comme étant une enceinte entourant la coupole sur ses quatre côtés. Or, ce terme relève d'un champ sémantique complexe articulé autour de la notion de sacralité, de défense et de protection. De fait, Ibn Nāǧī a probablement choisi de l'utiliser lui plutôt qu'un autre pour signifier la sacralité de l'espace ainsi délimité devant être préservé, et échappant ainsi à l'exercice de l'autorité temporelle. Si cette interprétation est juste, ce site serait le premier exemple explicite de tombe sainte élevée au rang de *ḥaram*⁶².

⁵⁹ *Lisān...* p. 395 : « *wa-al-ḥawṭa wa-al-ḥayṭa : al-iḥtiyāt* ».

⁶⁰ En contexte arabe contemporain, l'emploi de cette dénomination est à rapprocher de celui de *ḥaram* voir SERJEANT (R.B.), « *Ḥaram and Ḥawṭah, The Sacred Enclave in Arabia* », *Studies in Arabian History and Civilisation*, Londres, 1981, p. 41-58. Elle est alors utilisée pour désigner ce que l'auteur qualifie « d'enclave sacrée », voir p. 43, et donc intrinsèquement liée à une figure sainte. Bien que le contexte Kairouanais du XVe siècle ne soit pas assimilable à celui de la péninsule arabique du XXe siècle, il pourrait néanmoins s'agir d'une source d'explication quant au choix du lexique.

⁶¹ *Ma'alim...* vol. 1, p. 99 : « *wa-buniyat 'alay-hi qubba / muṭammāna al-waḍ', wa-ǧu'ila la-hā ḥaram yadūru bi-hā min ǧihāti-hā al-arba' muṣān bi-l-binā' wa-al-ǧalq* ».

⁶² Voir sur cette notion en contexte arabe SERJEANT (R.B.), « *Ḥaram and Ḥawṭah, The Sacred Enclave in Arabia* », *Studies in Arabian History and Civilisation*, Londres, 1981, p. 41-58. Notre analyse doit cependant être relativisée au vu des sources utilisées, et sites considérés. Mais il est intéressant de constater que certaines tombes vénérées prennent ce statut postérieurement. Il en est ainsi pour la tombe de Mūlay Idrīs à Fès, voir ACQUAVIVA (A.), LAPANNE-JOINVILLE (n.s.), « *Le Horm de Moulay Idriss* », *Revue Africaine*, n° 410-411, 1^{er} et 2^{ème} trimestre 1947, p. 171-174 et SALMON (G.), « *Le culte de Moulay Idris et la mosquée des Chorfa de Fès* », *Archives Marocaines*, vol. III, n°III, 1905, p. 413-429, ou pour celle de son père (1/W/M), au XVIIe siècle voir *al-Durr al-naḥs wa-al-nūr al-anīs fī manāqib al-imām Idrīs b. Idrīs* écrit par al-Ḥalabī al-Fāsī (m. 1120/1708), non consulté, cité par BECK (H.L.), *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique ṣharīfienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*, Leiden, 1989, p. 2. Voir également pour des tombes récentes SALMON (G.), « *Marabouts de Tanger* », *Archives Marocaines*, vol. II, n° I, 1904, p. 115-126. L'extra-temporalité de ces espaces s'illustre notamment dans leur qualité d'asile. Ce statut juridique s'étend même à certains objets considérés comme détenteurs de *baraka* voir SALMON (G.) « *Le droit d'asile des canons* », *Archives Marocaines*, vol. III, n°II, 1905, p. 144-153. Nous retrouvons également cette notion à l'œuvre dans le contexte des *zāwiya*-s comme le montre AMRI (N.), *al-Walāya wa-al-muǧtama' Musāhma fī al-tārīḥ al-dīnī wa-al-iǧtamā'ī al-Ifrīqīya fī al-'ahd al-ḥafṣī*, Tunis, 2001, p. 150. Par exemple, al-Zarkašī dans sa *Chronique des Almohades et des Hafsides* fait état de la *zāwiya* d'Abū Muḥammad al-Margānī dans laquelle s'est réfugiée une concubine d'al-Mustansir après de son

II : Lexique des complexes architecturaux

On l'a vu, le vocabulaire utilisé permet de percevoir les différents types d'aménagements de surface à l'importance variable, générés par les tombes saintes. Or, parallèlement à ce lexique funéraire apparaît un champ lexical toponymique varié précisant notre perception de ces tombes vénérées. En effet, nous avons pu relever quinze termes complémentaires qui sont : *masġid*, *ġāmi'*, *muṣallā*, *madrassa*, *zāwiya*, *maqbara*, *madfan*, *ġabbana*, *rawḍa*, *rābiṭa*, *ribāṭ*, *mašhad* et *mazār*. Cette terminologie peut être divisée en trois grands ensembles : toponymes funéraires, dispositifs annexes, et nature du site.

Nous n'avons pas la prétention de procéder à une analyse de chacun de ces composants qui ne pourrait être ici qu'incomplète. Cependant, il est nécessaire de comprendre quelles structures sont mises en place en rapport avec la présence de la tombe sainte pour percevoir les modalités de passage de cette tombe, qui bien que vénérée ne diverge pas fondamentalement des autres structures funéraires, à une structure dévotionnelle secondaire, voire un sanctuaire véritable donc démarqué formellement. De fait, nous présenterons successivement les trois groupes évoqués au préalable en replaçant chacun des termes relevés dans son contexte afin d'appréhender la nature et/ou, la forme de la structure évoquée.

II.1 : Toponymes funéraires :

Nous le verrons dans la troisième partie de ce travail, la tombe du saint prend généralement place dans un espace au préalable dédié à l'utilisation funéraire, et peut générer par la suite de nouvelles dépositions. De fait, depuis le moment de la mise en terre, et pendant toute la période chronologique qui nous intéresse, nous pouvons relever un ensemble de cinq termes qui qualifient l'espace où se trouve la tombe comme étant un lieu d'inhumations : ce sont *maqbara*, *ġabbana*, *rawḍa* et *madfan*.

exécution voir (traduction) p. 76. Nonobstant, il est tout à fait remarquable que jamais il n'est question dans ce contexte de *ḥaram*.

Maqbara appartient au même champ sémantique que le terme de *qabr* évoqué précédemment. Il désigne précisément le lieu où sont réalisées les tombes⁶³, et peut se traduire par nécropole, en tant que cimetière urbain. Dans notre corpus de texte, ce terme est utilisé de manière privilégiée pour localiser les tombes saintes : il représente 10% du lexique relevé au XIe siècle, 6% au XIIIe, 3% au XIVe⁶⁴ et 11% au XVe.

Ġabbana est un synonyme du précédent⁶⁵. Les auteurs que nous avons consultés l'utilisent cependant rarement : il peut être relevé une fois au XIVe siècle⁶⁶, puis une fois au XVe siècle⁶⁷. Si l'on se réfère aux parlers maghrébins actuels, ce terme serait plutôt rattaché aux dialectes orientaux, est-algériens et tunisiens⁶⁸.

L'apparition du vocable *rawḍa* dans notre corpus de textes se fait au XIIe siècle. Il représente alors successivement 17%, puis 3% au XIIIe siècle, 7% au XIVe, et enfin 9% du lexique utilisé au XVe siècle. Pourtant, ce terme ne présente pas *a priori* de sens funéraire car il signifie jardin⁶⁹, et c'est métaphoriquement qu'il vient désigner un espace utilisé pour réaliser des inhumations⁷⁰. Dans son *Supplément aux dictionnaires arabes*, Dozy propose les termes de cimetière et de mausolée pour traduire celui de *rawḍa*. Il pourrait donc être utilisé pour désigner une unité d'inhumation, et même précisément une construction de type monumental. Mais aux vues des différentes citations que nous avons pu relever pour cette étude, *rawḍa* renvoie avant tout à un cimetière de type privatif, le plus souvent familial⁷¹. Selon toute vraisemblance, les délimitations de ces *rawḍa*-s sont formalisées par un dispositif architectural plus ou moins monumental, apparenté à une enceinte. De là, un glissement sémantique peut s'opérer : nous

⁶³ *Lisān...* vol. 11, p. 9 : « *wa-al-maqbara [...] mawḍu' al-qubūr* »

⁶⁴ Il faut ajouter à ce pourcentage issu des occurrences relevées dans les sources la mention de ce terme dans l'inscription ornant l'entrée de la *qubba* d'Abū al-Ḥasan (3/P) voir doc. 12, vol. II.

⁶⁵ *Lisān...* vol. 2 p. 172 : « *wa-al-ġabbān wa-al-ġabbāna, bi-l-tašdīd : al-ṣaḥrā', wa-tasmā bi-humā al-maqābir li-anna-hā takūnu fī al-ṣaḥrā' tasmiya li-l-ṣay' bi mawḍu'* ».

⁶⁶ *Hulal...* p. 123 : « *wa-dufina bi-ġabbanat fās* », (1/F/M).

⁶⁷ *Tārīḥ...*, p. 26 : « *wa-dufina bi-ġabbanati-hi* » (2/T/T).

⁶⁸ BROWN (K.L.), « *Maqbara – Afrique du Nord* », *E.I.*², t. VI, p. 121.

⁶⁹ *Lisān*, vol. 5 p. 369 : « *al-rawḍa : al-arḍ dāt al-ḥuḍra (...) al-bustān al-ḥasan* ».

⁷⁰ L'espace où est disposé la tombe du Prophète est ainsi nommé *rawḍa min riyād al-ġanna*. Voir SCHÖLLER (M.), *Epitaphs in Context*, p. 48.

⁷¹ Voir par exemple *Taṣawwuf* p. 120 : « *fī rawḍat al-qāḍī mūsā b. ḥammādal-ṣanḥāġī* » ; *Uns...* p. 66 (2/F/M) : « *wa-qabr abī zayd ḥādā dāḥil bāb al-ftūḥ min abwāb madīnat fās fī rawḍat al-anwār* » ; *Ma'alim...* vol. 4 p. 101 (2a/K/T) : « *wa-dufina bi-bāb tūnis bi al-rawḍa al-latī fī-hā al-ṣayḥ abū al-ḥasan al-qābisī (qultu) wa-qabru-hu huwwa ṣāḥib al-lawḥ al-laḍī fī aḥīr al-ḥawṭa* » ; *Tārīḥ...* p. 9 (1/F/M) : « *wa-dufina bi-rawḍat al-ġayāš* » ou encore *Buyūtāt...* p. 67 (6/F/M) : « *wa-dufina bi-rawḍati-him ma'a ṣayḥi-hi* ».

avons ainsi rencontré ce terme chez al-Kattānī, au début du XXe siècle, pour dépeindre le mausolée hypertrophié de Sīdī Abū Bakr b. al-‘Arabī (1/F/M) qui accueille aujourd’hui de nombreuses dépositions⁷².

Le dernier toponyme funéraire utilisé que nous ayons relevé est celui de *madfan*. Par sa forme, celui d’un nom de lieu, et par son sème qui signifie inhumer, ce terme désigne sans équivoque un lieu d’inhumation. Cependant, à la différence de ceux présentés précédemment, ce vocable apparaît comme assez générique dans notre corpus, et semble désigner à la fois l’inhumation elle-même, et l’endroit où elle est réalisée⁷³.

II.2 : Dispositifs annexes :

Les dispositifs annexes sont des espaces formellement individualisés, et dévolus à des fonctions spécifiques. Dans le cas présent, nous avons relevé un total de six vocables de ce type qui sont *masǧid*, *ǧāmi‘*, *muṣallā*, *madrassa* et *zāwiya*. Ils peuvent être divisés en deux sous-ensembles avec les lieux de culte d’une part, et les lieux où est dispensé un enseignement doctrinal d’autre part.

II.2.1 : Lieux de culte :

Le *masǧid* désigne littéralement le lieu de la prosternation⁷⁴ ; il est le plus souvent traduit par mosquée⁷⁵. En l’absence de qualificatif précis, nous préférons ici le traduire par le terme d’oratoire en tant que lieu consacré à la prière, sans précision quant à son aspect ou à son statut. En effet, il peut s’apparenter à une mosquée de dimensions variables, ou bien simplement à un espace dévolu au

⁷² *Salwat...* vol. 3, p. 250 : « *banā ‘alay-hi al-rawḍa al-qā’ima al-binā’ al-ān* ».

⁷³ Voir *Rihla...* p. 9 (1/T/A) : « *huwwa madfan al-ṣāliḥīn* », *Mi ‘yār al-iḥṭiyār...* p. 71 (1/B/M) : « *wa-barakat al-baq‘a wa-madfan al-walī* », *Nufāḍat...* p. 140 « *abwāb tafḍī ilā zawāyā wa-madāfin* », et *Musnad* p. 124 et p. 243 (3/P) : « *mawḍu‘ madfan* ». A l’entrée « Maḳbara – Afrique du Nord » de l’*Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition, t. VI, p. 121-122, K.L. BROWN voit dans le terme *madfan* le synonyme de celui de *maqbara*.

⁷⁴ Voir l’article « Masǧid » de J. PEDERSEN, *E.I.*², t. VI, p. 629-644 qui revient sur l’histoire de ce terme depuis les débuts de l’Islam. Une analyse plus récente de cette structure et de ses fonctions en contexte soufi ifriqiyen est proposée par Nelly AMRI, dans *al-Walāya wa-al-muǧtama’*. *Musāhma fī al-tārīḥ al-dīnī wa-al-iǧtamā’ī al-Ifrīqīya fī al-‘ahd al-ḥafṣī*, Tunis, 2001, p. 91-97.

⁷⁵ Voir par exemple *Supplément aux dictionnaires arabes*.

culte, doté ou non d'un mihrab⁷⁶. Dans les sources consultées pour cette recherche, ce terme apparaît en association avec une tombe sainte tout au long de la période de notre étude. Dans la majorité des cas, il est clairement indiqué que l'oratoire comprend la sépulture⁷⁷. Cependant, la disposition n'est précisée que dans un cas, celui du tombeau de Sīdī Abū Labāba (1/G/T) tel que décrit par al-'Abdarī, où la tombe apparaît dans une salle sépulcrale aménagée dans l'oratoire⁷⁸. Par ailleurs, on relève deux cas particuliers d'utilisation de mot *masğid* : au XIVe siècle, Ibn al-Ḥaṭīb l'utilise avec le *muḍāf* « *al-ṣalā* » (1/S/M)⁷⁹, tandis qu'Ibn Marzūq⁸⁰ et plus tard, al-Wanšārīsī le qualifient de *ğāmi*⁸¹ (1/T/A). Dans ces deux cas, la précision indique la nature congrégationnelle de l'oratoire en question mais n'apporte aucune autre signification particulière. Il est intéressant de noter que cette assemblage tombe/oratoire constitue une disposition très fréquente aujourd'hui encore dans ces sanctuaires (pl. CXXXIII à CXXXV, vol. III).

De fait, se pose la question de cette association entre grande-mosquée, où se rassemble la communauté pour le prône officiel, et tombes saintes. Dans notre corpus de textes, le terme de *ğāmi*' apparaît une fois au XIIIe siècle, pour la tombe de Sīdī Bel 'Arīf (1/M/M) puis quatre fois au XIVe siècle qui s'ajoutent aux deux indications précédentes. Ces grandes-mosquées sont associées aux sépultures de Sīdī Abū Madyan (1/T/A), Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A), Sīdī al-Hizmīrī (2/F/M) et Sīdī b. 'Ašīr (2/Sal/M), ainsi qu'à une tombe princière (2/P). Au siècle

⁷⁶ D'après J. PEDERSEN, dans « Masğid », *E.I.*², t. VI, p. 642, ce terme était celui utilisé de manière privilégiée au début de l'islam, qu'il soit fait ou non référence à une grande-mosquée. Ce n'est que dans un second temps que *ğāmi*' remplace cet usage du mot *masğid*, ce dernier devenant plutôt réservé à des édifices d'une importance inférieure.

⁷⁷ Voir dans le corpus principal *Uns...* p. 45 (1/C/A) : « *al-madfūn 'inda-nā fī al-masğid* » ; *Unwān...* p. 29 (1/B/A) : « *wa-qabru-hu [Abū 'Abd Allāh al-'Arabī] rađiya allāh ta'ālā 'an-hu 'ind masğid al-faqīh abī zakariyā' al-zawāwī rađiya allāh 'an-hu bi-ḥariğ bāb al-marsā wa-'alayhi wađa'a al-faqīh abū zakariyā' ribāṭi-hi multamisan barakata-hu* » et p. 91, l'occasion de la visite du juriste Abū al-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad al-Ḥarrālī al-Tūğībī (m. 638/1241) : « *wa-šallā fī masğidi-hi rak'atayn wa-ğalasa 'inda qabri-hi al-mubārik* ». Ce dernier épisode se trouve dans le *Sabk...* p. 89. Voir également *Ğāmi' al-aḥkām...* vol. 5, p. 415 (4/K/T) : « *wa-lam yazil al-masğid qā'imān ilā al-'ān yutbarraku bi-hi wa-bi-man fī-hi min ba'ađ al-qubūr* ». Dans le corpus des nécropoles dynastiques voir *Rawḍ...* p. 168 (1/P) : « *wa-buniya 'alā qabri-hi masğid* » puis p. 232 : « *wa-yadfanu-hu bi-ğāmi' tinmāl* », et p. 492 (3/P) : « *wa-dufina bi-masğid šalla min-hā* » ; dans le corpus des tombes en milieu rural voir *Tašawwuf...* p. 141 (4/A) : « *wa-dufina bi-masğidi-hi* ».

⁷⁸ *Riḥla...* p. 91 : « *Wa-'alay-hi masğid wa huwwa min-hu fī bayt* ».

⁷⁹ *Nuḥādāt...* (*Ḥaṭrat al-Ṭayf...*) p. 140 : « *wa-bi-tūli-hi 'an yamīn al-wāliğ masğid al-ṣalā* ».

⁸⁰ *Musnad...* p. 287 : « *lamma banā al-masğid al-ğāmi'* »

⁸¹ *Mi'yār...* vol. 2, p. 461 : « *fī al-masğid al-ğāmi'* ».

suivant, nous relevons encore une occurrence, concernant de nouveau le site de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). Les différentes mentions qui concernent la mosquée de ce dernier sanctuaire attestent sans conteste de son caractère congrégationnel ainsi que de son association avec la tombe : ce terme est utilisé non seulement dans plusieurs descriptions⁸², mais également dans les inscriptions qui ornent son portail d'entrée (doc. 2 à 4, vol. II.)⁸³, dans sa fondation *ḥabūs* (doc. 20, vol. II)⁸⁴ ainsi que dans une fatwa rapportée par al-Wanšarīsī⁸⁵. Par ces différentes mentions, cette grande-mosquée est reliée à la tombe de Sīdī Abū Madyan qui lui transmet par là son autorité tutélaire. Formellement cependant, les deux espaces sont parfaitement distincts et séparés. Il en va de même pour la mosquée de Sīdī al-Hulwī (4/T/A). Les citations dont nous pouvons disposer témoignent de son utilisation comme grande-mosquée⁸⁶. Elle est directement rattachée à la tombe du saint par son emplacement et son appellation, mais elle en est cependant parfaitement distincte et même relativement distante. Les tombes de Sīdī Bel 'Arīf (1/M/M), Sīdī al-Hizmīrī (2/F/M) et de Sīdī b. 'Ašīr (2/Sal/M) présentent un lien beaucoup moins net avec un *ḡāmi'*. Dans ces trois cas en effet, il est évoqué mais seulement comme un repère topographique car l'enterrement de ces trois personnages a eu lieu dans des espaces dévolus aux inhumations localisés à proximité d'un *ḡāmi'*, voire, dans le cas d'al-Hizmīrī, dans un cimetière privatif lié à la mosquée en question⁸⁷. Dans ces trois cas, si la grande-mosquée est rattachée à la tombe, ce n'est que topographiquement.

Ce dernier cas d'al-Hizmīrī permet de relever le problème fondamental de la distinction réelle qui peut exister entre un *masḡid* et un *ḡāmi'* en l'absence d'un

⁸² *Musnad...* p. 145 : « *fī ḡāmi' al-'ubbād izā' ḡarīḥ sīdī Abī Madyan* », et p. 403 « *wa-ammā al-ḡāmi' al-ladī banā-hu* » ; *Uns...* p. 106 : « *wa-bi-ḡiwāri-hi ḡāmi' li-l-ḥuṭba* ».

⁸³ L'inscription surmontant le porche est reproduite à l'intérieur de la mosquée dans la première galerie transversale.

⁸⁴ « *amara bi-binā' hādā al-ḡāmi' [...]wa-baqiyat al-raḥāb al-muttaṣila bi-l-ḡāmi' al-madkūr al-bāqīya min al-ḡanān al-murabad ba'aḡ-hu fī al-ḡāmi'* ».

⁸⁵ *Mi'yār...* vol. 2, p. 461 : « *fī al-masḡid al-ḡāmi' al-ladī anša'a-hu bi-l-'ubbād bi-maḥall ḡarīḥ ṣayḥ al-'arīfīn wa-al-murīdīn abī madyan* ».

⁸⁶ *Fayḍ...* p. 488 : « *lā ka-al-ḡāmi' al-ḥuṭba* ». Voir également l'inscription qui orne son portail d'entrée (doc. 6, vol. II) : « *amra bi-taṣayīd hādā al-ḡāmi'* », ainsi que celles sur les chapiteaux entourant son mihrab : « *amara bi-binā' hādā al-ḡāmi'* » « *ḡāmi' ḡarīḥ al-ṣayḥ al-walī Sīdī al-Halawī* ».

⁸⁷ Voir (1/M/M) : *Taṣawwuf...* p. 120 : « *wa-dufīna qurb al-ḡāmi' al-qadīm* » ; (2/F/M) : *Uns...* p. 66 « *fī rawḡat al-anwār bi-izā' ḡāmi' al-ṣābirīn* » et p. 70 « *wa-nazala bi-ḡāmi' al-ṣābirīn* » et voir (2/Sal/M) *al-Salsal...* p. 25 « *wa-dufīna fī ṣabīha tilka al-layla, fī al-mawḡu' al-mad'ū bi-warā' al-ḡāmi'* ».

spécificatif tel que « *al-ḥuṭba* ». En effet, la mosquée à côté de laquelle est inhumé Sīdī al-Hizmīrī est désignée comme *ḡāmi‘ al-ṣābirīn* chez Ibn Qunfud puis dans un *ḥabūs* daté de 791/1389⁸⁸. Dans tous les autres cas, elle est qualifiée de *masḡid al-ṣābirīn*⁸⁹. En comparant les utilisations des termes de *masḡid* et de *ḡāmi‘*, ainsi que leurs traductions respectives, ces deux termes se révèlent pouvoir être utilisés pour désigner une même structure, que ce soit une mosquée de type secondaire, ou au contraire une mosquée à prône. De fait, il nous semble finalement préférable de traduire *ḡāmi‘* par mosquée, plutôt que grande-mosquée, quand il n’y a pas l’assurance du statut de cette dernière.

Par ailleurs, notre corpus de sources a révélé la présence du terme *muṣallā* en lien avec des tombes saintes. Cependant, nous n’en avons relevé que deux occurrences, concernant un même site, celui de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). La première se trouve chez Ibn Qunfud : « *wa-hādā makān muṣallā wāḥid* »⁹⁰, et la seconde, dans la fatwa rapportée par al-Wanṣarīsī : « *fa-amara amīr al-muslimīn raḥīma-hu allāh bi-izāla mā qurb al-muṣallā min dālika* »⁹¹. Généralement, on identifie la structure désignée par ce terme comme étant une aire ouverte utilisée pour certaines fêtes rassemblant une quantité trop importante de croyants pour pouvoir être célébrées dans l’espace de la grande-mosquée⁹², donc une esplanade plus ou moins aménagée, et détachée du reste des constructions. Nonobstant, il ne semble pas que ce soit un aménagement de ce type qui soit évoqué dans ces citations : dans la première, c’est l’espace même du mausolée accueillant la dépouille du saint qui est désigné, tandis que dans la seconde, il s’agit d’un espace localisé dans la zone de la *qibla* de la Grande mosquée. De fait, ce vocable semble être utilisé dans les deux cas dans son sens premier, à savoir le lieu où se fait la prière. Il ne s’agit donc pas d’un aménagement individualisé, mais plutôt de l’identification d’une fonction.

⁸⁸ *Mi‘yār...* vol. 7, p. 312. Voir doc. 18, vol. II.

⁸⁹ La tombe de Sīdī al-Hizmīrī (2/F/M) n’est pas exactement disposée dans un oratoire, mais elle y est étroitement associée, géographiquement et symboliquement voir *Musnad...* p. 163 (2/F/M) : « *bi-ṣāḡ zirāyat [...] abī zayd al-hizmīrī wa-min ma‘a-hu bi-masḡid al-ṭābirīn* ».

⁹⁰ *Uns...* p. 106 : « C’est un lieu de prière unique ».

⁹¹ *Mi‘yār...* t. II p. 462 : « Le commandeur des Musulmans – que Dieu lui soit miséricordieux – ordonna que fut ôté de cela [le décor] ce qui était près de la salle de prière ».

⁹² Voir *Dictionnaire Arabe-Français*. Voir également PEDERSEN J., « Masḡid », *E.I.*², t. VI, p. 639.

La présence de ces lieux de dévotion en rapport avec des tombes saintes nous permet de percevoir la place du culte entourant ces dernières, bien que nous ne puissions en restituer l'aspect en raison des nombreux réaménagements qui y ont été effectués. Néanmoins, leur présence confère immédiatement une importance symbolique et formelle aux sépultures qui en sont l'objet de ces réalisations, importance renforcée par d'autres types d'espace liés cette fois à l'enseignement.

II.2.2 : Lieux d'enseignement :

Ainsi, nous avons relevé deux termes rassemblés dans le groupe générique des lieux d'enseignement, que nous définissons comme les lieux de diffusion d'un savoir et d'une doctrine. Il s'agit précisément de madrasa et *zāwiya*. Encore une fois, nous ne prétendons pas proposer ici une restitution de l'histoire complexe de chacune de ces institutions ainsi que de leur évolution respective⁹³. Cependant, leur apparition aux côtés des tombes saintes étudiées est significative. Nous souhaitons présenter ici les différents types de relations que nous avons pu relever dans les sources consultées, afin de percevoir leur rôle dans la mise en place de véritables complexes dévotionnels autour des sépultures en question.

La madrasa est une école de sciences religieuses et de jurisprudence, destinée avant tout à former de futures élites entièrement dévouées au pouvoir, car pour la période qui nous intéresse, il s'agit exclusivement de fondations officielles et étatiques⁹⁴. Les sources n'ont révélé l'existence de ce terme qu'au XIVe siècle, et

⁹³ Selon Nelly AMRI, la fonction d'enseignement des *zāwiya-s* aux premiers temps de leur existence n'est pas assurée et il s'agirait plutôt du résultat d'une évolution, devenue caractéristique à partir du XIVe siècle voir AMRI (N.), *al-Walāya wa-al-muġtama' . Musāhma fī al-tārīh al-dīnī wa-al-iġtamā' al-Ifrīqīya fī al-'ahd al-ḥafsī*, Tunis, 2001, p. 149. Pour une histoire de cette institution dans l'Est maghrébin voir ce même ouvrage p. 121-153. Pour le Maroc voir BENCHEKROUN (M.), *La vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et les Waṭṭāsides (XIIIe, XIVe, XVe, XVIe siècles)*, Rabat, 1974.

⁹⁴ KABLY (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986, p. 280. Voir également la définition et l'analyse historique de la madrasa proposée par J. PEDERSEN dans l'*Encyclopédie de l'islam*, deuxième édition, t. V p. 1119-1130. Le versant architectural de cette institution est traité par R. HILLENBRAND p. 1131-1144, mais ses remarques sur les madrasas maghrébines sont assez généralistes et même d'un autre temps, laissant le lecteur sans voix, comme en témoigne cette citation extraite de la page 1140 : « Bien que la dépendance par rapport à al-Andalus soit une constante de l'architecture maghrébine, on ne décèle guère de traces de l'influence de l'Espagne dans le plan des *madrasas* locales ». Pour une étude des madrasas mérinides voir plus spécifiquement ETTAHIRI (A.), *Les madrasas marinides de Fès : étude d'histoire et d'archéologie monumentales*, Thèse de Doctorat soutenue en 1996 à Paris IV Sorbonne 2 vol.

pour trois sites dont la réalisation est effectivement à mettre au compte d'une dynastie, à savoir celle des Mérinides. Il s'agit des sanctuaires de Sīdī Abū Madyan (1/T/A)⁹⁵, Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A)⁹⁶ et la nécropole de Chella (3/P)⁹⁷. Dans ces trois cas, l'association se fait par la localisation de ces édifices dans les environs immédiats des tombes, ainsi que par leur mention en lien avec les tombes évoquées ; néanmoins ces bâtiments ne prennent pas le nom des défunts en question dans la documentation écrite médiévale. D'un point de vue formel, deux des trois édifices auxquels il est fait référence sont conservés, et présentent des caractéristiques communes : des cellules d'habitations pour les étudiants distribuées par une cour sur laquelle ouvrent également une salle de prière, des latrines et des espaces annexes, ainsi qu'un accès vers un niveau supérieur où d'autres cellules sont desservies par une galerie. Il s'agit donc d'un édifice distinct amplifiant de manière significative l'emprise au sol de la tombe sainte à laquelle il est rattaché.

La seconde institution que nous ayons associée à l'ensemble des lieux d'enseignement est la *zāwiya*. Avant d'évoquer les quelques mentions dont nous disposons dans notre corpus à son sujet, nous devons nous arrêter un instant pour en proposer une définition⁹⁸. Contrairement à l'ensemble du lexique évoqué précédemment, le recours à l'analyse du champ sémantique auquel il appartient ainsi que de son morphème ne permet pas de comprendre à quoi il est précisément fait référence : ce vocable désigne au sens propre un coin. Pour le Maghreb, nous disposons d'une définition de la structure sous le calame d'Ibn Marzūq qui

⁹⁵ Il est fait référence à l'existence de la madrasa, toujours en place, dans les *ḥabūs* du complexe voir doc. 20, vol. II : « *amara bi-binā' hādā al-ḡāmi' al-mubārak ma'a al-madrasa [...]* ḥabbasa *al-madrasa min ḡānīb al-'alī [...]* bi-rasm sākinīn *al-madrasa* ». Cette inscription avait déjà été éditée et traduite voir BROSELARD (C.), « Les inscriptions arabes de Tlemcen. IX : Mosquée et medersa de Sidi-Boumedin », *Revue Africaine*, n°18, Août 1859, p. 401-419, mais dans une version lacunaire et fautive.

⁹⁶ *Fayd...* p. 488 : « *tattaṣilu bi-hādī-hi al-zāwiya min ḡihat al-ḡawf madrasa* ».

⁹⁷ *Ibid.*, p. 199 : « *al-madrasa al-laṭī amara mawlā-nā* ».

⁹⁸ Voir également celle proposée par BLAIR (S.), dans « Zāwiya », *E.I.*², XI, p. 505-506. Néanmoins, il apparaît nettement que les exemples cités par l'auteur pour illustrer cette institution dans l'Occident musulman ne sont pas les mieux choisis : l'auteur identifie au XIV^e siècle une *zāwiya* à Chella (3/P) fondée par le sultan Abū al-Ḥasan, et une sur la tombe de Sīdī al-Balawī (4/K/T) qui en serait le plus ancien exemple en Ifrīqiya. Dans le premier cas, les sources disponibles font état d'une madrasa pour l'édifice auquel l'auteur fait référence, tandis que dans le second, il est seulement question d'un mausolée. Nelly AMRI a tenté de dresser un historique des fonctions de cette structure pour la période médiévale en Ifrīqiya qui pêche malheureusement en raison de la nature très lacunaires des sources disponibles à ce sujet voir *al-Walāya wa-al-muḡtama'*. *Musāhma fī al-tārīḥ al-dīnī wa-al-iḡtamā'ī al-Ifrīqiya fī al-'ahd al-ḥafṣī*, Tunis, 2001, p. 123-156.

indique : « *qultu wa-al-zāhir anna al-zawāyā 'inda-nā fī al-mağrib hiyya al-mawāḍi' al-mu'adda li-l-rifāq al-wāridīn wa-iṭ'ām al-muhtāğğ min al-qāšidīn* »⁹⁹. Il s'agit donc avant tout d'un lieu destiné à l'accueil de voyageurs de passage. Or, l'exemple qu'il donne est celui de la *zāwiya* d'Abū Zakariyā' Yahyā b. 'Umar à Salé où ce *šayḥ* fait retraite. La *zāwiya* ajoute donc à sa fonction d'hôtellerie celle d'ermitage et de retraite spirituelle. La nature des personnes pouvant y être abritées est précisée dans la fondation *ḥabūs* de l'ensemble du complexe de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) où il est indiqué que des revenus sont affectés « *li-l-fuqarā' wa-al-ḥuğāğ al-muqīmīna wa-al-wāridīna 'alay-hā* »¹⁰⁰, c'est à dire aux *faqīr-s*, et aux pèlerins de passage, ou en résidence. La *zāwiya* est donc également le lieu de vie de soufis qui peuvent s'assembler autour d'un guide spirituel pour recevoir sa doctrine, ce qui renvoie à l'exemple donné par Ibn Marzūq. Lorsqu'elle est de fondation étatique, la *zāwiya* constitue dans le même temps un centre de diffusion de l'idéologie officielle auprès des voyageurs¹⁰¹. De fait, elle contient déjà en germe une partie de la polyfonctionnalité qui la caractérisera ensuite jusqu'à la colonisation française après agrégation de fonctions et d'espaces sous ce même vocable¹⁰².

⁹⁹ *Musnad...* édition p. 413 et traduction p. 340 : « Quant à moi j'affirme que c'est une chose évidente que les *zāwiya-s*, pour nous au Maghreb, sont les lieux destinés à accueillir ceux qui arrivent et à nourrir les voyageurs dans le besoin ».

¹⁰⁰ Voir doc. 20, vol. II : « Aux *faqīr-s* et aux pèlerins de passage et en résidence en son sein ».

¹⁰¹ KABLY (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986, p. 290. Toutes ces fonctions sont évoquées par Nelly AMRI dans sa définition de la *zāwiya* voir *al-Walāya wa-al-muğtama'*. *Musāhma fī al-tārīḥ al-dīnī wa-al-iğtamā' ī al-Ifriqīya fī al-'ahd al-ḥafsī*, Tunis, 2001, p. 147-153. Voir également BENCHEKROUN (M.), *La vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et les Wattāsides (XIIIe, XIVe, XVe, XVIe siècles)*, Rabat, 1974, p. 62-63.

¹⁰² On peut ainsi relever les définitions données par NEUVEU de (E.) dans *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans d'Algérie*, Paris, 1846 p. 16, pour qui cet établissement rempli les fonctions de chapelle funéraire, de lieu de pèlerinage, de mosquée, d'école, d'asile, d'hôtellerie, d'hôpital pour nécessiteux et de bibliothèque. Voir encore DOUTTE (E.) dans *L'islām algérien en l'an 1900*, Alger, 1900, p. 113-115, selon qui il s'agit d'un complexe installé autour de la tombe d'un saint, dans lequel vivent des marabouts, des serviteurs et des étudiants, et qui comprennent des logement pour les pèlerins. Dans la plupart des publications, ce terme est utilisé comme un synonyme de « confrérie » dans la mesure où cette institution en est le principal outil, témoignant d'un glissement sémantique. Voir également VOINOT (L.), « Confréries et zaouias au Maroc. Les établissements religieux du Maroc oriental nord », *Bulletin trimestriel de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, t. 57, 1936, p. 233-268 ; p. 240 et CARRET (J.), *Le maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes en Algérie*, Alger, 1959. Dans l'article récent de Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Tombeau, mosquée et zāwiya : la polarité des lieux saints musulmans » *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires, Approches terminologiques, méthodologiques, historiographiques et monographiques*, Rome, 2000, p. 133-147, p. 147 on retrouve également cette conception de la *zāwiya*.

Nous avons relevé quatre occurrences de ce terme dans les sources datant du XIVe siècle concernant quatre sites de notre corpus. Dans le cas des sanctuaires de Sīdī Abū Madyan (1/T/A)¹⁰³ et de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A)¹⁰⁴, nous entrevoyons une structure autonome mais liée à la tombe, tout comme la mosquée et la madrasa, par son emplacement, son nom, son financement, et son commanditaire. Ces deux constructions ont disparu mais en observant la *zāwiyat al-Nussāk* contemporaine réalisée à Salé, et partiellement conservée¹⁰⁵, nous pouvons proposer une restitution assez proche de celle des madrasas évoquées précédemment. Il s'agirait donc encore une fois d'un bâtiment ayant une grande emprise au sol. Le cas de Sīdī Ṣāliḥ (1/S/M) est différent car il semble qu'Ibn al-Ḥaṭīb¹⁰⁶ fasse référence par ce terme à des unités du *ribāṭ* utilisées comme *zāwiya*, donc des espaces de dimensions réduites inclus dans un ensemble plus important. Nous ne pouvons malheureusement préciser cette restitution partielle. Enfin, ce terme est utilisé au milieu du XIVe siècle pour qualifier le lieu d'inhumation d'Abū Bakr b. al-‘Arabī (1/F/M)¹⁰⁷. Les descriptions postérieures de cette tombe sainte ne permettent pas d'envisager une véritable construction à cet endroit. De fait, nous pouvons considérer que le terme de *zāwiya* désigne non seulement un lieu mais surtout une fonction, ce qui nous amène à nous interroger sur la qualification de ces ensembles architecturaux.

II.2.3 : Nature des constructions :

II.2.3.1 : Ribāṭ et rābiṭa :

Dans sa définition de *zāwiya*, Ibn Marzūq l'associe au concept de *ribāṭ* indiquant par là qu'au XIVe siècle, ces deux institutions sont proches dans

¹⁰³ *Musnad...* p. 306 : « *ištarā-hu ṭiqat-hum al-ardī bi-rasm al-tahbīs ‘alā zāwiyat al-ubbād* ». Voir également *Uns.* p. 106 : « *wa-zāwiyatu-hu qarīb min-hu* ». Dans les *ḥabūs*, cf. doc. 20, vol. II : « *bi-rasm iṭ‘ām al-ṭa‘ām bi-zāwiyat al-‘ubbād [...] al-kā’in ġarbī al-zāwiya* » ;

¹⁰⁴ *Fayd...* p. 488 : « *tattaṣilu bi-hi al-zāwiya al-munfasiḥa [...] tattaṣilu bi-hādīhi al-zāwiya min ġihat al-ġawf madrasa* ».

¹⁰⁵ MEUNIE (J.), « La Zaouiat en Noussak. Une fondation mérinite aux abords de Salé », *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident musulman, Tome II : Hommage à Georges Marçais*, Alger, 1957, p. 131-146. Voir pl. CLVI, vol. III.

¹⁰⁶ *Nufādat ... (Ḥaṭrat al-Ṭayf)* p. 140 : « *abwāb tafḍī ilā zawāyā* ».

¹⁰⁷ *Ġanā...*, p. 80 : « *ṭuma inna-hu ṭala‘a wa-marra fi iṭnā’ dālika ‘alā zāwiyat al-latī dufina bi-hā al-imām al-ḥāfiẓ abū bakr b. al-‘arabī raḍiya allāh ‘an-hu* ».

l'Occident musulman¹⁰⁸. De plus, on l'a vu, Ibn al-Ḥaṭīb fait état de plusieurs *zāwiya-s* dans le *ribāṭ* de Safī. De fait se pose la question de la présence de ces *ribāṭ-s* et *rābiṭa-s* régulièrement évoqués dans les sources, en lien avec une tombe vénérée¹⁰⁹.

Le terme de *ribāṭ* désigne à la fois un état, celui de l'ascète qui se retire du monde pour mener le *ḡihād* en lui-même et/ou contre un ennemi extérieur, et à la fois le lieu où ce *murābiṭ* se retire¹¹⁰. Au Moyen-Âge, dans l'Occident musulman, deux institutions différentes peuvent être désignées par ce vocable. La première, la plus connue, est celle que l'on traduit encore souvent par « couvent fortifié »¹¹¹, où vigie et vie ascétique se mêlent. Ces *ribāṭ-s* sont installés dans des zones côtières et dans des zones de conflits et frontalières¹¹². La seconde est celle que Georges Marçais a décrite comme le « *ribāṭ* de l'intérieur ». Il s'agit alors d'un lieu utilisé uniquement à des fins de retraite spirituelle. Par cette acception, le *ribāṭ* est donc une institution liée au développement de la pratique soufie¹¹³. Dans sa définition du terme, Ibn Marzūq voit dans cette dualité de fonction la traduction

¹⁰⁸ *Musnad...* p. 412-413.

¹⁰⁹ On peut trouver une définition maintenant ancienne de cette terminologie, *rābiṭa*, *ribāṭ* et *zāwiya* chez MARÇAIS (G.), « Note sur les ribāṭs en Berbérie », *Mélanges René Basset, Etudes nord-africaines et orientales*, t. II, Paris, p. 395-430, puis au début de l'article de TORRES BALBÁS (L.), « Rābiṭas hispanomusulmanas », *Al-Andalus*, vol. XIII, fasc. 1, 1948, p. 475-491 p. 475-478. Une synthèse récente est proposée par Nelly AMRI voir *al-Walāya wa-al-muḡtama'*. *Musāhma fī al-tārīḥ al-dīnī wa-al-iḡtamā' ī al-Ifriqīya fī al-'ahd al-ḥafṣī*, Tunis, 2001, p. 97-103 pour la *rābiṭa* et p. 103-115 pour le *ribāṭ*. L'auteur s'appuie sur une analyse des sources médiévales pour réaliser son analyse.

¹¹⁰ *Musnad...* p. 411-412. Voir également CHABBI (J.), « Ribāṭ », *E.I.*², VIII, p. 510-523 et AMRI (N.), *al-Walāya wa-al-muḡtama'*. *Musāhma fī al-tārīḥ al-dīnī wa-al-iḡtamā' ī al-Ifriqīya fī al-'ahd al-ḥafṣī*, Tunis, 2001, p. 115.

¹¹¹ Voir MAYEUR-JAOUEN (C.), « Tombeau, mosquée et zāwiya : la polarité des lieux saints musulmans » *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires, Approches terminologiques, méthodologiques, historiographiques et monographiques*, Rome, 2000, p. 133-147, p. 134, puis dans la bibliographie qui succède à cet article, « Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires en Islam. Bibliographie raisonnée », p. 149-170, p. 150.

¹¹² La fonction militaire réelle de ces sites est aujourd'hui un aspect relativisé par la réalité archéologique et une appréhension plus fine de la documentation écrite. Voir sur cet aspect le chapitre rédigé par MARTÍNEZ SALVADOR (C.), « Sobre la entidad de la rābita andalusí omeya. Una cuestión de terminología : *ribāṭ*, *rābita* y *zāwiya* », dans *Fouilles de la rābita de Guardamar I. El ribāṭ califal. Excavaciones y estudios (1984-1992)*, Madrid, 2004, p. 173-189, ainsi que celui de CRESSIER (P.), « De un *ribāṭ* a otro. Una hipótesis sobre los *ribāṭ* del Magrib al-Aqsá (siglo IX - inicios del siglo XI) » p. 203-221 du même ouvrage.

¹¹³ *Musnad...* p. 411-412. Voir sur ce point les études de MARÇAIS (G.), « Note sur les ribāṭs en Berbérie », *Mélanges René Basset, Etudes nord-africaines et orientales*, t. II, Paris, p. 395-430. et plus récemment AMRI (N.), *al-Walāya wa-al-muḡtama'*. *Musāhma fī al-tārīḥ al-dīnī wa-al-iḡtamā' ī al-Ifriqīya fī al-'ahd al-ḥafṣī*, Tunis, 2001, p. 113. L'adaptation du *ribāṭ* au soufisme lui assure une grande pérennité dans le monde musulman. Voir pour La Mekke, dès le XIII^e siècle, MORTEL (R.T.), « *Ribāṭs* in Mecca During the Medieval Period : a Descriptive Study Based on Literary Sources », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 61, part. 1, 1998, p. 29-50, p. 29.

de la conception divergente de deux groupes, souvent opposés, les juristes et les soufis¹¹⁴. Cependant, ces deux conceptions ne s'opposent pas, et la fonction des *ribāṭ*-s évolue certainement en fonction des risques militaires des zones où ils sont implantés. En tant que lieu de vie et de dévotion, le *ribāṭ* peut se signaler formellement par l'association de plusieurs espaces distincts et dévolus à différents usages, unifiés par une même enceinte¹¹⁵. Dans le même temps, le terme peut également être utilisé pour désigner un lieu où se pratique le *ribāṭ*, et non pas un édifice particulier. Tout comme pour la *zāwiya*, l'identification de la réalité formelle sous-tendue par ce terme ne peut donc être généralisée, y compris dans le cadre spatio-temporel de cette étude.

Nous avons relevé une occurrence du mot *ribāṭ* pour le XIII^e siècle, concernant le site de Sīdī Abū Madyan (1/T/A)¹¹⁶. D'après l'auteur de cette citation, l'édifice en question a été réalisé en conséquence de la présence de la tombe sainte. De fait, il correspond au *ribāṭ* ascétique et non au *ribāṭ* défensif : de pieux musulmans s'y retirent et viennent y profiter de la *baraka* du saint. Au siècle suivant, Ibn Ḥaldūn reprend cette qualification pour ce même sanctuaire, afin d'en décrire l'état antérieur¹¹⁷. Quatre autres sites sont également qualifiés de *ribāṭ* dans des sources rédigées au XIV^e siècle. Il s'agit de la fondation de Sīdī Sāliḥ (1/S/M)¹¹⁸, celle de Sīdī Yaḥyā (1/B/M)¹¹⁹, du lieu d'inhumation de Mūlay Idrīs (1/W/M)¹²⁰ et de la nécropole mérinide de Chella (3/P)¹²¹. Pour le premier site la qualification est sans équivoque : la fondation de Sīdī Sāliḥ s'inscrit dans la tradition des *ribāṭ*-s côtiers marocains, lieux de retraite spirituelle et militante. *A contrario*, l'endroit où est inhumé Sīdī Yaḥyā est le plus souvent désigné sous le vocable de *masḡid* par le même auteur, et le lieu d'inhumation de Mūlay Idrīs est qualifié quelques lignes auparavant, et par le même auteur, de *rābiṭa*. Le problème de la distinction réelle

¹¹⁴ *Musnad...* p. 412-413.

¹¹⁵ Voir par exemple le *ribāṭ* de Tīt au Maroc, voir BASSET (H.), TERRASSE (H.), *Sanctuaires et forteresses almohades*, p. 337-376, ou encore celui de Sousse en Tunisie voir LEZINE (A.) *Le Ribāt de Sousse*, Tunis, 1952.

¹¹⁶ *Riḥla...* p. 10 : « wa- 'alay-hi *ribāṭ* ».

¹¹⁷ *Histoire des berbères...* t. IV, p. 347.

¹¹⁸ Voir dans *al-minhāḡ* où ce terme est employé à de très nombreuses reprises vol. II p. 135 : « wa-dufina fī *ribāṭi*-hi » ; voir *Nufādat...* p. 140 : « wa-ḡa'inā ilā *ribāṭ al-ṣayḥ* » ; voir *Uns...* p. 62 et voir IBN MARZŪQ, « Un nouveau texte d'histoire mérinide : le *Musnad* d'Ibn Marzūk », Ed. et Trad. LÉVI-PROVENÇAL (E.), *Hespéris*, V, 1925, p. 1-82 ; p. 36/71.

¹¹⁹ 'Unwān... p. 29: « waḡa' a al-ḡa'īh abū zakariyā' *ribāṭi*-hi ».

¹²⁰ *Rawḡ...* p. 61 : « fī *ribāṭ* walīlī ».

¹²¹ *Ibid*, p. 513 : « wa-ḡumila ilā *ribāṭ ṣālla* ». Cette qualification est réaffirmée quelques années après dans l'inscription apposée au devant de la nécropole voir doc. 11, vol. II.

entre ces trois entités est donc posé, et on ne peut y trouver ici de solution satisfaisante. Quoiqu'il en soit, dans les trois premiers cas, ces *ribāṭ-s* précèdent la mise en terre du saint, et leur présence n'est pas le résultat de développements architecturaux liés à cette inhumation. Quant au dernier cas, il est significatif car cette qualification ne semble en aucune façon adaptée à la nécropole princière : il ne s'agit *a priori* ni d'un lieu de retraite spirituelle, ni d'un lieu associé au *ḡihād*. Cependant, l'emplacement de la nécropole dans une région dédiée au *ḡihād* de longue date¹²², et sa forme qui regroupe différents espaces dans une même enceinte, constituent des sources probables expliquant le choix de ce terme. Or, nous disposons d'une autre occurrence de ce vocable concernant ce site. Dans la lettre qu'il adresse au sultan mérinide Abū Sālim depuis sa retraite à Chella, Ibn al-Ḥaṭīb indique qu'il y visite des *ribāṭ-s* et des mausolées¹²³. Considérant la disposition intérieure du site telle que nous pouvons la restituer, il semble que l'auteur ne fasse pas ici état de plusieurs édifices individuels qui serviraient d'ermitage, mais bien plutôt de la présence d'aspirants mystiques pratiquant le *ḡihād* spirituel dans l'enceinte de la nécropole, ce qui pourrait également expliquer partiellement l'utilisation de cette dénomination.

La *rābiṭa* quant à elle peut être considérée comme un *ribāṭ* de dimensions moindres car elle est le plus souvent individuelle¹²⁴. Ses fonctions sont les mêmes que celles du *ribāṭ*, à savoir lieu de vie, lieu de prière et lieu de retraite spirituelle, et tout comme lui, la *rābiṭa* est étroitement associée au développement du mysticisme dans l'occident musulman¹²⁵. Formellement, les exemples connus de *rābiṭa* médiévale révèlent une structure mono ou pluricellulaire¹²⁶.

¹²² Voir pour l'histoire du site et sa place dans la lutte contre les hérétiques Bargawāṭa-s, puis dans le *ḡihād* en *al-Andalus* CAILLÉ (J.), *La ville de Rabat jusqu'au Protectorat français, Histoire et archéologie*, Paris, 1949 notamment p. 40-43 et SEDRA (M.D.), « La ville de Rabat au VIe/XIIe siècle : le projet d'une nouvelle capitale de l'empire almohade ? », *Al-Andalus Maghreb*, 15, 2008, p. 275-303. Nous reviendrons sur la valeur symbolique de ce site dans la deuxième partie de ce travail.

¹²³ *Nuṣṣat...* p. 81 : « *wa-ziyārat al-rubuṭ al-maqṣūda wa-l-turab al-mu'azzama* ».

¹²⁴ Les *graffitis* relevés sur le site de la *rābiṭa* de Guardamar laissent également à penser que ce sont les différentes cellules qui sont qualifiées de la sorte, et non l'ensemble. Voir AZUAR RUIZ (R.), « Conclusión. De *ribāṭ* a *rābiṭa* » *Fouilles de la rābiṭa de Guardamar I. El ribāṭ califal. Excavaciones y estudios (1984-1992)*, Madrid, 2004, p. 223-236.

¹²⁵ Dans son *Supplément aux dictionnaires Arabes*, DOZY reprend ces différentes fonctions pour proposer comme traduction : caserne, endroit où l'on vit retiré du monde et où l'on se livre à des œuvres de dévotion, ermitage, couvent, mosquée hors d'une ville. En *al-Andalus* particulièrement, la *rābiṭa* remplit également la fonction de vigie militaire voir « *Rābiṭa* », *E.I.*², VIII, p. 372. Voir plusieurs exemples de *rābiṭa* mystique dans VAN STAËVEL (J.P.), « La caverne, refuge de « l'ami de Dieu » : une forme particulière de l'érémisme au temps des Almoravides et des

Dans l'ensemble de textes que nous avons pu consulter, le terme de *rābiṭa* est privilégié par rapport à celui de *ribāṭ*. Il apparaît dès le XIe siècle pour la tombe du chef spirituel almoravide ‘Abd Allāh b. Yasīn (1/P)¹²⁷, puis trois fois au XIIIe siècle, pour celle de Sīdī ‘Abd al-Salām al-Tūnsī (2/T/A)¹²⁸, de Sīdī Yūsuf (4/M/M)¹²⁹ et de Sīdī al-Dukkālī (1/Sal/M)¹³⁰, et encore trois fois au siècle suivant, pour la tombe de Sīdī ‘Abd al-Salām al-Tūnsī (2/T/A)¹³¹ de nouveau, ainsi que pour celle de Sīdī Abū Ġabal Ya‘lā (3/F/M)¹³² et celle de Mūlay Idrīs (1/W/M)¹³³. Or, des constantes apparaissent : à l'exception du site où est inhumé ‘Abd Allāh b. Yasīn (1/P), l'ensemble de ces *rābiṭa-s* est en effet localisé en contexte péri-urbain et est associé à la tombe car il s'agit du lieu de déposition du défunt. De plus, ces *rābiṭa-s* étaient fréquentées par les saints en question qui y résidaient ou y faisaient retraite avant leur décès. Mūlay Idrīs (1/W/M), et ‘Abd Allāh b. Yasīn (1/P) font figures d'exception : dans le premier cas, la relation du dynaste avec la structure évoquée est problématique, et dans le second, il s'agit d'un ermitage aménagé en lien avec la présence de la tombe, donc qui n'avait aucune fonction mystique auparavant. En considérant la datation de ces différentes mentions, nous constatons qu'il est rare de voir cette appellation de *rābiṭa* perdurer pour un même site et il semble même possible de dire que les utilisations de ce terme après le XIIIe siècle résultent de la volonté de restituer

Almohades (Maghreb extrême, XIe – XIIIe siècles) », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 7, 2010, p. 313-327, p. 318.

¹²⁶ Voir par exemple la *rābiṭa* de Guardamar en Espagne, AZUAR RUIZ (Rafael), « *Una rābiṭa hispanomusulmana del siglo X (Guardamar del Segura, Alicante. España)* », *Archéologie Islamique*, 1, 1990, p. 109-122 ainsi que l'étude finale qui lui est consacrée, dirigée par ce même auteur, *Fouilles de la rābiṭa de Guardamar I. El ribāṭ califal. Excavaciones y estudios (1984-1992)*, Madrid, 2004.

¹²⁷ *Description de l'Afrique septentrionale* p. 168 (édition) : « *wa-‘alā qabri-hi al-yawm mašhad maqṣūd wa-rābiṭa ma‘amūra* ». Deux siècles plus tard, dans le *Rawḍ...* p. 168, Ibn Abī Zar‘ qualifie cette fondation de *mašjid* témoignant du glissement sémantique opéré entre ces deux termes en raison de leur fonction commune de lieu de prière, tout comme pour l'oratoire-*ribāṭ* de Sīdī Yahyā voir ‘*Unwān...* p. 29.

¹²⁸ *Tašawwuf...* p. 110 : « *wa-dufīna bi-l-‘ubbād fī al-rābiṭa al-ma‘arūfa bi-rābiṭat al-tūnsī* ».

¹²⁹ *Ibid*, p. 312 : « *wa-dufīna ḥārīḡ bāb aḡmāt ‘inda rābiṭat al-ḡār* ».

¹³⁰ *Ibid*, p. 207 : « *wa-qad nuqila min dālīka al-qabr ilā qabri ḥufīrat-hu malālat bint ziyādat allāh fī rābiṭat al-qidm* ».

¹³¹ *Uns...* p. 106 : « *wa-fī dāḥil al-miṣr rābiṭat al-tūnsī* » puis p. 108 : « *wa-rābiṭatu-hu bi-l-‘ubbād ma‘arūfa* ».

¹³² *Rawḍ...* p. 214 : « *wa-dufīna bi-zāhir al-rābiṭa* ».

¹³³ *Ibid*, p. 28 : « *wa-dafana fī ṣahn rābiṭa* ».

l'état primitif du site en question, et non de la restitution d'un état contemporain¹³⁴.

II 2.3.2 : Des lieux de pèlerinages

La qualification des sites comme *ribāṭ* ou *rābiṭa* permet de percevoir leur poly-fonctionnalité en l'absence de précision quant aux différents espaces qu'ils rassemblent. Cependant, nous avons également pu relever une terminologie qui attribue une qualité supérieure à certains sites qui sont alors signalés comme des lieux à visiter. Il s'agit des termes de *mašhad* et de *mazār*.

L'utilisation de *mašhad* est très restreinte. On le relève au XI^e siècle au sujet de la tombe de 'Abd Allāh b. Yasīn (1/P) : « *wa-'alā qabri-hi al-yawm mašhad maqsūd wa-rābiṭa* »¹³⁵, puis au XIV^e siècle pour Sīdī Šāliḥ (1/S/M) : « *ribāṭ al-šayḥ abī muḥammad wa-huwwa min al-mašāhid al-ḥāfila* »¹³⁶ et Chella (3/P), par le même auteur « *min ḥaḍar dālika al-mašhad* »¹³⁷. Littéralement, le *mašhad* est le toponyme de la présence et du témoignage. Il est donc utilisé pour désigner le lieu d'un martyr et même le lieu d'inhumation du martyr en question. Il est donc assimilable à un *martyrium*. Par extension, il va désigner le lieu d'inhumation de n'importe quel personnage considéré comme saint et par métonymie, le site où est localisée la tombe¹³⁸. C'est précisément de cette façon que nous comprenons l'utilisation de cette dénomination par Ibn al-Ḥaṭīb pour décrire le *ribāṭ* de Safī (1/S/M), ainsi que la nécropole royale de Chella (3/P). *A contrario*, l'utilisation qu'en fait al-Bakrī pour la tombe de 'Abd Allāh b. Yasīn (1/P) semble désigner une construction au sens propre, distincte de la *rābiṭa*, que l'on peut donc identifier comme étant le mausolée. Ce choix lexical peut résulter du contexte

¹³⁴ Sur la disparition de cette structure voir AMRI (N.), *al-Walāya wa-al-muḡtama'*. *Musāhma fī al-tārīḥ al-dīnī wa-al-iḡtamā'ī al-Ifrīqīya fī al-'ahd al-ḥafsī*, Tunis, 2001, p. 102.

¹³⁵ *Description de l'Afrique septentrionale* p. 168 (édition) : « Sur sa tombe aujourd'hui se dresse un martyrium que l'on désire [voir] et une *rābiṭa* ».

¹³⁶ *Ḥaṭrat al-Tayf...* (*Nufādat...*) p. 140 : « Le *ribāṭ* du *šayḥ* Abū Muḥammad est parmi les martyriums où l'on afflue ».

¹³⁷ *Nufādat* p. 82 : « en présence de ce martyrium ».

¹³⁸ Voir *Supplément aux dictionnaires arabes* où DOZY définit le terme comme un édifice qui renferme le tombeau d'un saint, un lieu de pèlerinage, un lieu saint, et un mausolée. Voir également LEISTEN (T.), *Architektur für Tote*, p. 67-70 et MERI (J.W.), *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, 2002, p. 266 pour leur analyse des occurrences en contexte oriental

même du décès du prince, en lutte contre les hérétiques Bargawātas, donc en martyr véritable.

Dans les sources consultées *mazār* apparaît au XIII^e siècle. Or, il s'agit d'un toponyme formé sur la même racine que *ziyāra* qui désigne la visite pieuse aux tombes ; *mazār* évoque donc un lieu que l'on visite et plus particulièrement le lieu où prend place une sépulture sur laquelle on se rend en pèlerinage¹³⁹. L'utilisation de ce mot ne renvoie cependant pas nécessairement à un important dispositif architectural et semble constituer uniquement une précision sur la valeur symbolique d'un site¹⁴⁰.

Au terme de notre approche terminologique, plusieurs remarques s'imposent. Tout d'abord, la qualité d'hapax de nombres des vocables utilisés, notamment pour les dispositifs funéraires, démontre de manière criante les difficultés inhérentes à notre démarche de restitution formelle par un analyse lexicale. Ce constat est renforcé par le fait que nous n'avons certainement consulté qu'une partie de la production littéraire médiévale. L'extension des recherches à un nombre supérieur de documents, et de sites, permettrait certainement d'affiner notre approche. Par ailleurs, le goût de certains auteurs pour ce que l'on pourrait qualifier de recherche du bon mot, explique la variété des termes rencontrés. Enfin, il reste encore de larges zones d'ombre que nous ne pouvons malheureusement lever, concernant le dispositif de la fosse dans lequel le saint a été déposé, ou bien encore, l'articulation entre les différentes superstructures évoquées. Certains des dispositifs peuvent également s'avérer être des redondances et un même élément être dénommé différemment pour faire état de ses fonctions. Enfin, la documentation consultée peut constituer une source d'erreurs, ainsi que de perte d'information concernant les premiers états des sépultures, en raison de l'écart temporel existant entre le décès des saints évoqués

¹³⁹ Voir *Supplément aux dictionnaires arabes* où Dozy le définit comme un lieu de pèlerinage où bien souvent des saints sont enterrés, ou du moins l'on y honore leur mémoire ou une mosquée. Voir par exemple *Histoire des Beni 'Abd al-Wad...* p. 33 (édition) : « *qabru-hu bi-l-'ubbād ḥārīḡ tilimsān mazār mašhūr* » (3/T/A), *Ma'alim...* vol. 2, p. 135 : « *wa-huwwa mazār ya'rifu-hu al-ḥaṣṣa wa-al-'amma* ».

¹⁴⁰ Voir la description que donne al-'Abdarī de la zone d'al-'Ubbād où est localisée la tombe de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) *Rihla...* p. 9 : « *wa-huwwa madfan al-ṣāliḥīn wa-ahl al-ḥayr. Wa-bi-hi mazārāt maṭīra* ». En contexte mamelouk, Josef MERI a pu démontrer que ce terme renvoyait également à une construction érigée sur une tombe sainte, voir *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, 2002, p. 263.

et la rédaction de ces textes. Néanmoins, ces restitutions, même lacunaires, constituent notre seule passerelle d'accès à la réalité des tombes saintes. C'est grâce à elles que nous pouvons proposer de construire une typologie.

Deuxième chapitre : Typo-chronologie des sanctuaires

L'analyse du lexique présenté précédemment nous a permis de percevoir certains traits saillants de l'aspect des tombes saintes étudiées ici. Toutefois, nous avons pu constater qu'en fonction des auteurs et des sites, nous disposons d'une grille de lecture tout à fait inégale. Il peut donc paraître illusoire de vouloir établir une typologie, et ce d'autant plus que certains types sont des *unicum-s*. Néanmoins, ce n'est que par ce préalable que nous pouvons tenter de restituer une évolution dans les installations, ainsi qu'une éventuelle éléction de types en fonction de la nature de la sainteté ou des pratiques associées au culte.

Par ailleurs, nous constatons un silence tout à fait remarquable quant aux phases de travaux et de restaurations réalisés sur les tombes saintes aboutissant aux sanctuaires dans leur état actuel. L'écart perceptible entre les rares évocations de constructions médiévales et les installations effectivement observables aujourd'hui est très important. De fait, se pose la question des étapes successives ayant conduit à l'état présent.

Pour pouvoir procéder à cette analyse, il est nécessaire de compléter notre appréhension du contenu des sources médiévales par d'autres rédigées aux époques modernes et contemporaines qui proposent parfois une approche rétrospective des constructions. En confrontant l'ensemble de ces données, médiévales comme post-médiévales, nous pouvons proposer une typologie des dispositifs employés antérieurs à la toute fin du XVe siècle¹⁴¹. Dans un second temps, nous tenterons d'envisager une dynamique chronologique dans ces installations, et de-là, proposer une typo-chronologie des sanctuaires.

I Une typologie réduite :

La typologie que nous proposons ici est fondée sur les distinctions relevées dans le lexique des tombes analysé précédemment, et porte sur le corpus principal de cette étude. Nous l'avons vu, plusieurs termes semblent renvoyer à une réalité très proche si ce n'est identique. De fait, le choix a été fait de rassembler ceux d'entre

¹⁴¹ Dans notre corpus, nous avons au contraire référencé toutes les données dont nous pouvions disposer concernant ces phases de constructions jusqu'à nos jours.

eux qui pouvaient l'être sous une seule entrée, comme *'amūd* et *sāriya* sous « cippe » par exemple, afin de mieux percevoir les différents types envisageables. De même, pour pouvoir rester au plus près des formes de ces constructions, la terminologie renvoyant uniquement à des fonctions ou des qualificatifs n'est pas prise en compte ici. Cependant, nous considérons les espaces architecturaux dans lesquels ont pu être réalisées certaines dépositions car, bien qu'étant antérieurs à leur utilisation funéraire, ils permettent d'appréhender l'aspect des tombes au moment de leur réalisation. De surcroît, ils conditionnent leur évolution formelle. Nous distinguons donc deux grands ensembles qui sont les réalisations dites *ex nihilo*, en dehors d'une installation préexistante et les inhumations aménagées dans des constructions antérieures.

I.1 Les réalisations *ex-nihilo*

Le premier grand type de ces dépositions *ex-nihilo* est celui des *dispositifs non identifiés*. Il regroupe toutes les installations dont on ne peut appréhender l'aspect, soit qu'elles ne soient pas désignées spécifiquement, soit que seuls les termes de *qabr* ou *ḍarīḥ* soient utilisés sans aucune précision. Sauf exceptions (1/K/T, 4/K/T, 5/K/T, 2a/K/T, 2b/K/T et 3/T/A), nous considérons que toutes les inhumations relèvent de ce type au moment de leur réalisation car nous ne disposons généralement d'aucune indication formelle pour cette première phase. Il est fort probable que les désignations neutres utilisées correspondent en réalité au type suivant, celui des *tombes simples*, ou bien à celui des *tombes associées à un enclos*, mais rien ne permet de l'assurer.

Le deuxième grand type est donc celui des *tombes simples*, c'est à dire sans superstructure édifiée en surface. Il rassemble à nouveau les sépultures désignées par les termes de *qabr* ou *ḍarīḥ* dans les cas où nous pouvons assurer qu'il n'y a pas de superstructure. Ce type présente comme variante un *marqueur extérieur* à savoir un *cippe* (1/K/T, 4/K/T et 5/K/T).

Le troisième grand type est celui des *tombes associées à une superstructure*. Il s'agit alors soit d'un *mausolée à coupole* (5/F/M et 4/K/T), soit d'un *mausolée à couverture plane ou à pans*, (1/G/T, 1/T/A et 4/T/A) ou soit encore d'un *enclos* délimitant un cimetière privatif (2/F/M, 2a/K/T et 4/K/T). Au sein de ces espaces,

la tombe peut être signalée par des *marqueurs extérieurs*, à savoir un *cippe* (4/K/T, dans un mausolée à coupole) ou une *stèle* (1/T/A, dans un mausolée, 5/F/M et 4/K/T dans un mausolée à coupole). Enfin, ces espaces construits peuvent être associés à des *annexes*, en l'occurrence des *lieux de culte*, *oratoire*, (1/G/T et 2b/K/T dans un espace séparé) ou *mosquée congrégationnelle* (1/T/A et 4/T/A), des *lieux de diffusion d'un enseignement*, *madrassa* (1/T/A et 4/T/A), et *zāwiya* (1/T/A et 4/T/A), un *puits* (2b/K/T) ou encore un *cimetière privatif* (1/T/A et 3/T/T).

Plusieurs identifications sont cependant problématiques et amènent à étendre la typologie des superstructures. Ainsi, le *ribāṭ* qui surmonte la sépulture de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) en 690/1290 n'est jamais référencé auparavant, ni par la suite¹⁴². Ceci laisse à penser qu'il s'agit d'un état inscrit dans un laps de temps défini, à savoir qu'il n'existait pas au moment où l'on a procédé à l'inhumation du saint en 594/1197 et qu'il n'en restait rien en 758/1357, date de la description faite par Ibn al-Ḥāḡḡ¹⁴³. Nous l'avons dit, l'indication d'al-'Abdarī semble faire référence ici à une construction d'une certaine importance, faisant office de lieu de retraite spirituelle. Il s'agit donc d'une sorte de mausolée hypertrophié polyfonctionnel, à rattacher au type des *tombes associées à une superstructure*.

De même, Ibn Nāḡī indique qu'une maison, *dār*, est édifiée sur la tombe de Sīdī al-Dahmānī (2/b/K/T)¹⁴⁴. Par analogie avec une maison véritable, nous pouvons en déduire qu'il s'agit là d'une construction contenant plusieurs espaces, dont un dévolu à l'accueil de la dépouille sainte, et donc d'un type particulier de superstructure générée pour accueillir la sépulture. Tout comme pour Abū Madyan au XIIIe siècle, il s'agit d'une sorte de mausolée développé doté d'espaces annexes, comprenant notamment un oratoire et un puits.

Par ailleurs, nous considérons que trois autres sites présentent, à un moment donné de leur évolution, une superstructure du type mausolée, mais qui n'est pas explicitement mentionnée. Il s'agit tout d'abord du site de Mūlay Bou Šu'ayb (1/Az/M). Ce site est évoqué dans une source anonyme portugaise datée de 1596

¹⁴² *Rihla...* p. 10.

¹⁴³ *Fayḍ...* p. 486.

¹⁴⁴ *Ma'alim...* vol. 3, p. 228.

sous le vocable « zauhya »¹⁴⁵. L'utilisation de ce terme à cette date renvoie avec certitude à une construction servant de mausolée et dans laquelle se réunissent des soufis. Nous serions tentés d'assimiler cette évocation à la salle sépulcrale actuelle qui est nettement antérieure au reste du complexe. Cependant, rien ne permet de conclure que cette construction était déjà en place au XVe siècle. Il en va de même pour la tombe de Sīdī al-Hizmīrī d'Aghmat (1/A/M). Dans une source du XVIe siècle, la biographie de Mūlay Bou A'zzā (3/A) écrite par al-Tādīlī al-Ṣawmī'ī, un groupe de soufis de la confrérie du saint se rend en pèlerinage sur le site. Le protagoniste de ce récit évoque la tombe d'al-Hizmīrī comme étant dotée d'une colonnade de quatre éléments, peut être les supports d'un mausolée à coupole, ouvert sur ses quatre faces, donc de type pavillon¹⁴⁶. Ce mausolée aurait été remplacé à un moment indéterminé par celui visible aujourd'hui qui ne présente qu'une seule ouverture.

Le cas de Sīdī Ishāq al-Ṭayyār (3/T/A) est tout à fait problématique malgré l'existence d'une source médiévale évoquant son aspect, ainsi que l'absence de restauration effectuée depuis lors. En effet, Ibn Marzūq indique à son sujet que le sultan mérinide Abū al-Ḥasan se plaisait dans sa jeunesse à venir s'asseoir dans l'arcade élevée sur sa tombe pour s'y recueillir¹⁴⁷. Comment restituer le dispositif auquel il fait référence ? Etant donné la mention d'arcades et la tradition architecturale funéraire de la ville, nous pouvons envisager que le corps du saint reposait à l'origine dans un mausolée à coupole de type pavillon. La présence de plusieurs espaces encore visibles aujourd'hui indique que ce mausolée était assorti d'une cour à portique et éventuellement d'annexes (pl. XCI et XCII, vol. III)¹⁴⁸.

¹⁴⁵ (Anonyme), *Une description du Maroc sous le règne de Moulay Ahmed el-Mansour (1596), d'après un manuscrit portugais de la Bibliothèque Nationale*, Ed. et Trad. CASTRIES de (H.), Paris, 1909, p. 19 : « o primeiro esta da banda do mar, ao sudueste, tiro de mosquete da sidade; chamase Side Buxe, nome de hum cassis que no mesmo outeiro esta emterrado em huma zauhya » traduit p. 92 : « la première est du côté de la mer, au sud-ouest, à une portée de mousquet de la ville ; elle s'appelle Sidi Bou Chaïb, nom d'un marabout qui est enterré sur la même hauteur dans une zaouïa. »

¹⁴⁶ *Mu'uzā...* p. 221 : « wa-naẓarnā al-ṣayh fa-lam nağid wa-kunnā nadūru bi-l-sāriya min arba'a arkān ».

¹⁴⁷ *Musnad...* p. 118 : « wa-ğalūsa-hu dā'iman bi-l-tāqa al-latī bi-izā' qabr al-walī abī ishāq al-ṭayyār nafa'a allāh ta'ālā bi-hi »

¹⁴⁸ Voir MARÇAIS (G.), *Tlemcen*, Blida, 2003, p. 70 pour le mausolée en question et p. 17. Pour des comparaisons, *Idem L'architecture musulmane d'occident, Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Paris, 1954, p. 300-301 et MARÇAIS (G.), MARÇAIS (W.), *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, 1903, p. 282-283 et p. 333-340.

Dans le cas de l'imam Saḥnūn (1/K/T), il n'est pas fait référence explicitement à un cimetière privatif. Cependant, Ibn Nāḡī nous indique qu'il a été inhumé aux pieds de son père, et que son fils a ensuite été déposé à ses côtés¹⁴⁹. Il y a donc là clairement un regroupement de type familial, donc un espace d'inhumation réservé, dont le souvenir s'est conservé aujourd'hui par un mausolée rassemblant leurs sépultures. Considérant la tradition funéraire dans la ville, il s'agissait certainement d'un enclos, mais rien ne permet de l'assurer.

I.2 Les dépositions dans des constructions antérieures

Dans notre corpus principal, il existe cinq types d'espaces architecturés accueillant une sépulture sainte. Il s'agit de *rābiṭa-s* (1/W/M, 4/M/M, 1/Sal/M, 2/T/A et 3/F/M), de *ribāṭ-s* (1/B/A, 1/W/M et 1/S/M), de maisons (3/K/T et 1/T/T), d'enclos funéraires (1/M/M, 1/F/M, 2/F/M et 6/F/M) et enfin d'oratoires (1/B/A, 1/C/A). Dans ces constructions, la forme du dispositif funéraire est mieux connue. Il s'agit essentiellement d'installations de type *tombe simple* pour 1/C/A et 1/B/A (dans un oratoire et oratoire-*ribāṭ*), 1/M/M, 1/F/M, et 2/F/M (dans un enclos funéraire), 2/T/A, 3/F/M et 4/M/M (dans une *rābiṭa*) et 1/T/T (dans une maison). Dans ces *constructions antérieures*, la tombe est parfois disposée dans un espace particulier, une *superstructure*, qui peut être un *mausolée à coupole* (1/Sal/M) ou un *mausolée à couverture plane ou à pans* (1/W/M, 3/K/T, 1/S/M et 1/T/T). Là, la tombe peut être signalée par différents types de *marqueurs extérieurs* à savoir, un *tumulus tabulaire* (3/K/T), un *coffre en bois* (3/K/T, 1/S/M), une *stèle* (3/K/T), ou encore un *chancel* (3/K/T).

Plusieurs types d'*annexes* peuvent être aménagés : un *lieu de culte*, en l'occurrence un oratoire dans la salle du tombeau (3/K/T), et un *cimetière privatif* (1/S/M).

Tout comme pour la typologie des sépultures *ex nihilo*, plusieurs cas problématiques se font jour. Tout d'abord, on indique indifféremment que la tombe de Mūlay Idrīs (1/W/M) est réalisée dans une *rābiṭa* ou dans un *ribāṭ*¹⁵⁰, ce qui renvoie au constat déjà formulé auparavant d'une absence de réelle distinction

¹⁴⁹ *Ma'alim...* vol. 2 p. 101, 134-35 et vol. 3 p. 5.

¹⁵⁰ *Rawd...* p. 28 et p. 61.

entre ces deux institutions chez certains auteurs¹⁵¹. La seule indication qui puisse être utilisée directement ici est que la déposition a été faite dans la cour, *ṣaḥn*, ce qui constitue une précision tout à fait remarquable sur la forme de l'édifice qui devait accueillir la dépouille sainte¹⁵². La même confusion existe quant à l'édifice fondé par Sīdī Yaḥyā qui reçoit par la suite sa sépulture, qualifié de *ribāṭ* et de *masǧid* par un même auteur à savoir al-Ġubrīnī¹⁵³. Cette confusion terminologique renvoie certainement aux différentes fonctions de l'édifice, lieu de retraite spirituel côtier mais également oratoire et lieu d'inhumation.

De même, on peut s'interroger à bon droit sur le toponyme utilisé pour localiser la tombe de Sīdī al-Dukkālī (1/Sal/M) par al-Tādīlī¹⁵⁴ à savoir *rābiṭat al-qidm*. Dans sa traduction de l'édition d'Ahmed Toufiq, Maurice Feynol y voit « la terre des anciens »¹⁵⁵. Cependant, il nous semble que le choix de ce terme par al-Tādīlī, à une époque où la *rābiṭa* était une institution très courante, est volontaire et signifiant. Il s'agit vraisemblablement plutôt d'une *rābiṭa* ancienne, peut être en ruines, qui sert de base au mausolée à coupole réalisé pour accueillir sa sépulture¹⁵⁶.

Les tombes de Sīdī 'Abd al-Salām al-Tūnsī (2/T/A) et de Sīdī Abū Ġabal (3/F/M) semblent avoir été rapidement oubliées physiquement. En effet, dans les deux cas, le discours véhiculé sur la tombe est stéréotypé dans toutes les sources postérieures au *Taṣawwuf* d'al-Tādīlī (c. 1220), et reprend presque toujours la terminologie de *rābiṭa*, quand bien même cette institution est nettement tombée en

¹⁵¹ Au moment de la rédaction de cet ouvrage historique, la figure d'Idrīs I est devenue le symbole de l'islamisation du Maghreb extrême, et son prestige est très important. Pour cette raison, l'auteur fait peut être plutôt référence à un *ribāṭ* du type défensif, en lien avec le rôle joué par le dynaste dans la lutte contre les berbères non islamisés. Il peut également y avoir là une réécriture de l'histoire s'appuyant cependant sur une réalité historique, à savoir la présence d'une *rābiṭa* péri-urbaine utilisée comme lieu de retraite spirituelle et d'accueil, soit au moment de la déposition du prince, et il s'agit d'un souvenir, soit au moment de la rédaction de l'ouvrage en 731/1331. La seule certitude à cette date est l'oubli de l'emplacement exact de la tombe de Mūlay Idrīs voir BECK (H.), *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*, Leiden, 1989, notamment p. 8, p. 88 et p. 120-125.

¹⁵² *Rawḍ...* p. 28 : « *wa-dufīna fī ṣaḥn rābiṭa* ».

¹⁵³ *Unwān...* p. 29 : « *wa-qabru-hu raḍīya allāh ta'ālā 'an-hu 'ind masǧid al-faqīh abī zakariyā' al-zawāwī raḍīya allāh 'an-hu bi-hāriǧ bāb al-marsā wa-'alayhi waḍa'a al-faqīh abū zakariyā' ribāṭi-hi multaman barakata-hu. Wa-muǧāwiran ḍarīḥa-hu al-nīr wa-turbata-hu* ».

¹⁵⁴ *Taṣawwuf...* p. 206.

¹⁵⁵ *Regard sur le temps des soufis...* p. 155.

¹⁵⁶ Il nous semble donc plus pertinent de traduire cette expression par « *rābiṭa* du temps passé ».

désuétude¹⁵⁷. Vraisemblablement, aucune phase de travaux n'a été entreprise dans ces deux constructions, la *rābiṭa* initiale faisant office de mausolée. Cependant cette dernière s'est vraisemblablement dégradée dans un bref laps de temps suivant l'inhumation, entraînant une transmission du souvenir uniquement textuelle pour l'emplacement et la forme de la tombe. Par la prospection menée sur le terrain, nous avons néanmoins pu relever de nombreuses structures en briques cuites et pisé dans la zone où se trouvait la *rābiṭa* de Sīdī Abū Ġabal (3/F/M), et il est possible que l'une d'entre elles soient à rattacher à la *rābiṭa* en question ; seule la mise en évidence d'éléments épigraphiques pourrait conforter cette hypothèse¹⁵⁸.

Enfin, il est clair que les dispositifs identifiés dans le *ribāṭ* de Safī ne sont pas rattachés directement à la présence de la tombe de Sīdī Ṣāliḥ (1/S/M), mais bien à cette institution de *ribāṭ* soufi fondée par le saint lui-même. Cependant, sa déposition en ses murs lui confère un prestige particulier qui, on peut le supposer, conditionne le fonctionnement du *ribāṭ*. De fait, les annexes, mosquée congrégationnelle et *zāwiya-s*, participent du complexe saint, et doivent donc être prises en compte pour mesurer l'importance du site, bien qu'elles n'aient pas été mises en place pour répondre à des besoins liés à la présence de la tombe sainte. Par ailleurs, nous pouvons ajouter à ces tombes aménagées dans des constructions antérieures deux cas de mise en place de *cimetière privatif* en association avec la présence de la tombe sainte, bien qu'ils ne soient pas explicitement évoqués. En

¹⁵⁷ Pour Sīdī 'Abd al-Salām al-Tūnsī (2/T/A) voir *Tašawwuf*...p. 110 « *wa-dufīna bi-l-'ubbād fī al-rābiṭa al-ma'rūfa bi-rābiṭat al-tūnsī* » et *Uns*... p. 108 : « *wa-rābiṭatu-hu bi-l-'ubbād ma'rūfa* », qui cite le *Tašawwuf* explicitement. La seule source dont nous disposons qui ne reprend pas ce formulaire est *Histoire des Beni 'Abd al-Wad*.. de Yahyā b. Ḥaldūn qui fait état d'une *rawḍa*, traduisant là peut être la conservation du souvenir de l'emplacement, mais pas de la construction d'origine voir édition p. 63. Quant à la tombe de Sīdī Abū Ġabal (3/F/M), la première mention de sa localisation de sa tombe dans sa *rābiṭa* se trouve dans le *Rawḍ*... édition p. 214 « *wa-ḍakara ṣāhib al-tašawwuf bi-anna abā ġabal tuwufīyya fī sana ṭalāt wa-ḥamsmi'a, wa-dufīna bi-zāhir al-rābiṭa al-laṭī bi-ḥāriḡ bāb aṣṭītan min abwāb fās* » qui cite donc le *Tašawwuf*, où cette précision n'est pas donnée voir p. 101 « *wa-qabru-hu bi-ġabal al-'arḍ bi-ḥāriḡ madīnat fās* ». La *rābiṭa* en question est vraisemblablement celle référencée à cet endroit par al-Tamīmī, sans lien avec le saint voir *Mustafād*... vol. 2, p. 152 et 169. L'écart séparant la date de décès de ces personnages et celle de la rédaction des sources consultées n'est pas sans rajouter à la confusion sémantique et formelle entourant ces sépultures.

¹⁵⁸ Al-Kattānī évoque dans sa *Salwat*, vol. 3, p. 199, la déposition de deux savants d'une même famille, 'Umar b. Sīd al-Nās et Yūsuf b. 'Umar b. Sīd al-Nās, respectivement morts au VIIIe/XIIIe siècle et en 728/1327, enterrés à gauche de Sīdī Abū Ġabal, au sommet du site dit *al-Qula*, lieu d'inhumation des princes mérinides. Jusqu'au début du XIVe siècle donc, l'emplacement de la *rābiṭa* était connu. Ces deux défunts ont été déposés du côté du mihrab d'un oratoire prenant place à cet endroit, dans une *rawḍa* également dotée d'une citerne. Certains des vestiges visibles à cet endroit aujourd'hui relèvent certainement de cet ensemble.

effet, nous apprenons par Ibn Nāǧī que plusieurs dépositions ont été faites à proximité de la tombe d'Ibn Abī Zayd (3/K/T), dans l'espace où il reposait, ainsi que dans une pièce accolée à sa maison-tombe et achetée à cet effet. La toute première déposition référencée est celle de son fils dans la maison elle-même¹⁵⁹, témoignant là d'une pratique de regroupement familial tout à fait courante, et donc d'un premier cimetière privatif¹⁶⁰. L'évocation de la pièce annexe révèle quant à elle la mise en place d'un autre espace d'inhumations et de regroupement familial, au sein du même sanctuaire¹⁶¹. La forme de ce dernier est modifiée par l'agrégation de cette pièce supplémentaire ; ce témoignage permet donc de mieux comprendre le plan du site actuel qui dans son ensemble, témoigne d'une grande préservation de son organisation originelle¹⁶². Par ailleurs, al-Zarakšī indique qu'à partir du XVe siècle, les différents souverains hafsides et leurs proches vont être inhumés dans un mausolée localisé à proximité de celui de Sīdī Maḥrez (1/T/T)¹⁶³. De fait, il y a là clairement indication de la mise en place d'une pratique d'inhumation dynastique dans un espace consacré à cet effet, et donc d'un cimetière privatif.

Ces deux cas illustrent nettement l'importance des inhumations à proximité des figures saintes pendant la période qui nous intéresse. De fait, malgré l'absence d'évocation spécifique de ce type de pratique ou même de vestiges médiévaux, nous ne pouvons que supposer l'existence de nombreux autres cas de mise en place de cimetières privés jouissant de la *baraka* des saints.

¹⁵⁹ *Ma'alim...* vol. 3 p. 189.

¹⁶⁰ Bien après sa mort, un des ces descendants, Abū al-Ḥasan 'Alī dit al-Muǧhām, devait également y prendre place mais son décès intervenu au Maroc l'en a empêché. C'est Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Yūsuf al-Balawī al-Šabībī qui a pris sa place voir *Ma'alim...* vol. 4 p. 225.

¹⁶¹ *Ibid.*, vol. 4 p. 191 : « *wa-dufīna yawm al-ḥamīs wa-kāna ištārā baytan laṭīfa muǧāwara li-dār al-šayḥ ibn abī zayd bi-'ašara danānīr duḥban wa-awṣā an yudfīna fī-hā wa-man yamūtu min aqārībi-hi tumma ḥalla bāba-hā min ġihat maqṣūrat al-šayḥ abī muḥammad fa-ǧā'a qabru-hu qabla qabr al-šayḥ abī muḥammad laysa bayna-hu wa-bayna-hu illā qabr wa-ḥāyyiṭ dār al-šayḥ wa-dufīna bi-ǧiwāri-hi awlādu-hu* »

¹⁶² Ce site présente la spécificité d'être inséré dans l'espace *intramuros*. De fait, il semble avoir été naturellement préservé dans son organisation générale. On constate ainsi qu'il n'a pas fait l'objet de travaux particuliers pendant la régence ottomane à la différence de nombreux autres sanctuaires tunisiens, et plus particulièrement kairouanais, comme Sīdī al-Balawī. De plus, il est nettement localisé à un niveau inférieur par rapport à la rue actuelle, et les stèles datées conservées en place sont antérieures milieu du XVIe siècle.

¹⁶³ *Tārīḥ...* pp. 128, 131, 133-134, 149 et 151.

I.3 Une typologie spécifique ?

Nous avons établi la typologie présentée précédemment uniquement à partir de l'appréhension de tombes particulières, les tombes de saints. De fait, nous sommes amenés à nous interroger sur la spécificité de cette typologie par rapport à la pratique funéraire vernaculaire de l'Occident Musulman. Or, comme nous l'avons déjà indiqué dans l'introduction de ce travail, nous ne connaissons cette pratique que très partiellement et inégalement. Nous disposons en effet d'une connaissance archéologique de plus en plus précise pour la péninsule Ibérique, quand pour le Maghreb, les études sont rares, souvent anciennes, et portent presque exclusivement sur la documentation épigraphique.

En simplifiant les données dont nous disposons, c'est à dire en ne prenant pas en compte les variations dans le décor et les matériaux, et en excluant toute approche des fosses et de leur traitement, nous pouvons fonder notre raisonnement sur la typologie suivante¹⁶⁴. La *tombe simple* est le type utilisé le plus largement, dans l'ensemble de la région considérée. Elle est parfois associée à un *marqueur extérieur*, pierre disposée à la tête et/ou aux pieds, légère dénivellation en surface, tumulus, pierre tombale, stèle ou cippe. Les *marqueurs extérieurs* pérennes sont cependant largement minoritaires par rapport à la masse des tombes anonymes et rapidement invisibles ; les éléments épigraphiés sont l'apanage d'une certaine élite¹⁶⁵. L'apparition des premiers mausolées se fait entre le Xe et le XIe siècle¹⁶⁶,

¹⁶⁴ Voir notamment pour des typonologies générales en *al-Andalus* PERAL BEJARANO (C.), « Excavación y estudio de los cementerios urbanos andalusíes. Estado de la cuestión », *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, Málaga, 1995, p. 25-31, et ROSSELLO BORDOY (G.), « Almacabras, ritos funerarios y organización social en al-Andalus », *Actas del III C.A.M.E.*, I, Oviedo 1992, p. 151-168.

¹⁶⁵ Voir pour le Maghreb, BROSELARD (C.), « Les inscriptions arabes de Tlemcen » *Revue Africaine*, série de 16 articles parus de 1859 à 1862, BEL (A.), *Inscriptions arabes de Fès*, Paris, 1919, BOURRILLY (J.), LAOUST (E.), *Stèles funéraires marocaines*, Paris, 1927, DEVERDUN (G.), « Nouvelles inscriptions arabes à Marrakech », *Hespéris*, t. XXXIV, 1947, p. 455-459, MERCIER (G.), *Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie. II. Département de Constantine*, Paris, 1902, ROY (B.), POINSSOT (P.) *Inscriptions arabes de Kairouan*, 2 fasc. Paris, 1950-1958, et ZBISS (S.M.), *Corpus des inscriptions arabes de Tunisie. I : Inscriptions de Tunis et de sa banlieue*, Tunis, 1955, *Corpus des inscriptions arabes de Tunisie. II : Inscriptions du Gorjāni*, Tunis, 1962.

¹⁶⁶ Voir sur des mausolées espagnols, fouillés et datés, MARTÍNEZ NÚÑEZ (M.A.), « Estelas funerarias de época califal aparecidas en Orihuela (Alicante) », *Al-Qanṭara*, XXII, 1, 2001, p. 46, MARTÍNEZ RODRÍGUEZ (A.), PONCE GARCÍA (J.), « Evolución de la ciudad medieval de Lorca y su relación con el territorio circundante », *Ciudad y territorio en al-Andalus*, Grenade, 2000, p. 420, ÁLVAREZ GARCÍA (J.J.), « Arqueología urbana e historia de la ciudad. El caso de Almería medieval », *Ciudad y territorio en al-Andalus*, Grenade, 2000, p. 179-182 et CARA BARRIONUEVO (L.) *et alii*, « Investigaciones arqueológicas en algunos de los cementerios de la

suivant l'évolution analysée dans d'autres régions du monde musulman¹⁶⁷. Néanmoins, leur présence est une ponctuation dans l'espace du cimetière, largement dominé par les inhumations totalement dépourvues d'aménagements extérieurs. L'utilisation d'enclos se développe conjointement¹⁶⁸. A partir du XIIe siècle une tendance générale à l'accroissement du nombre des dispositifs non individuels et en élévation semble établie¹⁶⁹. Concernant les éléments annexes, les premières mosquées funéraires attestées archéologiquement datent des XIIe et XIIIe siècles¹⁷⁰. Cependant, il s'agit selon toute vraisemblance de dispositifs exceptionnels, ne relevant donc pas de la pratique commune.

Cet aperçu sur la pratique funéraire nous amène aux conclusions suivantes. Tout d'abord, les réalisations les plus importantes sont à rattacher avec certitude à des sépultures particulières : savants ou membres de la cour et de la famille régnante. En témoignent leur rareté et les indications onomastiques des éléments épigraphiés qui ont pu être analysés. Par ailleurs, tous les dispositifs que nous avons pu identifier concernant notre corpus de tombes saintes existent dans cette typologie vernaculaire, à l'exception de certaines annexes, *madrasa*, *zāwiya* et

Almería islámica (año 2000) », *A.A.A. 2000*, III, Cordoue, p. 51-52. Le cas de Lorca, daté du XIIe siècle, est tout à fait unique. Il s'agit d'un édifice réalisé avec soin qui était divisé en quatre dépendances, dont une salle plus importante. Un mur en pisé constituait le périmètre de cet ensemble. Dans la salle principale, séparée du mausolée par un mur en pisé, une cavité revêtue de plâtre contenant beaucoup de charbons a été mise au jour et interprétée comme étant un brûle-parfum. Au Sud de cette pièce, un petit espace quadrangulaire, délimité à l'aide de murs enduits a été identifié comme étant un mihrab. Cinq sépultures ont été appréhendées dans le couloir d'accès à la salle principale, et une autre a été localisée à un niveau inférieur auquel on accédait grâce à quelques marches disposées dans ce couloir. De fait, il pourrait s'agir soit d'un complexe magnifiant la tombe d'un saint, soit du remploi d'une *rābiṭa* comme lieu d'inhumation. Cependant, en l'état actuel de la documentation cet édifice est toujours anonyme, et ne peut donc être inclus dans notre corpus. Il pose cependant une nouvelle fois le problème du culte des saints en *al-Andalus*, et plus particulièrement celui de l'absence de traitement de ce culte dans les sources écrites.

¹⁶⁷ Voir GRABAR (O.), « The earliest Islamic commemorative structures, Notes and documents », *Ars Orientalis*, vol. 6, 1966, p. 7-46.

¹⁶⁸ Voir par exemple CASAL GARCÍA (M.T.), *Los cementerios musulmanes de Qurtuba*, Cordoue, 2003, p. 295-299 et MARTÍNEZ GARCÍA (J.), « Las necrópolis hispanomusulmana de Almería », *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, Málaga, 1995, p. 86-101. Dans cette dernière étude, les enclos semblent être l'apanage des catégories supérieures de la ville, comme en témoigne leur association aux types de tombe les plus coûteux.

¹⁶⁹ Cette typologie, tracée à partir des données archéologiques est confortée par l'ensemble des indications relevées dans les sources médiévales, notamment juridiques, qui apportent des précisions, notamment sur la question des regroupements familiaux voir FIERRO (M.I.), « El espacio de los muertos ; fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, p. 153-189.

¹⁷⁰ Ces deux mosquées ont été découvertes dans la nécropole du Gibralfaro à Málaga. Il semble qu'elles aient été réalisées au cours du XII^{ème} siècle, avec une fonction funéraire établie dès l'origine, l'une des deux étant même reliée à un petit mausolée voir FERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ (C.), « Último sondeo en el cementerio islámico de Málaga », *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, Málaga, 1995, p. 72-77.

puits, ainsi que des marqueurs extérieurs en matériaux périssables, chancel, et coffres en bois. La présence d'une construction en élévation dans un cimetière n'est donc pas nécessairement le synonyme de la présence d'une tombe sainte, mais l'inverse est tout aussi vrai. Somme toute, la vraie spécificité de cette architecture funéraire sainte ne repose pas sur l'utilisation de dispositifs particuliers, mais bien plutôt sur la mise en œuvre, de concert, de plusieurs de ces éléments ; mais cette caractéristique ne s'applique cependant pas à toutes les dépositions appréhendées ici. Malgré ces divergences, il semble tout à fait pertinent de s'interroger sur la dynamique chronologique à l'œuvre dans ces tombes de saints, dynamique qui pourrait même en expliquer les différences formelles.

II Diachronie des tombes saintes

II. 1 Une approche globale

Pour pouvoir approcher au plus près les variations typologiques dans leur diachronie¹⁷¹, nous appréhendons ici non seulement les sites de notre corpus principal, mais également ceux du corpus annexe ; la forme des tombes princières n'est pas considérée ici, cette question étant traitée par la suite. Le croisement de ces deux bases de données révèle une dynamique chronologique sommaire, d'une part en raison de la nature des données dont nous disposons, et d'autre part en raison de l'étendue géographique considérée. Elle est néanmoins révélatrice.

Ainsi, le dispositif privilégié, quelle que soit la date d'inhumation du saint et la ville où il est enterré, est celui de la tombe simple. En fonction des régions et des époques, elle peut être disposée dans un enclos privatif, et signalée en surface par une stèle ou un cippe. Il est clair que les stèles et cippes utilisés connaissent des variations dans la forme et le décor épigraphié, variations tant régionales que chronologiques. Toutefois, étant donné la rareté de ces éléments conservés, nous

¹⁷¹ Notre approche chronologique se fait sur la base des mentions textuelles ce qui n'exclut pas une certaine part d'erreur, notamment pour les dispositifs les plus anciens que seule une investigation archéologique pourrait assurer.

ne sommes pas en mesure de les analyser plus précisément dans le cadre de cette étude.

Parallèlement à ces dispositifs récurrents, nous pouvons distinguer trois grandes phases dans les aménagements que nous analysons.

Jusqu'au XIII^e siècle, le type privilégié est celui de la *tombe simple*, réalisée *ex nihilo*, ou dans une *rābiṭa*. Dans trois cas au moins, la zone où le saint est déposé est utilisée comme un cimetière familial, et deux de ces cas sont aménagés dans la maison des défunts en question.

A partir du XIII^e siècle, la mutation s'amorce et de nouveaux éléments apparaissent, bien qu'étant encore minoritaires par rapport à la part des tombes simples. A plusieurs reprises, les indications dont nous disposons témoignent en effet de l'aménagement d'un espace fonctionnant comme un mausolée, et deux oratoires sont associés à une tombe sainte. On signale également le forage d'un puits à l'endroit de la déposition d'un soufi, ce qui constitue une disposition tout à fait unique dans notre corpus. Au même moment, les institutions de la *rābiṭa* et du *ribāṭ* semblent tomber en désuétude. On ne relève en effet que deux fondations, le *ribāṭ* de Sīdī al-Ṣāliḥ (1/S/M) et celui de Sīdī Yaḥyā (1/B/A), qu'il semblerait plus juste de considérer comme un oratoire.

La période suivante marque définitivement le pas avec la pratique antérieure, et c'est bien le XIV^e siècle qui constitue le tournant fondamental préparant à la situation actuelle. Les éléments apparus discrètement au siècle précédent deviennent récurrents, et même se diversifient. Les mausolées se multiplient et adoptent différents partis formels, à dôme ou à toit à pentes, inclus ou hors-œuvre, de même que les oratoires qui prennent parfois l'importance de grandes-mosquées. Les éléments épigraphiés, stèles et cippes, sont quant à eux de plus en plus systématiques. Des espaces pouvant servir de logement d'appoint, de lieux d'enseignement, et même de lieux de diffusion de la doctrine étatique, à savoir madrasas et *zāwiya*-s, sont alors étroitement associés à certaines sépultures. Les fonctions des *rābiṭa*-s et de *ribāṭ* soufi sont donc de nouveau remplies, tant celle d'accueil, que celle de lieu de retraite et de rassemblement autour d'un maître. Le développement de cimetières privatifs liés à la présence sainte s'accroît également. Au XV^e siècle, la situation est pérennisée. Lors de travaux affectant des sépultures antérieures, un mausolée est systématiquement construit, et on signale la sépulture en surface par différents procédés.

II.2 Approche locale

Nous sommes parvenue à discerner une dynamique évolutive globale en prenant en considération l'ensemble de notre corpus et de son corollaire, et donc par une focale très largement ouverte. Il convient donc de s'arrêter un instant pour analyser l'évolution perceptible au cours de cette même période au niveau local, afin de mieux percevoir les écarts pouvant exister avec la dynamique générale. Pour ce faire, nous devons découper ce territoire de l'Occident Musulman, que nous avons jusqu'à lors appréhendé comme une seule entité. Considérant le contexte historique et notamment politique de ce vaste territoire, en parallèle avec l'identité des figures saintes analysées, leur lieu d'inhumation et la pratique funéraire propre à chaque territoire, nous distinguons trois entités macro-locales. D'une part, il s'agit de la péninsule Ibérique, qui n'apparaît cependant ici que de manière très anecdotique. D'autre part, il s'agit du *Mağrib* étendu sur une partie du territoire du Maghreb central, comprenant donc la ville de Tlemcen, et enfin de l'Ifriqīya, qui englobe la portion orientale du Maghreb central, et donc les villes de Bougie, Constantine, ainsi que l'oasis de Téhouda. Bien entendu, cette approche ne peut révéler que des informations d'une qualité toute relative, dans la mesure où il existe des réelles inégalités dans la documentation rassemblée pour cette recherche, en fonction des espaces géographiques et des dates.

Dans le premier de ces espaces, nous ne disposons que d'un seul site, ce qui annule toute approche diachronique. Nous pouvons néanmoins remarquer qu'il s'agit d'une tombe certainement réalisée dans un habitat, peut être une *rābiṭa*, plus spécifiquement dans la partie de cette construction utilisée comme oratoire¹⁷².

Au Maghreb occidental, nous considérons un ensemble de 31 tombes saintes réparties sur 15 localités : Tlemcen (4), Fès (7), Salé (2), Marrakech (4), Aghmat (3), Badès (1), Ceuta (2), Safi (1), Azemmour (1), Walīlī (1), Moulay Bouazza

¹⁷² Voir *Gratiarum*, C 862 : 121 bis ; 1337 édité par BOSWELL (J.), *The royal treasure, Muslim communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth century*, Londres et New Haven, 1977, p. 262. Il faut noter ici la confusion qui entoure l'identité de ce défunt confondu avec son frère mort quelques années auparavant notamment par Pierre Guichard, *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XI^{ème}-XIII^{ème} siècles)*, 2 tomes, Damas, 1990, t. I p. 106, probablement en raison de leur nisba identique. Pour une biographie de ces deux individus voir *Nafḥ al-ṭīb...*, vol. 2 p. 506 et 616, et pour une étude du lignage, voir CABELLO SECALL (M.I.) « Los Banū sīd Būna », *Sharq al-Andalus. Estudios Arabes*, n°4, 1987, p. 35-44

(1), Oulad Dghough (1), Ouled ‘Abd Allāh (1), Ribāṭ Tāsmmāṭat (1), et Wāmslaḥt (1). La tendance générale décrite précédemment s’y applique. Néanmoins, on constate que tous les cas d’inhumation dans des *rābiṭa-s* au Maghreb sont à relier à cet ensemble géographique, de même que le premier cas de construction d’un mausolée à coupole (2/Sal/M), et la première inhumation dans un oratoire (4/A). Au XIIIe siècle, la région ne se distingue pas particulièrement, la présence des tombes simples étant encore très forte. Au siècle suivant, les innovations les plus significatives ont lieu : on voit apparaître à Tlemcen, en lien avec la présence de la dépouille sainte, des madrasas, des *zāwiya-s* et même des mosquées congrégationnelles.

Au Maghreb oriental, nous considérons cette fois un ensemble de 13 tombes saintes réparties sur 7 localités : Constantine (1), Bougie (1), Téhouda (1), Gabès (1), Sfax (1), Kairouan (5) et Tunis (3). L’essentiel des inhumations anciennes, antérieures au XIe siècle, s’y trouvent ce qui nous donne une certaine perspective dans l’évolution des dispositifs employés, bien que limitée par la date même de rédaction des sources consultées. Jusqu’au XIe siècle, nous y relevons les deux cas d’inhumation dans une maison (1/T/T et 3/K/T), l’utilisation de cippes pour signaler l’emplacement de la tête des défunts (1/K/T, 4/K/T et 5/K/T), et même la première adjonction d’une mosquée (2/A). La mise en place de cimetières familiaux est récurrente. Il faut ensuite attendre le XIIIe siècle pour voir apparaître de nouveaux dispositifs, à savoir des mausolées (1/G/T et 2b/K/T) et un puits (2b/K/T), et faire encore un bond d’un siècle pour voir se généraliser les mausolées en cas de travaux. L’évolution suit donc le tracé général présenté précédemment, mais le rythme est lent, et les installations, plus réduites.

En analysant ces dynamiques locales, des divergences apparaissent. Ainsi, si les figures saintes les plus anciennes se trouvent dans la partie orientale de l’ensemble que nous considérons, les innovations les plus conséquentes se produisent plutôt à l’Ouest. C’est également dans cette région que les complexes prennent une importance architecturale significative de manière précoce, et se détachent le plus nettement d’une pratique vernaculaire par l’association d’un nombre croissant d’éléments, et même l’utilisation de dispositifs qui échappent à la pratique funéraire commune, madrasas et *zāwiya-s*. L’évolution générale est à l’uniformisation des ensembles réalisés autour d’un élément de base, le mausolée.

Cependant, un certain nombre de tombes semble échapper à cette dynamique, et ne se voient dotées des éléments perceptibles encore aujourd'hui que pendant la période moderne.

Avant de chercher les facteurs endogènes et exogènes à l'origine de ces variations, il est nécessaire de s'attacher un instant à une approche micro-locale, c'est à dire à l'échelle de la ville, pour voir si, à ce niveau, il existe une forte disparité entre les différents sites appréhendés. Pour ce faire, nous ne pouvons considérer que les villes présentant plusieurs tombes saintes faisant parties de notre étude. Il s'agit pour le Maghreb occidental des villes de Tlemcen, Ceuta¹⁷³, Fès, Salé, Marrakech et Aghmat, et pour le Maghreb oriental de celles de Tunis et Kairouan.

A Tlemcen, l'évolution est linéaire et colle à celle déterminée précédemment, bien que légèrement en avance par rapport à la dynamique générale. La tombe de Sīdī 'Abd al-Salām al-Tūnsī (2/T/A) y fait figure d'exception car elle ne semble connaître aucun aménagement une fois réalisée dans sa *rābiṭa*. A Fès, la tombe de Sīdī Dirās b. Isma'īl (5/F/M) marque l'évolution en marche car elle est dotée au XIV^e siècle d'un mausolée à coupole associé à une stèle épigraphiée, modèle imité deux siècles plus tard pour Sīdī Ḥarazem (4/F/M). Toutes les autres, qu'elles soient installées dans un enclos (1/F/M, 2/F/M 6/F/M), ou dans une *rābiṭa* (3/F/M), ne font pas l'objet d'aménagement particulier pendant la période qui nous intéresse. A Salé, si la tombe de Sīdī al-Dukkalī (1/Sal/M) est dès l'origine disposée dans un mausolée, celle de Sīdī b. 'Aṣīr (2/Sal/M) n'en est couverte qu'à l'époque moderne. Enfin, à Marrakech, tout comme à Aghmat, les installations sont réduites à leur plus simple expression jusqu'à la période moderne. Nous pouvons néanmoins relever la tombe de Sīdī Youssef (4/M/M), réalisée dans sa *rābiṭa*, ainsi que celle de Sīdī al-Hizmīrī (1/A/M), peut être dotée d'un mausolée pendant la période qui nous intéresse.

Le rétrécissement progressif de l'espace considéré témoigne d'une certaine disparité allant grandissante d'une région à l'autre, puis d'une ville à l'autre et enfin d'un site à l'autre. Ce constat ne remet cependant pas en question la

¹⁷³ Nous ne connaissons rien des dispositifs utilisés pour les tombes de Rayhān al-Aswad (1/CM) et d'Abū Marwān (2/C/M), ce qui nous empêche de les envisager dans une perspective chronologique.

dynamique évolutive dégagée d'une approche globale, mais implique de s'interroger sur les facteurs générant ces disparités.

Troisième chapitre : Le culte comme vecteur d'une élection formelle ?

La typologie des aménagements perceptibles témoigne d'une certaine variabilité malgré son caractère restreint. De fait, nous ne pouvons que nous interroger sur les sources de ces décalages, formels et chronologiques, existant d'un site à l'autre au sein des mêmes régions, et parfois des mêmes villes. C'est encore une fois l'analyse du lexique qui seule peut nous permettre de proposer des facteurs d'explication pour ces variations. Ainsi, nous devons tout d'abord analyser la terminologie en regard de la nature de la sainteté des défunts vénérés, afin de percevoir s'il existe une corrélation entre ces deux éléments. Par ailleurs, nous avons établi notre corpus de tombes sur la base de l'attestation, plus ou moins évidente, de la révérence entourant la dépouille en question. De fait, ce culte, et l'évolution des pratiques qui en découlent, émergent comme second facteur potentiel d'élection formelle.

I : Types de saint et types de sanctuaires

Dans notre corpus principal, neuf tombes sont celles de juristes (1/F/M, 5/F/M, 7/F/M, 2/M/M, 1/T/T, 2a/K/T, 3/K/T, 5/K/T, 1/S/T), deux, celles de Compagnons à l'existence plus ou moins avérée (4/K/T et 1/G/T). Toutes les autres, à l'exception de celle de Mūlay Idrīs (1/W/M), sont celles de soufis, qualité qui n'exclue cependant pas une carrière juridique, parallèlement à un engagement mystique que nous privilégions ici pour une meilleure classification. Si l'on considère la typologie établie précédemment en regard de l'origine de la sainteté des défunts, force est de constater que les tombes de juristes se démarquent par une évolution largement en retrait par rapport à la dynamique globale. Ainsi, dans l'ensemble des tombes réalisées *ex nihilo* les tombes de juristes sont simples, souvent dotées dès l'origine d'un marqueur extérieur, et occasionnellement associées à des enclos. Une seule des six inhumations de ce type a probablement été réaménagée au XIV^e siècle, avec la mise en place d'un mausolée à coupole (5/F/M). Par ailleurs, deux des trois tombes réalisées dans une construction antérieure ont pris place dans la maison des défunts, à savoir celle d'Ibn Abī Zayd

à Kairouan (3/K/T), et de Sīdī Maḥrez à Tunis (1/T/T). Là, les aménagements significatifs ne sont envisagés qu'à partir du XVe siècle, à savoir un oratoire dans la salle du tombeau pour Ibn Abī Zayd, et une zone d'inhumation privative, dans les deux cas. Sur la longue durée donc, les dispositifs privilégiés sont les plus simples, et rares sont les sépultures qui connaissent de véritables aménagements. *A contrario*, pour l'ensemble des tombes de soufis et Compagnons, le rythme des installations est plus soutenu, et surtout plus précoce : en témoignent la réalisation d'un mausolée à coupole pour la tombe de Sīdī Mūsā al-Dukkālī (1/Sal/M) dès le XIIe siècle, ou encore l'association de la tombe de Sīdī Bou Labāba (1/G/T) à un oratoire dès le XIIIe siècle. Les ensembles les plus importants, autour des tombes de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) ou Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A), sont liés à des figures soufies. Par l'analyse de la typonomie, il apparaît donc qu'au moins deux dynamiques formelles sont en présence, celle qui a trait aux tombes de juristes, et celle des autres tombes, dynamiques qui transcendent les forces évolutives perçues au niveau local (doc. 24, vol. II).

Partant, nous pouvons nous interroger sur une éléction de la forme et des éléments constitutifs des tombes saintes relativement à la nature de la sainteté. Si l'on considère la situation en amont, c'est à dire au moment de l'aménagement de la sépulture, nous relevons déjà une différenciation. Les seuls défunts inhumés dans leur maison sont des juristes quand l'inhumation dans un *ribāṭ* ou une *rābiṭa* ne concerne que des soufis, exception faite de Mūlay Idrīs (1/W/M). La sainteté de ce dernier résulte de son lien de parenté avec le Prophète, ainsi que de son rôle mythique dans l'islamisation du Maghreb extrême¹⁷⁴. Elle peut donc être partiellement rapprochée de celle des Compagnons, bien que la filiation avec le Prophète lui confère un degré supérieur de sainteté. Par ailleurs, les trois seules dépositions réalisées dans un oratoire sont celles de soufis (1/C/A, 1/BA et 4/A). Dans notre collection de sites des corpus annexes et principal, il y a donc des différenciations originelles. Mais la disposition privilégiée reste la tombe simple réalisée dans un cimetière, quelque soit la nature du saint envisagé.

Si l'on considère maintenant les aménagements réalisés postérieurement à l'inhumation, le constat est double. Tout d'abord, les dispositifs utilisés pour

¹⁷⁴ Voir BECK (H.), *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*, 1989.

signaler la tombe, marqueurs extérieurs et superstructures de type enclos, ne sont pas rattachés à un type de sainteté particulier. *A contrario*, l'utilisation du mausolée caractérise plutôt les tombes de soufis et Compagnons, son apparition pour les tombes de juristes se faisant dans de rares cas, uniquement après le milieu du XIVe siècle.

Par ailleurs, nous relevons une forte variation concernant les dispositifs annexes. Ainsi, la première de ces installations dont l'utilisation est circonscrite est bien entendu la *zāwiya*, institution intrinsèquement liée au soufisme. Il s'agit d'un dispositif assez occasionnel dans notre ensemble de sites, qui n'apparaît que pour des tombes de soufis, à une exception près. Il s'agit de la mention par al-Ġaznā'ī, vers 766/1365-768/1367, d'une *zāwiya* dans laquelle reposerait Sīdī Abū Bakr b. al-'Arabī (1/F/M), que nous avons déjà indiquée précédemment¹⁷⁵. Or, il nous semble possible de relativiser, au vu des autres occurrences, la présence de ce terme pour ce site. En effet, cette terminologie n'est jamais reprise pour qualifier l'enclos dans lequel la sépulture du juriste était installée avant sa réfection vers le début du XVIIIe siècle, et même après. De plus, ce personnage n'est en aucune façon rattaché à un mouvement soufi, et si sa tombe constitue vraisemblablement au XIVe siècle un point de rencontre de juristes, elle n'est pas le lieu de diffusion d'un enseignement mystique. L'utilisation de ce terme, à cette date paraît donc être, soit un abus de langage de l'auteur, visant à signifier que la tombe sert de lieu de rencontre, soit une modification apportée par un copiste postérieur.

Par ailleurs, nous l'avons déjà indiqué, plusieurs oratoires sont aménagés soit dans l'espace même de la tombe, soit dans ses environs immédiats. Or, les tombes concernées sont celles de soufis, Sīdī Abū Madyan (1/T/A), et Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A), Sīdī al-Dahmānī (2b/K/T)¹⁷⁶ et de Compagnons, Sīdī Bou Labāba (1/G/T) et Sīdī 'Uqba (2/A). La seule tombe de juriste dotée d'un oratoire est celle d'Ibn Abī Zayd (3/K/T), et cet aménagement se fait tardivement. Il en va de même concernant les madrasas. Les deux seules fondations référencées se font en lien avec une tombe de saint soufi, à savoir celle de Sīdī Abū Madyan et de Sīdī al-Ḥulwī. *A contrario*, la mise en place d'un espace d'inhumation sous l'influence de la tombe vénérée s'illustre pour tous les types de sainteté.

¹⁷⁵ Voir note 110 p. 49.

¹⁷⁶ Cet oratoire aurait une origine miraculeuse voir *Ma'alim...* vol. 3 p. 228.

Bien que le nombre d'individus considérés restreigne nécessairement la portée des conclusions que nous pouvons formuler à l'issue de cette analyse, il apparaît néanmoins nettement qu'il existe deux dynamiques perceptibles dans l'évolution des tombes vénérées, à savoir celle qui concerne les tombes de juristes, et celle qui concerne l'ensemble des autres tombes, soufis et Compagnons. Dans ce second ensemble, la dynamique évolutive est partagée. Cependant, nous y relevons une distinction dans la mise place d'espaces de diffusion d'un enseignement, madrasa et/ou *zāwiya*. Pour la période allant du XIIe au XVe siècle, ces institutions ne sont jamais développées en lien avec les tombes de Compagnons, comprenant par extension celle de Mūlay Idrīs.

Les sources de ces différences restent pour le moment incertaines. Nous sommes néanmoins amenée à nous interroger sur la possibilité d'un culte différencié, qui pourrait expliquer ces différences formelles mises en évidence d'un type de saint à un autre. Partant, et bien que nous ne prétendions pas apporter des réponses à cette question, il est nécessaire de s'attacher plus précisément à la vénération qui entoure les tombes que nous avons sélectionnées, vénération à l'origine même de ce travail.

II : Nouveaux usages, nouvelles formes ?

Pour pouvoir comprendre le culte qui entoure les tombes de saints, il nous faut tout d'abord nous arrêter sur la source de cette piété¹⁷⁷, car c'est bien sa compréhension qui peut nous permettre d'analyser les pratiques qui en découlent. La sainteté repose sur la qualité d'un défunt comme source d'émanation de *baraka* divine. Or, la mort n'anéantit pas ces propagateurs de *baraka* ; bien au contraire, elle agit parfois comme un révélateur, ce qui explique le culte qui

¹⁷⁷ Nous ne prétendons pas nous livrer ici à une analyse des sources du culte des saints en islam que l'on pourra cependant rencontrer chez GOLDZHIER (I.), « Le culte des saints chez les musulmans », *Revue de l'Histoire des Religions*, n°1, t. II, 1880, p. 257-351, WESTERMARCK (E.), *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, 1935, DOUTTÉ (E.), « Notes sur l'Islam maghribin. Les marabouts », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 40 et 41, 1899-1900, p. 343-369, p.22-66 et p. 289-336, et du même auteur *L'islām algérien en l'an 1900*, Alger, 1900, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, 1984. Plus récemment voir CHODKIEWICZ (M.), « La sainteté et les saints en islam », *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, 1995, p.13-32.

entoure les tombes dont il est question dans cette étude¹⁷⁸. De fait, quelles sont les modalités de récupération de cette bénédiction ?

Si l'on considère le premier traité à introduction théorique dont nous disposons, à savoir l'ouvrage d'al-Tādīlī¹⁷⁹, il apparaît nettement que les croyants doivent rechercher la proximité et le contact avec les saints, afin de pouvoir profiter de leurs émanations. Or, c'est au cours de la période qui nous intéresse, entre le XIIIe et le XVe siècle, que la pratique de la *ziyāra*¹⁸⁰ se déploie, dépassant le cadre de la visite des tombes pratiquée ordinairement, comme en témoigne la multiplication de ces indications de visites pieuses¹⁸¹. L'institutionnalisation est alors perceptible par l'apparition d'un terme particulier, celui de *mazār*. Comme nous l'avons indiqué plus haut, il est utilisé pour qualifier certains sites à partir de la fin du XIIIe siècle, et désigne une tombe que l'on vient visiter. Proportionnellement, c'est un vocable récurrent dans notre lexique car il représente successivement 3%, 6% et 7%, aux XIIIe, XIVe et XVe siècles, à la différence de celui de *mašhad* qui n'apparaît qu'une seule fois dans le corpus principal et son corollaire. La formation de ce toponyme, véritable néologisme, témoigne du développement de la pratique de la visite de tombes de personnages particuliers, qui deviennent le but de pèlerinages secondaires. Or, il semble possible de dire que ce terme est utilisé de manière privilégiée pour désigner des tombes de soufis, bien que l'on relève également son utilisation pour deux tombes de Compagnons¹⁸², et deux tombes de juristes¹⁸³. Nous revenons donc à la question soulevée précédemment d'un culte différencié. Reprenant la dynamique différentielle observée alors, nous

¹⁷⁸ Voir l'introduction théorique du *Tašawwuf* au sujet de la validité de la visite des saints, morts et vivs, dans sa traduction, *Regard sur le temps des soufis...* p. 46. Voir également par exemple chez Ibn Qunfūd *Uns...* p. 7 : « Abū al-‘Abbās al-Sabī, qui est enterré à Marrakech, et dont les *barakāt* sont apparues sur sa tombe par l'accomplissement des requêtes à la suite des aumônes » et p. 69 : « Dans la ville d'Aḡmāt je me suis arrêté sur la tombe de cet Abū ‘Abd Allāh (b. Tīḡillāt). Les gens sont comblés des bénédictions de Dieu par lui, et se pressent en foule autour de lui ».

¹⁷⁹ Pour la valeur de ce traité dans la documentation hagiographique marocaine voir l'étude comparatiste d'Halima Ferhat, et de Hamid Triki, « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris Tamuda*, vol. XXIV, 1986, p. 17-51, tout particulièrement p. 24-28.

¹⁸⁰ Voir pour une définition de ce terme TOUATI (H.) « *Ziyāra - Maghreb* », *E.I.*², XI, p. 574-576, ainsi que l'article de MERI (J.W.), « The etiquette of devotion in the Islamic cult of saints », *The cult of saints in the late antiquity and the early middle ages*, Oxford, 1999, p. 263-286.

¹⁸¹ Pour la visite ordinaire voir par exemple LEVI PROVENÇAL (E.), *La Séville musulmane au début du XII^{ème} siècle. Le traité d'Ibn ‘Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, 2001, p. 57-61. A partir du *Tašawwuf* les sources faisant état de la visite de tombes de saints se multiplient, mentions grâce auxquelles nous avons pu établir nos différents corpus.

¹⁸² Voir *Histoire des Beni ‘Abd al-Wad* vol I p. 77, (2/A) et *Riḥlat al-tiḡānī...* p. 91, (1/G/T).

¹⁸³ *Ma‘alim...* vol. 2, p. 135, (1/K/T), et p. 200, (1/S/T).

ne pouvons que nous interroger sur la probabilité d'un glissement des pratiques liées aux tombes de soufis, vers les autres tombes. L'analyse de la chronologie de l'utilisation du terme *mazār* semble indiquer que ce glissement se fait tout d'abord en faveur des tombes de Compagnons, avant de marquer l'institutionnalisation de la *ziyāra* en s'étendant aux tombes de prestigieux juristes. Comment expliquer ce glissement, ou plutôt, ce déplacement d'un culte et des pratiques y afférentes depuis le milieu soufi vers l'ensemble de la communauté ? Aucune donnée précise ne nous est délivrée par la documentation consultée sur le sujet. Néanmoins, et nous le verrons par la suite lors de notre analyse des tombes de souverains, il semble possible de dire que la période que nous étudions est celle du développement d'une nouvelle sensibilité pour l'au-delà. Celle-ci se traduit par une considération accrue des défunts, et donc de leur sépulture, en tant qu'intercesseurs potentiels auprès de Dieu. Les tombes des Compagnons sont par essence recherchées, ces défunts ayant côtoyés le Prophète. Pour les tombes de juristes, une seconde source d'explication vient compléter celle-ci. En effet, des chercheurs ont pu démontrer l'importance de la conversion au soufisme de nombre de juristes, contrairement à l'opposition parfois évoquée entre ces deux sensibilités religieuses¹⁸⁴. La mise en place d'un culte sur la tombe de juristes traduirait donc cette conversion d'une partie du milieu des juristes au soufisme¹⁸⁵.

Formellement, le développement de la *ziyāra* ne conduit à aucun aménagement particulier. 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. Pour pouvoir proposer des éléments de réponse à cette question, nous ne disposons malheureusement que de mentions éparses, çà et là dans la documentation. De fait, seule une esquisse de réponse peut être proposée, sans réel ancrage chronologique et la rareté des données empêche d'envisager une quelconque évolution.

¹⁸⁴ Voir BA'ĪZĪQ (S.), *Biġāya fī-l-'ahd al-ḥafsī : dirāsa iqtisādiya wa-iġtimā'iya*, Tunis, 2006, p. 420-433 ; GHRAB (S.), *Ibn 'Arafa et le malikisme en Ifriqiya au VIII/XIVe S.*, Thèse soutenue en 1984 à l'Université Paris III-Sorbonne Nouvelle 2 t., t. II, p. 638 ; AMRI (N.), « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural. Les figures du saint homme à Kairouan du VIIIe/XIIIe au IXe/XVe siècle d'après le dictionnaire biographique d'Ibn Nāġi », *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, 2007, p. 167-230.

¹⁸⁵ Dans ce contexte, une nouvelle interprétation de l'utilisation du terme *zāwiya* pour la tombe d'Abū Bakr b. al-'Arabī (1/F/M), peut être proposée : sa tombe pourrait être devenue le lieu de rassemblement de soufis, peut être de sensibilité juridique.

Ainsi, nous possédons une source tout à fait fondamentale dans la description de la visite de la tombe de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) que délivre Ibn Qunfuḍ. En étape à Tlemcen au cours d'un voyage difficile réalisé en 776/1374, l'auteur s'est rendu 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, introduite de la façon suivante¹⁸⁶ :

« Je me suis réfugié auprès de la tombe du *ṣayh* 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 par l'intermédiaire du saint, à Dieu, et sous les auspices de son Prophète. Ce témoignage est conforté par la description de la visite du juriste Abū al-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad b. al-Ḥasan b. Ibrahīm al-Ḥarrālī al-Tūḡībī (m. 638/1241), sur la tombe de Sīdī Yaḥyā (1/B/A)¹⁸⁷, ainsi que par la mention par al-Wanṣarīsī d'une fatwa qui indique en substance qu'il est licite de prier sur la tombe des saints pour demander leur intercession¹⁸⁸. La figure du saint est donc celle d'un intercesseur¹⁸⁹, qui peut non seulement exaucer les vœux qui lui sont formulés, mais également agir comme protecteur¹⁹⁰. Ainsi,

¹⁸⁶ *Uns...* p. 105 : « *fa-laḡa'tu ilā qabr al-ṣayh abī madyan wa-raka'tu hunāk mā qudira-lī. Tuma qara'tu ḡumla min al-qur'ān wa-aḥadtu fī l-tasbīḥ wa-l-tahlīl fī nafsi ḥattā raqqa qalbī wa-iḡtama'a ḥāṭirī fa-istaḡfartu allāh ta'ālā wa-ṣalaytu 'alā al-nabī, ṣalā allāh 'alay-hi wa sallama, tuma qultu : yā sayyidī abā madyan nahnu adyāfu-ka wa-qad nazalnā bi-ḡiwārika* ».

¹⁸⁷ *Unwān...* p. 91 : « *lammā qadima ṣayhunā al-faqīh abū al-ḥasan biḡāya arāda al-ḡulūs bi-masḡid al-faqīh abī zakariyā' al-zawāwī, raḡiya allāh 'an-hu wa-lammā ḥalla bi-hi man'a-hu al-mu'add in min dālīka wa-qāla la-hu hāda al-mawḡu' muḡtaram wa-lā yatakalamu fī-hi illā 'an amr fa-qāla la-hu adunnu al-faqīh fī dālīka yaqa'u al-kalām in šā' allāh tumma sāra ilā qabr al-ṣayh abī zakariyā' raḡima-hu allāh wa-ṣallā fī masḡidi-hi rak'atayn wa-ḡalasa 'inda qabri-hi al-mubārik wa-taḡaddata* ».

¹⁸⁸ *Mi'yār...* vol. 1 p. 321-322. Nous reviendrons sur cette fatwa qui est également rapportée par Ibn 'Āšīr al-Ḥāfī dans sa *Tuḡfāt al-zā'ir...* p. 81-82. Voir p. 98-99.

¹⁸⁹ Voir également *Uns...* p. 7 pour la figure de Sīdī Bel Abbās (3/M/M) comme intercesseur.

¹⁹⁰ Cette protection est notamment évoquée par la notion de *ḡiwār* citée par Ibn Qunfuḍ voir note 188 p. 77, ainsi que par Ibn Nāḡī voir *Ma'alim...* vol. 1, p. 298-299. Il s'agit d'une notion complexe, et à ce jour, peu étudiée. Elle est néanmoins évoquée par plusieurs auteurs médiévaux,

Ibn Qunfuḍ signale que de nombreuses tombes sont disposées dans le voisinage immédiat de celle de Sīdī Abū Madyan (1/T/A), afin de jouir de sa protection¹⁹¹. Cette protection peut même aider le défunt lors de l'interrogatoire qui suit le trépas, c'est du moins ce qu'Ibn Nāgī rapporte au sujet de la tombe de Sīdī al-Qābisī (2a/K/T)¹⁹². Ces deux indications témoignent de l'existence d'une pratique de l'inhumation *ad sanctos*¹⁹³, et donc du rôle fondamental d'une croyance dans la mise en place de dispositifs pragmatiques, à savoir des enclos et des espaces d'inhumation réservés.

Les visites se font également en l'absence de demande particulière. Ibn Qunfuḍ nous décrit alors le protocole à suivre pour ces *ziyāra-s* à la tombe de Sīdī Abū Madyan (1/T/A)¹⁹⁴ :

« 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 déplaces, fais face à la *qibla* en tournant ton dos et ton côté 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. » Puis, lis ce qui facilite, et fais mention de ce qui facilite. Prie pour ce qui te satisfait, et si cela t'est possible, fais la charité aux faibles et aux pauvres à la porte, et donne-la. Si quelqu'un voulait [faire] la *ziyāra*,

Ibn Qunfuḍ mais également Ibn al-Ġawzī qui insère dans sa biographie d'Ibn Ḥanbal deux chapitres ayant trait aux mérites de la visite de sa tombe, ainsi que de la recherche de son voisinage protecteur, *muḡāwara* voir SCHÖLLER (M.), *Epitaphs in Context*, p. 24.

¹⁹¹ *Uns...* p. 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 ».

¹⁹² *Ma'alim...* vol. 3, p. 143 : « Qui est enterré dans le cimetière du *ṣayḥ* Abū al-Ḥasan al-Qābisī dispose d'arguments contre Munkar et Nakīr. En effet, Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ṭābit al-Dahmānī le vit en rêve et il lui dit : « Ô Abū al-Ḥasan, ce que l'on dit de toi quant au fait que tu donnes les arguments à tous ceux qui sont enterrés dans ton cimetière contre Munkar et Nakīr, est-ce vrai ? » Il lui répondit : Oui, et jusqu'à toi Ô Abū Yūsuf. Ceci est la cause de l'inhumation du *ṣayḥ* Abū Yūsuf sous [la protection] de l'homme dont je parle, Abū al-Ḥasan al-Qābisī ».

¹⁹³ L'utilisation de ce terme appartenant au champ lexical de la chrétienté se trouve déjà chez SCHÖLLER (M.), *Epitaphs in Context*, Weisbaden, 2004, p. 8. Pour une analyse de cette pratique en contexte chrétien voir notamment BROWN (P.), *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1996, p. 40-50.

¹⁹⁴ *Uns...* p. 106 : « *wa-hādā al-makān 'ādat al-dāhīl an yantaḡila fī-hi. Wa-huwwa makān muṣallā wāhīd. fa-idā intaqalta fa-istanad ilā al-qibla bi-inḡirāf wa-zahri-ka fī rukn al-ḡidār, wa-sallim ḡayna'id 'alā al-ṣayḥ min ḡayr taqbīl wa-qul : ḡazā-ka allāh ḡayran 'an iḡtihādi-ka fī nafsi-ka wa-fīman talāmīdati-ka wa-rahīma-ka wa-naḡa'a-ka bi-'ilmi-ka wa-ṡa'āti-ka wa-naḡa'a bi-ka. Ṭuma taqra 'u mā tayassara ṡuma tad'ū bi-mā šī'ta wa-an tayassart la-ka ṡadaqat li-l-ḡu'afā' wa-l-masākīn al-mulāzimīn 'alā al-bāb fa-idḡa'-hā. Fa-in kāna aḡad yurīdu al-ziyāra fa-ḡaffif wa-illā fa-iḡlis mā šī'tu ilā ayy waqt. »*

alors allège [ta visite] et ne fait que t'asseoir ce qui te procure satisfaction à n'importe quel moment. »

Nous apprenons ici que les visiteurs des tombes de saints peuvent prier sur celles-ci. Cependant, il s'agit de prières surrogatoires, 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. L'importance de la direction canonique de la prière est également indiquée par Ibn Nāḡī lorsqu'il évoque la possibilité de prier à proximité de la tombe de Sīdī al-Qābisī (2a/K/T)¹⁹⁵. Cet exercice de piété est attesté dans le *Taṣawwuf* d'al-Tādilī rédigé vers 1220¹⁹⁶, bien avant la mise par écrit de ce récit par Ibn Qunfud. Or, nous avons constaté précédemment que des oratoires étaient progressivement mis en place en lien avec la présence des tombes de saints à partir du XIIIe siècle, oratoires que nous pouvons rattacher à ce type de dévotion. Néanmoins, l'absence de lieu de culte n'implique en aucune façon la non réalisation de prières, de même que sa présence ne signifie pas que toutes les prières s'y déroulent, comme c'est d'ailleurs le cas dans la description d'Ibn Qunfud (1/T/A). Vraisemblablement d'ailleurs, dans les cas de réalisation d'une grande-mosquée (1/T/A, 4/T/A) celle-ci ne servait pas aux prières pour le saint, mais bien à la *ṣalāt* alors réalisée sous le regard bienveillant de celui-ci. Cependant, la mise en place d'un oratoire annexe retire au visiteur une tentation associationniste qui placerait le saint, et plus particulièrement sa tombe, en destinataire des prières et exhortations. Force est de constater qu'une seule tombe de juriste est finalement directement associée à un oratoire pendant la période qui nous intéresse.

Reprenant la dynamique différenciée perçue précédemment, se peut-il que la qualité des défunts juristes ait entraînée une plus grande réticence à l'égard de cette innovation ? Un autre facteur d'explication pourrait être le temps pris pour que s'opère une modification de la nature des visites aux tombes de juristes, depuis la simple révérence, jusqu'au culte véritable, la présence d'oratoires associés aux tombes de juristes étant aujourd'hui chose commune.

¹⁹⁵ *Ma'alim...* vol. 3, p. 143.

¹⁹⁶ *Regard sur le temps des soufis...* p. 81 (3/A/M) : « J'ai vu dans le sud de la ville d'Aghmât Urīka, près du tombeau de 'Abd al 'Azīz al-Tūnūsī, un tombeau où les gens cherchaient la bénédiction, près duquel ils priaient ». On retrouve une indication de ce type dans la fatwa du cadī de Tlemcen citée précédemment.

Par la mention d'un protocole écourté en cas d'affluence, la station à proximité de la tombe apparaît comme étant l'action nodale de toute visite, qui peut d'ailleurs s'y résumer. C'est bien la proximité avec le saint qui est recherchée, quand bien même elle ne peut être que de courte durée. En reprenant le lexique analysé dans le premier chapitre de cette étude, nous pouvons alors proposer une seconde interprétation pour l'utilisation du vocable *bayt*, au vu de l'importance de la station auprès de la tombe du saint. Ce terme, relativement neutre, et que nous avons choisi de traduire par « salle sépulcrale » dans ce contexte, pourrait avoir été volontairement utilisé pour signifier une fonction, c'est à dire un lieu de séjour, et peut être même, un lieu où l'on passe la nuit, afin de jouir de la *baraka* du saint. La mise en place d'une superstructure fermée et couverte permet effectivement au visiteur de séjourner un moment auprès de la tombe, et de s'y recueillir. De fait, cet usage pourrait être un facteur d'explication de la mise en place de certains dispositifs sur les tombes, à savoir les enclos et les mausolées, en dehors même d'une éventuelle volonté d'honorer une tombe vénérée par une construction, qui constitue cependant probablement leur motivation principale.

Ibn Qunfuḍ précise que les visiteurs témoignent de leur vénération pour le saint en le saluant d'un baiser, avant de parachever leur visite, s'ils en ont les moyens, en faisant la charité. Ce salut d'un baiser est également évoqué par Ibn al-Ḥaṭīb au milieu du XIV^e siècle au sujet de la tombe de Sīdī Sāliḥ (1/S/M)¹⁹⁷ :

« La tombe du *šayḥ* est sur son côté méridional, à la droite de son entrée. On y a aménagé un haut catafalque en bois vers lequel affluent les foules au fil des jours. Il est conservé avec soin, taillé dans l'aloès ; son extrémité est polie par [la pratique] du baiser de la main ».

Cette description explique la mise en place de coffrages en bois sur certaines sépultures : ils permettent de signaler la tombe du saint en surface, la magnifient, et dans le même temps, matérialisent la présence du saint : de manière métonymique, toucher le catafalque revient à toucher le corps du saint lui-même. Parallèlement, l'utilisation du nom verbal *istilām* est très forte, et signale

¹⁹⁷ *Nufāḍat...* (*Ḥaṭrat al-Ṭayf...*) p. 140 : « *wa-qabr al-šayḥ qablī-hi 'an yamīn al-dāhil ilay-hi, qad uttuḥada la-hu ḥawḍ min al-ḥašab man al-rafi' aksabat-hu al-ayām duhma-hu, fa-taḥāla-hu manḥutan min al-alwa qad ammalasat min al-istilām ḥāfatu-hu* »

l'importance que peuvent revêtir ces pèlerinages secondaires. Il s'agit en effet d'un exercice de piété théoriquement dévolu au pèlerinage à La Kaaba¹⁹⁸ et le *sağ'* d'Ibn al-Ḥaṭīb et son goût du bon mot ne suffisent pas à justifier l'utilisation de ce terme spécifique¹⁹⁹.

La transmission de la *baraka* du saint à tout ce qui l'entoure et le touche et qui s'illustre par cette pratique du baiser, se retrouve dans celle de la récupération de terre entrée en contact avec la tombe du saint. Cet usage est attesté dès le début du XIII^e siècle²⁰⁰, et se retrouve dans la collection de fatwas rapportée par al-Wanšarīsī²⁰¹. Cependant, il n'implique aucune modification dans l'espace des sanctuaires.

Nous pouvons ajouter à cet ensemble disparate d'exercices de piété la consommation d'eau liée à la tombe d'un saint. Ibn Nāğī fait ainsi état d'une source d'origine miraculeuse auprès de la tombe de Sīdī al-Qābisī (2a/K/T)²⁰², ainsi que de celle qui lui a été annexée, de Sīdī al-Dahmānī (2b/K/T)²⁰³.

En miroir des pratiques que nous avons pu relever lors de nos prospections, ainsi que dans les publications les référençant depuis la période pré-moderne²⁰⁴, ces

¹⁹⁸ *Dictionnaire arabe français*, vol. 1 p. 1130.

¹⁹⁹ Nous disposons d'une dernière référence à cette pratique du baiser dans le « Recueil des innovations blâmables et acceptables » d'al-Wanšarīsī, *Mi'yār...* vol. 2 p. 363-364, et LAGARDÈRE (V.), *Histoire et société en occident musulman au Moyen-Âge, analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, p. 48. Voir infra p. 104.

²⁰⁰ Pour Sīdī Sa'dūn (2/A/M) : « Jusqu'à présent, les gens se soignent avec la terre de son tombeau », *Regard sur le temps des soufis...* p. 75, et pour Abū Muḥammad Ma' Allāh b. Yaḥyā al-Zanātī (5/A) : « Son tombeau est célèbre à Nz'îr, les gens jusqu'à maintenant viennent chercher la guérison avec sa terre », *Idem* p. 106.

²⁰¹ *Mi'yār...* vol. 1 p. 330. Cette même fatwa est répétée plus tard, vol. 7 p. 336. Voir également LAGARDÈRE (V.), *Histoire et société en occident musulman au Moyen-Âge, analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, p. 45 et 48.

²⁰² *Ma'alim...* vol. 3 p. 143 : « al-Mālīki a rapporté : les gens à Kairouan, en l'année 409 ou 413, se désespéraient. Un homme saint eut la vision [de quelqu'un] qui lui disait dans ses rêves : Puisez de l'eau dans ce sol aride. Il précisa : j'ai dit qui est-ce ? Il répondit, Abū al-Ḥasan al-Qābisī. Alors il lui donna de l'eau et l'emmena jusqu'à sa tombe. Le saint homme recherchait l'accès à Dieu par cette bonne action. Alors les gens purent s'abreuver abondamment et en quantités. »

²⁰³ *Ibid.*, vol. 3 p. 228 : « Lorsque l'homme s'éloigna, le *ṣayḥ* raconta à certains de ses protégés la vision que l'homme avait justement eue, à savoir l'arrivée du Prophète, que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui, à cet endroit. « Il y a vu le lieu de mon inhumation ; ses ablutions et le terme de ma vie sont les plus parfaits. Je mourrais à cette période et vous m'enterrez à cet endroit, là où il [le Prophète] s'est incliné. Vous creuserez un puits pour la purification rituelle, là où vous le prescrirez l'eau qui sourdait de ses ablutions ». Ce fut comme il l'avait dit. Il mourut à ce moment et fut enterré à cet endroit. On creusa le puits. »

²⁰⁴ Voir les ouvrages d'Emile Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, Alger, [1943], et *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, 1954, ainsi que M'HALLA (M.), « Culte des saints et culte extatique en islam maghrébin », *L'autorité des Saints*, Paris, 1998, p. 121-131, ANDEZIAN (S.) « Maghreb », *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, 1995, p. 97-118, « Le lien avec les saints dans l'espace tlemcénien », *L'autorité des Saints*, Paris, 1998, p. 163-181 et

modes de dévotion sont peu variés. Cependant, nous y trouvons déjà les plus couramment pratiqués encore aujourd'hui sur les tombes que nous avons référencées : la *ziyāra*, la station, la prière, le contact notamment par un baiser, la consommation de denrées irriguées de *baraka* par le biais de leur présence au sein du sanctuaire, la récupération de la poussière du tombeau, ainsi que l'inhumation *ad sanctos* et la recherche d'intercesseur. La grande variété des pratiques référencées par la suite provient essentiellement du fait de l'association plus étroite entre le culte des tombes de saint et certains groupes affiliés ayant leurs pratiques propres²⁰⁵. Pour la période médiévale, l'association n'est pas aussi nette car nous ne disposons d'aucune source, y compris juridique, faisant état d'exercices de piété soufie sur les tombes saintes²⁰⁶. Bien que l'argument *a silentio* ne soit pas pleinement satisfaisant, argument qui impliquerait qu'aucune pratique n'existerait en dehors de celles évoquées, nous ne pouvons aller au delà par les moyens dont nous disposons.

Force est de constater également une absence de transmission des usages à respecter lors de la *ziyāra*, qui abondent pourtant dans les *manāqib* et autres compilations biographiques à partir de la période pré-moderne sous le titre de *adāb al-ziyāra*²⁰⁷. Cette absence de codification à l'époque que nous étudions ici peut impliquer que la *ziyāra* correspond alors à une dévotion privée, probablement calquée sur la pratique vernaculaire liée au monde funéraire, et de forme encore assez libre. L'importance croissante du culte des saints a probablement conduit les garants et promoteurs de cette nouvelle piété à la mise en place de protocoles véritables insérés dans les ouvrages hagiographiques afin de se prémunir d'éventuelles critiques dogmatiques.

Expérience du divin dans l'Algérie contemporaine, Adeptes des saints dans la région de Tlemcen, Paris, 2001, et REYSOO (F.) *Des Moussems du Maroc, Une approche anthropologique des fêtes patronales*, [n.s.], 1988, et *Pèlerinages au Maroc*, Berne, 1991.

²⁰⁵ Voir NEUVEU de (E.), *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans d'Algérie*, Paris, 1846 et DEPONT (O.), COPPOLANI (X.), *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris, 1987,.

²⁰⁶ On peut ainsi prendre l'exemple de la pratique du *mawlid*, ou anniversaire de la naissance du Prophète, dont la célébration est aujourd'hui étroitement associée au culte des tombes de saints, tandis qu'à l'époque qui nous intéresse, qui correspond d'ailleurs à celle de sa mise en place, les célébrations étaient étroitement associées aux loges soufies cf SHINAR (P.), « Traditional and reformist mawlid celebrations in the Maghrib », *Studies in the memory of Gaston Wiet*, Jérusalem, 1977, p. 371-413, et KAPTEIN (N.J.G.), *Muhammad's birthday festival*, Leiden, 1993.

²⁰⁷ On trouve ce type de codification chez Ibn 'Āšir al-Hāfī dans sa *Tuhfat al-zā'ir...*, p. 75-84 qui référence un certain nombre de pratiques recommandées en s'appuyant sur des cas précis. Dans la troisième introduction de la compilation de biographies de saints de Fès d'al-Kattānī, *Salwat...* vol. 1 p. 37-70, on retrouve référencé l'ensemble des pratiques connues ainsi que leur codification, qui correspondent d'ailleurs aux pratiques les plus courantes relevées depuis la colonisation.

Au Moyen-Âge, comme aujourd'hui, la polyfonctionnalité des espaces restreint le nombre des aménagements absolument nécessaires. Le culte et ses modalités d'expression ne sont donc qu'un facteur d'explication possible à la mise en place de certains dispositifs, et ce d'autant plus que nombre de pratiques nous échappent probablement²⁰⁸.

S'il est aujourd'hui relativement facile d'identifier une tombe sainte dans l'espace de la ville au Maghreb, il n'en va pas du tout de même pour la période médiévale. En conséquence, il nous a été impossible de développer un idéal-type de tombe sainte comme nous avons pensé le faire lorsque nous avons entamé cette recherche. L'ensemble des sites est polymorphe, et bien qu'une tendance à l'uniformisation soit perceptible, elle n'est alors qu'à l'état embryonnaire. Le culte lui-même n'est pas unifié, et une tombe de juriste se distingue assez nettement d'une tombe de soufi. Chaque site présente encore des caractéristiques qui lui sont propres, et certains peinent même à se distinguer de la pratique vernaculaire. Les facteurs d'évolution sont multiples, et les vitesses variables. Dans ce contexte, une ville, et tout particulièrement deux de ses sites, se démarquent immédiatement. Il s'agit des tombes de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) et de Sīdī al-Hūlwī (4/K/T) à Tlemcen, en Algérie. Or, les facteurs religieux ne suffisent pas à expliquer la vitesse de leur évolution qui les propulse en véritables prototypes pour les complexes réalisés à partir du XVIIe siècle. Les facteurs d'évolution, doivent donc maintenant être recherchés plus précisément dans la société contemporaine de la mise en place de ce culte des saints.



²⁰⁸ Il est tout à fait significatif de voir que le constat que nous faisons ici pour le Maghreb médiéval a déjà été formulé pour la Turquie à l'époque Ottomane voir BAHÀ TANMAN (M.) : « Settings for the Veneration of Saints », dir. (R.) Lifchez, *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, 1992, p. 130-171.

Deuxième partie : Tombes saintes et élites : Une étude de cas

L'appréhension formelle des tombes de saint nous a permis de percevoir la mise en place du culte dont elles font l'objet. Cette première approche a également révélé le rôle de ce culte comme moteur de l'investissement architectural croissant consenti pour signaler la présence de ces tombes vénérées. Dans le même temps, il est également apparu qu'il ne suffisait pas à expliquer les formes choisies à cet effet, ainsi que la chronologie de leur mise en place. Pour pouvoir percevoir au mieux les facteurs éventuels des évolutions évoquées précédemment, il a donc semblé nécessaire de nous interroger sur la société contemporaine du développement du culte des saints. *A priori*, nous avons considéré qu'il fallait envisager un double mouvement : d'une part, une mise en résonance de la société témoin de son développement, et d'autre part, une réactivité, induisant éventuellement des modifications dans l'aspect de ces tombes saintes. En effet, l'émergence de ces figures dispensatrices de *baraka* ne pouvait qu'avoir exercé une influence sur la société entière. Toutefois, la documentation qui nous est parvenue ne permet de percevoir que les réactions induites chez les élites de cette société, religieuses et politiques. Or, ce sont les seules à pouvoir réellement influencer sur l'histoire architecturale d'une institution. Partant, nous avons choisi de consacrer notre deuxième partie à une analyse de l'interaction des tombes saintes avec les élites traditionnelles. Cependant, encore une fois, notre approche est par essence conditionnée et limitée par les textes dont nous disposons et qui ne délivrent que des éclairages ponctuels. Les conclusions qui peuvent en être tirées sont avant tout relatives à une situation donnée, et donc rarement généralisables. Néanmoins, elles complètent de manière tout à fait significative les réflexions que l'approche formelle de la première partie nous a permis d'élaborer.

Le développement d'un culte des saints pose ainsi le problème de l'émergence d'une nouvelle forme de religiosité dans le cadre de l'islam tel que pratiqué dans l'Occident musulman médiéval. Un certain nombre de penseurs s'est interrogé sur

ce culte¹, et nous disposons aujourd'hui de plusieurs études portant sur l'élaboration d'un cadre religieux pour ces nouvelles pratiques². Néanmoins, nous avons pu constater que le traitement juridique de ces tombes saintes et de leur culte n'avait pour l'heure pas fait l'objet d'une investigation approfondie. Or, malgré les limites inhérentes à ce type de sources, notamment la rareté des indications géographiques et chronologiques précises des situations ayant généré la consultation juridique, elles constituent un biais d'accès inestimable vers la société contemporaine du développement de la vénération des tombes que nous étudions. De fait, nous avons choisi de commencer cette analyse par une appréhension du discours juridique ayant trait aux tombes de saint élaboré au Moyen Âge.

Parallèlement, la chronologie de la mise en place du culte des tombes considérées ici révèle la participation active des élites gouvernantes à cette nouvelle religiosité. En effet, la dynamique présidant à son déploiement est fortement fédératrice et paraît inéluctable. Les gouvernants sont donc amenés à tenter d'en prendre le contrôle suivant différentes modalités, et bien entendu, différents degrés de réussite. Nous aborderons ces questions dans le second chapitre de cette deuxième partie.

Premier chapitre : Modalités de l'acceptation juridique

Il n'existe pas de discours juridique portant spécifiquement sur les tombes de saints pendant la période qui nous intéresse dans l'Occident musulman. Cependant, il est possible de restituer le traitement juridique d'un certain nombre d'éléments en analysant d'une part la norme juridique portant sur l'architecture funéraire, et en observant d'autre part celle traitant des pratiques religieuses. Or, considérant les limites chronologiques et géographiques de notre étude, nous avons été amenée à n'utiliser qu'un nombre limité de sources jurisprudentielles, à

¹ On trouvera ainsi une réflexion dogmatique pour l'occident musulman médiéval chez Ibn al-'Arabī, voir *Les Soufis d'Andalousie (Rūh al-quds et ad-Durrat al-fākhira)*, Trad. AUSTIN (R.W.J.), Paris, 1979, ou encore chez al-Tādīlī, *Regard sur le temps des soufis ...*

² Voir par exemple l'étude de CHODKIEWICZ (M.), « La sainteté et les saints en islam », *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, 1995, p.13-32.

savoir essentiellement les deux compilations datant du XVe siècle réalisées par al-Burzulī (m. 841/1438) et al-Wanšarīsī (m. 914/1508)³.

Notre approche étant avant tout formelle, et relativement positiviste, nous avons choisi de n’appréhender cette documentation que par les informations qu’elle pouvait délivrer. L’analyse juridique est donc limitée. Cependant, il a semblé possible de comprendre par ce biais quels avaient été les facteurs de rejet, mais surtout d’acceptation, de ce culte et de sa traduction architecturale par cette élite garante de la *sunna* que constituent les juristes. Nous le verrons, les écarts ne manquent pourtant pas d’exister entre ce qui est parfois perçu comme une abstraction théorique légale et la réalité attestée archéologiquement. Cependant, l’existence même de ces écarts nous amène à nous interroger sur les modalités de l’intégration de cette nouvelle dévotion à l’orthodoxie, tout du moins juridique.

I : Constructions funéraires et ambiguïtés du discours normatif

Si l’on considère les premiers siècles de l’islam, et la codification des hadiths qui s’y produit, force est de constater qu’il existe un écart tout à fait significatif entre le dispositif rigoriste originel de la *taswiyyat al-qubūr* fixé de manière précoce, et la réalité vécue à la période qui nous intéresse. Plusieurs travaux relativement récents se sont attachés à l’analyse de l’évolution du discours juridique produit au sujet des tombes à partir de la doctrine de haute époque⁴.

³ Il faut ajouter à ces deux compilations celle bien plus ancienne de Muḥammad b. ‘Iyād (*al-Andalus*, m. c. 575/1184) *Maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām* dans laquelle on retrouve les consultations essentielles sur la question des tombes compilées ensuite par al-Burzulī (Tunis, m. 841/1438) et al-Wanšarīsī (Fès/Tlemcen m. 914/1508). L’ensemble de ces sources a été largement commenté et analysé, notamment par Jean-Pierre VAN STAËVEL voir *Droit mālikite et habitat à Tunis au XIVe siècle. Conflits de voisinage et normes juridiques d’après le texte du maître-maçon Ibn al-Rāmī*, Le Caire, 2008 qui repositionne ces auteurs dans la pensée juridique maghrébine. La compilation d’al-Wanšarīsī a quant à elle fait l’objet d’une recension thématique complète, et incontournable, par Vincent LAGARDERE dans *Histoire et société en occident musulman au Moyen-Âge, analyse du Mi‘yār d’al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995. Delfina SERRANO, dans l’étude et la traduction qu’elle livre de la compilation d’Ibn ‘Iyād, *Maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām (La actuación de los jueces en los procesos judiciales)*, Madrid, 1998, évoque les principaux transmetteurs de cette source qui nous intéressent ici.

⁴ Plusieurs auteurs ont ainsi fait un travail tout à fait remarquable sur cette question. Ce sont Thomas LEISTEN avec « Between orthodoxy and exegesis : some aspects of attitudes in the shari‘a toward funerary architecture », *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 12-22, puis avec *Architektur für*

Nous ne considérons donc ici que les éléments mis en lumière par ces études qui permettent de jeter un nouvel éclairage sur les tombes de saints étudiées ici, en parallèle avec les données relevées dans les recueils jurisprudentiels précédemment mentionnés. Les consultations portant sur les tombes y sont présentées dans la partie intitulée *kitāb al-ġanā'iz*, ainsi que dans le *kitāb al-aḥbās* en raison du caractère haboussé des cimetières⁵.

Les dispositions rassemblées par les études référencées portent tant sur la structure de la tombe, que sur sa forme, sa taille et les matériaux avec lesquels elle est réalisée⁶. L'élément central du discours malikite, tant dogmatique que jurisprudentiel, est ainsi l'application de la *taswiyyat al-qubūr* par la valeur supérieure accordée aux matériaux périssables traités de manière non décorative⁷. Une grande sobriété est très fortement recommandée, ce qui bien évidemment explique pourquoi le dispositif de la tombe simple, éventuellement signalée en surface par un marqueur extérieur, est celui privilégié pour les tombes étudiées ici. Il correspond par essence au dogme le plus rigoriste⁸. Mais la pratique est bien plus variée, ce qui amène les juristes à se positionner également sur la question des constructions funéraires en élévation qui constituent bien évidemment une déviance par rapport à cette norme théorique. Et, cette question concerne les tombes de saint au premier chef : nombre d'entre elles sont agrémentées de

Tote, Berlin, 1998 ; Yūsuf RĀĠIB, avec « Structure de la tombe d'après le droit musulman », *Arabica*, XXXIX, Fasc. 3, nov. 1992, p. 393-403 ; Thierry BIANQUIS dans « Sépultures islamiques », *TOPOI*, 4/1, 1994, p. 209-218, puis Maribel FIERRRO dans « El espacio de los muertos ; fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, 2000, p. 153-189 et encore Marco SCHÖLLER, avec *Epitaphs in Context* publié conjointement à l'étude de Werner Diem, sous le titre général de *The living and the Dead in Islam*, Weisbaden, 2004. Plus récemment, nous pouvons également référencer la thèse de Lior HALEVY intitulée *Muhammad's Grave*, New York, 2007, qui utilise le matériel juridique comme fondement de son étude.

⁵ Chez al-Wanšarīsī, les consultations sur les tombes et les cimetières apparaissent également au sein des questions diverses rassemblées sans classification dans les deux derniers volumes de la version éditée que nous avons consultée.

⁶ Sur ce traitement des matériaux voir plus spécifiquement RĀĠIB (Y.), « Structure de la tombe d'après le droit musulman », *Arabica*, XXXIX, Fasc. 3, nov. 1992, p. 393 - 403 et BIANQUIS (T.), « Sépultures islamiques », *TOPOI*, 4/1, 1994, p. 209 — 218

⁷ Cf *Mi'yār...* vol. 11 p. 152 : « au nombre des innovations se trouve la construction sur les tombes et le fait de les enduire de plâtre » *Ġāmi' al-aḥkām...* vol. 5 p. 515-516 : « D'après Ibn Qāsim : il n'y a pas de problème [à ce qu'on utilise de] la pierre et du bois sur la tombe pour qu'on la reconnaisse. Ibn Ḥabīb : il ne faut pas plâtrer et blanchir [d'un enduit] de terre ». Voir également FIERRO (M.) « El espacio de los muertos ; fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, 2000, p. 153-189, p.156 qui cite à ce propos la *Mudawwana al-kubrā* de l'imam Saḥnūn.

⁸ On relève néanmoins une certaine réticence concernant l'utilisation d'éléments épigraphiés voir *Ġāmi' al-aḥkām...* vol. 5 p. 515 : « dans le *Samā'* d'Ibn al-Qāsim : on réprovoque la construction sur la tombe et le placement d'une dalle (*balāṭa*) inscrite sur elle ».

constructions en élévation, allant du simple enclos à un mausolée véritable, parfois associé à des annexes, oratoire, madrasa et *zāwiya*⁹.

Les modalités et conditions d'acceptation par les juristes de ces constructions en élévation de types variés ont été analysées, notamment par Maribel Fierro¹⁰. Cette acceptation ne s'est pas faite sans mal, et dans les consultations, il est possible de percevoir une gradation dans la valeur des installations. Les enclos bas et sans ouverture aménagée sont des installations acceptables, car ils permettent non seulement de distinguer une tombe des autres inhumations, mais également d'opérer des regroupements¹¹. *A contrario*, les mausolées à coupole et cimetières privatifs sont une aberration dans l'espace du cimetière dans la mesure où leur caractère réservé va à l'encontre de celui mainmortable, et donc mis à la disposition de la communauté, du cimetière en question¹². De ce fait, la possession du terrain sur lequel est aménagé ce type de construction est la condition de son maintien en élévation¹³, du moins au XIIe siècle, hormis que la construction ne soit elle aussi haboussée¹⁴.

Partant, on peut s'interroger sur le statut des tombes saintes analysées à l'époque médiévale. Bien entendu, ce raisonnement ne peut être que spéculatif dans la mesure où nous ne disposons à ce jour d'aucune référence précise quant à leur nature juridique. Les conditions évoquées pour la possibilité de maintien de ces constructions en élévation - achat d'un terrain ou au contraire constitution *ḥabūs* -

⁹ Sur la nature de cette architecture voir Thomas LEISTEN, dans son « Between orthodoxy and exegesis : some aspects of attitudes in the shari'a toward funerary architecture », *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 12-22, p. 12 : « Even if today art historians categorize funerary structures as "religious" buildings, that should not detract from the fact that a substantial group of Muslim religious texts, including hadith, commentaries, and pious tracts, regard them as distinctly unreligious, pagan, and anti-Islamic, and one ought not to consider funerary architecture without bearing this in mind ».

¹⁰ Voir les consultations délivrées par Ibn Rušd al-Ġadd (Cordoue, m. 520/1126) et Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥāḡḡ (Cordoue, m. 529/1134), citées dans les *Maḍāhib al-ḥukkām*, p. 486-488, le *Mi'yār...* vol. 7 p. 467-468 et le *Ġāmi' al-aḥkām...* vol. 5 p. 515-517. Voir également FIERRO (M.) « El espacio de los muertos ; fetuas andalusies sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, 2000, p. 153-189, p. 156-157 et p. 186-188.

¹¹ Cf *Maḍāhib al-ḥukkām*, p. 487-488 qui cite Ibn Rušd et Ibn al-Ḥāḡḡ, et *Mi'yār...* vol. 7 p. 468 qui ne mentionne que la réponse d'Ibn Rušd.

¹² Cf *Maḍāhib al-ḥukkām*, p. 488, *Mi'yār...* vol. 7 p. 467-468, *Ġāmi' al-aḥkām...* vol. 5 p. 388-399. Voir également FIERRO (M.) « El espacio de los muertos ; fetuas andalusies sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, 2000, p. 153-189, p. 167-169 et LEISTEN (T.), *Between orthodoxy and exegesis : some aspects of attitudes in the shari'a toward funerary architecture*, *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 12-22, p. 13.

¹³ Voir *Maḍāhib al-ḥukkām*, p. 486, *Ġāmi' al-aḥkām...* vol. 5 p. 516. Voir également FIERRO (M.) « El espacio de los muertos ; fetuas andalusies sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, 2000, p. 153-189, p. 157.

¹⁴ Voir note 10.

et l'attestation d'une pratique continue peuvent alors s'interpréter de deux façons. D'une part, il pourrait s'agir d'une privatisation de l'espace public par le biais de ces constructions, illégale mais largement répandue¹⁵. Là, les tombes de saint ne se différencient pas des autres inhumations subissant ces aménagements. L'absence de nouvelles consultations postérieures au XIIe siècle quant à la possibilité de les abattre signifierait peut être alors une acceptation de fait. D'autre part, il pourrait s'agir d'une pratique de mise à disposition au bénéfice de la communauté de la *baraka* sainte articulée en deux temps. Après une privatisation de fait pour la réalisation d'une construction honorant la figure sainte, celle-ci repasserait dans le domaine de la communauté en tant que source de bénédiction¹⁶. La pratique des inhumations *ad sanctos* en serait alors la traduction directe, bien que le développement de cimetières privatifs soit une pratique réprouvée.

Cette mise à disposition du prestige du saint par le biais de sa dépouille se traduirait également à plusieurs reprises par l'installation d'autres biens communs, principalement des oratoires, et même, occasionnellement, des bains ou latrines. Or, les juristes ont effectivement statué sur ce type de constructions dans l'espace du cimetière, élévations considérées comme légales en raison de leur caractère mainmortable¹⁷. Bien que les *madrāsas* et *zāwiya-s* ne soient jamais mentionnées

¹⁵ En témoignent les inhumations de juristes appartenant à notre corpus : deux sont réalisées dans des *bayt-s*, dans des maisons (1/T/T et 3/K/T), et quatre sont dotées de construction soit dès l'inhumation, soit dans un second temps (1/F/M, 2/M/M, 2a/K/T et 1/S/T). Un tel phénomène a pu être observé en contexte chrétien, pendant l'Antiquité Tardive ; voir BROWN (P.), *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1996, p. 20 : « On déclara la tombe du saint propriété publique, ce que n'était aucune autre tombe chrétienne ».

¹⁶ C'est un mécanisme semblable qui a été identifié par G. SALMON dans son analyse des tombes vénérées de Tanger pendant la période coloniale voir « Marabouts de Tanger », *Archives Marocaines*, vol. II, n° I, 1904, p. 115-126, p. 117 : « L'emplacement sur lequel on construit un marabout n'appartient à personne. Si le tombeau se trouve dans un cimetière, on y construit l'édifice, en prenant autant de place qu'on le désire ; s'il est dans une maison particulière ou sur une place, on n'hésite pas à empiéter sur le terrain de l'Etat pour élever le marabout. Une fois édifié, celui-ci est inviolable et inaliénable : il appartient en quelque sorte au mort, en faveur de qui il constitue un *ḥabous*. Le terrain qui jouit de ce privilège est souvent plus vaste que l'édifice : la partie du terrain laissée libre forme alors un territoire sacré, une zone de protection, sur laquelle s'étend l'influence du marabout et, qui, inviolable, peut servir de refuge à toute personne poursuivie. On appelle ce terrain *ḥorm* (gardé) : c'est tantôt un jardin laissé aux soins du gardien du tombeau, comme à Sidyl-Moukhtar, tantôt un terrain vague, à peine délimité, comme à Sidy Mouḥammad Al-Ḥâgġ, tantôt une ou plusieurs ailes de bâtiment, école ou boutique, constituant des *ḥabous* pour le marabout, comme à Sidy Mouḥammad Berrêisoûl. L'entrée de ces terrains *ḥorm* est généralement interdite aux Chrétiens et aux Juifs ».

¹⁷ Cf *Ġāmi' al-aḥkām...* vol. 5 p. 503-505, *Mi'yār...* vol. 1 p. 328-329. Voir également FIERRO (M.) « El espacio de los muertos ; fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, 2000, p. 153-189, p. 164, qui traite p. 170 d'une

pour la période qui nous intéresse dans ce type de contexte, leur caractère haboussé les rend potentiellement compatibles avec l'espace funéraire. Les tombes réalisées dans l'habitat du défunt sont quant à elles aménagées dans un espace privé ayant appartenu au saint, et transmis vraisemblablement à ses descendants. Elles échappent donc à ce raisonnement jusqu'à ce qu'elles passent dans le bien commun par le biais d'un *ḥabūs* familial ou communautaire¹⁸.

Ces interprétations ne sont pas exclusives, et ce sont vraisemblablement ces deux dynamiques qui sont à l'œuvre dans la mise en place de ces tombes de saint sous forme de volumes architecturaux de plus en plus importants. D'ailleurs, la qualité de juriste de certains auteurs de biographies de saint, et l'absence de condamnation ou même de référence négative aux constructions surmontant les tombes dans ces écrits, témoignent de la multiplicité des positions des juristes à leur égard.

Chronologiquement, on observe une reformulation de la norme en faveur d'une acceptation croissante, à laquelle succède une absence de renouvellement des réprobations : aucune nouvelle consultation sur la présence de construction dans les cimetières n'est référencée après le XIIe siècle dans les compilations jurisprudentielles que nous utilisons. Mais ce silence assourdissant ne permet en aucune façon de faire de cet usage une coutume, et encore moins une règle de droit. Ses sources doivent cependant être questionnées. Considérant la chronologie, il semble possible de proposer une double lecture de la dynamique à l'œuvre dans cette évolution du discours juridique. Tout d'abord, on peut y voir l'influence de la dynamique typonchronologique des structures funéraires, peut-être liée à la prise d'importance croissante de l'au-delà dans la sensibilité collective. Or, l'adhésion d'une partie du milieu des juristes au soufisme illustre tout à fait

fatwa également délivrée par Ibn Rušd où il est question de la présence d'un bain dans un cimetière. Ces questions se retrouvent dans un recueil de consultations juridiques maghrébin plus récent intitulé *al-Ġawahir al-mūḥtara* rédigé par 'Abd al-'Azīz al-Zayāfī (m. 1646) voir MEZZINE (M.), *Essai d'Histoire Sociale Marocaine à travers les écrits de jurisprudence religieuse*. Thèse soutenue en 1988 à l'Université Paris VII – Jussieu, vol. 2, p. 725.

¹⁸ La structure des *ḥabūs* familiaux en milieu malikite maghrébin a été étudiée par David S. POWERS dans son article « The Maliki Family Endowment : Legal Norms and Social Practices » paru dans *International Journal of Middle East Studies*, 25, 1993, p. 379-406. Néanmoins, le seul corpus de sources juridiques utilisé par l'auteur est le *Mi 'yār* d'al-Wanšarisī. De fait, aucun cas de mise en place d'un *ḥabūs* familial n'est évoqué au sujet d'une tombe dans cet article, bien qu'il soit fait état de donations à des institutions religieuses. Pour les *ḥabūs* malikite en *al-Andalus* et au Maghreb voir GARCÍA SANJUÁN (A.), *Hasta que Dios herede de la tierra. Los bienes habices en al-Andalus, siglos X al XV*, Huelva, 2002 et CARBALLEIRA DEBASA (A.M.), *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X – VI/XII)*, Madrid, 2002.

cet intérêt croissant pour l'au-delà et son interface avec le monde d'ici-bas, la tombe. Dans le même temps, elle explique partiellement l'absence de nouvelles condamnations par ces juristes. Une autre explication peut être trouvée dans la volonté de promouvoir des lignages, principalement juridiques, par le biais de la tombe d'un ancêtre vénéré. L'utilisation d'une forme pérenne et nettement visible s'impose alors ; le discours juridique serait donc neutralisé par ses propres producteurs sous l'effet de leur adhésion à ce type de dévotion.

Aussi, on ne peut que s'interroger sur les sources des réticences initiales des juristes, sources qui sont multiples, bien que rarement formulées explicitement. En premier lieu, ces constructions vont immédiatement à l'encontre de la règle de la *taswiyyat al-qubūr*. Les défunts associés à ces constructions se détachent du reste de la communauté et peuvent même en ressentir une vanité réprouvée, *zīnat al-dunyā*¹⁹. De plus, la croyance en une certaine survivance du défunt dans sa tombe implique une douleur physique exercée par le poids des constructions sur le corps²⁰. Sur la base des sources prophétiques, et notamment du hadith, la construction en élévation sur les tombes est considérée comme *ḥaram*. Cependant, la pratique des juristes ramène rapidement cet interdit à une réprobation, *makrūh*²¹. Et cette modification dans la classification juridique des constructions est probablement rattachée à la question de la tombe du Prophète lui-même, car cette dernière a été aménagée dans un *bayt* de sa maison à Médine. Il est difficile de mesurer précisément l'influence du modèle prophétique dans l'évolution du positionnement juridique. Mais le fait que cette figure, dont émane l'interdit originel, ait trouvé place dans un dispositif prohibé suivi par deux de ses Compagnons et successeurs est tout à fait significatif. C'est d'ailleurs en utilisant cet argument que certains juristes se positionnent en faveur de l'utilisation d'un *bayt* comme lieu d'inhumation²². Dans la documentation jurisprudentielle, la problématique fondamentale soulevée par ces constructions funéraires est en fait le statut *ḥabūs* des cimetières. De ce fait, et comme nous l'avons déjà indiqué, la

¹⁹ Au sujet des premiers commentaires des hadiths sur cette question voir LEISTEN (T.) « Between orthodoxy and exegesis : some aspects of attitudes in the shari'a toward funerary architecture », *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 12-22, p. 14.

²⁰ *Idem* p. 15-16.

²¹ *Idem* p. 16.

²² *Idem* p. 17 et FIERRO (M.) « El espacio de los muertos ; fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, Madrid, 2000, p. 153-189, p. 157.

possession du terrain sur lequel s'élève la construction en question annule la recommandation de *taswiyya*²³. Ceci est d'autant plus vrai que sources et fouilles archéologiques s'accordent sur la densité des inhumations dans les cimetières urbains. La présence de ces constructions en élévation induit une réduction de l'espace commun disponible et cause donc un dommage à la communauté qu'il convient de juguler²⁴.

L'ensemble de ces considérations n'expliquent cependant pas totalement le problème posé aux juristes par ces constructions. En effet, il semble également que l'interdit ait été initialement formulé pour distinguer nettement les tombes des lieux de culte²⁵. Le risque associationniste induit par la présence de constructions signalant la tombe de certains défunts, marquant donc nettement leur valeur particulière, est fort ; la lutte initiale contre ces structures se situe nettement dans cette perspective, bien qu'elle soit rarement formulée explicitement²⁶. Dans ce contexte, nous pouvons à nouveau nous interroger sur la valeur de la mise en place d'oratoires. En tant qu'espaces consacrés à la prière, ils stigmatisent au sol la différenciation fonctionnelle des espaces. Par conséquent, malgré leur association directe avec certaines sépultures, ils peuvent permettre par leur présence d'éviter une association trop directe entre les tombes et le culte²⁷. Le dispositif du chancel relevé au XVe siècle dans la maison-mausolée d'Ibn Abī

²³ Voir LEISTEN (T.) « Between orthodoxy and exegesis : some aspects of attitudes in the shari'a toward funerary architecture », *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 12-22, p. 18 : « There are some indications that the decision to tolerate funerary architecture depended not only on the views of particular individuals, but on the development of a legal tradition based – somewhat surprisingly – on the laws governing real property ». Voir *supra* note 13 p. 90.

²⁴ *Idem* p. 18. Sur la surpopulation des cimetières voir les témoignages éloquentes d'Ibn 'Abdūn, trad. de LEVI PROVENÇAL (E.), *La Séville musulmane au début du XII^{ème} siècle. Le traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, 2001, p. 57-61, et Ibn al-Ḥaṭīb qui décrit les cimetières de Fès dans son *Mi'yār al-iḥtiyār*...p. 81.

²⁵ Voir LEISTEN (T.) « Between orthodoxy and exegesis : some aspects of attitudes in the shari'a toward funerary architecture », *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 12-22, p. 13-14.

²⁶ *Idem* p. 14. Ces causes dogmatiques sont également évoquées par M. Fierro « El espacio de los muertos ; fetuas andalusies sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, Madrid, 2000, p. 153-189, p. 156 et p. 187. Pour l'orient, on pourra regarder avec intérêt la critique acerbe du culte des saints et de l'architecture sainte chez Ibn Taymiyya (m. 728/1328) analysée par N.H. Olesen dans *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya*, Paris, 1991 notamment sur cette question de l'associationnisme p. 27.

²⁷ Voir sur ce point le positionnement de Mālik, cité par Ibn al-Ḥāḡḡ (m. 529/1134) citant Aṣḥab (m. 204/819) selon lequel l'inhumation dans une mosquée est *makrūh* car il y a risque d'adoration des tombes. Voir FIERRO « El espacio de los muertos ; fetuas andalusies sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, Madrid, 2000, p. 153-189, p. 163-164.

Zayd (3/K/T) semble s'inscrire effectivement dans cette dynamique de différenciation de la nature des espaces²⁸.

Nous l'avons indiqué plus haut, une tombe de notre corpus s'est vue qualifiée de *ḥaram*, à savoir celle de Sīdī al-Balawī (4/K/T) située à Kairouan²⁹. Cette qualification tout à fait spécifique a été formulée par Ibn Nāgī pendant le premier quart du XVe siècle, après rénovation de la tombe en question. Or, notre courte immersion dans les sources jurisprudentielles ne nous a révélé aucun jugement ou consultation qui définirait précisément la nature d'un espace *ḥaram* et dans le même temps ses effets juridiques. Malgré le caractère unique de cette qualification dans notre étude, la pérennité de ce concept jusqu'à aujourd'hui pour certaines tombes de saint et *zāwiya-s* induit une réflexion sur l'existence d'une valeur particulière que pourrait revêtir ce type d'espace dès l'époque médiévale³⁰. Or, pendant la période califale, une fatwa a été délivrée en *al-Andalus*, et rapportée par Ibn Sahl (Cordoue, m. 486/1093) prohibant le passage de charrettes et des cortèges funèbres de *ḍimmī-s* chrétiens dans le cimetière musulman³¹. Cette consultation révèle la valeur symbolique de l'espace du cimetière, en dehors même de sa nature *ḥabūs*. Par une identité de fonction, la tombe du saint, qu'elle s'inscrive effectivement dans ce type de *locus*, ou qu'elle s'y apparente en tant que réceptacle pour la sépulture d'un ou plusieurs membres de la communauté, doit jouir de la même valeur symbolique. Cependant, elle ne constitue pas un

²⁸ Voir *supra* p. 35.

²⁹ Voir *supra* p. 40 et *Ma'alim...* vol. 1, p. 99. Dans sa thèse *Le maître dans tous ses états*, soutenue en 2004 à l'EHESS, S. Gubert indique que la nécropole mérinide (3/P) est un *ḥurm* voir p. 18, et p. 704. Cette indication serait tirée de l'épître d'Ibn al-Ḥaṭīb, *Nuḥūdāt al-ḡirāb fī 'ulūlat al-i'tirāb*, déjà citée. En réalité, il n'est en aucune façon fait référence à ce terme, et encore moins dans cette vocalisation dialectale, dans la source en question : Ibn al-Ḥaṭīb qualifie non pas la nécropole de *ḥaram*, mais de *muḥṭarama*, ce qui renvoie à une notion d'honorabilité et de respectabilité. Bien qu'appartenant au même champ sémantique que *ḥaram*, la signification est tout autre et n'implique en aucune manière une éventuelle valeur juridique spécifique du site en question. Dans l'ensemble des sites que nous avons été amenée à étudier, la tombe de Sīdī al-Balawī reste donc bien la seule qualifiée explicitement de *ḥaram*.

³⁰ Pour une réflexion sur la notion de sacré chez les arabes de la Péninsule Arabique voir CHELHOD (V.), *Les structures du sacré chez les arabes*, Paris, 1986, notamment p. 51, ainsi que SERJEANT (R.B.), « Ḥaram and Ḥawṭah, The Sacred Enclave in Arabia », *Studies in Arabian History and Civilisation*, Londres, Valerium Reprints, 1981, p. 41-58. Voir également pour des exemples de *zāwiya-s* médiévales BRUNSCHVIG (R.), *La berbérie orientale sous les Ḥaḥṣides des origines à la fin du XVe siècle*, tome II, Paris, 1947 p. 338-339, et AMRI (N.), *al-Walāya wa-al-muḡtama'*. *Musāhma fī al-tārīḥ al-dīnī wa-al-īḡtamā'ī al-Ifrīqīya fī al-'ahd al-ḥaḥṣī*, Tunis, 2001, p. 150, qui reprend, pour l'essentiel, les mêmes exemples.

³¹ Cette consultation est mentionnée par E. Lévi-Provençal dans *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. III : *Le siècle du califat de Cordoue*, Paris, 1953, p. 226, ainsi que par M. Fierro dans « El espacio de los muertos ; fetuas andalusies sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, Madrid, 2000, p. 153-189, p. 158.

espace indépendant où pourraient chercher refuge criminels et fuyards comme cela a pu être observé pendant la période coloniale³². Cette translation par laquelle l'autorité du saint, et le plus souvent celle du chef de la *zāwiya* revendiquant son héritage, s'exerce en lieu et place de celle des détenteurs du pouvoir temporel, ne s'effectue qu'avec le rôle croissant des mouvements dits maraboutiques, donc à partir de la période prémoderne³³. Entre les XIIe et XVe siècles, il semble que l'autorité du saint après sa mort ne soit encore que spirituelle ; mais la situation postérieure est en germe³⁴.

II : Mise en place d'un corpus normatif sur le culte

À la différence de l'aspect des tombes de saints, qui n'est jamais explicitement traité, il existe un discours juridique portant spécifiquement sur la piété entourant ces dépouilles vénérées. Ce discours s'articule autour de plusieurs points qui sont d'une part la pratique de la *ziyāra*, et d'autre part les gestes de dévotion effectués

³² Voir note 16 p. 91. Cette existence d'un espace particulier, où s'exerce un interdit notamment à l'encontre des *ḍimmī-s*, se retrouve à Fès au XVIIIe siècle, dans un *responsum* rabbinique rapporté par H. Zafrani dans *Les juifs du Maroc. Vie sociale, économique et religieuse. Etudes de Taqqanot et Responsa*, Paris, 1972, p. 233. Ce *responsum* de 1723 est tiré du *Mishpat u-ṣadaqa be-ya'aqob* (vol. I p. 25), contenant notamment les consultations délivrées par Rabin Jacob Aben Sur b. Re'uben, mort à Fès en 1752. Il évoque la condamnation à Fès d'Abraham Pegin et de ses proches au paiement d'une pièce de drap pour '*alilat al-qubba*. Ce terme composite de judéo-arabe signifie « accusation de *qubba* » ou « fausse accusation de *qubba* ». Son implication n'est pas assurée : il pourrait soit signifier qu'Abraham Pegin ait utilisé une logette nuptiale dite *qubba*, théoriquement réservée aux chorfas et aux familles arabes nobles, soit qu'il ait pénétré l'espace *horm* de la *qubba* de Moulay Idrīs II. La peine théorique pour ce délit était la condamnation à mort, peine qui aurait alors été commuée en amende. Cette dernière interprétation est celle privilégiée par Rabin Yosef Messas, voir LE TOURNEAU, *Fès avant le protectorat. Etude économique et sociale d'une ville de l'occident musulman*, Casablanca, 1949 p. 599, et ce d'autant plus qu'aucun mariage n'est mentionné dans la consultation juridique.

³³ L'existence d'un espace *ḥaram* autour de la tombe de Moulay Idrīs II est attestée depuis le XVIIe siècle voir al-Ḥalabī al-Fāsī (m. 1120/1708), dans *al-Durr al-naḥīs wa-l-nūr al-anīs fī manāqib al-imām idrīs b. idrīs*, cité par Beck (H.L.) dans *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique shari'fienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*, Leiden, 1989 p. 2.

³⁴ L'analyse des concepts de *ḥaram* et *ḥawṭa* proposée par Robert SERJEANT pour l'Arabie témoigne au contraire d'une continuité dans la valeur de ces espaces probablement depuis l'époque antéislamique. Voir SERJEANT (R.B.), « Ḥaram and Ḥawṭah, The Sacred Enclave in Arabia », *Studies in Arabian History and Civilisation*, Londres, 1981, p. 41-58. Il est d'ailleurs tout à fait remarquable de voir que la nature de ces espaces, leur origine et leur fonctionnement, sont rigoureusement semblables à ceux des futures *zāwiya-s* maghrébines, tant dans le monde urbain que dans le monde rural, où l'affiliation tribale est d'autant plus perceptible.

par les visiteurs une fois rendus sur la tombe sainte³⁵. Néanmoins, il est circonstanciel, et ne vient en aucune manière délimiter précisément les cultes de *dulie* et de *latrerie*, et donc les pratiques y afférentes³⁶.

Concernant la *ziyāra*, comme cela a été démontré auparavant, la période chronologique que nous étudions est celle de son institutionnalisation³⁷. Or, le discours juridique à son sujet prend racine en dehors de cette dévotion particulière, car il s'inscrit dans la perspective de la visite des tombes en général, notamment celle de la parentèle³⁸. C'est ainsi dans ce contexte qu'al-Wanšārīsī rapporte la position du juriconsulte Abū al-Qāsim al-‘Abdūsī (Fès, m. 849/1446) selon lequel le voyage est licite, qu'il s'agisse de tombes de saints ou de parents, et qu'elles soient proches ou éloignées³⁹. Cette longue consultation témoigne d'un positionnement univoque à l'égard de la visite des tombes au XVe siècle à Fès, quelle que soit leur nature, ce qui est conforté par l'utilisation d'un seul et unique terme pour ces deux types de visite, à savoir celui de *ziyāra*. Dans sa consultation, al-‘Abdūsī fait également état de ce que l'on pourrait qualifier de renversement jurisprudentiel dans les hadiths, source de la légalité de la *ziyāra*⁴⁰ :

« Le Prophète – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui – prohiba la visite des tombes en raison de ce qui avait cours au début de l'islam : la *ḡāhiliya* honorait les tombes et peut être même, les adorait. Il protégea la foi des croyants par la prohibition. Lorsqu'il eut fait reconnaître l'ordre, il rendit licite la *ziyāra*. Ceci est rappelé par le *cadi* Abū al-Faḍl ‘Iyād et al-Qurṭubī. »

³⁵ On trouvera une première analyse de la régulation de ces pratiques culturelles dans la thèse de Nelly Amri, *al-Walāya wa-al-muḡtama’*. *Musāhma fī al-tārīḥ al-dīnī wa-al-iḡtamā’ al-Ifrīqiya fī al-‘ahd al-ḥafṣī*, Tunis, 2001, p. 367-385. Cependant, son analyse ne s'appuie pas sur la documentation juridique ce qui, de fait, restreint la portée de ces conclusions sur ce point.

³⁶ CHODKIEWICZ (M.), « La sainteté et les saints en islam », *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, 1995, p.13-32, p. 32.

³⁷ Voir *supra* p. 77.

³⁸ Voir LEISTEN (T.) « Between orthodoxy and exegesis : some aspects of attitudes in the shari‘a toward funerary architecture », *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 12-22, p. 13 et FIERRO (M.) « El espacio de los muertos ; fetuas andalusies sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, Madrid, 2000, p. 153-189, p. 184.

³⁹ *Mi ‘yār...* vol. 1 p. 320-321 : « On interrogea le *ṣayḥ* Sidī Abū al-Qāsim al-‘Abdūsī au sujet de la visite des tombes de parents : l'homme peut-il voyager vers elles ? [...]Quant à la sortie vers les tombes des justes et des ulémas, il est licite de faire un long ou un court voyage [vers elles]. Ceci a été jugé par l'imām Abū Bakr b. al-‘Arabī dans *Qabs fī ṣarḥ al-mūta’*, ainsi que par l'imām al-Ġazālī dans *al-Ahyā’*, dans [la partie intitulée] *kitāb al-ḥāḡḡ* et *kitāb al-safar*. ».

⁴⁰ Ce hadith est cité dans la consultation que nous évoquons voir *Mi ‘yār...* vol. 1 p. 321.

Vraisemblablement, l'une des sources de la mise en place d'un culte autour de la tombe de saints réside donc dans la légalisation de la visite des tombes en général⁴¹. Cette consultation datant du début du XVe siècle, et compilée pendant la seconde moitié du même siècle, révèle finalement que la sphère du monde funéraire et celle de la sainteté ne sont pas dissociées en terme de raisonnement juridique à cette date pourtant tardive.

Al-Wanšārīsī rapporte également une consultation délivrée par un cadī de Tlemcen Abū al-Faḍl Qāsim al-‘Uqbānī (Tlemcen, m. 830/1427) qui délimite le champ d'application de cette légalité de la visite des tombes de saints⁴² :

« On interrogea Sīdī Qāsim al-‘Uqbānī au sujet de celui dont l'habitude est de visiter les tombes des saints pour y faire des invocations, et chercher l'intercession du Prophète – que le salut soit sur lui – ainsi que d'autres prophètes – que les bénédictions de Dieu soient sur l'ensemble d'entre eux – par cela. [On l'interrogea au sujet de celui qui] cherche l'intercession des saints et des justes, ainsi que par le mérite du saint sur la tombe duquel il se tient et qu'il regarde fixement : Cela est-il permis ? Et qu'en est-il de chercher l'intercession du saint fixé auprès de Dieu pour [l'exaucement de] ses requêtes ? Est-il licite de chercher l'intercession de l'oncle de notre Prophète ou non ?

Il répondit : il est licite de chercher l'intercession auprès de notre Maître suprême et généreux dans ses dons, des prophètes et des hommes bons, ainsi que des martyrs et des justes. ‘Umar avait recherché l'accès à Dieu auprès d'al-‘Abbās – que Dieu soit satisfait des deux. Ceci eut lieu en présence des Compagnons et de leurs suiveurs. Notre Maître agréa leur lien, il accorda leur demande et les abreuva. Ceci ne cessa de se reproduire pour ceux qui les imitent et ce n'est pas condamné. Les merveilles dans ces recherches d'accès à Dieu par [l'intermédiaire de] ces seigneurs n'ont pas cessé – que Dieu nous fasse profiter d'eux et qu'il nous permette d'obtenir leur bénédiction. Un *ḥabar* [nous] est parvenu selon lequel l'Envoyé de Dieu – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui – enseigna à un certain nombre de gens l'invocation en commençant par « Dit : « Dieu, je jure par toi et par ton Prophète Muḥammad, prophète de la miséricorde ». L'imām incomparable ‘Azz al-Dīn b. ‘Abd al-Salām a dit : si ce *ḥabar* est authentique, on peut admettre qu'il ait été raccourci d'après le Prophète – que la

⁴¹ Voir sur la Tradition et le positionnement des juristes à son égard SCHÖLLER (M.), *Epitaphs in Context*, Weisbaden, 2004, p. 13-22.

⁴² *Mi'yār...* vol. 1 p. 321-322.

bénédictio et le salut de Dieu soient sur lui – car il est le seigneur des fils d'Adam. Il ne faut pas jurer sur Dieu très haut par un autre que lui, que ce soit un prophète, un ange ou un saint, car ils ne sont pas à son degré [de perfection], et ceci est ce qu'a affecté particulièrement notre prophète quant à l'élévation de son degré et de son rang. Fin »

Plusieurs constats peuvent être tirés de cette citation. En premier lieu, la problématique de la visite des tombes saintes y apparaît de manière autonome par rapport à celle de la visite des tombes de parents. Elle est articulée à la question de la qualité du saint comme intercesseur potentiel auprès de Dieu, et ce quelle que soit sa nature. Partant, la question soulevée est celle de l'existence d'une hiérarchie d'intercesseurs potentiels auprès de Dieu, hiérarchie dans laquelle le Prophète reste le référent suprême, par lequel seul il est d'ailleurs possible de jurer. La légalité de la *ziyāra*, et même de la station sur la tombe d'un saint, n'est en aucune manière discutée ou soumise à condition dans cette consultation⁴³. Cependant, elle est, depuis le XIIe siècle, considérée comme une pratique dévotionnelle secondaire⁴⁴ :

« Certaines personnes persévèrent dans la visite des tombes et des restes des justes, mais elles ne persévèrent pas dans cela comme si c'était une des dévotions [canoniques] autre que la prière, car la visite relève du chapitre de la *ziyāra* et du souvenir de Son dict « En visitant les tombes vous vous souvenez de la mort » ».

Cet extrait tiré de la somme de jugements délivrés par Ibn Rušd al-Ġadd, et rapportée par al-Wanšārīsī, signale en effet que la *ziyāra* ne fait pas partie des devoirs canoniques - *'ibāda-s* - comme l'exécution de la prière. Cependant, elle participe du devoir de mémoire du croyant pour les défunts, suivant une recommandation prophétique. Le culte des tombes de saints est donc inscrit dans l'orthodoxie depuis le XIIe siècle, en tant que pratique dévotionnelle connexe.

D'après les sources consultées, il semble donc qu'il existe une forme de consensus chez les juristes malikites concernant le caractère légal de la *ziyāra*.

⁴³ L'importance de cette consultation est perceptible dans sa citation par Ibn 'Āšir (m. 1163/1750), un auteur marocain bien postérieur qui l'utilise pour légitimer la pratique de la *ziyāra* voir *Tuhfat al-zā'ir...*, p. 82.

⁴⁴ *Mi'yār...* vol. 1 p. 334.

Cependant, cette légalité connaît au moins une limitation qui est l'absence de jour privilégié pour effectuer une telle visite, restriction également prononcée par al-'Abdūsī au XVe siècle⁴⁵ :

« Quant au fait d'affecter particulièrement les fêtes (*a'yād*) à la visite des proches parents, c'est une innovation très grande si l'on croit que ce jour est supérieur aux autres jours. Cependant, si en ce jour on est libre de ses occupations et qu'on est inactif, alors il n'y a pas de mal à cela. Le cadī Abū al-Walīd b. Rušd a rendu un jugement sur cela dans *Ġāmi' al-bayān*, au sujet de la visite de la parentèle vivante et morte lors des fêtes. »

Si l'on reprend l'assimilation existante dans la consultation de ce juriste entre la visite des tombes de saint, et celle de la parentèle, al-'Abdūsī se positionne donc contre l'existence d'un jour privilégié, en l'occurrence un jour de fête, pour effectuer ces visites. Or, le vendredi et les jours de fête étaient vraisemblablement consacrés aux activités pieuses dès cette période. Les visites de tombes de saint devaient s'y inscrire naturellement, d'où l'opposition du juriste à la reconnaissance d'un jour d'une qualité supérieure pour effectuer la *ziyāra* sur les tombes des saints. Pourtant, l'une des tombes de notre corpus principal doit être visitée un jour particulier : dans les *Manāqib* consacrés à 'Āyyiṣa al-Manūbiyya (3/T/T) datés de la première moitié du XIVe siècle, la sainte elle-même invite à visiter sa tombe pour y pratiquer le *dīkr* les lundis et vendredis⁴⁶. L'élection d'un jour particulier dévolu à la visite de certaines est donc une pratique attestée dès l'époque médiévale⁴⁷.

⁴⁵ *Ibid*, p. 321.

⁴⁶ AMRI (N.), *La sainte de Tunis...* p. 193 : « Elle dit – D. l'agrée : « celui qui visite ma tombe et y fait deux *rak'a*, son vœu est exaucé, dût-il se trouver au fin fond de l'océan [littéralement dans la septième mer] ; celui qui fait une visite, et dont le vœu n'est pas exaucé, qu'il me demande des comptes au Jour de la résurrection » A l'approche de la mort elle dit : « celui qui veut faire une *ziyāra*, qu'il la fasse le lundi matin et le vendredi pour pratiquer le *dhikr* ».

⁴⁷ Il est intéressant de noter que la pratique moderne et actuelle confirme cette disposition : le vendredi est par essence le jour de visite des tombes de saint, de même que les jours de fête. De même, depuis la fin du XVIIe siècle au moins, il faut se rendre sur la tombe de Sīdī Bou Ġīda (7/F/M) plusieurs mercredis de suite pour voir ses prières exaucées, voir *Salwat...* vol. 3 p. 116 : « On dit : celui qui est assidu à la visite de sa tombe dans la requête religieuse ou mondaine quatre mercredis de suite, et l'on dit également, quarante mercredis de suite, alors sa requête parvient à l'oreille de Dieu Très Haut. Les juristes du temps, les étudiants du moment, et ses justes – et ceux qui les imitent – n'ont pas cessé de s'appliquer à la visite de sa tombe. Que Dieu soit satisfait de lui et nous fasse profiter de lui dans ce monde et dans l'autre. » et p. 117 « J'ai vu écrit sur un cellier en bois, dans sa *rawḍa* – que Dieu soit satisfait de lui - dans le mur auxiliaire à ses pieds le texte suivant : « Par la grâce de Dieu, la puissance de sa grâce, la bénédiction de Dieu sur notre seigneur Muḥammad son prophète, à son côté. Ceci est la sépulture de l'imam, le savant, le uléma,

Une fois rendu sur la tombe du saint, le pèlerin fait appel à lui pour qu'il intercède auprès de Dieu en sa faveur, et comme en témoigne la consultation d'al-'Uqbānī citée précédemment, cette demande d'intercession n'est en aucune manière réprochée. Cependant, certaines des pratiques réalisées sur place font l'objet d'interrogations auprès des juristes. Al-Wanšarīsī rapporte ainsi⁴⁸ :

« On interrogea Aḥmad b. Bakūt sur la terre des cimetières que les gens prennent pour rechercher la bénédiction : Est-ce licite ou interdit ? Il répondit : Il est licite que les gens continuent à chercher la bénédiction sur la tombe des savants, des martyrs et des justes. Les gens prenaient de la terre de Sīdī Ḥamza b. 'Abd al-Muṭallib⁴⁹ dans le temps passé. Si s'est établi fermement le fait de prendre de la terre de notre Sīdī Ḥamza depuis le temps passé, alors comment les gens de science de Médine se sont accordés relativement au silence quant à cette innovation défendue ?

J'ai dit : Appartient à cette catégorie ce qui a cours comme pratique du commun, c'est à dire le transport de terre provenant de la sépulture du *šayḥ* Abū Ya'zā et de celle du *šayḥ* Abū Ġālib al-Nīsābūrī pour demander à être guéri des maladies et des ulcères difficiles.

On interrogea Abū 'Alī al-Qawrī (*sic.* Qarawī) à ce sujet. Il répondit : on répugne à ce que ce soit un mélange de parties du corps car c'est impur. Cependant, la recherche de bénédiction véritable dans l'utilisation des qualités religieuses et des choses poétiques [du défunt est acceptée].»

La récupération de terre comme source de bénédiction car étant entrée en contact avec la tombe du saint serait donc une pratique antérieure même à la période que nous étudions : la plus ancienne consultation rapportée est en effet celle d'al-Qarawī qui daterait du IXe siècle⁵⁰, tandis que la plus récente est l'intervention du compilateur al-Wanšarīsī, pour la seconde moitié du XVe siècle.

le saint célèbre, Sīdī Abū ġīda (ainsi) Ibn Aḥmad al-Yaznatanī (ainsi). Il habitait dans le faubourg de Fès à la sortie de Bāb Banī Musāfir. [...] Il est dit : celui qui s'applique à la visite de sa tombe quatre mercredis successifs, et également quarante, alors Dieu exauce la requête sans tarder. Que Dieu nous fasse profiter de lui et de ses exemples... amen. Ceci fût fait en 1107/1695 » et enfin p. 118 : « Sur sa sépulture se trouve une mosquée et un cénotaphe que l'on visite et dont on récupère de la *baraka*, notamment le mercredi. [Cette pratique a cours] particulièrement chez les étudiants. »

⁴⁸ *Mi'yār*... vol. 1 p. 330. Cette même consultation réapparaît plus loin, dans le volume 7, p. 336-337.

⁴⁹ Il s'agit de l'oncle du Prophète Muḥammad, décédé à Médine en 3/ 624.

⁵⁰ L'identification de ce juriconsulte est problématique : d'après Vincent LAGARDERE, *Histoire et société en occident musulman au Moyen-Âge, analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, p. 45, il s'agit bien d'un juriste kairouanais, installé à Fès au milieu du IXe siècle. Cependant, il pourrait également s'agir du juriste *fāsī* 'Abd al-'Azīz al-Qarawī (m. 750/1349) cité par ailleurs, voir p. 474.

Cette pratique semble donc être répandue et de manière ancienne, mais elle est considérée comme relevant d'une certaine catégorie de population, *al-'awāmm*. Vincent Lagardère l'a traduit par « vulgaire » dans son analyse de la compilation d'*al-Wanšarīsī*⁵¹, ce qui renvoie à la dichotomie parfois proposée d'une religion « populaire », par opposition à une pratique élitiste. Or, le culte des saints dans l'Occident musulman a souvent été considéré comme relevant du folklorique et du monde rural⁵², sous-entendu inculte, et de fait, nous ne pouvons que nous interroger sur le sens réel de cette citation. Le terme de *'awāmm*, ou plutôt celui de *'amma*, est souvent utilisé en opposition à celui de *hāṣṣa* qui désigne les notabilités, l'élite : Ibn Nāḡī utilise ces deux termes antinomiques pour signifier la popularité de certaines tombes saintes, notamment celles de l'imam Saḥnūn (1/K/T) et de Sīdī al-Laḥmī (1/S/T)⁵³. De fait, l'emploi de ce vocable par *al-Wanšarīsī* peut soit signifier qu'il qualifie effectivement la récupération de terre comme une pratique populaire, ou soit qu'il s'agit d'une pratique très largement partagée, commune, rejoignant là le concept établi par Mohamed Kerrou de « religion ordinaire »⁵⁴, et même « vernaculaire ». Quoi qu'il en soit, si l'on accepte qu'*al-Wanšarīsī* ait choisi ce terme pour signifier une catégorie jugée inférieure de population, on pourrait lire cette succession de trois jugements prononcés entre les IXe et XVe siècles comme témoignant d'une évolution dans la perception de la pratique en question : l'appréciation devient nettement plus péjorative, bien que la pratique elle-même ne soit pas condamnée. Cette qualification peut être rapprochée des critiques formulées dès le début du XIVe siècle par *al-Maḡirī* concernant les dérives de la *tarīqa* créée par Sīdī Ṣāliḥ (1/S/M), dérives causées par « la masse inculte des adeptes de l'ordre »⁵⁵.

⁵¹ LAGARDERE (V.), *Histoire et société en occident musulman au Moyen-Âge, analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, p. 48.

⁵² Sur ce point, voir également la dichotomie qui est généralement faite entre les saints intellectuels et citadins andalous, par opposition aux rustres berbères incultes, comme dans le travail pionnier de BRUNSCHVIG (R.), *La Berbérie orientale sous les Hafssides. Des origines à la fin du XV^{ème} siècle*, vol. 2, Paris, 1947, p. 317-336.

⁵³ *Ma'alim*...t. 2 p. 135 et t. 3 p. 200.

⁵⁴ KERROU (M.), « Autorité et sainteté. Perspectives historiques et anthropologiques », *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, 1998, p. 11-37 ; p. 12. Marco Schöller partage cette position : selon lui, la nature même de la plupart des sources dont nous disposons au sujet de la vénération des tombes saintes, qui émanent de l'élite de la société, conforte cette proximité entre pratique populaire et pratique de l'élite voir *Epitaphs in Context*, Weisbaden, 2004, p. 12.

⁵⁵ FERHAT (H.), TRIKI (H.), « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris Tamuda*, vol. XXIV, 1986, p. 17-51, p. 33. Voir pour l'analyse de cette source le premier volume de la thèse

Dans l'intervention d'al-Wanšarīsī, nous apprenons que cette récupération de terre ou poussière se fait dans un but précis : le traitement de maux physiques. L'un des exemples cités appartient à notre corpus de tombes saintes annexe, à savoir celui d'Abū Ya'zā (3/A). Or, nous avons pu relever une indication du même type concernant la tombe de Sīdī Šuqrān (5/K/T) rapportée par Ibn Nāǧī⁵⁶ :

« Au niveau de sa tête se trouve un fût de colonne blanc sur lequel il y a un renforcement. On rapporte de manière ininterrompue à son sujet que les gens [avaient l'habitude] de prélever un peu de son contenu et de le mêler à du khôl. Ils y voyaient une source de *baraka*. A notre époque, nous avons délaissé [cette pratique] ; il se peut qu'une fatwa l'ait interdit. Dieu est le plus savant. »

Bien qu'il ne soit pas fait explicitement référence à une utilisation médicinale du khôl ainsi préparé, ce témoignage est à rapprocher de celui plus tardif d'al-Wanšarīsī. Or, Ibn Nāǧī, détenteur de la charge de cadi à Kairouan, ne condamne pas la pratique dont il fait état ; il ne fait qu'indiquer qu'elle n'a plus cours, peut être sous l'effet d'une fatwa dont il n'a pas connaissance. Cette dernière indication laisse à penser qu'il considère cette interdiction comme plausible. De fait, il semble que nous soyons dans la même configuration que celle évoquée à propos de la récupération de terre : il s'agit d'une pratique très répandue mais néanmoins juridiquement critiquable, en l'occurrence en tant qu'innovation⁵⁷. Dans le même temps, cette utilisation médicinale rapproche la dévotion entourant les tombes saintes de pratiques magiques, et de ce fait, génère une distance plus importante entre la pratique dévotionnelle canonique, que l'on pourrait qualifier de théorique, et celle du commun, bien plus répandue et donc vernaculaire⁵⁸.

de Mohamed Rais, *Aspect de la mystique marocaine au VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe siècle à travers l'analyse critique de l'ouvrage Al-Minhāj al-Wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abū Muḥammad Šāliḥ*, soutenue en 1996 à l'Université de Provence Aix-Marseille I.

⁵⁶ *Ma'alim...* t. 1 p. 287.

⁵⁷ Pour Marco SCHÖLLER voir *Epitaphs in Context*, Weisbaden, 2004, p. 87, la source de l'interdit ne serait pas la pratique elle-même mais bien plutôt le fait qu'elle ait entraîné une perforation du cippe funéraire, ce qui conforterait le caractère commun et important de cette dévotion.

⁵⁸ Sur la pratique magique voir l'ouvrage d'E. DOUTTE, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, qui bien qu'ancien reste la somme la plus importante sur le sujet. Voir également l'anayse de Nelly AMRI pour le rapprochement entre les pratiques magiques et soufies voir *al-Walāya wa-al-muǧtama'*. *Musāhma fī al-tārīḥ al-dīnī wa-al-iǧtamā'ī al-Ifriqīya fī al-'ahd al-ḥafsī*, Tunis, 2001, p. 382-384.

Enfin, al-Wanšarīsī inclut dans son œuvre un recueil des innovations blâmables et acceptables. L'une d'entre elles nous intéresse particulièrement⁵⁹ :

« Parmi [ces innovations], baiser (*taqbīl*) la tombe d'un homme juste, ou d'un savant. Il s'agit dans tous les cas d'une innovation ».

Le terme utilisé pour désigner la pratique, *taqbīl*, que l'on retrouve chez Ibn Qunfuḍ au sujet de la tombe d'Abū Madyan (1/T/A)⁶⁰, n'est pas celui relevé précédemment au sujet de la tombe de Sīdī Sāliḥ (1/S/M), à savoir *istilām*⁶¹. Pour autant, nous pouvons considérer qu'il s'agit bien là de la même pratique, que le baiser soit effectué directement sur le cénotaphe ou que se soit par l'intermédiaire de la main. Or, le jugement du juriste est sans appel : il s'agit d'une *bid'a*, c'est à dire d'une innovation blâmable⁶². Elle n'est cependant pas considérée comme illégale.

Le panel des pratiques liées au culte des saints sur lequel ont statué les juristes est donc extrêmement réduit, et le jugement exprimé à leur encontre va de l'encouragement à une certaine neutralité négative - la dernière *bid'a* évoquée est jugée négativement mais elle n'est pas condamnée. Nous retrouvons cette acceptation dans la qualité de juristes de certains auteurs en faisant état, qui n'émettent aucune condamnation ou jugement à leur égard. En effet al-Tādilī (m. 628/1230), Ibn Qunfuḍ (m. 810/1407-8) et Ibn Nāḡī (m. 839/1436) ont tout trois exercé la charge de *cadi*, respectivement dans le Sous, à Constantine et à Kairouan. Ces gardiens de la *sunna* ne formulent aucune critique quant aux constructions qu'ils décrivent, mais également quant aux pratiques qu'ils réfèrent, et auxquelles ils participent même parfois⁶³. Les seules réticences

⁵⁹ *Mi'yār...* vol. 2 p. 490.

⁶⁰ *Uns...* p. 166.

⁶¹ *Nufāḍat...* (*Ḥaṭrat al-Ṭayf...*)... p. 140.

⁶² On retrouve précisément ce terme dans la *fatwa* rapportée par Ibn Nāḡī à la fin de la biographie qu'il consacre à al-Dabbāḡ (m. 718/1318), source principale de sa compilation voir *Ma'alim...*t. 3 p. 212 : « J'ai dit : Il est clair qu'il aurait agréé le fait qu'ils prennent de la terre de sa tombe ! J'ai entendu du *ṣayḥ* le juriste Abū al-Qāsīm al-'Abdūsī al-Fāsī, résident à Tunis, qui le tenait de son père le *ṣayḥ*, le juriste Ibn 'Imrān Mūsā, selon lequel il [al-Dabbāḡ] avait délivré une *fatwa* dans ce sens, ainsi que sur le fait de poser la main sur une tombe et de frotter son visage avec cette terre. Or, j'ai pu voir notre maître Abū Muḥammad 'Abd Allāh al-Šabībī prononcer une *fatwa* selon laquelle ceci est une innovation, de même que le fait d'embrasser la tombe (*taqbīl*) ; il défendait l'ensemble de ces actions. Notre *ṣayḥ* Abū al-Faḍl al-Burzulī le suivait en cela ».

⁶³ Il faut ajouter à ces deux noms celui d'al-Dabbāḡ (Kairouan, m. 718/1318), juriste de son état, qui indique avoir rendu visite à la tombe d'al-Qābisī (2a/K/T), et l'avoir touchée voir *Ma'alim...*t. 3 p. 212 : « Un jour, j'ai visité la tombe du *ṣayḥ* Abū al-Ḥasan al-Qābisī. Lorsque je plaçais ma

véritables que nous pouvons relever portent plutôt sur les pratiques soufies elles-mêmes, pratiques qui ne sont pas directement reliées au culte des saints à l'époque médiévale. Al-Wanšārīsī rapporte en effet des jugements condamnant les réunions de *faqīr-s* où se pratique le *dīkr* sous la conduite d'un *šayḥ*, et où les participants chantent et dansent ensemble, condamnations prononcées entre le XIe et le XVe siècle⁶⁴. Cependant, ce positionnement n'est pas univoque : al-'Abdūsī et al-'Uqbānī par exemple se prononcent tout deux en faveur de ces réunions⁶⁵. Le fait que ces deux juristes soient également ceux s'étant prononcés en faveur de la pratique de la *ziyāra* semble néanmoins témoigner d'une articulation forte entre les milieux soufis et le développement du culte des saints, articulation menant à la situation d'assimilation complète observée par la suite.

L'appréhension du discours juridique témoigne d'un certain degré d'acceptation du culte des saints. Cette acceptation se fait sous certaines conditions que nous avons pu voir précédemment. Cependant, aucune figure d'opposition véritable n'émerge comme on en rencontre au Proche Orient en la personne d'Ibn Taymiyya (Damas, m. 728/1328), suivi par Ibn Qayyim al-Ġawziyya (Damas, m. 751/1350)⁶⁶, que ce soit à l'encontre des tombes de saints elles-mêmes ou du culte qu'elles génèrent. Certains membres de l'élite formée par les juristes, assistent et même participent à la mise en place de cette nouvelle religiosité : Ibn Qunfud invite ainsi à multiplier les visites aux saints vivants et morts⁶⁷. Chronologiquement, l'étalement disparate des consultations semble également témoigner de cette adhésion progressive des juristes au culte des saints, et même

main sur son mausolée, un effluve de musc s'attacha à ma main. Cet effluve resta fort de nombreux jours au point que je craignis vraiment que les gens crussent que ma main pouvait leur être bénéfique ». De même, le juriste Abū al-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad b. al-Ḥasan b. Ibrahīm al-Ḥarrālī al-Tūġībī (m. 638/1241) rend visite à la tombe de Sīdī Yaḥyā (1/B/A), où il se prosterne et prie voir *'Unwān...* p. 91.

⁶⁴ Voir par exemple *Mi'yār...* vol. 1 p. 133-134 pour le jugement d'Abū Sa'īd Faraġ b. Lubāb (Grenade, m. 782/1381), p. 160-161 pour ceux d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad al-Saraqustī (Saragosse, m. 477/1084) et d'Abū 'Amr b. Manzūr (Grenade, m. c. 887/1482), vol. 2 p. 161 pour celui d'Abū al-Ḥasan al-'Āmirī (dates n.s.), vol. 11 p. 34 pour celui d'Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān al-Wāġlīsī (Bougie, m. 786/1384), et p. 48 pour celui d'Abū al-'Abbās Aḥmad b. Qāsim al-Qabbāb (Fès, m. 708/1310).

⁶⁵ Voir *Mi'yār...* vol. 11 p. 46-48.

⁶⁶ Voir CHODKIEWICZ (M.), « La sainteté et les saints en islam », *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, 1995, p.13-32, p.22-27 ; OLESEN (N.H.), *Culte des saints et pèlerinage chez Ibn Taymiyya*, Paris, 1991 ; TAYLOR (C.S.), *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra & the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leiden, 1999, p. 168 s.q. et SCHÖLLER (M.), *Epitaphs in Context*, Weisbaden, 2004, p. 24 s.q.

⁶⁷ Voir *Uns...* notamment p. 1-10.

plus largement, au soufisme. La première phase de réticence est immédiatement suivie d'un silence que l'on peut qualifier de consentant, émaillé de consultations plutôt favorables. Néanmoins, le cadre légal mis en place par ce discours juridique en pointillés est assez lâche, et les failles dans la définition de cette dévotion annexe entraînent un besoin de codification croissant qui s'illustre dans le développement de sections théoriques dans les sources hagiographiques, jusqu'à la mise en place de véritables codes de bonne conduite en matière de *ziyāra*, les *adāb al-ziyāra*⁶⁸.

⁶⁸ Un très grand nombre de ces codes a été rassemblé par al-Kattānī dans *Salwat...* vol. 1 p. 37-70.

Deuxième chapitre : Cultes dynastiques et culte des saints. Les modalités d'une instrumentalisation

Tout comme les élites intellectuelles et religieuses, représentées ici par les juristes, les élites politiques ont été amenées à réagir face à l'émergence de cette nouvelle religiosité. Les différentes dynasties régnant dans l'Occident musulman pendant la période étudiée sont les Almoravides, les Almohades, puis leurs successeurs, Mérinides, Ziyanides et Hafside. Or, leurs réactions prennent une importance variable d'un espace à l'autre, fonction de leur trajectoire propre, de leur origine et de leurs visées. Les dynasties régnant sur le Maghreb extrême apparaissent alors nettement comme étant celles chez qui le culte trouve le plus grand écho. De fait, c'est sur elles que nous centrons l'analyse qui va suivre, bien que nous n'excluons en aucune manière les dynasties du Maghreb central et oriental, hafside et ziyanide. A contrario, en raison d'une absence totale de données sur le sujet, nous ne traitons pas la question de la réaction du pouvoir en *al-Andalus* : encore une fois, il semble que cette région de l'Occident musulman échappe dans une certaine mesure à la problématique du culte des saints, tout du moins dans la documentation dont nous disposons. De ce fait, la question de la réaction des dynasties en place face à cette dévotion émergente ne se pose pas.

Pour pouvoir percevoir au mieux les interactions entre le pouvoir et la dynamique présidant au développement du culte des saints, il nous faut tout d'abord considérer cette question sous l'angle traditionnel de l'évergétisme princier. Partant, une interrogation sur les causes de l'implication de ces gouvernants dans la formation des espaces dédiés à l'exercice de ce culte peut être soulevée. La recherche de légitimité apparaît alors comme un moteur fondamental de l'implication des tenants du pouvoir temporel, se caractérisant par la mise en place d'une forme de culte dynastique, véritable miroir du culte des saints.

I : Un évergétisme princier

Une fois n'est pas coutume, l'appréhension de la place des gouvernants dans l'évergétisme saint est tributaire des sources lacunaires que nous avons pu

rassembler à son sujet. En effet, malgré sa nature religieuse, cet évergétisme n'apparaît que de manière ponctuelle dans les chroniques dynastiques qui valorisent pourtant de manière très explicite l'implication des gouvernants décrits dans la commande religieuse⁶⁹.

Cependant, en croisant ces sources avec la documentation épigraphique, ainsi qu'avec certaines chroniques et recueils rédigés postérieurement à la période étudiée ici, nous sommes parvenue à établir un ensemble de sites ayant fait l'objet de commande princière d'une importance variable. Ces sites sont au nombre de quatre : il s'agit par ordre chronologique croissant des tombes de Sīdī Abū Madyan (1/T/A), Sīdī Abū Zayd al-Hizmīrī (2/F/M), Sīdī al-Hūlwī (4/T/A) et Sīdī Dirās b. Isma'īl (5/F/M). Là, la nature de la commande est d'une importance variable allant de la simple restauration d'un décor à la réalisation d'un véritable complexe, en passant par l'édification d'un mausolée. Pour pouvoir percevoir au mieux la variété des interventions sultaniennes, nous ajoutons à ces sites celui de Mūlay Idrīs (1/W/M), ainsi que celui de Sīdī Maḥrez (1/T/T).

I.1 Modalités de la commande princière

Au gré de notre analyse typonchronologique présentée dans la première partie de cette recherche, la faible envergure de la plupart des modifications apportées aux sanctuaires a pu être relevée. La commande officielle ne déroge pas à ce constat. En effet, quand elle existe, elle se résume le plus souvent à une simple restauration ou modification dans la structure accueillant la sépulture elle-même. Les tombes de Sīdī al-Hizmīrī (2/F/M) et Sīdī Dirās b. Isma'īl (5F/M) relèvent de ce type de commande.

Ainsi, Ibn Qunfuḍ rapporte que lors de son séjour dans la ville de Fès, un individu entreprit de restaurer la tombe de Sīdī al-Hizmīrī (2/F/M)⁷⁰ :

⁶⁹ On trouvera ainsi plusieurs chapitres et sous-chapitres consacrés à cette question dans la biographie d'Abū al-Ḥasan rédigée par Ibn Marzūq voir *El Musnad...* De même, Yahyā b. Ḥaldūn et al-Tanāsī réfèrent tous deux les principales fondations pieuses des souverains ziyānides en présentant leur biographie voir *Histoire des Beni 'Abd al-Wād...* et *Histoire des Beni Zeiyan...*

⁷⁰ *Uns...* p. 70.

« J'ai vu un de ceux qui vivent dans le péché se mettre à rénover la tombe du *šayḥ* Abū Zayd al-Hizmīrī – que Dieu lui accorde sa miséricorde et lui soit profitable. Je lui défendis en lui disant : « Par Dieu, je te demande de ne pas la souiller ! ». Il refusa, et la rénova avec de la chaux. Après un temps, le sultan le frappa, et lui retira ce qu'il possédait comme richesse. Il se repentit de ce qu'il avait fait après que cette action ait été évoquée. Alors, on recouvrit ce qu'il avait confectionné sur la tombe, et il n'en resta aucune trace ».

Ce récit est tout à fait fondamental, et ce pour deux raisons. Il permet tout d'abord de percevoir la nature privée et individuelle de la plupart des interventions opérées sur les tombes saintes expliquant par là-même l'extrême indigence des sources à ce sujet. Dans le même temps, il fait état de l'action du souverain mérinide alors en place sur la tombe du saint, pour effacer toutes traces de cette restauration. L'intervention en question n'est référencée par aucun autre auteur, et le souverain n'est pas nommé. Cependant, cette visite est précisément datée de 747/1346-47, ce qui identifie le souverain comme étant Abū al-Ḥasan (r.1331-1348). Si l'on compare cette entreprise avec celle contemporaine, et du même sultan, de la réalisation de la madrasa et de la *zāwiya* de Sīdī Abū Madyan, dont nous parlerons plus tard, celle-ci est de moindre ampleur : il s'agit uniquement de la réalisation d'un nouvel enduit de chaux blanche sur une tombe déjà cernée d'un muret.

La deuxième commande mérinide que nous ayons pu identifier est rapportée par al-Ġaznā'ī⁷¹. Le sultan Abū 'Inān (r. 1348-1359) fait rénover la tombe de Sīdī Dirās b. Isma'īl (5F/M) en 754/1353, sous la forme d'un mausolée à coupole, et il y fait également apposer une stèle épigraphiée conservée jusqu'à aujourd'hui (doc. 1, vol II, et pl. XXIV, vol. III). Par rapport à l'intervention précédente, l'investissement consenti est bien plus important. Formellement, la sépulture passe d'une *tombe simple* à un *mausolée à coupole*, donc à une superstructure en élévation. Symboliquement, l'adjonction d'une stèle portant le nom du

⁷¹ *Ġaznā'ī*...p. 21 : « Sa tombe a été rénovée par notre prince al-Mutawakkil Abū 'Inān, que Dieu lui soit miséricordieux. Il a fait mettre à sa tête un marbre inscrit de son nom, la date de sa mort, ainsi que sa *nisba*, au début de l'année 754 ». La date donnée pour cette intervention est donnée de manière fautive chez Ibn 'Ayšūn, *al-Rawḍ al-'aṭir*... p. 54 : « Sa tombe a été rénovée par notre maître al-Mādī (ainsi) Abū 'Inān – que Dieu honore son visage. Il a fait mettre à cet endroit un marbre sculpté de son nom et de la date de sa mort, fiché à sa tête, au début de l'année 757. »

commanditaire et la date de sa mise en place implique fortement le sultan qui utilise en même temps ce support pour témoigner de sa prise du titre califal. Néanmoins, cette intervention reste moindre en regard de celle opérée par ce même sultan et à la même date à Tlemcen, sur la tombe de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A).

A ces deux témoignages d'évergétisme architectural mérinide, il faut ajouter une intervention d'une nature différente, également opérée par un sultan de cette dynastie et rapportée par al-Ġaznā⁷² :

« Lorsque son corps apparut dans son linceul en l'année 718, les gens affluèrent auprès de lui des confins du Maghreb, si bien que l'on craignit une révolte en raison de [cette affluence]. Alors notre maître le prince des musulmans Abū Sa'īd b. Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq – que Dieu accepte ses actions – envoya un contingent pour les disperser et couper court à l'événement. C'est ainsi que cela est indiqué dans un décret royal, dans lequel la décision est prise »

L'intervention concerne donc le sultan Abū Sa'īd 'Uṭmān (r. 1310-1331), qui fut contraint d'envoyer ses troupes disperser les très nombreux fidèles venus visiter la dépouille inventée de Mūlay Idrīs (1/W/M). La découverte du corps et la prise d'ampleur d'un culte vraisemblablement préexistant⁷³, ne sont pas le fait de l'action du souverain, bien au contraire. Néanmoins, ce choix de disperser les visiteurs, et l'absence d'entreprise architecturale, malgré la valeur hautement prestigieuse de la dépouille en question, constitue des marques d'une politique volontaire du sultan, déjà relevée par Herman Beck⁷⁴. L'analyse de ce chercheur met en lumière la crainte générée par l'importance du culte d'Idrīs I, renforcée par l'apparition inopportune de sa dépouille. Le développement d'une hagiographie associant étroitement la figure de son descendant Idrīs II et la ville de Fès, initiée par ce même Abū Sa'īd 'Uṭmān, marquerait alors la tentative de transfert du culte

⁷² Ġaznā ... p. 15. La réapparition du corps est référencée par la suite par Ibn al-Qādī, *Ġadwat...* vol. 1 p. 23-24.

⁷³ Voir *Rawḍ...* p. 28 où il est déjà indiqué que de sa tombe émane de la *baraka*.

⁷⁴ Voir son étude approfondie déjà mentionnée intitulée *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*, Leiden, 1989 dans laquelle il utilise également d'autres sources médiévales que nous n'avons pu consulter, notamment le *Nuṣḥ mulūk al-islām bi-l-ta'rīf bi-mā yaġību 'alayhim min ḥuqūq āl al-bayt al-kirām* d'Ibn al-Sakkāk (m. 818/1415). Il compare cette découverte et son traitement par le sultan avec celle postérieure d'Idrīs II à Fès et met en lumière les mécanismes politiques à l'œuvre lors de cette seconde apparition miraculeuse.

depuis Walīlī, où il échapperait au pouvoir central, vers Fès, et de ce fait, sous étroit contrôle mérinide. L'aménagement certainement opéré à l'endroit de la découverte de la tombe doit avoir été relativement simple et issu d'une commande privée, dans ce contexte relativement hostile du pouvoir central. Nous ne pouvons néanmoins aller au-delà de cette supposition.

Ces trois interventions, qu'elles génèrent un aménagement effectif ou qu'elles ne fassent que maintenir un état, même médiocre, de la tombe, sont toutes le fait de sultans mérinides. Elles ont été enregistrées par la documentation médiévale, que ce soit dans des chroniques ou dans les éléments épigraphiques disposés sur les tombes en question. Les sultans mérinides s'inscrivent donc volontairement comme promoteurs du culte des saints par le biais de commandes architecturales. Dans le même temps, on l'aura remarqué, deux de ces restaurations-modifications sont réalisées sur des sanctuaires *fāsī-s*. C'est donc dans leur capitale que les sultans mérinides semblent avoir eu à cœur de s'inscrire formellement dans le paysage de la sainteté. Il est tout à fait significatif de voir les Waṭṭassides poursuivre cette implication en réalisant un mausolée sur la tombe de Sīdī Ḥarazem (4/F/M), et en y faisant apposer une stèle de marbre épigraphié en 961/1554⁷⁵, calquant donc l'entreprise d'Abū 'Inān sur la tombe de Sīdī Dirās (5/F/M).

Cette suprématie mérinide ne résulte pas d'une orientation volontaire de notre analyse mais du constat d'une réalité tout à fait significative. En effet, on ne peut ajouter à ces commandes princières qu'une modification opérée par la dynastie hafside sur la tombe de Sīdī Maḥrez à Tunis (1/T/T), modification liée à une transformation de fonction⁷⁶. Ainsi, ce saint tunisois est inhumé dans sa maison

⁷⁵ *Salwat...* vol. 3 p. 93 : « Un mausolée à coupole fut construit sur [sa tombe]. La date de sa construction et le nom de son constructeur de la dynastie des Banū Maṛīn étaient inscrits dans le marbre peint, sur sa sépulture. Puis le sultan Sīdī Muḥammad b. 'Abd Allāh al-'Alawī ordonna à son gouverneur à Fès Muḥammad b. Muḥammad al-Ṣaffār de l'abattre, et d'en construire une autre plus grande que celle-ci. Il le fit. » L'identification du commanditaire est ici défectueuse : la plaque de marbre, toujours en place dans le mausolée, et publiée par Lévi-Provençal dans MASLOW (B.), *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, Paris, 1937, p. 177 donne le nom de Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-Waṭṭāsī, et la date d 961/1557. Voir pl. XXII, vol. III.

⁷⁶ Avant la période qui fait l'objet de notre étude, certains auteurs considèrent que les éléments datant du XIe siècle dans la mosquée de Sīdī 'Uqba sont le fruit d'une commande Ziride. Néanmoins, rien ne permet de l'affirmer en l'absence d'un quelconque témoignage textuel que n'aurait pas dû manquer de susciter cette entreprise hautement symbolique voir MARÇAIS (G.), « Le tombeau de Sidi 'Oqba », *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident musulman*, T. I, Alger, 1957, p. 151-159.

après son décès⁷⁷. A la fin du XVe siècle, sa tombe est décrite comme un mausolée véritable, auquel est associé un deuxième mausolée contenant la dépouille de membres de la dynastie hafside, le premier étant Abū ‘Abd Allāh Muḥammad (m. 833/1430)⁷⁸. Des travaux ont vraisemblablement été opérés dans le lieu d’inhumation du saint qui est alors couvert d’une coupole, et abondamment décoré. Cependant, cette modification ne peut être comprise qu’en lien avec la mise en place d’une nécropole princière directement associée avec sa tombe. Or, force est de constater que ces travaux ne sont jamais référencés, que ce soit sur le mausolée du saint, ou sur le mausolée princier annexe. De fait, à la différence des souverains mérinides précédemment évoqués, il semble possible de dire que les Hafsides ne prennent pas part au développement formel du culte des saints. Leur intervention, si tant est que l’un ou plusieurs d’entre eux aient effectivement transformé la maison de Sīdī Muḥriz en mausolée à coupole, et qu’il ne s’agisse pas du résultat d’une commande privée, témoigne plutôt du caractère universel de l’attraction exercée par les dépouilles saintes. En effet, il nous semble possible d’interpréter ce rapprochement comme une volonté des membres de la famille hafsides de jouir de la *baraka* émanant du saint, et donc d’une inhumation *ad-sanctos*⁷⁹.

⁷⁷ *Manâqib de Muḥriz...* édition p. 143.

⁷⁸ *Tārīḥ...* p. 128, 131, 133-134, 149 et 151 où il est question de ces deux *turba-s*, également dénommées *dār*. Voir également la description qui en est donnée par le voyageur Anselme Adorne en 1470, voir BRUNSCHVIG (R.), *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XV^{ème} siècle*, Paris, 2001, p. 112 : « Près de cette hauteur, dans un faubourg de la ville, se trouve une très belle maison, qui a l’aspect d’un palais élevé. Un saint d’entre leurs prophètes y demeurerait. C’est là que tous les rois sont ensevelis. Cet édifice, fait de pierre avec des colonnes de marbre poli, a une apparence magnifique et vraiment royale. Dans ces tombeaux, sont suspendues des lampes en très grand nombre. Ces édifices funéraires ne sont point hauts intérieurement comme les nôtres, mais chacun d’eux a au-dessus de lui une coupole, comme si c’était sa maison. »

⁷⁹ Une comparaison peut être proposée avec la seconde nécropole ziyânide située à proximité du palais, dans la ville de Tlemcen. En effet, après la mort de son père Abū Ya‘qūb en 763/1362, le sultan ziyânide Abū Hammū II (r. 1359-1389) le fait inhumer dans un mausolée élevé à cet effet, localisé non loin du palais. Il décide d’y faire également déposer ses deux oncles, Abū Sa‘īd et Abū Tābit, d’abord enterrés dans un des cimetières de la ville. Rapidement après ces dépositions, il fait élever une mosquée, une *zāwiya* ainsi qu’une madrasa, faisant ainsi de l’ensemble un véritable complexe articulé aux tombes princières. Dans un second temps, plusieurs dépositions de *walī-s* sont réalisées en son sein pour faire jouir les dépouilles princières de leur *baraka* voir *Histoire des Beni ‘Abd al-Wād...*, vol. 2 p. 127 et 151, *Histoire des Beni Zeiyan...* p. 43, 79-80 et 259. La madrasa a été détruite durant la colonisation française. Pour une description des édifices voir MARÇAIS (G.), *Tlemcen*, Blida, 2003, p. 87. La table de *ḥabūs* a été publiée par BROSELARD (C.) dans « Les inscriptions arabes de Tlemcen. IV : Mosquée Oulad el-Imam », *Revue Africaine*, n°15, Février 1859, p. 167-172, mais ce dernier l’a attribuée à la mosquée des Ulād al-Imām en raison du lieu de découverte ; voir MARÇAIS (G.), « Remarques sur les médersas funéraires en Berbérie à propos de la Tāchfīniya de Tlemcen », *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Le Caire, 1945, p. 259-278, p. 267.

I.2 : Paroxysmes de la commande mérinide

Par notre approche typochronologique, la ville de Tlemcen s'est nettement signalée en présentant les deux plus importants ensembles édifiés en lien avec la présence d'une tombe sainte pendant la période allant du XIIe au XVe siècle. Or, ces sites de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) et Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A) ont été édifiés sur ordre des sultans mérinides Abū al-Ḥasan et Abū 'Inān. Ces deux tombes sont bien évidemment présentées dans notre corpus. Néanmoins, l'importance de l'investissement consenti par les deux sultans ne peut se mesurer qu'au travers d'une description des édifices et des décors dont ils sont revêtus, dans la diachronie de leur mise en place⁸⁰.

I.2.1 Sīdī Abū Madyan (1/T/A) :

Ce sanctuaire est aujourd'hui localisé à environ 2km de l'enceinte de la ville (voir pl. LVII à LXXVIII, vol. III). Il est situé dans le village installé sur le versant Nord de la montagne qui constitue la limite méridionale de la zone péri-urbaine de Tlemcen, et est connu sous le nom d'*al-'Ubbād* ou Sidi Bou Médine. Dans sa forme mérinide il se compose d'un mausolée, d'une grande-mosquée à minaret, de latrines et bains, ainsi que d'une madrasa, ensemble d'éléments auxquels il faut ajouter une *zāwiya* aujourd'hui disparue⁸¹. Le mausolée, la grande-mosquée et ses annexes sont localisés de part et d'autre d'un passage fermé par deux portes délimitant l'espace du sanctuaire actuel.

Localisé à flanc de montagne, le mausolée présente un plan assez simple d'une salle carrée de 4m de côté surmontée d'une coupole, accolée à une cour péristyle à quatre colonnes à chapiteau en marbre. Il prend place de plein pied dans cet espace de circulation, mais l'ensemble est réalisé à un niveau inférieur par rapport à celui du sol. Ayant été détruit dès le XVIIIe siècle par un important incendie, le

⁸⁰ Nous ne décrivons néanmoins que les aménagements mérinides tels que nous pouvons les restituer. Les phases de travaux postérieurs et adjonctions sont référencées dans les fiches analytiques du corpus.

⁸¹ L'article rédigé par Sheila Blair, « Sufi saints and Shrine architecture in the early fourteenth century », *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 35-49 ne prend en considération que cet état du monument. Son approche, si elle présente l'intérêt de mettre en présence le site de Sīdī Abū Madyan avec deux autres tombes de saints, iranienne et égyptienne, est donc largement biaisée par une méconnaissance de l'histoire complète du site algérien.

décor mérinide est entièrement perdu, à l'exception des chapiteaux sculptés de la cour.

La grande-mosquée a été aménagée de l'autre côté du passage, au devant du mausolée. L'accès y est cette fois surélevé par onze marches, véritable pendant inversé au mausolée. Le porche relativement profond dessert deux salles ainsi qu'une cour carrée bordée d'un portique sur trois côtés avec un bassin au centre. La salle située sur le côté Est ouvre sur un petit escalier donnant sur une fontaine à ablutions à double bassin située dans le prolongement de la façade de la mosquée. 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 quant à elle cinq nefs perpendiculaires à la *qibla*, interrompues au devant de cette dernière pour laisser place à une nef parallèle. Cette nef est coupée au devant du mihrab par la nef centrale, aménageant une travée de dimensions plus importantes. Le mihrab présente un tracé en abside à pans coupés, ceint d'un espace annulaire. La mosquée présente donc un plan caractéristique des fondations mérinides⁸². Pour réaliser cet édifice il a été nécessaire de creuser une esplanade dans la montagne et un passage a été laissé libre entre la salle de prière et cet aménagement. Des arcs fortement restaurés sont tendus entre le mur de la *qibla* et la paroi rocheuse, jouant le rôle d'arc-boutants. Deux sorties ont été aménagées dans la salle de prière pour permettre d'y accéder, formant une sorte de galerie extérieure. Concernant son décor, il est visible d'une part au niveau du porche d'entrée, et d'autre part dans la salle de prière elle-même. Sur 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 tracé lisse. Au dessus court une inscription, également en mosaïque de céramique, donnant la date de 739/1339 et le nom du commanditaire Abū al-Ḥasan, inscription qui est ensuite répétée au dessus des piédroits de l'entrée (doc. 2, vol. II). La surface des murs du porche est intégralement recouverte de stuc sculpté d'arcatures au remplissage alternant réseaux géométriques et rinceaux

⁸² Voir TERRASSE (M.), *L'architecture hispano-maghrébine et la naissance d'un nouvel art marocain à l'âge des Mérinides*, Thèse soutenue en 1979 à l'Université Paris-Sorbonne, t. I p. 158-160, et t. II p. 344, 356 et 358.

foliés, dans des cadres agrémentés de frises épigraphiques répétitives d'eulogies⁸³. La couverture est décorée 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. 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 dans la partie haute des murs. Les couvertures des nefs en forme de pyramide tronquée sont ornées du même matériau par un décor sous la forme de réseaux de polygones étoilés, tandis qu'au dessus du mihrab c'est une nouvelle coupole à *muqarnas* sculptées reposant sur des arcs en plein cintre sur colonnettes engagées à chapiteau, en stuc également. L'ouverture du mihrab qui repose sur deux petites colonnettes en marbre à chapiteau sculpté présente une façade décorée de stuc sculpté formant des arcatures au remplissage végétal et de frises épigraphiques coraniques. L'arc lui-même est décoré de pseudo claveaux en stuc sculpté. L'ensemble est donc riche est finement réalisé. Cependant, si l'on en croit une fatwa prononcée par les *ulād al-imām* Abū Zayd (m. 743/1342) et Abū Mūsā (m. 747/1347), et rapportée tant par Ibn Marzūq que par al-Wanšārīsī – qui cite le précédent – il était destiné à être autrement plus coloré au moment de sa réalisation en 1339⁸⁴. Malgré ce

⁸³ « 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 voir BOUROUIBA (R.), *L'art religieux musulman en Algérie*, Alger, 1973, p. 163.

⁸⁴ *Musnad...* p. 287-288 : « 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 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 commença à le faire et façonna ainsi la façade du mihrab. [Abū al-Ḥasan] – que Dieu soit satisfait de lui – était en voyage. Lorsqu'il arriva, il commença avant d'entrer [dans la ville] par visiter la sépulture, et par faire la prière dans la grande-mosquée Il entra avec les deux *šayḥ-s*, les juristes Ibnā-l-imām. Lorsqu'il regarda l'ornement et le décor peint cela lui plut. 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. [...] Cette recherche se poursuivit jusqu'à ce que je me soumette à leur avis – que Dieu soit satisfait d'eux deux – selon lequel [cette décoration] eut distrahit les orants, ce que je ne trouvais admissible. [Abū al-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 qui était perçu comme pouvant distraire les orants], et que le reste de la grande-mosquée reste sans ornement car nous n'avons aucun besoin d'innovation ». Voir la traduction espagnole dans *El Musnad...* p. 238-239. Al-Wanšārīsī, *Mi 'yār...* vol. 2 p. 461-462, focalise son intérêt sur les arguments exposés et par Ibn Marzūq, et par ses détracteurs quant à la légalité de la présence de ce décor sur le mur de la *qibla*.

changement dans le programme décoratif supervisé notamment par Ibn Marzūq, l'édifice reste d'une grande beauté, très richement décoré⁸⁵.

Quant au minaret, nous l'avons dit, il est localisé à droite du porche de la mosquée. Il présente un plan carré, et est décoré d'un réseau d'arcatures polylobé sous une frise de niches également polylobées en briques, surmonté d'un bandeau sommital en mosaïque de céramique. Un lanternon, reprenant le plan carré, coiffe le sommet crénelé du minaret, mais son décor mérinide est aujourd'hui perdu. Ibn Marzūq en donne une description relativement précise qui nous permet de restituer un décor polychrome sur l'ensemble de la surface, ainsi qu'une terminaison sommitale par trois boules d'or et d'argent⁸⁶.

Des latrines et des bains ont été aménagés à l'Est de la mosquée, au-delà du passage aujourd'hui fermé par des portes, et séparés d'elle par une ruelle. Les latrines 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 couvertures 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. La

Les détails du décor mis en cause ne sont donc pas rapportés avec précision comme c'est le cas dans le récit d'Ibn Marzūq.

⁸⁵ Ibn Marzūq le décrit ainsi voir *Musnad...* p. 403-404 : « Quant à la grande-mosquée qu'il a construit en face de la sépulture du *ṣayḥ* des *ṣayḥ-s*, modèle des imams vivants parmi les mystiques Abī Madyan Šu'ayb b. al-Ḥusayn – que Dieu soit satisfait de lui – elle surpasse [les autres] et je la loue pour la beauté et la solidité de ses formes. [Abū al-Ḥasan] dépensa pour elle une somme d'argent immense et beaucoup de richesses. [...]. Elle est conçue selon une forme extraordinaire : sa couverture est faite de formes solidement scellées et chaque côté est façonné différemment de l'autre comme du bois sculpté de sorte qu'il ne fait aucun doute [à celui qui la regarde] qu'il s'agit bien de formes de bois sculpté et gravé tandis qu'il s'agit intégralement de brique cuite et d'argent. Le minbar est lui aussi conçu selon une forme étonnante, intégralement composé de santal et d'ivoire, d'ébène et d'or. J'ai déjà fait le récit de l'ornement de sa façade. Quant au porche, qui ouvre sur les escaliers par lesquels on descend vers la tombe du *ṣayḥ* – que Dieu soit satisfait de lui – et vers la rue, [il est agrémenté] d'une porte en cuivre à deux vantaux, chacun revêtu de cuivre percé et sculpté de formes géométriques complètes se combinant, et enlaçant des formes en bronze coloré. Cette porte est une des choses extraordinaires que relate le voyageur. [Abū al-Ḥasan] prit pour l'ouvrage des vantaux en quantité de métal jaune autour de 700 dinars d'or brillant. De même, j'ai moi-même consigné le nombre de 8 pour le cuivre, le fer, le bois et le stuc. Les escaliers sont surmontés d'une coupole ouvragée de *muqarnas* à la forme extraordinaire ; elle est sans pareil ». Voir traduction espagnole *El Musnad...* p. 333-334.

⁸⁶ *Musnad...* p. 404 : « De même, son minaret est un exemple de beauté et de solidité. Chacun de ses quatre côtés est différent de l'autre quant à la forme du décor. Les sphères de son axe sont dorées de 370 dinars d'or ». Traduction espagnole *El Musnad...* p. 334.

première est couverte d'une coupole et sert de vestiaire. Les trois autres, disposées parallèlement, sont couvertes en berceau et munies de bassins, et leur disposition suit la gradation de chaleur habituelle dans ce type de structure⁸⁷.

Le dernier édifice conservé de cet ensemble est la madrasa, située en surplomb par rapport à la mosquée. Elle a été réalisée par le même sultan en 747/1346-47, comme l'indique l'inscription moulée qui orne le pourtour de la coupole qui couvre l'oratoire. Un escalier taillé dans la roche fait le lien entre les deux édifices et pallie la dénivellation importante du sol. L'entrée de la madrasa permet d'accéder à une vaste cour carrée à portique dotée d'un bassin en son centre. Douze cellules sont directement desservies par ce portique, situées 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 sont situés dans la galerie Ouest, permettent d'atteindre l'étage supérieur où douze autres cellules prennent place, ouvrant sur une galerie à portique. La cour ouvre également sur des latrines par un petit couloir voûté. Ces latrines se présentent sous la forme de huit logettes ouvrant sur une 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 quant à lui de larges portions en stuc sculpté d'un décor tapissant de motifs géométriques et végétaux, disposés dans de larges panneaux à compartiment en arcature. Des frises épigraphiques sont utilisées pour délimiter les différents panneaux décorés, ainsi qu'à la base du couvrement en coupole de bois, cette dernière frise donnant le nom du commanditaire et, nous l'avons dit, la date des travaux (doc. 5, vol. II). La petite esplanade aménagée devant l'entrée de l'édifice est pavée de larges dalles de marbre dont certaines présentent l'esquisse d'un décor en arc, laissant penser à un remploi de stèles juste ébauchées pour réaliser ce pavage.

⁸⁷ Le rattachement de ce complexe de bains à la campagne de construction mérinide est notamment proposé par MARÇAIS (G.) dans *Tlemcen*, Blida, 2003, p. 73, et repris par BOUROUBA (R.), *L'art religieux en Algérie*, Alger, 1973, p. 187, ce que conforte une analyse de son plan et des éléments de décor conservés. Aucune inscription ou source n'en fait cependant état, et sa réfection complète ne permet pas de le rattacher avec certitude à la période médiévale, à la différence des latrines.

Dans les *ḥabūs* mérinides et ziyanides, il est fait explicitement référence à une *zāwiya* associée au sépulcre d'Abū Madyan et on retrouve chez Léon l'Africain⁸⁸ une mention de la présence d'une hôtellerie qu'il nous semble vraisemblable d'identifier comme étant cette *zāwiya*. Il est difficile de restituer son emplacement exact d'après les sources. Les frères Marçais proposaient de la voir dans la maison du gardien accolée à la mosquée, et qui selon les habitants du village, avait une fonction d'accueil pour les visiteurs jusqu'au XVIIIe siècle⁸⁹. Elle aurait ensuite été considérablement remaniée rendant impossible une restitution de son plan initial⁹⁰. Rien ne permet de rattacher effectivement cet édifice à la fondation mérinide mais l'indication de la présence de maisons à l'Ouest de la *zāwiya* en question dans les *ḥabūs*⁹¹, et la description du site que donne Ibn Qunfud⁹² semble le confirmer.

La construction du complexe s'effectue donc en deux phases. En 1339, la mosquée et le mausolée sont élevés puis en 1347, la madrasa et la *zāwiya* sont mises en place, en même temps qu'est rédigée la table des *ḥabūs* destinés à financer l'entretien de l'ensemble. Le résultat est un sanctuaire que l'on pourrait qualifier de « complet », en ce sens qu'il met à la disposition des visiteurs l'intégralité des structures disponibles pour permettre l'exercice de la piété.

I.2.2 : Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A)

L'envergure scientifique et mystique de ce deuxième saint n'est pas comparable à celle d'Abū Madyan. Néanmoins, Abū 'Inān fait le choix d'honorer sa dépouille déposée un demi-siècle auparavant, en 705/1305, à 100 m. environ au Nord de l'enceinte de Tagrart, deuxième noyau urbain de Tlemcen (voir pl. XCIII à CIV, vol. III). L'ensemble se compose du mausolée accueillant la sépulture du saint et d'une mosquée, auxquelles il faut ajouter des latrines, une madrasa et une *zāwiya*.

⁸⁸ *Description de l'Afrique...* t. II, p. 337.

⁸⁹ MARÇAIS (G.), MARÇAIS (W.), *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, 1903, p. 278-279.

⁹⁰ Cette maison, telle que nous avons pu l'appréhender lors de notre visite en juin 2010, se présentait sous la forme d'une habitation de plan trapézoïdale, aux pièces distribuées par une cour centrale à bassin bordée d'un portique ouvrant par de larges arcs brisés de même tracé que ceux du portique de la mosquée et de la madrasa.

⁹¹ Voir sur cette structure *infra* p. 188-190

⁹² *Uns...* p. 106 : « Aux pieds de cette pièce 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. Sa *zāwiya* en est proche ».

Le mausolée du saint présente un plan rectangulaire, et est couvert d'un toit à double pente. Il est situé sur la partie haute de la pente qui descend depuis les enceintes de la ville. On trouve à l'intérieur une dalle tumulaire marquant l'emplacement de la tombe, dalle qui ne reçoit aucune inscription. L'ensemble a été restauré très récemment et il est impossible de déceler la moindre trace de décor datant de la période médiévale⁹³.

La rue qui dessert l'entrée principale de la mosquée située en contrebas s'ouvre par un large arc brisé. Le portail d'entrée affecte la même disposition que celui de la mosquée de Sīdī Abū Madyan, avec une frise épigraphique en mosaïque de céramiques surmontant l'ouverture, indiquant le nom du sultan et la date de son édification, à savoir 754/1354, donc 14 ans après la mosquée édifiée par son père (doc. 6, vol. II). Son plan est identique à celle-ci mais dans des dimensions plus réduites. Sa cour carrée est bordée d'un portique sur trois côtés et présente en son centre une vasque. La salle de prière est divisée en cinq nef s perpendiculaires à la *qibla*. Au devant du mur dans lequel est percé le mihrab, une nef parallèle coupe les autres nef s, créant ainsi une succession de travées, celle au devant du mihrab étant la plus importante. Un couloir annulaire a été mis en place autour du mihrab en abside à pans coupés, reproduisant la disposition présentée à *al-'Ubbād*. Néanmoins, aucun espace annexe n'a été aménagé au niveau du porche, et le minaret carré est cette fois en décrochement par rapport au plan de la mosquée. Son décor extérieur, tel que nous pouvons le restituer, est disposé sur la façade du porche, surmontant l'*alfiz* nu dans lequel est inscrite la porte en arc légèrement brisé outrepassé. Il consiste en un décor de bandeaux de mosaïque de céramique formant des motifs géométriques, bandeaux dans lesquels prend place l'inscription évoquée précédemment. Au centre est inséré un large panneau de stuc sculpté d'un réseau de polygones étoilés. L'ensemble est surmonté d'une corniche de bois sculptée sur modillons. Il ne reste presque rien en place du décor intérieur, si ce n'est des écoinçons au revêtement de stuc sculpté sur les arcatures de la nef au devant du mur de *qibla*. D'après les larges fragments de ce décor conservés au musée de la ville, nous pouvons restituer une organisation assez semblable à celle visible dans les édifices d'*al-'Ubbād*, à savoir un décor couvrant

⁹³ La forme de ce mausolée est d'ailleurs tout à fait inhabituelle pour cette ville, laissant à penser à une reconstruction totale de l'édifice peut être à la période coloniale.

compartimenté par des arcatures, au remplissage de rinceaux végétaux, et frises épigraphiques. Le mihrab repose quant à lui sur deux petites colonnettes de marbre à chapiteau, et est surmonté de trois baies à grille en stuc sculpté de motifs géométriques. Une inscription dédicatoire court sur les deux chapiteaux, et un artisan a signé sur un des fûts de colonnettes (doc. 8, vol. II). La toiture de la salle de prière en bois sculpté de motifs géométriques est partiellement conservée sur place, ainsi que dans le musée de la ville, qui présente également des fragments de frise épigraphique de style coufique qui devaient être localisés à la base de certaines voûtes. Tout comme pour la mosquée d'*al-'Ubbād*, nous disposons d'une source évoquant l'aspect de la mosquée. Cette fois cependant, la description est très brève et ne permet que d'imaginer un décor bien plus riche⁹⁴.

Quant au minaret, il présente un plan carré, et est décoré d'un réseau d'arcatures polylobées sous une frise de niches également polylobées, en briques, surmontée d'un bandeau sommital en mosaïque de céramique. Un lanternon, reprenant le plan carré et le décor de réseau d'arcature, coiffe son sommet crénelé.

Immédiatement en face de ce minaret sont installées des latrines dont la disposition est semblable à celles présentées précédemment en lien avec la grande mosquée d'*al-'Ubbād*. Il s'agit en effet de huit logettes disposées autour d'une cour centrale couverte en coupole sur trompe articulée, à laquelle on accède par un petit vestibule droit. La coupole présente un décor en stuc sculpté d'un réseau de polygones étoilés, et les logettes sont couvertes de voûtes d'arêtes. Les deux bassins d'ablutions qui alimentent ces latrines sont disposés contre la paroi Ouest. Ils sont surmontés d'un arc à intrados au décor de stuc sculpté de motifs géométriques. Sa disposition et sa forme l'apparentent à ceux situés contre la grande-mosquée de Sīdī Abū Madyan.

La seule source dont nous disposons au sujet de cette fondation mérinide, à savoir le récit d'Ibn al-Hāǧǧ, fait également état d'une madrasa et d'une *zāwiya* qui étaient attenantes à la mosquée au moment de leur réalisation⁹⁵. La *zāwiya*

⁹⁴ *Fayd...* p. 488 : « On ne connaît pas d'égal à la mosquée à *ḥuṭba* grandiose dont il a ordonné le tracé au pied de la salle qui abrite la sépulture du *ṣayḥ*, le juste Abū 'Abd Allāh al-Šawdī connu sous le nom d'al-Ḥalawī – que Dieu soit satisfait de lui. Cette mosquée est parmi les plus belles et les différentes techniques y ont excellé. On y voit toutes les merveilles que l'on pourrait désirer lors de la célébration solennelle».

⁹⁵ *Fayd...* p. 488 : « La *zāwiya* aux côtés étendus lui est accolée. Cette dernière est revêtue de gloire et de splendeur, et elle est agrémentée d'une coupole qui est jalouée pour la hauteur de son ampleur : les rois espèrent prendre place en son sein et les globes célestes s'abaissent devant la

présentait une salle couverte à coupole, probablement la salle commune pouvant servir de lieu d'enseignement et de prière⁹⁶. Quant à la madrasa, nous pouvons supposer par la description qui en est donnée qu'elle présentait des cellules aménagées ouvrant sur un portique. En l'absence de vestiges analysables il nous est difficile de restituer l'emplacement exact de ces deux éléments. Cependant, la porte de la ville la plus proche prenait parfois le nom de *bāb al-zāwiya* ce qui peut constituer un indice quant à sa localisation⁹⁷.

L'ensemble ainsi édifié constitue le pendant exact du complexe réalisé autour de la sépulture de Sīdī Abū Madyan, exception faite des bains qui sont ici absents. Il a cette fois été réalisé d'un seul tenant, et nous ne pouvons que supposer un investissement financier comparable à celui consenti pour la réalisation du sanctuaire précédent.

L'importance de l'intervention mérinide dans ces deux sanctuaires, notamment en regard des autres cas de commande princière référencés précédemment, suscite des interrogations quant aux causes de ces investissements sans précédent. Le premier élément d'explication peut être trouvé dans la localisation même de ces sanctuaires, à savoir à Tlemcen. Cette ville est en effet passée ponctuellement sous domination mérinide, de 1337 à 1348 d'abord puis de 1352 à 1359. Dans ce contexte, la construction de ces ensembles lors de ces phases d'occupation successives pourrait avoir été décidée afin de témoigner de la piété des nouveaux gouvernants exogènes. Il pourrait également s'agir d'une politique visant à se faire accepter par la population locale en honorant deux figures saintes de la ville. La nomination d'Ibn Marzūq et de son oncle à la direction des travaux du

splendeur de sa construction. La madrasa est accolée à cette *zāwiya* par son côté concave. Elle présente de multiples salles à la direction la plus haute, et à l'aspect innovant. A l'intérieur, des portes ouvrent sur des pièces dont les arrangements nécessaires sont parfaits, et aux bonnes intersections. Elles sont destinées aux responsables en charge, qui s'occupent de l'assistance au nomade et au pensionnaire. »

⁹⁶ Voir en comparaison le plan de la *zāwiya* fondée par le même sultan dans la campagne environnant Salé voir MEUNIE (J.), « La Zaouiat en Noussak. Une fondation mérinide aux abords de Salé », *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident musulman, Tome II*, Alger, 1957, p. 131-146 Voir pl. CLVI, vol. III.

⁹⁷ MARÇAIS (G.), MARÇAIS (W.), *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, 1903, note 2 p. 285. On note également la présence de vestiges en pisé sur la pente reliant le mausolée à la mosquée, ainsi que la présence d'un départ de mur en briques cuites au-delà de l'ouverture en arc brisé donnant sur la rue de la mosquée, ensemble d'éléments qui pourraient être rattachés à ces deux édifices. Néanmoins, aucune esplanade d'une dimension suffisante pour accueillir l'un d'entre eux n'est aujourd'hui perceptible, mis à part au devant de l'entrée de la mosquée, à l'endroit d'une fontaine moderne.

sanctuaire d'Abū Madyan peut alors être considérée comme participant de cette politique mise en œuvre par Abū al-Ḥasan car cette famille avait la charge de l'entretien du sanctuaire depuis plusieurs générations. De même, lors de son voyage vers le Zab, Abū 'Inān en étape à Tlemcen reçoit les plaintes de sujets sur la tombe d'Abū Madyan, ainsi que sur celle d'Abū Ishāq al-Ṭayyār (3/T/A), témoignant de son respect pour les saints de la ville⁹⁸. L'appui que donnent Abū al-Ḥasan et Abū 'Inān au culte des saints par ces entreprises architecturales combinant mosquée, madrasa et *zāwiya*, permet également de faire des Mérinides des champions de la restauration sunnite⁹⁹. Dans le même temps, ces deux fondations constituent un instrument de contrôle de la population par le biais de l'entretien des enseignants dans les madrasas, ainsi que des voyageurs et soufis dans les *zāwiya*-s. Ils évoquent de manière éclatante la présence et le prestige de la dynastie étrangère dans la ville¹⁰⁰. Par ailleurs, une explication plus psychanalytique peut être proposée quant à la réalisation du sanctuaire de Sīdī al-Ḥulwī, en l'occurrence une rivalité dans la relation père-fils. En effet, cet ensemble est véritablement construit en miroir par rapport à celui dédié à Sīdī Abū Madyan, que ce soit par sa localisation et par son aspect d'une gémellité quasi parfaite. Un processus que l'on pourrait qualifier « d'identification adhésive » résultant pour Abū 'Inān d'une idéalisation du père, puis d'une déception suite à l'échec tunisien, serait à l'origine de cette commande que la réalité n'explique pas : Sīdī al-Ḥulwī n'est en aucune manière un saint à l'envergure comparable à celle de Sīdī Abū Madyan, et Sīdī Dirās, pourtant fondamental à Fès, n'est pas honoré de la même façon par Abū 'Inān¹⁰¹.

⁹⁸ *Fayd* ..., p. 486-487.

⁹⁹ L'absence d'intervention comparable chez les Ziyanides et les Hafside témoignerait alors des difficultés rencontrées par les Mérinides pour légitimer leur succession aux Almohades, difficultés brillamment mises en lumière par la thèse de Mohamed KABLY dans *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986.

¹⁰⁰ Ce dernier aspect est conforté par la propagande officielle développée depuis Abū Sa'īd en faveur d'une politique idrisside, Tlemcen ayant fait partie du royaume idrisside voir BECK (H.), *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*, Leiden, 1989, p. 127. La conquête est donc légitimée, dans le même temps qu'est opéré une véritable campagne de décrédibilisation de la dynastie locale ziyanide voir l'analyse de KABLY (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986, p. 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. DOZY (R.), *Journal Asiatique*, t. III, 4^{ème} série, 1844, p. 378-416

¹⁰¹ Ce processus psychanalytique, dont l'aboutissement est la recherche de l'annulation de l'autre, semble encore à l'œuvre dans le détronement d'Abū al-Ḥasan par Abū 'Inān, acte qualifié par Mohammed Kably dans son analyse de « parricide étouffé » voir l'analyse qu'en donne KABLY

Par ces différentes interventions, les figures d'Abū al-Ḥasan et d'Abū 'Inān émergent comme figures centrales de la promotion architecturale du culte des saints au Moyen-Âge dans l'Occident musulman. Au delà du simple support de propagande que constitue évidemment cet évergétisme, il semble également s'inscrire dans une démarche générale de contrôle du culte des saints, et par ce biais, des formations gravitant autour de ces tombes saintes¹⁰². Cependant, il reste très limité et ponctuel. Il paraît alors possible d'expliquer la primauté de l'initiative privée en matière d'évergétisme saint, comme on l'a vu plus haut avec la tombe de Sīdī al-Hizmīrī¹⁰³. La plupart de ces saints sont entourés dès leur vivant de suiveurs, disciples, et descendants. Or, cette architecture sainte est éminemment privée, et la déposition de nombreux descendants directs à proximité de leurs prédécesseurs conforte ce caractère familial¹⁰⁴. De ce fait, l'entretien de la sépulture relève essentiellement de cette sphère privée, étendue au cercle des disciples, et par la suite, des dévots les visitant. Les tombes de saints semblent constituer un espace échappant au contrôle du pouvoir central et même un espace de liberté, bien que situation ne soit pas juridiquement qualifiée. Deux d'entre

(M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986, p. 128-154. Pour le concept psychanalytique d'identification adhésive voir ROUSSILLON (R.), *Manuel de psychologie et psychopathologie clinique générale*, Issy les Moulineaux, 2007, p. 288-292.

¹⁰² Ce rôle architectural n'a jusqu'à lors pas été traité. Cependant, l'implication d ces souverains dans la vie intellectuelle, leur rôle d'évergète et leur implication dans le culte des saints a déjà été démontré voir BENCHEKROUN (M.B.A.), *La vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et les Waṭṭāsides (XIIe, XIVe, XVe, XVIe siècles)*, Rabat, 1974, p. 62-63 ; TERRASSE (M.), *L'architecture hispano-maghrébine et la naissance d'un nouvel art marocain à l'âge des Mérinides*, Thèse soutenue en 1979 à l'Université Paris-Sorbonne, 2 tomes ; KABLY (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986, p. 285-291 et p. 302-314 ; et plus récemment GUBERT (S.), *Le maître dans tous ses « états », Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse soutenue en 2004 à l'EHESS, vol I, p. 330-348.

¹⁰³ Voir p. 106-107. Nous disposons d'une seconde intervention privée explicitement évoquée chez al-Tādilī, *Taṣawwuf...* p. 207, sur la tombe de Sīdī Mūsā al-Dukkālī (1/Sal/M). En effet, il rapporte que le mausolée a été édifié sur commande d'une certaine Mallāla Bint Ziyādat Allāh. Son identification est problématique. Etant donnée la date probable de son intervention, au cours du XIIe siècle, et l'importance de la somme investie, nous serions tentée de l'identifier comme étant un membre de la grande famille de Salé des Banū 'Ašara. Son intervention se placerait donc avant la prise de la ville par les almohades qui choisirent d'éliminer cette famille en représailles de la résistance de Salé à leur conquête. La *rābiṭa* où est réalisée l'inhumation sainte pourrait alors dater du siècle précédent, moment de la fondation de la ville par cette famille voir « Salā », *E.I.*², t. VIII, p. 929-930.

¹⁰⁴ Il en va ainsi pour Ibn Abī Zayd (3/K/T), l'imam Saḥnūn (1/K/T), Sīdī al-Dahmānī (2b/K/T), Sīdī Muḥriz (1/T/T), Sīdī Sālīḥ (1/S/M) et dans une certaine mesure, pour Sīdī Ḥarazem (4/F/M). Dans les cas de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) et Sīdī Muḥammad b. 'Abbād (6/F/M) ce sont leurs disciples et suiveurs qui sont déposés à leur côté, et, dans celui de Sīdī Yūssef (4/M/M), le saint lui-même est inhumé à côté de son maître. Voir *infra* p. 173-175.

elles ont ainsi servi de repaire pour la sédition mérinide menée par Mansūr b. Sulaymān, sous le règne d'Abū Salīm (r. 1359-1361) : ce prétendant au sultanat mérinide reçoit le serment d'allégeance de ses partisans sur la tombe de Sīdī Abū Madyan¹⁰⁵, puis il se réfugie avec son père et ses proches sur celle d'al-Bādisī (1/B/M), où il est dénoncé par les descendants du saint au sultan¹⁰⁶. De même, lors de la prise de pouvoir du sultan zayanide al-Mutawakkil en 1438, le sultan Aḥmad qui avait été placé là grâce à l'intervention hafside s'enfuit, et se réfugie sur la tombe de ce même Sīdī Abū Madyan¹⁰⁷. Le fait qu'Abū al-Ḥasan et Abū 'Inān aient fondé des *zāwiya-s* en lien avec une tombe exclusivement à Tlemcen pourrait alors signifier l'absence de véritable mouvement indépendant rassemblant descendants et disciples, et implanté sur le lieu de ces sépultures, et dont aucune source ne fait d'ailleurs état. A contrario, leur intervention réduite sur les tombes *fāsī-s*, notamment sur celle de Sīdī al-Hizmīrī, pourrait témoigner en creux de l'existence d'un groupe dépositaire du prestige du saint gérant la tombe du maître¹⁰⁸. Le rôle d'évergète des sultans est alors par essence limité par cette sphère privée dont relèvent les tombes saintes, mais également, on l'a vu, la dévotion qui les entoure. Néanmoins, les quelques interventions, mérinides cela s'entend, témoignent de velléités d'immixtion à des fins éminemment politiques.

II : Des glissements sémantiques et formels : la nécropole mérinide de Chella

Dans son approche de la mise en place d'un discours proprement mérinide, Serge Gubert¹⁰⁹ a pu établir les modalités d'un transfert lexical depuis le champ religieux vers le champ politique permettant une nouvelle expression de la souveraineté par la dynastie en question. Il s'inscrit en cela dans la voie tracée par

¹⁰⁵ *Nuḫādat... (Ḥaṭrat al-Ṭayf...)*, p. 230.

¹⁰⁶ *Nuḫādat... (Ḥaṭrat al-Ṭayf...)*, p. 253-260.

¹⁰⁷ *Histoire des Beni Zeiyan...* p. 134.

¹⁰⁸ L'existence d'un important rassemblement soufi à l'endroit de la tombe de Sīdī al-Hizmīrī apparaît nettement dans la description qu'en donne Ibn Qunfuḍ voir *Uns...* p. 70.

¹⁰⁹ GUBERT (S.), *Le maître dans tous ses « états », Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse soutenue en 2004 à l'EHESS, notamment dans le vol I, p. 288 sq.

Mohamed Kably¹¹⁰. Serge Gubert a démontré dans sa thèse que la nécropole mérinide de Chella jouait un rôle fondamental dans cette écriture d'un discours politique¹¹¹. Partant, et pour pouvoir comprendre au mieux les modalités de mise en place d'un culte des saints défunts, nous avons ouvert notre analyse systématique du lexique funéraire à celui des tombes dynastiques, révélant une analogie complète entre certaines tombes saintes et cette nécropole¹¹². Or, cela a été démontré précédemment, les souverains mérinides et tout particulièrement Abū al-Ḥasan et Abū 'Inān, ont à cœur de se présenter comme promoteurs du culte des tombes saintes. Aussi, par sa forme et par son implication symbolique, la nécropole de Chella s'identifie presque parfaitement aux deux ensembles tlemcéniens et cette situation projette une image sainte sur le cimetière princier qui devient l'expression matérielle de ce qu'il est convenu d'appeler un culte dynastique. Il est donc nécessaire de nous interroger sur les sources et les modalités d'expression de ce culte particulier.

II.1 : Le cas mérinide ou l'aboutissement d'un processus entamé au Maghreb extrême

La situation mérinide, si elle se signale nettement par rapport au reste du Maghreb n'est pas un épiphénomène apparu subitement dans le champ de l'expression politico-religieuse de l'Occident musulman. En effet, l'appréhension de la documentation portant sur certaines inhumations des dynasties antérieures, à savoir almoravide et almohade, révèle l'existence de précédents significatifs.

II.1.1 : Le précédent almoravide : la tombe de 'Abd Allāh b. Yāsīn (1/P)¹¹³

Assez paradoxalement, la plus ancienne tombe pour laquelle nous ayons une indication explicite de culte au Maghreb n'est pas celle d'un saint mais celle du chef spirituel du mouvement Almoravide 'Abd Allāh b. Yāsīn, avec al-Bakrī en

¹¹⁰ KABLY (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986, p. 258-263.

¹¹¹ GUBERT (S.), *Le maître dans tous ses « états », Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse soutenue en 2004 à l'EHESS, vol. II p. 695-710.

¹¹² Voir *supra*, chapitre I de la première partie.

¹¹³ Voir pl. CXLIII à CXLV, vol. III.

460/1068¹¹⁴. Il s'agit alors de la seule déposition pour laquelle il est fait état de visiteurs, ainsi que d'une structure particulière réalisée sur le lieu même de l'inhumation.

De fait, l'indication d'al-Bakrī est tout à fait significative. Elle constitue un témoignage indéniable de l'existence d'une dévotion liée à certaines sépultures dès le milieu du XI^e siècle, tout en révélant son caractère ponctuel. En effet l'auteur, tout comme son contemporain Abū Bakr al-Mālikī (m. c. 453-474/1061-1081), ne donne aucune indication de ce type que ce soit pour des tombes de compagnons ou pour des tombes de juristes pourtant référencées, et même vénérées par la suite. En faisant abstraction du cas almohade sur lequel nous allons revenir, force est de constater qu'il faut attendre le premier quart du XIII^e siècle pour trouver des indications comparables concernant une tombe de saint¹¹⁵ ; la tombe de ce chef charismatique paraît donc être la première tombe vénérée dans l'Occident musulman médiéval. Partant, plusieurs remarques peuvent être formulées. Concernant la figure même du défunt, il ne s'agit pas du chef militaire du mouvement mais de son binôme spirituel. Cette tombe est donc celle d'un personnage possédant de hautes qualités scientifiques et religieuses expliquant partiellement le respect dont elle fait l'objet. A aucun moment la lignée exerçant la direction temporelle de la communauté, donc les souverains almoravides eux-mêmes, n'est déposée à cet endroit. L'identité du défunt est donc parfaitement circonscrite, et ne relève pas directement d'un culte dynastique. L'absence de commanditaire référencé appartenant au pouvoir almoravide conforte cette constatation. Dans le même temps, le lieu de cette inhumation et son contexte de réalisation sont tout à fait particuliers : 'Abd Allāh b. Yāsīn est mort dans sa lutte contre le royaume berbère Bargawaṭa. Il est donc mort en martyr du *ḡihād*, dans ce territoire en passe d'être conquis, ce qui constitue une source d'explication pour la forme des constructions, de même que pour la popularité de sa tombe.

¹¹⁴ *Description de l'Afrique septentrionale...* édition p. 168 : « Il fut tué dans le territoire Bargawaṭa en (4)51 au lieu dit Kurīfla. De nos jours [on trouve] sur sa tombe un martyrium recherché ainsi qu'une *rābiṭa* où l'on afflue ». L'existence d'une construction réalisée dès le décès est reprise par Ibn Abī Zār' voir *Rawḍ...* p. 167-168. On remarque néanmoins qu'il n'est plus question d'un martyrium ou d'une *rābiṭa* sur sa tombe mais d'un oratoire. C'est cette version que reprend le *Kitāb al-istiṣā...* vol. 2 p. 182

¹¹⁵ Voir *Taṣawwuf...* rédigé vers 617/1220.

Dans la perspective de la pratique mérinide, cette sépulture constitue un précédent tout à fait spécifique, d'où, certainement, son référencement par Ibn Abī Zār' : 'Abd Allāh b. Yāsīn est une figure de l'orthodoxie anté-almohade, un martyr du *ḡihād*, et dans le même temps un chef. Néanmoins, les souverains eux-mêmes ne sont pas liés à cette dépouille dans la mort : un pas reste à franchir avant l'association directe d'une figure vénérable comme celle-ci avec une tombe princière. C'est chose faite avec la nécropole almohade de Tinmal.

II.1.2 : Le cas almohade (2/P)

Le chef spirituel et *mahdī* des Almohades meurt vers 1130. Après que son décès ait été rendu public¹¹⁶, il est inhumé dans la maison qu'il occupait à Tinmal. La tombe est aménagée sous la forme d'un mausolée à coupole simple, dans un jardin¹¹⁷. Par la suite, les trois premiers souverains et califes 'Abd al-Mu'min (m. 1163), Abū Ya'qūb Yūsuf (m. 1184) et Abū Yūsuf Ya'qūb (m. 1199) sont déposés côte à côte, à la porte de ce mausolée¹¹⁸. Une nécropole dynastique se met donc en place en lien avec la figure du chef spirituel, et *mahdī* du mouvement : une étape est franchie par rapport à la situation almoravide car la figure sanctifiée par ses qualités religieuses est de fait physiquement et symboliquement associée à sa descendance temporelle. Quant au versant religieux de cet espace d'inhumation, la première indication quant à l'existence d'un culte sur la tombe

¹¹⁶ Ibn Ḥaldūn rapporte ainsi que deux années séparent ces deux évènements voir *Histoire des berbères...*, t. II, p. 174 et p. 282

¹¹⁷ *Description de l'Afrique et de l'Espagne...* p. 64 : «De nos jours, sa tombe est une salle [...].Ce tombeau est parfaitement construit, en forme de coupole élevée, mais sans décoration ni ornement, conformément à leurs lois» ; BURESI (P.), « Le culte rendu à la tombe du Mahdī Ibn Tūmart à Tinnāl (XIIe-XIIIe siècle) » *Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2010, p. 391-438, p. 436, « Elles [les âmes fidèles] ont contemplé entre sa tombe de délice et sa mosquée honorée un des jardins du paradis ». Dans les sources postérieures une identification parfaite est faite entre cette maison-mausolée originelle et la mosquée de Tinmal voir *Rawd...* p. 232. Cette assimilation postérieure peut supposer que la maison du Mahdī ait été utilisée comme mosquée dès l'origine, à l'instar de la maison du Prophète à Médine. Dans un second temps, par une compression des éléments, et sur calque de ce modèle prophétique sans cesse utilisé par les chroniqueurs almohades eux-mêmes, les auteurs postérieurs ont assimilé cette maison-mausolée-oratoire à la grande-mosquée de Tinmal dans laquelle ils pensaient qu'était localisée la tombe du Mahdī. En réalité, les fouilles réalisées depuis n'ont jamais révélé la moindre trace d'utilisation funéraire qui n'a d'ailleurs aucunement conditionné le plan de la mosquée voir TRIKI (H.), HASSAR-BENSLIMANE (J.), TOURI (A.), *Tinnel, l'épopée almohade*, Milan, 1992, et il semble peu vraisemblable que les califes déposés par la suite l'aient été dans la mosquée elle-même. On relève néanmoins qu'Ibn Ḥaldūn dissocie nettement la maison de la grande-mosquée, mais pour mieux y placer la tombe du Mahdī voir *Histoire des berbères...* t. II, p. 173.

¹¹⁸ *Nazm al-ḡumān ...*, p. 225 ; *Rawd...* p. 232, 266, 283 et 285 ; *Ḥūlal...* p. 131, 132, 134 ; *Histoire des berbères...*, t. II, p. 173, 195-196.

du Mahdī suit de peu son inhumation. Elle apparaît dès la description de la région que donne al-Idrīsī¹¹⁹. Cette indication chez un auteur indépendant du pouvoir almohade est par la suite régulièrement confirmée, que ce soit par des auteurs proches de ces souverains ou au contraire, par des chroniqueurs mérinides¹²⁰.

En comparant cette situation avec celle évoquée précédemment quant à la tombe de ‘Abd Allāh b. Yāsīn (1/P), on remarque que la figure centrale reste celle du chef spirituel, en l’occurrence le Mahdī. Sa tombe est la seule évoquée comme destination de pèlerinage ainsi que comme dispensatrice de *baraka* : les tombes des califes disposées là en jouissent mais n’en sont pas des pourvoyeurs. Dans le même temps, la tombe du Mahdī et la nécropole ainsi constituée sont le lieu d’expression de la filiation d’un gouvernant à un autre. Cette filiation s’exprime d’une part avec le déplacement des corps des souverains en ce lieu après leur décès, donc par leurs descendants, et d’autre part dans l’instauration d’un pèlerinage dynastique envisagé comme incontournable. La tombe du Mahdī est vénérée en raison de la qualité spirituelle particulière du défunt, mais physiquement et symboliquement, cette sainteté est intrinsèquement liée au mouvement almohade. De ce fait, la mise en place de la domination mérinide passe par l’anéantissement symbolique, mais aussi physique de ce sanctuaire afin de laisser place neuve à une dévotion qui leur serait uniquement consacrée. Et effectivement, Ibn Haldūn rapporte que les troupes mérinides conduites par Abū

¹¹⁹ *Description de l’Afrique et de l’Espagne...* p. 64 : « De nos jours, sa tombe est une salle vers laquelle les Maṣmūdas affluent en pèlerinage de tout leur territoire. Ce tombeau est parfaitement construit, en forme de coupole élevée, mais sans décoration ni ornement, conformément à leurs lois ».

¹²⁰ Chronologiquement on relève successivement : BURESI (P.), « Le culte rendu à la tombe du Mahdī Ibn Tūmart à Tinmāl (XIIe-XIIIe siècle) », *Compte-rendu de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2010, p. 391-438 notamment p. 429 « Nous avons décidé de terminer ce voyage [...] par ce qui était la plus belle des sanctions et la limite des espoirs possibles : une visite sur la tombe de l’imām le Mahdī » ; *Nazm al-ḡumān ...* p. 189-190 citation de la *risālat al-fuṣūl* « En ce côté béni, notre intention était de visiter la tombe béni du Mahdī – que Dieu très haut soit satisfait de lui – afin d’y renouveler l’ancien vœu, de guérir l’aspiration vers lui persistante et impérieuse. [Nous souhaitons également] vérifier la construction de son oratoire honoré jouissant de sa bénédiction » ; *Rawḍ...* p. 253 : « ‘Abd al-Mu’min leva le camp pour Tinmal après avoir tué Yislītan, afin de visiter la tombe du Mahdī. Il distribuait de grosses sommes à ses habitants et il la construction et l’agrandissement de son oratoire », *Hūlal...* p. 135 : « [Abū Ya’qūb Yūsuf al-Manṣūr] ne quittait jamais sa capitale de Marrakech sauf pour la ville de Tinmal, pour y visiter le Mahdī selon leur habitude » puis p. 141 « [Abū Ḥafs ‘Umar al-Murtaḍā] ne fit aucune expédition pendant son règne si ce n’est aller visiter la tombe du Mahdī dans la capitale de Tinmal, selon l’habitude de ses prédécesseurs » ; *Histoire des berbères...* t. IV p. 82 « Cette localité avait toujours été pour eux un lieu saint et, à chaque fois qu’ils voulaient entreprendre une expédition militaire, ils allaient visiter le tombeau de l’imām, dans l’espoir d’attirer par ses mérites une bénédiction sur leur tentative et d’assurer le succès de leurs armes. Ils regardaient même ce pèlerinage comme un de leurs plus saints devoirs ».

‘Alī al-Miliyānī, suzerain d’Aghmat nommé par le sultan mérinide Abū Yūsuf, ont dévasté Tinmal, et tout particulièrement les tombes des califes qu’ils ont profané. Or, cette action n’a pas été condamnée par le sultan mérinide¹²¹ : son intérêt n’était pas dans une restauration du prestige de ces tombes et dans l’entretien de ce pôle de dévotion échappant par nature à son emprise. La postérité du site lui donne raison. En effet, malgré cette atteinte irrévocable portée à la nécropole des Almohades, dont la chute ne pouvait qu’en accélérer la dégradation en raison de l’interruption d’un pèlerinage officiel, le prestige entourant le site ne disparaît pas. La source de *baraka* se déplace néanmoins de la tombe du Mahdī, dont l’emplacement exact est oublié, vers le vestige le plus précieux de la ville, sa grande-mosquée¹²².

Parallèlement à la mise en place de cette dévotion consacrée à une dépouille autre que celle du Prophète, les indications de tombes saintes vénérées se multiplient, essentiellement en contexte soufi. On note néanmoins un décalage d’une cinquantaine d’années par rapport aux témoignages almohades¹²³. Quant à la nécropole de Tinmal, elle présente d’ores et déjà l’essentiel des caractéristiques visibles par la suite à Chella. Elle rassemble les tombes de la plupart des gouvernants, et, par le truchement de la figure sainte du Mahdī, devient un lieu de pèlerinage officiel et incontournable. Formellement, elle associe une tombe située dans une maison-mausolée à coupole, dans un cimetière privatif, à un oratoire. Une étape a été franchie : il ne reste plus aux Mérinides que de faire de la

¹²¹ *Histoire des berbères...* t. IV, p. 83 : « Les troupes mérinides portèrent la dévastation par toute la montagne de Tinmel ; elles ouvrirent même les tombeaux des khalifes descendants d’Abd-el-Moumen et en retirèrent les corps de Youçof et de son fils Yacoub-el-Mansour, afin de les décapiter. Cette profanation eut pour auteur Abou-Ali-el-Milfani qui, après sa révolte à Milfana, s’était réfugié à la cour du sultan Abou-Youçof et avait obtenu de ce prince la souveraineté de la ville d’Aghmat. Il prit part à cette expédition et, pour se venger d’avoir été chassé de Milfana par les Almohades-Hafsidés, il crut ne pouvoir faire mieux que de violer les tombeaux de ces khalifes et de mutiler leurs cadavres. Le sultan fut scandalisé de cette action, mais il ferma les yeux dessus par la considération qu’El-Milfani était son hôte. Il affecta même de traiter la chose comme une de ces extravagances auxquelles son protégé l’avait habitué ».

¹²² Voir la description qu’en donnent Marmol, voir *L’Afrique*, vol. II p. 49, Ibn Zenbel, voir FAGNAN (E.), *Extraits relatifs au Maghreb. Géographie et histoire*, Alger, 1924, p. 186, puis plus tard al-Zarhūnī, voir *La rihla du marabout de Tasaft...* p. 129-137 notamment.

¹²³ C’est en effet au cours du premier quart du XIII^e siècle que nous rencontrons les deux premières sources faisant état de tombes vénérées avec le *Tašawwuf* d’al-Tādīlī (c. 617/1220) et l’*al-Isārāt ilā ma’rifāt al-ziyārāt* d’al-Harawī (m. 611/1214), traduit par E. FAGNAN, dans *Extraits inédits relatifs au Maghreb. Géographie et histoire*, Alger, 1924, p. 1-5. Néanmoins, cette absence d’indication antérieure n’implique pas l’inexistence de ces pratiques avant ces témoignages. Ils constituent cependant les seuls faits tangibles sur lesquels fonder notre raisonnement.

dépouille de leurs chefs des sources de *baraka* et de mettre en scène le lieu d'expression de leur dévotion.

II.2 : Un sanctuaire complet

Pour pouvoir comprendre dans quelle mesure la nécropole mérinide de Chella constitue l'aboutissement d'un processus entamé dès le premier quart du XI^e siècle, il est nécessaire de commencer cette analyse par une approche purement formelle de l'ensemble.

Cette nécropole est située sur les flancs d'une colline, sur la rive gauche du Bou Regreg, à moins de 200 m de l'enceinte extérieure de Rabat (voir pl. CXLVI à CLV, vol. III). Après son abandon, elle a été réinvestie symboliquement pour devenir le lieu de rendez-vous des habitants de la région avec de puissants djinns. Ce caractère folklorique a rapidement suscité l'intérêt des chercheurs français, et ce d'autant plus que le site était perçu comme l'un des fleurons de l'art mérinide¹²⁴. Il est donc relativement bien connu.

La première inhumation mérinide à laquelle on procède sur le site est celle de Umm al-'Izz, femme du sultan mérinide Abū Yūsuf Ya'qūb décédée à Rabat en 684/1285¹²⁵. Elle est ensuite rejointe par la tombe du sultan lui-même en 785/1286, qui est quant à lui inhumé dans un oratoire¹²⁶. Ses successeurs Abū

¹²⁴ En 1922 BASSET et LEVI-PROVENÇAL publient leur étude pionnière fondée sur l'appréhension des vestiges en élévation intitulée « Chella. Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92 ; p. 255-316 et p. 385-422. En raison de la présence de vestiges romains, le site a rapidement fait l'objet de nombreuses fouilles, d'abord entreprises par BORELY. Cependant, ses interventions sur les structures musulmanes n'ont pas fait l'objet de publications véritables cf BORELY (J.), « Autour de Chellah », *L'Afrique du Nord Illustrée*, 15 nov. 1930, n° 498, p. 11 et « Chella et l'archéologie », *La Vie Marocaine Illustrée*, vol. 5, n°95, 1932, p. 11-15. A partir de 1956, c'est Jean BOUBE qui reprend les fouilles du site, donnant lieu à des découvertes de premier ordre pour le monde funéraire romain voir BOUBE (J.), *Sala, Les nécropoles*, Thèse soutenue en 1990 à l'Université Toulouse II, 3 vol., 1025 p., et *Les nécropoles de Sala*, Paris, 1999. Dès 1965, il permet à Michel TERRASSE de se joindre à lui pour travailler sur les périodes plus récentes, et ces découvertes sont partiellement présentées dans sa thèse TERRASSE (M.), *L'architecture hispano-maghrébine et la naissance d'un nouvel art marocain à l'âge des mérinides*, Thèse soutenue à Paris en 1979. L'historien égyptien Ismā'il 'UTHMAN 'UTHMAN a également procédé à des interventions ponctuelles, mais nous n'avons pas eu accès à leur publication voir 'UTMĀN 'UTMĀN (I.), *Tārīḥ ṣālat al-islamiyya*, Beyrouth, 1975.

¹²⁵ *Rawḍ...* p. 537.

¹²⁶ *Rawḍ...* p. 492. Cette précision ne se retrouve pas chez Ibn al-Aḥmar, voir *Histoire des Beni Merīn...* édition p. 12. L'antériorité de l'oratoire est également évoquée par 'UTMĀN 'UTMĀN qui affirme même pouvoir dater sa fondation de l'époque idrisside. L'édifice aurait ensuite été agrandi avant d'accueillir la sépulture du sultan voir *Tārīḥ ṣālat al-islamiyya*, Beyrouth, 1975, p.

Ya'qūb Yūsuf (m. 706/1307), puis Abū Tābit 'Āmir (m. 707/1308) trouvent place à ses côtés¹²⁷. Après une courte interruption, la sépulture d'Abū al-Rabī' Sulaymān (m. 710/1310) étant réalisée à Taza, l'espace de la mosquée accueille la sépulture Abū Sa'īd 'Uṭmān (m. 731/1331)¹²⁸. La disposition de cet oratoire originel n'est pas précisée dans les sources. D'après l'étude du bâti, il semble qu'il ait été flanqué dès l'origine d'une cour, ou tout du moins d'un espace adjacent, ainsi que d'un minaret carré. La présence de sépultures dans la cour est toujours perceptible, de même que d'au moins une dans la salle de prière elle-même. Néanmoins, en l'absence d'élément épigraphique, nous ne pouvons les rattacher avec certitude à ces dépositions¹²⁹. En l'état, il nous est impossible de distinguer ce qui relève de la mosquée primitive et ce qui tiendrait d'une première intervention mérinide liée à la réalisation des premières dépositions. Dans un second temps, la nécropole ainsi constituée subit plusieurs modifications profondes. Sous le règne d'Abū al-Ḥasan, l'ensemble est inséré dans une grande enceinte. La mosquée est probablement remaniée pour la seconde fois et associée à des annexes, et l'espace funéraire situé à l'arrière du mur de *qibla* est mis en place avec la réalisation du mausolée qu'Abū al-Ḥasan fait édifier pour lui-même. Puis à l'instigation d'Abū 'Inān, certaines annexes sont remaniées pour réaliser une madrasa dotée d'un minaret et de latrines, le tout inscrit dans une enceinte où prennent place de nouvelles sépultures, dont celle de sa mère Šams al-Duḥā (m. 750/1349), ainsi que celle de sa sœur utérine et d'un *šayḥ* qui était un ami intime d'Abū al-Ḥasan, Abū Zayān¹³⁰. Il affecte des biens pour l'entretien du sanctuaire en 1355¹³¹. Cette chronologie des travaux présentent quelques incertitudes notamment en ce qui concerne les espaces annexes de la nécropole elle-même et la date exacte de fondation des bains et des latrines extérieures. Nous ne disposons

310. Cependant, l'argumentation de l'auteur, en l'absence de ses résultats de fouilles, ne permet pas d'assurer cette datation fort ancienne dont semble néanmoins témoigner le décor conservé en partie basse du minaret de l'oratoire.

¹²⁷ Rawḍ... p. 513 et 518 *Histoire des Benī Merīn...*, édition p. 16-17.

¹²⁸ *Histoire des Benī Merīn...* p. 19.

¹²⁹ BORELY (J.), « Chella et l'archéologie », *La Vie Marocaine Illustrée*, vol. 5, n°95, 1932, p. 11-15 ; p. 14. En raison de sa localisation, l'auteur propose d'identifier la sépulture dans la mosquée avec celle d'Umm al-'Izz, bien qu'il affirme l'absence d'éléments assurant cette attribution. Cependant, nous avons effectivement pu constater la modernité de la sépulture en question lors de notre prospection, probablement d'époque alaouite.

¹³⁰ Voir *Fayḍ...*, p. 199-200.

¹³¹ *Histoire des Benī Merīn...* p. 75.

à leur sujet d'aucune source ou élément épigraphique qui pourrait nous permettre d'affiner cette chronologie relative assez grossière¹³².

La grande enceinte est un hexagone de forme irrégulière en pisé enduit. Ses murs parfois percés de meurtrières, sont crénelés et surmontés d'un chemin de ronde. Une vingtaine de tours les cantonnent, réalisées dans les mêmes matériaux, à savoir un pisé renforcé par endroit par des chaînages de moellons. Le caractère réellement défensif de l'ensemble est donc restreint, et les tours ont plus fonction de contreforts. La tour occidentale de la grande façade est la plus importante. Elle présente une chambre inférieure à la fonction indéterminée. L'enceinte est quant à elle percée de trois portes coudées. La plus monumentale est localisée sur la façade Nord-Ouest. Elle est réalisée en moellons sur lesquels sont plaqués des pierres de taille. L'intérieur en pisé enduit présente les mêmes faux joints que le reste de l'enceinte. Dans le mur opposé, au Sud-Est, est percée la deuxième porte dite *'Ayn al-ğanna*, du nom de la source qui alimente les latrines extérieures, tandis que la troisième porte est localisée sur le pan de mur inférieur de l'enceinte ; elle est aujourd'hui murée. Le décor de l'enceinte se concentre sur la façade de la porte principale où il se développe sur l'*alfiz* encadrant l'ouverture en arc brisé outrepassé, ainsi que sur le sommet de la façade et des deux tours la cantonnant. Deux arcs au tracé polylobé divergeant, dont un terminé par un médaillon épigraphié, enserrant la porte et se développent sur un fond de rinceaux foliés avec deux médaillons en conque dans les écoinçons. L'ensemble est cerné de la frise épigraphique coufique qui nomme le commanditaire, Abū al-Ḥasan, et date la réalisation de 739/1339 (doc. 11, vol. II), sous un bandeau sommital à décor de réseau d'arcatures. Les angles de ce bandeau forment des modillons à *muqarnas* reposant sur de petites colonnettes à chapiteau. Sur le sommet des tours le décor se développe de manière identique. Un épais bandeau orné d'arcatures

¹³² Des fragments de mosaïque de céramique correspondant à une inscription ont été mis au jour par Borély voir « Autour de Chellah », *L'Afrique du Nord Illustrée*, 15 nov. 1930, n° 498, p. 11. Elle a alors été reconstituée en y ajoutant de nombreux éléments, avant d'être disposée sur le mur occidental de la madrasa. Telle qu'elle se présente aujourd'hui, son contenu évoque la construction d'une *zāwiya* en 731/1331, sur ordre du sultan Abū Sa'īd 'Uṭmān. Etant donné les conditions incertaines de sa découverte et de sa reconstitution, nous ne pouvons prendre en compte le contenu de cette inscription qui laisserait à penser à une première phase de travaux dès 1331, avant donc l'importante réfection opérée par son successeur Abū al-Ḥasan. Voir doc. 17 vol. II et photo. 4, pl. CLV, vol. III.

polylobées est découpé aux angles pour donner naissance à des *muqarnas* sculptées, surmontées d'un médaillon polylobé à décor épigraphique.

Tout l'angle Nord-Ouest de l'enceinte est occupé par un ensemble partiellement conservé¹³³. Vraisemblablement, il s'organisait autour d'une cour peu profonde entourée par des salles de taille variée ouvrant sur cette dernière. Un des pieds-droits qui encadrait l'ouverture permettant d'accéder à cette cour était encore visible au début du XXe siècle. Parmi les espaces conservés, on trouvait d'abord deux petites salles voûtées en berceau disposées contre le retour en coude de la porte. En continuant vers l'Ouest, trois espaces adoptaient une disposition analogue mais d'une longueur différente. La réalisation de ces trois salles a donné lieu à la fermeture de la poterne qui avait d'abord été réalisée dans l'enceinte. Cependant, cet aménagement, bien que postérieur, a eu lieu très peu de temps après l'élévation de l'enceinte elle-même comme en témoigne l'enduit à faux joints qui était visible à l'intérieur des cellules et qui ne semble pas avoir été exposé longtemps aux intempéries. En continuant à longer cette façade occidentale on arrivait ensuite sur une grande salle divisée en cinq espace par sa couverture, à savoir cinq coupoles sur pendentifs. Cette longue salle s'ouvrait sur la cour par trois baies en arc brisé au centre. Enfin, on trouvait deux petites salles voûtées en berceau, ainsi que le départ d'une troisième dont le couverture était similaire, laissant entrevoir une disposition semblable à celle présentée à l'entrée de l'édifice. L'organisation des salles semble donc symétrique, et les restes encore en place de l'autre côté de la cour laissaient supposer à une disposition identique. D'après la description que fait Léon l'Africain du sanctuaire, il semble que l'on puisse considérer cet espace comme un espace d'accueil, peut être même une hôtellerie¹³⁴.

Immédiatement après la porte, un chemin encaissé descend vers la nécropole elle-même. Là, il s'arrête sur une double esplanade où prend place d'un côté la nécropole mérinide, et de l'autre, l'espace destiné aux ablutions. Des bains sont disposés au Nord-Est, contre l'enceinte. L'ensemble de ces constructions mélangent briques cuites et moellons, ainsi que matériaux pisés sur certains

¹³³ La description de cet ensemble se fonde sur l'article d'Henri Basset et d'Evariste Lévi-Provençal, n'ayant pas eu accès nous même à l'intérieur de ses espaces voir « Chella. Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 81-84.

¹³⁴ *Description de l'Afrique...* t.1 p. 166 : « Par la suite Mansor en a reconstruite les murs, y a construit un splendide hospice et un palais pour le logement de ses soldats ».

tronçons, le plus souvent camouflés par un parement en pierres de taille ou par un enduit reproduisant le motif d'une assise de pierres. Certains éléments, comme le mausolée Abū al-Ḥasan sont cependant réalisés en pierre de taille véritable.

La nécropole elle-même est inscrite dans un quadrilatère dont les côtés mesurent 54m sur 35m, percé de deux portes dans les façades Nord-Ouest et Sud-Ouest. Cette dernière ouverture semble plus récente. L'entrée au Nord-Ouest est en arc outrepassé ourlé d'un second arc polylobé. Elle est située en arrière d'un passage fermé par un muret réalisé en moellons et briques cuites. En empruntant cette porte on accède directement à la cour de la première mosquée, légèrement désaxée par rapport à son mihrab, et qui présente dans son mur Nord-Ouest un aménagement de type banquette maçonnée. Huit sépultures réparties sur les deux côtés de l'entrée de la salle de prière sont aujourd'hui visibles, signalées par des stèles prismatiques en pierre et ou des stèles fichées verticalement à la tête et aux pieds des défunts, sans décor ni inscription. La salle de prière ouvre par une double baie en arc brisé outrepassé reposant sur une colonne. Cette ouverture est surmontée de trois baies rectangulaires et la façade se termine sur un mur pignon triangulaire, témoignant de la couverture à double pente originelle aujourd'hui perdue. L'oratoire est profond de trois travées, et présente deux décrochements latéraux renforçant son plan en « T ». Les nefs parallèles à la qibla sont constituées d'arcs brisés outrepassés reposant sur des piliers maçonnés. Elles s'interrompent en leur centre pour laisser place à une nef perpendiculaire au mihrab en abside à pans coupés. Le décor intérieur de la mosquée se résume aujourd'hui à un enduit blanc sur la surface des murs, et à un arc polylobé encerclant l'ouverture du mihrab, avec dans les écoinçons de son *alfiz* des médaillons en forme de rosace concave. Trois ouvertures sont aménagées vers l'extérieur, deux de part et d'autre du mihrab, et une sur le côté Ouest, donnant sur des dépendances à la fonction problématique sous la forme d'escaliers menant à un bassin adossé à une petite pièce. Le minaret de plan carré est accolé à l'angle de la mosquée. Son élévation sommitale a disparu, et il ne reste de son décor que des médaillons peints en rouge sur l'enduit ainsi que les baies du premier niveau au tracé brisé outrepassé, inséré dans un défoncement en arc polylobé.

La cour de l'oratoire est percée d'une ouverture sur sa face Nord-Est. Il s'agit d'un porche à double défoncement à ouverture en arc brisé et à façade décorée de mosaïque de céramique associant des bandeaux de médaillons géométrique à un

remplissage de rinceaux foliés. Cette porte permet d'accéder à un couloir étroit pourvu d'une seule issue donnant sur une deuxième cour de plan carré, cour qui fait le lien entre la mosquée initiale et la madrasa qui occupe toute la partie Nord-Est de l'enceinte. Cette madrasa est organisée autour d'une vaste cour rectangulaire dans laquelle on accède par un couloir coudé. Elle est agrémentée d'un bassin flanqué à ses deux extrémités de vasques en marbre, et elle est entourée d'un portique reposant sur de fines colonnes dont il ne reste que les bases, en marbre également¹³⁵. Les galeries latérales de ce portique permettent d'accéder à des cellules, sept sur chaque côté, ainsi qu'à deux escaliers laissant entrevoir l'existence d'un second étage. Les cellules de petites dimensions sont de taille irrégulière. Un oratoire est disposé à l'Est. Il est profond de deux travées, et l'espace y est divisé en trois nefs perpendiculaires à la *qibla* par des arcs brisés outrepassés reposant sur des piliers maçonnés. Un couloir annulaire voûté en berceau enferme le mihrab au tracé à pans coupés. A l'opposé, on trouve une salle rectangulaire de grandes dimensions, présentant un léger renforcement dans le mur Nord à la fonction indéterminée. Le décor de l'ensemble, tel qu'il peut être restitué, est riche. La cour, le bassin et la base des murs des cellules sont tous revêtus de carreaux de céramique, et même sur certaines parties, de mosaïque de céramique formant des réseaux de polygones. Dans la salle de prière, le mihrab conserve en partie haute un revêtement en stuc sculpté d'une arcature polylobée à remplissage d'un réseau géométrique. Le minaret de plan carré est doté d'un lanternon de même tracé. Son décor s'organise sur la base d'un panneau rectangulaire sur chaque face accueillant une double arcature polylobée reposant sur de fines colonnettes de marbre et percée de petites baies, sous un réseau d'arcature polylobé également. Sur le lanternon, un *alfiz* en défoncement accueille un arc brisé outrepassé, sous des merlons crénelés. L'ensemble de ce décor en briques cuites est recouvert de mosaïque de céramique formant des polygones étoilés, et des réseaux en damier.

Des latrines sont accolées au mur Nord-Est de la madrasa, entre le minaret et les escaliers permettant d'accéder à l'étage. Le plan de cette structure est rectangulaire, et son organisation consiste en la disposition de huit cellules autour

¹³⁵ Ces aménagements ont été mis au jour par BORELY, et publié très succinctement par FONTANE MARELLE (n.s.), « Les fouilles de la nécropole de Chella, au Maroc », *Le monde colonial illustré*, n°80, avril 1930, p. 94.

d'une cour avec dans chacune d'entre elles une petite vasque en céramique aujourd'hui disparue. Une fontaine encadrée de deux colonnettes a été disposées dans l'axe de l'entrée depuis la madrasa, axialité renforcée par le pavage en céramique qui présente deux petites bandes noires et blanches dans sa direction. Des conduites en terre cuite ont été mises au jour mais il n'a pas été possible de restituer la source de leur alimentation en eau. Par ailleurs, un accès depuis l'extérieur a été aménagé à l'Est de la fontaine.

Une des cellules de la madrasa donne accès à un second espace carré localisé entre elle et la mosquée par le biais d'un escalier, pour pallier la dénivellation. Cet espace est agrémenté d'un portique et pavé de briques en son centre. Les galeries latérales et la base des murs présentent un décor de mosaïque de céramique en réseau de polygones étoilés, et dans la partie haute, un décor de stuc sculpté d'une arcature polylobée au fond présentant alternativement réseau géométrique et rinceaux foliés, mis en œuvre de manière différente dans chacun des arcs. Au dessus se développe une frise épigraphique en *magribī* agrémentée d'éléments végétaux, sous un décor couvrant organisé en panneaux de polygones étoilés. La fonction de cet espace est incertaine car aucune sépulture n'y est visible. Cependant, l'affaissement actuel est dû à des fouilles ayant révélé la présence de plusieurs dépositions, rattachées alors aux dépouilles des « martyrs de Tarifa » inhumés à cet endroit sur ordre d'Abū al-Ḥasan. Etant données ses dimensions, plus importantes que celles des autres mausolées, ainsi que la probable absence de couverture sur sa partie centrale, il est en effet possible que cet espace ait fonctionné comme une *rawḍa* plutôt que comme un mausolée¹³⁶.

En arrière de cet espace carré se développe la partie proprement funéraire du site, occupant toute la zone Sud-Est ; il joue donc formellement le rôle de lieu de transit entre la madrasa et le cimetière proprement-dit. Cependant, il a été aménagé dans un second temps, comme en témoigne la présence d'un accès

¹³⁶ Les fouilles ont été menées par Ismā'il 'UṬMAN 'UṬMAN voir *Tārīḥ ṣālat al-islamiyya*, Beyrouth, 1975, p. 323-324, chercheur ayant proposé cette identification. Néanmoins, n'ayant pu consulter les résultats de ses investigations nous ne pouvons préciser ni le nombre, ni la disposition de ces sépultures. Si aucun élément de signalisation extérieur n'a pu être relevé, comme c'est le cas actuellement sur le site, nous pouvons supposer que l'espace ait fonctionné comme une tombe commémorative accueillant les sépultures de ces martyrs dans une seule et même fosse, comme cela était la tradition sur les champs de bataille du *ḡihād*. La symbolique martyriale serait par là même renforcée. Sur cet épisode de 1340 voir KABLY (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986, p. 130 et sur le rapatriement des corps à Chella voir *Musnad...* p. 307.

bouché sur le mur de la madrasa. Il existe également un autre accès à la zone d'inhumation par le biais de la mosquée : le mur de *qibla* est percé de deux ouvertures de part et d'autre du mihrab. Un premier mausolée est accolé à l'espace carré et à la madrasa, ouvert par trois de ses côtés. Son décor se résume actuellement à deux plinthes de marbre, dont une conservant un décor sculpté de palmette. La stèle prismatique qui y était déposée n'est plus visible aujourd'hui. Dans son alignement et contre le mur de la madrasa, d'autres sépultures étaient alignées, dont il ne reste plus aujourd'hui qu'une stèle prismatique en marbre très érodée, et une tombe dont l'emplacement est marqué par deux stèles en pierre anépigraphes fichées aux pieds et à la tête du défunt. L'angle du mur de cet espace et du premier mausolée présente, en partie basse, les restes d'un revêtement en mosaïque de céramique polychrome en réseau de polygones étoilés. La stèle prismatique de Šams al-Duḥā y était visible, ainsi qu'un fragment identifié comme ayant été disposé sur la tombe de Abū Ya'qūb Yūsuf (doc. 14 et 15, vol. II)¹³⁷. Or, ces éléments correspondent tout à fait à la description que donne Ibn al-Ḥāḡḡ du site¹³⁸. Les fragments de fût de colonnes en marbre épigraphiés trouvés non loin du mausolée d'Abū al-Ḥasan évoquant une défunte devaient appartenir à ce mausolée. Le long du mur de *qibla* de la mosquée, deux autres mausolées largement ouverts sont disposés de part et d'autre d'un espace, probablement aménagé dans un second temps, qui enserre le mihrab. L'un des deux est disposé de biais, sans que cette spécificité puisse s'expliquer par une spécificité du terrain ou des aménagements antérieurs¹³⁹. Le mausolée le plus oriental conserve quant à lui un décor en mosaïque de céramique noire et blanche sur la face externe, qui se

¹³⁷ Pour l'interprétation du texte, voir BASSET (H.), LÉVI-PROVENÇAL (E.), « Chella », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 39-45.

¹³⁸ *Fayd...* p. 198 : « Cette noble sépulture a été creusée dans le mausolée à coupole le plus grand, dont la construction a été ordonnée par l'Emir des Croyants surnommé – que Dieu le fortifie – sur son défunt père ainsi que sur sa mère qui était la Maîtresse des femmes de son époque, la vertueuse et grave, unique en son temps. Ses actions étaient justes et ses réflexions abouties. Sa piété était reconnue, sa bonté grande, sa majesté la plus haute, et sa conduite charitable. Que Dieu bénisse le lieu où elle est couchée et que sa miséricorde lui revienne en grande partie. Ce mausolée à coupole est une des merveilles du monde, la plus grande de ses réalisations ayant atteint ce niveau ultime [de perfection]. Il l'a doté de marbre blanc pur et ses plaques ont été agencées comme les rimes d'un poème, chaussées en vis à vis, soulées par soulées, mais nul autre que le déchaussé ne peut le voir. Ce revêtement a été installé sous les couronnes des arcs comme les bracelets de Chosroes et son amie. »

¹³⁹ Rien ne permet d'assurer la fonction funéraire du mausolée de biais, ainsi que de l'espace intermédiaire, en raison de l'absence de sépulture en surface. Il est possible qu'ils aient fonctionné comme des annexes à la mosquée, notamment l'espace intermédiaire dont la disposition empêche d'y voir un mausolée.

poursuit sur la partie basse du mur de la mosquée, vers le minaret. On remarque également une portion de revêtement polychrome cette fois au niveau du sol de son entrée orientale et dans l'angle intérieur occidental. Le quatrième et dernier mausolée, plus important par son décor et sa dimension, et disposé en face, dans le mur d'enceinte de la *rawḍa* dont il fait partie. Il conserve encore en son sein trois emplacements de sépultures. La première se signale par une stèle prismatique en marbre, relativement usée, sur une dalle en briques. Sur la deuxième prenait place la stèle prismatique d'Abū al-Ḥasan, aujourd'hui déplacée (doc. 14, vol. II), et la troisième présente un revêtement en mosaïque de céramique de type tardif, probablement alaouite. Quant au décor du mausolée, il est encore visible en partie basse des murs intérieurs et extérieurs, donnant sur la *rawḍa*, et est constitué du même revêtement en mosaïque de céramique noire et blanche formant un damier que sur le mausolée lui faisant face. Son mur du fond présente un décor en pierre sculptée sur la partie haute, encadrant le sommet d'une niche au tracé en arcature jumelée. Il s'agit d'une frise épigraphique en *magribī* sur fond de motifs végétaux, cantonné de deux panneaux à dessin d'arcature, cernés d'une autre frise épigraphique du même type et à remplissage d'un réseau géométrique intégrant de petits médaillons étoilés épigraphiés. Un bandeau à réseau de polygones étoilés ornés de demi-palmettes souples surmonte l'ensemble, sous une série de trois niches en plein cintre percées de petites baies rectangulaires. Sur la face extérieure de ce mur, un large bandeau à décor mêlant éléments épigraphiques et frises géométriques supporte un large panneau rectangulaire où se développe une triple arcature au tracé polylobé et outrepassé, qui reposait auparavant sur de fines colonnettes. Le fond des arcs est tapissé d'un décor de tresses et motifs végétaux et leur tracé se poursuit dans la partie supérieure pour former un réseau. Chacun des motifs recticurvilignes ainsi dessiné accueille un petit médaillon en conque et finalement, l'organisation de ce décor rappelle fortement celui des façades du minaret de la madrasa. Une double frise épigraphique enserre ce panneau, d'abord coufique puis en *magribī* souple, sous une corniche à *muqarnas* reposant sur une petite arcature à remplissage associant motifs géométriques et végétaux. Au sommet, un modillon qui devait supporter la toiture est conservé, et il devait lui-même reposer sur une colonnette aujourd'hui perdue. L'espace restant laissé libre entre ce mausolée et le mur oriental de la *rawḍa* présente aujourd'hui encore des

sépultures cernées de pierres et à stèles dressées ainsi que des stèles prismatiques en marbre, anépigraphes.

Les latrines extérieures sont réalisées en moellons, et mesurent environs 10,50m sur 9,50m. L'eau y jaillit dans un bassin au centre puis est évacuée par un étroit conduit situé au bas de la paroi Nord-Ouest. L'ensemble est partiellement immergé, ce qui réduit nos possibilités de restitution de son fonctionnement. Néanmoins, il est possible d'y voir un ensemble de sept logettes de dimensions variables ouvrant sur trois côtés d'une cour de plan carré.

L'édifice de bains, toujours visible aujourd'hui, a probablement été réalisé après l'édification de l'enceinte, soit entre 739/1339 et 759/1358 au plus tard¹⁴⁰. Cependant, il peut avoir été édifié immédiatement après que l'enceinte ait été élevée, soit en 739/1339. On y accède par un vestibule coudé, adossé à une latrine, qui dessert la première salle froide à portiques latéraux. Puis, dans l'axe de la première ouverture se trouvent trois salles oblongues couvertes en voûte d'arête, suivant la gradation de chaleur. Dans la pièce chaude, un décrochement latéral permettait de recevoir le réservoir d'eau. Enfin la chaufferie est disposée en arrière de la pièce chaude.

L'ensemble ainsi constitué flotte largement dans la vaste enceinte monumentale. Cependant, des fouilles réalisées ponctuellement ont permis d'établir l'existence de véritables quartiers d'habitation, notamment entre les bains et la nécropole, ainsi que le long de l'axe reliant l'entrée principale à la porte *'Ayn al-ğanna*. Des dépotoirs ainsi qu'un système d'adduction d'eau arrivant jusque dans chaque maison ont pu être observés. De même, un réseau de rues perpendiculaires a pu être dégagé, laissant penser à une planification de l'occupation. Cependant, en l'absence de publication présentant l'ensemble de ces résultats, nous ne pouvons en préciser la disposition, ainsi que la datation. Ces quartiers seraient néanmoins contemporains de l'ensemble mérinide, ce qui laisserait à penser à un programme édilitaire tout à fait exceptionnel¹⁴¹.

¹⁴⁰ Le fait que la chaufferie s'appuie sur le mur constitue une indication chronologique qui n'avait pas été relevée par Henri Basset et Evariste Lévi-Provençal dans leur étude pour tant fondée sur une analyse du bâti voir « Chella », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 310-311. Voir également TERRASSE (H.), *Trois bains mérinides du Maroc, Extrait des Mélanges William Marçais*, Paris, 1950.

¹⁴¹ Ces indications proviennent de la thèse de Michel Terrasse, *L'architecture hispano-maghrébine et la naissance d'un nouvel art marocain à l'âge des Mérinides*, Thèse soutenue en 1979 à l'Université Paris-Sorbonne, t. II p. 348. Il ne délivre cependant aucune donnée précise quant aux éléments qu'il a pu identifier et ne donne le plan que d'une des onze maisons qu'il a mises au jour.

II.3 : Des tombes de saints ?

Formellement, la nécropole mérinide de Chella est un ensemble de construction tout à fait unique à cette date¹⁴². Il associe les tombes des souverains, dont certaines disposées dans des mausolées à coupole, à un oratoire à cour et minaret, une madrasa qui présente un second minaret, des latrines, des bains, une hôtellerie et même des quartiers d'habitation. Les deux grands évergètes connus de cet ensemble, Abū al-Ḥasan et Abū 'Inān, sont également ceux intervenus à Tlemcen pour constituer les sanctuaires de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) et de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A), seuls complexes de notre corpus à pouvoir soutenir la comparaison avec la nécropole mérinide. Il n'existe en effet qu'une différence entre les trois sites, à savoir l'absence de *zāwiya* à Chella. Néanmoins, ses fonctions sont remplies. En effet, les *ḥabūs* établis par Abū 'Inān indiquent que les revenus des bains neufs de Rabat devaient être affectés à l'entretien du mausolée d'Abū al-Ḥasan, mais également à la nourriture des pauvres de Chella (doc. 22, vol. II). A cette aumône alimentaire s'ajoute l'accueil dans l'édifice localisé à l'arrière de l'entrée. La seule fonction qui n'est pas remplie est celle de la diffusion d'un enseignement mystique. Or, le maître soufi Abū Muḥammad Sīdī al-Ḥāḡḡ 'Abd Allāh al-Yābūrī se serait installé dans l'hôtellerie où il aurait diffusé son enseignement. Son plus célèbre disciple, Sīdī Ibn 'Aṣīr (2/Sal/M), y séjourna avant de s'installer dans sa propre maison de l'autre côté du fleuve¹⁴³. Or, la bienveillance des sultans à l'égard de cette installation dans leur propre nécropole ne fait aucun doute, et le maître jouissait peut être même des *ḥabūs* évoqués précédemment. Toutes les

Ces maisons présentaient des dimensions modestes, organisées en deux ou trois pièces disposées autour d'une cour centrale dotée d'un portique, avec une entrée coudée voir fig. 1, pl. CXLVIII, vol. III. Malheureusement, ces éléments ne pourront certainement jamais être infirmés ou confirmés dans la mesure où lors de ses fouilles menées au début du siècle, Borely a affirmé avoir retiré jusqu'à deux mètres de stratification sans les étudier afin d'atteindre les niveaux antiques.

¹⁴² Si l'on considère la dynastie rivale et voisine zayanide, c'est la deuxième nécropole utilisée par la dynastie qui est dotée d'éléments comparables voir *Histoire des Beni Zeiyan...* p. 43 et *Histoire des Beni 'Abd al-Wād...*, vol. 2, p. 127. Cependant, l'ensemble ainsi mis en place est plus tardif et il ne présente pas la même construction symbolique. Chez les Hafsides, l'écart avec la situation mérinide est encore plus important : il faut attendre l'inhumation d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad (m. 833/1430) pour que leurs tombes soient signalées par un mausolée associé à d'autres éléments d'importance, en l'occurrence, une tombe sainte (1/T/T) voir *Tārīḥ...* p. 128.

¹⁴³ Voir NWIYA (P.), *Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès, Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390)*, Beyrouth, , 1961, qui cite le manuscrit d'Abū Ġandar Muḥammad, *al-Iḡtibāt bi-tarāḡīm a 'lam al-ribāt* ms. Rabat 1287, fol 207 r et v., selon lequel le maître se serait installé dans une cellule, « à gauche en entrant par la porte ». Voir *Salsal...* p. 20 pour le passage de Sīdī Ibn 'Aṣīr auprès du *ṣayḥ* al-Yābūrī ; on relève néanmoins que s'il précise qu'il s'agissait de sa *zāwiya*, et qu'il la localise à Rabat, il ne donne pas son emplacement exact et ne nomme pas Chella.

fonctions de la *zāwiya* telle que conçue par les souverains mérinides peuvent donc être remplies. Néanmoins, et malgré leur attachement affiché pour les mystiques, les souverains mérinides font le choix de ne pas associer leur sépulture à ce type de religiosité par une construction spécifique à cet endroit¹⁴⁴.

Un premier glissement symbolique est opéré par la similitude formelle existant entre la nécropole et les grands sanctuaires tlemcénien, similitude renforcée par leurs évergètes communs et la proximité chronologique de leurs édifications respectives. On pourrait arguer que cette analogie tient justement du fait qu'il s'agit des mêmes commanditaires et d'une date proche, et donc d'une proximité circonstancielle. Cependant, la mise en place d'un complexe de ce type est une innovation qui intervient au terme d'un processus de longue durée qui témoigne d'un parallélisme volontaire. En effet, Chella n'est pas le premier site d'inhumation collective mérinide : le premier est situé à Tāfartāst, où l'émir 'Abd al-Ḥaqq (m. 614/1217) et son fils Abū al-'Ulā ont été enterrés, avant que le site ne soit agrémenté en 684/1285 d'une *zāwiya* par ordre d'Abū Yūsuf Ya'qūb (m. 1286)¹⁴⁵. Dans un second temps, elle est restaurée et dotée de *ḥabūs* par Abū al-Ḥasan, afin de subvenir aux besoins des visiteurs, et entretenir des lecteurs du Coran sur place¹⁴⁶. Le deuxième site connu est à Fès, dans le cimetière intérieur de *bāb al-Ftūḥ*. Là sont déposés l'émir Abū Yaḥyā (m. (656/1258) puis le prince Abū 'Āmir (698/1299) dans la *zāwiya* où reposait le juriste Abū Muḥammad al-Fištālī¹⁴⁷. Le choix de Chella par Abū Yūsuf Ya'qūb et ses premiers successeurs comme lieu d'inhumation est donc délibéré, et son aspect, le fruit d'une construction symbolique réalisée sur plusieurs règnes successifs, l'aboutissement ayant lieu sous celui d'Abū 'Inān.

Pour voir apparaître cette construction symbolique il faut considérer la terminologie employée pour qualifier Chella. Deux termes se distinguent

¹⁴⁴ Il semble vraisemblable de rattacher l'hôtellerie en arrière de la porte principale à la *zāwiya* de Abū Muḥammad Sīdī al-Ḥāḡḡ 'Abd Allāh al-Yābūrī, témoignant alors de l'évolution de la conception même de la *zāwiya* : d'abord lieu d'accueil, elle devient ensuite lieu de rassemblement mystique voir *supra* p. 48-50.

¹⁴⁵ *Rawḍ...* p. 286 et 373. Cette première apparition de l'institution dans les constructions mérinides a été relevée par S. Gubert dans sa thèse *Le maître dans tous ses « états ». Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse soutenue en 2004 à l'EHESS, vol. II p. 700.

¹⁴⁶ *Musnad...* p. 111-112.

¹⁴⁷ *Rawḍ...* (traduction espagnole) vol. 2 p. 563-564 et p. 700. Pour le site lui-même voir également *Salwat...* vol. 2 p. 54-55.

nettement du lexique purement funéraire : *ribāṭ*, qui apparaît dans l'inscription monumentale à l'entrée (doc. 11, vol. II) et dans deux sources¹⁴⁸, dont une antérieure à la réalisation de l'enceinte, et *mašhad*, qui n'apparaît qu'à une seule reprise¹⁴⁹. Cette terminologie projette la nécropole mérinide dans le champ sémantique du *ḡihād*, et cette projection est confortée par la terminologie employée dans les épitaphes des souverains, avec le titre de *muḡāhid*¹⁵⁰ (cf. doc. 11 à 15). De même, le site choisi pour cette nécropole est historiquement lié au *ḡihād*, que ce soit, contre les *Bargawaṭas* d'abord, par le biais d'un *ribāṭ*¹⁵¹ et d'inhumation de combattants¹⁵² sur le site même de Chella, ou plus tard, contre les royaumes chrétiens occidentaux, par la fondation almohade toute proche de Rabat¹⁵³. Or, Rabat, et Chella tout particulièrement, ne sont pas le lieu de rassemblement des troupes mérinides à destination du *ḡihād*, et l'enceinte réalisée par Abū al-Ḥasan n'a, malgré son titre, aucune vocation militaire. Le choix du site et la terminologie employée pour le qualifier placent donc la nécropole comme l'héritière du prestige acquis par les dynasties précédentes, et notamment, almohade et almoravide, dans le même temps qu'elle témoigne des aspirations « jihadistes » des premiers souverains mérinides¹⁵⁴. Parallèlement, la qualification de *ribāṭ* appelle également une autre interprétation. On l'a vu en effet, le *ribāṭ* est aussi une institution mystique. Par ce terme, la nécropole constitue également un lieu où l'aspirant dans la voie soufie peut se retirer, assimilant l'ensemble du site à une *zāwiya*. La filiation avec Tāfartāst et Fès donc est marquée. Cette seconde lecture ne remplace pas celle liée à la Guerre Sainte, mais elle s'y superpose.

¹⁴⁸ *Rawḍ...* p. 513 et *Nuḡādat...* p. 81.

¹⁴⁹ *Nuḡādat...* p. 82.

¹⁵⁰ Sur la construction de la figure du prince mérinide comme champion de la Guerre Sainte voir KABLY (M.), *Société pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986, p. 57.

¹⁵¹ CAILLÉ (J.), *La ville de Rabat jusqu'au Protectorat français, Histoire et archéologie*, Paris, 1949 ; p. 40

¹⁵² *Rawḍ...* p. 307.

¹⁵³ Voir pour l'analyse du choix du site GUBERT (S.), *Le maître dans tous ses « états ». Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse soutenue en 2004 à l'EHESS, vol. II, p. 696-699.

¹⁵⁴ Les nombreuses indications délivrées par Ibn Abī Zār' sur les grandes figures inhumées à Chella témoignent de cette construction symbolique du site dès la fin du règne d'Abū Sa'īd 'Uṭmān en 1331. Son aboutissement peut être lu dans le *Musnad...* p. 124, dans la description du site que donne l'auteur au moment de l'inhumation d'Abū Sa'īd sur ordre d'Abū al-Ḥasan ; « à Chella la décorée, à proximité de Salé. Il s'agit d'un lieu connu pour la *baraka* et vers lequel on se dirige pour cette raison. En témoignent ceux qui se préoccupent de notices historiques et qui ont consigné ce qui témoigne de son prestige ». Le champ lexical utilisé par Ibn al-Ḥaṭīb est également significatif voir *Mi'yār al-Ḥṭiyār...* p. 74, tout comme l'inhumation, sur ordre d'Abū al-Ḥasan des « martyrs de Tarifa » voir *Tārīḥ ṣālat al-islamiyya*, Beyrouth, 1975 p. 323-324.

Conjointement à ce premier glissement qui affecte la nécropole princière, un deuxième s'opère touchant directement la figure des souverains qui sont rapidement rattachés aux chérifs par l'intermédiaire d'Umm al-'Izz¹⁵⁵, et glorifiés pour leur attachement aux figures saintes¹⁵⁶ et pour leur grande piété qui leur confère même parfois le statut de saint¹⁵⁷. Nous ne reviendrons pas ici sur les modalités de cette mise en place d'une véritable hagiographie de la figure des souverains mérinides, cette question ayant été largement traitée à ce jour¹⁵⁸. Néanmoins, il faut l'avoir à l'esprit pour comprendre comment peut s'instaurer un pèlerinage officiel tout à fait comparable à celui évoqué pour la tombe du Mahdī Ibn Tūmart. En effet, à partir d'Abū Yūsuf et jusqu'à Abū al-Ḥasan, à l'exception d'Abū al-Rābi', chaque souverain est déposé à Chella, après déplacement de la dépouille depuis son lieu de décès¹⁵⁹. S. Gubert l'a démontré, la translation est alors l'occasion de marquer la filiation du pouvoir¹⁶⁰ : le déplacement de la cour et du nouveau souverain sur le site devient incontournable. Ces tombes deviennent le lieu d'expression de la piété filiale des souverains, et certains, en l'occurrence Abū Sa'īd, Abū al-Ḥasan puis Abū 'Inān, s'imposent d'y faire plusieurs visites, notamment avant d'entreprendre une importante expédition¹⁶¹.

¹⁵⁵ *Histoire des Benī Merīn...* p. 57. Voir également sur ce point BECK (H.), *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfienne des sultans mérinides (656-869/1258-1465)*, Leiden, 1989 p. 101.

¹⁵⁶ On relève ainsi qu'Abū 'Inān rend plusieurs fois justice sur une tombe vénérée, le saint devenant symboliquement garant de ses décisions et le sultan lui-même, le dépositaire de la justice du saint voir *Fayd ...*, p. 486, (1/T/A), et p. 487, (3/T/A).

¹⁵⁷ Voir GUBERT (S.), *Le maître dans tous ses « états ». Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse soutenue en 2004 à l'EHESS, vol. I, p. 327.

¹⁵⁸ Voir notamment les études déjà évoquées de KABLY (M.) *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986 ; BECK (H.), *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfienne des sultans mérinides (656-869/1258-1465)*, Leiden, 1989, et GUBERT (S.), *Le maître dans tous ses « états ». Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse soutenue en 2004 à l'EHESS.

¹⁵⁹ Voir *Histoire des Benī Merīn...* p. 12-21.

¹⁶⁰ GUBERT (S.), *Le maître dans tous ses « états ». Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse soutenue en 2004 à l'EHESS, vol. II notamment p. 702-704.

¹⁶¹ Pour Abū Sa'īd voir AL-'UMARĪ, *Masālik el-Abṣār fī Mamālik el-Amṣār, I : L'Afrique, moins l'Égypte*, Trad. GAUDEFROY-DEMOMBYNES (M.), Paris, 1927, p. 219. Pour Abū al-Ḥasan voir ses visites rapportées par Ibn al-Ḥāḡḡ voir *Maghreb et Andalousie au XIVe siècle ...* p. 106 et Ibn Marzūq voir *El-Musnad* (traduction) p. 108 et p. 205. Pour Abū 'Inān voir également Ibn al-Ḥāḡḡ, *Fayd ...* p. 196-200, pour Chella, et p. 204-205 pour Tāfartāst. Les différentes visites qu'y fait Ibn al-Ḥāḡḡ peuvent s'interpréter comme des tentatives pour s'attirer les bonnes grâces des souverains mérinides voir *Kitāb a'māl al- a'lām...* p. 360, *Nuḡādat...* p. 81-84. Sur cette question des visites régulières des sultans, il nous semble que S. Gubert force l'interprétation quant à l'existence d'un *mawsim* dynastique sur le site, et ce en raison de la transposition qu'il opère du sens moderne de ce terme sur l'activité médiévale du même nom, qui ne recoupe absolument pas

En reconsidérant le cas mérinide, deux figures émergent nettement, à savoir celle d'Abū al-Ḥasan et celle d'Abū 'Inān. Ces deux souverains sont à la fois les seuls à s'être réellement impliqués dans le culte des saints par des entreprises évergétiques, et à la fois ceux qui ont amenés la nécropole mérinide à cet état de cimetière béni par la présence de dépouilles prestigieuses¹⁶², dans un espace apparenté à un sanctuaire, où gravitent étudiants, lecteurs du Coran et même soufis. On remarque néanmoins que les corps des Mérinides ne sont pas source de *baraka* ; les tombes sont tout au plus sanctifiées, *muqaddasa*¹⁶³. La concomitance de ces deux faits est particulièrement signifiante. Nous sommes en effet tentée de voir dans leur investissement dans le culte des saints les éléments qui doivent permettre de les assimiler à ces figures prestigieuses, symboliquement, mais également formellement, par des constructions comparables destinées à accueillir leurs dépouilles. On relève d'ailleurs une volonté explicite de lier les sites de Tlemcen et Chella dans la description que donne Ibn Marzūq du cortège funéraire accompagnant la dépouille de la mère d'Abū al-Ḥasan : ce sultan aurait fait élever à chaque étape un édifice d'accueil (*'imāra*), un oratoire et une *zāwiya*¹⁶⁴. Au delà de l'exagération vraisemblable de ce propos, le lien est là. Quant au choix de tombes tlemceniennes pour réaliser des grands ensembles, il résulte également d'une stratégie de propagande¹⁶⁵.

La nécropole mérinide condense dans sa forme et son impact symbolique toute la propagande politique mérinide : l'un des premiers témoignages de la prise du

la même réalité. En effet, il interprète l'indication d'Ibn al-Ḥafīb sur un *mawsim* de Chella comme ayant lieu en lien avec la célébration de la Nuit du Destin sur la tombe des souverains voir *Nufādat...* p. 122 et *Le maître dans tous ses « états ». Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse soutenue en 2004 à l'EHESS, vol. II p. 701. En réalité, l'auteur fait référence à une foire bisannuelle qui se tenait sur le site, également évoquée par Ibn 'Abbād (6/F/M) dans son *Kitāb al-rasā'il al-kubrā* (éd. Fez 1320 H., p. 116, non consultée), cité par Basset et Lévi-Provençal dans « Chella », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 25 : « L'affluence à la foire de Chella est passée en proverbe : en effet, à l'époque où elle se tenait deux fois par an, à date fixe, on n'y pouvait rien entendre, tant il y avait de cris et de bruit. Du moins en était-il ainsi au temps passé, car, aujourd'hui, ce n'est plus qu'un souq rural (souq el-ghobār) de peu d'importance, tel qu'on en trouve dans la campagne ». Ces auteurs ont également pu relever la présence d'une grande quantité de céramique grossière dans le matériau pisé de l'enceinte, au niveau de la porte, preuve que cette céramique jonchait le sol, et donc de la présence sur le site d'un marché récurrent.

¹⁶² Sur la gradation des qualificatifs des sultans voir GUBERT (S.), *Le maître dans tous ses « états ». Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse soutenue en 2004 à l'EHESS, vol. II, p. 709.

¹⁶³ Voir *Kitāb a' māl al- a' lām...* p. 360 et du même auteur *Nufādat...* p. 81.

¹⁶⁴ *Musnad...* p. 243.

¹⁶⁵ Voir *supra* p. 120-121.

titre califal par Abū ‘Inān y est visible dans la stèle prismatique qu’il a fait réaliser pour sa mère¹⁶⁶, et le *mawlid*, nouvelle célébration de la naissance du Prophète promue par les Mérinides, y est célébré¹⁶⁷. Le devenir de la nécropole ne fait que renforcer cette interprétation. En effet, le gouverneur de Salé Abū Zakarīyya’ Yahyā al-Wattāsī, qui avait usurpé la réalité du pouvoir, est attaqué par plusieurs autres prétendants. L’un d’entre eux, Aḥmad al-Liḥyānī, parvient à Salé et opère un véritable sac de Chella. Après la défaite de ce dernier, et malgré la récupération des trésors qui y avaient été dérobés, le Wattaside fait le choix de ne pas la réhabiliter¹⁶⁸. Néanmoins, le prestige du site ne faiblit pas et le culte glisse lentement vers des djinns et figures mythiques qui occuperaient le site, ainsi que vers les nouvelles dépositions de soufis et juristes faites à cet endroit¹⁶⁹.

Dans une perspective plus globale, cette situation amène à s’interroger sur l’existence d’une interaction entre culte des saints d’une part, et culte dynastique d’autre part. En effet, c’est véritablement conjointement au développement de figures de princes vénérables, d’abord par le biais de chefs religieux, comme ‘Abd Allāh b. Yāsīn, puis le Mahdī Ibn Tūmart, et dans un second temps, par le biais de sultans morts en odeur de sainteté, les souverains mérinides, que l’on voit se développer le culte des tombes de saint. Mais il est difficile de dire si cette valorisation de figures décédées participe d’une sensibilité dévotionnelle post-mortem qui se met en place au même moment, voire antérieurement, ou bien, si elle en constitue l’un des moteurs. En effet, l’émergence du culte dynastique peut

¹⁶⁶ Voir BASSET (H.), LÉVI-PROVENÇAL (E.) « Chella Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 42. Voir doc. 14, vol. II.

¹⁶⁷ Sur cette célébration particulière par la dynastie voir KAPTEIN (N.J.G.), *Muhammad’s birthday festival*, Leiden, 1993, p. 99 et p. 144 pour son introduction dans le royaume voisin, sous impulsion mérinide. Voir également BECK (H.), *L’image d’Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique shari’fienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*, Leiden, 1989, p. 101-102. Ibn al-Ḥafīb célèbre le *mawlid* lors de son séjour à Chella voir *Nufādat...* p. 84.

¹⁶⁸ BASSET (H.), LÉVI-PROVENÇAL (E.) « Chella Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 27-28. Voir également la fatwa prononcée par Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Qasīm al-Qawrī (m. 872/1467) sur le statut des Corans une fois retrouvés voir *Mi’yār...* vol. 7, p. 18-20. Après Abū ‘Inān, qui est inhumé dans une annexe de la mosquée de Fās Ġādīd, les souverains suivants sont tous déposés sur le site dit d’al-Qula, à l’endroit de l’ancienne *rābiṭa* d’Abū Ġabal (3/F/M) voir *Ġidwat...* vol. 2 p. 560 et *Salwat...* vol. 3 p. 197-207. S. Gubert, *Le maître dans tous ses « états ». Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse soutenue en 2004 à l’EHESS, vol. II p. 708, relève l’exception d’Abū al-Faḍl b. Abī Salīm, dont la sépulture est déplacée à Chella, probablement sur ordre de son frère Abū al-‘Abbās voir BASSET (H.), LÉVI-PROVENÇAL (E.) « Chella Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 37, certainement dans un but de renouer avec la tradition.

¹⁶⁹ BASSET (H.), LÉVI-PROVENÇAL (E.) « Chella Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 385-425 ; BASSET (H.), *Le culte des grottes au Maroc*, Clichy, 1999, p. 70-84.

tout aussi bien traduire un enregistrement par la documentation d'un fait social non perceptible dans les sources, et donc être la conséquence du phénomène. Ces deux hypothèses ne sont cependant pas antinomiques et se complètent même parfaitement.

Après l'analyse de la mise en résonance de l'élite sociale contemporaine du développement du culte des saints, qui permet de comprendre certains facteurs d'évolution typologique, il nous faut maintenant ouvrir notre perspective aux espaces dans lesquels ces tombes saintes sont insérées. En effet, nous n'avons jusqu'à présent fait que les apercevoir, dans la terminologie employée pour en désigner certains ou dans leur qualification juridique. Or, les dynamiques qui président à l'évolution typochronologique des tombes impliquent certainement également des transformations dans le territoire qui les accueille, c'est à dire, l'espace de la ville.



Troisième partie : Tombes saintes et territoires

C'est par un retour constant aux sources d'époque médiévale qu'il a été possible de brosser, à grands traits, le portrait des principales tombes alors vénérées en milieu urbain. Ce même recours aux sources a permis, dans une certaine mesure, de comprendre quelles dynamiques sociales présidaient à leur mise en place matérielle, ainsi qu'à leur évolution formelle. Malgré l'indigence des éléments à notre disposition, il a donc été possible de percevoir et de comprendre l'émergence et le développement tant physique que symbolique de ces sépultures saintes. Cependant, cette vision ne pouvait être complète sans une approche topographique de ces dernières, et plusieurs questions se sont alors immédiatement posées à nous : comment ces tombes s'inscrivent-elles dans l'espace auxquelles elles appartiennent ? Participent-elles à la mise en place d'un processus de territorialisation sainte ? Ce processus est-il perceptible aux échelles micro et macro-locales ?

Une fois encore, l'analyse de ces questions soulève le problème de la documentation disponible pour y répondre. En effet, les données à notre disposition, que ce soit par le biais des résultats de fouilles, d'études historico-topographiques, de l'analyse des sources ou encore de notre propre investigation sur le terrain sont au demeurant assez peu nombreuses. Bien que la quasi-totalité des villes considérées ici aient fait l'objet de publications évoquant leur formation et leur évolution, rares sont celles qui permettent de restituer le tissu urbain médiéval de manière un tant soit peu précise. Les fouilles sont rares, peu ou pas éditées, et jamais rassemblées de manière à dresser une topographie, même partielle, de ces villes. De plus, si la présence sainte comme facteur d'urbanisation est un fait identifié et analysé pour la période pré-moderne et contemporaine¹,

¹ Voir EICKELMAN (D.F.), *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage center*, Austin-London, 1976 et ELBOUDRARI (H.), « Quand les saints font les villes : lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII^e siècle », *Annales ESC*, 40^{ème} année, n°3, mai-juin 1985, p. 489-508.

aucune étude ne met en avant ce phénomène pour l'époque médiévale qui nous intéresse. Ces manques dans la documentation limitent de fait notre approche topographique à des conclusions suggestives qu'il est néanmoins nécessaire de formuler.

Premier chapitre : La tombe dans son espace

Au moment de leur décès, la plupart des personnages inhumés que nous considérons jouissent déjà d'une certaine réputation de piété, voire de sainteté. De fait, on ne peut que s'interroger sur l'existence de critères présidant à l'élection d'un emplacement pour y réaliser ces sépultures : sont-ils fortuits ? Procèdent-ils de la pratique funéraire vernaculaire, donc courante ou bien sont-ils le fait de la nature même de ces dépouilles particulières ?² Par ailleurs, une fois réalisées ces inhumations, comment réagit l'espace qui les a accueillies ?

Pour pouvoir proposer des éléments de réponse il est nécessaire de procéder à une analyse systématique de la localisation des tombes de notre corpus principal à partir de la documentation écrite rassemblée pour cette recherche. Indubitablement, il existe la plupart du temps un écart notable entre la date de décès des personnages considérés et la date de rédaction des sources consultées en faisant état. Malgré les cas de translation probables, participant ou non d'une volonté de recomposer l'histoire d'un territoire³, cette réflexion se construit sur la base de ces emplacements tels que restitués dans la mémoire collective. Elle se focalise sur les conséquences de ces inhumations supposées ou réelles dans un espace donné et vécu comme étant celui de l'emplacement de la tombe sainte. Elle est ensuite confrontée à la situation topographique actuelle. Il s'agit en effet de percevoir les phénomènes évolutifs envisagés dans la durée, et, par là même, de tenter de compléter certains manques dans la documentation médiévale.

² Pour Catherine Mayeur-Jaouen en effet, les tombes de saints sont localisées dans des lieux spécialement choisis à cet effet, à la différence des mosquées dont l'emplacement est le plus souvent conditionné par l'habitat dans lequel celles-ci s'insèrent voir « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », p. 133-147 ; p. 137.

³ On connaît pour la Tunisie du XIV^e siècle une vogue pour la recherche de tombes saintes anciennes, vraies ou fausses, activité notamment pratiquée par al-Burzulī voir BRUNSCHVIG (R.), *La berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, 1940, t. 1, p. 370.

Une typologie de la localisation des tombes peut alors être établie. Elle repose sur une dichotomie simple⁴, et que nous étudierons donc successivement, à savoir, en milieu funéraire d'une part, et dans un « lieu de vie », c'est à dire dans un espace où le saint séjourne de son vivant, d'autre part.

I : Typologie des localisations

Nous l'avons dit, la documentation nous permettant de connaître le tissu urbain des villes analysées ici par le biais des tombes saintes est très lacunaire. En croisant cette documentation avec les sources médiévales consultées, il n'est malheureusement pas toujours possible de déterminer avec précision la localisation exacte des différentes tombes, et donc de les inclure dans la typologie que nous dressons. Il serait illusoire, et même passablement essentialiste, de chercher dans l'occupation actuelle des sites considérés une image à peine déformée de la réalité médiévale. Il n'en reste pas moins que la structuration d'un territoire est un phénomène qui peut être appréhendé par la longue durée. De fait, c'est par une approche régressive⁵ que nous allons tenter de restituer les différents types d'installation, pour pouvoir, dans un second temps, analyser la classification qui peut en être établie⁶.

I.1 : Présentation systématique des sites⁷

I.1.1 : Maroc :

Considérons tout d'abord les villes du Maroc actuel.

⁴ Nous établissons cette classification des espaces sur la base de la nature de l'occupation qui y est majoritairement perceptible. Cette distinction est bien entendu schématique et aucune de ces occupations n'est considérée comme étant de nature exclusive.

⁵ L'apport de ce type de démarche régressive sur la longue durée a déjà été démontré. Voir les résultats obtenus grâce à cette méthode en *al-Andalus*, à Tolède, dans PASSINI (J.), MOLENAT (J.P.), *Toledo al finales de la Edad Media*, Toledo, 1995.

⁶ Cette analyse typologique ne prend en compte que les tombes de notre corpus principal. En effet, en raison du temps qui nous était imparti pour cette recherche, nous n'avons pas pu nous livrer à une analyse approfondie de la localisation des tombes appartenant à notre corpus annexe. Néanmoins, les données dont nous disposons seront évoquées ponctuellement, en regard de celles concernant les tombes de notre corpus principal.

⁷ Cette présentation systématique suit l'ordre de présentation des sites du corpus, voir vol. II.

L'ancienne ville de Sabta⁸, actuelle Ceuta, présente deux tombes appartenant à notre corpus, celles de Rayḥān al-Aswad (1/C/M), et celle d'Abū Marwān al-Yuḥansī (2/C/M). Toutes deux ont disparues en raison du réaménagement complet de la presqu'île depuis la conquête espagnole, et il est donc difficile de proposer une restitution précise de l'emplacement de ces sépultures. Nous ne disposons d'indications quant à la fonction des espaces où se trouvaient ces deux tombes que pour une date postérieure à leur déposition, à savoir au XVe siècle avec la description de la ville donnée par al-Anṣārī⁹ (pl. CLVII, vol. III). Cet auteur nous apprend que la tombe de Rayḥān al-Aswad se trouvait dans le cimetière du Phare, *maqbarat al-manāra*, situé sur la presqu'île orientale, non loin du quartier d'al-Minā'¹⁰. Et l'information est confortée par la biographie d'al-Tādilī qui rapporte qu'al-Aswad vivait à al-Minā'¹¹. Le saint aurait donc été enterré dans un cimetière associé à un faubourg ceint antérieur à son inhumation¹². Al-Yuḥansī est célèbre pour avoir fondé une *rābiṭa* dans le faubourg occidental, au lieu-dit *Aḥḡār al-Sūdān*¹³. Or, ce faubourg accueillait également un cimetière éponyme divisé d'une manière indéterminé en deux parties¹⁴, et c'est en leur sein qu'a été creusée la tombe d'al-Yuḥansī, donc dans un cimetière préexistant¹⁵. Il a donc été inhumé non loin de son lieu de vie, sa *rābiṭa*¹⁶. L'occupation de ce faubourg d'*Aḥḡār al-Sūdān* était donc comparable à celle présentée pour *al-'Ubbād*, associant lieux de vies et milieu funéraire.

La tombe de Sīdī Bou Ya'qūb al-Bādīsī (1/B/M) est localisée dans un cimetière de petites dimensions en dehors du village de Badès¹⁷, sur la rive droite du fleuve

⁸ Pour des reconstitutions de la ville médiévale voir FERHAT (H.), *Sabta des origines à 1306. Vie et mort d'une cité*, Thèse soutenue en 1990 à l'Université Paris I-Sorbonne, et CHERIF (M.), *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris, 1996.

⁹ *Une description de Ceuta musulmane au XVe siècle...* p. 145-176.

¹⁰ *Idem* p. 148. Cette indication contredit la localisation donnée par H. FERHAT dans sa thèse à savoir à l'Ouest, du côté du faubourg Afrag, dans le cimetière d'Aḥḡār al-Sūdān voir *Sabta des origines à 1306. Vie et mort d'une cité*, Thèse soutenue en 1990 à l'Université Paris I Sorbonne Nouvelle, t. II, p 524-526.

¹¹ *Tašawwuf...* p. 158.

¹² Ce cimetière aurait été fondé par le père du Qādī 'Iyād (2/M/M) voir DEVERDUN (G.), *Marrakech des origines à 1912*, 2 t., Rabat, 1959, t. I p. 197.

¹³ *Maqṣad...* p. 101, « Tuḥfāt al-muḡtarib... », p. 43.

¹⁴ *Une description de Ceuta musulmane au XVe siècle...* p. 169.

¹⁵ *Idem*, p. 151.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Plusieurs campagnes de prospections et de fouilles ont été menées sur ce site voir CRESSIER (P.), *Prospection archéologique dans le Rif (Zone de l'ancien royaume de Nakūr)*. Premiers

éponyme, et au pied de la montagne bordant le site au Sud-est (pl. CLVIII, vol. III). Les contours de la ville médiévale sont incertains et aucune source ne vient décrire avec précision le site accueillant la tombe de Sīdī Bou Ya‘qūb al-Bādīsī. Cependant, il apparaît nettement que cette sépulture a été disposée en dehors de l’enceinte. Considérant l’occupation résiduelle actuelle de type funéraire et le positionnement du site par rapport aux vestiges de la ville médiévale, la tombe du saint semble avoir été aménagée dans un cimetière antérieur à son inhumation.

A Salé¹⁸, notre analyse porte sur deux tombes, celle de Sīdī Mūsā al-Dukkalī (1/Sal/M) et celle de Sīdī Ibn ‘Āšir (2/Sal/M), toutes deux localisées sur le littoral mais de part et d’autre de l’enceinte de la ville (pl. CLIX, vol. III). La première est en effet relativement éloignée vers le Nord. Elle est située sur la plage, non urbanisée, et fait face au faubourg septentrional de Sīdī Mūsā qui tire son nom de celui du saint. Des vestiges de tombes sont encore perceptibles autour du mausolée, restes d’un cimetière depuis longtemps abandonné. La source la plus ancienne dont nous disposons au sujet de Sīdī Mūsā al-Dukkalī est l’ouvrage d’al-Tādīlī qui décrit avec précision le lieu de son inhumation. Ainsi, au moment du décès du saint, des disputes surviennent entre les habitants pour choisir le lieu de son inhumation, chacun désirant accueillir la dépouille prestigieuse dans son

résultats, Thèse de Doctorat soutenue en 1981 à l’Université de Paris-Sorbonne ; REDMAN (C.L.), « Survey and test excavation of six medieval Islamic sites in northern Morocco », *Bulletin d’Archéologie Marocaine*, XV, 1983-1984, p. 311-350 ; CRESSIER (P.), NAÏMI (M.), TOURI (A.), « Maroc saharien et Maroc méditerranéen au Moyen Âge : Le cas des ports de Nûl Lamta et de Badīs », *Histoire et archéologie de l’Afrique du Nord. Actes du Ve colloque international réuni dans le cadre du 115^e Congrès national des Sociétés savantes. (Avignon, 9-13 avril 1990), Spectacles, vie portuaire, religions*, Paris, 1992 p. 393-407 ; CRESSIER (P.), EL BOUDJAY (A.), ERBATI (L.), SIRAJ (A.), « La forteresse du mont Abba à Badīs (Maroc) : une rābiṭa médiévale ? », *Mil anos de fortificações na península ibérica e no magreb (500-1500). Actas do simpósio internacional sobre Castelos*, Lisbonne, 2002, p. 273-281. L’ensemble des informations qui ont été collectées par ces interventions archéologiques a été rassemblé dans une base de donnée créée et présentée dans le cadre d’une thèse en informatique soutenue par DEROSA (G.), et intitulée *Implementazione di una applicazione GIS per l’analisi storica della regione del Rif (Marocco)*, soutenue en 2008 à l’Université de Trieste.

¹⁸ L’aspect de la ville d’époque médiévale est une nouvelle fois largement méconnu. Les études évoquant cette ville, pour la plupart anciennes, n’apportent que des éclairages très ponctuels qui ne permettent pas d’en percevoir l’organisation voir SALMON (G.) « Notes sur Salé », *Archives Marocaines*, Vol. III, n°II, 1905, p. 320-325 ; HASSAR-BENSLIMANE (J.), *Recherches sur la ville de Salé et problèmes d’archéologie marocaines*, Thèse d’habilitation soutenue en 1989 à l’Université Paris-Sorbonne, 4 t. Voir également les études portant sur la rive voisine voir CAILLÉ (J.) *La ville de Rabat jusqu’au Protectorat français, Histoire et archéologie*, Paris, 1949 ; et du même auteur, *La petite histoire de Rabat*, Casablanca, 1951 ; ‘UTMĀN ‘UTMĀN (I.) *Tārīḥ ṣāla al-islamiyya*, Beyrouth, 1975 ; et enfin SEDRA (M.D.), « La ville de Rabat au VIe/XIIe siècle : le projet d’une nouvelle capitale de l’empire almohade ? », *Al-Andalus Maghreb*, 15, 2008, p. 275-303.

cimetière privatif. Le soir venu, aucune solution n'a été trouvée lorsque les adversaires s'assoupissent. Un nouvel intervenant dans le récit décide d'inhumer Sīdī Mūsā al-Dukkalī dans un cimetière commun, plus précisément une terre affectée à l'inhumation des musulmans, avant qu'il ne soit finalement décidé par la communauté que le saint prenne place dans le mausolée qu'une femme avait fait construire pour lui dans une ancienne *rābiṭa*¹⁹. Le saint a donc d'abord été enterré dans un cimetière préexistant, probablement localisé sur le littoral si l'on se réfère à la topographie funéraire actuelle, avant d'être déplacé dans la même zone, dans un ancien lieu de retraite spirituelle, une *rābiṭa*²⁰.

Le mausolée de Sīdī Ibn 'Āšir se trouve quant à lui dans un cimetière intramuros partiellement abandonné et envahi par l'avancée du tissu urbain en direction du littoral. Cet ancien espace d'inhumation est prolongé par le grand cimetière actuel éponyme qui borde l'enceinte et le Bou Regreg. Or, les origines de cette occupation sont visibles à l'époque médiévale. En effet, un auteur contemporain du décès du saint, al-Ḥaḍramī, rapporte que Sīdī Ibn 'Āšir a été déposé dans le cimetière situé en arrière de la grande-mosquée, où reposaient déjà ses compagnons qui l'avaient précédé dans la mort²¹. Il a donc été inhumé dans un cimetière déjà en usage situé en périphérie de la médina mais intramuros. Cette association cimetière-mosquée, ainsi que l'inhumation à cet endroit de compagnons soufis, laisse à penser à un lieu d'inhumation réservé à une catégorie de population, en l'occurrence des mystiques, comme c'est le cas de l'oratoire d'*al-Ṣābirīn* (2/F/M) à Fès, nous le verrons par la suite. Cependant, considérant la topographie du site, s'il existait bien un tel cimetière privatif à l'emplacement actuel du mausolée, il prenait place dans une nécropole partagée par l'ensemble de la communauté, et finalement relativement distant par rapport à la grande-mosquée évoquée.

La petite ville de Moulay Idriss²² tire son nom du saint qui y est inhumé (1/W/M). De nos jours, sa tombe est située en son centre, dans un très vaste

¹⁹ *Tašawwuf...* p. 206-207.

²⁰ Il existait au moins une autre *rābiṭa* sur le rivage de Salé voir *Tašawwuf...* p. 175.

²¹ *Salsal...* p. 25-26.

²² Il n'existe pas d'étude portant sur l'urbanisme de ce site, notamment pour la période médiévale. Plusieurs articles ont cependant été publiés sur l'histoire de la ville et son articulation avec le site antique de Volubilis voir AKERRAZ (A.), « Recherches sur les niveaux islamiques de Volubilis »,

sanctuaire aux multiples annexes, avec de part et d'autre les principaux quartiers de la ville intramuros dits Khiber et Tazga (pl. CLX, vol. III). Or pour la période médiévale, les sources, qui sont largement postérieures au décès du saint, indiquent que sa dépouille a été enterrée dans une *rābiṭa* ou *ribāt*, située en dehors des portes de Walīlī²³. La tombe aurait été réalisée dans un lieu de vie, mais situé extramuros. Seules des fouilles réalisées à dans la zone mentionnée par les sources pourrait permettre d'entrevoir une éventuelle fonction funéraire pour cette zone périphérique, qui témoignerait donc d'une occupation mixte. Quoiqu'il en soit, la situation visible aujourd'hui ne reflète pas celle évoquée par ces sources. En effet, si l'on en croit Marmol (m. 1600), cette ville aurait été abandonnée suite à la conquête almoravide, avant qu'un groupe de personnes ne vienne s'établir autour du mausolée pour en assurer l'entretien²⁴. L'habitat se serait donc déplacé entre le moment de l'inhumation d'Idrīs Ier et l'époque actuelle.

Le pourtour et l'espace intramuros de la vieille ville de Fès²⁵, dite *Fās al-Bālī*, sont ponctués de tombes aujourd'hui encore révérees (pl. CLXI, vol. III). Nous en considérons ici sept réparties essentiellement dans les grands cimetières qui ceignent la ville. La première est celle de Sīdī Abū Bakr Ibn al-'Arabī (1/F/M).

Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental, Madrid, 1998, p. 295-304 ; DRISSI (M.), *La ville sainte de Mouley Idriss du Zerhoun*, Thèse soutenue en 1987 à l'Université Paris VII, 345 p. ; BEN TALHA (A.), *Moulay-Idriss du Zerhoun. Quelques aspects de la vie sociale et familiale*, Rabat, 1965 ; BERTHIER (P.) *Essai sur l'histoire du massif de Moulay Idriss de la conquête musulmane à l'établissement du Protectorat français*, Rabat, 1938 et DRESCH (Jean), « Le massif de Moulay Idriss (Maroc septentrional). Etude de géographie humaine », *Annales de géographie*, t. XXXIX, 1930, p. 496-510.

²³ Voir *Rawd...* p. 28 et *Ġanā...* p. 15. Sur le site lui même voir l'analyse de M.N. Khelef qui fait de Walīlī le site perché correspondant au Volubilis antique, situé dans la plaine voir KHELEF (M.N.), *L'évolution des topographies urbaines dans le Maghreb médiéval. VIe-XIIIe siècle*, Thèse soutenue en 2002 à l'Université de Provence, p. 360. Voir sur la réoccupation du site antique à l'époque islamique IBN ĠĀZĪ « Monographie de Méquinez », *Journal Asiatique*, 8^{ème} série, t. V, février-mars-avril 1885, p. 101-147, p. 111 et p. 125-126.

²⁴ Voir *L'Afrique...*, vol. II, p. 198. Cette situation est déjà perceptible entre la fin du XV^e siècle et le début du siècle suivant, comme en témoigne la description du site que donne Léon l'Africain voir *Description de l'Afrique...* t. I, p. 245.

²⁵ Sur la ville de Fès et l'histoire de sa formation voir TOURNEAU Le (R.) *Fès avant le protectorat. Etude économique et sociale d'une ville de l'occident musulman*, Casablanca, 1949, BRESSOLETTE (H.), DELAROZIERE (J.) « Fès-Jdid, de sa fondation en 1276 au milieu du XX^e siècle », *Hespéris-Tamuda*, vol. XX-XXI, 1982-1983, p. 245-318 ; SKALI LAMI (M.F.) *Topographie spirituelle et sociale de la ville de Fès*, Thèse soutenue en 1990 à l'Université de Paris VII, 5 vol., et plus récemment FERHAT (H.), « Fès », *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, 2000, p. 215-233. Une cartographie très précise en a été faite et publiée par ESCHER (A.), WIRTH (E.), MEYER (F.), PFAFFENBACH (C.) dans *Die Medina von Fes. Geographische Beiträge zu Persistenz und Dynamik, Verfall und Erneuerung einer traditionellen islamischen Stadt in handlungstheoretischer Sicht*, Erlangen, 1992. Cependant, il n'existe pas d'étude précise sur la ville et sa topographie à l'époque médiévale.

Elle est aujourd'hui localisée entre les deux fondations médiévales de *Fās al-Bālī*, et *Fās al-Ġadīd*, dans le cimetière à la sortie de *bāb al-mahrūq*²⁶. Or, les sources consultées, rédigées après le décès du saint, font état de sa déposition dans un cimetière localisé à cet endroit, antérieur donc à son inhumation²⁷. Il y a donc continuité dans l'occupation depuis le XVe siècle jusqu'à nos jours.

Le cas d'Abū Zayd al-Hizmīrī (2/F/M) est bien moins simple. En effet, le souvenir de son emplacement a aujourd'hui totalement disparu²⁸. D'après la source la plus ancienne évoquant sa déposition, rédigée moins de cinquante ans après la date de son décès, cette inhumation a été réalisée dans un cimetière privatif associé à un oratoire²⁹, antérieurs donc à cette déposition. On procède à de nombreuses inhumations par la suite, directement dans la *rawḍa* où prend place le saint, ou bien, dans d'autres enclos funéraires qui se développent dans la zone³⁰. Or, l'oratoire est localisé avec précision dans un *ḥabūs* daté de 791/1389 qui lui est dédié à *Awzaqūr*, quartier intramuros derrière *bāb al-ftūḥ* (doc. 18, vol. II). Plus tard, Ibn al-Aḥmar utilise un autre toponyme pour localiser cette inhumation, à savoir celui de *ḥawmat al-kaḡḡādīn*, c'est-à-dire « quartier des papetiers »³¹. L'oratoire tout comme le cimetière sont évoqués par de multiples dénominations : on relève en effet *masḡid* ou *ḡāmi' al-ṣābirīn*³², *madrasat al-ṣābirīn wa-l-murābiṭīn al-lamtūniyya*³³, *madrasat abī madyan* pour l'oratoire, et *rawḍat abī madyan*³⁴ ou encore *rawḍat al-anwār*³⁵ pour le cimetière. La mosquée en question

²⁶ L'ancien nom de cette porte est *bāb al-šāri'a*. Voir *Rawḍ...* (traduction) p. 81 et *Buyūtāt...* p. 63 pour les causes de ce changement de nom.

²⁷ Voir *Hūlal* ...p. 123.

²⁸ Lors de nos prospections à Fès nous ne sommes parvenue à localiser aucun de ces deux éléments, tombe et mosquée. La zone localisée en arrière de *bāb al-ftūḥ* conserve une fonction funéraire mais de manière uniquement résiduelle. Les personnes que nous avons pu interroger sur place au sujet de la tombe de Sīdī al-Hizmīrī, ainsi que des différents toponymes que nous avons relevés dans la documentation, ne semblaient pas les connaître. En effet, nombre de détenteurs de la mémoire fassie, notamment les familles chérifiennes, ont quitté la ville, et les habitants de la médina, tout particulièrement dans le quartier défavorisé de *bāb al-ftūḥ*, n'en connaissent pas l'histoire. Il s'est donc révélé vain de chercher à localiser des toponymes anciens par une prospection orale dans ces conditions.

²⁹ *Uns...* p. 66 et p. 69-70.

³⁰ Voir *Salwat...* vol. 2 p. 58-120.

³¹ *Buyūtāt...* p. 65-66. Cette toponymie est reprise par al-Kattānī, mais ce dernier ne semble pas le localiser précisément, témoignant certainement d'une modification dans l'activité du secteur *Salwat...* vol. 2, p. 63 et pp. 89-92.

³² *Musnad...* p. 163, *Uns...* p. 66 et 69, *Mi'yār...* vol. 7, p. 312, *Ġaḍwat...* vol. 2, p. 410, *Salwat...* vol. 2, p. 63

³³ *Salwat...* vol. 2, p. 63.

³⁴ *Idem.* : «Le *masḡid al-ṣābirīn* est aujourd'hui connu comme la *rawḍat abī madyan*. Il est proche de la sépulture de celui à qui est dédié la biographie, ainsi que de la sépulture de l'imām Ibn Ḡāzī.

n'est plus localisée depuis de longues années : le Schéma Directeur d'Urbanisme de la ville de Fès établi par l'Unesco en 1980 ne la répertorie pas³⁶, et les études portant sur les mosquées de Fès ne la localisent jamais avec précision, voire même signalent sa disparition³⁷. La disparité dans les dénominations relevées par al-Kattānī au début du XXe siècle témoigne certainement de l'effacement progressif de l'édifice dont seul un souvenir trouble perdure, notamment grâce à la présence du cimetière qui lui est associé. Depuis les prospections infructueuses que nous avons menées en août 2007 et avril 2009, nous avons eu connaissance de la carte dressée par Anton Escher, Eugen Wirth, Frank Meyer et Carmella Pfaffenbach qui identifient un très grand nombre de structures, et notamment des oratoires, dans la vieille ville. Le *masğid al-şābirīn* en est absent. Néanmoins, considérant les données textuelles et notamment la mention de la proximité de *bāb al-ftūh*, ainsi que l'occupation funéraire en arrière de celle-ci, nous pouvons finalement envisager deux localisations possibles pour la *rawḍa* en question : deux ilots, probablement d'un même ensemble, présentent des vestiges de *rawḍa* et d'édifices culturels le long de la voie partant de *bāb al-ftūh*, et en direction de la mosquée des Andalous, non loin de la *zāwiya* moderne de Sīdī 'Alī Abū Ġālib³⁸

Dans le passé c'était une madrasa. J'ai vu inscrit son histoire : « La *madrasat abī madyan* est connue dans le passé comme la *madrasat al-şābirīn wa-l-murābiṭīn al-lamṭūniyya* car Yūsuf b. Taşfīn – l'un d'eux – est celui qui l'a fondé ». Cette datation almoravide pour la fondation de l'édifice est reprise notamment par Abdelaziz Touri dans sa thèse portant sur les oratoires de Fès voir TOURI (A.) *Les oratoires de quartier de Fès : essai d'une typologie*, Thèse soutenue en 1980 à l'Université Paris IV Sorbonne, vol. 2 p. 284.

³⁵ Ibn Qunfuḍ indique avoir délibérément choisi ce surnom en raison de la valeur des dépouilles qui y étaient conservées voir *Uns...* p. 69 : « J'ai surnommé son cimetière *rawḍat al-anwār* car il rassemble nombre des *walī*-s de Dieu Très - Haut, et lui [al-Hizmirī] se trouve au milieu. » Cette qualification est ensuite reprise voir *al-Rawḍ al-'aṭir ...*, p. 206, *Salwat...* vol. 2, p. 63.

³⁶ <http://unesdoc.unesco.org/images/0003/000396/03967fr.pdf>, p. 14.

³⁷ Voir MASLOW (B.), *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, Paris, 1937, qui ne l'évoque pas, et TOURI (A.) *Les oratoires de quartier de Fès : essai d'une typologie*, Thèse de Doctorat soutenue en 1980 à l'Université Paris IV Sorbonne, 2 vol., vol. 1 p. 21, vol. 2 p. 284 et 289 qui indique que cette mosquée a disparu. AL-TAZI, dans son *Ġāmi' al-qarawiyīn. Al-masğid wa-al-ğāmi'a bi-madīnat fās. Mawsū'a li-tārīhi-hā al-mi'mārī wa-al-fikrī*, Bayrouth, 1972, dresse un inventaire des lieux de culte et d'enseignement qu'il considère comme des « filiales » de la mosquée des Kairouanais, liste qui devient très confuse quand il évoque l'édifice. En effet, au numéro 187 il mentionne un *masğid al-şābirīn*, où se trouve la *rawḍat abī zayd al-hizmīrī*, qui peut également prendre le nom de *masğid al-hizmīrī*, et en numéro 322, un *masğid al-hizmīrī* qui tire quant à lui son nom de la *rawḍat abī 'abd al-raḥmān al-hizmīrī* et qui est une madrasa de fondation almoravide. La multiplicité des toponymes semble avoir induit en erreur l'auteur voir t. III, p. 694 et p. 700. Dans sa thèse intitulée *Topographie spirituelle et sociale de la ville de Fès*, soutenue en 1990 à l'Université de Paris VII, 5 vol., M.F. SKALI LAMI ne fait que redonner les indications tout à fait problématiques d'al-Kattānī voir vol. 4 p. 907. Cette recherche ne repose en effet sur aucune appréhension sur place des édifices évoqués ce qui rend tout à fait problématique son utilisation.

³⁸ Dans la biographie qu'al-Kattānī donne de Muḥammad b. Aḥmad b. Ġāzī al-'Uṭmānī (m. 919 H.), *Salwat...* vol. 2 p. 85, il précise : « La sépulture de celui à qui est dédié la biographie est située

(pl. CLXII, vol. III). Seule une nouvelle prospection permettrait de déterminer la véracité de ces propositions.

Le souvenir de la troisième tombe considérée ici, celle d'Abū Ġabal (3/F/M), est lui aussi aujourd'hui perdu. La plus ancienne source évoquant son inhumation est l'ouvrage d'al-Tādilī, composé plus d'un siècle après son décès. Il indique que le saint a été déposé sur le *ġabal al-'ard*, en dehors de la ville³⁹. Encore une centaine d'année plus tard, Ibn Abī Zār' précise que cette inhumation a eu lieu dans une *rābiṭa* localisée en dehors du *bāb aṣṣlītān*⁴⁰, donc dans un lieu de vie situé extramuros⁴¹. Cette porte a aujourd'hui disparu, de même que le toponyme désignant la montagne qui n'est plus en usage actuellement. Cependant, l'une des sources qui alimentent la ville et qui coule au Nord-ouest a également été nommée *aṣṣlītān*⁴². Partant, le *bāb aṣṣlītān* de même que la montagne qui se trouve à sa sortie étaient localisés au Nord de la ville, probablement dans les environs de cette source. Or, actuellement, on rencontre uniquement deux portes sur la portion septentrionale de l'enceinte : celle percée à l'époque coloniale dite '*Ayn aṣṣlītān*, du nom de la source, et *bāb ġīsa*, réalisée à l'époque almohade et qui donne naissance à un vaste cimetière éponyme⁴³. Le fait que cette dernière porte soit mentionnée conjointement par al-Tamīmī avec celle d'*aṣṣlītān* et au sujet d'une *rābiṭa* localisée sur une montagne⁴⁴ amène à supposer, si ce n'est une assimilation des deux portes, du moins une certaine proximité. Cette supposition est confortée par des sources plus tardives qui les assimilent. Ainsi, 'Ayṣūn al-Šarrāt (m. 1109/1697) indique qu'Abū Ġabal est enterré en dehors de *bāb ġīsa* avant de citer al-Tādilī à ce sujet, en précisant que le *ġabal al-'ard* évoqué par le maître correspond, au moment de la rédaction de son ouvrage, au *ġabal al-za'farān*⁴⁵. Ce

au début des *Kaġġādīn*, tout près de la *rawḍa* dite *rawḍat Abī Madyān*, en contrebas à droite de la route étendue qui lui est contigüe - comme l'indique plus d'un témoignage - du côté du *bāb al-ḥamrā'* lui-même. », ce qui correspond aux emplacements que nous avons pu relever. Le quartier même où se trouve cette tombe de Sīdī 'Alī Abū Ġālib (m. XVe siècle) se nommait à la période mérinide *ḥawmat banī šāryawa al-yāzaġiyīn*, du nom du groupe tribal auquel appartenait ce défunt. Ce quartier qui accueillait notamment un marché à la viande était vraisemblablement contigu au quartier *al-ġīziyīn* voir *Buyūtāt...* p. 43.

³⁹ *Tašawwuf...* p. 101.

⁴⁰ *Rawḍ...* p. 204.

⁴¹ La *rābiṭa* en question était déjà évoquée dans le recueil de biographies *Mustafād...* vol. 2, p. 152 et p. 169.

⁴² Sur le complexe religieux qui a été réalisé à l'endroit où elle jaillissait voir MASLOW (B.), *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, Paris, 1937, p. 107-109.

⁴³ *Rawḍ...* p. 51.

⁴⁴ *Mustafād...* vol. 2, p. 168 et 169.

⁴⁵ *al-Rawḍ al-'atir...* p. 291.

second toponyme semble également être tombé dans l'oubli, et c'est encore une fois le scrupuleux al-Kattānī qui donne les meilleurs indices pour localiser la tombe en question. En effet, il rapporte que l'inhumation a lieu sur le *ġabal al-za'farān*, « à proximité d'*al-qula* »⁴⁶, dans une *rābiṭa* située en dehors de *bāb aṣṣlītān*, porte fermée depuis 602/1205⁴⁷. La disparition du *bāb aṣṣlītān* est donc à mettre au compte d'une réfection postérieure de l'enceinte, disparition entraînant l'utilisation systématique du *bāb ġīsa* comme repère pour situer la tombe qui nous intéresse, car étant la seule porte permettant d'y accéder. Quant à *al-qula*, il s'agit du nom du mont qui reçoit les tombeaux des mérinides⁴⁸ qui surplombe le cimetière de *bāb ġīsa* toujours en usage actuellement. Dans sa compilation, al-Kattānī indique que 'Umar b. Sayyid al-Nās et son fils Yūsuf (m. 728/1327) ont pris place à proximité de Sīdī Abū Ġabal. Il précise que leurs tombes se trouvaient dans un enclos accueillant également une citerne et un oratoire, localisé à gauche de la tombe du saint par rapport à la route qui menait à l'ancien *muṣallā* mérinide, entre les deux villes⁴⁹. En considérant l'ensemble de ces données, nous pouvons donc situer la tombe d'Abū Ġabal dans un périmètre relativement circonscrit qui comprend le sommet d'*al-qula* et ses pentes descendant vers la ville et vers le cimetière de *bāb ġīsa*. Cette localisation est confortée par le *laqab* du saint, Abū Ġabal, qui évoque en effet un site en hauteur. Cependant, seules des fouilles réalisées dans cette zone pourraient nous permettre une localisation un tant soit peu plus précise.

La quatrième tombe est celle de Sīdī Ḥarazem (4/F/M). Elle se trouve actuellement dans un mausolée situé dans le cimetière qui s'étend au delà de *bāb al-ftūḥ*, au Sud-est de la ville. Cette localisation n'est précisée qu'à partir de la première moitié du XIV^e siècle⁵⁰. La tombe a donc pris place en dehors de la ville, à proximité d'une de ses portes, dans un cimetière censément antérieur à sa déposition, comme en témoigne la mention par al-Kattānī de plusieurs enterrements à cet endroit avant 559/1163, date de décès du saint⁵¹.

⁴⁶ *Salwat...* vol. 3, p. 198.

⁴⁷ *Idem*, p. 199.

⁴⁸ Voir *Histoire des Benī Merīn...* p. 86, 99 et p. 101. Ces biographies sont reprises dans la *Salwat...* vol. 3, p. 202-204. Voir panche XVI à XIX, vol. III.

⁴⁹ *Salwat...* vol. 3 p. 199.

⁵⁰ Voir *Rawḍ...* p. 348, *Uns...* p. 14.

⁵¹ *Salwat...* vol. 3, p. 106.

La tombe de Sīdī Dirās b. Isma‘īl (5/F/M) semble refléter la tombe de Sīdī Ḥarazem. Elle est en effet localisée dans le cimetière qui s’étire au delà de l’ancien *bāb al-ḥamrā’*, donc sur le mont voisin de celui qui accueille la sépulture du précédent. Pour la période médiévale, les sources indiquant le lieu de son inhumation sont bien postérieures à la date de son décès : entre 766/1365 et 768/1367 pour al-Ġaznā‘ī⁵², et 772/1371 pour Ibn Marzūq⁵³, tandis que le saint meurt en 357/967. Sa tombe est alors localisée par rapport à la porte la plus proche, à savoir *bāb al-ġiziyīn*, devenu par la suite *bāb al-ḥamrā’*⁵⁴. Ce *bāb*, aujourd’hui obturé, aurait été fermé après le décès du saint et en conséquence d’une vision qu’il aurait eue⁵⁵. Quoi qu’il en soit, le saint a donc été déposé en dehors de la ville, à proximité d’une de ses portes. Considérant cette localisation somme toute traditionnelle, nous pouvons supposer que l’enterrement a eu lieu dans un cimetière antérieur à son décès.

Une fois n’est pas coutume à Fès, l’emplacement de la tombe d’Ibn ‘Abbād (6/F/M), sixième tombe étudiée dans cette ville, est tombé dans l’oubli auprès des personnes habitant le quartier où a eu lieu son enterrement⁵⁶. Ibn al-Aḥmar, seule source médiévale consultée évoquant le lieu de son inhumation, rapporte que le saint fut enseveli dans un cimetière intramuros localisé en arrière de *bāb al-ḥamrā’*, dans l’enclos appartenant à la famille de son disciple Ibn al-Sakkāk⁵⁷. Par la suite, Ibn al-Qāḍī précise que sa dépouille était située au lieu-dit *kudiyat al-*

⁵² *Ġanā...* p. 21.

⁵³ *Musnad...* p. 163.

⁵⁴ Ibn al-Qāḍī explique ce changement de nom voir *Ġadwat...* vol. 1 p. 195.

⁵⁵ *Ibidem*. Cette fermeture entraîne une modification dans le choix de la porte repère dans certaines sources voir *al-Rawḍ al-‘aṭir ...* p. 49 qui indique que la tombe du saint prend place en dehors de *bāb al-ftūḥ*, bien qu’il utilise également le *bāb al-ġiziyīn* pour la localiser voir p. 54.

⁵⁶ Notre bibliographie présente une lacune pour cette région du Maghreb et pour la période allant du début du XVe siècle au début du XVIIe résultant notamment de nos difficultés à accéder à certaines sources non disponibles en France. Il serait en effet nécessaire pour ce saint de consulter la *Fahrāsa* de Yahyā al-Sarrāġ (m. 805/1402), ami intime du saint, dont les indications biographiques sont partiellement reprises par al-Nāṣirī, de même que le *Kitāb al-asālīb* d’Ibn al-Sakkāk, disciple d’Ibn ‘Abbād mort en 818/1451, et le *Ifādat al-Murtād* de ‘Abd al-Maġīd al-Manālī al-Zabādī (m. 1163/1750) qui compile toutes les biographies dédiées à Ibn ‘Abbād avant cette date. Sur la vie du saint et ces sources voir NWYIA (P.) *Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès, Ibn ‘Abbād de Ronda (1332-1390)*, Beyrouth, 1961.

⁵⁷ Voir *Buyūtāt...* p. 67. Voir également la citation de Yahyā al-Sarrāġ par Paul NWYIA voir *Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès, Ibn ‘Abbād de Ronda (1332-1390)*, Beyrouth, 1961 p. 78, qui cite la page 57 de la *Fahrāsa*. Nous savons que cette zone intramuros était utilisée à des fins d’inhumation depuis au moins le XIIIe siècle car c’est à cet endroit que le sultan mérinide Abū Yahyā (m. 656/1258) a été déposé dans une *zāwiya*, à proximité de la tombe d’un juriste mort quelques années auparavant, voir *Rawḍ...* p. 504. Ces indications sont reprises par al-Kattānī voir *Salwat...* vol. 2, p. 54 et p. 157.

barāṭil ou « mont des moineaux »⁵⁸. Le saint a donc été enterré au Sud-est de la ville, dans un cimetière intramuros antérieur à sa déposition localisé dans une zone associant occupation funéraire et activités industrielles, comme en témoignent l'ancien nom de la porte, et au moins une *zāwiya*. Or, notre prospection nous a révélé la présence d'une importante *rawḍa* en arrière de *bāb al-ḥamrā'*, dans un cimetière aujourd'hui abandonné et sur une petite colline (pl. XXV à XXXII, vol. III). Ce large enclos en brique cuite agrémenté de niches et de baies au tracé arqué se démarquait très nettement des autres sépultures visibles dans l'espace du cimetière, de par sa situation, mais aussi et surtout de par son état de conservation et l'importance de l'investissement décoratif consenti à l'intérieur. Plusieurs parties de l'édifice présentent en effet des restes de décor en mosaïque de céramique, dont une portion de revêtement mural associée à une inscription en céramique excisée. La palette chromatique utilisée dans cette partie qui semble la plus ancienne de l'édifice, le schéma directeur du décor ainsi que la qualité de la graphie renvoie à une datation d'époque pré-moderne, certainement saadienne⁵⁹. L'inscription en céramique excisée noire sur fond peint en blanc signale l'emplacement de la sépulture d'un individu dont le nom est malheureusement perdu (pl. XXX, vol. III). La titulature indique clairement la formation juridique de l'individu, qualifié de juriste, de notaire, et de spécialiste des préceptes de la sunna. L'avant dernier mot visible est tronqué, et commence par la lettre *ḥā'* vocalisée par une *fatha*. Quant au dernier, il est placé au dessus et peut être lu comme étant le début du *nasab* du défunt « *ibn* ». L'avant dernier terme semble donc faire partie de la titulature. Or, Ibn 'Abbād a exercé la charge de *ḥaṭīb* à Fès, à la mosquée des Kairouanais, terme que pourrait introduire le *ḥā'* : le point situé au dessus de la lettre peut effectivement servir de signe diacritique pour former la lettre *ḥā'*. De plus, dans ses biographies, il est très souvent désigné par son *nasab* Ibn 'Abbād qui pourrait être amené par le dernier

⁵⁸ *Ġadwat...* vol. 1 p. 316. Ces indications sont reprises par al-Maqqarī voir *Nafḥ al-ṭīb...* vol. 5 p. 344-345, ainsi que par Ibn 'Ayšūn voir *al-Rawḍ al-'aṭir...* p. 197

⁵⁹ En effet, la comparaison avec les inscriptions et le décor d'époque mérinide de la madrasa Bou Inania de Fès réalisée entre 1350 et 1355 témoigne d'un schéma directeur et d'une palette chromatique comparable. Cependant, la graphie est bien plus maladroite et beaucoup plus rigide. *A contrario*, le schéma directeur du décor est plus complexe que celui visible au mausolée d'Ibn 'Arabī (1/F/M) décoré entre la fin du XVIIe siècle et le début du siècle suivant, et la technique de graphie en céramique excisée plus aboutie. Il nous semble donc possible de situer le décor en question d'une période intermédiaire méconnue à Fès, à savoir la période saadienne. Voir pl. XIII, photo. 3 et pl. CLVI, photo. 2, vol. III.

terme visible dans le formulaire. Nous sommes donc tentée de voir dans cette inscription un indice quant à la localisation de la sépulture en question⁶⁰. Considérant donc la localisation de la *rawḍa*, sa morphologie, sa datation vraisemblable de la première moitié du XVIIe siècle⁶¹ ainsi que les rares éléments épigraphiques qui y prennent place⁶², il nous semble possible de l'identifier avec la *rawḍa* accueillant la dépouille du saint⁶³. D'un point de vue diachronique, la pérennité de l'occupation funéraire précédant l'inhumation du saint, est tout à fait remarquable.

La dernière tombe que nous appréhendons à Fès est celle de Sīdī Abū Ğīda (7/F/M). Elle se trouve actuellement dans un mausolée-oratoire accolé à une grande salle de prière, dans le faubourg extramuros éponyme de Sīdī Bou Ğīda, à l'Est de *Fās al-Bālī*. A l'époque médiévale, al-Tamīmī, cité par al-Ġaznā'ī puis par Ibn 'Ayšūn al-Šarrāt, rapporte que le saint a été inhumé en dehors de *bāb banī musāfir*⁶⁴. Et la rédaction de ces sources a lieu bien après donc la période présumée du trépas du saint. Ce n'est que récemment que cette porte a pris le nom du saint⁶⁵. La zone où se trouve le sanctuaire érigé sur sa tombe est aujourd'hui occupée par des habitations, suivant une trame urbaine relativement dense. Cependant, cette urbanisation est récente ; elle date vraisemblablement de moins d'une centaine d'années⁶⁶. Au moment de son inhumation, au Xe siècle, nous ne

⁶⁰ Bien évidemment, il s'agit uniquement d'une hypothèse. En effet, les formulaires funéraires sont très stéréotypés et nous ne pouvons que suggérer une identification. Cependant, un simple nettoyage de surface de l'édifice considéré pourrait probablement nous permettre de localiser les carreaux de décor manquant afin de reconstituer de manière plus complète l'inscription en question et vérifier l'identité du défunt inhumé à cet endroit.

⁶¹ La description des travaux entrepris dans la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād au cours de la première moitié du XVIIe siècle semble conforter notre identification en raison de la forte similitude existant entre les travaux décrits et la réalité perceptible aujourd'hui voir *Salwat...* vol. 2 p. 157-158.

⁶² Une stèle moderne datée de 1977 et insérée dans une des niches en arc brisé évoque un défunt appartenant à la branche *ṭāhirī-e* des *šarīf-s* de la ville. Or, al-Kattānī nous informe que les membres de cette famille ont été enterrés dans la *rawḍa* à partir de l'intervention d'Abū al-'Abbās Aḥmad (m. 1064/1053), qui a octroyé par un *zahīr* à Abū 'Abd Allāh Sīdī Muḥammad, premier membre enterré à cet endroit, les offrandes faites à la tombe d'Ibn 'Abbād voir *Salwat...* vol. 2, p. 157.

⁶³ Cette identification nous a également été confirmée par le professeur Kenneth HONERKAMP qui s'est également rendu sur place au cours de plusieurs séjours à Fès. Il a d'ailleurs illustré son article sur Ibn 'Abbād par deux clichés de cette *rawḍa*, voir HONERKAMP (K.), « Ibn 'Abbād, modèle de la Shādhiliya », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Paris, 2005, p. 159-171.

⁶⁴ *Mustafād...* p. 192, *Ġanā...* p. 7, *al-Rawḍ al-'aṭir...* p. 320.

⁶⁵ La première occurrence textuelle de ce changement de nom se trouve chez al-Kattānī voir *Salwat...* vol. 3, p. 115.

⁶⁶ Voir <http://unesdoc.unesco.org/images/0003/000396/03967fr.pdf>

connaissions pas le tracé exact de l'enceinte de Fès⁶⁷, mais selon toute vraisemblance, l'espace où se trouve la tombe aujourd'hui se trouvait déjà extramuros. Al-Kattānī cite à ce propos une inscription sur bois datant de 1107/1695 qui se trouvait encadrée dans le mur du mausolée mais qui n'est plus visible actuellement. Elle précisait que le juriste avait vécu dans le quartier situé en dehors de *bāb banī musāfir*⁶⁸. Malgré le caractère tardif de l'inscription, il n'est pas impossible que cet espace extramuros ait fonctionné dès le Xe siècle comme un faubourg. Cependant, étant donné la localisation à proximité de la porte et l'absence d'indication faisant référence à une éventuelle inhumation dans une maison, il est possible de supposer qu'à la fin du XIIe siècle au plus tard, on considérait que son enterrement avait eu lieu dans un cimetière extramuros déjà en fonction. Un vestige de cette occupation funéraire serait conservé dans le toponyme parfois utilisé pour désigner l'édifice à savoir *masğid al-maqābir*⁶⁹.

La tombe de Moulay Bou Šu'ayb (1/Az/M) se trouve à Azemmour⁷⁰, au Sud-est de la ville (pl. CLXIII, vol. III). Elle donne naissance à un grand cimetière encore en fonction. Considérant le caractère laconique des sources évoquant l'emplacement de la tombe et le décès du saint⁷¹, nous ne pouvons que suggérer la nature de l'occupation du site au moment de sa mise en terre en partant de l'analyse du tissu urbain actuel. La ville est constituée de l'agglomération de quatre ensembles distincts : la médina d'abord, dont l'enceinte refaite à l'époque espagnole reprend vraisemblablement le tracé wattaside de 854/1450⁷², les quartiers-*zāwiyas*, développés à l'époque pré-moderne⁷³ et les extensions modernes situées au delà de ces faubourgs et sur la rive opposée du fleuve. Le mausolée est précisément situé entre la fin des quartiers-*zāwiyas* et le tissu urbain

⁶⁷ FERHAT (H.), « Fès », *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, 2000, p. 215-233.

⁶⁸ *Salwat...* vol. 3 p. 117 : « *kāna yaskunu fī ḥārat fās ḥārīğ bāb banī musāfir* ».

⁶⁹ Voir AL-TAZĪ (A.), *Ĝāmi' al-qarawiyīn. al-masğid wa-al-ğāmi'a bi-madīnat fās. mawsū'a li-tārīhi-hā al-mi'mārī wa-al-fikrī*, Bayrouth, 1972, vol. 3 p. 688 (numéro d'inventaire 54).

⁷⁰ Nous ne disposons pas d'études portant sur l'histoire de la ville et de sa morphogénèse. Néanmoins, nous avons pu consulter des analyses du tissu urbain dressées à l'époque du protectorat français voir DUTHEIL (J.) *Azemmour 1927*, Rabat, 1931 et Direction des Affaires Indigènes et du Service des Renseignements, *Région des Doukkala*, 2 t., Paris, 1932.

⁷¹ Voir *Uns...* p. 42.

⁷² DUTHEIL (J.) *Azemmour 1927*, Rabat, 1931, p. 29.

⁷³ Direction des Affaires Indigènes et du Service des Renseignements, *Région des Doukkala*, Paris, 1932, t. II, p. 2-17.

moderne. Or, cette situation semble être le fruit d'une longue évolution postérieure à la déposition du saint qui a lieu en 561/1165. Nous n'avons malheureusement pu consulter aucune étude faisant état de tout ou partie du tracé de la ville aux époques almoravide et almohade. En l'absence d'indication quant à une localisation particulière pour la tombe dans les sources médiévales, et en raison de la déposition d'autres personnages dans l'environnement du saint à une date proche de celle de son décès⁷⁴, nous pouvons croire en la présence d'un cimetière à cet endroit, certainement localisé au débouché d'une voie partant d'une porte de la ville. Si la théorie de J. Dutheil selon laquelle la médina aurait été déplacée depuis le lieu de sa fondation jusqu'à l'emplacement actuel en 837/1433⁷⁵ est vraie, son tracé initial empiétait sur les faubourgs pré-modernes : la tombe aurait alors été déposée au contact de l'enceinte de la ville au milieu du XIIe siècle, dans un cimetière périurbain antérieur à l'inhumation de Moulay Bou Šu'ayb.

La tombe du grand saint de Safī⁷⁶ Sīdī al-Sālīh (1/S/M) est visible aujourd'hui dans le quartier moderne de *Rbāṭ*, au Sud de la médina (pl. CLXIV, vol. III). Comme en témoigne la toponymie actuelle qui en conserve le souvenir, le saint a été inhumé en 631/1233 dans le *ribāṭ* qu'il avait fondé à cet endroit, donc en dehors des enceintes almohades de la ville⁷⁷. Il a donc été enterré dans un lieu de vie extramuros nettement distinct de la ville⁷⁸, mais non loin du cimetière dit de Lalla Hniyya al-Ḥamriyya⁷⁹.

⁷⁴ *Kitāb mafāḥir al-barbar...* p. 64.

⁷⁵ DUTHEIL (J.) *Azemmour 1927*, Rabat, 1931, p. 29.

⁷⁶ Sur cette ville voir FERHAT (H.), *Le Maghreb aux XIIème et XIIIème siècles : les siècles de la foi*, Wallada, [1993], p. 79-89 et BENHIMA (Y.), *Espace et société rurale au Maroc médiéval. Stratégies territoriales et structures de l'habitat : l'exemple de la région de Safī*, Thèse soutenue en 2003 à l'Université Lumière-Lyon II, 3 t., 826 p., particulièrement t. 2 p. 438-447.

⁷⁷ Le mausolée actuel n'est pas le *ribāṭ* de fondation médiéval qui a été détruit au XVIe siècle par les portugais voir RAIS (M.), *Aspect de la mystique marocaine au VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe siècle à travers l'analyse critique de l'ouvrage Al-Minhāj al-Wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abū Muḥammad Sālīh*, Thèse soutenue en 1996 à l'Université de Provence Aix-Marseille I, vol. 1 p. 40.

⁷⁸ Voir la perception du site au XVIe siècle chez les auteurs portugais voir (Anonyme), *Une description du Maroc sous le règne de Moulay Ahmed el-Mansour (1596), d'après un manuscrit portugais de la Bibliothèque Nationale*, Ed. et Trad. CASTRIES de (H.), Paris, 1909, p. 24/96 et FERNANDES (V.) *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentim Fernandes (1506-1507)*, Ed. et Trad. CENIVAL de (P.), MONOD (T.), Paris, 1938, p. 35-37.

⁷⁹ Des fouilles ont été réalisées dans une partie de ce cimetière révélant une succession de quatre phases d'occupation à savoir une occupation funéraire, puis deux phases d'habitat au XIIe siècle, et enfin d'une phase d'inhumation moderne voir MOHSSINE (M.), « Safī : les débuts d'une

Sur les quatre tombes que nous étudions dans la ville de Marrakech⁸⁰, trois sont localisées dans l'espace intramuros actuel (pl. CLXV, vol. III). La première, celle de Sīdī Bel 'Arīf (1/M/M), est située au cœur de la médina actuelle, dans le quartier des souks. A l'époque médiévale, nous apprenons par al-Tādīlī, soit moins d'une centaine d'années après sa déposition, que celle-ci a été réalisée dans un cimetière privatif déjà en fonction localisé à proximité d'une ancienne grande-mosquée⁸¹. On retrouve ici le modèle observé précédemment à Salé, avec la tombe de Sīdī Ibn 'Āšir (2/Sal/M), ou encore à Fès, avec celle de Sīdī al-Hizmīrī (2/F/M). Cette situation est toujours celle visible aujourd'hui.

La deuxième tombe est celle du célèbre Qādī 'Iyād (2/M/M), qui compte au nombre des Sept Saints de Marrakech⁸². De nos jours, elle est visible dans un complexe localisé au Sud-est de la ville, juste à l'entrée de *bāb aylān*. Aucune des sources médiévales consultées pour cette recherche ne précise le lieu de l'inhumation du saint. Le plus ancien auteur évoquant cette localisation est Ibn 'Askar (m. c. 986/1578) qui ne donne cependant aucune information quant à la nature de l'occupation du site où se dresse le mausolée⁸³. Néanmoins sa mention d'un enterrement à proximité du Qādī entre 931/1524 et 940/1533 témoigne de l'existence d'une pratique d'inhumation à cet endroit au début du XVI^e siècle, confortée par la mention d'un cimetière au début du XVIII^e siècle⁸⁴. De fait, en l'absence d'une source évoquant l'inhumation du juriste dans sa maison, ou dans

archéologie de sauvetage au Maroc », *Archéologia*, n° 311, avril 1995, p. 4. La nature de cette publication, à savoir une courte page dans une revue grand public ne nous permet pas de situer précisément le lieu de ces fouilles, vraisemblablement du côté des remparts. Il nous est donc difficile d'articuler ces résultats pourtant du premier intérêt avec la tombe qui nous intéresse. De plus amples recherches seraient nécessaires sur ce point.

⁸⁰ La ville de Marrakech est certainement celle dont la topographie est la mieux connue voir DEVERDUN (G.), *Marrakech des origines à 1912*, 2 t., Rabat, 1959 ; RAJI ELILLAH (Y.) *La ville de Marrakech sous les Sa'adiens. L'activité architecturale et le développement urbain*, Thèse soutenue en 1996 à l'Université Paris IV Sorbonne, 3 vol., et plus récemment WILBAUX (Q.), *La médina de Marrakech. Formation des espaces urbains d'une ancienne capitale du Maroc*, Paris, 2001. Une première approche hagiotopeographique peut être relevée dès DE CASTRIES (H.), « Les sept patrons de Marrakech. *Saba'atu riḡāl* », *Hespéris*, t. IV, 1924, p. 245-303.

⁸¹ *Tašawwuf*... p. 120.

⁸² Elle est la seconde sépulture dans l'ordre du pèlerinage officiel instauré par Moulay Isma'īl, sur le fondement théorique d'une *ziyāra* établie par Abū 'Alī al-Ḥasan al-Yusī (m. 1102/1691) voir CASTRIES de (H.), « Les sept patrons de Marrakech. *Saba'atu riḡāl* », *Hespéris*, t. IV, 1924, p. 245-303, p. 260.

⁸³ « Daouhat an-Nāchir »... p. 172-173. Cet auteur utilise la porte localisée plus au sud de *bāb aḡmāt* comme point de repère. Par la suite, ce point de référence n'est plus utilisé au profit de *bāb aylān* voir *Kitāb al-istiḡā*... vol. 3, p. 172.

⁸⁴ *Nozhet-Elhādi*... vol. 2 p. 494.

sa mosquée, comme certaines traditions orales le rapportent aujourd'hui, nous pouvons supposer l'existence d'un cimetière intramuros dans lequel aurait pris place le saint.

La tombe de Sīdī Bel 'Abbes (3/M/M) est quant à elle localisée dans l'extension de la médina vers le Nord, au delà du *bāb tāǧzūt*. Cette situation intramuros correspond à une réalité tardive car jusqu'à l'intervention du sultan alaouite Muḥammad b. 'Abd Allāh (1757-1790) cette zone se trouvait hors-les-murs. Le grand complexe articulé autour de la tombe du saint est aujourd'hui enserré par des habitations et s'appuie sur un cimetière cloisonné. Or, au moment de son inhumation en 601/1204⁸⁵, le site était déjà occupé par un cimetière⁸⁶, témoignant d'une certaine pérennité dans la nature de l'occupation jusqu'à nos jours. Le saint a donc pris place dans un cimetière périurbain utilisé antérieurement à son inhumation, localisé en dehors de *bāb tāǧzūt*, avant que ne se développe, assez tardivement d'ailleurs, un quartier d'habitation ensuite ceint⁸⁷.

La tombe du dernier saint à Marrakech est localisée en dehors du *bāb aǧmāt*, dans le quartier éponyme de Sīdī Youssef (4/M/M). Elle est située dans un mausolée associé à un cimetière privatif, et accolée à une des nécropoles principales de la ville. Elle fait partie du pèlerinage officiel des « Sept Saints » de Marrakech. Peu de temps après le décès du saint, al-Tādilī rapporte qu'il a été inhumé dans la *rābiṭa* qu'il occupait, dans le quartier de la léproserie en dehors de *bāb aǧmāt*⁸⁸. Il est donc enterré dans un lieu de vie, la *rābiṭa* qu'il occupait⁸⁹, dans un quartier extramuros habité par une population marginale. La mention d'une inhumation à cet endroit dès 583/1187⁹⁰, donc dix ans avant la mort de Sīdī

⁸⁵ Voir *Tašawwuf...* p. 452.

⁸⁶ Voir *Tašawwuf...* p. 295. Voir également CASTRIES de (H.), « Les sept patrons de Marrakech. *Saba'atu riǧāl* », *Hespéris*, t. IV, 1924, p. 245-303, p. 289 car ce saint fait également partie du pèlerinage officiel.

⁸⁷ La tête d'un rebelle exécuté en 1034/1625 a ainsi été inhumé à l'endroit où la madrasa allait être élevée, témoignant à cette date de la persistance des inhumations dans l'environnement immédiat de la tombe du saint voir *Nozhet-Elhâdi...* vol. 2 p. 340. Voir également l'étude de RAJI ELILLAH (Y.) *La ville de Marrakech sous les Sa'adiens. L'activité architecturale et le développement urbain*, Thèse soutenue en 1996 à l'Université Paris IV Sorbonne, vol. I, p. 248-249.

⁸⁸ Voir *Tašawwuf...* p. 312. Son maître est ensuite enseveli à ses côtés voir *Idem* p. 343. Pour une analyse de la *rābiṭa* en question qui s'inscrit dans un type spécifique de piétisme voir VAN STAËVEL (J.P.), « La caverne, refuge de « l'ami de Dieu » : une forme particulière de l'érémitisme au temps des Almoravides et des Almohades (Maghreb extrême, XIe – XIIIe siècles) », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 7, 2010, p. 313-327, p. 317.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Idem*, p. 268.

Youssef, pourrait indiquer une occupation mixte, habitat polluant et cimetière, qui n'est cependant pas à l'origine du faubourg actuel qui s'est développé récemment⁹¹.

Enfin, trois tombes sont localisées dans l'ancienne ville d'Aghmat⁹². Jusqu'au XIII^e siècle au moins, cette cité était double, avec Aghmat Ūrīka en site de plaine et Aghmat Aylān en site perché, correspondant à un peuplement d'origine tribale différente. De nos jours, il ne reste que quelques vestiges de la grande ville évoquée par al-Bakrī puis al-Idrīsī⁹³ dans son versant de plaine, devenue un groupement de villages (pl. CLXVI, vol. III). Les tombes de Sīdī Sa'dūn (2/A/M) et de 'Abd al-'Azīz al-Tūnsī (3/A/M) sont précisément localisées à Aghmat Ūrīka dans les sources⁹⁴, et lors de notre prospection, des habitants nous ont guidée sur la tombe de Sīdī al-Hizmīrī (1/A/M) localisée dans le même cimetière que celle de Sīdī Sa'dūn, ce qui la situerait donc également sur le site de l'ancienne Aghmat Ūrīka. Nous ne sommes pas parvenue à localiser la tombe d'al-Tūnsī bien que son souvenir soit toujours vivace. Pour la période médiévale, la nature des sites où prennent place ces sépultures n'est pas précisée dans les sources. Cependant, le fait qu'elles ne soient pas uniques - la tombe de Sīdī Sa'dūn (2/A/M) est localisée aujourd'hui encore dans le même cimetière qu'al-Hizmīrī (1/A/M), et al-Tūnsī (3/A/M) est dit être enterré à côté de sa sœur⁹⁵ - laisse à penser à des inhumations réalisées dans des cimetières fonctionnant avant leur déposition. Le grand

⁹¹ Voir WILBAUX (Q.), *La médina de Marrakech. Formation des espaces urbains d'une ancienne capitale du Maroc*, Paris, 2001, p. 82-83 qui évoque une formation à partir des années 1920. La léproserie est déplacée de l'autre côté de la ville, près de *bāb dukkāla*, dès la période saadienne voir RAJI ELILLAH (Y.) *La ville de Marrakech sous les Sa'adiens. L'activité architecturale et le développement urbain*, Thèse soutenue en 1996 à l'Université Paris IV Sorbonne, vol. I, p. 191.

⁹² Des fouilles et des études portant sur les structures de la ville médiévale sont en cours de réalisation, mais encore non publiées. Les informations sur cette ville utilisée ici se trouvent chez Gaston DEVERDUN dans son étude sur Marrakech, *Marrakech des origines à 1912*, Rabat, 1959, t. I, p. 43-45 qui évoque le problème de la localisation de la ville, et plus récemment, ERBATI (L.), « Deux sites urbains (IXe-XIe siècles). Casbah des Oudayas et Aghmat. Approche comparative », *Du Nord au Sud du Sahara. Cinquante ans d'archéologie française*, Paris, p. 285-293 qui pose notamment le problème du tracé des enceintes du site de plaine.

⁹³ Voir *Description de l'Afrique septentrionale...* p. 291-292 et *La première géographie...* p. 139-141.

⁹⁴ Voir *Tašawwuf...* p. 83 pour Sīdī Sa'dūn et p. 94 pour Sīdī 'Abd al-'Azīz al-Tūnsī, qui est précisément localisé au Sud d'Aghmat Ūrīka. Cette disposition privilégiée dans le site de plaine, témoignant certainement d'un abandon progressif du site de hauteur, est confirmée par une lecture attentive du *Tašawwuf* d'al-Tādilī. En effet, sur un total de 20 biographies évoquant Aghmat, 17 sont celles de personnages inhumés à Aghmat Ūrīka, pour seulement deux à Aghmat Aylān, l'une indiquant une installation et l'autre une inhumation.

⁹⁵ Voir *supra* note 131.

cimetière où prennent place aujourd'hui Sīdī Sa'dūn et al-Hizmīrī est localisé au Sud-est. Sa relation avec le tracé des enceintes est à ce stade indéterminée⁹⁶. Si l'on considère l'indication donnée par al-Tādilī sur la localisation d'al-Tūnsī⁹⁷, cette tombe prenait également place au Sud de la ville, donc probablement dans le même cimetière que les deux tombes précédentes.

1.1.2 : Algérie :

Dans le territoire de l'Algérie actuelle, les tombes étudiées sont localisées dans trois villes : Constantine, Bougie et Tlemcen.

A Constantine⁹⁸, la tombe de Sīdī Ṣaffār (1/C/A) a aujourd'hui disparue. Cependant, nous savons par Ibn Qunfuḍ en 787/1385-86, donc peu de temps après le décès du saint, que sa dépouille a été inhumée dans son oratoire localisé au Nord-est de l'esplanade accueillant la ville⁹⁹. En 1837 après la conquête française, cette mosquée est utilisée comme siège de garnison avant d'être transformée en école et finalement détruite, vers 1879 (pl. CLXXII, vol. III). Au XVIIIe siècle, et malgré la politique urbanistique volontariste des beys ottomans, ce quartier intramuros de la ville était vraisemblablement resté négligé en termes d'aménagement. Il était peuplé de petites gens, et des fours à chaux et à plâtre y étaient situés, autant d'activités polluantes confortant ce caractère périphérique¹⁰⁰. Pour la période médiévale, et notamment au moment de l'inhumation du saint à cet endroit, nous ne disposons d'aucune information textuelle sur la nature de l'occupation de cette zone. Topographiquement, la mosquée se trouvait déjà localisée non loin du pont faisant la jonction entre le plateau et la plaine, donc dans un espace intramuros tout à fait adapté à la vigie mystique. La présence d'un cimetière de l'autre côté du pont, et l'absence d'indication évoquant la présence

⁹⁶ ERBATI (L.), « Deux sites urbains (IXe-XIe siècles). Casbah des Oudayas et Aghmat. Approche comparative », *Du Nord au Sud du Sahara. Cinquante ans d'archéologie française*, Paris, p. 285-293, p. 292.

⁹⁷ Voir *supra* note 131.

⁹⁸ Les études portant sur cette ville sont anciennes et portent sur l'histoire de la ville voir MERCIER (E.), *Constantine avant la conquête française 1837. Notice sur cette ville à l'époque du dernier Bey*, Constantine, (n.s.), 1879, et du même auteur *Histoire de Constantine*, Constantine, 1903. Pour la période ottomane voir RAYMOND (A.) : « Les caractéristiques d'une ville arabe « moyenne » au XVIIIe siècle. Le cas de Constantine », *R.O.M.M.*, vol. 44, 1987, p. 134-147.

⁹⁹ *Uns...* p. 45.

¹⁰⁰ RAYMOND (A.), « Les caractéristiques d'une ville arabe « moyenne » au XVIIIe siècle. Le cas de Constantine », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 44, 1987, p. 134-147, p. 141.

d'une zone d'inhumation à l'endroit de l'oratoire de Sīdī Ṣaffār nous amènent à considérer que l'espace n'était pas utilisé pour des enterrements avant la déposition du saint. Il a donc été inhumé dans un lieu de vie, une mosquée située dans les murs de la ville, dans l'espace habité.

A Bougie¹⁰¹, la tombe de Sīdī Yaḥyā (1/B/A) se trouve aujourd'hui dans une zone industrielle, en bord de mer, dans la baie éponyme localisée à l'Est de la vieille ville (pl. CLXXI, vol. III). Nous ne disposons que de peu d'informations concernant l'occupation de cet espace au moment de son inhumation en 611/1214¹⁰². Moins d'un siècle plus tard, une source rapporte que le saint a été inhumé dans l'oratoire qu'il avait fondé sur le site où se trouvait également la tombe d'un mystique contemporain méconnu, Abū 'Abd Allāh b. al-'Arabī (date n.s.)¹⁰³. La présence de cette inhumation et la proximité du cimetière qui s'étendait en dehors de l'enceinte de la cité, entre le *bāb al-Marsā* et le *bāb Amsiyūn* nous amènent à considérer ces tombes comme en étant le prolongement. De fait, il semble qu'au début du XIIIe siècle, donc au moment de l'inhumation de Sīdī Yaḥyā, l'espace était à la fois un lieu de vie, avec l'oratoire du saint où il faisait retraite, et à la fois un lieu d'inhumation extramuros antérieur à son inhumation.

A Tlemcen¹⁰⁴, trois des quatre sépultures analysées prennent place dans le village actuel de Sidi Bou Medien, celles de Sīdī Abū Madyan (1/T/A), 'Abd al-

¹⁰¹ Cette ville fait l'objet de plusieurs études récentes mais qui ne portent pas spécifiquement sur son tissu urbain voir VALÉRIAN (D.), *Bougie, port maghrébin à la fin du Moyen Âge (1067-1510)*, Thèse soutenue en 2000 à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, et plus récemment BA'ĪZĪQ (S.), *Biḡāya fī-l-'ahd al-ḥaḥṣī: dirāsa iqtisādiya wa-iḡtimā'iyā*, Tunis, 2006. Tout comme Kairouan, le tracé de son enceinte a beaucoup varié pendant la période médiévale. Cependant, ces modifications n'influent pas sur la nature de la localisation de la tombe étant donné son éloignement.

¹⁰² La plus ancienne source évoquant son décès est al-Tādilī, qui ne donne cependant aucune indication quant au site où la tombe en question est creusée voir *Taṣawwuf*...p. 428.

¹⁰³ 'Unwān... p. 29.

¹⁰⁴ Il n'existe pas à proprement parlé d'étude portant sur la morphologie de la ville de Tlemcen à l'époque médiévale. Néanmoins, plusieurs publications abordent la question de son aspect voir BARGÈS (J.L.L.), *Tlemcen, Ancienne capitale du royaume de ce nom, Sa topographie, son histoire, description de ses principaux monuments, anecdotes, légendes et récits divers, souvenirs d'un voyage*, Paris, 1859 ; BEL (A.), *Tlemcen et ses environs, Guide illustré du touriste avec une carte et un plan*, Toulouse, 1922 ; LAWLESS (R. I.) « Tlemcen, capitale du Maghreb central. Analyse des fonctions d'une ville islamique médiévale », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°20, 2^{ème} semestre 1975, p. 49-66 et « Tlemcen, capital city of the 'Abd al-

Salām al-Tūnsī (2/T/A) et Sīdī al-Ṭayyār (3/T/A). La tombe de Sīdī Abū Madyan se trouve au cœur de ce village qui prolonge les quartiers extramuros de Tlemcen, et la tombe d'Abd al-Salām al-Tūnsī est localisée dans son mausolée (pl. CLXX, vol. III). Le mausolée de Sīdī al-Ṭayyār se trouve quant à lui à la sortie du village, juste en face d'un vaste cimetière abandonné où l'on ne peut détecter aucune sépulture, si ce n'est deux mausolées à coupes à proximité de sa tombe. Ce cimetière abandonné est prolongé vers la ville par la nécropole moderne. A l'époque médiévale, ce faubourg localisé au Sud-est de la ville prenait le nom d'*al-'Ubbād*. Etant donné la topographie du site, à flanc de montagne, on distinguait parfois la partie basse, *al-'Ubbād al-saflī*, de la partie haute, *al-'Ubbād al-'alwī*, future Sidi Bou Medien. Chronologiquement, la première déposition est celle d'al-Tūnsī qui a lieu en 1093. Il serait alors inhumé dans sa *rābiṭa* qui, contrairement à ce que pourrait laisser penser l'emplacement actuel de sa tombe, devait se trouver dans la partie basse d'*al-'Ubbād*¹⁰⁵. Or, d'après al-'Abdarī de passage dans la ville deux siècles plus tard, *al-'Ubbād* accueillait de nombreuses sépultures¹⁰⁶. Considérant l'emplacement de cette zone par rapport à la ville et son occupation postérieure, il semble qu'al-Tūnsī ait été inhumé dans une zone utilisée essentiellement à des fins funéraires, antérieure à sa déposition. Néanmoins, sa dépouille aurait pris place dans un lieu de vie, sa *rābiṭa*, ce qui, avec le toponyme d'*al-'Ubbād* évoquant de pieux personnages, laisse à penser à une occupation mixte mêlant tombes, cellules d'habitat et lieux de culte pour mystiques en retraite. C'est dans ce contexte d'une occupation mixte pérennisée que viennent prendre place par la suite les tombes de Sīdī Abū Madyan¹⁰⁷ et de Sīdī al-Ṭayyār¹⁰⁸.

La quatrième sépulture, celle de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A), est localisée de l'autre côté de la ville, à l'extérieur de *bāb 'Alī*. Elle est située en haut de la pente qui descend directement après le rempart septentrional de la ville, et donne naissance

Wādids », *Etudes arabes et islamiques, I: Histoire et civilisation, Actes du XXIXe Congrès international des Orientalistes*, vol. 3, Paris, 1975, p. 119-124. Cet auteur signe également avec G.H. BLAKE l'ouvrage *Tlemcen, Continuity and change in an Algerian Islamic town*, Londres, 1976.

¹⁰⁵ *Uns...* p. 106. Nous considérons l'emplacement de la tombe tel que vécu à l'époque que nous étudions, donc entre le XIIe et le XVe siècle, bien que l'écart existant entre la date de décès du saint et la source la plus ancienne en faisant état, en l'occurrence le *Tasawwuf...* p. 110, soulève quelques doutes quant à sa localisation exacte.

¹⁰⁶ *Rihla...* p. 9-10.

¹⁰⁷ *Ibidem*, donc moins d'une centaine d'années après son décès.

¹⁰⁸ *Fayd...*, p. 487, soit à peine plus de cinquante ans après sa mort.

à un petit cimetière qui s'étend jusqu'à la mosquée en contrebas. Un faubourg moderne s'est développé autour de la mosquée. Pour l'époque médiévale, nous ne disposons d'aucune indication quant à une inhumation dans cette partie de la ville qui permette d'envisager l'existence d'un cimetière périurbain antérieur à la déposition du saint. Cependant, nous savons par une source rédigée moins de soixante-dix ans après sa mort que le saint a été inhumé à cet endroit délibérément : il est décédé dans la grotte où il avait l'habitude de se retirer à l'extérieur de *bāb Kaššūt*, à l'Ouest de la ville, et de là, il a été déplacé jusqu'au *bāb 'Alī* pour y être enterré¹⁰⁹. Considérant ce déplacement volontaire et la persistance de l'existence d'un cimetière sur la pente accueillant son mausolée jusqu'à nos jours, il est probable que le saint ait été déposé dans un cimetière périurbain déjà en fonction ayant une importance très réduite par rapport aux autres espaces funéraires de la ville, localisés du côté des enceintes d'Agadir et à *al-'Ubbād*.

1.1.3 : Tunis :

Dans la Tunisie actuelle, à Tunis (pl. CLXXIII, vol. III)¹¹⁰, la tombe de Sīdī Mahrez (1/T/T) est intégrée dans le tissu urbain de la médina, en limite septentrionale¹¹¹. Elle fait partie d'un quartier commercial, le *sūq al-suwayqa* ou *sūq Sīdī Mahrez*, et est associée à un cimetière privatif accueillant des dépouilles d'époque ottomane. Bien que la situation ne soit plus perceptible aujourd'hui, nous savons que jusqu'en 1940, un cimetière prenait place entre la tombe du saint et la rue de Bab Souika¹¹², donc entre la tombe et l'enceinte de la médina. La plus ancienne source consultée à son sujet, ses *manāqib* daté de 430/1029, indique que Sīdī Mahrez a été déposé après son décès dans sa maison, donc dans un espace

¹⁰⁹ *Histoire des Beni 'Abd al-Wad ...*, vol. I, p. 68.

¹¹⁰ Sur cette ville voir notamment SALADIN (H.), *Tunis et Kairouan*, Paris, 1908 ; MARÇAIS (G.), *Tunis et Kairouan*, Paris 1937, DAOULATLI (A.), *Tunis sous les Hāfšides. Evolution urbaine et activité architecturale*, Tunis, 1976, CHAPOUTOT-REMADI (M.), « Tunis », *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, 2000, p. 235-262.

¹¹¹ Pour l'analyse de l'évolution de son tracé urbain voir la thèse d'Abdelaziz Daoulatli, *Tunis sous les Hāfšides. Evolution urbaine et activité architecturale*, Tunis, 1976, selon lequel le tracé perceptible encore aujourd'hui, et datant essentiellement de l'époque ottomane est très proche de celui datant de l'époque hafside, lui-même calqué sur celui de la période précédente.

¹¹² LÉZINE (A.), *Deux villes d'Ifriqiya, Sousse, Tunis*, Paris, 1971, p. 155.

habité¹¹³. Si l'on en croit un édit rendu public en 407/1016 ou 417/1023, le quartier où la sépulture prenait place était déjà un quartier commercial¹¹⁴. La situation actuelle reflète donc celle perceptible dès le XIe siècle.

Il n'en va pas de même pour la tombe de Sīdī Bou Saïd (2/T/T). Cette dernière est en effet aujourd'hui localisée au centre d'un village éponyme¹¹⁵. Elle est insérée dans un complexe architectural, lequel est intégré dans le tissu urbain contemporain. Selon la seule source médiévale évoquant le saint, en l'occurrence al-Zarkašī au XVe siècle, et au moment de l'enterrement du saint à cet endroit, le site est principalement occupé par un phare et sert de lieu de vigie pour le port de Tunis¹¹⁶. Rien ne permet de penser à un habitat structuré, et le site sert avant tout de lieu de retraite spirituelle puis d'inhumation pour des mystiques, jusqu'à l'occupation de la région par les troupes de Charles Quint de 1535 à 1574. Ce n'est qu'à la période ottomane que le village actuel semble se développer sous l'impulsion des beys qui y installent une garnison, ainsi que des palais et résidences secondaires¹¹⁷. La tombe de Sīdī Bou Saïd a donc pris place dans un espace qu'il fréquentait ou occupait de son vivant, mais probablement déjà utilisé pour réaliser des inhumations.

Quant à la sépulture de Lalla al-Manūbiyya (3/T/T), son emplacement exact est aujourd'hui oublié. Cependant, nous savons par ses *manāqib*, rédigés peu de temps après son décès, qu'elle se situait au Sud-ouest de la médina actuelle, en dehors de l'enceinte de la médina, dans la partie Nord-ouest du Jardin al-Gorġāni¹¹⁸. Ce parc est un vestige du cimetière médiéval dit du *Šaraf al-murkād*¹¹⁹. La sainte a donc été inhumée dans un cimetière extra-urbain préexistant à son inhumation et persistant dans la topographie actuelle sous forme de jardin, bien que très réduit par rapport à son extension médiévale.

¹¹³ *Manāqib de Muhriz...* p. 142-143.

¹¹⁴ *Ibid* p. 147-151.

¹¹⁵ Voir PELLEGRIN (A.), « Sidi-bou-Saïd : le site et son histoire », *Bulletin économique et social de la Tunisie*, décembre 1955, n° 107, p. 123-146 et plus récemment MAHJOUR (N.), « Sidi Abū Sa'īd : un homme, un monument », *Africa*, XVIII, 2000, p. 209-237. Le site prend le statut de commune autonome et le nom de Sidi Abū Sa'īd en 1883.

¹¹⁶ *Chronique des Almohades et des Hafsides...*, p. 34-35, p. 202 et 235 par exemple.

¹¹⁷ Voir ZBISS (S.M.), *Sidi Bou Saïd (promontoire du Soleil Eternel)*, Tunis, 1971, notamment p. 23-26.

¹¹⁸ Nelly Amri date cet oubli des années 1960 voir *La sainte de Tunis...*, p. 33.

¹¹⁹ Voir DAOULATLI (A.), *Tunis sous les Hafsides. Evolution urbaine et activité architecturale*, Tunis, 1976, p. 170-171.

Le tracé de l'enceinte de la ville de Kairouan¹²⁰ a connu au moins deux états très différents (pl. CLXXIV, vol. III). En effet, son premier tracé, relativement étendu, a été réduit au XI^e siècle pour donner un aspect proche de celui perceptible encore aujourd'hui¹²¹. Suivant une situation tout à fait courante dans le monde méditerranéen méridional, les premiers cimetières ont été établis au débouché des principales portes de la ville, notamment *bāb Nāfi'*, *bāb Tūnis* et *bāb al-Salam*. Après réduction de l'enceinte, ces cimetières ont continué de fonctionner malgré leur éloignement des nouvelles portes qui se trouvaient néanmoins dans le prolongement des précédentes. Ils ont cependant parfois été redoublés par un cimetière situé plus près de l'enceinte¹²². La première tombe de notre corpus localisée à Kairouan est celle de Sīdī Saḥnūn (1/K/T). Elle est actuellement située dans un terrain vague, bien au delà de la ville et du faubourg spontané qui se développe actuellement vers l'Est. La plus ancienne source consultée, datant du XI^e siècle, ne décrit pas le site où prend place sa mise en terre¹²³. Cependant, Ibn Nāḡī indique qu'Ibn Saḥnūn a été déposé aux côtés de son père, et mentionne la présence d'un cimetière à cet endroit¹²⁴. Si l'on considère la localisation actuelle de cette tombe et les indications textuelles médiévales, il semble bien qu'elle ait été réalisée dans un des cimetières périurbains de la ville déjà en usage à cette date.

De même, les tombes de Sīdī al-Qābisī et de Sīdī al-Dahmānī (2a/K/T et 2b/K/T) sont localisées au Nord, dans le cimetière dit *al-Hatbiyya* ayant cessé de fonctionner depuis quelques années maintenant. La plus ancienne de ces inhumations est celle d'al-Qābisī, dont on sait par Ibn Nāḡī qu'elle a été réalisée à

¹²⁰ Sur cette ville voir SALADIN (H.), *Tunis et Kairouan*, Paris, 1908 ; MARÇAIS (G.), *Tunis et Kairouan*, Paris 1937 ; et SAKLY (M.), « Kairouan », *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, 2000, p. 57-85. On note à regret l'absence de plan cohérent dans ce dernier article qui aspire pourtant à une certaine précision.

¹²¹ Voir BRUNSCHVIG (R.), *La berbérie orientale sous les Ḥaḥḥsides des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, 1940 t. I, p. 358-360 et SAKLY (M.), « Kairouan », *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, 2000, p. 57-85, p. 57-66.

¹²² Dans la direction du cimetière de Bāb Nāfi', en dehors de la nouvelle porte éponyme, s'étendait ainsi le cimetière des Suyūrīn et en dehors du Bāb Tūnis, contre l'enceinte et vers le cimetière d'al-Qābisī prenait place le cimetière dit de Ūlād Farḥān. L'étude de R. BRUNSCHVIG, *La berbérie orientale sous les Ḥaḥḥsides des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, 1940-1947, bien que fondamentale pour une première approche de la ville, doit à ce sujet être remise en question. En effet, une grande confusion règne dans son interprétation des différents toponymes funéraires qui semblent placés de manière quasi-aléatoires sur le plan schématique qu'il dresse de la ville.

¹²³ *Riyāḍ al-nufūs...*, p. 356.

¹²⁴ *Ma'alim...* vol. 2, p. 135, et *Idem* vol. 3 p. 5.

cet endroit pour que le saint repose aux côtés de son père, confortant l'indication donnée par al-'Abdarī de la présence d'une nécropole à cet endroit¹²⁵. Par ces mentions et la toponymie postérieure¹²⁶, nous pouvons considérer que ce saint a été enterré dans un cimetière antérieur à sa déposition, tout comme Sīdī Saḥnūn (1/K/T).

La tombe d'Ibn Abī Zayd (3/K/T) est quant à elle visible au cœur de la médina actuelle et parfaitement insérée dans le tissu urbain relativement dense dans cette partie de l'agglomération : elle est installée dans ce qui est aujourd'hui considéré comme étant la maison du saint. Or cette situation est évoquée depuis le XIII^e siècle¹²⁷. Cette localisation s'apparente à celle de la sépulture de Sīdī Maḥrez (1/T/T). Pour la période qui fait l'objet de cette étude, ce saint est donc considéré comme ayant été déposé dans son lieu de vie intra-muros, sa maison, dans un espace non dévolu aux inhumations avant qu'il n'y soit déposé. La situation actuelle en est le prolongement direct.

Les tombes de Sīdī al-Balawī (4/K/T) et de Sīdī Šuqrān (5/K/T) sont quant à elles situées dans les deux cimetières les plus anciens de la ville. Celle de Sīdī al-Balawī se trouve en effet dans le cimetière éponyme localisé au Nord-est de l'enceinte. Au moment de son inhumation, au milieu du VII^e siècle, la ville de Kairouan vient d'être fondée, ou est en passe de l'être. Rien ne permet d'affirmer que la tombe d'al-Balawī est la première réalisée à cet endroit, au débouché du *bāb Tūnis* initial. Cependant, selon les sources postérieures¹²⁸, elle fait partie des toutes premières inhumations creusées à cet endroit. De même, la tombe de Sīdī Šuqrān est quant à elle toujours visible, bien que promise à un oubli certain, dans le grand cimetière dit d'*al-ḡanāh al-aḥḍar*. Ce cimetière est célèbre car il contient notamment la *maqbarat al-qurayš*, ou « cimetière des Qurayš », où ont été enterrés plusieurs membres de cette famille immédiatement après la conquête de la région. Inhumé en 802, le juriste aurait donc été déposé dans un des grands cimetières périurbains de la ville préexistant à son inhumation¹²⁹.

¹²⁵ *Idem.*, vol. 3, p. 128 et *Riḥlat...* p. 59.

¹²⁶ Voir *Ma'alim...*, vol. 3, p. 228, puis, p. 141.

¹²⁷ *Riḥlat...* p. 59.

¹²⁸ C'est ce qu'indique al-Dabbāḡ, repris par Ibn Nāḡī, plus ancienne source évoquant la tombe du saint voir *Ma'alim...*, vol. 1, p. 297-299.

¹²⁹ La localisation de cette tombe est l'une des plus sujettes à caution en raison de l'absence de référence ancienne à son emplacement ou d'éléments épigraphiques sur place.

A Sfax¹³⁰, la tombe de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T) est aujourd'hui située en dehors de l'enceinte de la médina, au Nord-ouest, dans un faubourg (pl. CLXXV, vol. III). Jusque dans les années 1970 pour le moins, un cimetière se développait en arrière de la *zāwiya*, vers le Nord-ouest. A l'époque médiévale, les sources ne révèlent aucun indice concernant le lieu choisi pour la déposition du saint¹³¹. Néanmoins, nous savons que le faubourg actuel est très récent¹³². De plus, la présence du cimetière à cet endroit jusque dans les années 1970, et la localisation de la tombe, en dehors de l'enceinte, au débouché de la voie partant de l'unique porte septentrionale de la ville, laissent à penser à une inhumation du saint dans l'un des principaux cimetières périurbains du site, probablement déjà en usage.

Les possibilités d'appréhension de l'ancienne ville de Gabès¹³³ et de sa topographie sont assez limitées (pl. CLXXVI, vol. III). En effet, il ne reste rien de la ville d'époque médiévale ; son emplacement exact et ses dimensions ne sont pas connus. De nos jours, la tombe de Sīdī Bou Labāba (1/G/T) est située dans une extension relativement lâche du tissu urbain vers le Sud, à proximité d'un vaste cimetière. La ville actuelle s'est en effet développée dans cette direction à partir des trois villages oasiens, de Menzel et des deux Ġara constitués au XVe siècle au Nord de la Gabès médiévale, suivant un mouvement de va-et-vient tout à fait remarquable. Malgré une connaissance de la ville médiévale très parcellaire, l'analyse des toponymes nous permet d'émettre une hypothèse quant à

¹³⁰ Nous n'avons pu rencontrer aucune publication portant sur l'urbanisme de la ville à l'époque médiévale et les études récentes sont plutôt tournées vers les modifications urbaines induites par l'évolution de l'activité économique de la médina ; l'occupation n'est évoqué que de manière anecdotique, en lien avec la structure spécifique des *djnen-s* voir MOUALEM (R.), *La médina de Sfax et son souk : mutation d'un héritage urbain*, Thèse soutenue en 2008 à l'Université Paris X-Nanterre, 400 p.

¹³¹ al-'Abdarī évoque cette sépulture sans pourtant préciser sa localisation, ni même s'il s'y est rendu effectivement voir *Riḥlat...* p. 91.

¹³² Au milieu du XIXe siècle, l'occupation était si éparse que V. Guérin la qualifie de « campagne » voir GUÉRIN (V.), *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis exécuté en 1860*, Paris, 1862, t. I, p. 155.

¹³³ Nous n'avons pu consulter aucune étude faisant état de l'urbanisme de cette ville pour l'époque médiévale. Néanmoins, cette question est abordée dans la thèse de géographie de Mohamed-Aziz Tagina intitulée *Gabès et sa région (Tunisie). Etude géographique*, et soutenue en 1971 à l'Université de Paris-Sorbonne. Voir également la carte archéologique qui a été dressée de la ville et de sa région et éditée par l'I.N.P., MRABET (A.), *Carte nationale des sites archéologiques et des monuments historiques. Carte au 1/50 000. Gabès 147*, Tunis, 1998 où la ville et la tombe du saint sont référencées sous les numéros 147.061 et 147.074.

l'emplacement de la tombe au moment de sa réalisation. En effet, l'ancien site où se trouvait la cité conserve le toponyme d'El-Médina ; il désigne la zone au Nord de Sīdī Bou Labāba¹³⁴. La tombe sainte était donc probablement localisée en dehors de l'enceinte dont elle constitue alors un marqueur. Pour pouvoir préciser la nature de l'occupation du site accueillant cette sépulture, nous sommes confrontée à un second problème de taille qui est l'identité même du défunt, et sa date supposée d'inhumation. En effet, dès le tout début du XIV^e siècle, on s'interroge sur la réalité de ce Compagnon, théoriquement mort au cours de la seconde moitié du VII^e siècle. Il n'est évoqué par aucune chronique relatant la conquête de la région¹³⁵. Il nous semble donc possible de considérer qu'une tombe, qui devait présenter un dispositif particulier, ou même, une structure datant d'avant la conquête ou de ses débuts et n'ayant pas nécessairement eu dès l'origine une fonction funéraire ait vu sa destination oubliée pour être réécrite comme étant celle d'un défunt très prestigieux, un Compagnon. L'invention de ce personnage se produirait à un moment indéterminé mais antérieur à la deuxième moitié du XIII^e siècle : Al-'Abdarī visite la tombe et l'oratoire qui la surmonte avant 1290, et présente l'identité du défunt sans évoquer une quelconque légende à l'origine de son identification ni même les doutes existant quant à sa réalité historique comme le fait pourtant al-Tiġānī une vingtaine d'années plus tard¹³⁶. Cette identification a dû être confortée par le site lui-même, probablement le plus ancien cimetière de la ville, et par analogie avec l'autre grande tombe de Compagnon en Ifriqīya, celle de Sīdī al-Balawī à Kairouan (4/K/T). Nous pouvons donc supposer que le site entourant cette prestigieuse invention était un grand cimetière extra-urbain, probablement localisé au débouché d'une des trois portes de l'enceinte médiévale.

I.2 : Les inhumations en milieu funéraire

Nous avons sélectionné les quarante tombes constituant notre corpus sur la base de plusieurs critères précisés en introduction, notamment celui d'une localisation

¹³⁴ TAGINA (M.A), *Gabès et sa région (Tunisie). Etude géographique*, Université de Paris-Sorbonne, 1971, p. 286-294.

¹³⁵ Voir *Rihlat al-tiġānī...*, p. 91.

¹³⁶ *Rihlat...* p. 91.

en milieu urbain. Il est néanmoins évident que la morphologie et l'importance des villes concernées pour la période médiévale ne sont pas comparables, certaines constituant de véritables cités quand d'autres au contraire sont seulement de gros bourgs urbains. Quoiqu'il en soit, elles présentent toutes des espaces dévolus spécifiquement aux inhumations. D'un point de vue numérique, une très grande majorité des tombes saintes analysées ici, à savoir trente, est disposée dans ce type de *locus*, soit 75% des sites considérés. Cette proportion, qui témoigne une nouvelle fois d'une volonté de placer tout défunt sur un pied d'égalité, n'est pas le fait d'un type de sainteté ni d'une région particulière, comme cela avait pu être remarqué pour les types d'aménagement. De fait, ces tombes saintes constituent de précieux indicateurs quant à la pratique funéraire vernaculaire au Maghreb médiéval. Leur étude présente également un intérêt majeur pour le chercheur qui s'attache aux dynamiques urbaines d'époque médiévale.

En tant que sites de dévotion secondaire, ces dépositions font l'objet d'un culte. Par conséquent, elles sont majoritairement conservées, et peuvent servir de marqueur pour l'emplacement des cimetières médiévaux, qui sont parfois toujours en usage, et donc masqués par les sépultures modernes, ou bien qui sont progressivement effacés par la croissance urbaine galopante entamée dès la période de la colonisation française. La méconnaissance des morphologies urbaines d'époque médiévale peut alors être partiellement comblée par une analyse de leur emplacement qui, nous l'avons vu, signale souvent la présence des portes des villes ou tout du moins de leur enceinte.

Par ailleurs, l'analyse de ces tombes saintes permet de reposer concrètement le problème de l'origine des cimetières en terre d'islam. La localisation de ces derniers semble tenir avant tout de considérations pragmatiques, à savoir une disposition périphérique pour ne pas gêner les activités urbaines, mais dans un espace en interaction avec le vivant, par une proximité avec les portes et les voies de communication. Néanmoins, la localisation extramuros n'est pas une règle, et six de ces dépositions en milieu funéraire sont réalisées dans des cimetières intramuros.

A l'échelle de la ville, la présence d'une mosquée semble avoir joué comme facteur d'implantation du cimetière intramuros pour trois d'entre eux, et l'on

relève également la présence de *muṣallā* à proximité de plusieurs nécropoles situées hors-les-murs¹³⁷. Bien qu'il n'y ait pas d'interaction effective, on remarque donc que le cimetière, dans lequel prend place la tombe sainte, s'inscrit dans la topographie religieuse de la ville médiévale en s'associant physiquement à des lieux de culte.

I.3 : Les inhumations dans des « lieux de vie »

Qu'il soit localisé intra ou extramuros, le cimetière interagit avec l'espace habité, témoignant de la porosité pouvant exister entre le monde des vivants et celui des morts. Cet état de fait est d'autant plus perceptible pour le quart des tombes saintes étudiées ici qui prend place dans des lieux de vie. Ainsi, deux sépultures sont situées dans la maison même des défunts : la tombe de Sīdī Maḥrez (1/T/T) occupe une place relativement périphérique mais qui, par ses possessions, s'inscrit pleinement physiquement et économiquement dans la ville¹³⁸ ; celle d'Ibn Abī Zayd (3/K/T) est localisée en plein cœur de la médina. Les cinq autres sépultures sont aménagées dans des *rābiṭa-s* auxquelles on peut associer deux inhumations disposées dans un *ribāṭ*, et une dernière dans un oratoire. La localisation de ces édifices est alors tout à fait significative. En effet, les *rābiṭa-s* de Sīdī al-Tūnsī (2/T/A) et de Sīdī Abū Ġabal (3/F/M) sont situées au débouché de portes, et dans l'environnement immédiat de cimetières, de même que le *ribāṭ* de Sīdī al-Šāliḥ (1/S/M). Les *rābiṭa-s* où prennent place Sīdī Yaḥyā à Bougie (1/B/A) et Sīdī Mūsā à Salé (1/Sal/M) sont plus éloignées de l'enceinte des médinas, mais elles fonctionnent également avec des cimetières. Le seul édifice de cette catégorie localisé dans l'espace intramuros est celui qui accueille la sépulture de Sīdī Ṣaffār

¹³⁷ A Kairouan, voir SAKLY (M.), « Kairouan », p. 57-85, *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, dir. Jean-Claude GARCIN, Rome, 2000 p. 82, on trouve une *muṣallā al-ḡanā'iz* ou *muṣallā al-īd* du côté de *bāb al-salam* à proximité du cimetière *al-ḡanāḥ al-aḥḍar* (5/K/T) qui est utilisé au moins jusqu'aux zirides pour la prière des morts. Le *muṣallā bāb nāfi'*, à proximité du cimetière oriental (1/K/T) est utilisé pour la prière des défunts sous les aghlabides, les zirides, et sous les fatimides, et on utilise dans le même temps un *muṣallā bāb tūnis*, localisé à proximité d'al-Balawī (4/K/T). A Fès, à l'extérieur de *bāb ftūḥ*, donc non loin de Sīdī Ḥarazem (4/F/M) et de Sīdī Dirās (5/F/M) prenait place un des *muṣallā-s* utilisé à l'époque médiévale voir *Buyūtāt ...* p. 22, de même que du côté d'Abū Bakr b. al-'Arabī voir *Salwat...* vol. 3 p. 199. A Ceuta, l'un des principaux *muṣallā* est le *muṣallā Afrāḡ* du côté du cimetière *aḡḡār al-sūdān* (2/C/M) voir *Une description de Ceuta...* p. 166.

¹³⁸ Voir le *zahr* cité dans les *manāqib* du saint et qui en fait l'inventaire voir *Manāqib de Muḥriz...* p. 316-318.

(1/C/A), mais il est néanmoins localisé en périphérie de la ville, du côté d'une de ses portes.

Exception faite des deux inhumations situées dans des maisons, qui relèvent d'une dynamique particulière, ainsi que de la tombe de Mūlay Idrīs (1/W/M), car trop méconnue, ces installations constituent donc des témoignages privilégiés sur la vie mystique des villes concernées. La recherche d'une proximité avec le milieu funéraire semble présider au choix de la localisation de ces lieux de retraite spirituelle, ce que conforte d'ailleurs la présence de *rābiṭa-s*, ainsi que d'oratoires utilisés par les soufis dans l'environnement immédiat de certains grands cimetières urbains, y compris en dehors des cas recevant une tombe sainte. On peut ainsi l'observer à Ceuta, où le faubourg d'al-Minā'¹³⁹ est un véritable quartier mystique et saint, auquel répond celui localisé à l'opposé de la ville, au lieu dit *ḥaḡār al-sūdān*¹⁴⁰. De même, à l'emplacement du phare de Tunis, cimetières et vigie mystique vont de pair, ainsi qu'à Fès ou à Tlemcen. L'analyse des tombes saintes nous permet d'entrevoir une forme d'occupation mixte associant cimetières et lieux de retraite spirituelle parfois convertis, dans un second temps, en lieux d'inhumations privatifs par la présence des tombes saintes.

Quel que soit leur emplacement, en milieu funéraire ou dans un lieu de vie, l'analyse des tombes saintes délivre finalement un nouvel éclairage sur la pratique funéraire à l'époque médiévale. Ainsi, on considère généralement que les inhumations se font sur la base d'un regroupement familial, voire même clanique, comme cela a pu être démontré au travers de la documentation juridique par Maribel Fierro¹⁴¹. Cette situation est effectivement observable pour plusieurs des tombes saintes analysées ici : la parentèle immédiate de Sīdī Maḥrez (1/T/T)¹⁴², Sīdī Saḥnūn (1/K/T)¹⁴³, Sīdī al-Qābisī (2a/K/T)¹⁴⁴, Ibn Abī Zayd (3/K/T)¹⁴⁵ ou encore Sīdī Ḥarazem (4/F/M)¹⁴⁶, Sīdī Sa'dūn (3/A/M)¹⁴⁷, et Sīdī Ṣāliḥ (1/S/M)¹⁴⁸,

¹³⁹ Voir également sur cette question FERHAT (H.), *Sabta des origines à 1306. Vie et mort d'une cité*, Thèse soutenue en 1990 à l'Université Paris I-Sorbonne, t. 2, p. 535.

¹⁴⁰ *Ibidem*

¹⁴¹ FIERRO (M.), « El espacio de los muertos ; fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, Madrid, 2000, p. 153-189, p. 167.

¹⁴² *Manāqib de Muḥriz*... p. 144.

¹⁴³ *Ma'alim*... vol. 2, p. 101 et p. 134-135, vol. 3, p. 5

¹⁴⁴ *Idem* vol. 3, p. 128.

¹⁴⁵ *Idem* vol. 3, p. 189.

¹⁴⁶ *al-Rawḍ al-'aṭir*... p. 56.

est inhumée à proximité de la tombe du saint considéré. La pratique du regroupement familial peut donc être observée dans différents types de situations sur tout le territoire envisagé. Une zone d'inhumation réservée semble faire partie des biens ancrant physiquement les lignages familiaux dans l'espace de la ville médiévale, et cet état de fait est encore accentué quand les membres de ces lignages peuvent revendiquer un ancêtre prestigieux et même vénéré. Cependant, ces regroupements apparaissent comme étant relativement minoritaire pour les tombes saintes, car il concerne seulement 15% des sépultures analysées. Une caractéristique de la localisation de la plupart de ces tombes saintes peut donc être trouvée dans la rupture qu'elles génèrent immédiatement après leur installation sur l'organisation familiale des lieux d'inhumation¹⁴⁹.

La part des tombes de juristes vénérées présentant ce type de regroupement est importante. Cependant, la cause de cette spécificité par rapport aux autres types de de saint doit probablement être recherchée du côté de la chronologie. En effet, cette pratique est contrariée à partir du XIIe siècle essentiellement, par des inhumations regroupées sur le fondement d'une affinité idéologique des défunts, et par les inhumations *ad sanctos* ; et la majorité des juristes considérés dans le cadre de cette recherche sont tous décédés bien avant cette date. Disciples, maîtres et compagnons sont ainsi inhumés aux côtés de Sīdī al-Laḥmī (1/S/T)¹⁵⁰, Sīdī Abū Madyan (1/T/A)¹⁵¹, Sīdī Bel 'Arīf (1/M/M)¹⁵², Sīdī b. 'Āšir (2/Sal/M)¹⁵³, Sīdī al-Hizmīrī (2/F/M)¹⁵⁴ et Ibn 'Abbād (6/F/M)¹⁵⁵. La tombe de Sīdī al-Dahmānī (2b/K/T) est quant à elle aménagée à sa demande du côté de celle d'al-Qābisī (2a/K/T), pour jouir de sa protection. Le saint renonce de ce fait à l'enclos familial où il aurait dû prendre place aux côtés des siens¹⁵⁶. De même, au milieu du XIVe

¹⁴⁷ *Tašawwuf...* p. 94.

¹⁴⁸ *Ma'alim...* vol. 3, p. 228.

¹⁴⁹ L'existence de facteurs de désorganisation a déjà été évoquée par Timothy INSOLL dans son manuel d'archéologie islamique voir *The archaeology of Islam* Oxford, 1999, p. 174. Il propose d'ailleurs de considérer les tombes saintes comme l'un d'entre eux. Voir également SCHÖLLER (M.), *Epitaphs in Context, The Living and the Dead in Islam*, tome II, Weisbaden, 2004 p. 7 qui donne la même analyse du fonctionnement des grands cimetières urbains. Cependant, ce type de regroupement reste la norme, comme en témoigne une lecture même superficielle des *Ma'alim...* d'Ibn Nāḡī.

¹⁵⁰ *Nuzhat al-anzār...* vol. 2, p. 277

¹⁵¹ *Uns...* p. 105-106.

¹⁵² *Tašawwūf...* p. 120.

¹⁵³ *al-Salsal...* p. 26.

¹⁵⁴ *Uns...* p. 69.

¹⁵⁵ *Buyūtāt ...* p. 67 et 70.

¹⁵⁶ *Ma'alim...* vol. 3, p. 228.

siècle, un individu achète un espace adjacent à la tombe d'Ibn Abī Zayd (3/K/T) pour en faire une concession funéraire familiale¹⁵⁷ : une autre forme de regroupement familial apparaît rattachant physiquement une famille à un saint en agrégeant les sépultures du groupe à une sépulture vénérée¹⁵⁸. C'est ce phénomène qui est à l'œuvre à Fès avec la tombe d'Ibn 'Abbād (6/F/M). En effet, la famille d'Ibn al-Sakkāk, un de ses disciples, est originaire de Meknès¹⁵⁹. Cependant, la déposition du saint dans leur *rawḍa* familiale leur permet de se raccrocher à cette figure, étrangère à la ville, mais néanmoins très emblématique¹⁶⁰. Cette pratique de rattachement familial à un saint semble cependant assez tardive car nous n'en connaissons aucun exemple avant le XIV^e siècle¹⁶¹.

Une autre forme de rupture dans l'organisation traditionnelle des sépultures est induite par la présence des tombes vénérées : ces dernières agissent également comme point de fixation pour des sépultures de défunts étrangers aux villes dans lesquelles ils décèdent. Ainsi, le lieu-dit accueillant la tombe de Sīdī Dirās à Fès qui prend le nom à l'époque moderne de *muṭraḥ al-aḡla*, est dévolu à l'inhumation des étrangers, « *al-ma'qūf 'alā dafn al-ḡurabā'* »¹⁶², de même que le site où a été enterré Sīdī Ḥarazem, dans la même ville¹⁶³. Or ces deux défunts sont issus de familles installées à Fès depuis plusieurs générations.

II : Conditionnement de l'occupation

¹⁵⁷ *Idem*, vol. 4, p. 191.

¹⁵⁸ Ce même phénomène a été mis en lumière pour la période de l'Antiquité Tardive ; voir Peter BROWN, dans *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1996 p. 50.

¹⁵⁹ *Buyūtāt...* p. 67.

¹⁶⁰ L'inhumation de son ami Ibn al-Sarrāḡ à cet endroit peut s'interpréter de la même façon, ce dernier n'étant pas originaire de Fès voir *Buyūtāt ...* p. 70.

¹⁶¹ A l'époque moderne, la situation s'est accentuée. Ainsi à Fès, une branche chérifienne fait de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M) son lieu d'inhumation privilégié, et obtient que lui revienne l'intégralité des dons faits au saint, voir note 92 p. 166. De même à Azemmour, la famille Šūfānī, qui revendique l'ascendance de Mūlay Bou Šu'ayb (1/Az/M), dispose par un *zahr* de la charge du sanctuaire depuis 1076/1665, et fait donc déposer ses membres dans le mausolée et dans la mosquée adjacente. Voir Direction des Affaires Indigènes et du Service des Renseignements, *Région des Doukkala*, Paris, 1932, t. II, p. 18-20. Voir également pl. XXXIX, vol. III pour des stèles de cette famille.

¹⁶² *Salwat...* vol. 2, p. 199.

¹⁶³ *Idem.* vol. 3, p. 93.

Nous l'avons vu, pour l'époque considérée, la nature des espaces accueillant les sépultures vénérées est majoritairement funéraire ; sauf cas exceptionnel, ces tombes s'inscrivent tout à fait dans la pratique vernaculaire. En aval de ces dépositions, la situation est toutefois différente. En effet, des éclairages ponctuels délivrés par les sources médiévales permettent d'entrevoir une influence non négligeable de ces tombes saintes sur leur environnement, et même un véritable conditionnement de l'occupation : la vénération autour de ces sépultures génère non seulement la création de lieux d'inhumations spécifiques, mais elle entraîne également parfois le développement de véritables quartiers d'habitation. Nous avons choisi d'appréhender la mise en place de cette topographie sainte par type d'influence que nous analyserons donc successivement. Dans un second temps, nous étudierons la situation véritablement paroxysmique d'*al-'Ubbād*, à Tlemcen.

II. 1 : Une hagiotopographie

Schématiquement, la mise en place d'aménagements spécifiques en milieu habité peut avoir deux grands types de conséquence : une restructuration de l'occupation, pouvant entraîner un développement de celle-ci, ou au contraire un abandon. Dans le corpus envisagé, nous ne disposons d'aucun cas où tout ou partie d'un site serait quitté en conséquence de la présence d'une tombe sainte. C'est donc en tant que facteur de réaménagement que nous analysons ces sépultures vénérées¹⁶⁴. En effet, Nous avons abordé précédemment le contexte où se réalisaient ces inhumations, à savoir dans des cimetières, des lieux de retraites spirituelles, *rābiṭa*, oratoire et *ribāt*, ainsi que dans des maisons particulières. Les types de restructuration perçus sont les suivants : une modification des zones d'inhumations que polarisent les sépultures en question, et/ou une modification dans la nature même de l'occupation des sites.

¹⁶⁴ Notre analyse ne prend pas en compte la topographie mystique des villes appréhendées. Cependant, elle a parfois été mise en évidence voir FERHAT (H.), *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003. L'auteur a pu identifier les lieux privilégiés pour les adeptes de ce courant de pensée, qui ne correspondent pas nécessairement avec la cartographie des tombes saintes : à Fès, la mosquée d'Abū Madyan, localisée au Nord-ouest sur la rive des Kairouanais, serait un point de ralliement des soufis de la ville ; à Marrakech, le quartier privilégié par cette population serait localisé à l'Est de la ville, et à Ceuta, celui d'al-Minā' serait très recherché voir p. 85, 93 et 171 de cet ouvrage.

Dans plusieurs cas, il est possible d'observer une réorientation des sépultures autour de la tombe sainte. Ainsi, lors de nos prospections, nous avons pu constater que les inhumations dans l'environnement immédiats de Sīdī al-Hizmīrī d'Aghmat (1/A/M), Sīdī Ḥarazem (4/F/M), Sīdī Dirās (5/F/M) et Ibn 'Abbād (6/F/M) sont orientées parallèlement ou perpendiculairement à la *qibla*, sans cause apparente régissant cette variabilité des dispositions, tandis que le reste des cimetières accueillant ces sépultures est assez uniforme quant à l'orientation des dépositions. Les tombes les plus proches physiquement de celle des saints semblent se presser autour d'elles afin de s'y appuyer. La recherche d'un contact avec cette dernière demeure sanctifiée est perceptible, contact pouvant même induire une orientation perpendiculaire à celle majoritairement utilisée dans le cimetière en question¹⁶⁵. Bien évidemment, ces constats sont formulés à partir de nos prospections, et donc de la situation actuelle dans ces nécropoles. Néanmoins, il ne paraît pas invraisemblable de projeter cet état de fait sur la période médiévale. En effet, des fouilles réalisées en Espagne à Lorca, Valence, Almería, Cordoue, Grenade et Málaga ont pu démontrer une forte polarisation des dépositions dans ce type de situation pour la période allant du Xe au XVe siècle¹⁶⁶. De fait, nous pouvons poser l'hypothèse d'une forte densité des inhumations dans les environs immédiats des sépultures saintes de notre corpus pour l'époque médiévale. On pourrait même envisager une orientation des sépultures divergente permettant aux défunts postérieurs à l'inhumation du saint

¹⁶⁵ L'orientation spécifique des sépultures du cimetière de *bāb aḡmāt* à Marrakech, perpendiculaire à la *qibla* peut être interprétée dans ce sens, bien que la sépulture du saint principal de ce cimetière, à savoir Sīdī Youssef (4/M/M) adopte elle aussi cette orientation. C'est en effet le seul cimetière qui présente cette orientation à Marrakech. Voir sur cette spécificité déjà relevée dès le début du XXe siècle BOURRILLY (J.), LAOUST (E.), *Stèles funéraires marocaines*, Paris, 1927, p. 26.

¹⁶⁶ Voir sur ces sites MARTÍNEZ RODRÍGUEZ (A.), PONCE GARCÍA (J.), « Evolución de la ciudad medieval de Lorca y su relación con el territorio circundante *Ciudad y territorio en al-Andalus*, Grenade, 2000, p. 398-435, p. 420 ; PASCUAL PACHECO (J.), « La necrópolis islámica de l'Almoína (Valencia) », *Actas del III C.A.M.E.*, II, Oviedo, 1992, p. 406-412 p. 406-408 ; CARA BARRIONUEVO (L.) *et alii*, « Arqueología urbana e historia de la ciudad. El caso de Almería medieval », *Ciudad y territorio en al-Andalus*, p. 167-192, p. 179-182 ; CASAL GARCÍA (M.T.), *Los cementerios musulmanes de Qurtuba*, Cordoue, 2003, p. 99-100 et du même auteur, « Los cementerios islámicos de Qurtuba », *Anales de Arqueología Cordobesa*, 12, Cordoue, 2001, p. 283-313, p. 295-299 ; LÓPEZ LÓPEZ (M.) *et alii*, « La necrópolis musulmana de Puerta Elvira (Granada) », *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, Málaga, 1995, p. 137 – 159, p. 140-141 et p. 151 ; ainsi que FERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ (C.), « Último sondeo en el cementerio islámico de Málaga », *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, Málaga, 1995, p. 69-82, p. 72-77.

de profiter de son contact, ou au moins de sa vue apaisante en tournant leur face vers lui. En l'état, il est cependant impossible de proposer une perspective diachronique pour cette attraction.

Participant de la même tendance, nous avons pu relever un autre type de conséquence qui est la mise en place d'espaces d'inhumation privilégiés. Ainsi, nous l'avons déjà évoqué, les souverains hafsides mettent en place une *rawḍa* princière à l'endroit de la tombe de Sīdī Maḥrez (1/T/T) à partir de 833/1430 pour jouir de la *baraka* du saint. De même, on peut s'interroger sur le choix du lieu-dit *al-qula* à Fès pour y implanter une nécropole princière concurrençant celle déjà installée à *Fās al-ḡadīd*. Les princes de cette dynastie en phase déclinante en 762/1361 ont probablement choisi cet emplacement pour sa situation car il surplombe la vieille ville. Cependant, ce choix peut également être interprété comme la conséquence d'une recherche d'ancrage saint : nous l'avons vu, ce site était le lieu d'implantation de l'une des plus anciennes *rābiṭa-s* de Fès, fréquentée notamment par Sīdī Ḥarazem (4/F/M), ainsi que par Abū Ḡabal (3/F/M) qui y a ensuite été inhumé¹⁶⁷. Aucune source ne vient effectivement conforter cette théorie mais le choix du site en question ne peut être insignifiant¹⁶⁸. De même, en dehors de la sphère dirigeante, force est de constater la présence récurrente de dépositions de membres de l'élite dans chacun des espaces accueillant une sépulture sainte que nous avons pu visiter à l'époque médiévale¹⁶⁹. A l'heure actuelle, ceci se traduit par la présence de stèles signalant l'inhumation en ces lieux de chefs de *zāwiya*, de juristes ayant exercé une charge officielle, de *ṣarīf-s*, ou encore de descendants supposés des saints, qui sont visibles dans les espaces

¹⁶⁷ Voir FERHAT (H.), *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003, p. 157. Voir également l'évocation de cette *rābiṭa* chez al-Tamīmī, *Mustafād...* vol. 2, p. 152-153 et p. 168-169, et chez Ibn Abī Zār', *Rawḍ...* p. 51.

¹⁶⁸ Nous avons déjà relevé la recherche d'une association physique des tombes dynastiques avec des tombes vénérées à Chella, Tunis et Tlemcen pour la période médiévale. Cette aspiration sainte chez les gouvernants se retrouve à l'époque actuelle avec l'installation des tombes saadiennes à proximité du Qādī 'Iyād (3/M/M), et celle des tombes alaouites dans le mausolée d'Ibn 'Arabī (1/F/M) ainsi que dans celui de Sīdī Ḥarazem (4/F/M) et de Moulay Idrīs (1/W/M). La Tunisie n'échappe pas à ce phénomène avec l'inhumation de beys ottomans à proximité des sépultures de Sīdī Maḥrez (1/T/T), Sīdī Bou Sa'īd (2/T/T) ou encore Sīdī al-Balawī (4/K/T) et Sīdī al-Laḥmī (1/S/T). Plusieurs autres sépultures qui n'appartiennent pas à notre corpus vont également connaître la même association, comme Sīdī b. 'Arūs à Tunis et Sīdī al-Kāmal à Meknès.

¹⁶⁹ De nombreuses stèles de défunts appartenant à l'élite intellectuelle avaient également été relevées avant les dernières réfections des tombes de Sīdī Saḥnūn (1/K/T) et Sīdī Šuqrān (5/K/T) et publiée par ROY (B.), POINSSOT (P.), *Inscriptions arabes de Kairouan*, Paris, fasc. 1, 1950, p. 210, 253, 276-279 et p. 351 ; fasc. 2, 1958, p. 467, 475, 484, 591 et p. 613.

édifiés pour magnifier la tombe sainte¹⁷⁰. Il s'agit bien là de la continuité d'une pratique antérieure. On note néanmoins que la plus ancienne indication de ce type date du début du XIII^e siècle, ce qui témoigne d'une certaine modification dans la perception de la sépulture sainte comme source de *baraka* dont la proximité, voire le contact, est recherchée.

En conséquence des regroupements des inhumations par filiation spirituelle évoqués précédemment, mais également dans la continuité d'une idée de privilège induit par une proximité avec le saint, nous pouvons également constater la mise en place d'un phénomène que l'on peut qualifier de mise en abîme de la sainteté. En effet, la volonté d'une association physique et symbolique à une grande figure sainte amène disciples et compagnons, et plus tard continuateurs et *šarīf-s*, à vouloir reposer auprès du maître. Dans le même temps, cette parentèle morale va parfois elle aussi faire l'objet d'un culte conditionné ou non, à un investissement architectural se traduisant par la mise en place d'au moins un mausolée. Ces nouvelles dépositions s'associent ainsi physiquement à la tombe du saint que l'on pourrait qualifier d'originelle, et deviennent même parfois des étapes obligatoires pour toute visite pieuse. C'est ce processus qui est à l'œuvre lors de l'inhumation d'al-Dahmānī (2b/K/T) en 621/1224 à proximité d'al-Qābisī (2a/K/T), tout deux rejoints par nombre de soufis et juristes. De même, des sépultures considérées comme source de *baraka* sont localisées à proximité de celle d'al-Manūbiyya (3/T/T), si bien que ses *Manāqib* rapportent que la sainte avait conditionné toute visite à sa tombe par la visite conjointe de l'une d'entre elles¹⁷¹. Ce même texte révèle la mise en place d'une topographie sainte sur le territoire de Tunis au XIV^e siècle¹⁷². En effet, il rapporte une action miraculeuse de la sainte qui, de l'au-delà, aurait empêché la réalisation d'une construction sur sa tombe car celle-ci aurait obstruée la vue vers les monts du Ġallāz, d'al-Manārā et de Zaġwan. Or, ces sites recevaient des sépultures vénérées, liées d'une manière ou d'une autre à la sainte. La ville de Tunis paraît donc dès cette époque ceinturée d'un territoire saint. De

¹⁷⁰ Un cas tout à fait emblématique de ce phénomène est la tombe d'Ibn Abī Zayd, qui accueille juristes mais également *šayh-s* sans lien avec la personnalité scientifique du saint voir MONCHICOURT (Ch.), « La confrérie des Chabbīa du XV^e siècle à nos jours. L'essor religieux des Chabbīa », *Revue Tunisienne*, n°9, 1^{er} trimestre 1932, p. 69-91.

¹⁷¹ *La Sainte de Tunis*...p. 196-197 : « Elle dit – Dieu soit satisfait d'elle : « quiconque visite ma tombe sans avoir visité la sienne, sa ziyāra n'est ni reçue ni agréée ».

¹⁷² *Idem* p. 190.

même, à Tlemcen, la tombe de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A) ne reste pas isolée très longtemps. En effet, un soufi vénéré est inhumé non loin en 857/1453¹⁷³. A Fès, une vaste zone d'inhumations discontinue se développe sur la face interne de *bāb al-ftūḥ-bāb al-ḥamrā'* suite à la mise en terre de Sīdī al-Hizmīrī (2/F/M). Là prennent place de nombreux personnages morts en odeur de sainteté. Par la suite, l'inhumation d'Ibn Abbād (6/F/M) à cet endroit entraîne une partition des enterrements, dans les sources et dans les faits, entre ceux opérés du côté de Sīdī al-Hizmīrī, et ceux du côté d'Ibn 'Abbād¹⁷⁴. A Azemmour, Abū Musā 'Īsā b. Talālīn al-Ġazūlī (m. 607/1210-11) est inhumé à côté de Mūlay Bou Šu'ayb (1/Az/M). Une controverse serait alors née pour savoir lequel des deux personnages bénéficiait de la proximité de l'autre, tant leur prestige respectif était important¹⁷⁵. De même à Aghmat, les tombes de Sīdī Sa'dūn (2/A/M) et de Sīdī al-Himzīrī (1/A/M) prennent place dans un même cimetière, où elles ont été déposées successivement. Une tombe est d'ailleurs accolée directement au mausolée de Sīdī al-Hizmīrī, celle d'un certain Abū Zayd al-Imām, dont la date de décès est inconnue. Ces deux inhumations sont visitées de manière conjointe. Le même phénomène peut être observé à Sfax où un petit mausolée est installé non loin de celui de Sīdī al-Laḥmī (1/S/T). Il surmonte la sépulture d'un certain Sīdī Lariyānī non identifié par ailleurs (photo. 2 et 3, pl. CXXXII, vol. III). Par sa localisation, il participe naturellement de l'ensemble dédié à al-Laḥmī (1/S/T) et il est aujourd'hui visité conjointement à ce dernier.

Les *Manāqib* d'al-Manūbiyya nous ont révélé la mise en place d'une véritable ceinture de sainteté autour de Tunis à laquelle il faut ajouter les inhumations présentes dans l'espace même de la médina, dont Sīdī Maḥrez (1/T/T), puis plus tard, Sīdī b. 'Arūs et Sīdī al-Kalā'ī, toutes deux sépultures aménagées au XVe siècle du côté de la grande-mosquée¹⁷⁶.

¹⁷³ Il s'agit de Abū 'Alī al-Ḥasan (m. 857/1453) dont la biographie est visible dans *El Bostan* (traduction) p. 94-103. Une mosquée était associée à sa sépulture témoignant de son importance dans la vie sainte de la ville voir MARÇAIS (G.), *Tlemcen*, Blida, 2003, p. 77.

¹⁷⁴ Voir *Buyūtāt...* p. 42-43, 65, 67 et p. 70. Pour les sources postérieures voir principalement le recensement des inhumations opéré par al-Kattānī voir *Salwat...* vol. 2, p.6-176.

¹⁷⁵ *Kitāb mafāḥir...* p. 64. Voir sur la controverse voir FERHAT (H.), *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003, p. 112.

¹⁷⁶ Voir BRUNSCHVIG (R.), *La berbérie orientale sous les Ḥafṣides des origines à la fin du XVe siècle*, t. I, Paris, 1940, p. 352 et MARÇAIS (G.), *Tunis et Kairouan*, Paris, 1937, p. 114.

Une sanctification du territoire par l'intermédiaire de dépositions vénérées est donc perceptible. Bien que le lien symbolique entre les différentes tombes ne soit pas toujours évoqué textuellement pour la période médiévale, nous retrouvons ce même processus à l'œuvre dans les différentes villes que nous analysons et qui présentent plusieurs sépultures vénérées, comme Kairouan, Tlemcen, Marrakech, ou Fès. Mais ce redoublement symbolique de l'enceinte réalisé par ces dépositions ne commence à être vraiment perceptible qu'à partir de la première moitié du XIII^e siècle, avec l'attestation textuelle de culte sur un certain nombre de ces sépultures. *A fortiori*, une cartographie complète du culte pour ces quarante tombes ne peut être établie avant le siècle suivant, voire même le début du XV^e siècle. La mise en place d'une topographie sainte est donc une construction qui s'étale sur plusieurs siècles, au gré de la multiplication des nouvelles dépositions vénérées. Le maillage saint du territoire de la ville tel que perceptible à l'époque pré-moderne est donc en formation.

Parallèlement à cette influence funéraire, les tombes saintes apparaissent également à plusieurs reprises comme un acteur fondamental dans la mise en place et le développement d'un habitat. En effet, en tant qu'objet d'un culte, elles sont amenées à drainer des visiteurs à l'endroit où elles sont creusées pour une durée plus ou moins longue, en fonction notamment des équipements mis à leur disposition. A ces derniers s'ajoutent le cas échéant un personnel desservant la sépulture et ses différents aménagements. Aussi certaines d'entre elles se voient dotées de revenus *ḥabūs* qui leur permettent d'entretenir cette population séjournant sur place pour une durée plus ou moins importante¹⁷⁷. Exception faite du cas de Sīdī Abū Madyan, que nous traiterons par la suite, la plus ancienne fondation *ḥabūs* dont nous ayons pu avoir connaissance date de 791/1389. Il s'agit d'un legs testamentaire sous la forme de *ḥubs ahlī* rapporté intégralement par al-Wanšarīsī¹⁷⁸ car ayant donné lieu à un conflit quant à l'interprétation de ses termes (doc. 18, vol. II). Les deux testateurs, Fāṭima et son fils Abū Zayd 'Abd al-Rahmān, demandent à ce qu'une partie de leurs biens reviennent à la mosquée al-

¹⁷⁷ Un dépouillement systématique des archives de *ḥabūs* non éditées pourrait permettre de rencontrer de nouvelles fondations médiévales nous permettant d'étendre ce constat à d'autres sites que ceux évoqués.

¹⁷⁸ *Mi'yār...* vol. 7, p. 311-313.

Ṣābirīn, pour son équipement et son entretien, mais aussi pour l'achat de nourriture pour ceux qui y passent et ceux qui y résident « parmi les indigents et les *murābiṭ-s* », et en dernier lieu, pour son service. La tombe de Sīdī al-Hizmīrī (2/F/M) n'est pas nommément concernée par ce legs. Cependant, elle est directement associée à la mosquée al-Ṣābirīn depuis sa réalisation, et elle attire également des visiteurs, probablement les mêmes que ceux qui fréquentent la mosquée. Cette dernière demeure du saint, associée à une mosquée tout particulièrement importante dans la vie mystique de la ville, apparaît donc comme un élément polarisateur de la vie urbaine, potentiellement apte à entretenir une population spécifique de mystiques et de pauvres. Le second témoignage textuel d'une fondation *ḥabūs* est également rapporté par al-Wanšarīsī¹⁷⁹. Encore une fois, il s'agit d'un *ḥubs ahlī*. Cependant, il n'est pas rapporté littéralement par l'auteur, le questionnement juridique portant cette fois sur l'intégrité du *ḥubs*, théoriquement inaltérable. Quoiqu'il en soit, nous apprenons par ce résumé que le legs en question datant probablement du XVe siècle reviendrait aux *faqīr-s* et aux indigents qui séjournent sur la tombe de Sīdī al-Sabtī (3/M/M), après extinction de la descendance du légataire évoqué. Une population particulière est donc de nouveau évoquée comme séjournant pour une durée indéterminée, et selon des modalités inconnues, sur une tombe sainte¹⁸⁰.

Dans plusieurs cas, nous ne connaissons pas les dispositions financières permettant l'entretien du personnel évoqué au service des tombes saintes, bien qu'il nous semble évident qu'elles aient existé. La plus ancienne référence de ce type concerne le *ribāṭ* de Sīdī Ṣāliḥ (1/S/M). En effet, nous savons que ce *ribāṭ* qui accueillait la sépulture du saint, était dirigé et entretenu par ses descendants devenus chefs du mouvement créé par lui¹⁸¹. Le flux des visiteurs évoqués alors

¹⁷⁹ *Mi'yār...* vol. 7, p. 343. Voir doc. 19, vol. II.

¹⁸⁰ En s'appuyant sur une source que nous n'avons pu identifier, J. LUCCIONI indique que la tombe de Sīdī Bel 'Abbās (3/M/M) recevait jusqu'à 800 *miqṭal-s* d'offrandes en nature par jour au XIVe siècle, voir *Les fondations pieuses « Habous » au Maroc depuis les origines jusqu'à 1956*, Rabat, [n.s.], p. 244. Ceci témoignerait non seulement de l'importance du culte rendu à ce saint à cette date, mais également de l'existence d'un personnel chargé de recueillir et, éventuellement, de redistribuer ces donations.

¹⁸¹ La source la plus ancienne faisant état de cette transmission et de la charge du *ribāṭ* est le *Minhāj* d'al-Māḡirī, rédigé vers 705/1305 voir RAIS (M.), *Aspect de la mystique marocaine au VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe siècle à travers l'analyse critique de l'ouvrage Al-Minhāj al-Wāḡiḥ fī taḥqīq karāmāt Abū Muḥammad Ṣāliḥ*, Thèse soutenue en 1996 à l'Université de Provence Aix-Marseille I, vol. II, p. 266, 343 et 353. Voir également vol. II, p. 325 pour l'existence d'un personnel préposé aux *zāwiya-s* et aux *ḥanqa-s*.

est essentiellement constitué d'aspirants de la *ṭarīqa* du saint qui font des dons considérables au site. Cependant, Ibn al-Ḥaṭīb fait également état de pèlerins venus simplement recueillir sa *baraka*, tout comme sur les autres tombes saintes que nous analysons¹⁸². La tombe n'est donc pas le seul élément entraînant une installation de population sur son site. Néanmoins, elle participe au prestige du *ribāṭ* et draine à elle des visiteurs de passage dans la ville, accueillis sur place pour une durée variable. Ainsi, le sultan mérinide Abū 'Inān fait réaliser en 754/1354 une mosquée, une madrasa et une *zāwiya* autour de la tombe de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). Ces trois édifices sont desservis par un personnel et accueillent visiteurs et résidents¹⁸³. Au cours de la deuxième moitié du XIVe siècle, une population spécifique de maîtres, aspirants, et mystiques, à laquelle s'ajoutent les visiteurs de passage, est donc installée de manière pérenne sur le site de la tombe sainte, et même entretenue aux frais de cette dernière. Les *Manāqib* d'al-Manūbiyya (3/T/T) datant de la première moitié du XIVe siècle évoquent quant à eux une personne assurant le service du tombeau de la sainte¹⁸⁴. Bien qu'aucun édifice n'ait existé pouvant témoigner de visiteurs en résidence sur la tombe, la présence d'une personne à son service indique pour le moins un flux de visiteurs, et comme nous l'avons précédemment vu avec le cas d'al-Sabṭī (3/M/M), le séjour sur la tombe n'est pas conditionné par la présence de structures d'accueil spécifiques. Etant donné la topographie du site où est enterré la sainte, il semble difficile d'envisager une résidence sur place, comme dans les cas précédents. La tombe constitue plutôt un pôle d'activité pieuse. La situation est différente à Kairouan. En effet, une sépulture est installée à proximité de la tombe d'Ibn Abī Zayd (3/K/T) en 782/1380¹⁸⁵. Or, cette inhumation est réalisée à l'endroit où une fausse tombe avait été aménagée pour lui-même par l'intendant de la maison, sorte de concession funéraire qu'il s'était octroyée. Une personne avait donc la charge à cette date de l'entretien et de la surveillance de la maison, et si l'on considère la pratique actuelle, ce gardien résidait certainement sur place. Par ailleurs, bien que nous ne puissions évoquer ce fait que de manière rétrospective, l'analyse de la description par Léon l'Africain de Walīlī nous apprend que des

¹⁸² *Nuḥūdāt...* p. 138-139.

¹⁸³ *Fayḍ...* p. 488.

¹⁸⁴ *La Sainte de Tunis...* p. 189

¹⁸⁵ *Ma'alim...* vol. 4, p. 225.

individus s'étaient installés dans les environs immédiats de la tombe de Mūlay Idrīs (1/W/M) afin d'en assurer l'entretien et le culte¹⁸⁶. Cette indication du début du XVIe siècle témoigne sans équivoque de l'implication de la tombe du monarque dans l'installation pérenne d'un habitat dans ses environs, bien que de manière résiduelle. Et, considérant la date d'apparition du corps¹⁸⁷, à savoir en 718/1318, nous pouvons supposer la validité de cette description pour la période suivant immédiatement cette découverte : il est en effet peu vraisemblable qu'une fois « inventée », la tombe de ce proche descendant du Prophète ait été laissée à l'abandon, sans être ni visitée ni entretenue. La sépulture vénérée serait alors un facteur de ré-urbanisation pour le site abandonné à l'époque almohade. En l'absence d'interventions archéologiques qui permettraient de dater effectivement l'occupation de cette ville, nous ne pouvons que suggérer cette chronologie. Cependant, la morphologie actuelle de la ville, et les longs silences des sources la concernant jusqu'à l'époque pré-moderne confortent cette hypothèse.

Dans ce contexte, la terminologie employée pour désigner ces tombes saintes prend une nouvelle dimension. En effet, on ne peut que s'interroger sur la fonction de lieu de vie de certaines d'entre elles, qualifiées de *dār*, *bayt* ou même *dā'ira* comme nous l'avons vu dans la première partie de cet étude. Le choix de ce lexique particulier pourrait traduire la fonction de résidence, même ponctuelle, des tombes saintes, auxquelles s'ajoutent les édifices où s'installent de manière pérennes des individus, *zāwiya-s*, *madrāsas*, *ribāṭ-s* et *rābiṭa-s*. L'érection d'une grande-mosquée pourrait quant à elle témoigner de l'importance de la population dans les environs de la tombe à laquelle l'oratoire en question est associé. En effet, le dogme mālikite prône théoriquement l'existence d'une seule et même grande-mosquée pour une ville donnée, sauf en cas d'absolue nécessité ; le développement d'un faubourg important, et aux maisons jointives seraient une des sources légitimant de manière dogmatique ce type de fondation, comme cela a été mis en lumière par Jean-Pierre Van Staëvel¹⁸⁸. Les deux grandes-mosquées fondées en lien avec la présence d'une tombe vénérées que nous avons pu

¹⁸⁶ *Description de l'Afrique...* Paris, 1981, t. I, p. 245.

¹⁸⁷ Voir *supra*.

¹⁸⁸ Voir VAN STAËVEL (J.P.), *Droit mālikite et habitat à Tunis au XIVe siècle. Conflits de voisinage et normes juridiques d'après le texte du maître-maçon Ibn al-Rāmī*, Le Caire, 2008, p. 388.

identifier dans le cadre de cette étude sont localisées à Tlemcen et cette source d'explication vient donc s'ajouter à celle politique évoquée par ailleurs.

Jusqu'à présent, nous avons évoqué des séjours pour des périodes plus ou moins longues sur la tombe, séjours pouvant s'appuyer sur des dispositifs d'une importance variable. Or sur la longue durée, nous voyons même apparaître de véritables quartiers habités en conséquence directe de la mise en place d'un culte autour de ces sépultures. Ainsi, nous pouvons évoquer de nouveau le cas de Safi avec la tombe de Sīdī Ṣāliḥ (1/S/M). Au moment de la fondation de son *ribāṭ* au début du XIIIe siècle, l'espace où le saint s'installe fait face au rivage, à une certaine distance de la médina et de ses faubourgs. Il est néanmoins localisé à proximité d'un cimetière comme nous avons pu le voir précédemment. Or, des fouilles réalisées à cet endroit ont révélé une modification dans l'occupation à une date indéterminée du Moyen-Âge, postérieure au XIIIe siècle, à savoir de phases d'habitat succédant à une première phase d'inhumations¹⁸⁹. Considérant le rôle devenu prépondérant du *ribāṭ* avant même le décès du saint, nous ne pouvons que supposer l'attraction exercée par lui sur l'habitat : des aspirants ou membres du personnel ne pouvant résider dans l'enceinte du *ribāṭ* se sont certainement installés dans ses environs immédiats, comme al-Ṣāliḥ lui-même l'avait fait lorsqu'il avait choisi de le quitter, écoeuré par le comportement de ses disciples¹⁹⁰. Le *ribāṭ* semble donc agir comme un pôle d'urbanisation en concurrence avec la médina. Dans le cas de Kairouan, l'arrivée des tribus hilaliennes au XIe siècle a fortement déstabilisé la vie urbaine. La ville se contracte alors considérablement, bien que certaines des anciennes structures périphériques, comme les cimetières, continuent d'être utilisés. Pendant la période allant du XIIIe au XVe siècle, Kairouan semble s'être convertie en interface entre les différents groupes ruraux, nomades et sédentaires, qui viennent notamment y faire commerce¹⁹¹. Or, une source juridique rapportée au début du XVe siècle évoque la mise en place d'un habitat semi-

¹⁸⁹ MOHSSINE (M.), « Safi : les débuts d'une archéologie de sauvetage au Maroc », *Archéologia*, n° 311, avril 1995, p. 4.

¹⁹⁰ RAIS (M.), *Aspect de la mystique marocaine au VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe siècle à travers l'analyse critique de l'ouvrage Al-Minhāj al-Wādiḥ fī taḥqīq karāmāt Abū Muḥammad Ṣāliḥ*, Thèse soutenue en 1996 à l'Université de Provence Aix-Marseille I, t. II, p. 266, 343 et 353.

¹⁹¹ AMRI (N.), « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural. Les figures du saint homme à Kairouan du VIIe/XIIIe au IXe/XVe siècle d'après le dictionnaire biographique d'Ibn Nāḥj », *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, 2007, p. 167-230 ; p. 171-175.

urbain, ou plutôt, un faubourg rural, dans l'espace environnant la tombe de Sīdī al-Balawī (4/K/T)¹⁹². Celle-ci joue alors le rôle de lieu de culte pour cet habitat nouvellement sédentarisé, constituant de fait un facteur de fixation pour cet habitat qui topographiquement correspond à un faubourg de la ville.

Lors de notre approche typologique des tombes saintes, il a été possible de constater l'importance matérielle croissante prises par celles-ci, notamment à partir du XIVe siècle. Ces sépultures analysées dans le contexte de leur formation ont révélé le développement d'une occupation conditionnée du territoire par leur présence : la tombe sainte agit non seulement comme un agent polarisant les inhumations postérieures à sa réalisation, mais en tant que lieu de culte d'une importance physique croissante, elle parvient également à drainer une population qui s'y installe suivant différentes modalités et pour une durée variable. Si l'influence sur la pratique funéraire est une constante pour toute la période qui nous intéresse, la mise en place d'un urbanisme conditionné semble émerger au XIVe siècle, conjointement donc au développement des grands ensembles¹⁹³. Cependant, sur l'ensemble des sites considérés, cette double tendance apparaît de manière relativement ponctuelle, témoignant certainement d'un état encore embryonnaire¹⁹⁴.

¹⁹² *Ġāmi' al-ahkām...* vol. 5, p. 414-415.

¹⁹³ En Egypte, Yūsuf Rāḡib a pu démontrer les mêmes phénomènes à l'œuvre au Caire, sous l'influence de la tombe d'al-Sayyida Nafīsa, voir « Al-Sayyida Nafīsa. Sa légende, son culte et son cimetière », *Studia Islamica*, n°44, 1976, p. 61-86, puis l'année suivante, « Al-Sayyida Nafīsa. Sa légende, son culte et son cimetière (Suite et fin) », *Studia Islamica*, n°45, 1977, p. 27-55. La tombe a non seulement influencé la pratique funéraire par la mise en place d'un cimetière privilégié sur son site dit *qarāfat sayyida nafīsa*, modifiant donc l'occupation de type habitat qui précédait, voir p. 64, mais elle a également donné lieu à de nouvelles constructions, habitations mais aussi *ribāt*, et donc à un nouveau quartier, voir p. 50-55. C'est sa présence qui semble avoir protégé le cimetière de sa disparition à l'époque mamelouk, malgré sa situation intramuros.

¹⁹⁴ Aux périodes pré-moderne et contemporaine, témoignant de la postérité du phénomène, plusieurs autres villes présentent de véritables quartiers développés sous l'influence directe de la présence de la tombe sainte : Tlemcen avec le faubourg autour de Sīdī al-Hulwī (4/T/A), voir BEL (A.), *Tlemcen et ses environs. Guide illustré du touriste avec une carte et un plan*, Toulouse, 1922, p. 53-57 ; Azemmour avec les quartiers-zāwiya-s partant de Mūlay Bou Šu'ayb (1/Az/M), voir BEY EL-ABBASSI (A.), *Voyages en Afrique et en Asie pendant les années 1803, 1804, 1805, 1806 et 1807*, Paris, 1814, t. I, p. 238, Direction des Affaires Indigènes et du Service des Renseignements, *Région des Doukkala. Tome II : Azemmour et sa banlieue*, Paris, 1932, p. 15-21 ; Marrakech avec l'extension de l'enceinte autour de la zāwiya de Sīdī Bel 'Abbès (3/M/M), voir RAJI ELILLAH (Y.), *La ville de Marrakech sous les Sa'adiens. L'activité architecturale et le développement urbain*, Thèse soutenue en 1996 à l'Université Paris IV Sorbonne, t. I, p. 248-249 ; Tunis, avec la formation du village de Sīdī Bou Saīd (2/T/T) ; Salé avec le quartier de Sīdī Mūsā (1/Sal/M) ; ou encore à Moulay Idriss (1/W/M), devenue une véritable petite ville voir BERTHIER (P.), *Essai sur l'histoire du massif de Moulay Idris de la conquête musulmane à l'établissement du Protectorat français*, Rabat, 1938, p. 106-107 et BEN TALHA (A.), *Moulay-*

II. 2 : Un paroxysme : *al-‘Ubbād* de Tlemcen

Nous l’avons déjà indiqué, le site du futur *al-‘Ubbād* est au moment de l’inhumation de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) un cimetière qui s’étend en arrière de l’enceinte de la ville, jusque sur les pentes de la montagne. A cette date, il ne reçoit aucune dénomination particulière. Moins d’une centaine d’année plus tard, et sous la plume d’al-‘Abdarī, il prend le nom d’*al-‘Ubbād*¹⁹⁵. En effet, en tant que faubourg funéraire, il sert également de lieu de retraite spirituelle pour de pieux personnages qui s’y installent dans des *rābiṭa-s* ou dans des oratoires, et ce depuis la période précédant le décès du saint. Rien ne permet alors de croire à une quelconque expansion de la ville dans cette direction. Cependant, l’indication par ce même al-‘Abdarī, de l’existence d’un édifice qu’il qualifie de *ribāṭ* sur la tombe du saint, témoigne d’une certaine évolution. En effet, le *ribāṭ* en question est desservi¹⁹⁶, ce qui traduit un flux de visiteurs suffisamment important pour générer un revenu permettant d’entretenir ce personnel. Le culte entourant la dépouille de Sīdī Abū Madyan semble donc avoir déjà agit comme le facteur d’implantation d’une certaine population. Chronologiquement, la deuxième source concernant l’évolution de la topographie du site est la table des *habūs* attribués au complexe par le sultan Abū al-Ḥasan vers 747/1347, et conservés dans la mosquée (doc. 20, vol. II). 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-saflī*, 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 de Sīdī Abū Madyan. Cette énumération des biens révèle la présence de nombreux 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 correspond probablement à celle évoquée par Ibn Marzūq, et où se rendait fréquemment le sultan Abū al-Ḥasan dans son enfance¹⁹⁷. Il est tentant

Idriss du Zerhoun. Quelques aspects de la vie sociale et familiale, Rabat, 1965, p. 15-17. Au contraire à Fès, la zone où sont situées les tombes de Sīdī al-Hizmīrī (2/F/M) et d’Ibn ‘Abbād (6/F/M) se convertit en zone à fonction exclusivement cimetériale.

¹⁹⁵ *Rihlat...* p. 9.

¹⁹⁶ *Idem...* p. 10.

¹⁹⁷ *Musnad...* p. 127.

d'identifier cette mosquée avec celle dont il ne reste aujourd'hui que le minaret et qui se trouve non loin du cimetière moderne et de la tombe d'al-Tayyār (3T/A) (photo.2 à 4, pl. CLXIX, vol. III). La façade en briques cuites présente un décor en réseau d'arcatures polylobées dans un panneau, surmontant deux niches jumelées de même tracé qui rappellent le décor du minaret de la grande-mosquée de Tlemcen construit par Yaghmurasan (c. 1236). Sa datation pourrait donc être antérieure à l'élévation du complexe mérinide¹⁹⁸.

Au milieu du XIV^e siècle, l'occupation de la partie haute s'intensifie avec la mise en place d'un véritable complexe dévotionnel 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, et en conséquence directe du culte de la tombe de Sīdī Abū Madyan¹⁹⁹. Néanmoins, il ne s'agit pas de la seule occupation. En décrivant les travaux réalisés sur le site pour la construction de la mosquée, Ibn Marzūq rapporte que des expropriations ont eu lieu moyennant paiement²⁰⁰. Cependant, 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. Rien ne permet de penser à une certaine qualité religieuse de ces personnes en question 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 religieuse. Par la suite, une accélération du processus d'occupation semble être perceptible. Ibn Marzūq rapporte ainsi les propos d'Abū al-Ḥasan qui précisait que l'une de ses donations devait revenir aux femmes ascètes et vertueuses vivant dans les environs du mausolée d'Abū Madyan²⁰¹. Nous pouvons donc envisager une autre structure de type *zāwiya* accueillant ces femmes pieuses, dans le voisinage de la

¹⁹⁸ Sur cet oratoire fondé vraisemblablement par le sultan almoravide Yūsuf b. Tašfīn puis modifié par 'Alī b. Yūsuf voir l'article de Lucien GOLVIN « Quelques réflexions sur la grande mosquée de Tlemcen », *R.O.M.M.*, n°1, 1966, p. 81-90. Voir pl. CLVI, photo. 3, vol. III.

¹⁹⁹ Voir *Uns...* p. 106 qui fait état de *faqīr-s* sur place.

²⁰⁰ *Musnad...* p. 192.

²⁰¹ *Idem* p. 242.

tombe sainte. Enfin, un important édifice a été mis au jour lors de fouilles réalisées en 1885 et 1886 en contrebas du mausolée. Cet édifice doit être étudié précisément pour une bonne compréhension de l'urbanisation du site. Tel qu'il est visible actuellement, cet ensemble se compose de trois cours successives autour desquelles les espaces s'organisent (voir pl. LXXXI à LXXXVIII, vol. III). La dernière (bâtiment 3), la plus importante, 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. A l'Est et à l'Ouest, deux vastes espaces ont été aménagés et compartimentés au moyen d'arcades. A l'angle Sud-est, une latrine est aménagée, tandis que de l'autre côté, une petite pièce permet de faire le lien entre ce premier corps de bâtiment et le deuxième. Il nous semble possible de rattacher à cet édifice la pièce localisée en surplomb à l'Ouest, au niveau de l'entrée du sanctuaire, bien que nous n'ayons pas connaissance d'un éventuel escalier qui permettrait d'y accéder. En effet, elle est disposée juste au dessus de la salle méridionale et semble correspondre à un second niveau pour cette partie de l'édifice (voir pl. LXXXIX, photo. 4, vol. III). 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. Trois niveaux sont donc attestés dans la partie médiane de l'édifice, profitant de la dénivellation naturelle du terrain à cet endroit. Enfin, on rencontre un troisième corps de bâtiment (bâtiment 1) de taille beaucoup plus réduite. Il est desservi par trois ouvertures pratiquées dans le mur du fond de la pièce occidentale, dans le bâtiment 2. A nouveau, il s'organise autour d'une cour bordée de portiques sur trois côtés, le dernier étant occupé par une vaste salle. La présence des 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 sur le complexe. En l'absence de fouilles, nous ne pouvons néanmoins proposer une quelconque séquence chronologique pour ces aménagements qui sont toujours visibles aujourd'hui. 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 (voir pl. LXXIX à LXXXI, puis LXXXIX à XC, vol. III). Les matériaux de constructions sont la brique cuite, le pisé et les moellons, tous mis en œuvre sans séquence chronologique distinguable. Ce type d'élévation est tout à fait comparable à ce qui peut être observé à Chella, témoignant en faveur d'une contemporanéité des deux architectures. 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 (voir pl. LXXXII, puis LXXXVI à LXXXVIII, vol. III). La forme de l'édifice ainsi que son dispositif ornemental ont permis de l'identifier comme une riche habitation²⁰². Bien qu'aucune source ou inscription ne justifient cette dénomination, l'édifice est appelé *dār al-sultān* depuis l'époque de ses fouilles à la fin du XIX^e siècle, en raison de ses dimensions et de son décor. Cependant, il nous semble plus vraisemblable d'interpréter l'ensemble comme étant le logement des hauts fonctionnaires responsables du complexe, à savoir, pour la période qui nous intéresse, la famille d'Ibn Marzūq²⁰³. En effet, la charge de la gestion du sanctuaire nécessitait un logement sur place, et l'importance de la figure sainte faisait de l'administration de sa tombe, et du complexe nouvellement élevé, une fonction honorifique et certainement rémunératrice. De plus, l'élévation d'une maison de ce type devait participer du prestige de l'ensemble. Il semble possible de dater son décor du milieu du XIV^e siècle. On retrouve en effet dans les revêtements muraux en place des motifs rigoureusement identiques à ceux visibles 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

²⁰² MARÇAIS (G.), *Tlemcen*, Blida, 2003, p. 75 ; MARÇAIS (G.), MARÇAIS (W.), *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, 1903, p. 266-269.

²⁰³ *Histoire des berbères...*, t. IV, p. 347.

adjacent²⁰⁴. Quoiqu'il en soit, cette résidence participe naturellement à l'urbanisation de cette partie d'*al-'Ubbād*, dont l'achèvement est atteint dès le début du XVIe siècle. En effet, Léon l'Africain décrit le site de la façon suivante : « [*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 »²⁰⁵. Cette dernière indication témoigne de la diversification dans la nature des occupants du site depuis le XIVE siècle qui ne sont pas seulement des religieux. Le fait qu'il s'agisse essentiellement de teinturiers dénote néanmoins du caractère polluant des activités qui y sont pratiquées, selon une association avec le monde funéraire tout à fait habituelle²⁰⁶.

Parallèlement, les édifices se multiplient également dans la partie d'*al-'Ubbād al-saflī*. En effet, Yahyā b. *Haldūn* rapporte dans la biographie qu'il donne de Abū 'Abd Allāh Muḥammad (m. 756/1355-1356), *ḥaḡīb* d'Abū al-Ḥasan puis de son fils Abū 'Inān, que ce dernier a été déposé dans une *zāwiya* qui portait son nom, localisée « sur le chemin d'El-'Obbād »²⁰⁷, donc dans cette partie basse. Il évoque également la présence de deux oratoires, le *masḡid al-raḥma*, à proximité duquel une inhumation est réalisée en 735/1335, et le *masḡid ṣāliḥ*, qui accueille quant à lui une tombe à une date indéterminée, probablement au cours du XIVE siècle²⁰⁸. 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.

²⁰⁴ Nous n'avons pas connaissance d'un éventuel rapport de fouilles qui permettrait d'établir avec précision la date de l'élévation de l'édifice, ces 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. Cependant, les importantes restaurations qui y ont été pratiquées, notamment par apposition de plaquages en briques cuites, rendent difficile une compréhension de la stratigraphie du bâti.

²⁰⁵ *Description de l'Afrique...* t.II, p. 337. On trouve une description identique chez Marmol voir *L'Afrique...*, t. II, p. 355-356.

²⁰⁶ Sur ce problème de la localisation des activités polluantes, ainsi que sur leur interaction avec les cimetières voir l'article d'Abdallah FILI et Ahlam RHONDALI, « L'organisation des activités polluantes dans la ville islamique : l'exemple des ateliers de potiers », publié dans les actes du *II Congreso internacional. La ciudad en al-Andalus y el Magreb*, Grenade, 1999, p. 657-672.

²⁰⁷ *Histoire des Beni 'Abd al-Wād...* vol. 1 p. 93-94.

²⁰⁸ *Idem*, p. 46 et p. 69.

L'influence de la tombe de Sīdī Abū Madyan sur l'urbanisation du site est donc considérable. Mais elle s'exerce également sur l'occupation funéraire du faubourg, à laquelle sont très probablement liés les différents oratoires évoqués précédemment. Tout d'abord, deux tombes sont évoquées par Ibn Qunfud dans la pièce accueillant celle du saint, une des deux étant identifiée comme étant celle de son serviteur et disciple, Bilāl²⁰⁹. Et c'est un disciple de ce dernier qui semble prendre en charge la sépulture sainte après son décès. Or ce disciple n'est autre que l'ancêtre d'Ibn Marzūq²¹⁰. La sépulture du saint devient par là même une source de pouvoir et de légitimité pour la famille qui a le privilège de sa gestion. Ces sépultures témoignent par ailleurs d'un regroupement sur la base d'une filiation spirituelle pour la période suivant immédiatement l'inhumation du saint. Par la suite, la recherche de proximité est forte, entraînant la mise en place de lieux d'inhumations privilégiés : l'évolution de l'occupation funéraire du site est donc symptomatique de celle observée précédemment sur de nombreuses tombes saintes étudiées ici. Ibn Qunfud évoque ainsi la présence de sépultures qui se pressent autour de celle du saint²¹¹ situation confortée par Ibn Marzūq qui évoque la présence d'une *rawḍa* à cet endroit²¹². De même, nombre de tombes appartenant à des membres de l'élite gouvernementale et intellectuelle sont déposées à cet endroit, faisant du site un lieu d'inhumations privilégié²¹³. La recherche de proximité avec le saint est toujours perceptible aujourd'hui avec les cimetières privatifs d'époque ottomane localisés de part et d'autre de l'escalier menant à la tombe de Sīdī Abū Madyan, ainsi que dans le jardin qui la borde en arrière, contre le *dār al-sultān* (voir pl. LVIII, photo. 3 à 6, et photo. 1, pl. LXXX, vol. III).

Participant de cette même dynamique, il est également possible d'observer à *al-Ubbād* le processus de mise en abîme de la sainteté que nous avons pu identifier

²⁰⁹ *Uns...* p. 105-106.

²¹⁰ *Idem*, p. 93-94.

²¹¹ *Idem*, p. 106.

²¹² *Musnad...* p. 370.

²¹³ Plusieurs membres de la famille sultanienne ziyānides y sont déposés, malgré l'existence dans la ville de deux nécropoles princières voir *Histoire des Beni 'Abd al-Wād...* vol. 2 p. 127. Auparavant, le calife almohade défait al-Sa'īd y avait été inhumé sur ordre de Yaghmurasan, voir BROSELARD (C.), « Les inscriptions arabes de Tlemcen. X : Mausolée du Cheikh el-Ouali Sidi-Boumedin », *Revue Africaine*, n°20, 1859, p. 81-93, p. 89. De même, deux émirs hafsidés ayant tenté de prendre le contrôle de la ville y sont inhumés après leur décès voir *Histoire des Beni Zeiyan ...* p. 140 et p. 142. Les tombes de juristes, ayant exercé ou non une charge officielle, sont légions voir *El-Bostan...* p. 256-257.

pour d'autres sites. En effet, une multitude de tombes recherchées pour leur *baraka* vont s'installer 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 reliant ces deux éléments. Ainsi, en partant du bas d'*al-Ubbād*, on note tout d'abord la présence du mausolée de Sīdī Sinūsī (m. 895/1490) dans laquelle sont déposées plusieurs sépultures, dont celle de son frère 'Alī al-Tallūtī, jurisconsulte renommé mort la même année (photo. 4 et 5, pl. CLXX, vol. III)²¹⁴. Dans ses environs immédiats, on rencontre un autre mausolée, cette fois plus modeste. Il s'agit du tombeau de Sīdī Muḥammad b. Abī Amīr (m. 745/1345) qui était un juriste reconnu ayant exercé la fonction de cadi à Tlemcen (photo. 1 à 3, pl. CLXX, vol. III)²¹⁵. Plus loin, on pouvait remarquer jusqu'à la fin du XIX^e siècle un enclos funéraire dans lequel se trouvait une stèle marquant l'emplacement de la sépulture d'un des deux Ulād al-Imām, Abū Mūsā (m. 750/1349)²¹⁶. La tombe de 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 Sinūsī²¹⁷. Enfin, face à l'extrémité de l'ancien cimetière où sont toujours visibles deux mausolées à coupole en briques cuites anonymes (photo. 1 et 2, pl. CLXIX, vol. III), se trouve le mausolée de Sīdī al-Ṭayyār (3/T/A), mausolée devenu peu de temps après le décès du saint en 700/1300 une étape incontournable pour toute visite à Sīdī Abū Madyan²¹⁸. On voit donc bien que ce phénomène de mise en abîme de la sainteté par la multiplication des tombes saintes émerge donc à Tlemcen dès le XIV^e siècle mais prend toute son ampleur à partir du siècle suivant. L'apogée du faubourg semble

²¹⁴ BROSELARD, (C.), « Les inscriptions arabes de Tlemcen. VI : Tombeau du Cid Mohamed Es-Senouci et de son frère le Cid Ali Et-Tallouti », *Revue Africaine*, n°16, Avril 1859, p. 245-248. Pour la biographie de ce saint et de son frère voir *El-Bostan...* (traduction), p. 153-155 et 270-273.

²¹⁵ *Idem*, « Les inscriptions arabes de Tlemcen. V : Tombeau du Cid Mohamed Ibn Abi Amer », *Revue Africaine*, n°16, Avril 1859, p. 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.

²¹⁶ MARÇAIS (G.), « Note sur l'épithaphe d'un savant tlemcénien, Aboû Moûsâ, « fils de l'Imâm » », *Revue Africaine*, vol. 59, 1918, p. 115-130 ; p. 115.

²¹⁷ BROSELARD (C.), « Les inscriptions arabes de Tlemcen. XVIII : Le tombeau retrouvé de Sidi-Zékri », *Revue Africaine*, n°29, 1861, p. 334-336.

²¹⁸ *Histoire des Beni Zeiyan...* p. 25 : « Son tombeau, qui se voit à Hubbed, est pour cette localité une source de bénédictions ».

en effet atteinte dès le milieu du XVe siècle, quand ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl compare *al-‘Ubbād* avec *al-Ṣāḥiliyya* de Damas²¹⁹.

Grâce à l’étude de différents sites, nous avons pu établir clairement que les tombes saintes agissent à divers degrés comme des facteurs de développement et de restructuration sur les espaces qui les accueillent. Véritable parangon du phénomène, la tombe de Sīdī Abū Madyan exerce une attraction forte qui se traduit à la fois par le développement d’une pratique d’inhumation spécifique, et à la fois par la mise en place d’un faubourg. Parallèlement, le culte dont sa tombe fait l’objet suscite la mise en place d’un complexe dévotionnel, véritable pôle de dévotion sans équivalent à cette date au Maghreb, qui confère au quartier en formation la valeur de centre religieux. Ce processus est à l’œuvre pour l’ensemble des tombes de notre corpus suivant un rythme et une réussite variable. Et l’appréhension de certaines de ces sépultures dans leur état actuel témoigne d’une accélération du phénomène remarquable aux périodes post-médiévales.

²¹⁹ *Deux récits...*p. 53. Pour une description d’*al-Ṣāḥiliyya* à cette date voir AL ‘UMARĪ, *Masālik el-Abṣār fi Mamālik el-Amṣār, L’Egypte, la Syrie, le Hiğāz et le Yémen*, Ed. SAYYID (A.F.), Le Caire, 1985, p. 112-114.

Deuxième chapitre : Mise en place d'une géographie sacrée

Nous l'avons vu précédemment, l'émergence d'une nouvelle sensibilité pour l'au-delà implique des modifications formelles indéniables dans les usages funéraires, ainsi que sur l'habitat et la pratique religieuse, par la mise en place de nouvelles structures dévotionnelles. Cette émergence d'une véritable hagiotopographie, de plus en plus complexe, soulève la problématique d'une influence supérieure qu'exerceraient ces pôles de dévotion. Comment, en effet, ne pas envisager un champ symbolique où s'exercerait la *baraka* des saints ? L'appréhension de la tombe sainte dans son espace nous amène à questionner de nouveau les sources du concept de *ḥorm* que nous avons pu analyser précédemment. Car il semble possible de percevoir, sous l'effet du culte des saints, l'émergence de territoires où s'exerce l'autorité de ces figures tutélaires par différents biais. Malgré l'indigence des sources sur ce point, nous commençons ici par tenter de mettre en lumière le phénomène en question. Cette extra-territorialité ne s'est cependant pas constituée sans tentative de contrôle de la part des pouvoirs en place, tentatives que nous abordons dans un second temps.

I : Sanctification d'un territoire

I.1 : Tombes et territoires :

La recherche de proximité avec la dépouille sainte semble indiquer l'existence de limites pour la zone où s'exerce la *baraka* du défunt vénéré. Cette délimitation informelle témoigne de la constitution de véritables territoires sanctifiés. Car en effet, c'est bien cette notion qui est soulevée, telle que définie par Daniel Dory comme étant toute « portion naturelle et/ou anthropisée de la surface terrestre (continue ou discontinue) sur laquelle s'exerce un effet de pouvoir débouchant sur son appropriation (matérielle et/ou idéale) par un groupe humain quel que soit son principe d'identité »²²⁰. Dans le cas présent, nous allons le voir, il s'agit le

²²⁰ DORY (D.), « En guise de conclusion : Religions et territoires. Eléments de théorie et propositions de recherche », *La construction religieuse du territoire*, Paris, 1995, p. 367-375, p. 369.

plus souvent d'une portion anthropisée de surface terrestre sur laquelle s'exerce la *baraka* du saint, débouchant sur une appropriation matérielle ET idéale par les personnes à charge de la tombe, que ces dernières revendiquent ou non une filiation quelconque avec le défunt en question.

Deux niveaux d'appropriation symbolique sont perceptibles. Le premier est visible dans les revenus haboussés au profit des sanctuaires²²¹. En effet, par l'attribution de biens fonciers et immobiliers de différents types à sa tombe, le saint devient le propriétaire symbolique d'une partie de l'espace urbain et péri-urbain qui est cependant fragmentaire. Bien évidemment, ce sont ses dépositaires, à savoir les personnes en charge de la gestion de sa tombe, qui ont l'usufruit des revenus de ces biens. 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. Nous n'avons eu connaissance que de quatre fondations *ḥabūs* datant de la période qui nous intéresse. Deux d'entre elles sont des *ḥubs ahlī*²²², respectivement dédiées à la tombe d'al-Sabtī (3/M/M), et à la mosquée *al-Ṣābirīn* (2/F/M). En tant que fondations privées, elles sont peu importantes : dans le premier cas, il s'agit d'une carrière de pierre et d'arbres, et dans le second, d'un champ d'oliviers, ainsi que de biens fonciers et immobiliers, probablement des maisons. Tous ces éléments sont localisés dans le territoire de la ville où sont situées les tombes en question. Il n'en va pas de même avec les deux fondations dédiées au sanctuaire de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) qui sont bien plus importantes. En effet, la première est ordonnée par le sultan mérinide Abū al-Ḥasan, et la seconde, par le sultan ziyanide Abū 'Abd Allāh Muḥammad (r. 1488-1505). Les legs sont alors 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 Temouchent²²³. Malgré l'importance variable de ces donations, toutes induisent une extension du champ d'influence symbolique de la tombe bien au-delà de l'espace qui l'accueille, jusqu'à l'exercice

²²¹ Pour une analyse de cette pratique dans l'Occident musulman voir notamment les thèses parues simultanément de CARBALLEIRA DEBASA (A.M.), *Legados pios y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X – VI/XII)*, Madrid, 2002 et GARCÍA SANJUÁN (A.), *Hasta que Dios herede de la tierra. Los bienes habices en al-Andalus, siglos X al XV*, Huelva, 2002.

²²² Voir pages 184 -185.

²²³ Voir pl. CLXVIII, vol. III pour une localisation approximative d'une partie de ces legs.

d'une emprise physique sur un territoire fractionné et diffus, mais néanmoins pleinement inscrit dans celui de la ville.

Le second niveau d'appropriation peut être identifié en analysant la toponymie des villes dans les sources médiévales²²⁴. Ainsi, plusieurs cimetières accueillant des sépultures vénérées en prennent le nom comme à Bougie, avec la tombe de Sīdī Yahyā (1/B/A)²²⁵, et à Fès avec celles d'Abū Bakr b. al-'Arabī (1/F/M)²²⁶, d'al-Hizmirī (2/F/M) et d'Ibn 'Abbād (6/F/M)²²⁷ au XIVe siècle, ou encore à Kairouan avec celle d'al-Qābisī (2a/K/T)²²⁸, au milieu du siècle suivant. Dans cette même ville, le lieu de l'inhumation de Sīdī al-Balawī (4/K/T) prend le nom d'*al-balawiyya*, formé donc sur celui du saint, et ce dès le XIe siècle²²⁹. A Tunis enfin, la *rawḍa* d'al-Manubiyya est au XIVe siècle le « lieu des bénédictions », *maḥall al-barakāt*, un espace d'inhumation et de retraite spirituelle recherché²³⁰.

L'exercice de la tutelle symbolique des saints dépasse cependant ce seul contexte funéraire. En effet, nous disposons de témoignages textuels d'association de portes de ville à des figures saintes à partir du XIVe siècle²³¹. La nature protectrice de cette association est clairement évoquée, mais à une période postérieure à celle qui nous intéresse, ce qui témoigne de l'état de gestation de cette conception au Moyen-Âge²³². En effet, l'invocation d'Ibn Qunfuḍ sur la

²²⁴ Nous l'avons déjà évoqué plus haut, cette hagiotoponymie est encore plus présente aujourd'hui avec un certain nombre de sites prenant le nom du saint dont ils accueillent la dépouille, comme en Tunisie avec le village de Sīdī Bou Sa'īd, en Algérie, à Bougie, avec la baie de Sīdī Yahyā et à Tlemcen, avec le village de Sīdī Bou Mediene, ou encore au Maroc, avec le bourg de Moulay Idriss, avec les quartiers de Sīdī Youssef et de Sīdī Bel 'Abbās à Marrakech, ou encore à Salé avec celui de Sīdī Mūsa. De même, d'après *Région des Doukkala, Tome II : Azemmour et sa banlieue*, Paris, 1932, p. 17, la ville d'Azemmour était parfois nommée Moulay Bou Ch'aīb.

²²⁵ *Unwān...* p. 82.

²²⁶ Voir *Histoire des berbères...* t. IV p. 182.

²²⁷ *Buyūtāt...* respectivement p. 65 et p. 67.

²²⁸ *Ma'alim...* vol. 2, p. 143.

²²⁹ Voir *Riyāḍ al-Nufūs...* vol. I, p. 55 : « On dit que sa tombe se trouve dans la *maqbarat al-balawiyya*. Aḥmad b. Abī Sulaymān rapporte qu'Abū Zum'a est enterré du côté de *bāb tūnis*, et à cet endroit au lieu-dit *al-Balawiyya*. Abū al-'Arab a dit : « Un de mes compagnons m'a rapporté avoir assisté au creusement de la tombe à *al-Balawiyya* ».

²³⁰ *La sainte de Tunis...* p. 189.

²³¹ La plus ancienne indication de ce type peut en effet être trouvée chez Yahyā b. Ḥaldūn, *Histoire des Beni 'Abd al-Wad...*, p. 19-20, qui nomme la porte Nord de Tlemcen *bāb al-ḥalawī*. On trouve par la suite une indication du même type quant à la porte Nord de Marrakech qui prend le nom de *bāb šayḥ abī al-'abbās al-sabī* voir *Nozhet-Elhādī...*t. II, p. 39.

²³² Sur la qualité des tombes de saint comme talisman protecteur aux portes des villes voir CALASSO (G.), « Les remparts et la loi, les talismans et les saints ; la protection de la ville dans les sources musulmanes médiévales », *Bulletin d'Etudes Orientales*, t. XLIV, année 1992, 1993, p. 83-104. L'auteur ne mentionne cependant aucun cas de sépulture protégeant les portes des villes pendant la période médiévale. Voir également l'épisode opposant la ville au souverain de Tunis au

tombe d'Abū Madyan citée précédemment²³³, évoque le *ḡiwār* du saint dans lequel ses visiteurs sont placés. L'existence de ce concept de patronage semble donc exister dès le milieu du XIV^e siècle. Le champ d'exercice de la protection du saint induit un redoublement symbolique du territoire de la ville, et c'est dans ce contexte que la tombe sainte peut apparaître comme un refuge échappant au pouvoir temporel²³⁴.

Cette hagiotoponymie se retrouve également à l'échelle de la ville²³⁵. En effet, Ibn al-Ḥaṭīb décrit Safī et sa région comme étant « *karīm al-turba* », c'est à dire, « à la tombe bienfaisante »²³⁶, quand pourtant, du vivant du saint, les relations que ce dernier entretenait avec la ville était plutôt conflictuelles²³⁷. Ce cas témoigne finalement de la réécriture de l'histoire des villes qui s'opère pour un certain

XV^e siècle rapporté par Ibn Maryām qui rattache explicitement une figure sainte comme protectrice de chacune des portes de la villes voir *El Bostan* (traduction)... p. 148.

²³³ *Uns...* p. 105.

²³⁴ Un exemple tardif de cette conception peut être vu dans un épisode dramatique rapporté par al-Ifṛānī datant de 1027/1618 : un conflit de succession éclate après la mort du sultan Sulaymān. Un chef religieux du Zerhoun, donc probablement de Moulay Idriss, est proposé à la succession. Il est donc installé avec sa suite dans le cimetière de Sīdī Ḥarazem (4/F/M), où il attend l'allégeance des habitants de Fès qui sont pourtant soumis au sultan 'Abd Allāh b. al-ṣayḥ. Cette tentative de coup d'état est finalement déjouée après une sanglante bataille voir *Nozhet-Elhādi...* p. 391. Quoiqu'il en soit, l'installation du prétendant au pouvoir sur la tombe du saint témoigne de la conception de cet espace comme étant sous la protection tutélaire du saint, et donc échappant théoriquement au reste du territoire *fāsī*.

²³⁵ Les sites ruraux ne sont pas exclus de ce processus, bien au contraire : la lecture de n'importe quelle carte révèle une quantité indénombrable de toponymes liés à des figures saintes, le plus souvent identifiables par l'utilisation des titres Sīdī ou Mūlay. Cependant, il s'agit d'un processus tardif. Ainsi, dans notre corpus annexe, la translation du nom du saint au site qui l'accueille n'est visible pour Sīdī 'Uqba (2/A) qu'à partir du dernier quart du XVIII^e siècle voir *Nuzhat al-anzar...* p. 93-98. Auparavant, il était toujours désigné par le nom de Tahūda voir *Description de l'Afrique septentrionale...* p. 74, toponyme qui désigne aujourd'hui un village au Nord de Sidi Okba. Vraisemblablement, l'occupation du site où se trouve l'emplacement supposé de la tombe du saint s'est intensifié sous l'influence du culte, comme en témoigne le nom donné à ses anciens habitants à savoir Zawā'ir voir MARÇAIS (G.) « Le tombeau de Sidi 'Oqba », *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident musulman*, Alger, 1957, p. 151-159, p. 152. Quant à Mūlay Bou A'zzā (3/A), cette translation s'est faite très récemment, probablement au début du XX^e siècle car depuis son inhumation et jusqu'en 1944, date de la rédaction de l'article de LOUBIGNAC (V.), « Un saint berbère : Moulay Bou 'Azza. Histoire et légende », *Hespéris*, t. XXXI, 1944, p. 15-34, le site prenait le nom de Tāḡiya voir *al-Salsal...* p. 66. Dans ce cas également, l'occupation du site est directement liée à l'installation, puis à l'inhumation du saint à cet endroit voir *Description de l'Afrique...* t. I, p. 167-168.

²³⁶ *Nufādat...* (*Ḥaṭrat al-ṭayf*) p. 140.

²³⁷ Voir FERHAT (H.), « L'élaboration du patrimoine sacré l'aube du XIV^e siècle au Maroc : les *zāwiya-s* de Safī et de Aghmāt », *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, 2007, p. 297-307, p. 298. Au contraire, à l'époque de la visite d'al-Ḥaṭīb, entre 760/ 1358 et 763/1361, ses descendants constituent l'élite de la ville, bien qu'ils soient, selon cet auteur, indignes de leur ancêtre voir *Nufādat...* (*Ḥaṭrat al-ṭayf*) p. 138-140.

nombre de site dès le XIV^e siècle, en conséquence directe du développement de cette nouvelle piété que constitue le culte des saints²³⁸.

Le meilleur exemple de ce processus de recomposition est encore une fois visible à Tlemcen. En effet, dès le milieu du XIV^e siècle, on rapporte qu'Abū Madyan (1/T/A) aurait volontairement choisi de reposer à *al-'Ubbād*, et donc de faire profiter la ville et son territoire de sa *baraka*²³⁹. En reprenant un concept forgé en contexte chrétien, il semble que nous voyons là émerger la figure du saint-patron urbain dans le monde musulman médiéval²⁴⁰, figure qui avait déjà été repérée par Halima Ferhat²⁴¹, et dont la postérité est évidente. Ainsi, au tout début du XVI^e siècle, un auteur européen rapporte la croyance selon laquelle la ville de Safi aurait été fondée par Sīdī Ṣāliḥ (1/S/M)²⁴². A la fin du siècle suivant, al-Qayrawānī indique que les habitants de Tunis rattachent la construction de l'enceinte de la ville à la figure de Sīdī Maḥrez (1/T/T)²⁴³ et deux siècles plus tard, les juifs tunisois considèrent l'emplacement de la *hara* intramuros comme étant la

²³⁸ Ce processus de réécriture de l'histoire urbaine autour d'une figure sainte a également pu être observé dans la chrétienté médiévale comme en témoigne l'exemple de saint Antoine à Padoue voir PACE (E.) « 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, 1998, p. 203-218.

²³⁹ Voir le récit de son décès rapporté par al-Ġubrīnī, *'Unwān...* p. 10 : « 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 eu lieu à cet endroit selon son souhait. Son mausolée a anobli cette province. Ceci fait partie de l'ensemble de ses charismes – que Dieu soit satisfait de lui ». Ce récit est repris par Yayḥyā b. Ḥaldūn, voir *Histoire des Beni 'Abd al-Wād...*p. 81, puis par Ibn Qunfuḍ qui précise, *Uns...* p. 103 : « 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. »

²⁴⁰ Ce processus d'élection d'un site pour y reposer a pu être identifié dans la chrétienté médiévale voir VAUCHEZ (A.), *La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen-Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1988, p. 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 ».

²⁴¹ Voir FERHAT (H.), *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003, p. 170. Cependant, cette analyse s'attache uniquement aux liens existant entre la ville et la figure sainte de son vivant, et non comme ici, après son décès.

²⁴² Voir FERNANDES (V.) *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentim Fernandes (1506-1507)*, Ed. et Trad. CENIVAL de (P.), MONOD (T.), Paris, 1938, p. 37 : « En dehors de Safi est un petit ermitage où est enterré le Maure qui le premier fonda Safi à ce qu'ils disent, et ils le tiennent pour saint. »

²⁴³ *Histoire de l'Afrique...* p. 3.

conséquence de l'intervention miraculeuse de ce même Sīdī Maḥrez²⁴⁴. Cette tradition orale, telle qu'elle nous est parvenue, est truffée d'incohérences chronologiques et met en présence des personnages n'appartenant pas aux mêmes époques. Néanmoins, elle témoigne de la volonté de rattachement de la ville à cette figure tutélaire, qui permet même à une population marginalisée de légitimer sa présence.

Sur la longue durée, ce processus de réécriture de l'histoire urbaine initié au XIV^e siècle génère donc l'émergence d'une figure tutélaire suprême, qui surpasse toutes les autres dans la ville, quand bien même, elle ne les éclipse pas totalement. Ainsi, chacune des villes appréhendées dans le cadre de cette recherche dispose d'un patron qui appartient à notre corpus médiéval, et qui se distingue nettement des autres tombes saintes de nos jours par l'importance de l'ensemble architectural qui s'y trouve, comme à Marrakech, où il s'agit d'al-Sabtī (3M/M)²⁴⁵, ou à Kairouan où c'est al-Balawī (4/K/T) qui domine. Nous ne pouvons relever que deux exceptions à cela : à Fès, où c'est une nouvelle figure qui vient prendre cette place et éclipser partiellement toutes les autres, à savoir celle d'Idrīs II²⁴⁶, et à Constantine où cette fois l'appréhension d'une figure tutélaire est plus problématique²⁴⁷. Dans ce contexte, le rôle joué par les élites gouvernantes, principaux évergètes identifiés à la période médiévale, doit de nouveau être questionné, réflexion sur laquelle nous reviendrons dans la dernière partie de cette recherche²⁴⁸.

I.2 : Des réseaux de sainteté ?

Pendant la période qui nous intéresse, l'ensemble du territoire maghrébin apparaît comme étant ponctué de sépultures vénérées. Or, l'analyse de la

²⁴⁴ Voir SEBAG (P.), ATTAL (R.), *L'évolution d'un ghetto nord-africain. La Hara de Tunis*, Paris, 1959, p. 9, qui s'appuie sur une tradition orale recueillie par CAZES (D.), dans *Essai sur l'histoire des israélites de Tunisie*, paru en 1889 à Paris p. 75-78.

²⁴⁵ Voir *Voyages en Afrique...* t. I, p. 267.

²⁴⁶ Sur la construction symbolique de ce saint tutélaire à la fin de la période qui nous intéresse voir BECK (H.), *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*, Leiden, 1989.

²⁴⁷ Il semble que cette suprématie protectrice revienne aujourd'hui à la figure de Sīdī Mimoun à Constantine.

²⁴⁸ Voir *supra* p. 206.

documentation médiévale dévoile de nombreux liens entre ces différents sites, ce qui soulève la question de l'existence d'un réseau.

Le point de départ de cette réflexion est bien entendu le développement de la pratique de la *ziyāra* au XIII^e siècle. En effet, elle conduit nombre de croyants sur les routes, à la recherche de tombes saintes, le prétexte du voyage étant soit la réalisation du Pèlerinage, et la visite de la tombe sainte entre toutes, celle de Muḥammad, soit la quête d'un savoir religieux et/ou mystique²⁴⁹. Les villes étapes où des tombes sont mentionnées comme ayant été visitées sont Safī, Tlemcen, puis Kairouan, Sfax et Gabès (pl. CLXXVII, vol. III)²⁵⁰. Elles forment donc une longue chaîne depuis le Sud marocain, jusqu'à la zone libyenne.

C'est dans ce contexte que s'inscrit pleinement le premier réseau mystique instauré au Maghreb par al-Ṣāliḥ (1/S/M), déjà analysé par Halima Ferhat et Abdelahad Sebti²⁵¹. En effet, en faisant de la réalisation du pèlerinage la condition de l'adhésion à son mouvement, al-Ṣāliḥ instaure une route bordée d'étapes depuis Safī jusqu'aux villes saintes, offrant refuges et commodités pour les pèlerins. Or, parmi ces étapes où des filiales du *ribāṭ* de Safī sont installées, Halima Ferhat a relevé au Maghreb les villes d'Aghmat, Tlemcen et Bougie qui sont autant de sites où sont localisées des sépultures vénérées intégrées à notre corpus²⁵². Des liens mystiques existent donc entre certaines des villes étudiées ici, conséquence du développement de la voie soufie de Sīdī Ṣāliḥ. Cependant, l'élection de ces villes pour y implanter des étapes doit avant tout se lire au travers du prisme des voies commerciales qui passent dans ces grandes villes, et qu'utilisent naturellement les pèlerins. Or, cette concomitance entre

²⁴⁹ Voir l'analyse du cas d'Ibn Baṭṭūṭa par DUNN (R.E.), « 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, 1993, p. 75-85.

²⁵⁰ Voir *Riḥlat...* p. 9-10 pour Tlemcen, p. 58-60 pour Kairouan, p. 91 pour Gabès et Sfax et p. 133 pour Safī ; *Voyages...* t I, p. 88 pour Sfax et t. III p. 365 pour Tlemcen ; *Riḥlat al-Tiḡānī...* p. 91 pour Gabès ; *Nufādat... (Ḥatrat al-tayf)* p. 138-149 pour Safī ; et enfin *Deux récits de voyage...* p. 47 pour Kairouan et p. 53-54 pour Tlemcen.

²⁵¹ Voir SEBTI (A.) « Hagiographie du voyage au Maroc médiéval », *Al-Qantara*, vol. XIII, fasc 1, 1992, p. 167-179, puis « Hagiographie et enjeux urbains au Maroc. Une biographie d'Idrīs II », *La religion civique à l'époque médiévale et moderne, (Chrétienté et Islam)*, Rome, 1995, p. 77-88 et FERHAT (H.) *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, [1993] et *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003.

²⁵² FERHAT (H.), « Le culte du Prophète au Maroc au XIII^e siècle : organisation du pèlerinage et célébration du *mawlid* », *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, Rome, 1995, p. 88-97, p. 91.

l'emplacement des villes commerciales, l'installation de cellules mystiques fonctionnant en réseau et la présence de sépultures vénérées ne peut être le seul fait du hasard. On peut en effet s'interroger sur le rôle des voyageurs, aspirants religieux en formation mais également commerçants, bien que dans une moindre mesure, 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 endroit²⁵³. La mention par al-‘Abdarī de la présence de *ḥuḡḡāḡ-s* à Tlemcen en très grand nombre²⁵⁴, confortée plus tard par leur évocation dans les *ḥabūs* de la *zāwiya* d'Abū Madyan (1/T/A) (doc. 20, vol. II) peut être interprétée dans ce sens : l'association des pèlerins en transit à Tlemcen avec la tombe de Sīdī Abū Madyan devient concrète, ces derniers pouvant y être logés et nourris. Cette tombe prend de fait une importance considérable, tout particulièrement pour le Maghreb occidental, car elle devient une étape incontournable pour tout voyageur en partance vers un Orient plus ou moins lointain²⁵⁵. Toutefois, dans l'état actuel de nos connaissances, aucune autre tombe sainte étudiée ici n'est associée aussi explicitement au Pèlerinage au Moyen-Âge.

La *tā'ifa* d'al-Ṣāliḥ n'est pas la seule à avoir essaimé en dehors du lieu de vie et de décès du maître fondateur, bien qu'il s'agisse du cas unique, à cette date, structuré en filiales institutionnalisées et hiérarchisées. Prenons comme point de départ la *rihla* d'Ibn Qunfuḍ qui se propose de retrouver toutes les figures et ramifications liées d'une manière ou d'une autre à la figure d'Abū Madyan en parcourant le Maghreb central et occidental²⁵⁶. Par celle-ci un lien direct peut être tracé entre la tombe d'Abū Madyan et celle de ses maîtres, Sīdī Ḥarazem (3/F/M)

²⁵³ Ce processus était encore perceptible au XVIII^e siècle, comme en témoigne la *rihla* d'al-Warṭilānī (m.1193/1779). Ce pèlerin rejoint la caravane du *ḥāḡḡ* à Bougie, où il visite les saints morts et vivants, dont al-Zawāwī (1/B/A), avant de partir vers l'Est, faisant notamment étape à Sīdī Okba (2/A), et à Gabès, où il s'arrête sur la tombe de Sīdī Bou Labāba (1/G/T). Il relate aussi son étape à Tunis ors du trajet de retour, où il se rend sur les tombes de Sīdī Mahrez (1/T/T), Sīdī Bou Sa'īd (2/T/T) et al-Manūbiyya (3/T/T). Voir *Nuzhat al-anzar...* vol. 1, p. 23-25, p. 104-113, et p. 128, vol. 2, p. 667-668 et p. 694.

²⁵⁴ *Rihlat...* p. 9.

²⁵⁵ Cette situation est le prolongement du rôle de Tlemcen dans les échanges commerciaux depuis au moins le XII^e siècle. Voir *La première géographie de l'Occident...* p. 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 ».

²⁵⁶ Sur cette *rihla* voir l'analyse donnée par Nelly AMRI dans « La gloire des saints. Temps du repentir, temps de l'espérance au Maghreb « médiéval » d'après une source hagiographique du VIII^e^{me} au XIV^e^{me} siècle », *Studia Islamica*, 93, 2001, p. 133-147.

et Mūlay Bou A‘zzā (3/A), que le cadī constantinois a cherché à visiter²⁵⁷, tout comme celles d’al-Zawāwī (1/B/A), un frère mystique d’Abū Madyan, et d’al-Şaffār (1/C/A) un disciple²⁵⁸. Al-Şāliḥ (1/S/M), sur la tombe duquel il se rend également, est rattaché à Abū Madyan par l’intermédiaire d’un disciple de ce dernier, Abū Muḥammad ‘Abd al-Razzāq al-Ġazūlī²⁵⁹, ainsi qu’à Abū Marwān, (2/C/M) dont il était un disciple direct²⁶⁰. La *ṭā’ifa* qu’il fonde a pour ramification celle des *ṣu‘aybiyyūn*, issue de la pensée de Mūlay Bou Şu‘ayb (1/Az/M), lui-même maître de Mūlay Bou A‘zzā (3/A)²⁶¹ ainsi que celle dite des *ḡammātiyyūn* fondée par les deux frères Hizmīrī (1/A/M et 2/F/M), enterrés respectivement à Aghmat et à Fès²⁶². La lecture de la biographie de Mūlay Bou A‘zzā (3/A) rédigée au milieu du XIIIe siècle révèle la présence de disciples du saint à Ceuta induisant de nombreux déplacements entre ces deux villes²⁶³. Cette même tombe, bien qu’en milieu rural, était également étroitement liée à Fès²⁶⁴ : Léon l’Africain fait état d’un *mawsim* annuel auquel participait en grand nombre les habitants de Fès

²⁵⁷ *Uns...* p. 14, 25-26, et p. 42.

²⁵⁸ *Idem*, p. 27 et p. 45.

²⁵⁹ *Idem*, p. 61. Voir également *Taṣawwuf...* p. 327-329 pour la biographie de ce disciple. Sur cette filiation spirituelle voir l’analyse de Mohammed RAIS, dans *Aspect de la mystique marocaine au VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe siècle à travers l’analyse critique de l’ouvrage Al-Minhāj al-Wādiḥ fī taḥqīq karāmāt Abū Muḥammad Şāliḥ*, Thèse soutenue en 1996 à l’Université de Provence Aix-Marseille I, vol. I, p. 25-27.

²⁶⁰ « Kitāb Tuḥfat al-muḡtarib »... p. 159.

²⁶¹ *Uns...* p. 64.

²⁶² *Idem*, p. 67. Ibn Qunfuḍ ne s’est cependant rendu que sur la tombe d’Abū Zayd, à Fès voir p. 69-70. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Tiḡillāt est un disciple de ce mouvement, ayant connu les deux fondateurs, a rédigé un ouvrage où il présente leur biographie ainsi que les principes de la *ṭā’ifa*. Il s’agit de *Itmīd al-‘aynayn*, cité par Ibn Qunfuḍ, voir *Uns...* p. 69, et étudié par FERHAT (H.), TRIKI (H.), « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris Tamuda*, vol. XXIV, 1986, p. 17-51, p. 34-35. Nous ne sommes malheureusement pas parvenue à consulter cette source pour cette recherche.

²⁶³ *Da‘mat...* p. 37, 39, 40, 42-46, 58 et 60-65. Voir l’analyse de la Ceuta médiévale de Mohamed CHERIF qui fait état de ces liens étroits entre les deux sites dans *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris, 1996, p. 174.

²⁶⁴ Un cénotaphe du saint est ainsi visible au Nord de Fès, sur la rive des Kairouanais. Voir ESCHER (A.), WIRTH (E.), MEYER (F.), PFAFFENBACH (C.), *Die Medina von Fes. Geographische Beiträge zu Persistenz und Dynamik, Verfall und Erneuerung einer traditionellen islamischen Stadt in handlungstheoretischer Sicht*, Erlangen, 1992, n° inventaire 57, p. 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 p. 303 et 95, que le saint aurait fréquenté de son vivant, et qui serait donc le point de ralliement de ses suivants voir BEL (A.), « Sīdī Bou Medyan et son maître Ed-Daqqāq à Fès (Notes hagiographiques et épigraphiques) », *Mélanges René Basset, Etudes nord-africaines et orientales*, t. I, Paris, 1923, p. 31-68 ; p. 38-39 et MASLOW (B.) *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, Paris, 1937, p. 141 pour une étude du monument.

qui s’y rendaient en pèlerinage collectif²⁶⁵. Bien que la date de la rédaction de ce récit soit postérieure à la période qui nous intéresse, à savoir 1526, nous ne pouvons que nous interroger sur son ancienneté, et ses probables sources médiévales : il s’agit en effet du plus ancien témoignage de la pratique d’un pèlerinage collectif annuel sur la tombe d’un saint au Maghreb. Al-Dahmānī (2b/K/T) serait quant à lui parti suivre les enseignements d’Abū Madyan à Bougie, diffusant donc par la suite sa pensée sur Kairouan et sa région²⁶⁶, de même que Sīdī Būna (1/A), dans la région d’Alicante, puis Grenade²⁶⁷. Ibn Qunfud rapporte également avoir visité la tombe du Qāḍī ‘Iyād (2/M/M)²⁶⁸ dont al-Sabtī (3/M/M) est un suiveur, par l’intermédiaire d’Abū ‘Abd Allāh al-Fahhār²⁶⁹. Bien que cette filiation ne soit pas exposée, nous devons ajouter à cette arborescence la figure d’Ibn al-‘Arīf (1/M/M) dont le courant de pensée, très répandu en *al-Andalus*, aurait influencé la pensée d’Abū Madyan. Par ailleurs, Ibn Qunfud rencontre Ibn ‘Abbād (6/F/M) à Fès, lorsque ce dernier est encore prédicateur à la Mosquée des Kairouanais²⁷⁰, et il mentionne aussi son maître, Ibn ‘Āšir (2/Sal/M) dont il visite la sépulture à Salé²⁷¹. Or, Ibn ‘Abbād serait le premier soufi revendiquant une affiliation avec le courant *šādilite* au Maroc²⁷², courant relié à Abū Madyan par l’intermédiaire de son fondateur Abū al-Ḥasan al-

²⁶⁵ *Description de l’Afrique...* t. I, p. 167-168 : « Taghia est une ville ancienne, bâtie par les Africains entre des montagnes qui font partie de l’Atlas. [...] Il existe là le tombeau d’un saint qui vécut au temps du pontif Habdulmumen. [...] 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-ḥiṭr*’]. 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 allée quelques fois pour accomplir les vœux que j’avais formé lorsque que je m’étais trouvé en péril à cause des lions ».

²⁶⁶ BRUNSCHVIG (R.), *La berbérie orientale sous les Ḥaḥḥides des origines à la fin du XVe siècle*, t. II, p. 321.

²⁶⁷ CABELLO SECALL (M.I.), « Los Banū sīd Būna », *Sharq al-Andalus. Estudios Arabes*, n°4, 1987, p. 35-44, p. 38.

²⁶⁸ *Uns...* p. 8

²⁶⁹ *Tašawwuf...* p. 452.

²⁷⁰ *Uns...* p. 79.

²⁷¹ *Idem*, p. 10.

²⁷² Voir NWIYA (P.), *Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès, Ibn ‘Abbād de Ronda (1332-1390)*, Beyrouth, 1961, p. XXXVIII, et plus récemment, HONERKAMP (K.), « Ibn ‘Abbād, modèle de la Shādhiliya », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Paris, 2005, p. 159-171.

Šādīlī (m. 656/1258) formé par un de ses disciples, Ibn Mašīš (m. 625/1228)²⁷³. Il semblerait néanmoins qu'al-Bādisī (1/B/M), mort quelques années plus tôt, doivent également y être rattaché, bien que de manière moins directe²⁷⁴. Avant de se répandre au Maroc, ce courant fait moult émules en Ifriqīya, et notamment à Tunis où le maître s'était installé et où il reçoit l'enseignement de Sīdī Abū Sa'īd (2/T/T). Parmi ses disciples compte notamment al-Manūbiyya (3/T/T)²⁷⁵. Un autre courant donc que celui initié par al-Sāliḥ est perceptible sur plusieurs endroits du territoire maghrébin bien qu'encore une fois rattaché à la figure tutélaire d'Abū Madyan.

On le voit donc, par l'intermédiaire de leur formation et de leur filiation spirituelle, tous les saints dont les tombes sont analysées ici, à quelques rares exceptions près, ont mis en relation les différentes villes de notre corpus (pl. CLXXVIII, vol. III). Les seules sépultures échappant à ce processus sont celles de juristes et de compagnons, exclus par la date de leur décès et nature de leur sainteté du grand mouvement mystique qui bouleverse la vie spirituelle au Maghreb, ainsi que celles de soufis sans descendance spirituelle véritable, à savoir Sīdī Youssef (4/M/M), Sīdī Mūsā (1/Sal/M), Abū Ġabal (3/F/M), Rayḥān al-Aswad (1/C/M) et Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). 'Abd al-'Azīz al-Tūnsī (3/A/M) et 'Abd al-Salām al-Tūnsī (2/T/A), oncle et neveu, respectivement inhumé à Aghmat et à Tlemcen, de même que Sīdī Sa'dūn (1/A/M) participent au contraire de ces connexions par leur propre parcours individuel. Les deux premiers sont venus de Tunis s'installer à Aghmat, et c'est au décès de son oncle que 'Abd al-Salām est parti pour Tlemcen²⁷⁶. De même, Sīdī Sa'dūn s'est installé à Aghmat alors qu'il était né et avait grandi à Kairouan²⁷⁷.

L'appréhension des deux grandes voies mystiques influentes au Maghreb au cours de la période qui nous intéresse, à savoir celle d'al-Sāliḥ et celle d'al-Šādīlī, permet de percevoir ce que l'on peut considérer comme les prémices d'une mise

²⁷³ Voir NWYIA (P.), *Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šādīlīte. Edition critique des Ḥikam, précédées d'une introduction sur le soufisme et suivies de notes sur le vocabulaire mystique*, Beyrouth, 1972, p. 17.

²⁷⁴ FERHAT (H.), TRIKI (H.), « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris Tamuda*, vol. XXIV, 1986, p. 17-51, p. 38.

²⁷⁵ *La Sainte de Tunis...* p. 60. Voir également du même auteur, « Les Shādhilīs de l'Ifriqīya médiévale : filiation et affiliations à l'aune de l'historien », *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Paris, 2005, p. 133-158.

²⁷⁶ *Tašawwuf...* p. 92 et p. 110.

²⁷⁷ *Idem* p. 83.

en réseau du territoire maghrébin, tel qu'il a pu être perçu au moment de la colonisation française²⁷⁸. Néanmoins, la différence majeure avec cette situation postérieure semble résider dans la nécessité de la présence d'une tombe comme ancrage de ces voies mystiques²⁷⁹.

La cartographie simpliste de ces différentes connexions fait ressortir avec force Tlemcen, et plus particulièrement, la tombe d'Abū Madyan, comme le véritable centre mystique du Maghreb pour la période allant du XIIe au XVe siècle : quand bien même d'autres villes parviennent à se distinguer, elles sont toujours également liées à cette figure sainte²⁸⁰. Il y a là sans nul doute une autre clef permettant de comprendre l'importance formelle sans équivalent du complexe architectural qui lui est dédié par Abū al-Ḥasan, qui peut, à cette occasion, témoigner à l'ensemble du territoire maghrébin de sa foi et de son attachement au soufisme, et même en véritable champion d'un renouveau sunnite.

II : Une territorialisation en construction

Bien qu'ils n'en soient qu'à leurs débuts, la territorialisation des villes et le développement d'un réseau sont donc des phénomènes incontournables de la période post-almohade au Maghreb²⁸¹, conséquences directes de cette nouvelles

²⁷⁸ Voir les inventaires par groupement affilié visibles chez NEUVEU de (E.), *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans d'Algérie*, Paris, 1846 ; DEPONT (O.), COPPOLANI (X.), *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris, 1987 ; VOINOT (L.), « Confréries et zaouias au Maroc. Les établissements religieux du Maroc oriental nord », *Bulletin trimestriel de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, t. 57, fasc. 204 (3^{ème} et 4^{ème} trimestres), 1936, p. 233-268 ; ANDRÉ (P.J.), *Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1956 et CARRET (J.), *Le maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes en Algérie*, Alger, 1959.

²⁷⁹ L'aboutissement de la nécessité de la présence physique du saint, par le biais de sa tombe, peut être vu dans les cénotaphes de certaines *zāwiya*-s utilisés pour représenter un saint, dont la dépouille est inhumée ailleurs, le plus souvent à l'endroit de ce qui représente la « maison-mère » du courant mystique du saint. C'est ainsi le cas pour al-Manūbiyya (3/T/T), qui dispose d'une tombe à Tunis et d'une *zāwiya* à Montfleuri ainsi que dans son lieu de naissance. Cependant, des exemples encore plus frappant peuvent être trouvés avec les multiples cénotaphes de 'Abd al-Qādir, fondateur de la *qādiriyya* ou d'al-Ġazūlī, fondateur de la *ġazūliyya*. Voir pour l'Algérie, DEPONT (O.), COPPOLANI (X.), *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris, 1987.

²⁸⁰ Voir sur ces pôlarisations mystiques en certains lieux du Maghreb FERHAT (H.), *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003, p. 83-116.

²⁸¹ Les tentatives de contrôle, plus ou moins fructueuses, de ces derniers sur les mouvements soufis qui leur étaient contemporains constituent cependant un préalable fondateur. Voir sur ces dernières BARGAOUI (S.), « Saints et pouvoir au Moyen-Âge au Maghreb : entre le refus et la tentation », *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, 1998, p. 239-248 ; FERHAT (H.), *Le Maghreb aux XIIème et XIIIème siècles :*

religiosité que constitue le culte des saints. Dans ce contexte, les élites sociales traditionnelles, à savoir les gouvernants mais également la classe des savants, se voient concurrencer par une nouvelle catégorie à vocation plus ou moins hégémonique constituée par les saints ainsi que leurs émules et descendants. Par conséquent, elles sont amenées à réagir suivant différentes modalités au succès variable.

Revenons tout d'abord la réaction des élites gouvernantes. Nous l'avons vu précédemment, les souverains mérinides s'impliquent dans l'édification de structures magnifiant la sépulture de certaines dépouilles, voire, dans le cas d'Abū Madyan (1/T/A) mais également dans celui de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A), les dotent de véritables complexes dévotionnels qui permettent d'inscrire physiquement le sanctuaire dans l'espace de la ville, et même au delà. Ils sont ensuite imités par les souverains ziyānides et hafside, mais dans une moindre mesure²⁸². Les édifices réalisés alors constituent des supports de propagande de premier ordre : les souverains démontrent par là leur piété, mais également leur bienveillance à l'égard des mouvements mystiques associés à ces figures saintes, et tout particulièrement à leurs descendants ou assimilés ayant la charge de leur sépulture. Bien qu'en nombre très limité pendant la période allant du XIIe au XVe siècle, ces interventions révèlent parfois une forme de relation bilatérale entre ces deux pouvoirs. Ainsi, ces entreprises évergétiques permettent à Abū al-Ḥasan d'honorer la famille d'Ibn Marzūq en la chargeant de la conduite de certains travaux, et en lui confiant l'administration des importants *ḥabūs* qui sont dédiés au complexe. Dans le même temps, par l'entretien d'enseignants dans la madrasa, mais également de soufis de passage ou en résidence dans la *zāwiya* sur la tombe d'Abū Madyan, Abū al-Ḥasan cherche certainement à s'assurer la surveillance de ce cœur spirituel du Maghreb. En effet, des visiteurs venus de toutes parts, y compris d'Égypte, de Syrie et même d'Irak²⁸³ s'y rejoignent, certains dans une véritable perspective de propagande²⁸⁴. La dénonciation par les descendants d'al-Bādisī (1/B/M) de la

les siècles de la foi, Casablanca, [1993], p. 101-126 et du même auteur, *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003, p. 74-81.

²⁸² Voir supra p. 113-122.

²⁸³ *Histoire des Beni 'Abd al-Wād...* p. 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 ».

²⁸⁴ Dans la biographie qu'il donne de son maître al-Abilī, 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 *Muqaddima...* p. 68 et p. 679.

présence d'insurgés cachés sur la tombe du saint²⁸⁵ fait penser à une forme d'allégeance que ces potentiels contre-pouvoirs locaux prêteraient au souverain, en l'occurrence mérinide, en contrepartie de charges honorifiques mais également grassement rétribuées. C'est ainsi que l'on peut également interpréter la conduite de la caravane officielle du pèlerinage qui est octroyée, par ce même Abū al-Ḥasan, à un descendant d'al-Ṣāliḥ (1/S/M)²⁸⁶. La stratégie du pouvoir mérinide qui passe par la fondation de nombreuses madrasas et *zāwiya-s*, ainsi que par un évergétisme saint, entraîne donc une forme de domestication des mystiques dans l'Ouest maghrébin par le biais d'un maillage physique. L'épisode de la découverte du corps d'Idrīs I, et la tentative du sultan mérinide Abū Sa'īd 'Uṭmān pour étouffer le culte renaissant autour de cette figure chérifienne par essence²⁸⁷, peuvent être interprétés dans ce contexte. En effet, cette figure échappait à tout réseau identifié et nettement défini. De surcroît, elle pouvait devenir la source de légitimité d'un autre pouvoir, celui de la noblesse chérifienne. Toute une politique a alors été mise en œuvre pour déplacer ce culte sur la figure d'Idrīs II dont l'identité était en même temps recomposée, de manière à en faire la figure tutélaire de Fès, capitale mérinide²⁸⁸. 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 dynasties saadienne et alaouite mais également en Tunisie et en Algérie, où les beys ottomans vont utiliser la dévotion et l'évergétisme saint comme facteur de légitimation²⁸⁹.

Les gouvernants, en l'espèce mérinides, sont donc partie prenante dans le processus de territorialisation sainte de l'espace de la ville, ainsi que dans la mise

²⁸⁵ Voir *supra* p. 95-96.

²⁸⁶ *Musnad...* p. 454. De nombreux auteurs ont relevé cette association auparavant voir SEBTI (A.), « Hagiographie du voyage au Maroc médiéval », *Al-Qantara*, vol. XIII, fasc 1, 1992, p. 167-179, p. 176-177 ; BENHIMA (Y.), *Espace et société rurale au Maroc médiéval. Stratégies territoriales et structures de l'habitat : l'exemple de la région de Safi*, Thèse soutenue en 2003 à l'Université Lumière-Lyon II, t. 2, p. 344-345

²⁸⁷ Voir *supra* p. 109.

²⁸⁸ Voir *supra* p. 203. Il est tout à fait remarquable de voir cette même démarche de détournement à l'œuvre avec les Bourides à Damas, qui, bien qu'ayant une politique évergétique envers d'anciennes tombes saintes, cherchent à détourner ces cultes par la création de nouveaux pôles, en l'occurrence autour de reliques du Prophète. Voir MOUTON (J.-M.), « De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge. Stratégie politique et religiosité populaire sous les Bourides », *Annales islamologiques*, t. XXVII, 1993 p. 245-254. Selon cet auteur, il s'agit certainement pour les émirs à la fois de témoigner par là de leur piété, mais également d'encadrer la vie religieuse locale, tout en s'attribuant un surcroît de légitimité.

²⁸⁹ Voir l'implication de ces souverains dans la réalisation des complexes encore visible aujourd'hui sur des tombes appartenant à notre corpus.

en place d'un réseau inter-cités. Toutefois, ils ne peuvent exercer qu'un contrôle limité et l'émergence d'une figure tutélaire est avant tout l'œuvre du groupe revendiquant sa filiation²⁹⁰. En effet, nous l'avons déjà constaté, 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. Là, le legs évoqué précédemment d'Abū Zayd b. Hanūsī et de sa mère, Fāṭima bint Abū al-Faḍl al-Zarhūnī prend une autre signification. En effet, Fāṭima est issue de la prestigieuse famille des Banū al-Zarhūnī qui compte parmi ses membres mystiques et juristes, et elle est elle-même la fille d'un *ṣayh*²⁹¹. Son fils Abū Zayd est né de son union avec un juriste des Banū Hanūsa, famille de savants ayant exercé des charges officielles depuis la période almohade²⁹². La stratégie d'alliance de ces deux grandes familles de Fès semble donc dépasser un cadre strictement pécunier car par ce biais deux groupes au prestige divergent s'unissent : le gain honorifique est considérable. Parallèlement, le legs à destination d'un oratoire qui constitue un foyer mystique dans la ville formalise financièrement cette association de familles de juristes avec la sainteté *fāsi-e*.

La production d'une partie de la documentation hagiographique doit également être interprétée dans ce contexte. 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 réseau²⁹³. *A fortiori*, la participation de nombre de savants à cette écriture de la sainteté témoigne de leur volonté de faire participer l'élite sociale traditionnelle à laquelle ils appartiennent à la prise du pouvoir par les acteurs de cette nouvelle piété, qui commencent à occuper le devant de la scène religieuse. Le meilleur témoignage de ce processus est visible

²⁹⁰ Un processus rigoureusement identique est à l'œuvre à la même période dans l'Occident chrétien. Voir VAUCHEZ (A.), *La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen-Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1988, p. 280.

²⁹¹ *Buyūtāt...* p. 22.

²⁹² *Idem*, p. 40.

²⁹³ Pour une étude des enjeux de l'écriture des recueils biographiques voir FIERRO (M.) « 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, 2005, p. 403-423 sur le contexte juridique andalou.

par l'association, dans ces sources biographiques, de figures mystiques et savantes mises sur un pied d'égalité²⁹⁴.



²⁹⁴ Voir par exemple les *Ma'alim* d'Ibn Nāḡī.

Conclusion

La présence des saints dans les villes au Maghreb est aujourd'hui aisément perceptible. Le visiteur averti rencontre ça et là dans la ville et ses cimetières, ces constructions signalées par une toiture étagée ou à dôme - en fonction des styles locaux – qui marquent systématiquement l'emplacement d'une tombe vénérée. Le plus souvent, c'est un simple mausolée doté d'un mihrab qui remplit les différentes fonctions dévotionnelles de l'édifice. Ses dimensions peuvent cependant s'amplifier, et la division des espaces en son sein se complexifier, au point de donner de véritables ensembles de constructions distinctes, plus ou moins bien articulées entre elles. Des variations sont détectables dans l'emprise au sol par le nombre de constructions et dans la variété de leurs usages, mais l'œil est néanmoins frappé par une impression d'uniformité. De fait, on ne pouvait que s'interroger sur les racines médiévales de ces véritables pôles de dévotion constitués autour de tombes particulières.

Le champ de questions suscitées par ce sujet est vaste et à ce jour, relativement inexploité pour cette région du monde musulman médiéval. Or, l'exhaustivité ne pouvait être de mise en raison du nombre pléthorique de tombes saintes réparties sur l'intégralité du territoire, à la chronologie le plus souvent incertaine. Nous avons donc choisi d'envisager cette problématique en sélectionnant des sites sur la base de la mention, par les sources médiévales, d'une vénération entourant le défunt en question. Les bornes chronologiques considérées résultent alors de l'évolution intrinsèque de la sainteté, soit entre le milieu du XII^e siècle et le milieu du XV^e siècle. De même, l'analyse s'est naturellement focalisée sur le milieu urbain sur lequel porte l'essentiel de la documentation consultée.

Notre première approche a été formaliste car il était nécessaire de retrouver l'aspect même de ces tombes pour pouvoir les envisager de manière plus globale. Il s'agissait de comprendre quelles formes avaient été choisies, et pour quels usages, dans une perspective chronologique. Or, en raison même de la postérité du

culte des saints, il ne reste généralement rien des structures médiévales. C'est donc presque exclusivement par une analyse de la documentation écrite médiévale que nous avons procédé à l'étude de cette architecture funéraire, donc dans une perspective d'archéologie du disparu. Nous avons tenté de compenser l'absence de vestiges et la pauvreté des descriptions dans les sources par une étude du lexique utilisé pour désigner de tels édifices, confronté à la réalité archéologique du monde funéraire médiéval. Cette analyse s'inscrivait dans la continuité des travaux entrepris par Thomas Leisten sur le Proche Orient du IXe au XIIe siècle¹. Il a finalement été possible d'établir une typologie évolutive de ces aménagements, aspirant à un modèle de tombe vénérée de plus en plus élaboré. La première moitié du XIVe siècle est alors apparue comme un moment charnière dans la formalisation d'un concept de pôle de dévotion complet, incarné par les grands sanctuaires mérinides de Tlemcen. Cependant, différentes dynamiques se sont distinguées dans cette tendance générale, fonction de la nature de la sainteté des défunts, mais également des villes et régions où ces sépultures étaient localisées. Et le principal moteur des évolutions formelles s'est révélé être le culte lui-même. Bien évidemment, cette question de la forme adoptée par ces tombes saintes doit rester ouverte aux résultats d'investigations archéologiques de type fouille par lesquelles une chronologie affinée, voire modifiée, pourrait être proposée.

La force d'inertie de cette dévotion en construction questionnait la réaction des élites traditionnelles savantes et gouvernantes. Dans une société médiévale régie par la religion, un phénomène d'une telle ampleur ne pouvait être passé inaperçu chez les docteurs de l'islam et autres jurisconsultes. Et effectivement, ces derniers ont été amenés à statuer sur le culte des saints et pratiques y afférentes. *A contrario*, aucune documentation juridique n'a été produite spécifiquement pour réguler l'architecture sainte qui s'inscrit néanmoins dans le discours normatif portant sur les aménagements funéraires, discours déjà analysé par Maribel Fierro². Il a été possible de constater une adhésion progressive de la classe des savants au culte des saints et à ses traductions formelles au cours de la période

¹ LEISTEN (T.), *Architektur für Tote. Bestattung in architektonischen Kontext in den Kernländern der islamischen Welt zwischen 3./9. und 6./12. Jahrhundert*, Berlin, 1998.

² FIERRO (M.), « El espacio de los muertos ; fetuas andalusies sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, Madrid, 2000, p. 153-189.

étudiée, dans le silence et la reformulation de la norme portant sur ces deux aspects. De même, en amont de cette recherche, il semblait évident que cette nouvelle piété n'avait pas laissé indifférentes les dynasties en place ; elle pouvait en effet devenir un nouveau support d'expression politique. La réalité s'est avérée plus complexe. En prenant comme point de départ la politique évergétique, force a-t-il été de constater un investissement tout à fait inégal pouvant expliquer certaines variations typochronologiques. Seuls les Mérinides s'illustrent par des commandes architecturales pendant la période étudiée, et le parangon de sanctuaire est issu de la commande du sultan Abū al-Ḥasan, sur la tombe de Sīdī Abū Madyan. Il est ensuite immédiatement imité par son fils et successeur Abū 'Inān, avec un complexe dédié à Sīdī al-Ḥulwī. La promotion du culte des saints s'inscrit avec les Mérinides dans une politique plus globale de légitimation par le développement conjoint d'un culte dynastique. Mais l'appréhension des pratiques almoravides et almohades, donc au moment même de l'émergence du concept de la sainteté, permet d'envisager la stratégie mérinide comme l'aboutissement d'un processus entamé dès le XI^e siècle. La trajectoire propre à cette dynastie déjà mise en lumière par Mohamed Kably³, constitue une source d'explication non négligeable à leur participation précoce au développement du culte des saints. On peut également suggérer ici une forme de « Sunnī Revival » occidental, tel qu'observé au Proche Orient par Yasser Tabaa⁴ : après la parenthèse hétérodoxe almohade, les Mérinides peuvent se présenter comme les restaurateurs d'un sunnisme malikite⁵. D'où, peut être, le retard hafside et ziyanide, toutes deux dynasties faisant figure de dérivé plus ou moins direct des Almohades⁶. Le soutien

³ Voir KABLY (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986, dont l'analyse a notamment été reprise par BECK (H.), *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*, Leiden, 1989 et GUIBERT (S.), *Le maître dans tous ses « états ». Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse de Doctorat soutenue en 2004 à l'E.H.E.S.S., 3 vol., 911 p.

⁴ TABAA (Y.), *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*, Londres-New York, 2001. Bien évidemment, le contexte est différent, mais il semble néanmoins possible de mettre en parallèle les observations de cet auteur tant sur le renouveau artistique que sur sa signification symbolique.

⁵ Les nombreuses madrasas édifiées par cette dynastie en une courte période s'inscrivent naturellement dans cette interprétation ; voir sur ces édifices ETTAHIRI (A.), *Les madrasas marīnides de Fès : étude d'histoire et d'archéologie monumentales*, Thèse de Doctorat soutenue en 1996 à Paris IV Sorbonne 2 vol., et GUIBERT (S.), *Le maître dans tous ses « états ». Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse de Doctorat soutenue en 2004 à l'E.H.E.S.S., 3 vol., 911 p.

⁶ Voir encore KABLY (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1986, p. 40-55.

au soufisme et au culte des saints au Maghreb extrême s'inscrirait dans cette perspective, et la conception de pôles de dévotion autour de sépultures sunnites, dynastiques ou vénérées, participerait alors du renouveau artistique induit par ce « Sunnī Revival ».

Ouvrant enfin l'horizon aux sites accueillant ces dépouilles vénérées, nous avons souhaité reconsidérer la nature même de ces espaces. Une étude au cas par cas des sites, et l'établissement d'une typologie des localisations, ont permis d'envisager ces tombes dans le contexte général des milieux funéraires médiévaux en situation urbaine : ces sépultures s'inscrivent en effet dans la pratique funéraire vernaculaire. Cependant, la mise en place d'un culte autour de ces dépositions induit d'importantes conséquences. En effet, une hagiotopeographie locale émerge entraînant une recomposition du fonctionnement des espaces funéraires, voir une conversion d'habitats en cimetière. Dans le même temps, et suivant un mouvement contraire, une population commence à se fixer dans le périmètre immédiat de ces édifices de manière plus ou moins effective et pérenne. C'est le cas de Sīdī Abū Madyan à Tlemcen qui apparaît une nouvelle fois comme le modèle le plus abouti de ce double phénomène de développement et de restructuration de l'occupation. Par différents mécanismes, une sanctification du territoire par ces tombes saintes est à l'œuvre, et qui s'opère à l'échelle de l'Occident musulman par le biais des réseaux scientifiques et mystiques organisés au même moment. Un double élan de territorialisation et de globalisation de la dévotion est en marche. L'espace du religieux est redéfini et complexifié par rapport à ce qu'il était auparavant ; les tombes vénérées constituent rapidement des pôles associant différents supports de dévotion, qui se substituent même parfois aux édifices culturels traditionnels.

Malgré le caractère lacunaire des données disponibles pour cette étude, il a donc été possible d'avancer des éléments de réponse aux questions posées en introduction de ce travail. Cependant, cette recherche ne saurait constituer qu'une première approche de la question des tombes de saints dans l'Occident musulman médiéval. En effet, nous n'avons abordé que ponctuellement le versant rural de cette problématique. Or, on avance souvent la présence de tombes saintes comme facteur de fixation d'une population sédentaire ou semi-nomade, suivant le plus souvent la tradition orale véhiculée à propos de tels villages. Il serait tentant d'y

voir alors la traduction rurale du phénomène de territorialisation et d'affiliation à une dépouille vénérée. La relation entre villes et campagnes pourrait alors être repensée : la dernière demeure de Mūlay Bou A'zzā, est située en milieu rural mais elle influe sur l'organisation religieuse de plusieurs villes. Seul un inventaire systématique de ces « saints des champs » évoqués dans les sources médiévales, et confronté à une analyse archéologique et surtout toponymique des sites en question, pourrait permettre d'appréhender la réalité de ces hypothèses.

Dans une perspective beaucoup plus large, il faut également reconsidérer ce développement de pôles de dévotion autour de sépultures à l'échelle du monde musulman, où il semble se mettre en place de manière synchronisée. Et le début du XIV^e siècle se démarque également par l'ampleur des constructions alors érigées, comme cela a déjà pu être démontré par Lisa Golombek⁷ d'abord, puis par Sheila Blair⁸. Que l'on regarde par exemple la chronologie et l'aspect du sanctuaire élevé entre 1299 et 1312 sur la tombe du maître soufi Nūr al-Dīn 'Abd al-Samad b. 'Alī al-Isfahānī à Natanz, composé d'un mausolée, d'une mosquée à minaret et d'une *hanaqa*, et commandité par le vizir ilkhanide Zayn al-Dīn Ḥalīfa b. al-Ḥusayn al-Mastarī (m. 1312)⁹. On peut de même considérer dans cette perspective celui érigé entre 1298 et 1325 sur la tombe du soufi Zayn al-Dīn Yūsuf au Caire, par un commanditaire anonyme, qui comprend un mausolée, une mosquée, des annexes pour l'accueil des pèlerins et un espace pour les ablutions¹⁰. Les ensembles reprenant ce même modèle pour sublimer les tombes de souverains sont également légion. Pour ne prendre qu'un exemple, les parallélismes formels et fonctionnels entre Chella et le complexe édifié par Rašīd al-Dīn (m.718/1318)

⁷ GOLOMBEK (L.), « The Cult of Saints and Shrine Architecture in the Fourteenth Century », *Near eastern numismatics, iconography, epigraphy and history, Studies in honor of George C. Miles*, Beyrouth, 1974, p. 419-430.

⁸ BLAIR (S.), « Sufi saints and Shrine architecture in the early fourteenth century », *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 35-49.

⁹ Voir *Idem* p. 35-36 et BLAIR (S.), BLOOM (J.), *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*, Hong Kong, 1995, p. 10.

¹⁰ BLAIR (S.), « Sufi saints and Shrine architecture in the early fourteenth century », *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 36-37. Bien que le phénomène soit antérieur, on notera également la très forte concentration des entreprises architecturales dans le monde chrétien liées au culte des saints entre le XI^e et le XIII^e siècle. Cette situation serait tout particulièrement vraie en France sur le chemin de Compostelle. Voir ABOU-EL-HAJ (B.), *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations*, Cambridge, 1994, notamment p. 137-146. Cette auteure est également parvenue à associer ces réalisations à la multiplication des vies de saints illustrées qui s'opère au même moment

dit Rab'-i Rašīdī à Tabriz tel que restituable par ses biens de mainmorte, sont évidents¹¹. Et cette comparaison interroge de nouveau le rôle joué par ces commandes architecturales dans une stratégie de communication globale autour de ces figures et de leur parentèle.

La symétrie avec les sites tlémcenien est troublante, et la postérité du phénomène dans tout le monde musulman est également incontestable¹². On pourra évoquer le désir d'une domestication, et même d'une canalisation des mouvements mystiques de la part des souverains en place, l'expansion du soufisme étant généralisée. Mais ces gouvernants semblent construire une forme de propagande politique par le biais de ces édifices ; pris dans une « folie des grandeurs », ils cherchent probablement à marquer leurs contemporains par ces réalisations à l'importance croissante qui dans le même temps leur assure une longévité physique, et peut être dynastique¹³. Il faut certainement reconsidérer dans cette perspective la spécificité des figures d'Abū al-Ḥasan et Abū 'Inān qui paraissent en fait s'inscrire dans un vaste mouvement perceptible à l'échelle du monde musulman. Une analyse lexicographique, archéologique et topographique des tombes saintes et de souverains mériterait d'être menée systématiquement et à plus grande échelle, pour pouvoir mesurer le synchronisme du phénomène sur un territoire étendu à plusieurs continents.

¹¹ BLAIR (S.), « Ilkhanid Architecture and Society : an Analysis of the Endowment Deed of the Rab'-I Rašīdī », *Iran*, vol. 22, 1984, p. 67-90. On peut également comparer ce site au complexe associé à la sépulture de Ġazan Ḥān (m. 1304), également disparu et situé dans la même ville, ainsi qu'à celui édifié sur la tombe de Qala'ūn au Caire, daté de 1283-1285, tout deux sites analysés dans O'KANE (B.), « Monumentality in Mamluk and Mongol Art and Architecture », *Art History*, vol. 19 n°4, décembre 1996, p. 499-522 et p. 506-07. La comparaison entre la nécropole mérinide d'*al-Qula* et celle timouride du *Šāh-e Zande* à Samarcand est également évidente. Voir pour ce dernier site SOUSTIEL (J.) et PORTER (Y.), *Tombeaux de paradis : le Šāh-e Zende de Samarcande et la céramique architecturale de l'Asie Centrale*, Saint-Rémy-en-l'Eau, 2003.

¹² Sheila BLAIR et Jonathan BLOOM référencent de très nombreux sanctuaires de ce type, élevés sur des tombes saintes ou princières dans *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*, Hong Kong, 1995 mettant en lumière la synchronie et les parallélisme formels de ces réalisations pourtant situées sur différents continents. Pour la Turquie et le Proche Orient ottoman également BAHĀ TANMAN (M.), « Settings for the Veneration of Saints », *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 1992, p. 130-171 et NECİPOĞLU (G.), *The Age of Sinan. Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Londres, 2005, p. 77 qui voit dans l'architecture ottomane funéraire l'influence de modèles ilkhanides et mamelouks du XIVe siècle.

¹³ Nous reprenons ici la qualification de ce mouvement proposée par Bernard O'KANE dans « Monumentality in Mamluk and Mongol Art and Architecture », *Art History*, vol. 19 n°4, décembre 1996, p. 503.

Quoiqu'il en soit, ces quelques exemples interrogent une nouvelle fois la situation *andalusī-e* : comment comprendre l'inexistence du culte des tombes de saints en *al-Andalus* quand le reste du monde musulman y est confronté à une même date, et semble y apporter une réponse tout à fait comparable ? L'analyse de la situation dans un autre extrême du *dār al-islām*, en l'occurrence l'Inde des Sultanats, pourrait peut être apporter certains éléments de réponse¹⁴.



¹⁴ On peut ainsi évoquer l'architecture funéraire tughluqide qui semble pourtant connaître le même type de développement sur les tombes de saints et de dynastes. Voir les exemples mentionnés dans WELCH (A.) et CRANE (H.), « The Tughluqs : Master Builders of the Dehli Sultanate », *Muqarnas*, vol. 1, 1983, p. 123-166, notamment p. 140-148.

Bibliographie

SOURCES :

Sources arabes médiévales et modernes (éditions et traductions, par ordre alphabétique arabe) :

(Anonyme) :

- *al-Ḥulal al-mawchiyya, Chronique anonyme des dynasties almoravide et almohade. Texte arabe publié d'après de nouveaux manuscrits*, Edition ALLOUCHE (S.I.), Rabat, Imprimerie Economique, Institut des Hautes Etudes Marocaines, 1936. (coll. Textes Arabes vol. VI).
- *Al-ḥulal al-mawšiyya, Crónica árabe de las dinastías almoravide, almohade y benimerin*, Traduction HUICI MIRANDA (Ambrosio), Tétouan, Editora Marroquí, 1951.

(Anonyme) :

- *Kitāb mafāḥir al-barbar. Extraits inédits d'un recueil anonyme compilé en 712-1312*, Edition LEVI-PROVENÇAL (Evariste), Rabat, Institut des Hautes Etudes Marocaines, Félix Moncho, 1934. (coll. Textes Arabes vol. I)

IBN ABĪ DĪNAR AL-QAYRAWĀNĪ (Muḥammad):

- *Histoire de l'Afrique*. Traduction PELLISSIER (E.), REMUSAT (n.s.), Paris, Imprimerie Royale, 1845.

IBN ABĪ ZĀR' :

- *Rawd al-Qirtas*, Traduction HUICI MIRANDA (Ambrosio), 2 vol., Valence, J. Nâcher, 1964.

- *al-Daḥīrat al-saniyya fī tāriḥ al-dawlat al-mariniyya*, Ribat, Dār al-mansūr li-l-ṭabā'a wa-al-warāqa, 1972.
- *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirtās fī aḥbār mulūk al-maḡrib wa-tāriḥ madīnat fās*, Edition IBN MANṢŪR ('Abd al-Wahāb), Ribat, Al-maṭba'a al-malkiyya, 1999. (Deuxième édition)

IBN AL-AḤMAR (Ismā'īl b. Yusūf al-Wālid) :

- « Histoire des Benou-Ziyan de Tlemcen », Traduction DOZY (Reinhart), *Journal Asiatique*, t. III, 4^{ème} série, 1844, p. 378-416.
- *Histoire des Benî-Merīn, Rois de Fās intitulée Rawḍat En-Nisrīn (Le Jardin des Eglantines)*, Edition et Traduction MARÇAIS (Georges), BOUALI (Ghoutsi), Paris, Ernest Leroux, 1917.
- *Buyūtāt Fās al-Kubrā'/Dīkr ba'ad mašāḥir a'yān Fās fī al-qadīm*, Rabat, Dār al-Mansūr li-l-ṭabā'a wa-al-warāqa, 1972.

AL-IDRĪSĪ (Muḥammad) :

- *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrīsī*, Edition et Traduction DOZY (R.), de GOEJE (M.J.), Leiden, E.J. Brill, 1968. (Première édition en 1866).
- *La première géographie de l'Occident*, Traduction BRESC (Henri), NEF (Annliese), Paris, Flammarion, 1999.

AL-UFRĀNĪ (Muhammad al-Saġīr b. al-Ḥāġġ b. ‘Abd Allāh) :

- *Nozhet-Elhādi, Histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511-1670)*, 2 vol., Edition et Traduction HOUDAS (O.), Paris, Ernest Leroux, 1888.

AL-ANŠĀRĪ (Muḥammad) :

- « Une description de Ceuta musulmane au XVe siècle, l’Ihtišār al-aḥbār de Muḥammad b. al-Kāsim Ibn ‘Abd al-Malik al-Anšārī », Edition LÉVI-PROVENÇAL (Evariste), *Hespéris*, vol. XII, 1931, p. 145-176.

AL-BĀDISĪ (‘Abd al-Ḥaqq Ismā‘īl) :

- *El-Maqṣad (Vies des saints du Rif)*, Traduction COLIN (G.S.), *Archives Marocaines* vol. XXVI, Paris, Honoré Champion, 1926.
- *al-Maqṣad al-šarīf wa-al-manza‘ al-laṭīf fī al-ta‘rīf bi šulahā’ al-rīf*, Edition A‘RĀB (Sa‘īd), Rabat, Almaṭba‘at al-malkiyya, 1993. (2^{ème} édition)

AL-BURZULĪ (Abū al-Qāsim b. Aḥmad al-Balawī al-Tūnusī) :

- *Ġāmi‘ al-aḥkām limā nazala min al-qidāyā bi-l-muḥtiyīn wa-al-ḥukkām*, Edition EL-HILA (Mohamed Habib), Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 7 vol., 2002.

IBN BAŠKUWĀL :

- *Kitāb al-šila*, 3 vol., Edition : AL-ABIYĀRĪ (Ibrahīm), Le Caire-Beyrouth, Dār al-kitāb al-miṣrī-Dār al-kitāb al-lubnānī, 1989.

IBN BAṬṬŪṬA :

- *Voyages*, 3 t., Traduction DEFREMERY (C.), SANGUINETTI (B.R.), Paris, Anthropos, 1968. (Première édition 1854).

ABŪ BAKR AL-MĀLIKĪ (‘Abd Allāh b. Abī ‘Abd Allāh) :

- *Riyāḍ al-nufūs fī ṭabaqāt ‘ulamā’ al-qayrawān wa-ifrīqiyya wa-zihādu-hum wa-‘ubbādu-hum wa-nisāku-hum wa-sīr min aḥbāri-him wa-faḍā’ili-him wa-awṣāfi-him*, Edition MU’NIS (Ḥusayn), Le Caire, La Renaissance d’Egypte, (n.s.).

AL-BAKRĪ (Abū ‘Ubayd) :

- *Description de l’Afrique septentrionale*, Edition et Traduction SLANE de (n.s.), Paris, Adrien Maisonneuve, 1965. (Première édition 1911-1913).

AL-TĀDILĪ AL-ŠAWMI‘Ī (Aḥmad) :

- *Kitāb al-mu‘uzā fī manāqib al-šayḥ abī ya‘zā*, Edition AL-ĠĀWĪ (‘Alī), Rabat, Université Ibn Zuhd, 1996.

AL-TĀDILĪ (Ibn al-Zayyāt) :

- *al-Tašawwuf ilā riġāl al-tašawwuf wa-aḥbār abī al-‘Abbās al-sabṭī*, Edition TOUFIQ (Ahmed), Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 1984.
- *Regard sur le temps des soufis, Vie des saints du Sud marocain des V^{ème}, VI^{ème}, VII^{ème} siècles de l’Hégire*, Traduction FENOYL (Maurice), [n.s.], UNESCO, 1994.

AL-TIĠĀNĪ (Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad) :

- « Voyage du Scheikh Et-Tidjani dans la régence de Tunis pendant les années 706,707 et 708 de l’Hégire (1306-1309) », Traduction ROUSSEAU (Alphonse), *Journal Asiatique*, 4^{ème} série t. XX, août-septembre 1852, p. 57-208, 5^{ème} série, t. I, février-mars 1853, p. 101-168 et avril-mai 1853, p. 354-425.
- *Riḥlat al-tiġānī*, Edition ‘ABDALWAHHĀB (Ḥasan

- Ḥusnī), Francfort, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1994. (Réimp. Tunis, 1958 ; Coll. Islamic Geography volume 185).
- AL-TAMANĀRTĪ, (Abū Zayd Sīdī ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad) :
- *Fawāyid al-ḡamma bi-isnād ‘ulūm al-‘umma*, Traduction JUSTINARD (Louis), Chartres, Publication de la Section historique du Maroc, Durand Editeur, 1953. (coll. Documents d’Histoire et de Géographie marocaine).
- AL-TAMĪMĪ (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm al-Fāsī) :
- *al-Mustafād fī manāqib al-‘ubbād bi-madīnat fās wa-mā yalīhā min al-bilād*, Edition CHERIF (Mohamed), Tétouan, Université Abdelmalek As Saādi, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tétouan, 2002.
- AL-TANĀSĪ, (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd al-Ḡalīl) :
- *Histoire des Beni Zeiyan Rois de Tlemcen, par l’imam Cidi Abou-Abd’ Allah-Mohammed Ibn-Abd’ el-Djelyl et-Tenesty*, Traduction BARGÈS (J.J.L.), Paris, Benjamin Duprat, 1852.
- AL-ḠAZNĀ’Ī (Abū al-Ḥasan ‘Alī) :
- *Ḡanā zahrāt al-ās. Fī binā’ madīnat fās*. Edition IBN MANṢŪR (‘Abd al-Wāhib), Rabat, al-maṭba‘a al-malkiyya, 1967.
- IBN AL-ḤĀḠĠ AL-NUMAYRĪ :
- *Fayḍ al-‘ubāb wa-ifādat qidāḥ al-‘ādāb fī al-ḥarakati al-sa‘īdati ilā qusanīna wa-al-zāb*, Edition BENCHEKROUN (Mohamed), Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islamī, 1990.
- AL-ḤADRAMĪ (Muḥammad b. Abī Bakr) :
- *al-Salsal al-‘adb*, Edition AL-NAḠḠĀR (Muṣṭafā), Salé, Manṣūrāt al-hizāna al-‘ilmiyya al-subayḥiyya, 1988.
- IBN AL-ḤATĪB (Lisān al-Dīn) :
- *Kitāb a‘māl al- a‘lām fī man būyi‘a qabla al-iḥtilām min mulūk al-islām wa-mā yaḡḡuru dālīka min ṣuḡūn al-kilām. Histoire de l’Espagne musulmane extraite du Kitab A‘māl al-a‘lām*. Edition LEVI-PROVENÇAL (Evariste), Rabat, Félix Moncho, Institut des Hautes études marocaines, 1934. (Collection de textes arabes, vol. III).
 - *Mi‘yār al-ijtiyār fī dīkr al-ma‘āhid wa-al-diyār*. Edition et Traduction : CHABANA (Mohammed Kamal), (n. s.), Instituto Universitario de la investigación científica de Marruecos, 1977.
 - *Nufādat al-ḡirāb fī ‘ulālat al-i‘tirāb*, Edition AL-‘ABBĀDĪ (Aḥmad Muḥṭār), Le Caire, Dār al-kitāb al-‘arabī li-l-ṭabā‘a, (1985).
 - *Ḥaṭrat al-ṭayf. Riḥlāt fī al-maḡrib wa-al-andalus 1362-1347*, Edition AL-‘ABBĀDĪ (Aḥmad Muḥṭār), (n.s.), Dār al-sawīdī li-l-naṣr wa-al-tawzī‘, 2003.
- IBN ḤALDŪN (‘Abd al-Raḥmān) :
- *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale*, Traduction SLANE de (n.s.), 4 Tomes, Paris, Paul Geuthner, 1925-1956.
 - *Discours sur l’Histoire Universelle-al-Muqaddima*, Traduction MONTEIL (Vincent), Paris, Sindbad, 1978, 3 Tomes.
 - *Le voyage d’Occident et d’Orient*, Traduction CHEDDADI (Abdesselam), Paris, Sindbad,

1980. (coll. La Bibliothèque Arabe).
- *Le Livre des Exemples. I Autobiographie. Muqaddima*, Traduction CHEDDADI (Abdesselam), Paris, Gallimard, 2002. (coll. Bibliothèque La Pléiade).
- IBN HALDŪN (Abū Zakarya Yah'yā) :
- *Histoire des Beni 'Abd al-Wād jusqu'au règne d'Abou H'ammou Moūsa II*, Edition et Traduction BEL (A.), Alger, Fontana Frères, 1903.
- AL-ZARHŪNĪ (Muḥammad b. al-Hāḡ Ibrāhīm) :
- *La rihla du marabout de Tasaft, Sidi Mohammed ben el Haj Brahīm ez Zerhouni. Notes sur l'histoire de l'Atlas. Texte arabe du XVIII^{ème} siècle traduit et annoté*, Traduction JUSTINARD (Louis), Paris, Geuthner, 1940.
- AL-ZARKAŠĪ (Ibn 'Abbās Muḥammad b. Ibrāhīm al-Lu'lu') :
- *Chronique des Almohades et des Hafsides*. Traduction FAGNAN (E.), Constantine, Adolphe Braham, 1895.
 - *Tārīḥ al-dawlatayn al-muwahḡidiyya wa-al-ḡafsiyya*, Edition MĀDAWR (Muḥammad), Tunis, Al-maktabat al-'atīqa, 1966.
- AL-SARRĀĠ (Muḥammad b. Muḥammad al-Andalusī al-Wazīr) :
- *al-Ḥulal al-sundusiyya. Al-aḡbār al-tūnsiyya*, Edition AL-HĪL (Muḥammad al-Ḥabīb), n.s., Al-dār al-tūnsiyya li-l-našr, 1970, 3 vol.
- ṬĀHIR AL-ṢADAFĪ :
- *al-Sirr al-mašūn fī mā ukrima bi-hi al-muḡliṣūn*, Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 2006.
- ABŪ AL-ṬĀHIR AL-FĀRISĪ :
- *Manāqib d'Abū Ishāq Al-Jabanyānī par Abū l-Qāsim al-Labīdī et Manāqib de Muḡriz b. Ḥalaf par Abū l-Ṭāhir al-Fārisī*, Edition et Traduction IDRIS (Hady Roger), Paris, PUF, 1959. (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Alger vol. XXXI).
- IBN AL-ṬAWWĀḤ ('Abd al-Wāḡid Muḥammad) :
- *Sabk al-maqāl li-fākk al-'aqāl. Tarāḡim wa-a'lām min al-qarnayn al-sābi' wa-l-tāmin al-ḡriyīn*, Edition AL-'ABBĀDĪ (Aḡmad Muḡtār), Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 1995.
- ABŪ AL-'ABBĀS AL-'AZAFĪ :
- *Da'āmat al-yaqīn fī za'āmat al-muttaqīn. Manāqib al-ṣayḡ abī ya'zā*, Edition AL-TAWFĪQ (Aḡmad), Rabat, Maktaba ḡidmat al-kitāb, 1989.
- AL-'ABDARĪ AL-BALANSĪ (Muḥammad) :
- *al-Riḡlat al-maḡribiyya*, Edition IBN ḡADDŪ ('Aḡmad), Constantine, Kulliyat al-adāb al-ḡazā'iriyya, [n.s.].
- IBN 'ABDŪN :
- *La Séville musulmane au début du XIIème siècle. Le traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, Traduction LEVI PROVENÇAL (Evariste), Paris, Maisonneuve et Larose, 2001. (1^{ère} édition en 1934 sous le titre « Un document de la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XIIème : le traité d'Ibn 'Abdun » dans le *Journal Asiatique*, Paris).
- IBN 'ARABĪ (Muḥammad) :
- *Vidas de Santones Andaluces*, Traduction ASÍN PALACIOS (Miguel), Madrid, Escuelas de

- Estudios árabes de Madrid y Granada, 1933.
- *Les Soufis d'Andalousie (Rûh al-quds et ad-Durrat al-fâkhirah)*, Traduction AUSTIN (R.W.J.), Paris, Editions Orientales, 1979. (Première édition en 1971 par George Allen & Unwin, Londres).
- BEN'ĀŠIR AL-ĤĀFĪ (Aḥmad b. 'Abd al-Raḥman) :
- *Tuḥfat al-zā'ir bi-manāqib al-ḥāğğ aḥmad b. 'āšir*, Edition BŪŠA'RĀ' (Muṣṭafā), Salé, Manšūrāt al-ḥizāna al-'ilmiyya al-ṣubayḥiyya, 1988.
- IBN 'ASKAR (Abū 'Abd Allāh Sayyidī Muḥammad) :
- « La « Daouaht an-Nâchir » de Ibn 'Askar. Sur les vertus éminentes des chaikhs du Maghrib du dixième siècle », Traduction GRAULLE de (A.), *Archives Marocaines*, vol. XIX, 1913.
- AL-'UMARĪ (Ibn Faḍl Allāh)
- *Masālik el-Abṣār fī mamālik el-amṣār. I: L'Afrique moins l'Egypte*, Traduction GAUDEFROY-DEMOMBYNES (n.s.), Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1927.
 - *Masālik el-Abṣār fī Mamālik el-Amṣār, L'Egypte, la Syrie, le Hiğāz et le Yémen*, Edition SAYYID (Ayman Fu'ād), Le Caire, I.F.A.O., 1985. (Collection Texte arabe et Etudes islamiques, t. XXIII).
- IBN 'IYĀD (Muḥammad) :
- *Maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām (La actuación de los jueces en los procesos judiciales)*, Traduction SERRANO (Delfina), Madrid, CSIC, 1998. (Coll. Fuentes Arábico-hispanas n° 22)
- IBN 'AYŠŪN AL-ŠARRĀT (Abū 'Abd Allāh Muḥammad):
- *al-Rawḍ al-'aṭir al-anfās bi-aḥbār al-šālihīn ahl fās*, Edition AL-NAZZĀM (Zahrā'), Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Rabat, 1997.
- AL-ĠUBRĪNĪ (Abū al-'Abbās Aḥmad b. Aḥmad b. 'Abd Allāh) :
- *'Unwān al-dirāya fī-man 'urifa min al-'ulamā' fī al-mi'a al-sābi'a biğāya*, Alger, al-maṭba'a al-ṭā'ālbiyya, 1910.
- IBN ĠĀZĪ :
- « Monographie de Méquinez », Traduction HOUDAS (M.O.), *Journal Asiatique*, 8^{ème} série, t. V, février-mars-avril 1885, p. 101-147.
- ABŪ AL-FIDĀ :
- *Kitāb taqwīm al-buldān, Géographie d'Aboulfēda*, Edition REINAUD (Joseph-Toussaint), MAC GUKIN de SLANE (n.s.), Paris, Imprimerie Royale, 1840.
 - *Géographie d'Aboulfēda*, Traduction REINAUD (Joseph-Toussaint), GUYARD (Stanislas), Francfort, Institute of the History of Arabic-Islamic Science, 1998. (Première édition Paris, 1848).
- IBN AL-QĀDĪ (Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. al-'Āfiyya) :
- *Ġidwat al-iqtibās fī min ḥalla min al-a'lām madīnat fās*, Lithographie, Fès, 1309/1892.
 - *Ġidwat al-iqtibās fī min ḥalla min al-a'lām madīnat fās*, Rabat, Dār al-mansūr li-l-ṭabā'a wa-al-warāqa, 1973-1974, 2 vol.
- AL-QAŠTĀLĪ (Abū al-'Abbās Aḥmad b. Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Azadī) :
- « El Kitāb Tuḥfat al-mugtarib bi-bilād al-Magrib », Edition DE LA GRANJA (Fernando), *Revista del Instituto Egipcio de estudios islámicos en Madrid*, vol. XVII,

- 1972-1973, p. 123-130 (introduction) et 5-181 (texte arabe).
- IBN AL-QATTĀN AL-MARRĀKUŠĪ (Abū Muḥammad Ḥasan b. ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Abd al-Malik al-Kitāmī) :
- *Nazm al-ḡumān li-tartīb mā salafa min aḥbār al-zamān*, Edition MAKKĪ (Maḥmūd ‘Alī), Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 1990.
- IBN QUNFUD (Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Ḥasan b. ‘Alī b. al-Ḥaṭīb) :
- *Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḥaqīr, Enquête sur la vie, les maîtres et les disciples de Sīdī Bū Madian et voyages à travers le Maroc*, Edition EL-FASI (Mohammed), FAURE (Adolphe), Rabat, Université Mohammed V, 1965. (coll. Publications de la faculté des lettres. Rihlāt II – Ziyarāt 1).
- AL-KATTĀNĪ (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ġa‘far b. Idrīs) :
- *Salwat al-anfās wa-muḥādat al-akiyās bi-min aqbar min al-‘ulamā’ wa-al-ṣulahā’ bi-fās*, Casablanca, Dār al-ṭaqāfa, 2006, 4 vol.
- IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ (Muḥammad) :
- « Un nouveau texte d’histoire mérinide : le *Musnad* d’Ibn Marzūk », Edition et Traduction LÉVI-PROVENÇAL (Evariste), *Hespéris*, vol. V, 1925, p. 1-82.
 - *El musnad : Hechos memorables de Abū al-Ḥasan, sultán de los Benimerines*, Traduction VIGUERA (María Jesus), Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.
 - *al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Ḥasan fī ma’atir muḥāsīn mawlānā Abī al-Ḥasan*, Edition VIGUERA (María Jesus), Alger, SNED, 1981.
- IBN MARYĀM (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Šarīf) :
- *al-Bustān fī dīkr al-awliyā’ wa-al-‘ulamā’ bi-tilimsān*, Edition IBN ABĪ PANAB (Muḥammad), Alger, Aḥmad b. Marād al-Turkī, 1908.
 - *El-Bostan, ou Jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, Traduction PROVENZALI (F.), Alger, Fontana Frères, 1910.
- MAQDĪŠ (Maḥmūd) :
- *Nuzhat al-anzār fī ‘aḡā’ib al-tawārīḥ wa-l-aḥbār*, Edition ZOUARI (Ali), MAHFOUDH (Mohamed), Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 1988, 2 vol.
- AL-MAQQARĪ (Aḥmad b. Muḥammad) :
- *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-andalus al-raṭīb*, Edition ‘ABBĀS (Ḥasān), 8 vol., Beyrouth, Dār ṣādir, 1968.
 - *Azhār al-riyād fī aḥbār al-qādī ‘iyād*, Edition AL-SAQĀ (Muṣṭafā), AL-ABYĀRĪ (Ibrāhīm), ŠALABĪ (‘Abd al-Ḥafīz), Le Caire, 1939. (vol. 4 lac.)
- IBN NĀĠĪ AL-TANUHĪ (Abū al-Faḍl Abū al-Qāsim b. ‘Īsā) :
- *Ma‘alim al-imān fī ma‘rifat ahl al-qayrawān*, Edition n.s., Tunis, Maṭba‘at al-‘arabiyya al-tūnsiyya, 4 vol., 1902-1907.
 - *Ma‘alim al-imān fī ma‘rifat ahl al-qayrawān*. Edition ŠABŪĠ (Ibrāhīm), Le Caire, Maktabat al-ḥaḡī bi-miṣr, 3 vol. (lac. Vol. 4), 1968-1972-1978.
- AL-NĀŠIRĪ AL-SALĀWĪ (Aḥmad b. Hālid) :
- *Kitāb elistiḡā li akhbari doual elmāḡrib elaḡā, Quatrième partie : Chronique de la dynastie alaouie du Maroc*, t. 1, Traduction FUMEY (Eugène), *Archives Marocaines*, vol. IX, 1906.

- *Kitāb al-istiṣṣā li-ahbār duwal al-mağrib al-aqsā*, Edition ḤAĠĠĪ (Muḥammad), BUWATĀLIB (Ibrāhīm), AL-TAWFĪQ (Aḥmad), Casablanca, Manšurāt wa-zārat al-ṭaqāfa wa-al-ittiṣāl, 2001, 8 vol.

AL-WARTĪLĀNĪ (Al-Ḥusayn b. Muḥammad) :

- *Nuzhat al-anzar fī faḍl ‘ilm al-tārīḥ wa-al-ahbār al-mašhūra bi-al-riḥla al-wartīlāniyya*, 2 vol., Edition BEN CHENEB (Mohammed), Frankfurt am Main, Institute for the

Sources chrétiennes pré-modernes (éditions et traductions) :

(Anonyme) :

- *Une description du Maroc sous le règne de Moulay Ahmed el-Mansour (1596), d'après un manuscrit portugais de la Bibliothèque Nationale*, Edition et Traduction CASTRIES de (Henry), Paris, Ernest Leroux, 1909.

L'AFRICAIN (Jean-Léon) :

- *Description de l'Afrique*, 2 t., Traduction EPAULARD (A.), Paris, Maisonneuve et Larose, 1981.

FERNANDES (Valentim) :

- *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentim Fernandes (1506-1507)*, Edition et Traduction CENIVAL de (Pierre), MONOD (Théodore), Paris, Larose, 1938.

LEMPRIÈRE (William) :

- *Voyage dans l'Empire de Maroc et au Royaume de Fez. Un médecin anglais pénètre dans le Harem*, Sylvie Messinger Editrice, Paris, 1990.

MARMOL CARAVAJAL de (Lys) :

History of Arabic-Islamic Science at the Johann Goethe University, 1994. (coll. Islamic Geography, vol. 192-193. Première édition Alger, 1908).

AL-WANŠARĪSĪ (Aḥmad b. Yaḥyā) :

- *al-Mi'yār al-mağrib wa-al-ğāmi' al-mağrib 'an fatāwī 'ulamā' ifriqiyya wa-al-andalus wa-al-mağrib*, Edition ḤAĠĠĪ (Muḥammad), Beyrouth, Dār al-ğarb al-islamī, 1981.

- *L'Afrique*, Traduction PERROT (Nicolas) Sieur d'Ablancourt, Paris, Thomas Jolly, 1667, 3 vol.

Sources contemporaines :

BEY EL-ABBASSI (Ali) :

- *Voyages en Afrique et en Asie pendant les années 1803, 1804, 1805, 1806 et 1807*, Paris, P. Didot l'Aîné, 1814.

BARGÈS (J.L.L.) :

- *Tlemcen, Ancienne capitale du royaume de ce nom, Sa topographie, son histoire, description de ses principaux monuments, anecdotes, légendes et récits divers, souvenirs d'un voyage*, Paris, Benjamin Duprat, 1859.

FOUCAULD de (Charles) :

- *Reconnaissance au Maroc (1883-1884)*, Paris, L'Harmattan, 1998. (coll. Les Introuvables).

GUÉRIN (V.) :

- *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis, exécuté en 1860*, Paris, Henri Plon, 1862, 2 t.

POTOCKI (Jean) :

- *Voyage dans l'Empire de Maroc fait en l'année 1791*, Clichy,

Editions du Jasmin, 1999. (coll. Le Simoun).

Sources épigraphiques :

BEL (Alfred) :

- *Inscriptions arabes de Fès. Extrait du Journal Asiatique (1917-1919)*, Paris, Imprimerie nationale, 1919.

BROSSELDARD (Charles) :

- « Les inscriptions arabes de Tlemcen. V : Tombeau du Cid Mohamed Ibn Abi Amer », *Revue Africaine*, n°16, Avril 1859, p. 241-244.
- « Les inscriptions arabes de Tlemcen. VI : Tombeau du Cid Mohamed Es-Senouci et de son frère le Cid Ali Et-Tallouti », *Revue Africaine*, n°16, Avril 1859, p. 245-248.
- « Les inscriptions arabes de Tlemcen. IX : Mosquée et medersa de Sidi-Boumedin », *Revue Africaine*, n°18, Août 1859, p. 401-419.
- « Les inscriptions arabes de Tlemcen. X : Mausolée du Cheikh el-Ouali Sidi-Boumedin », *Revue Africaine*, n°19, Octobre 1859, p. 2-17.
- « Les inscriptions arabes de Tlemcen. X : Mausolée du Cheikh el-Ouali Sidi-Boumedin », *Revue Africaine*, n°20, Décembre 1859, p. 81-93.
- « Les inscriptions arabes de Tlemcen. XI : Mosquée et tombeau de Sidi el-H'aloui », *Revue Africaine*, n°21, Février 1860, p. 161-174.
- « Les inscriptions arabes de Tlemcen. XI : Mosquée et tombeau de Sidi el-H'aloui », *Revue Africaine*, n°23, Août 1860, p. 322-331.
- « Les inscriptions arabes de Tlemcen. XVI : Retour à Sidi-

Senouci, Inscriptions de ses deux mosquées », *Revue Africaine*, n°28, Juillet 1861, p. 241-260.

- « Les inscriptions arabes de Tlemcen. XVII : Inscriptions-habous des mosquées de Sidi-Senouci », *Revue Africaine*, n°29, Septembre 1861, p. 322-334.
- « Mémoire épigraphique et historique sur les tombeaux des émirs Beni-Zeyyan, et de Boabdil, dernier roi de Grenade, découverts à Tlemcen », *Journal Asiatique*, t. VII, 1876, p. 5-200.

DEVERDUN (Gaston) :

- « Nouvelles inscriptions arabes à Marrakech », *Hespéris*, t. XXXIV, 1947, p. 455-459.

MARÇAIS (Georges) :

- « Note sur l'építaphe d'un savant tlemcénien, Aboû Moûsâ, « fils de l'Imâm » », *Revue Africaine*, vol. 59, Premier Trimestre, 1918, p. 115-130. (réimp. Kraus reprint, Liechtenstein, 1971).

MERCIER (Gustave) :

- *Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie. II. Département de Constantine*, Paris, Ernest Leroux, 1902. (coll. Bibliothèque d'archéologie africaine, fascicule V).

ROY (Bernard), POINSSOT (Paule) :

- *Inscriptions arabes de Kairouan*, Paris, C. Klincksieck, 1950-1958, 2 fasc. (Publications de l'Institut des Hautes Etudes de Tunis vol. II).

ZBISS (Slimane-Mostafa) :

- *Corpus des inscriptions arabes de Tunisie. I : Inscriptions de Tunis et de sa banlieue*, Tunis, Direction des Antiquités et des Arts, 1955.
- *Corpus des inscriptions arabes de Tunisie. II : Inscriptions du Gorjāni. Contribution à l'histoire*

des Almohades et des Hafsides,
Tunis, Institut national

ETUDES

Ouvrages et articles :

ACQUAVIVA (A.), LAPANNE-
JOINVILLE (n.s.) :

- « Le Horm de Moulay Idriss », *Revue Africaine*, n° 410-411, 1^{er} et 2^{ème} trimestre 1947, p. 171-174.

ABU ZAHRA (Nadia) :

- *Sidi Ameer. A Tunisian Village*, Londres, The Middel East Centre St Antony's College Oxford, 1982.

ÁLVAREZ GARCÍA (José Javier) :

- « Aproximación a la configuración urbana de los arrabales de *al-Fajjārīn* y del *Nayd* (actual barrio del Realejo) en época nazarí », *Ciudad y territorio en al-Andalus*, éd. CARA BARRIONUEVO, (Lorenzo), Grenade, Athos-Pérgamos, 2000, p. 86 - 110.

AMRI (Nelly) :

- « La gloire des saints. Temps du repentir, temps de l'espérance au Maghreb « médiéval » d'après une source hagiographique du VIII^{ème} au XIV^{ème} siècle », *Studia Islamica*, 93, 2001, p. 133-147.
- *al-Walāya wa-al-muğtama'.* *Musāhma fī al-tārīḥ al-dīnī wa-al-iğtamā'ī al-Ifriqīya fī al-'ahd al-ḥafṣī*, Tunis, al-Maṭbiyat al-hīnsīyat li-l-ğamhūrīya, 2001.
- « Les Shādhilīs de l'Ifriqīya médiévale : filiation et affiliations à l'aune de l'historien », dir. GEOFFROY (Eric), *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005, p. 133-158.
- « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural. Les figures du

d'archéologie et arts, 1962.

saint homme à Kairouan du VIIe/XIIIe au IXe/XVe siècle d'après le dictionnaire biographique d'Ibn Nāǧī », dir. AMRI (Nelly), GRIL (Denis), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, p. 167-230.

- *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Āisha al-Mannūbiyya*, n.s., Sindbad, 2008.

ANDEZIAN (Sossie) :

- « Maghreb », éd. CHAMBERT-LOIR (Henri), GUILLOT (Claude), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1995, p. 97-114.
- « Sidi Boumediène à Tlemcen », éd. CHAMBERT-LOIR (Henri), GUILLOT (Claude), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1995, p. 115-118.
- « Le lien avec les saints dans l'espace tlemcénien », dir. KERROU (Mohamed), *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, I.R.M.C., 1998, p. 163-181.
- *Expérience du divin dans l'Algérie contemporaine, Adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, Paris, C.N.R.S, 2001.

ANDRÉ (P.J.) :

- *Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes*, Alger, La Maison des Livres, 1956.

AZEN (Henriette) :

- « Un haut lieu du pèlerinage du judaïsme algérien, le Rabb de Tlemcen », *Los Muestras*, n° 29, Décembre 1997, p. 21-23.
- AZUAR RUIZ (Rafael) :
- *Fouilles de la rābita de Guardamar I. El ribāṭ califal. Excavaciones y estudios (1984-1992)*, dir., Madrid, Casa de Velásquez, 2004. (Coll. la Casa de Velásquez vol. 85)
- BAHA TANMAN (M.) :
- « Settings for the Veneration of Saints », dir. LIFCHEZ (Raymond), *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, University of California Press, 1992, p. 130-171.
- BA'ĪZĪQ (Ṣālih) :
- *Biḡāya fī-l-'ahd al-ḥafṣī : dirāsa iqtisādiya wa-iḡtimā'iya*, Tunis, Université de Tunis, 2006.
- BARGAOUI (Sami) :
- « Saints et pouvoir au Moyen-Âge au Maghreb : entre le refus et la tentation », dir. KERROU (Mohamed), *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, I.R.M.C., 1998, p. 239-248.
- BARRUCAND (Marianne) :
- « Prospection dans le Gourara-Touat. Rapport préliminaire », *Colloque international d'archéologie islamique, Le Caire 3-7 février 1993*, dir. GAYRAUD (Roland P.), Le Caire, IFAO, 1998, p. 183-211.
- BASSET (Henri) :
- *Le culte des grottes au Maroc*, Clichy, Editions du Jasmin, 1999.
- (Première édition en 1920 à Alger, chez Jules Carbonel).
- BASSET (Henri), LÉVI-PROVENÇAL (Evariste) :
- « Chella. Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 255-316, p. 385-422.
- BASSET (Henri), TERRASSE (Henri) :
- *Sanctuaires et forteresses almohades*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.
- BECK (Herman L.) :
- *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*, Leiden, E.J. Brill, 1989.
- BEL (Alfred) :
- *Tlemcen et ses environs, Guide illustré du touriste avec une carte et un plan*, Toulouse, A. Thiriat, 1922. (Première édition à Alger en 1904).
- « Sīdī Bou Medyan et son maître Ed-Daqqaq à Fès (Notes hagiographiques et épigraphiques) », *Mélanges René Basset, Etudes nord-africaines et orientales*, t. I, Paris, Institut des Hautes Etudes Marocaines, Ernest Leroux, 1923, p. 31-68
- *La religion musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse, t. I : Etablissement et développement de l'Islam en Berbérie du VII^{ème} au XX^{ème} siècle*, Paris, Paul Geuthner, 1938.
- BEN AMI (Isaachar) :
- *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990. (coll. Judaïsme en terre d'Islam)
- BENCHEKROUN (Mohamed B.A.) :

- *La vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et les Wattâsides (XIIIe, XIVe, XVe, XVIe siècles)*, Imprimerie Mohammed V, Rabat, 1974.
- BENACHENHOU (A.) :
- « Sîdî ‘Abdallah Moul l-Gâra ou ‘Abdallah ibn Yâsîn », *Hespéris*, t. XXXIII, 1946, p. 406-413.
- BEN TALHA (Abdelouahed) :
- *Moulay-Idriss du Zerhoun. Quelques aspects de la vie sociale et familiale*, Rabat, Université Mohammed V, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1965. (Notes et Documents, t. XXIII).
- BERQUE (Jacques) :
- « Un document hagiologique du Haut-Atlas », *Mélanges Louis Massignon*, t. I, Damas, Institut Français de Damas, 1956, p. 207-221.
 - « Les Hilaliens repentis ou l’Algérie rurale au XVe siècle d’après un manuscrit jurisprudentiel », *Annales E.S.C.*, 25^{ème} année, n° 5, septembre-octobre 1970, p. 1325-1353.
- BERTHIER (Paul) :
- *Essai sur l’histoire du massif de Moulay Idris de la conquête musulmane à l’établissement du Protectorat français*, Rabat, Felix Moncho, 1938.
 - « En marge des sucreries marocaines : recherches archéologiques à la zaouïa Bel Moqaddem (Chichaoua – Haouz de Marrakech) », *Hespéris-Tamouda*, vol. XI, 1970, p. 141-169.
- BIANQUIS (Thierry) :
- « Sépultures islamiques », *TOPOI*, 4/1, 1994, p. 209 – 218.
- BLAIR (Sheila S.):
- « Ilkhanid Architecture and Society : an Analysis of the Endowment Deed of the Rab‘-I Rashīdī », *Iran*, vol. 22, 1984, p. 67-90.
 - « Sufi saints and Shrine architecture in the early fourteenth century », *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 35-49.
- BLAIR (Sheila S.), BLOOM (Jonathan M.) :
- *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*, Hong Kong, Yale University Press, Pelican History of Art, 1995.
- BLANCHET (Paul) :
- *La porte de Sidi Oqba*, Paris, Ernest Leroux, 1900.
- BOSWELL (John) :
- *The royal treasure, Muslim communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth century*, Yale University Press, Londres et New Haven, 1977.
- BORELY (Jules) :
- « Autour de Chellah », *L’Afrique du Nord Illustrée*, 15 nov. 1930, n° 498, p. 11.
 - « Chella et l’archéologie », *La Vie Marocaine Illustrée*, vol. 5, n°95, 1932, p. 11-15.
 - *Nouvelles observations sur Tinmel*, Paris, Au Portique, [1933].
 - *Tinmel. Douze carnets de notes*, Paris, Les Marges, 1934.
- BOUBE (Jean) :
- *Les nécropoles de Sala*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1999.
- BOURRILLY (J.), LAOUST (Emile) :
- *Stèles funéraires marocaines*, Paris, Larose, 1927 (collection Hespéris n° III).

- BOUROUIBA (Rachid) :
- *L'art religieux musulman en Algérie*, Alger, S.N.E.D, 1973.
- BOUSQUET (G.H.) :
- « Promenades sociologiques », *Revue Africaine*, vol. 91, 1947, p. 305-309.
- BRESSOLETTE (Henri),
DELAROZIERE (Jean) :
- « Fès-Jdid, de sa fondation en 1276 au milieu du XXe siècle », *Hespéris-Tamuda*, vol. XX-XXI, 1982-1983, p. 245-318.
- BROWN (Peter) :
- *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Editions du Cerf, 1996.
- BRUNSCHVIG (Robert) :
- *La berbérie orientale sous les Hafssides des origines à la fin du XV^e siècle*, 2 Tomes, Paris, Adrien Maisonneuve, 1940-1947. (coll. Publications de l'Institut des Etudes Orientales d'Alger, tomes VIII et IX).
 - *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XV^{ème} siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001. (Première édition Alger 1935).
- BURESI (Pascal) :
- « Les cultes rendus à la tombe du Mahdī Ibn Tūmart à Tinmāl (XIIe-XIIIe siècle) », *Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2010, p. 391-438 (à paraître).
- CABELLO SECALL (María Isabel) :
- « Los Banū sīd Būna », *Sharq al-Andalus. Estudios Arabes*, n°4, 1987, p. 35-44.
- CAILLÉ (Jacques) :
- *La ville de Rabat jusqu'au Protectorat français, Histoire et archéologie*, Paris, Varnoest, 1949.
 - *La petite histoire de Rabat*, Casablanca, Chérifienne d'Édition et de Publicité, 1951.
- CALASSO (Giovanna) :
- « Les remparts et la loi, les talismans et les saints ; la protection de la ville dans les sources musulmanes médiévales », *Bulletin d'Études Orientales*, t. XLIV, année 1992, 1993, p. 83-104.
- CARA BARRIONUEVO (Lorenzo) :
- « Investigaciones arqueológicas en algunos de los cementerios de la Almería islámica (año 2000) », *Anuario Arqueológico de Andalucía 2000*, III, Cordoue, p. 47 - 54.
- CARBALLEIRA DEBASA (Ana María) :
- *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X – VI/XII)*, Madrid, CSIC, 2002.
- CARMONA (Alfonso) :
- *El sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos : Derecho y Sufismo (Murcia, 7-10 mayo 2003)*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 2006. (coll. Ibn 'Arabi)
- CARRET (Jacques) :
- *Le maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes en Algérie*, Alger, Imprimerie Officielle, 1959.
- CASAL GARCÍA (María-Teresa) :
- « Los cementerios islámicos de Qurtuba », *Anales de Arqueología Cordobesa*, 12, Cordoue, 2001, p. 283-313.

- *Arqueología Cordobesa 9, Los cementerios musulmanes de Qurtuba*, Cordoue, Universidad de Córdoba, 2003.
- CASTRIES de (H.) :
- « Les sept patrons de Merrakech. *Saba'atu riğāl* », *Hespéris*, t. IV, 1924, p. 245-303.
- CAUVET (n.s.) :
- « Les marabouts. Petits monuments funéraires et votifs du Nord de l'Afrique », *Revue Africaine*, vol. 64, 1923, p. 274-329, p. 448-552.
- CHAPOUTOT-REMADI (Mounira) :
- « Tunis », dir. GARCIN (Jean-Claude), *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, Ecole Française de Rome, 2000, p. 235-262.
- CHELHOD (Vincent) :
- *Les structures du sacré chez les arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986. (Nouvelle édition)
- CHERBONNEAU (A.) :
- « Histoire de la dynastie des Beni-Hafs », Edition et Traduction, *Journal Asiatique*, t. XII, mars 1848, p. 237-258.
 - « Extrait de la Farésiade. Ouvrage d'Abou-l-Abbas-Ahmed-el-Khatib », *Journal Asiatique*, t. XIV, mars 1849, p. 185-212.
 - « La Farésiade ou Commencement de la dynastie des Beni-Hafs », *Journal Asiatique*, t. XVI, janvier 1851, p. 51-84.
 - « La Farésiade, ou le commencement de la dynastie des Beni-Hafs », *Journal Asiatique*, t. XX, 1852, p. 208-244.
 - « Notice et extraits du voyage d'El-Abdery à travers l'Afrique septentrionale, du VII^e siècle de l'Hégire », *Journal Asiatique*, t. IV, Août-septembre 1854, p. 144-176.
- CHERIF (Mohamed) :
- *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- CHODKIEWICZ (Michel) :
- « La sainteté et les saints en islam », éd. CHAMBERT-LOIR (Henri), GUILLOT (Claude), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1995, p.13-32.
 - « Les quatre morts du soufi », *Revue de l'histoire des religions*, Tome 215, Fasc. 1, janvier-mars 1998, p. 35-57.
- CORNELL (Vincent J.) :
- « Mystical doctrine and political action in Moroccan Sufism : the role of the exemplar in the *Tarīqa al-jazūliyya* », *Al-Qantara*, vol. XIII, fasc. 1, 1992, p. 201-230.
 - *The Way of Abū Madyan*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1996.
- COUR (Auguste) :
- *La dynastie marocaine des Beni Wattâs (1420-1554)*, Constantine, n.s., 1920.
- CRESSIER (Patrice) :
- « Du Nord au Sud du Sahara : la question de Tâmdult (Maroc) », *Du Nord au Sud du Sahara. Cinquante ans d'archéologie française*, dir. BAZZANA (André), BOCOUM (Hamady), Paris, Sepia, 2004, p. 275-284.
- CRESSIER (Patrice), NAÏMI (Mustapha), TOURI (Abd El-Aziz) :
- « Maroc saharien et Maroc méditerranéen au Moyen Âge : Le cas des ports de Nûl Lamta et de

- Badīs », *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. Actes du Ve colloque international réuni dans le cadre du 115^e Congrès national des Sociétés savantes. (Avignon, 9-13 avril 1990), Spectacles, vie portuaire, religions*, Paris, C.T.H.S., 1992 p. 393-407.
- CRESSIER (Patrice), EL BOUDJAY (Abd el Atif), ERBATI (Larbi), SIRAJ (Ahmed) :
- « La forteresse du mont Abba à Badīs (Maroc) : une rābiṭa médiévale ? », *Mil anos de fortificações na península ibérica e no magreb (500-1500). Actas do simpósio internacional sobre Castelos*, dir. FERREIRA FERNANDES (Isabel Cristina), Lisbonne, Câmara Municipal de Palmela, 2002, p. 273-281.
- CRONE (G.R.) :
- *The voyages of Cadamosto and other documents on Western Africa in the second half of the 15th century*, Londres, The Hakluyt Society, 1973.
- CUOQ (Joseph M.) :
- *Recueil de sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^{ème} au XVI^{ème} siècle (Bilād al-Sūdān)*, Paris, CNRS, 1975.
- DAKHLIA (Jocelyne) :
- « De la sainteté universelle au « modèle maraboutique ». Hagiographie et parenté dans une société maghrébine », dir. ELBOUDRARI (Hassan), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, I.F.A.O., 1993, p. 181-198.
- DAOULATLI (Abdelaziz) :
- *Tunis sous les Hāfṣides. Evolution urbaine et activité architecturale*, Tunis, Institut National d'Archéologie et d'Art, 1976. (Coll. Bibliothèque Archéologique tome III).
- DEPONT (Octave), COPPOLANI (Xavier) :
- *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris, Jean Maisonneuve et Paul Geuthner, 1987. (Première édition à Alger, par Adolphe Jourdan en 1897).
- DERMENGHEM (Emile) :
- *Vies des saints musulmans*, Alger, Editions Braconnier, [1943]. (Nouvelle édition revue et continuée).
 - *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1982. (Première édition par Gallimard, 1954, collection « L'espèce humaine »).
- DEVERDUN (Gaston) :
- *Marrakech des origines à 1912*, 2 t., Rabat, Editions Techniques Nord-Africaines, 1959.
- DICKIE (James) :
- « Allah and Eternity : Mosques, Madrasas and Tombs », dir. MICHELL (George), *Architecture of the Islamic world*, Londres, Thames & Hudson, 1978, p. 15-47.
- Direction des Affaires Indigènes et du Service des Renseignements (section sociologie) :
- *Région des Doukkala*, 2 t., Paris, Honoré Champion, 1932.
- DORY (Daniel) :
- « En guise de conclusion : Religions et territoires. Eléments de théorie et propositions de recherche », dir. VINCENT (Jeanne-Françoise), DORY (Daniel), VERDIER (Raymond), *La construction religieuse du*

- territoire*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 367-375.
- DOUTTÉ (Edmond) :
- « Notes sur l'islam maghribin. Les marabouts », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 40, 1899, p. 343-369.
 - « Notes sur l'islam maghribin. Les marabouts (Suite) », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 41, 1900, p. 22-66.
 - « Notes sur l'islam maghribin. Les marabouts (Fin) », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 41, 1900, p. 289-336.
 - *L'islâm algérien en l'an 1900*, Alger, Mustapha Giralt, 1900.
 - *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Jean Maisonneuve et Paul Geuthner, 1984. (Première édition à Alger, par Adolphe Jourdan en 1908).
 - *En tribu*, Paris, Paul Geuthner, 1914.
- DRAGUE (Georges) :
- *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc, Confréries et zaouïas*, Paris, J. Peyronnet & Cie, (1951 ?). [coll. Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, II.]
- DRESCH (Jean) :
- « Le massif de Moulay Idriss (Maroc septentrional). Etude de géographie humaine », *Annales de géographie*, t. XXXIX, 1930, p. 496-510.
- DUNN (Ross E.) :
- « 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*, dir. NETTON (Ian Richard), Richmond, Curzon Press, 1993, p. 75-85.
- DUTHEIL (J.) :
- *Azemmour 1927*, Rabat, Imprimerie Officielle, 1931.
- EICKELMAN (Dale F.) :
- *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage center*, Austin-London, University of Texas, 1976.
- ELBOUDRARI (Hassan) :
- « Quand les saints font les villes : lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII^e siècle », *Annales ESC*, 40^{ème} année, n°3, mai-juin 1985, p. 489-508.
- ERBATI (Larbi) :
- « Deux sites urbains (IX^e-XI^e siècles). Casbah des Oudayas et Aghmat. Approche comparative », *Du Nord au Sud du Sahara. Cinquante ans d'archéologie française*, dir. BAZZANA (André), BOCOUM (Hamady), Paris, Sepia, 2004, p. 285-293.
- ESCHER (Anton), WIRTH (Eugen), MEYER (Frank), PFAFFENBACH (Carmella) :
- *Die Medina von Fes. Geographische Beiträge zu Persistenz und Dynamik, Verfall und Erneuerung einer traditionellen islamischen Stadt in handlungstheoretischer Sicht*, Erlangen, 1992. (coll. Mitteilungen der Fränkischen Geographischen Gesellschaft, Band 39).
- FAGNAN (E.) :
- *Extraits inédits relatifs au Maghreb. Géographie et histoire*, Alger, Jules Carbonel, 1924.
- FERHAT (Halima) :
- *Le Maghreb aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, Wallada, [1993].

- « Le culte du Prophète au Maroc au XIII^{ème} siècle : organisation du pèlerinage et célébration du *mawlid* », éd. VAUCHEZ (André), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne, (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque organisé par le centre de recherche « Histoire sociale et culturelle de l'Occident - XII^{ème}- XVII^{ème}s. », (Nanterre, 21-23 juin 1993), Rome, Ecole Française de Rome, 1995, p. 88-97.
 - « Saints et pouvoir au Moyen-Âge au Maghreb. Entre le refus et la tentation », dir. KERROU (Mohamed), *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, I.R.M.C., 1998, p. 239-247.
 - « Fès », dir. GARCIN (Jean-Claude), *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, Ecole Française de Rome, 2000, p. 215-233.
 - *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, Toubkal, 2003.
 - « L'élaboration du patrimoine sacré l'aube du XIV^e siècle au Maroc : les *zâwiya-s* de Safi et de Aghmât », dir. AMRI (Nelly), GRIL (Denis), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, p. 297-307.
- FERHAT (Halima), TRIKI (Hamid) :
- « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris Tamuda*, vol. XXIV, 1986, p. 17-51.
- FERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ (Carmen) :
- « Último sondeo en el cementerio islámico de Málaga », *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, éd. TORRES PALOMO (Maria), ACIÉN ALMANSA (Manuel), Málaga, Universidad de Málaga, 1995, p. 69 - 82.
- FERRIOL (n.s.) :
- « Les ruines de Tinmel », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 161-174.
- FIERRO, (Maribel) :
- « The treatises against innovations (*kutub al-bida'*) », *Der Islam*, 69, Berlin, 1992, p. 204 - 246
 - « El espacio de los muertos ; fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios », *Urbanisme dans l'Occident musulman. Aspects juridiques*, éd. CRESSIER (Patrice), FIERRO, (Maribel), VAN STAËVEL, (Jean-Pierre), Madrid, Casa de Velázquez, CSIC, 2000, p. 153-189.
 - « 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)*, éd. EDDÉ (Anne-Marie), GANNAGÉ (Emma), Beyrouth, Université Saint-Joseph, 2005, p. 403-423. (coll. Mélanges de l'Université Saint-Joseph, t. LVIII)
- FILI (Abdallah), RHONDALI (Ahlam) :
- « L'organisation des activités polluantes dans la ville islamique : l'exemple des ateliers de potiers », publié dans les actes du *II Congreso internacional. La ciudad en al-Andalus y el Magreb*, Grenade, Junta de Andalucía, Fundación El legado andalusí, 1999, p. 657-672.
- FONTANE MARELLE (n.s.) :

- « Les fouilles de la nécropole de Chella, au Maroc », *Le monde colonial illustré*, n°80, avril 1930, p. 94.
- GARCÍA ARENAL (Mercedes) :
- « En Marruecos : árabes, beréberes y hombres de religión », *Al-Qantara*, vol. XI, fasc. 2, 1990, p. 489-508.
- GARCÍA ARENAL (Mercedes), MANZANO MORENO (Eduardo) :
- « Légitimité et villes idrissides », dir. CRESSIER (Patrice), GARCÍA ARENAL (Mercedes), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velásquez, CSIC, 1998, p. 257-284.
- GARCÍA SANJUÁN (Alejandro) :
- *Hasta que Dios herede de la tierra. Los bienes habices en al-Andalus, siglos X al XV*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002.
- GAUTIER (E.F.) :
- *Missions au Sahara par E.F. Gautier et R. Chudeau. Tome I : Sahara algérien*, Paris, Armand Colin, 1908.
- GEOFFROY (Eric) :
- « La mort du saint en islam », *Revue de l'histoire des religions*, Tome 215, Fasc. 1, janvier-mars 1998, p. 17-34.
- GOLDZHIER (Ignace) :
- « Le culte des saints chez les musulmans », *Revue de l'Histoire des Religions, Annales du Musée Guimet*, n°1, t. II, 1880, p. 257-351.
 - « Veneration of saints in Islam », *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, Vol. 2, Ed. STERN (S.M.), Londres, George Allen & Unwin, 1972, p. 253-341. (Vol. 1 édité en 1967).
- GOLOMBEK (Lisa) :
- « The Cult of Saints and Shrine Architecture in the Fourteenth Century », *Near eastern numismatics, iconography, epigraphy and history, Studies in honor of George C. Miles*, Ed. KOUYMJIAN (Dickran K.), Beyrouth, American University of Beirut, 1974, p. 419-430.
- GOLVIN (Lucien) :
- « Quelques réflexions sur la grande mosquée de Tlemcen », *R.O.M.M.*, n°1, 1966, p. 81-90.
 - « Note sur le mot *ribat* (terme d'architecture) et son interprétation en occident musulman », *R.O.M.M.*, n° 6, 1969, p. 95-101.
- GRABAR (Oleg) :
- « The earliest Islamic commemorative structures, Notes and documents », *Ars Orientalis*, vol. 6, 1966, p. 7-46.
- GRIL (Denis) :
- « De l'usage sanctifiant des biens en islam », *Revue de l'histoire des religions*, Tome 215, Fasc. 1, janvier-mars 1998, p. 61-89.
- GUICHARD (Pierre) :
- *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XI^{ème}-XIII^{ème} siècles)*, 2 tomes, Damas, Adrien Maisonneuve, 1990.
- HADIBI (Mohand Akli) :
- « Sainteté, autorité et rivalité. Le cas de Sidi Ahmed Wadris en Kabylie », dir. KERROU (Mohamed), *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, I.R.M.C., 1998.

- HADJ-SADOK (Mahammed) :
- « Avec un cheikh de Zemmorah. A travers l'ouest constantinois du dix-huitième siècle », *Bulletin de la société historique et géographique de la région de Sétif*, n°1, 1935 p. 45-59.
 - « A travers la Berbérie orientale du XVIIIe siècle avec le voyageur al-Warhîlânî », *Revue Africaine*, XCV, 1951, p. 315-399.
- HALEVI (Leor) :
- *Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of the Islamic Society*, New York, Columbia University Press, 2007.
- HASSAR-BENSLIMANE (Joudia) :
- « 'A'in Kūraysh. Un nouveau site archéologique islamique dans le Gharb », *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, XII, 1979-1980, p. 361-376.
- HASSAR-BENSLIMANE (Joudia),
EWERT (Christian), TOURI (Abdelaziz),
WISSHAK (Jens Peter) :
- « Tinmal 1981. Fouilles de la mosquée almohade », *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, XIV, 1981-1982, p. 277-330.
- HILL (Derek), GOLVIN (Lucien) :
- *Islamic Architecture in North Africa. A photographic survey*, Londres, Faber and Faber Limited, 1976.
- HONERKAMP (Kenneth) :
- « Ibn 'Abbād, modèle de la Shâdhiliya », dir. GEOFFROY (Eric), *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005, p. 159-171.
- INSOLL (Timothy) :
- *The archaeology of Islam*, Oxford, Malden, Blackwell Publishers, 1999.
- JUSTINARD (Louis) :
- *Notes sur l'histoire du Sous au XVI^{ème} siècle. I : Sidi Ahmed ou Moussa. II : Carnet d'un lieutenant d'al-Mansour*, *Archives Marocaines*, vol. XXIX Paris, Honoré Champion, 1933.
- KABLY (Mohamed) :
- *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.
- KAPTEIN (Nico J.G.) :
- *Muhammad's birthday festival*, Leiden, E.J. Brill, 1993.
- KEDDIE (Nikki R.) :
- *Scholars, Saints and Sufis*, dir. KEDDIE (Nikki R.), Berkeley, Los Angeles, Londres, 1972.
- KERROU (Mohamed) :
- « Autorité et sainteté. Perspectives historiques et anthropologiques », dir. KERROU (Mohamed), *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, I.R.M.C., 1998, p. 11-37.
 - « Sainteté, savoir et autorité dans la cité islamique de Kairouan », dir. KERROU (Mohamed), *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, I.R.M.C., 1998, p. 219-237.
- LAGARDÈRE (Vincent) :
- *Histoire et société en occident musulman au Moyen-Âge, analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

LAREDO (A.I.):

- « Las *taqanot* de los expulsados de Castilla en Marruecos y su régimen matrimonial y sucesoral », *Sefarad*, Año VIII, fasc. 2, 1948, p. 245-276.

LAWLESS (Richard I.) :

- « Tlemcen, capitale du Maghreb central. Analyse des fonctions d'une ville islamique médiévale », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°20, 2^{ème} semestre 1975, p. 49-66.
- « Tlemcen, capital city of the 'Abd al-Wādids », *Etudes arabes et islamiques, I: Histoire et civilisation, Actes du XXIXe Congrès international des Orientalistes*, vol. 3, Paris, L'Asiathèque, 1975, p. 119-124.

LAWLESS (Richard I.), BLAKE (Gerald H.):

- *Tlemcen, Continuity and change in an Algerian Islamic town*, Londres, Bowker, 1976.

LEISTEN (Thomas) :

- « Between orthodoxy and exegesis : some aspects of attitudes in the shari'a toward funerary architecture », *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 12-22.
- *Architektur für Tote. Bestattung in architektonischen Kontext in den Kernländern der islamischen Welt zwischen 3./9. und 6./12. Jahrhundert*, Berlin, Reimer, 1998. (Coll. Materialien zur iranischen Archäologie 4)

LEVI-PROVENÇAL (Evariste) :

- « Notes sur six inscriptions de Fès et de Taza », *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, Paris, Editions d'Art et d'Histoire, 1937, p. 175-179.

- *Histoire de l'Espagne Musulmane. Tome III : Le siècle du Califat de Cordoue*, Paris, Maisonneuve, 1953.

- *Les Historiens des chorfas*, Casablanca, Afrique Orient, 1991. (Première édition Paris, Maisonneuve, 1922).

LÉZINE (Alexandre) :

- *Deux villes d'Ifriqiya, Sousse, Tunis*, Paris, Paul Geuthner, 1971.

LEV (Yaacov) :

- *Charity, Endowments and Charitable Institutions in Medieval Islam*, Gainesville, University Press of Florida, 2005.

-

LIROLA DELGADO (Jorge) dir. :

- *Biblioteca de al-Andalus*, 6 vol., Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007.

LÓPEZ LÓPEZ, (Manuel) et alii :

- « La necrópolis musulmana de Puerta Elvira (Granada) », *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, éd. TORRES PALOMO (Maria), ACIÉN ALMANSA (Manuel), Málaga, Universidad de Málaga, 1995, p. 137-159.

LOUBIGNAC (V.) :

- « Un saint berbère : Moulay Bou 'Azza. Histoire et légende », *Hespéris*, t. XXXI, 1944, p. 15-34.

LUCCIONI (Joseph) :

- *Les fondations pieuses « Habous » au Maroc depuis les origines jusqu'à 1956*, Rabat, Imprimerie Royale, [n.s.].

MAHJOUB (Naziha) :

- « A propos de la stèle funéraire d'un saint de Tunis Sidi al-Marjani », *Africa*, XIII, 1995, p. 205-222.

- « Al-Sayyida : une femme, un monument », *Africa*, XIII, 1995, p. 223-242.
- « A propos de la stèle funéraire d'un saint de Tunis Sidi Katib az-Ziyar », *Africa*, XV, 1997, p. 167-183.
- « Sidi Abû Sa'îd : un homme, un monument », *Africa*, XVIII, 2000, p. 209-237.

MARÇAIS (Georges) :

- « Note sur les ribâts en Berbérie », *Mélanges René Basset, Etudes nord-africaines et orientales*, t. II, Paris, Institut des Hautes-Etudes Marocaines, Ernest Leroux, [n.s.] p. 395-430. (coll. Publications de l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines, tome X).
- *Tunis et Kairouan*, Paris, Henri Laurens, 1937. (coll. « Les villes d'Art célèbres »).
- *L'architecture musulmane d'occident, Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1954.
- « Le tombeau de Sidi 'Oqba », *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident musulman, Tome I: Articles et conférences de Georges Marçais*, Alger, Imprimerie Officielle, 1957, p. 151-159.
- *Tlemcen*, Blida, Editions du Tell, 2003. (Première édition en 1950 à Paris par H. Laurens à la collection « Les villes d'art célèbres »).

MARÇAIS (Georges), MARÇAIS (William) :

- *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, Service des Monuments Historiques d'Algérie, Albert Fontemoing, 1903.

AL-MARRĀKUŠĪ ('Abbās b. Ibrāhīm) :

- *al-A'lām bi-man ḥalla marrākuš wa-aḡmāt min al-a'lām*, Fès, al-

Matba'ā al-ḡadīda, 1355/1932, 8 vol.

MARTIN (A.G.P.) :

- *Quatre siècles d'histoire marocaine au Sahara de 1504 à 1902, au Maroc de 1894 à 1912*, Rabat, Edition de la Porte, [n.s.]. (1^{ère} édition : Paris, Librairie Felix Alcan, 1923).

MARTÍNEZ GARCÍA (Julián) :

- « Las necrópolis hispanomusulmanas de Almería », *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, éd. TORRES PALOMO (María), ACIÉN ALMANSA (Manuel), Málaga, Universidad de Málaga, 1995, p. 83 - 116.

MARTÍNEZ NÚÑEZ (Ma. Antonia) :

- « Estelas funerarias de época califal aparecidas en Orihuela (Alicante) », *Al-Qanṭara*, XXII, Fasc. 1, Madrid, 2001, p. 45 – 76.

MARTÍNEZ RODRÍGUEZ (Andrés), PONCE GARCÍA (Juana) :

- « Evolución de la ciudad medieval de Lorca y su relación con el territorio circundante », *Ciudad y territorio en al-Andalus*, éd. CARA BARRIONUEVO, (Lorenzo), Grenade, Athos-Pérgamos, 2000, p. 398 - 435.

MARTY (Paul) :

- « Les zaouias marocaines et le Makhzen », *Revue des études islamiques*, t. 3, cahier II, 1929, p. 575-600.
- « La zaouia de Sidi Ben 'Āchir à Salé », *Revue des études islamiques*, t. VII, cahier I, 1933, p. 143-152.

MASLOW (Boris) :

- *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, Paris, Editions d'Art et d'Histoire, 1937.
- MASSIGNON (Louis) :
- « Ibn Sab'īn et la « conspiration ḥallāgienne » en Andalousie et en Orient au XIII^e siècle », *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, t. II, Paris, CNRS, Maisonneuve et Larose, 1962, p. 661-681.
- MAYEUR-JAOUEN (Catherine) :
- « Tombeau, mosquée et zāwiya : la polarité des lieux saints musulmans », dir. VAUCHEZ (André), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires, Approches terminologiques, méthodologiques, historiographiques et monographiques*, Rome, Ecole Française de Rome, 2000, p. 133-147.
 - « Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaire en Islam. Bibliographie raisonnée », dir. VAUCHEZ (André), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires, Approches terminologiques, méthodologiques, historiographiques et monographiques*, Rome, Ecole Française de Rome, 2000, p. 149-170.
- MEDIANO (Fernando R.) :
- « Santos arrebatados : algunos ejemplos de *maydūb* en la *Salwat al-anfās* de Muḥammad al-Kattānī », *Al-Qanṭara*, vol. XIII, fasc. 1, 1992, p. 233-256.
 - *Familias de Fez*, Madrid, C.S.I.C., 1995.
- MERCIER (Ernest) :
- *Constantine avant la conquête française 1837. Notice sur cette ville à l'époque du dernier Bey*, Constantine, (n.s.), 1879. (Extrait du *Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologie de Constantine*, vol. XIX, année 1878).
- *Les deux sièges de Constantine (1836-1837)*, Constantine, L. Poulet, 1896.
 - *Histoire de Constantine*, Constantine, J. Marle et F. Biron, 1903.
- MERCIER (M.L.) :
- « Notes sur Rabat et Chella », *Archives Marocaines*, vol. V, n°1, 1905, p. 147-156
- MERI (Josef W.) :
- « The etiquette of devotion in the Islamic cult of saints », dir. HOWARD-JOHNSTON (James), HAYWARD (Paul Antony), *The cult of saints in the late antiquity and the early middle ages: Essays on the contribution of Peter Brown*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 263-286.
 - *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- MEUNIE (Jacques) :
- « Sur le culte des saints et les fêtes rituelles dans le Moyen Dra et la région de Tazarine », *Hespéris*, 1951, p. 365-380.
 - « La Zaouiat en Noussak. Une fondation mérinite aux abords de Salé », *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident musulman, Tome II : Hommage à Georges Marçais*, Alger, Imprimerie Officielle, 1957, p. 131-146.
 - *Le Maroc Saharien des origines à 1670*, 2 vol., Librairie Klincksieck, 1982.
- M'HALLA (Moncef) :
- « Culte des saints et culte extatique en islam maghrébin »,

- dir. KERROU (Mohamed), *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, I.R.M.C., 1998, p. 121-131.
- MICHAUX-BELLAIRE (M.) :
- *Les confréries religieuses au Maroc*, Rabat, Imprimerie officielle, 1923.
- MILWRIGHT (Marcus) :
- *An Introduction to Islamic Archaeology*, (n.s.), Edinburgh University Press, 2010. (coll. The New Edinburgh Islamic Surveys).
- MOHSSINE (Mohammed) :
- « Safi : les débuts d'une archéologie de sauvetage au Maroc », *Archéologia*, n° 311, avril 1995, p. 4.
- MONCHICOURT (Ch.) :
- « La confrérie des Chabbïa du XVe siècle à nos jours. L'essor religieux des Chabbïa », *Revue Tunisienne*, n°9, 1^{er} trimestre 1932, p. 69-91.
 - « Le royaume Chabbi de Kairouan : Sidi Arfa (1538-42) », *Revue Tunisienne*, n°11-12, 3^{ème} et 4^{ème} trimestre 1932, p. 307-344.
- MONTET (Edouard) :
- « Les confréries religieuses de l'islam marocain. Leur rôle religieux, politique et social », p. 1-35, *Revue de l'Histoire des Religions*, 23^{ème} année, 1902.
- MORTEL (Richard T.) :
- « *Ribāṭs in Mecca During the Medieval Period : a Descriptive Study Based on Literary Sources* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 61, part. 1, 1998, p. 29-50.
- MOULIÉRAC (Auguste) :
- *Le Maroc inconnu. 22 ans d'explorations dans cette contrée mystérieuse, de 1872 à 1883. Première partie : Exploration du Rif (Maroc septentrional)*, Paris, Joseph André, 1895.
 - *Le Maroc inconnu. 22 ans d'explorations dans cette contrée mystérieuse, de 1872 à 1883. Deuxième partie : Exploration des Djebala (Maroc septentrional)*, Paris, Augustin Challamel, 1899.
- MOUTON (Jean-Michel) :
- « De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge. Stratégie politique et religiosité populaire sous les Bourides », *Annales islamologiques*, t. XXVII, 1993 p. 245-254.
- MRABET (Abellatif) :
- *Carte nationale des sites archéologiques et des monuments historiques. Carte au 1/50000. Gabès 147*, Tunis, INP, 1998.
- NAVARRO PALAZÓN (Julio) :
- « Siyasā : una madina de la Cora de Tudmīr », *Areas*, n°5, Murcie, 1985, p.169 – 189.
- NECIPOĞLU (Gülru) :
- *The Age of Sinan. Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Londres, Reaktion Books, 2005.
- NEUVEU de (Edouard) :
- *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans d'Algérie*, Paris, A. Guyot, 1846 (Deuxième édition).
- NWYIA (Paul) :
- *Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès, Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390)*, Beyrouth, Institut des Lettres Orientales de Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1961.

- *Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie ṣāḍilite. Edition critique des Hikam, 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. (coll. Langue arabe et pensée islamique t. II).
- O'KANE (Bernard) :
- « Monumentality in Mamluk and Mongol Art and Architecture », *Art History*, vol. 19 n°4, décembre 1996, p. 499-522.
- OLESEN (Niels Henrik) :
- *Culte des saints et pèlerinage chez Ibn Taymiyya*, Paris, Paul Geuthner, 1991. (coll. Bibliothèque d'Etudes Islamiques t. 16).
- PACE (Enio) :
- « La cité du saint. Les différents espaces du sanctuaire de saint Antoine de Padoue », dir. KERROU (Mohamed), *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, I.R.M.C., 1998, p. 203-218.
- PASCUAL PACHECO (Josefa) :
- « Excavación de la necrópolis islámica de Roterós (Valencia). Informe preliminar », *Boletín de Arqueología Medieval*, n°4, Madrid, 1990, p. 411-414.
- PELLEGRIN (Arthur) :
- « Sidi-bou-Saïd : le site et son histoire », *Bulletin économique et social de la Tunisie*, décembre 1955, n° 107, p. 123-146.
- PEDERSEN (J.) :
- « Le tunisien Abū 'Uṭmān al-Mağribī et le ṣūfisme occidental », *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, t. II, Paris, CNRS, Maisonneuve et Larose, 1962, p. 705-716.
- PERAL BEJARANO (Carmen) :
- « Excavación y estudio de los cementerios urbanos andalusíes. Estado de la cuestión », *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, éd. TORRES PALOMO (Maria), ACIÉN ALMANSA (Manuel), Málaga, Universidad de Málaga, 1995, p. 11 – 36.
- POWERS (David S.) :
- « The Maliki Family Endowment : Legal Norms and Social Practices », *International Journal of Middle East Studies*, n°25, 1993, p. 379-406.
- PREMARE de (Alfred Louis) :
- *Maghreb et Andalousie au XIVe siècle. Les notes de voyage d'un andalou au Maroc 1344-1345*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981.
- PROVANSAL (Danielle) :
- « Le phénomène maraboutique au Maghreb », *Genève-Afrique*, vol. XIV, n°1, 1975, p. 59-77.
- RACHIK (Hassan) :
- « Imitation ou admiration ? Essai sur la sainteté anti-exemplaire du *majdūb* », dir. KERROU (Mohamed), *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, I.R.M.C., 1998, p. 107-119.
- RĀĠĪB (Yūsuf) :
- « Al-Sayyida Nafīsa. Sa légende, son culte et son cimetière », *Studia Islamica*, n°44, 1976, p. 61-86.
- « Al-Sayyida Nafīsa. Sa légende, son culte et son cimetière (Suite et

- fin) », *Studia Islamica*, n°45, 1977, p. 27-55.
- « Structure de la tombe d'après le droit musulman », *Arabica*, XXXIX, Fasc. 3, Lieden, nov. 1992, p. 393 - 403
- RAYMOND (André) :
- « Les caractéristiques d'une ville arabe « moyenne » au XVIIIe siècle. Le cas de Constantine », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 44, 1987, p. 134-147.
- REDMAN (Charles L.) :
- « Survey and test excavation of six medieval Islamic sites in northern Morocco », *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, XV, 1983-1984, p. 311-350.
- REYSOO (Fenneke) :
- *Des Moussems du Maroc, Une approche anthropologique des fêtes patronales*, [n.s.], Sneldruk, 1988.
 - *Pèlerinages au Maroc*, Berne, Université de Neuchâtel, 1991.
- RICARD (Prosper) :
- « Note sur la mosquée de Tinmal », *Hespéris*, vol. III, 1923, p. 524-532.
- RINN (Louis) :
- *Marabouts et Khouan. Etude sur l'islam en Algérie*, Alger, Adolphe Jourdan, 1884.
- ROSSELLO BORDOY, (Guillermo) :
- « Almacabras, ritos funerarios y organización social en al-Andalus. », *Actas del III congreso de arqueología medieval española*, (Oviedo du 27 mars au 1 avril 1989), 2 tomes, 1992, Oviedo, p. 151 - 168.
- ROUCHE (Isaac) :
- « Un grand Rabbin à Tlemcen au XV^{ème} siècle », *Bulletin trimestriel de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, t. 57, fasc. 204 (3^{ème} et 4^{ème} trimestre), 1936, p. 280-286. (rééd dans le t. 64, 1943, p. 43-72).
- SAKLY (Mondher) :
- « Kairouan », dir. GARCIN (Jean-Claude), *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, Ecole Française de Rome, 2000, p. 57-85.
- SALADIN (Henri) :
- *Tunis et Kairouan*, Paris, H. Laurens, 1908 ; (coll. Les villes d'Art célèbres)
- SALMON (G.) :
- « Marabouts de Tanger », *Archives Marocaines*, vol. II, n° I, 1904, p. 115-126.
 - « Le droit d'asile des canons », *Archives Marocaines*, vol. III, n°II, 1905, p. 144-153.
 - « Notes sur Salé », *Archives Marocaines*, Vol. III, n°II, 1905, p. 320-325.
 - « Le culte de Moulay Idris et la mosquée des Chorfa de Fès », *Archives Marocaines*, vol. III, n°III, 1905, p. 413-429.
- SAVIN (n.s.) :
- « Ruines et légendes des environs de Fez », *Bulletin de la Société de Géographie du Maroc*, T. II, fasc. I, premier trimestre 1920, p. 25-30.
- SCHÖLLER (Marco) :
- *Epitaphs in Context*, DIEM (Werner), SCHÖLLER (Marco), *The Living and the Dead in Islam*, tome II, Weisbaden, Harrassowitz Verlag, 2004.
- SEBAG (Paul), ATTAL (Robert) :

- *L'évolution d'un ghetto nord-africain. La Hara de Tunis*, Paris, Institut des Hautes Etudes de Tunis, P.U.F., 1959. (coll. Mémoires du Centre d'Etudes de Sciences Humaines vol. V).
- SEBTI (Abdelahad) :
- « Hagiographie du voyage au Maroc médiéval », *Al-Qantara*, vol. XIII, fasc 1, 1992, p. 167-179.
 - « Hagiographie et enjeux urbains au Maroc. Une biographie d'Idrîs II », *La religion civique à l'époque médiévale et moderne, (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque organisé par le centre de recherche « Histoire sociale et culturelle de l'Occident - XI^{ème}- XVIII^{ème}s. », (Nanterre, 21-23 juin 1993), éd. VAUCHEZ (André), Rome, Ecole Française de Rome, 1995, p. 77-88.
 - « Voyage et sainteté : formes et fonctions du prodige », dir. AMRI (Nelly), GRIL (Denis), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, p. 283-296.
- SEDRA (Moulay Driss) :
- « La ville de Rabat au VIe/XIIe siècle : le projet d'une nouvelle capitale de l'empire almohade ? », *Al-Andalus Maghreb*, 15, 2008, p. 275-303.
- SERJEANT (Robert Bertram) :
- « Ḥaram and Ḥawṭah, The Sacred Enclave in Arabia », *Studies in Arabian History and Civilisation*, Londres, Valorium Reprints, 1981, p. 41-58. (Première édition in éd. BADAWI (Abdulrahman), *Mélanges Taha Hussein*, Le Caire, 1962, p. 41-58).
- SHATZMILLER (Maya) :
- *L'Historiographie mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Leiden, E.J. Brill, 1982.
- SHINAR (P.) :
- « Traditional and reformist mawlid celebrations in the Maghrib », *Studies in the memory of Gaston Wiet*, éd. ROSEN-AYALON (Myriam), Jérusalem, Institute of Asian and African Studies, 1977, p. 371-413.
- SIMON (H.) :
- « Notes sur le mausolée de Sidi Ocba », *Revue Africaine*, vol. 53, 1909, p. 26-45
- SIRRIYEH (Elizabeth) :
- *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Surrey, Curzon, 1999.
- SKALI LAMI (Mohamed Faouzi) :
- *Saints et sanctuaires de Fès*, Rabat, Marsam, 2007.
- SLYOMOVICS (Susan):
- « Geographies of Jewish Tlemcen », éd. SLYOMOVICS (Susan), *The walled Arab city in literature, Architecture and history; The living medina in the Maghrib*, Londres, Frank Cass, 2001, p. 81-96.
- SOUSTIEL (Jean), PORTER (Yves) :
- *Tombeaux de paradis : le Shâh-e Zende de Samarcande et la céramique architecturale de l'Asie Centrale*, Saint-Rémy-en-l'Eau, M. Hayot, 2003.
- STILLMAN (Norman A.):
- « Ṣaddīq and Marabout in Morocco », dir. BEN AMI (Isaachar), *The sepharadi and oriental jewish heritage. Studies*, Jérusalem, The Hebrew University,

The Magnes Press, 1982, p. 489-500.

TABAA (Yasser) :

- *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*, Londres-New York, University of Washington Press, 2001.

TAYLOR (Christopher S.) :

- *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra & the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leiden, Brill, 1999.

AL-TAZI (Abd El Hadi) :

- *Ġāmi' al-qarawiyyīn. al-masġid wa-al-ġāmi'a bi-madīnat fās. mawsū'a li-tārīhi-hā al-mi'mārī wa-al-fikrī*, 3vol., Bayrouth, Dār al-kitāb al-lubnānī, 1972. (Coll. Fī-tārīh al-maġrib)

TERRASSE (Henri) :

- *Trois bains mérinides du Maroc, Extrait des Mélanges William Marçais*, Paris, Maisonneuve, 1950.

TORRES BALBÁS (Leopoldo):

- « Rábitas hispanomusulmanas », *Al-Andalus*, vol. XIII, fasc. 1, 1948, p. 475-491.
- *Ciudades hispano-musulmanas*, 2 t., Madrid, Instituto Hispano-árabe de Cultura, (1985?).

TOURNEAU Le (Roger) :

- *Fès avant le protectorat. Etude économique et sociale d'une ville de l'occident musulman*, Casablanca, Institut des Hautes Etudes Marocaines, 1949.

TOUATI (Houari) :

- « Approche sémiologique et historique d'un document hagiographique algérien », *Annales ESC*, 44^{ème} année, n°5, septembre-octobre 1989, p. 1205-1228.

TRIKI (Hamid), HASSAR-BENSLIMANE (Joudia), TOURI (Abdelaziz) :

- *Tinmel, l'épopée almohade*, Milan, Fondation ONA, 1992.

TRUMELET (C.) :

- *L'Algérie légendaire. En pèlerinage çà et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam (Tell et Sahara)*, Alger, Adolphe Jourdan, 1892.

'UTMĀN 'UTMĀN (Ismā'il) :

- *Tārīh šāla al-islamiyya*, Beyrouth, Dār al-Taqāfa, 1975.

VAN STAËVEL (Jean-Pierre) :

- « *Masġid al-dunyā*, « la mosquée de l'ici-bas » : Statut foncier, construction et usage des lieux de culte en Ifrīqiya, au travers des sources jurisprudentielles d'époque fātimide et zīride (Xe-XIe siècles), *Lieux de cultes : aires votives, temples, églises, mosquées. IXe colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale, Tripoli, 19-25 février 2005*, Paris, CNRS Editions, 2008, p. 257-272.
- *Droit mālikite et habitat à Tunis au XIVe siècle. Conflits de voisinage et normes juridiques d'après le texte du maître-maçon Ibn al-Rāmī*, Le Caire, IFAO, 2008.
- « La caverne, refuge de « l'ami de Dieu » : une forme particulière de l'érémitisme au temps des Almoravides et des Almohades (Maghreb extrême, XIe – XIIIe siècles) », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 7, 2010, p. 313-327.

VAUCHEZ (André) :

- *La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen-Âge d'après les procès de canonisation*

et les documents hagiographiques, Rome, Ecole Française de Rome, 1988. (coll. Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome fasc. 241).

VOINOT (Louis) :

- « Confréries et zaouias au Maroc. Les établissements religieux du Maroc oriental nord », *Bulletin trimestriel de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, t. 57, fasc. 204 (3^{ème} et 4^{ème} trimestres), 1936, p. 233-268.
- « Une confrérie religieuse secondaire du Maroc. Les Mbouoniyine ou Oulad Sidi Bounou », *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord*, 41^{ème} année, n° 147-148 (3^{ème} et 4^{ème} trimestres), 1936, p. 217-231.
- *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc*, Paris, Institut des Hautes Etudes Marocaines, Larose, 1948 (Notes et Documents IV).

WEIL (Moses) :

- *Le cimetière israélite de Tlemcen*, Avignon, Seguin Frères, 1881.

WELSH (Anthony) et CRANE (Howard) :

- « The Tughluqs : Master Builders of the Delhi Sultanate », *Muqarnas*, vol. 1, 1983, p. 123-166.

WESTERMARCK (Edward) :

- *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, Payot 1935.

WILBAUX (Quentin) :

- *La médina de Marrakech. Formation des espaces urbains d'une ancienne capitale du Maroc*, Paris, L'Harmattan, 2001.

ZAFRANI (Haïm) :

- *Les juifs du Maroc. Vie sociale, économique et religieuse. Etudes de Taqqanot et Responsa*, Paris, Geuthner, 1972.

ZAMAN (Muhammad Qasim) :

- « Death, funeral processions, and the articulation of religious authority in Early Islam », *Studia Islamica*, 93, 2001, p. 27-58.

ZBISS (Slimane-Mostafa) :

- « Documents d'architecture fatimite d'occident », *Ars Orientalis*, vol. III, 1959, p. 27-31.
- *Sidi Bou Saïd (promontoire du Soleil Eternel)*, Tunis, S.T.D, 1971.

Mémoires et thèses :

ÁLVAREZ DOPICO (Clara-Ilham) :

- *Qallaline. Les revêtements céramiques des fondations beylicales tunisoises du XVIII^e siècle*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de BARRUCAND (Marianne), VAN STAËVEL (Jean-Pierre), et GONZÁLEZ SANTOS (Javier), soutenue en 2010 à l'Université Paris IV Sorbonne, 1 vol., 955 p.

AOUNI (Lhadj Moussa) :

- *Etude des inscriptions mérinides de Fas*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de ORY (Solange), soutenue en 1991 à l'Université Aix Marseille I, 3 vol., 700 p.

BENHIMA (Yassir) :

- *Espace et société rurale au Maroc médiéval. Stratégies territoriales et structures de l'habitat : l'exemple de la région de Safi*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de BAZZANA (André), soutenue en 2003 à l'Université Lumière-Lyon II, 3 t., 826 p.

- BOUBE (Jean) :
- *Sala : les nécropoles*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de DOMERGUE (Claude), soutenue en 1990 à l'Université Toulouse II, 3vol., 1025 p.
- CRESSIER (Patrice) :
- *Prospection archéologique dans le Rif (Zone de l'ancien royaume de Nakūr). Premiers résultats*, Thèse de Doctorat d'Etat sous la direction de SOURDEL-THOMINE (Janine), soutenue en 1981 à l'Université de Paris-Sorbonne. 1 t., 316p.
- DE ROSA (Gianluca) :
- *Implementazione di una applicazione GIS per l'analisi storica della regione del Rif (Marocco)*, Thèse de Doctorat sous la direction de MANZONI (Giorgio), soutenue en 2008 à l'Université de Trieste, 1 t., 120p.
- DRISSI (Mustapha) :
- *La ville sainte de Mouley Idriss du Zerhoun*, Thèse de Doctorat d'Etat, sous la direction de LACOSTE (Yves), soutenue en 1987 à l'Université Paris VII-Jussieu, 345 p.
- ETTAHIRI (Ahmed) :
- *Les madrasas marinides de Fès : étude d'histoire et d'archéologie monumentales*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de BARRUCAND (Marianne), soutenue en 1996 à Paris IV Sorbonne, 2 t.
- FERHAT (Halima) :
- *Sabta des origines à 1306. Vie et mort d'une cité*, Thèse de Doctorat d'Etat sous la direction de DEVISSE (Jean), soutenue en 1990 à l'Université Paris I-Sorbonne, 2 t., 645 p.
- GHRAB (Saâd) :
- *Ibn 'Arafa et le malikisme en Ifriqiya au VIII/XIVe S.*, Thèse de Doctorat d'Etat sous la direction de ARKOUN (Mohamed), soutenue en 1984 à l'Université Paris III-Sorbonne Nouvelle 2 t., 857 p.
- GUBERT (Serge) :
- *Le maître dans tous ses « états ». Sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècles)*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de DAKHLIA (Jocelyne), soutenue en 2004 à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 3 vol., 911 p.
- HASSAR-BENSLIMANE (Joudia) :
- *Recherches sur la ville de Salé et problèmes d'archéologie marocaines*, Thèse de Doctorat d'Etat, sous la direction de SOURDEL-THOMINE (Janine), soutenue en 1987 à l'Université Paris-Sorbonne, 4 t.
- KHELEF (Mohamed Nadjib) :
- *L'évolution des topographies urbaines dans le Maghreb médiéval. VIe-XIIIe siècle*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de GARCIN (Jean-Claude), soutenue en 2002 à l'Université de Provence, 649 p.
- MAGRA (Abdelmoundhir) :
- *Evolution des oratoires turcs de Constantine après la conquête française*, Mémoire de D.E.A. sous la direction de BARRUCAND (Marianne), soutenu en 1995 à l'Université Paris IV Sorbonne, 162 p.
- MAHJOUB (Naziha) :

- *Les zawiyas des wali à Tunis et dans ses environs au IXe siècle à nos jours ou la peur et les lieux privilégiés d'expression de la peur*, Thèse de Doctorat d'Etat sous la direction de ARKOUN (Mohammed), soutenue en 1988 à l'Université Paris III Sorbonne Nouvelle, 3 t., 1512 p.
- MEZZINE (Mohamed) :
- *Le temps des marabouts et des chorfa. Essai d'Histoire Sociale Marocaine à travers les écrits de jurisprudence religieuse*. Thèse de Doctorat d'Etat sous la direction de LIAUZU (Claude), soutenue en 1988 à l'Université Paris VII – Jussieu, 4 vol., 1027 p.
- MOSTEFAI (Imane) :
- *Monuments funéraires de la région du Touat (sud-ouest de l'Algérie)*, Mémoire de D.E.A. sous la direction de BARRUCAND (Marianne), soutenu en 1996 à l'Université Paris IV Sorbonne, 175 p.
- MOUALEM (Rim) :
- *La médina e Sfax et son souk : mutation d'un héritage urbain*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de DEMIER (Francis), soutenue en 2008 à l'Université Paris X-Nanterre, 400 p.
- RAIS (Mohamed) :
- *Aspect de la mystique marocaine au VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe siècle à travers l'analyse critique de l'ouvrage Al-Minhāj al-Wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abū Muḥammad Ṣāliḥ*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de PREMARE de (Alfred-Louis), soutenue en 1996 à l'Université de Provence Aix-Marseille I, 2 vol., 791 p.
- RAJI ELILLAH (Youssef) :
- *La ville de Marrakech sous les Sa'adiens. L'activité architecturale et le développement urbain*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de BARRUCAND (Marianne), soutenue en 1996 à l'Université Paris IV Sorbonne, 3 vol., 401 p.
- SKALI LAMI (Mohamed Faouzi) :
- *Topographie spirituelle et sociale de la ville de Fès*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de JAULIN (Robert), soutenue en 1990 à l'Université de Paris VII, 5 vol., 1100 p.
- TAGINA (Mohamed-Aziz) :
- *Gabès et sa région (Tunisie). Etude géographique*, Thèse de Doctorat d'Etat sous la direction de DEPOIS (Jean), soutenue en 1971 à l'Université de Paris-Sorbonne, 406 p.
- TERRASSE (Michel) :
- *L'architecture hispano-maghrébine et la naissance d'un nouvel art marocain à l'âge des Mérinides*, Thèse de Doctorat d'Etat sous la direction de SOURDEL-THOMINE (Janine), soutenue en 1979 à l'Université Paris-Sorbonne, 3 vol., 713 p.
- TOURI (Abdelaziz) :
- *Les oratoires de quartier de Fès : essai d'une typologie*, Thèse de Doctorat d'Etat sous la direction de SOURDEL-THOMINE (Janine), soutenue en 1980 à l'Université Paris IV Sorbonne, 2 vol., 433 p.
- VALÉRIAN (Dominique) :
- *Bougie, port maghrébin à la fin du Moyen Âge (1067-1510)*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de BALARD (Michel),

soutenu en 2000 à l'Université
Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 733 p.

direction de MAURAND
(Georges), soutenue en 1987 à
l'Université Toulouse 2, 351 p.

ZEGGAF (Abdelmajid) :

- *Des récits hagiographiques marocains : Essai d'analyse morphologique et mythologique*, Thèse de Doctorat d'Etat sous la



Table des matières

REMERCIEMENTS	I
TRANSLITTERATION	III
INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE : FORMES ET FORMATION DES SANCTUAIRES	27
PREMIER CHAPITRE : LEXICOGRAPHIE DES TOMBES SAINTES :	28
I : LEXIQUE DES DISPOSITIFS FUNERAIRES	29
I.1 : La tombe :	30
I.2 : Marqueurs extérieurs :	31
I.3 : Superstructures :	35
II : LEXIQUE DES COMPLEXES ARCHITECTURAUX	40
II.1 : Toponymes funéraires :	40
II.2 : Dispositifs annexes :	42
II.2.1 : Lieux de culte :	42
II.2.2 : Lieux d'enseignement :	46
II.2.3 : Nature des constructions :	49
DEUXIEME CHAPITRE : TYPO-CHRONOLOGIE DES SANCTUAIRES	57
I UNE TYPOLOGIE REDUITE :	57
I.1 Les réalisations <i>ex-nihilo</i>	58
I.2 Les dépositions dans des constructions antérieures	61
I.3 Une typologie spécifique ?	65
II DIACHRONIE DES TOMBES SAINTES	67
II. 1 Une approche globale	67
II.2 Approche locale	69
TROISIEME CHAPITRE : LE CULTE COMME VECTEUR D'UNE ELECTION FORMELLE ?	73
I : TYPES DE SAINT ET TYPES DE SANCTUAIRES	73
II : NOUVEAUX USAGES, NOUVELLES FORMES ?	76
DEUXIEME PARTIE : TOMBES SAINTES ET ELITES : UNE ETUDE DE CAS	86
PREMIER CHAPITRE : MODALITES DE L'ACCEPTATION JURIDIQUE	87
I : CONSTRUCTIONS FUNERAIRES ET AMBIGUÏTES DU DISCOURS NORMATIF	88
II : MISE EN PLACE D'UN CORPUS NORMATIF SUR LE CULTE	96
DEUXIEME CHAPITRE : CULTES DYNASTIQUES ET CULTE DES SAINTS. LES MODALITES D'UNE INSTRUMENTALISATION	107
I : UN EVERGETISME PRINCIER	107

I.1 Modalités de la commande princière	108
I.2 : Paroxysmes de la commande mérinide	113
I.2.1 Sīdī Abū Madyan (1/T/A) :	113
I.2.2 : Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A)	118
II : DES GLISSEMENTS SEMANTIQUES ET FORMELS : LA NECROPOLE MERINIDE DE CHELLA	124
II.1 : Le cas mérinide ou l'aboutissement d'un processus entamé au Maghreb extrême	125
II.1.1 : Le précédent almoravide : la tombe de 'Abd Allāh b. Yāsīn (1/P)	125
II.1.2 : Le cas almohade (2/P)	127
II.2 : Un sanctuaire complet	130
II.3 : Des tombes de saints ?	140
TROISIEME PARTIE : TOMBES SAINTES ET TERRITOIRES	147
PREMIER CHAPITRE : LA TOMBE DANS SON ESPACE	148
I : TYPOLOGIE DES LOCALISATIONS	149
I.1 : Présentation systématique des sites	149
I.1.1 : Maroc :	149
I.1.2 : Algérie :	166
I.1.3 : Tunis :	169
I.2 : Les inhumations en milieu funéraire	174
I.3 : Les inhumations dans des « lieux de vie »	176
II : CONDITIONNEMENT DE L'OCCUPATION	179
II. 1 : Une hagiotopeographie	180
II. 2 : Un paroxysme : <i>al-'Ubbād</i> de Tlemcen	191
DEUXIEME CHAPITRE : MISE EN PLACE D'UNE GEOGRAPHIE SACREE	199
I : SANCTIFICATION D'UN TERRITOIRE	199
I.1 : Tombes et territoires :	199
I.2 : Des réseaux de sainteté ?	204
II : UNE TERRITORIALISATION EN CONSTRUCTION	210
CONCLUSION	215
BIBLIOGRAPHIE	222
TABLE DES MATIERES	252



INHUMATION ET BARAKA

LA TOMBE DU SAINT DANS LA VILLE DE L'OCCIDENT MUSULMAN, AU MOYEN-ÂGE (XIIIE-XVE SIÈCLES)

Résumé :

Depuis les premières publications d'époque coloniale, qui s'attachaient surtout à en démontrer le caractère folklorique et endémique, le culte des saints au Maghreb a fait l'objet de nombreuses études portant tant sur son origine que sur son évolution diachronique. La première phase de son développement qui va du XIIe au XVe siècle est bien connue. Toutefois, cette dévotion s'attache avant tout aux tombes des figures révérees qui n'ont fait l'objet d'aucune étude portant spécifiquement sur leur matérialité. Cette recherche se propose donc de restituer les étapes de construction de pôles de dévotion autour de ces sépultures saintes dont le paroxysme est atteint au XIVe siècle. Elle s'inscrit dans une démarche d'archéologie du disparu, et s'attache donc à l'analyse des sources écrites pour tenter d'approcher une réalité physique inaccessible autrement.

La première approche est formelle. Il s'agit de comprendre quels sont les aménagements opérés sur les tombes de saints et pour quels usages, dans une démarche chronologique. La formation des sanctuaires est ensuite envisagée dans son contexte social, avant de considérer la façon dont ces tombes s'inscrivent dans un espace donné, et participent même d'une écriture symbolique du territoire de la ville.

La mise en place de ces pôles de dévotions funéraires n'est cependant pas un phénomène isolé, puisqu'il peut être constaté à l'échelle du *dār al-islām*. Le Maghreb s'inscrit donc pleinement dans l'histoire de l'architecture religieuse médiévale du monde musulman.

Mots-clés : tombe, sanctuaire, architecture funéraire, culte des saints, pôle de dévotion, Maghreb, Espagne, Chella, Tlemcen, *al-'Ubbād*, Mérinide, Sīdī Abū Madyan, Abū al-Ḥasan, Abū 'Inān, XIVe siècle

BURIAL AND BARAKA

THE TOMB OF THE SAINT IN THE TOWN OF THE WESTERN ISLAMIC WORLD DURING THE MIDDLE AGES (XIITH-XVTH CENTURY)

Summary :

Since the first publications dated from colonial times, which mostly sought to show its folk and endemic character, the cult of saints in North Africa has been the subject of numerous studies both dealing with its origins as its diachronic evolution. The first stage of development that goes from the twelfth to the fifteenth century is well known. However, this worship is committed to the graves of revered figures and there have been no studies specifically focusing on their materiality. This research then intends to reconstruct the building stages of real poles of devotion around the holy tombs whose climax is reached during the fourteenth century. This approach is in line with archaeology of the lost, and therefore focuses on the analysis of written sources in order to approach a physical reality, otherwise unattainable.

The first step is formal. The point is to understand what is erected over the tombs of the saints and for what purposes, in a chronological way. The constitution of shrines is subsequently considered in its social context, before analysing how these burials inscribe themselves in a given space, and even participate in a symbolic writing of the city's territory.

The set up of these funerary poles of devotion is not an isolated phenomenon, since it can be seen across the *dār al-Islām*. The Maghreb is therefore fully inscribed in the history of medieval religious architecture of the Muslim world.

Key-words : tomb, shrine, funerary architecture, cult of saints, pole of devotion, Maghreb, Spain, Chella, Tlemcen, *al-'Ubbād*, Merinid, Sīdī Abū Madyan, Abū al-Ḥasan, Abū 'Inān, XIVth century

Discipline : Archéologie

Ecole doctorale VI - Histoire de l'art et Archéologie
3, rue Michelet, 75006 Paris

UNIVERSITE PARIS IV-SORBONNE

ECOLE DOCTORALE VI - Histoire de l'Art et Archéologie
UMR 8167 - Orient et Méditerranée, laboratoire «Islam Médiéval»

THESE

pour obtenir le grade de Docteur de
l'Université Paris IV
Archéologie / archéologie islamique

Présentée et soutenue par

Bulle TUIL

le 12 octobre 2011

INHUMATION ET BARAKA LA TOMBE DU SAINT DANS LA VILLE DE L'OCCIDENT MUSULMAN, AU MOYEN-ÂGE (XI^E-XV^E SIÈCLES)

Volume II : Corpus

Sous la direction de

Mme Marianne BARRUCAND (†) et **M. Jean-Pierre VAN STAËVEL**
Université Paris IV-Sorbonne

Devant un jury composé de:

M. Abdallah Cheikh-Moussa

Professeur, Université Paris IV-Sorbonne

M. Ahmed Ettahiri

Professeur, INSAP

Mme. Manuela MARÍN NIÑO

Professeur, CSIC

M Christophe PICARD

Professeur, Université Paris I-Panthéon Sorbonne

M Yves PORTER

Professeur, Université Aix-Marseille I

M. Jean-Pierre VAN STAËVEL

Professeur, Université Paris IV-Sorbonne

UNIVERSITE PARIS IV-SORBONNE

ECOLE DOCTORALE VI - Histoire de l'Art et Archéologie
UMR 8167 - Orient et Méditerranée, laboratoire «Islam Médiéval»

THESE

pour obtenir le grade de Docteur de
l'Université Paris IV
Archéologie/archéologie islamique

Présentée et soutenue par

Bulle TUIL

le 12 octobre 2011

INHUMATION ET BARAKA

LA TOMBE DU SAINT DANS LA VILLE DE L'OCCIDENT
MUSULMAN, AU MOYEN-ÂGE (XI^E-XV^E SIÈCLES)

Volume II : Corpus

Sous la direction de

Mme Marianne BARRUCAND (†) et **M. Jean-Pierre VAN
STAËVEL**

Université Paris IV-Sorbonne

Devant un jury composé de:

M. Abdallah Cheikh-Moussa

Professeur, Université Paris IV-Sorbonne

M. Ahmed Ettahiri

Professeur, INSAP

Mme. Manuela MARÍN NIÑO

Professeur, CSIC

M Christophe PICARD

Professeur, Université Paris I-Panthéon Sorbonne

M. Jean-Pierre VAN STAËVEL

Professeur, Université Paris IV-Sorbonne



UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE VI – Histoire de l’art et Archéologie

UMR 8167 Orient et Méditerranée - laboratoire « Islam Médiéval »

THÈSE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L’UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Archéologie /archéologie islamique

Présentée et soutenue par :

Bulle TUIL

le : 12 octobre 2011

Inhumation et *baraka*

La tombe du saint dans la ville de l’Occident musulman au Moyen-Âge (XIIe-XVe siècle)

Sous la direction de :

Mme Marianne BARRUCAND (†) Professeur, Université Paris IV Sorbonne

M. Jean-Pierre VAN STAËVEL Professeur, Université Paris IV Sorbonne

JURY :

M. Abdallah CHEIKH MOUSSA Professeur, Université Paris IV Sorbonne

M. Ahmed ETTAHIRI Professeur, INSAP

Mme Manuela MARÍN NIÑO Professeur, CSIC

M. Christophe PICARD Professeur, Université Paris I Panthéon-Sorbonne

M. Jean-Pierre VAN STAËVEL Professeur, Université Paris IV Sorbonne

P

présentation des corpus

La deuxième partie de cette étude est constituée par le catalogue des sites analysés dans le cadre de cette recherche. Il se divise en trois corpus fonction de la nature des tombes considérées, auxquels s'ajoute les inscriptions historiques médiévales et *ḥabūs* appréhendés dans cette étude :

- I. Corpus principal
- II. Corpus annexe de sites en milieu rural
- III. Corpus annexe de tombes princières
- IV. Corpus des inscriptions historiques et *ḥabūs*

Le premier corpus rassemble quarante et une tombes vénérées réparties sur l'ensemble du territoire maghrébin. Il est donc divisé en trois sections correspondant aux frontières étatiques actuelles. Les sites sont disposés en suivant un parcours allant du Nord vers le Sud, et de l'Ouest vers l'Est. Chaque entrée de ce corpus correspond à une tombe désignée par le nom du saint usuel et dialectal associé à un code alphanumérique qui attribue à la tombe un chiffre, suivi de l'initiale du nom de la ville où elle est insérée, ainsi que de l'initiale du pays où elle se trouve actuellement.

Le deuxième corpus rassemble sept sépultures, essentiellement localisées au Maroc, mais également en Espagne et en Algérie et présentées successivement. Chaque entrée correspond également à une tombe définie, associée à un code alphanumérique composé d'un chiffre et de la lettre A, pour « annexe ».

Le troisième corpus des tombes princières, qui ne contient quant à lui que trois sites, est disposé chronologiquement. Chacun est présenté individuellement, et associé à un code alphanumérique composé d'un chiffre et de la lettre P, pour « tombe princière ».

Toutes les données disponibles sur chacun des sites appréhendés sont donc rassemblées dans des fiches individuelles et réparties sur sept entrées :

Situation actuelle : chaque tombe est localisée dans l'espace qui l'accueille par l'indication du nom du pays, de la région, de la ville ou village actuel ; la topographie du site, si elle est connue, est précisée, de même que les éventuels toponymes désignant le site en question qu'ils soient encore en usage ou non.

Documents cartographiques : les sources cartographiques utilisées pour localiser précisément les sites en question, et établir les cartes schématiques présentées en annexe, sont référencées.

Coordonnées : quand cela a été possible, nous avons procédé à une géolocalisation des tombes par l'utilisation du moteur de recherche Google Earth afin de permettre un positionnement précis des sites considérés.

Caractéristiques générales : nous proposons ici une description du site évoqué dans l'état perçu lors de notre visite sur le site. Il s'agit uniquement d'une description succincte mettant en lumière les éléments les plus significatifs du site dans son aspect actuel.

Terminologie médiévale : notre approche des sites médiévaux étant presque exclusivement lexicale, nous avons donc choisi de présenter l'ensemble du lexique relevé dans les sources médiévales pour chacun d'entre eux. Chaque terme translittéré, indiqué en italique, est suivi d'un numéro renvoyant à l'entrée de la source ayant utilisé ce terme. La pagination renvoie aux éditions indiquées dans la liste des abréviations bibliographiques.

Éléments de datation : véritable cœur de la fiche, cette section contient les éléments biographiques significatifs pour la compréhension du site, identité du défunt et date de décès ainsi que la première ou dernière évocation effective de culte sur la tombe en question. Les différentes phases de travaux référencées, ainsi que leurs commanditaires, quand bien sûr, ils ont pu être identifiés, sont indiqués dans cette section.

Sources : toutes les sources écrites disponibles que nous ayons pu rencontrer évoquant la figure sainte et/ou sa sépulture sont référencées. L'ensemble de ces sources est présenté par nom d'auteur. Les sources médiévales sont mentionnées chronologiquement, suivies des éléments épigraphiques connus. Le texte de ces inscriptions est présenté dans la quatrième partie de ce catalogue. Viennent ensuite les sources d'époque pré-moderne, soit postérieures au début du XVIe siècle, puis contemporaines, postérieures au début du XIXe siècle, toutes indiquées suivant un ordre chronologique. Enfin, la bibliographie ayant trait au saint ou à sa sépulture est référencée en indiquant le nom de l'auteur ayant fait l'étude en question, suivi de la date d'édition de sa publication. L'évocation de ces études suit cette fois un ordre alphabétique.

Le quatrième corpus de cet ensemble contient les inscriptions historiques de type épigraphiques et fondations *ḥabūs* que nous avons pu utiliser pour cette recherche.

Chacun de ces documents, présenté sous un numéro individualisé, et édité puis traduit. Dans certains cas, l'état de dégradation de certaines inscriptions nous a empêché de produire une édition de leur contenu, et nous sommes donc fondée sur celle déjà connue pour en donner une traduction. De même, pour les *ḥabūs* rapportés par al-Wanšarīsī, nous avons uniquement reproduit le texte édité par Muḥammad Ḥaḡī avant d'en proposer une traduction.

Sommaire

I. Corpus Principal	p. 5
II. Corpus annexe. Sites en milieu rural	p. 48
III. Corpus annexe. Tombes princières.	p. 56
IV. Corpus des inscriptions historiques et <i>ḥabūs</i>	p. 61
V. Diagrammes et graphiques	p. 80
VI. Liste des abréviations bibliographiques	p. 83

I . Corpus principal

N°1/C/M
Rayhān al-Aswad

-épigraphiques

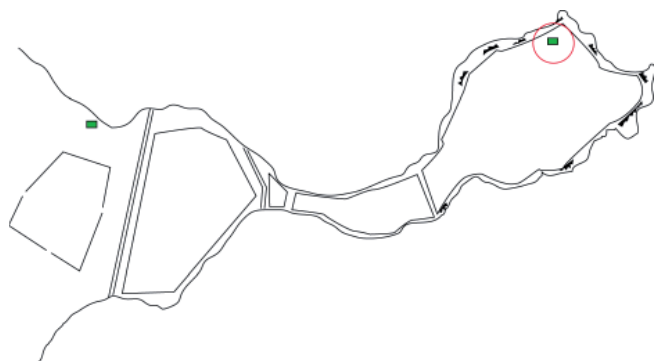
- pré-modernes

- contemporaines

- bibliographie :

3. Chérif (1996)

4. Ferhat (1990)

**Situation actuelle :**

- Pays, région : Maroc
- Ville : Ceuta
- Topographie du site : anciennement dans le cimetière du faubourg d'al-Manāra, sur la presqu'île orientale.

Documents cartographiques

- Carte du Maroc, 1 : 50 000, IGN, 1969.

Coordonnées :

- Site non localisé.

Caractéristiques générales : site disparu.

Terminologie médiévale : *qabr* (2-p. 148), *maqbara* (2-p. 148), *mazār* (2-p. 148)

Éléments de datation :

- Identification : Soufi.
- Date du décès du saint : c. 540/1145
- Première/dernière mention du culte : al-Anṣarī (XVe) évoque les nombreuses visites sur cette tombe où l'invocation est exaucée.
- Phases de construction : inconnues.
- Commanditaires : inconnus.

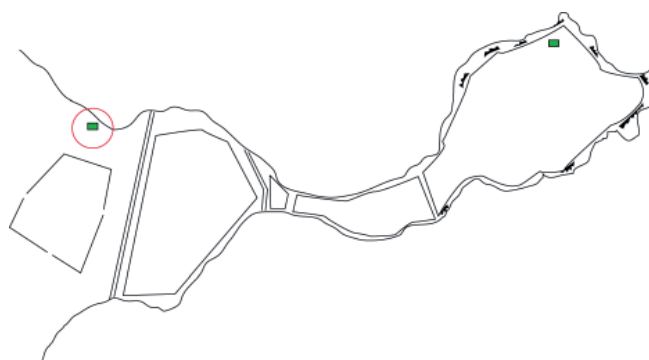
Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. al-Tādilī (vers 617/1220)
2. al-Anṣarī (XVe)

N°2/C/M
Abū Marwān al-Yuḥansī

**Situation actuelle :**

- Pays, région : Maroc
- Ville : Ceuta
- Topographie du site : à l'Est de la ville, lieu dit Ḥaḡar al-sūdān.

Documents cartographiques

- Carte du Maroc, 1 : 50 000, IGN, 1969.

Coordonnées :

- Site non localisé.

Caractéristiques générales : site disparu.

Terminologie médiévale : *ḍarīḥ* (3-p. 151), *maqbara* (3p. 151),

Éléments de datation :

- Identification : Abū Marwān 'Abd al-Mālik b. Muḥammad al-Yuḥansī, soufi. Maître d'al-Ṣāliḥ.
- Date du décès du saint : 667/1268-69
- Première/dernière mention du culte : al-Anṣarī

(XVe) évoque la valeur de la tombe.
- *Phases de construction* : inconnues.
- *Commanditaires* : inconnus.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. al-Qaštālī (657/1249-1250)
2. al-Bādisī (711/1311-12)
3. al-Anṣarī (XVe)

- *épigraphiques*

- *pré-modernes*

- *contemporaines*

- *bibliographie* :

4. Chérif (1996)
5. Ferhat (1990)

N°1/B/M
Sīdī Bou Ya‘qūb al-Bādisī



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc, Rif
- Ville : Bades
- Topographie du site : sur la rive droite de la rivière Bādis, en dehors du village de Bades.

Documents cartographiques

- Carte du Maroc, 1 :50 000, NI-30-XX-2a, Bades : Beni Boufrah IGN, 1968.

Coordonnées :

- Mausolée : 35°09'53.83"N – 4°17'13.56"O

Caractéristiques générales : Le mausolée cubique est associé à une cour carrée, à un oratoire moderne et à un puits. *Site non visité.*

Terminologie médiévale : *madfan* (2-p. 71), *turba* (3-p. 259)

Éléments de datation :

- Identification : Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Muḥammad ‘Abd Allāh al-Zuhaylī al-Bādisī, dit Ibn al-Ġammāz, soufi de tendance *šādīlite*.
- Date du décès du saint : 734/1332
- Première/dernière mention du culte : Ibn al-Ḥaṭīb (entre 760 et 763/1358-1361) fait état de l'importance de la tombe dans la ville.
- Phases de construction : inconnues
- Commanditaires : inconnus

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. al-Bādisī (711/1311-12)
2. Ibn al-Ḥaṭīb a (entre 760 et 763/1358-1361)
3. Ibn al-Ḥaṭīb b (entre 760 et 763/1358-1361)
4. al-Awrābī (m. 786/1384-1385) *non consulté*
5. ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥaldūn a (m. 1406)
6. ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥaldūn c (m. 1406)

-épigraphiques

- pré-modernes :

7. Léon l’Africain (1526)

- contemporaines

8. Mouliérac (1895)

- bibliographie :

9. Cressier (1981)
10. Cressier, Naïmi, Touri (1992)
11. Cressier, El Boudjay, Erbatī, Siraj (2002)
12. De Rosa (2008)

N°1/Sal/M
Sīdī al-Dukkālī



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville : Salé
- Topographie du site : au Nord-est de la ville sur le rivage, en face d'un quartier éponyme.

Documents cartographiques

- Rabat-Ribāṭ, 1 : 10 000, I.G.N., 1958.

Coordonnées :

- Mausolée : 34°02'34.10"N – 6°49'53.91"O

Caractéristiques générales : Le mausolée est un édifice quadrangulaire desservi par une cour qui permet d'accéder à la salle du tombeau elle-même par deux entrées. Un oratoire y est accolé, oratoire disposant d'un accès extérieur. Une petite cuisine récente et quadrangulaire a été aménagée contre l'oratoire, hors-oeuvre.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 207), *rābiṭat al-qidm* (1-p. 207), *qubba* (1-p.207)

Éléments de datation :

- Identification : Abū Mūsā al-Dukkālī ou Abū 'Imrān Mūsā al-Dukkālī, soufi.
- Date du décès du saint : XIIe siècle
- Première/dernière mention du culte : al-Tādilī(c. 617/1220).
- Phases de construction : Le premier état de la tombe est un mausolée à coupole. Des réfections sont réalisées sous Mūlay Isma'īl, entre 1672 et 1727.

- *Commanditaires* : Mallāla bint Ziyādat Allāh pour la première réalisation et Mūlay Isma'īl pour l'état actuel.

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. al-Tādilī (c. 617/1220)

-épigraphiques

- pré-modernes

- contemporaines

- bibliographie

N°2/Sal/M
Sīdī b. 'Ašīr



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville : Salé
- Topographie du site : au Nord-ouest de la ville dans l'enceinte, à l'entrée de la zone du cimetière éponyme actuel.

Documents cartographiques

- Rabat-Ribāṭ, 1 : 10 000, I.G.N., 1958.

Coordonnées :

- Mausolée : 34°03'34.96"N – 6°49'03.22"O

Caractéristiques générales : Edifice quadrangulaire ouvrant par une cour sur un vestibule qui distribue la

salle du tombeau-*masġid*, ainsi que le couloir annulaire autour de cette salle, desservant les différentes annexes du complexe. La salle du tombeau est divisée par une cloison en bois pour faire la partition entre hommes et femmes. Les annexes sont constituées de cellules et latrines distribuées autour de petites cours, avec dix-sept cellules au Nord, et onze au Sud, auxquelles s'ajoutent six loges à l'Est dans un pavillon ouvrant également sur l'extérieur.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 10), *ġāmi'* (2-p. 25), *maqbara* (2-p. 26)

Eléments de datation :

- *Identification* : Abū al-‘Abbās Aḥmad b. ‘Āšir al-Andalusī ; soufi de l'époque d'Abū 'Inān qu'il a refusé de rencontrer. Parmi ses disciples, on compte Ibn ‘Abbād. Passe une partie de sa formation dans la *zāwiya* de Sīdī al-Ḥāġġ ‘Abd Allāh al-Yābūrī, qui serait localisé dans l'hôtellerie à l'entrée de la nécropole de Chella.

- *Date du décès du saint* : 765/1363

- *Première/dernière mention du culte* : Ibn Qunfud le visite de son vivant, mais aussi après sa mort.

- *Phases de construction* : Ibn ‘Āšir est inhumé dans un cimetière localisé à l'arrière d'une grande-mosquée, probablement dans un enclos privatif. D'après une légende tardive, sa tombe serait restée très longtemps sans aménagement spécifique. En 1733, le mausolée est édifié puis en 1737, les annexes qui le flanquent sont réalisées. Le mausolée fait immédiatement office de lieu d'accueil pour infirmes et pèlerins en visite. En 1846, la *qubba* est restaurée et les annexes agrandies avec notamment l'adjonction des dix-sept cellules septentrionales. Puis quatre sessions de travaux se succèdent jusqu'en 1925, comprenant l'ajout de onze cellules dans l'aile Sud, puis d'une grande salle en 1917. Des travaux d'assainissement ont lieu en 1918, puis une autre grande salle est édifiée en 1921 avant que ne soient améliorées les six chambres pour aliénés.

- *Commanditaires* : Le premier mausolée connu est commandité par le sultan Mūlay ‘Abd Allāh (1146/1733) avant que n'intervienne le caïd Abū ‘Abd Allāh al-Hawat en 1737. Les annexes septentrionales sont ordonnées par le sultan Mūlay ‘Abd al-Rahmān en 1846, et les travaux suivants par l'*amīn* Sīdī ‘Abd al-Ḥadī Zanibar et enfin par un noble de Salé, Ḥāġġ Aḥmad Subunġ. Le *maristān* est modernisé sur la demande du sultan Mūlay Yūsuf.

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. Ibn Qunfud (763/1361)
2. al-Ḥaḍramī (ap. 773/1372)

-épigraphiques

- pré-modernes :

3. Ibn ‘Āšir al-Ḥāfī (m. 1163/1750)

- contemporaines :

4. al-Nāširī (c. 1303/1886)
5. *zāhir* (1327/1908) *non consulté*
6. al-Kattānī (m. 1345/1926)

- bibliographie :

7. Luccioni (n.s.)
8. Marty (1929)
9. Marty (1933)

N°I/W/M
Mūlay Idrīs



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville : Walīlī / Moulay Idriss
- Topographie du site : au cœur du bourg installé sur un piton rocheux.

Documents cartographiques

- Carte du Maroc, 1 : 50 000, NI-30-XIII-1b, Sidi Kacem (Petitjean – Moulay Idriss), IGN, 1957.

Coordonnées :

- Mausolée : 34°03'15.58"N – 5°31'19.73"O
- Grande-mosquée : 34°03'15.61"N – 5°31'20.88"O

Caractéristiques générales : La tombe est insérée dans un complexe articulé autour d'une cour, sur laquelle ouvrent le mausolée de Moulay Idrīs, une mosquée, une *zāwiya* dite « Maison des saintes », ainsi qu'une seconde cour. Cette dernière donne sur une grande-mosquée ainsi que des latrines, et permet d'accéder à un cimetière divisé en quatre parties dont trois recevant une couverture. Dans ce cimetière prend place la tombe de Mūlay al-Rāšid qui est disposée dans un mausolée. A l'entrée principale, une vaste allée à portique dessert un *muṣallā*, relié à un hammam. L'allée rejoint la mosquée qui borde la cour principale, et un accès a été aménagé entre le *muṣallā* et la cour de la « Maison des saintes ».

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 28 et p. 61, 2-p. 15), *ṣaḥn al-rābiṭa* (1-p. 28), *turba* (1-p. 28), *ribāṭ* (1-p. 61))

Éléments de datation :

- Identification : Idrīs I.
- Date du décès du saint : 791
- Première/dernière mention du culte : Ibn Abī Zar' (c. 731/1331): Sa tombe est l'objet de visite après sa déposition.
- Phases de construction : Son corps est déposé dans la cour d'une *rābiṭa* préexistante au devant de la porte de Walīlī, dans un mausolée. Après sa réapparition en 718/1318, la nature des aménagements probablement opérés est inconnue. En 1660, une *qubba* est construite pour être ensuite démolie et reconstruite avec des annexes entre 1132/1719 et 1134/1721. Puis une mosquée lui est annexée en 1822, mosquée dont le décor en céramique est réalisé dans un second temps, entre 1859 et 1873.
- Commanditaires : L'inhumation et les premiers aménagements sur sa tombe sont faits sur ordre de Rāšid. Lors de la découverte du corps, le sultan mérinide Abū Sa'īd fait dissiper la foule. Le premier mausolée à coupole est commandité par le *naqīb* des chorfas Sīdī 'Abd al-Qādir b. 'Abbū, puis, les interventions suivantes sont ordonnées par les sultans Mūlay Ismā'īl pour le mausolée, Mūlay 'Abd al-Raḥmān pour la mosquée, et Mūlay Muḥammad pour son décor.

Sources :

- médiévales

- textuelles :

1. Ibn Abī Zār' (c. 731/1331)
2. al-Ġaznā'ī (entre 766/1365 et 768/1367)
3. Ibn al-Sakkāk (m. 818/1415) *non consulté*
4. al-Ġazī (m. 909/1503)

- épigraphiques

- pré-modernes :

5. Aḥmad b. 'Alī Maḥallī dit Ibn Zenbel (10^{ème}/XVI^{ème} siècle)
6. Ibn al-Qāḍī (m. 1025/1616)
7. Léon l'Africain (1526)
8. Marmol (m. 1600)

- contemporaines :

9. al-Nāširī (c. 1303/1886)

- bibliographie :

10. Beck (1989)
11. Ben Talha (1965)
12. Berthier (1938)

13. Drissi (1987)
14. Luccioni (n.s.)

N°1/F/M
Sīdī Bou Bakr b. al-‘Arabī



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville : Fès
- Topographie du site : au Nord de la médina, dans le cimetière localisé à la jonction entre *Fās al-Bālī* et *Fās al-Ġadīd*.

Documents cartographiques

- Plan de Fès, 1 : 10 000, I.G.N., 1953.

Coordonnées :

- Mausolée : 34°03'38.58"N – 4°59'24.47"O

Caractéristiques générales : La tombe est localisée dans un mausolée-*masġid* de grandes dimensions. Un cénotaphe est disposé au centre, sous une grande coupole pyramidale en bois sculpté et peint faisant face au mur occidental où une stèle également en bois est insérée, surmontée d'une seconde coupole de dimensions moindres. Dans les espaces latéraux prennent place de nombreuses sépultures à couverture en zellige parfois associées à des stèles insérées dans les murs, ainsi que la zone de l'oratoire à mirhab agrémenté d'une annexe. Le long hall qui dessert l'édifice et qui présente un étage est utilisé comme habitation par la famille des gardiens.

Terminologie médiévale : *ġabbāna* (3-p. 123), *qabr* (4-p. 42, 6-p. 59), *rawḍa* (7-p. 9), *zāwiya* (1-p. 80)

Éléments de datation :

- Identification : Abū Bakr b. al-‘Arabī al-Mu‘afirī, juriste ayant exercé la fonction de cađi.

- Date du décès du saint : 543/1148
- Première/dernière mention du culte : Ibn Marzūq (772/1371) évoque les visites régulières du sultan Abū al-Ḥasan sur sa tombe.
- Phases de construction : Au moment de son décès sa tombe est localisée dans un espace enclos en pierres où se réunissent les juristes de la ville. D'après les sources du XVIIe siècle, le saint aurait été déposé dans une *turba* préexistante appartenant au cađi Mazfar, cependant, ce dernier a vraisemblablement été associé à la sépulture du saint dans un second temps. La construction de l'édifice actuel, la mise en place d'un cénotaphe sur l'emplacement de la tombe associé à une stèle en bois épigraphiée insérée dans le mur occidental date d'entre la fin du XVIIe siècle et le début du siècle suivant. Le sanctuaire alors constitué *ḥurm*.
- Commanditaires : L'ensemble actuel a été demandé par *Hanātat bint Bakkār* à son époux *Mūlay Isma'īl*, et les travaux conduits par le gouverneur de Fès al-Rūsī.

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. al-Ġaznā'ī (entre 766/1365 et 768/1367)
2. Ibn Marzūq (772/1371)
3. *al-Ḥulal* (783/1381-82)
4. Ibn Qunfud (787/1385-86)
5. ‘Abd al-Raḥmān b. *Haldūn* a (m. 1406)
6. Ibn al-Aḥmar b (m. 817/1404 ou 820/1407)
7. al-Zarkašī (fin XVe)

-épigraphiques

- pré-modernes :

8. al-Tādilī al-Ṣawmī'ī (m. 1577)
9. Ibn al-Qādī (m. 1025/1616)
10. al-Maqqarī (m. 1013/1631)
11. Ibn ‘Ayšūn al-Šarrāṭ (m. 1109/1697)

- contemporaines :

12. al-Kattānī (m. 1345/1926)

- bibliographie :

13. *Biblioteca de al-Andalus* (vol. 2, notice n°298)
14. Skali (1990)

N°2/F/M
Abū Zayd al-Hizmīrī



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville : Fès
- Topographie du site : cimetière intérieur de Bāb Ftūh, au Sud-est de *Fās al-Bālī*. Le site était désigné par des toponymes variés : *rawdāt al-anwār*, *masǧid al-ṣābirīn*, *rawdāt abī madyan*, *madrasat abī madyan*, *madrasat al-ṣābirīn*, *masǧid al-Hizmirī*

Documents cartographiques

- Plan de Fès, 1 : 10 000, I.G.N., 1953.

Coordonnées :

- Site non localisé.

Caractéristiques générales : non localisé. Tombe disparue ?

Terminologie médiévale : *qabr* (1- p. 66 et 69), *rawdā* (1-p. 66 et 69,3-p. 65), *masǧid* (2-p. 163,6), *ǧāmi‘* (1-p. 69,6-t.VII p. 312)

Éléments de datation :

- Identification : Abū Zayd ‘Abd al-Rahmān al-Hizmīrī. Soufi originaire d’Aghmat, et co-fondateur de la *tā‘ifa* des *ǧammātiyyīn*, liée à celle d’al-Sālih. Il s’était opposé au siège de Tlemcen par le sultan mérinide Abū Ya‘qūb Yūsuf (1286-1307) avant de s’installer à Fès.
- Date du décès du saint : c. 706/1306
- Première/dernière mention du culte : Ibn Qunfud (747/1347) fait état de la valeur de la visite de la

tombe pour exaucer les requêtes. Ibn Marzūq (772/1371) rapporte que le sultan Abū al-Ḥasan se rendait régulièrement sur sa tombe.

- *Phases de construction* : La tombe est entourée d’un muret sans couverture, et disposée dans un enclos privatif à l’Ouest d’une mosquée. En 747/1346, elle est rénovée avec un nouvel enduit de chaux par un particulier. L’individu tombe ensuite en disgrâce à la cour mérinide, et cette rénovation est recouverte sur ordre du sultan mérinide Abū al-Ḥasan. Aucune phase de travaux n’est évoquée, mais à l’époque contemporaine, le cimetière privatif en question serait devenu la propriété de la famille des Banū Sūda.

- *Commanditaires* : Les commanditaires de la tombe et de ses restaurations sont inconnus. La mosquée fondée à laquelle l’édifice est associé aurait été fondée par le sultan almoravide Yūsuf b. Tašfīn.

Sources :

- médiévales
- textuelles :
- 1. Ibn Qunfud (747/1347)
- 2. Ibn Marzūq (772/1371)
- 3. Ibn al-Aḥmar b (m. 817/1404 ou 820/1407)
- 4. Ibn Tīǧillāt (m. XIVe siècle) *non consulté*
- 5. al-Tanāsī (avant 868/1463)
- 6. al-Wanšārīsī (m. 914/1508) *ḥabūs* de 791/1388
- épigraphiques
- pré-modernes :
- 7. *Ḥawālāt* (958/1550 - 974/1566) *non consultées*
- 8. Ibn al-Qādī (m. 1025/1616)
- 9. Ibn ‘Ayšūn al-Šarrāṭ (m. 1109/1697)
- contemporaines :
- 10. al-Kattānī (m. 1345 /1926)
- bibliographie :
- 11. Escher, Wirth, Meyer, Pfaffenbach (1992)
- 12. Skali (1990)
- 13. Skali (2007)
- 14. Al-Tazi (1972)
- 15. Touri (1980)

N°3/F/M
Abū Ġabal



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville : Fès
- Topographie du site : dans le cimetière de *bāb al-Ġīsa*, au Nord-est de l'enceinte de *Fās al-Bālī* ; anciennement au débouché du *bāb Aṣṣlītan*, sur le *Ġabal al-'ard* ; au lieu dit *al-Qula*.

Documents cartographiques

- Plan de Fès, 1 : 10 000, I.G.N., 1953.

Coordonnées :

- site non localisé.

Caractéristiques générales : tombe disparue.

Terminologie médiévale : *qabr* (2-p. 101), *rābiṭa* (1-p. 189, 3-p. 214)

Éléments de datation :

- Identification : Abū al-Ḥasan ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥalaf al-Kinānī dit Abū Ġabal Ya‘lā, dit également Abū Drār ; soufi.
- Date du décès du saint : 502/1107-8 ou 503/1109-10
- Première/dernière mention du culte : al-Tādilī (c. 617/1220) évoque l'importance du saint.
- Phases de construction : Le saint aurait été déposé à l'entrée de sa *rābiṭa*. Par la suite, aucune phase de travaux n'est référencée dans les sources.
- Commanditaires : inconnus.

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. al-Tamīmī (m. 603-604/1207)
2. al-Tādilī (c. 617/1220)
3. Ibn Abī Zār‘ b (c. 731/1331)

-épigraphiques

- pré-modernes :

4. Ibn ‘Ayšūn al-Šarrāṭ (m. 1109/1697)

- contemporaines :

5. al-Kattānī (m. 1345/1926)

- bibliographie

N°4/F/M
Sīdī Ḥarazem



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville : Fès
- Topographie du site : cimetière extramuros de *bāb Ftūh*, au Sud-est des enceintes de *Fās al-Bālī*.

Documents cartographiques

- Plan de Fès, 1 : 10 000, I.G.N., 1953.

Coordonnées :

- Mausolée : 34°03'34.88"N – 4°57'41.50"O

Caractéristiques générales : La tombe se trouve dans un vaste mausolée-*masġid* agrémenté d'annexes. Le mausolée lui-même est de plan carré sous une coupole hexagonale en bois sculpté, et présente un mihrab dans le mur oriental où s'insère également

une stèle en marbre sculpté. Deux stèles prismatiques de petites dimensions en marbre marquent l'emplacement de la tombe du saint et de celle de son fils, et des couvertures en zellige sont aménagées sur la tombe du sultan Mūlay Rašīd et son ministre Ibn Sūda. Le décor en céramique est tout à fait particulier car il associe des cadres en zelliges à des remplissages alternant carreaux de Delft et carreaux de Séville. L'entrée couverte du mausolée présente deux petites pièces latérales utilisées par les visiteurs qui souhaitent coucher sur place, et où prenaient place des sépultures aujourd'hui invisibles. Puis, se développe une longue cour où sont aménagées deux tombes anonymes ainsi que deux espaces annexes voûtés anciennement utilisés comme cimetières privatifs et aujourd'hui utilisés comme résidence des gardiens. Un petit escalier a également été aménagé dans cette cour pour permettre d'accéder aux terrasses.

Terminologie médiévale : *qabr* (4-p. 14)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Ḥirzihim. Soufi, introducteur de Ghazali au Maghreb, et notamment auprès d’Abū Madyan son disciple. Fréquente la *rābiṭa* où est inhumé Sīdī Abū Ġabal.

- *Date du décès du saint* : 559/1163

- *Première/dernière mention du culte* : Ibn Qunfud qui date sa première visite de 759/1357

- *Phases de construction* : L'état initial est inconnu. En 961/1554, pendant la période wattaside, un mausolée à coupole est réalisé à cet endroit et associé à une stèle inscrite et peinte en marbre. Entre 1757 et 1790, le mausolée est détruit pour être remplacé par celui visible actuellement, associé à une cour, et la stèle replacée dans le mur.

- *Commanditaires* : Le premier mausolée et la stèle sont commandités par Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad al-Wattāsī puis la réfection est ordonnée par le sultan alaouite Sīdī Muḥammad b. ‘Abd Allāh, et dirigée par son gouverneur à Fès Muḥammad b. Muḥammad al-Ṣaffār.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. al-Tamīmī (m. 603-604/1207)
2. al-Tādilī (c. 617/1220)
3. Ibn Abī Zār‘ b (c. 731/1331)

4. Ibn Qunfud (787/1385-86)

- *épigraphiques*

- *pré-modernes* :

5. Ibn al-Qādī (m. 1025/1616)
6. Ibn ‘Ayšūn al-Šarrāṭ (m. 1109/1697)

- *contemporaines* :

7. al-Nāṣirī (c. 1303/1886)
8. al-Kattānī (m. 1345/1926)

- *bibliographie* :

9. Lévi-Provençal (1937) *stèle wattaside*
10. Maslow (1937)
11. Skali (1990)
12. Al-Tazī (1972)
13. Terrasse (M.) (1979)
14. Touri (1980)

N°5/F/M
Sīdī Dirās



Situation actuelle :

- *Pays, région* : Maroc

- *Ville* : Fès

- *Topographie du site* : dans le cimetière en dehors de *Bāb al-Ḥamrā*, anciennement *Bāb al-Ġiziyyīn*, au Sud-est de l'enceinte de *Fās al-Bālī*, au lieu-dit *muṭraḥ al-aġla*.

Documents cartographiques

- *Plan de Fès*, 1 : 10 000, I.G.N., 1953.

Coordonnées :

- Mausolée : 34°03'27.75"N – 4°57'59.26"O

-épigraphiques :

Caractéristiques générales : La tombe est localisée dans un mausolée carré de grandes dimensions mais sans annexes, en restauration au moment de notre visite en avril 2009. Le décor intérieur en stuc sculpté a été entièrement restauré. Cependant, la coupole dodécagonale de bois sculpté et peint, les volets de bois peint, et le sol en mosaïque de céramique organisée sur la base d'un réseau de polygones étoilés sont conservés. La tombe du saint est surmontée d'une stèle prismatique en marbre, associée à une stèle sculptée du même matériau insérée dans le mur occidental et aujourd'hui repeinte. Trois stèles modernes sont insérées dans le mur oriental du mausolée.

Terminologie médiévale : *qabr* (3-p. 21), *qabr* (5-p. 45), *qubba* (6)

Eléments de datation :

- *Identification :* Abū Maymūna Sīdī Dirās b. Isma‘īl, juriste.

- *Date du décès du saint :* 357/967

- *Première/dernière mention du culte :* al-Ġaznā'ī (entre 766/1365 et 768/1367).

- *Phases de construction :* L'état initial de la sépulture du juriste est inconnu. En 754/1353, la tombe est surmontée d'un mausolée à coupole et associée à une stèle en marbre sculpté, déposée à l'origine à la tête du saint. En 1112/1700, le mausolée visible aujourd'hui est édifié à la place du précédent, la stèle étant remplacée dans le mur. Des restaurations très importantes étaient en cour en avril 2009, entraînant notamment une réfection quasi-complète du décor.

- *Commanditaires :* Le premier mausolée est à mettre au compte du sultan mérinide Abū 'Inān. Puis les travaux sont commandités par le sultan alaouite Abū 'Abd Allāh Sīdī Muḥammad b. 'Abd Allāh, avant qu'une réfection de nature inconnue ne soit ordonnée par Mohammed V.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles :*

1. al-Tamīmī (m. 603-604/1207)
2. Ibn Abī Zār' b (c. 731/1331)
3. al-Ġaznā'ī (entre 766/1365 et 768/1367)
4. Ibn Marzūq (772/1371)
5. Ibn al-Aḥmar b (m. 817/1404 ou 820/1407)

6. Stèle. *Inédite*.

- *pré-modernes :*

7. Ibn al-Qādī (m. 1025/1616)
8. Ibn 'Ayšūn al-Šarrāṭ (m. 1109/1697)
9. al-Ifrānī (début du XVIIIe siècle)

- *contemporaines*

10. al-Kattānī (m. 1345/1926)

- *bibliographie :*

11. Skali (1990)
12. Skali (2007)

N°6/F/M

Sīdī Muḥammad Ibn 'Abbād



Situation actuelle :

- *Pays, région :* Maroc

- *Ville :* Fès

- *Topographie du site :* cimetière intramuros de *Bāb al-Ḥamrā'*, anciennement *Bāb al-Ġiziyyīn*, au Sud-est de *Fās al-Bālī*. Localisation incertaine, au lieu-dit *kudiyat al-barāṭīl*.

Documents cartographiques

- *Plan de Fès*, 1 : 10 000, I.G.N., 1953.

Coordonnées :

- *Rawḍa :* 34°03'33.50"N – 4°58'00.46"O

Caractéristiques générales : Tombe non localisée en surface, dans une *rawḍa* trapézoïdale de grandes dimensions constituée de plusieurs pans de murs

recouverts d'un enduit lissant endommagé. Selon les parties de l'édifice, l'élévation se fait exclusivement en briques cuites ou en matériaux mélangés, briques cuites et moellons, mis en œuvre selon un schéma complexe, témoignant des différentes phases de construction de l'édifice. Chacun de ces pans de mur est agrémenté de niches ou de baies au tracé divergent qui constitue l'essentiel du décor conservé, auquel on peut ajouté deux revêtements en mosaïque de céramique et carreaux excisés associés à des sépultures, ainsi que des portions de décor disposé au dessus de certains arcs. Une stèle moderne datée de 1977 a été disposée dans une des niches intérieures.

Terminologie médiévale : *rawḍa* (2-p. 67)

Eléments de datation :

- *Identification* : Muḥammad Ibn 'Abbād al-Rundī al-Andalusī, soufi du courant šadulite. Disciple de Sīdī b. 'Ašīr ayant notamment exercé la charge de prédicateur de la mosquée *al-Qarawiyīn* de Fès.

- *Date du décès du saint* : 792/1390

- *Première/dernière mention du culte* : Ibn al-Aḥmar (m. 817/1404 ou 820/1407) fait état de l'importance de la tombe.

- *Phases de construction* : Etranger à Fès, Ibn 'Abbād ne dispose pas d'un enclos funéraire familial. Il est donc enterré dans celui de son disciple Ibn al-Sakkak (m. 818/1415) qui y est enterré par la suite, de même que son compagnon Sīdī Yahyā b. Aḥmad al-Sarrāg (m. 805/1402), suivi de nombreuses autres dépositions. L'enclos s'effondre ensuite sur trois de ses côtés à un moment indéterminé, au point qu'en 1061/1651, la construction d'un nouveau mur est décidée de même que la réalisation d'une couverture sur une structure quadrangulaire antérieure comprenant la tombe du saint, et dont la base était encore visible jusqu'à une date récente. Une stèle est également apposée en 1679 mais perdue rapidement, entraînant l'oubli de l'emplacement exact de la sépulture d'Ibn 'Abbād. L'enclos devient par la suite le lieu d'inhumation des chérifs *ṭāhirī-s* jusqu'à une période récente, comme en témoigne la stèle de 1977 signalant l'inhumation à cet endroit d'un chérif *ṭāhirī*.

Commanditaires : Le premier état de la sépulture est certainement à mettre au compte d'Ibn al-Sakkak, dont la famille est responsable de la réalisation de l'enclos initial. Puis les travaux de 1061/1651 sont commandités par le gouverneur *dilā'ī* de la ville, Abū al-'Abbās Aḥmad (m. 1064/1654), fils du sultan Abū Muḥammad al-Ḥaḡg (m. 1069/1659). Par un *zāhir*,

il ordonne également que les offrandes faites pour le saint lui reviennent ainsi qu'à sa descendance.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. Ibn Qunfud (787/1385-86)
2. Ibn al-Aḥmar b (m. 817/1404 ou 820/1407)

- *épigraphiques* :

3. Inscription en mosaïque de céramique. *Inédite*.

- *pré-modernes* :

4. Ibn 'Askar (m. c. 986/1578)
5. Ibn al-Qādī (m. 1025/1616)
6. al-Maqqarī (m. 1631)
7. Ibn 'Ayšūn al-Šarrāṭ (m. 1109/1697)

- *contemporaines* :

8. al-Nāṣirī (c. 1303/1886)
9. al-Kattānī (m. 1345/1926)

- *bibliographie* :

10. Honerkamp (2005)
11. Nwyia (1961)
12. Skali (1990)

N°7/F/M
Sīdī Bou Ġīda



Situation actuelle :

- *Pays, région* : Maroc

- *Ville* : Fès

- *Topographie du site* : dans le quartier éponyme au Nord-est de *Fās al-Bālī*. Deux toponymes étaient

utilisés pour désigner le site, *masğid Sīdī Bū Ğīda* et *masğid al-maqābir*.

Documents cartographiques

- *Plan de Fès*, 1 : 10 000, I.G.N., 1953.

Coordonnées :

- Mausolée-*masğid* : 34°04'15.32"N – 4°57'53.59"O

Caractéristiques générales : La tombe est disposée dans un mausolée-*masğid* à mihrab en abside et minaret. Cette salle sépulcrale présente deux accès vers l'extérieur localisés à l'Est et à l'Ouest, la porte occidentale étant cantonnée par une fontaine au décor de carreaux de céramique glaçurés. Une troisième entrée dans l'axe du mihrab permet d'accéder par des marches à une mosquée moderne sans mihrab, en travaux d'agrandissement au moment de notre visite en avril 2009. Dans la salle sépulcrale, le seul élément de décor visible est le sol en carreaux de céramique glaçurés, aujourd'hui très altéré.

Terminologie médiévale : *qabr* (2-p. 7)

Éléments de datation :

- *Identification* : Ya'nūn Abū Ğīda Ibn Aḥmad al-Yazğatanī ; juriste. Figure sainte importante car il aurait résolu un problème juridique sur la nature de la soumission de la ville à l'islam, et donc de la taxe à prélever.

- *Date du décès du saint* : Xe siècle

- *Première/dernière mention du culte* : al-Ĝaznā'ī (c. 766/1364) cite al-Tamīmī (m. 603-604/1207) et indique que la prière sur la tombe du saint est exaucée.

- *Phases de construction* : L'état initial de la tombe est inconnu. A un moment indéterminé, la tombe est installée dans une salle sépulcrale associée à un oratoire, avec un coffre en bois disposé sur l'emplacement de sa tombe, disposition visible actuellement. Une stèle épigraphiée est apposée en 1107/1695, mais elle n'est plus visible aujourd'hui. La mosquée a quant à elle été reconstruite en 1326/1906 car elle risquait de s'effondrer. En avril 2009, au moment de notre visite, la mosquée était en travaux d'agrandissement.

- *Commanditaires* : Le seul commanditaire connu est celui de la refaçon de la mosquée en 1326/1906, à savoir le sultan Mūlay 'Abd al-'Azīz.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. al-Tamīmī (m. 603-604/1207)
2. al-Ĝaznā'ī (c. 766/1364)

- *épigraphiques* :

- *pré-modernes* :

3. Ibn al-Qādī (m. 1025/1616)
4. Ibn 'Ayšūn al-Šarrāṭ (m. 1109/1697)

- *contemporaines* :

5. al-Kattānī (m. 1345/1926)

- *bibliographie* :

6. Skali (1990)
7. Skali (2007)
8. Al-Tazī (1972)

N°I/Az/M
Mūlay Bou Šu‘ayb



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville : Azemmour
- Topographie du site : en bordure du cimetière localisé au Sud-Ouest de la ville, au-delà des faubourgs pré-modernes de la médina.

Documents cartographiques

- Carte du Maroc, 1 : 50 000, NI-29-X-2c, Azemmour, IGN, 1972.

Coordonnées :

- Mausolée : 33°16'59.82"N – 8°20'46.68"O
- Mosquée : 33°17'00.22"N – 8°20'46.09"O

Caractéristiques générales : L'ensemble de plan barlong est organisé autour d'une vaste entrée couverte dotée d'une fontaine, qui dessert la salle du tombeau-*masġid* par une pièce largement ouverte ainsi que la mosquée. Des ouvertures latérales y sont aménagées pour permettre d'accéder directement au cimetière depuis le sanctuaire. La mosquée s'étire en dehors des limites de l'ensemble par une extension moderne. La salle du tombeau présente un mihrab.

Terminologie médiévale : *qabr* (5-p. 42)

Éléments de datation :

- Identification : Abū Šu‘ayb dit Ayyūb al-Sāriya ; soufi, parmi les maîtres de Mūlay Bou A‘zzā. A l'origine de la *tā'ifa* des Šu‘aybiyyīn mentionnée par Ibn Qunfud.
- Date du décès du saint : 561/1165
- Première/dernière mention du culte : Ibn Qunfud (787/1385-86) a visité sa tombe.

- *Phases de construction* : L'état initial est inconnu. Par la suite le juriste Abū Musā ‘Īsā b. Talālīn al-Ġazūlī (m. 607/1210-11) est inhumé dans ses environs. Le premier mausolée est réalisé avant la fin du XVIe siècle, mausolée auquel on adosse ensuite l'entrée couverte et le premier oratoire. L'extension de la mosquée est récente.

- *Commanditaires* : inconnus

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. al-Tādilī (c. 617/1220)
2. Abū al-‘Abbās al-Azfi (m. 633/1235)
3. *Kitāb mafāḥir al-barbar* (712/1312)
4. Ibn Abī Zār‘ b (c. 731/1331)
5. Ibn Qunfud (787/1385-86)

-épigraphiques

- pré-modernes :

6. Anonyme (1596)

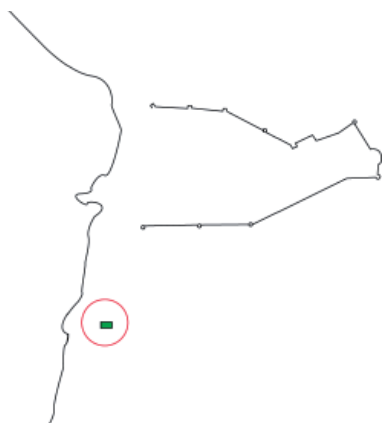
- contemporaines :

7. al-Nāṣirī (c. 1303/1886)

- bibliographie :

8. Direction des Affaires Indigènes (1932)
9. Dutheil (1931)

N°1/S/M
Sīdī al-Ṣāliḥ



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville : Safi
- Topographie du site : dans le quartier de Rbāt ; faubourg méridional de Safi.

Documents cartographiques

- Plan urbain Safi Nord, 1 : 10 000, Division de la Carte, 1977.

Coordonnées :

- Mausolée : 32°17'42.51"N – 9°14'39.09"O
- Mosquée : 32°17'41.75"N – 9°14'38.99"O

Caractéristiques générales : Le mausolée est inscrit dans une *zāwiya* associée à une grande-mosquée, les deux édifices étant disposés de part et d'autre d'une rue desservant les différentes composantes de la *zāwiya*. L'accès à la *zāwiya* est coudé et ouvre sur une cour qui dessert la salle du tombeau accolée à un oratoire de petites dimensions, ainsi qu'à une grande pièce latérale utilisée lors des réunions spirituelles. Cette pièce rejoint un petit vestibule ouvrant sur le côté de la cour et la file de pièces anciennement utilisées à des fins funéraires, et aujourd'hui maison du gardien. La deuxième porte sur la rue ouvre sur un espace aménagé à l'arrière de l'oratoire, également utilisé comme lieu de retraite spirituelle. La troisième porte permet quant à elle d'accéder à un cimetière privatif de petites dimensions contenant notamment un mausolée en pierre ne présentant plus aucune stèle, séparé d'un second cimetière moderne par un mur.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 133, 2-vol. II p.

148, 6-p. 61), *turba* (2-vol. II p. 148 et 305, 4-p. 76, 5-p. 140), *ribāt* (2-vol. II p. 135, 5-p. 140, 6-p. 61), *mašhad* (5-p. 140), *madfan* (5-p. 140), *zāwiya* (5-p. 140), *masġid al-ṣalā* (5-p. 140), *bayt* (5-p. 140), *hawḍ* (5-p. 140), *rawḍa* (2-vol. II p. 305)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū Muḥammad Ṣāliḥ b. Yanṣarān al-Māġirī ; soufi à l'origine des six *ṭā'ifa-s* mentionnées par Ibn Qunfuḍ. Disciple direct d'Abū Marwān al-Yuḥansī et de Sīdī Abū Madyan (1/T/A).

- *Date du décès du saint* : 631/1233

- *Première/dernière mention du culte* : al-'Abdarī (690/1290). Ibn al-Ḥatīb (1347) ; pratique de l'*istilām*.

- *Phases de construction* : Après sa mort, le saint est déposé dans un cimetière privatif qui accueille par la suite la dépouille de ces fils et successeurs Abū al-'Abbās (m. 660/1261), et Abū 'Abd Allāh (m. 651/1253). Ce cimetière privatif est inséré dans le *ribāt* fondé par le saint, qui présentait également une vaste cour dallée de calcaire et cernée d'un portique desservant des espaces-*zāwiya* et un oratoire localisé contre le cimetière privatif en question. Le mausolée du saint était disposé au Sud de l'ensemble, juste après l'entrée, dans grande salle dont la couverture reposait sur un pilier, avec un revêtement de ciment de sable lissé au sol. La tombe elle-même était surmontée d'un catafalque en bois d'aloès sculpté. L'ensemble est détruit a été détruit XVIe siècle par les Portugais. L'édifice visible actuellement est construit à un moment indéterminé, probablement très récemment, comme en témoignent les plus anciennes stèles conservées sur le site, datées des années 1340/1920. Une inscription surmontant l'entrée de la mosquée des femmes donne la date de 1393/1972, ce qui témoigne d'une phase de restauration récente, au moins pour la grande-mosquée.

- *Commanditaires* : L'état initial de la sépulture est à probablement à attribuer aux descendants immédiats du saint. Par la suite, les commanditaires restent inconnus.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. al-'Abdarī (690/1290)
2. Al- Māġirī (c. 705/1305)
3. *Kitāb mafāḥir al-barbar* (712/1312)
4. Ibn al-Ḥatīb a (entre 760 et 763/1358-1361)

5. Ibn al-Ḥaṭīb c (entre 760 et 763/1358-1361)
6. Ibn Qunfud (763/1361)
7. Ibn Marzūq (m. 781/1379)

-épigraphiques

- pré-modernes :

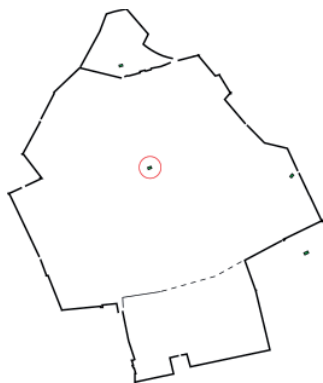
8. Fernandes (1506-1507)
9. Anonyme (1596)
10. *zāhir* de Moulay Ismā‘īl daté du 25 *ka‘ada*
1177/26 mai 1764

- contemporaines

- bibliographie :

11. Benhima (2003)
12. Ferhat (1993)
13. Ferhat (2003)
14. Ferhat (2007)
15. Luccioni (n.s.)
16. Rais (1996)

N°1/M/M
Sīdī Bel ‘Arīf



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville : Marrakech
- Topographie du site : au centre de la médina, dans le quartier des souks.

Documents cartographiques

- Plan de Marrakech, 1 : 10 000, I.G.N., 1955.

Coordonnées :

- Mosquée : 31°37'51.88"N – 7°59'18.36"O

Caractéristiques générales : Un accès coudé dessert le mausolée localisé dans une travée d'un oratoire de plan barlong, ainsi que la cour de cet oratoire. Un second oratoire de plus grandes dimensions s'ouvre sur la cour.

Terminologie médiévale : *rawḍa* (2-p. 118), *ḡāmi‘* (2-p. 118)

Éléments de datation :

- Identification : Abū al-Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. Mūsā b. ‘Aṭa’ Allāh al-Ṣanḥāḡī dit Ibn al-‘Arīf, soufi.
- Date du décès du saint : 537/1141
- Première/dernière mention du culte : Ibn Baṣkuwāl (m. 578/1183) fait état de ses charismes. La première visite pieuse effective est rapportée par al-Maqqarī qui visite la tombe en 1010/1601.
- Phases de construction : Après son décès, le saint est inhumé dans la *rawḍa* du *qāḍī* Mūsā b. Ḥammād al-Ṣanḥāḡī. Au XVIIe siècle, plusieurs espaces

indéterminés constituent le sanctuaire. L'édifice actuel a été érigé en 1287/1870.

- *Commanditaires* : pour les premières phases, les commanditaires sont inconnus. Les travaux de en 1287/1870 sont ordonnées par le caïd ‘Abd Allāh Awbīhī al-Hīhī.

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. Ibn Baṣkuwāl (m. 578/1183)
2. al-Tādilī (c. 617/1220)

-épigraphiques

- pré-modernes :

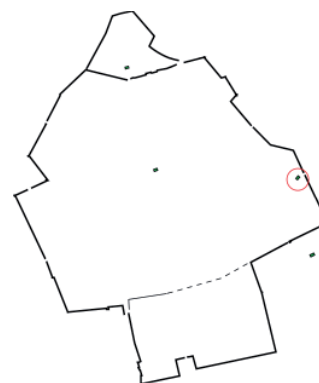
3. al-Maqqarī (m.1631)

- contemporaines

- bibliographie :

1. *Biblioteca de al-Andalus* (vol. 2, notice n°303)
4. Deverdun (1959)

N°2/M/M
Al-Qāḍī ‘Iyād



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville : Marrakech
- Topographie du site : dans l'enceinte de la médina, du côté de Bāb Aylān, au Sud-est.

Documents cartographiques

- Plan de Marrakech, 1 : 10 000, I.G.N., 1955.

Coordonnées :

- Mosquée : 31°37'45.24"N – 7°58'26.99"O
- Mausolée du Mūlay 'Alī al-Šarīf : 31°37'45.78"N – 7°58'25.99"O
- Mausolée du Qādī 'Iyād : 31°37'46.19"N – 7°58'26.31"O

Caractéristiques générales : La tombe est insérée dans un ensemble ceint qui comprend une vaste cour, avec dans l'axe de l'entrée principale au Nord la salle du tombeau de Mūlay 'Alī al-Šarīf. Cet espace est compartimenté en une cour couverte dans laquelle est disposée une fontaine centrale et une *rawḍa*, et ouvre sur le mausolée du Qādī 'Iyād au Nord-ouest. A l'Ouest de la cour prend place une grande mosquée. A l'angle Nord-ouest une seconde cour de taille réduite accueille une petite fontaine. L'ensemble architectural est organisé autour de la tombe de Mūlay 'Alī al-Šarīf.

Terminologie médiévale : *qabr* (2-p. 8), *ḍarīḥ* (1-p. 163)

Éléments de datation :

- *Identification :* Abū al-Faḍl 'Iyād, juriste originaire de Ceuta ; deuxième dans l'ordre du pèlerinage aux « Sept Patrons » de Marrakech
- *Date du décès du saint :* 1149
- *Première/dernière mention du culte :* Ibn Marzūq (772/1371) évoque les visites régulières du sultan mérinide Abū al-Ḥasan.
- *Phases de construction :* L'aménagement initial est inconnu. A un moment indéterminé, antérieur au premier quart du XVI^e siècle, un mausolée à coupole est érigé puis Abū Muḥammad 'Abd al-Karīm al-Fallāh est inhumé en son sein, entre 931/1524 et 940/1533. La *Qubba* aujourd'hui visible sur la tombe de Mūlay 'Alī Šarīf (m. 1006/1597-98) est réalisée pendant la seconde moitié du XVII^e siècle, et accueille les dépouilles des chérifs filaliens qui avaient été emprisonnés par le saadien al-Manšūr.
- *Commanditaires :* La réfection complète est probablement à mettre au compte de Mūlay al-Rašīd (1664-1672) qui ordonne la construction du mausolée de 'Alī Šarīf.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles :*

1. Ibn Marzūq (772/1371)
2. Ibn Qunfuḍ (787/1385-86)

- *épigraphiques :*

- *pré-modernes :*

3. Ibn 'Askar (m. c. 986/1578)
4. al-Ifrānī (début du XVIII^e siècle)

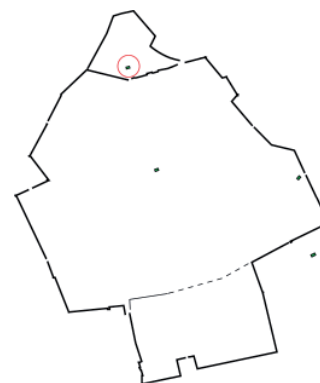
- *contemporaines :*

5. al-Nāširī (c. 1303/1886)

- *bibliographie :*

6. De Castries (1924)
7. Deverdun (1947)

N°3/M/M
Sīdī Bel Abbas



Situation actuelle :

- *Pays, région :* Maroc
- *Ville :* Marrakech
- *Topographie du site :* dans un décrochement de l'enceinte actuelle de la médina, du côté de Bāb Tāgẓūt.

Documents cartographiques

- *Plan de Marrakech*, 1 : 10 000, I.G.N., 1955.

Coordonnées :

- Mausolée : 31°38'20.76"N – 7°59'27.69"O
- Mosquée : 31°38'19.27"N – 7°59'28.30"O

Caractéristiques générales : La tombe est située dans un vaste complexe articulé autour d'une cour dont l'accès se fait par des galeries à échoppes. La salle du tombeau se trouve au Nord, légèrement désaxée par rapport à l'entrée. Elle est accolée à un cimetière privatif ainsi qu'à une cour couverte à fontaine qui ouvre également sur la grande cour dont la galerie Sud est agrémentée d'une seconde

fontaine. Au Sud-ouest, prend place une grande-mosquée à minaret par laquelle on accède par la galerie à échoppe, ainsi que par une seconde cour de taille réduite bordée d'habitations, où sont localisées les annexes de l'édifice, à savoir une madrasa, une bibliothèque, une salle d'ablutions, un abattoir, un asile pour malvoyants et un *ḥammam*.

Terminologie médiévale : *qabr* (3-p. 7), *ḍarīḥ* (2-p. 305, 4-p. 163), *turba* (2-p. 305)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū al-Abbās al-Ṣabtī, soufi ; troisième dans l'ordre du pèlerinage aux « Sept patrons » de Marrakech ; à l'origine d'une méthode de divination dite *zā'iraḡa*.

- *Date du décès du saint* : 601/1204

- *Première/dernière mention du culte* : Ibn Marzūq (772/1371): visites régulières du sultan mérinide Abū al-Ḥasan.

- *Phases de construction* : Après son décès, la forme donnée à sa tombe est inconnue. Les premiers éléments de la *zāwiya* actuelle, mosquée à *ḥuṭba* et annexes, madrasa, bibliothèque et salle d'ablutions, sont réalisés entre 1012/1603 et 1018/1608. Puis différentes annexes sont ajoutées progressivement, et le mausolée lui-même est régulièrement refait jusqu'au XXe siècle avec notamment de grands travaux de restauration dans les années 1940 puis 1980.

- *Commanditaires* : Les commanditaires de l'état initial sont inconnus. Le premier état du complexe et de la mosquée sont le fait du sultan saadien 'Abd Allāh Abū Fāris, puis du sultan alaouite Mūlay 'Abd al-Raḥmān pour la restauration complète du mausolée, et enfin le roi Mohammed V pour la dernière phase connue.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. al-Tādilī (c. 617/1220)
2. Ibn al-Ḥaṭīb b (entre 760 et 763/1358-1361)
3. 'Abd al-Raḥmān Ibn Haldūn c (779/1377)
4. Ibn Marzūq (772/1371)
5. Ibn Qunfuḍ (787/1385-86)
6. al-Wanṣarīsī (m. 914/1508) *ḥabūs*

- *épigraphiques*

- *pré-modernes*

7. al-Tādilī al-Ṣawmī'ī (m. 1577)
8. Marmol (m. 1600)
9. Ibn 'Āšir al-Ḥāfī (m. 1163/1750)
10. al-Ifrānī (début du XVIIIe siècle)
11. *Ḥawala 'abbāsiya* (1121/1709) *non consultée*

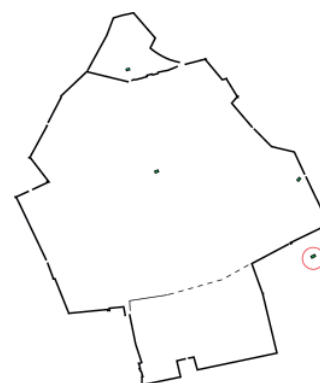
- *contemporaines* :

12. Bey el-Abbassi (début XIXe)
13. al-Kattānī (m. 1345/1926)

- *bibliographie* :

14. De Castries (1924)
15. Deverdun (1959)
16. Luccioni (n.s.)
17. Raji Elillah (1996)
18. Van Staëvel (2010)

N°4/M/M
Sīdī Youssef



Situation actuelle :

- *Pays, région* : Maroc

- *Ville* : Marrakech

- *Topographie du site* : au Sud de la médina, en dehors des enceintes, du côté de Bāb Aḡmāt.

Documents cartographiques

- *Plan de Marrakech*, 1 : 10 000, I.G.N., 1955.

Coordonnées :

- Mausolée : 31°37'21.61"N – 7°58'22.98"O

Caractéristiques générales : Ensemble enclos auquel on accède par une cour de petites dimensions, qui dessert un cimetière privatif non couvert, ainsi qu'une salle de prière par un passage à arcade. Dans

la salle de prière est disposé un cénotaphe à côté duquel se trouve une trappe permettant d'entrer dans une crypte où prend place une stèle prismatique en marbre ainsi qu'une stèle quadrangulaire fichée dans le mur. Des annexes sont localisées à l'Ouest dans la cour, aujourd'hui utilisées exclusivement par le gardien du sanctuaire.

5. Raji Elillah (1996)
6. Van Staëvel (2010)
7. Wilbaux (2001)

Terminologie médiévale : *rābiṭat al-ġār* (1-p. 312)

Eléments de datation :

- *Identification* : Abū Ya‘qūb Yūsuf b. ‘Alī al-Mubtala soufi; premier dans l'ordre du pèlerinage aux « Sept patrons » de Marrakech.

- *Date du décès du saint* : 593/1196

- *Première/dernière mention du culte* : al-Tādilī (c. 617/1220) a rendu plusieurs fois visite au saint.

- *Phases de construction* : Après son décès la tombe du saint est réalisée dans sa *rābiṭa*, localisée dans le quartier des lépreux. Cette inhumation du saint est rapidement suivie par celle du soufi Abū ‘Imrān al-Haskūrī al-Aswad. Le maître de Sīdī Youssef est ensuite enterré à ses côtés. Un premier état pour l'édifice actuel date d'entre 965/1557 et 981/1574. Puis, certains murs sont reconstruits et le décor de l'oratoire refait, dans le même temps que des annexes sont aménagées, entre 1672 et 1727. Des restaurations sont réalisées régulièrement jusqu'à nos jours.

- *Commanditaires* : Pour la *rābiṭa* et l'inhumation du saint, les commanditaires sont inconnus. Le sultan saadien ‘Abd Allāh al-Ġālib bi-Llāh est responsable du premier mausolée, puis les modifications sont à mettre au compte de Mūlay Isma‘īl. La dernière intervention réalisée est ordonnée par Mohammed V.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. al-Tādilī (c. 617/1220)

- *épigraphiques*

- *pré-modernes* :

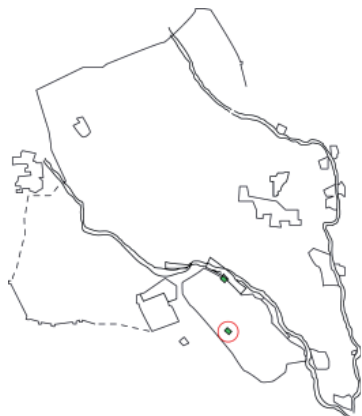
- *contemporaines* :

2. al-Nāṣirī (c. 1303/1886)

- *bibliographie* :

3. De Castries (1924)
4. Deverdun (1959)

N°1/A/M
Sīdī al-Hizmīrī



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville : Aǧmāt Ūrīka
- Topographie du site : dans le cimetière au Sud-est du village actuel d'Aghmat.

Documents cartographiques

- Carte du Maroc, 1 : 50 000, NH-29-XXIII-1c, Tahnaout, IGN, 1952.

Coordonnées :

- Mausolée : 31°25'11.79"N – 7°48'00.67"O

Caractéristiques générales : Mausolée à coupole localisé sur une légère dénivellation dans le cimetière au Sud du village actuel. De plan carré et entièrement chaulé, il présente quatre merlons pyramidaux encadrant le dôme hémisphérique. A l'intérieur, où deux stèles prismatiques sont encore perceptibles, un décor polychrome peint et incisé est disposé sur la coupole et le haut des murs marqués par des niches au tracé en plein cintre occupant toute la surface. Une tombe au tracé irrégulier s'appuie sur le mur Nord-ouest du mausolée.

Terminologie médiévale :

Éléments de datation :

- Identification : Abū 'Abd Allāh al-Hizmīrī, soufi, frère d'Abū Zayd 'abd al-Rahmān al-Hizmīrī. Co-fondateur de la *tā'ifa* des *ǧammātiyyīn* liée à celle d'al-Šāliḥ.
- Date du décès du saint : fin du XIIIe-début du

XIVe siècle

- Première/dernière mention du culte : Ibn Marzūq (772/1371) : visites régulières du sultan mérinide Abū al-Ḥasan.

- Phases de construction : L'aspect initial de la sépulture est inconnu. A un moment indéterminé, la tombe est surmontée d'un mausolée de type pavillon visible au XVIe siècle. La réalisation du mausolée actuel n'est pas datée.

- Commanditaires : inconnus.

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. Ibn Tiǧillāt (première moitié du XIVe) *non consulté*
2. Ibn Marzūq (772/1371)

-épigraphiques

- pré-modernes :

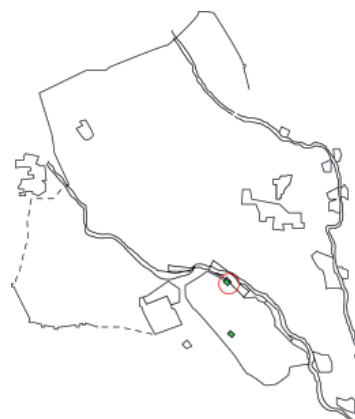
3. al-Tādilī al-Šawmī'ī (m. 1577)
4. al-Ifrānī (début du XVIIIe siècle)

- contemporaines

- bibliographie

5. Doutté (1914)

N°2/A/M
Sīdī Sa'dūn



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville : Aǧmāt Ūrīka
- Topographie du site : dans le cimetière au Sud-

est du village d'Aghmat, contre son enceinte et un douar de petites dimensions.

5. Doutté (1914)
6. al-Marrākuṣī (1932).

Documents cartographiques :

- *Carte du Maroc*, 1 : 50 000, NH-29-XXIII-1c, Tahnaout, IGN, 1952

Coordonnées :

- Mausolée : 31°25'18.09"N – 7°48'01.37"O

Caractéristiques générales : Le mausolée quadrangulaire à toit plat en briques cuites très dégradé par des percements du sol et des murs présente encore un enduit en chaux dans la partie supérieure de l'élévation à l'intérieur. Il ne reste plus trace de stèles à l'intérieur en raison de fouilles sauvages réalisées dans la zone du mihrab. Plusieurs vestiges de structures en pisé à l'Est et à l'Ouest du mausolée sont encore visibles, dont un enclos funéraire.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 84)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sa'dūn b. 'Alī b. Bilāl al-Qayrawānī, soufi originaire de Kairouan.

- *Date du décès du saint* : 485/1092

- *Première/dernière mention du culte* : al-Tādilī (c. 617/1220) rapporte que de la terre était récupérée sur sa tombe pour sa *baraka*.

- *Phases de construction* : inconnues.

- *Commanditaires* : inconnus.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. al-Tādilī (c. 617/1220)
2. Ibn Nāḡī (m. 839/1436)

- *épigraphiques*

- *pré-modernes* :

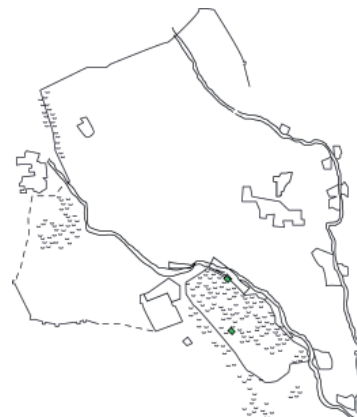
3. Anonyme (1596)

- *contemporaines*

- *bibliographie* :

1. *Biblioteca de al-Andalus* (vol. 5, notice n°1035)
4. Deverdun (1959)

N°3/A/M
'Abd al-'Azīz al-Tūnsī



Situation actuelle :

- *Pays, région* : Maroc

- *Ville* : Aḡmāt Ūrīka

- *Topographie du site* : non localisé.

Documents cartographiques

- *Carte du Maroc*, 1 : 50 000, NH-29-XXIII-1c, Tahnaout, IGN, 1952

Coordonnées :

- non localisé.

Caractéristiques générales : Tombe non localisée.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 94 , 3-p. 69)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Tūnsī ; oncle et maître de Sīdī al-Tūnsī de Tlemcen. Soufi.

- *Date du décès du saint* : 486/1093

- *Première/dernière mention du culte* : Ibn Marzūq (m. 781/1379) décrit les visites du sultan mérinide Abū al-Ḥasan.

- *Phases de construction* : inconnues.

- *Commanditaires* : inconnus.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. al-Tādilī (c. 617/1220)

2. Ibn Marzūq (m. 781/1379)
3. Ibn Qunfud (763/1361)

- *épigraphiques*

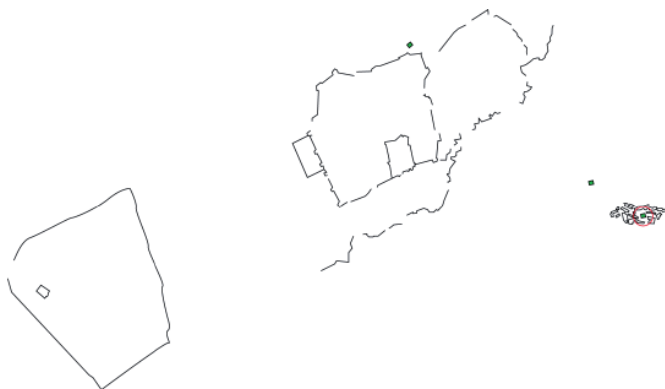
- *pré-modernes*

- *contemporaines*

- *bibliographie :*

4. Deverdun (1959)

N°1/T/A
Sīdī Abū Madyan



Situation actuelle :

- Pays, région : Algérie
- Ville : Tlemcen
- Topographie du site : dans la partie haute du faubourg dit *al-'Ubbād* ou Sidi Bou Médiene, à flanc de montagne.

Documents cartographiques :

- *Town plan of Tlemcen*, 1 : 5000, War Office, 1942.
- *Carte d'Algérie*, 1 : 25 000, IGN 1960.

Coordonnées :

- Mausolée : 34°52'41.20"N – 1°17'22.98"O
- Mosquée : 34°52'39.98"N – 1°17'22.27"O
- Madrasa : 34°52'39.31"N – 1°17'23.13"O
- Ancienne maison du gardien : 34°52'40.56"N – 1°17'23.49"O
- Espace de réunions : 34°52'41.09"N – 1°17'23.48"O
- Bains : 34°52'40.61"N – 1°17'21.79"O
- Latrines : 34°52'40.96"N – 1°17'21.98"O
- Vestiges en partie haute : 34°52'40.90"N – 1°17'24.02"O
- *Dār al-sultān* : 34°52'41.44"N – 1°17'24.06"O

Caractéristiques générales : Le complexe se compose d'un mausolée à coupole et d'une grande mosquée hypostyle à cour et minaret, localisés de part et d'autre d'une rue fermée par deux portes à ses extrémités. L'accès au mausolée se fait par un petit escalier qui est agrémenté de deux espaces d'inhumation de petites dimensions. La mosquée est cantonnée par l'ancienne maison du gardien et une fontaine, et le mausolée quant à lui est entouré d'un

espace réservé aux réunions lors des pèlerinages, et d'un accès vers le jardin funéraire accolé au *dār al-sultān*. En dehors des limites de cet ensemble on trouve des latrines et des bains qui bordent la galerie ceignant la mosquée, ainsi qu'une madrasa, de l'autre côté, qui est à l'ensemble par un escalier. Le *dār al-sultān* se compose d'une succession de trois corps de bâtiment organisé autour de cours, vraisemblablement sur plusieurs niveaux. Des vestiges de construction en pisé et briques cuites sont visible au niveau de l'entrée du sanctuaire ainsi que dans les espaces adjacents au *dār al-sultān* où sont disposées de nombreuses stèles. L'ensemble est disposé sur des terrasses aménagées dans la roche. En juin 2010, au moment de notre visite, la madrasa et l'ancienne maison des gardiens étaient en restauration, et les bains, fermés pour cause de problèmes d'infiltration d'eau venaient d'être intégralement refaits tout comme l'espace de réunion.

Terminologie médiévale : *qabr* (3 p.-9, 4-p. 10, 9-t.IV p. 347, 11-p. 124 et 403, 13-p. 104), *dāriḥ* (6-p. 486, 11-p. 145, 192 et 403, 12-p. 14 et 80, 16-t. II p. 461), *turba* (4-p. 10, 7-p. 229, 13-p. 103), *bayt* (13-p. 105), *dār* (11-p. 192), *ribāṭ* (3-p. 9), *ḡāmi'* (11-p. 145, 192, 287-288, 403), *ḡāmi' al-ḥuṭba* (13-p. 106), *masḡid al-ḡāmi'* (11-p. 287, 16-t. II p. 461), *madrasa* (*ḥabūs et inscription* 18), *rawḍa* (11-p. 370), *madfan* (3-p. 9), *muṣallā* (13-p. 106, 16-t. II p. 462), *zāwiya* (11-p. 243 et 306, 13-p. 106), *mazār* (3-p. 9, 12-p.80), *lawḥ* (13-p. 106)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū Madyan Šu'ayb b. al-Ḥasan, soufi, disciple de Mūlay Bou A'zzā et de Sīdī Ḥarazem, compagnon de Sīdī Yaḥyā et maître d'al-Šaffār, d'al-Dahmānī. Dans sa descendance spirituelle peuvent également être comptés al-Šālīḥ et Ibn 'Abbād.

- *Date du décès du saint* : 594/1197.

- *Première/dernière mention du culte* : al-'Abdarī (690/1290) évoque sa propre visite sur la tombe du saint.

- *Phases de constructions* : Après son décès, la forme donnée à la tombe n'est pas identifiée. Au XIIIe siècle, un *ribāṭ* desservi est établi à cet endroit puis en 739/1339, le mausolée est refait, dans le même temps que lui est adjoint la grande-mosquée. La madrasa est ajoutée en 747/1347, ainsi que, vraisemblablement, une *zāwiya* et une maison d'accueil. Le décor intérieur de la mosquée est

retiré au niveau de la *qibla* juste après sa réalisation en raison de la prononciation d'une *fatwa* à son encounter par les Ulād al-Imām. Les latrines et le *dār al-sultān* sont contemporains de ces réalisations mais ne peuvent être datés avec plus de précision. Le mausolée est restauré et réaménagé en 1793 après un incendie. En juin 2010, la madrasa est entièrement restaurée de même que l'ancienne maison des gardiens, l'ensemble de bains et l'espace de réunion.

- *Commanditaires* : Les responsables de la réalisation de la tombe du saint, puis du *ribāṭ* sont probablement ses disciples et leurs descendants restés dans la ville, très certainement les ancêtres d'Ibn Marzūq. Le sultan mérinide Abū al-Ḥasan ordonne la réfection du mausolée, et la construction de la mosquée, de la madrasa, de la *zāwiya*, ainsi que de l'espace d'accueil, l'ensemble étant confié à la direction d'Ibn Marzūq et son oncle, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr b. Marzūq. Les restaurations d'époque ottomane sont commanditée par Muḥammad Bāy.

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. al-Tamīmī (m. 603-604/1207)
2. al-Tādilī (c. 617/1220)
3. al-'Abdarī (690/1290)
4. al-Ġubrīnī (m. 714/1314)
5. Ibn Abī Zār' b (c. 731/1331)
6. Ibn al-Ḥāḡḡ al-Numayrī (758/1357)
7. Ibn al-Ḥaṭīb b (entre 760 et 763/1358-1361)
8. Ibn Baṭṭūṭa (m. 1377)
9. 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥaldūn a (779/1377)
10. 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥaldūn c (779/1377)
11. Ibn Marzūq (772/1371)
12. Yahyā b. Ḥaldūn (m. 780/1378-79)
13. Ibn Qunfud (787/1385-86)
14. al-Tanāsī (avant 868/1463)
15. al-Zarkašī (fin XVe)
16. al-Wanšarīsī (m. 914/1508)
17. 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl (m. 920/1514)

-épigraphiques :

18. Brosselard (1859) - *ḥabūs* et inscriptions.

- pré-modernes :

19. Léon l'Africain (1526)
20. Marmol (m. 1600)
21. al-Tādilī al-Ṣawmī'ī (m. 1577)
22. Ibn Maryām (1011/1602)
23. Ibn Abī Dīnar al-Qayrawānī (1092/1681)

- contemporaines :

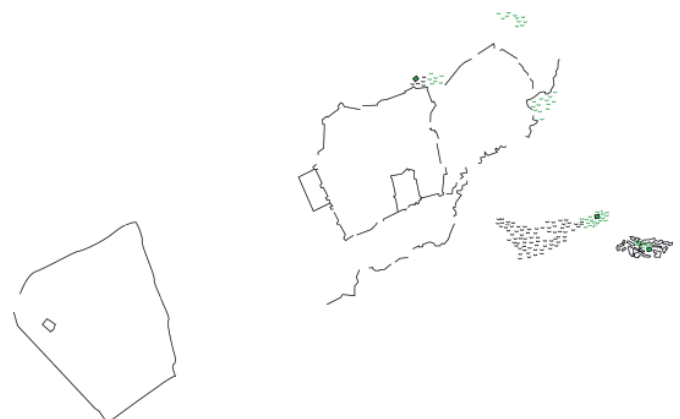
24. al-Nāṣirī (c. 1303/1886)
25. al-Kattānī (m. 1345/1926)

- bibliographie

26. Bel (1922)
27. Blair (1990)
28. Bourouiba (1973)
29. Brunschvig (1947)
30. Marçais (G.), Marçais (W.) (1903)
31. Marçais (G.) (1950)
32. Marçais (G.) (1954)
33. Terrasse (M.) (1979)
34. Trumelet (1892)

N°2/T/A

'Abd al-Salām al-Tūnsī



Situation actuelle :

- Pays, région : Algérie
- Ville : Tlemcen
- Topographie du site : anciennement dans la partie basse du faubourg dit *al-'Ubbād* et aujourd'hui dans le mausolée de Sīdī Abū Madyan.

Documents cartographiques :

- *Town plan of Tlemcen*, 1 : 5000, War Office, 1942.
- *Carte d'Algérie*, 1 : 25 000, IGN 1960.

Coordonnées :

- Site non localisé.

Caractéristiques générales : Le cénotaphe du saint est aujourd'hui situé dans le mausolée de Sīdī Abū Madyan, sur le lieu considéré comme étant celui l'emplacement de sa sépulture.

Terminologie médiévale : *rābiṭa* (1-p. 110, 3-p. 106), *rawḍa* (2-p. 24), *qabr* (2-p. 24)

Éléments de datation :

- *Identification :* Muḥammad ‘Abd al-Salām, neveu de ‘Abd al-‘Azīz al-Tūnsī, enterré à Aghmat, qui l'aurait initié. Soufi

- *Date du décès du saint :* 486/1093

- *Première/dernière mention du culte :* aucune mention explicite.

- *Phases de construction :* Après son décès le saint est déposé dans sa *rābiṭa*, suivi ensuite par Abū Zakariyā’ b. Yūgān al-Ṣanhāgī (m.c. 539/1144), émir qui avait renoncé au pouvoir pour devenir son disciple. L'emplacement exact de sa tombe semble tombé dans l'oubli au début du XVe siècle et la croyance en sa localisation dans le mausolée d'Abū Madyan se fait avant 1602.

- *Commanditaires :* inconnus.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles :*

1. al-Tādilī (c. 617/1220)
2. Yahyā b. Ḥaldūn (m. 780/1378-79)
3. Ibn Qunfud (787/1385-86)

- *épigraphiques*

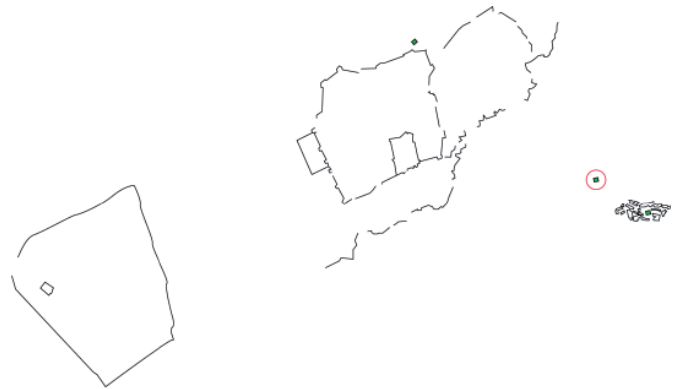
- *pré-modernes :*

4. Ibn Maryām (1011/1602)

- *contemporaines*

- *bibliographie*

N°3/T/A
Sīdī Ishaq al-Ṭayyār



Situation actuelle :

- *Pays, région :* Algérie

- *Ville :* Tlemcen

- *Topographie du site :* dans la partie basse du faubourg de la ville dit *al-‘Ubbād* ou Sidi Bou Médiene, sur le versant de la montagne.

Documents cartographiques :

- *Town plan of Tlemcen*, 1 : 5000, War Office, 1942.

- *Carte d'Algérie*, 1 : 25 000, IGN 1960.

Coordonnées :

- Mausolée : 34°52'46.47"N – 1°17'36.97"O

Caractéristiques générales : L'édifice se compose d'un mausolée quadrangulaire à coupole de type pavillon associé à un espace péristyle et à des annexes dont la forme et le nombre sont indéterminés. Deux tombes anépigraphes sont visibles à l'intérieur.

Terminologie médiévale : *dāriḥ* (1-p. 487), *qabr* (2-p. 118, 3-p. 33), *mazār* (3-p. 33)

Éléments de datation :

- *Identification :* Abū Ishaq al-Ṭayyār, soufi.

- *Date du décès du saint :* 700/1300

- *Première/dernière mention du culte :* Ibn al-Ḥağğ al-Numayrī (758/1357) mentionne la visite du sultan mérinide Abū ‘Inān. Ibn Marzūq (772/1371) indique que son prédécesseur le sultan Abū al-Ḥasan avait l'habitude de visiter la tombe.

- *Phases de construction :* Vraisemblablement l'édifice a fait l'objet d'une seule phase de construction avant d'être restauré récemment.

- *Commanditaires* : inconnus.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. Ibn al-Hāǧǧ al-Numayrī (758/1357)
2. Ibn Marzūq (772/1371)
3. Yahyā b. Haldūn (m. 780/1378-79)

- *épigraphiques*

- *pré-modernes* :

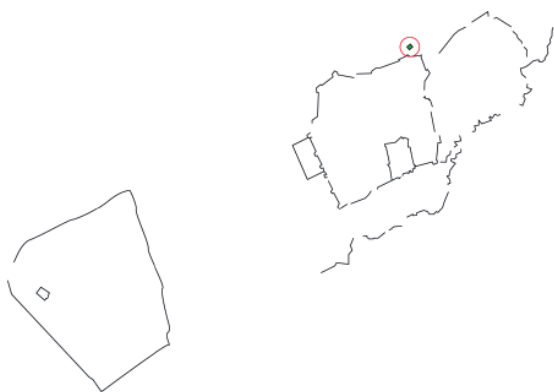
4. Ibn Maryām (1011/1602)

- *contemporaines*

- *bibliographie* :

5. Marçais (G.), Marçais (W.) (1903)
6. Marçais (G.) 1950
7. Marçais (G.) 1954

N°4/T/A
Sīdī al-Hulwī



Situation actuelle :

- *Pays, région* : Algérie
- *Ville* : Tlemcen
- *Topographie du site* : 100 m au Nord de l'enceinte de la ville, dans un faubourg éponyme.

Documents cartographiques :

- *Town plan of Tlemcen*, 1 : 5000, War Office, 1942.
- *Carte d'Algérie*, 1 : 25 000, IGN 1960.

Coordonnées :

- Mausolée : 34°53'15.55"N – 1°18'28.81"O

- Mosquée : 34°53'16.89"N – 1°18'28.45"O

- Latrines : 34°53'17.23"N – 1°18'29.33"O

Caractéristiques générales : L'ensemble est constitué d'un mausolée à toit à double pente disposé en amont, non loin des enceintes de la ville, avec en contrebas une mosquée hypostyle, à cour et minaret, disposée en face de latrines. Les restes d'un cimetière sont perceptibles entre le mausolée et la mosquée, sur les pentes aménagées en terrasses et une fontaine moderne a été disposée en face de l'entrée de la mosquée, sur une petite esplanade. L'accès à la mosquée se fait par une rue ouvrant par une arche en arc brisé légèrement outrepassé associé à des vestiges de construction en pisé et briques cuites que l'on retrouve également sur les pentes de la montagne vers les enceintes.

Terminologie médiévale : *darīh* (1,3 inscription), *bayt* (1-p. 488), *ǧāmi'* (3 inscription), *ǧāmi' al-huṭba* (1-p. 488), *zāwiya* (1-p. 488), *madrassa* (1-p. 488), *qabr* (2-p. 68), *mazār* (2-p. 68)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū 'Abd Allāh al-Šawdī. Soufi.
- *Date du décès du saint* : 705/1305-6.
- *Première/dernière mention du culte* : Yahyā b. Haldūn (m. 780/1378-79) : sa tombe fait l'objet de visites pieuses.
- *Phases de construction* : L'ensemble associant une mosquée, une madrasa, une *zāwiya*, et des latrines a été réalisé d'un seul tenant, et daté par une inscription de 754/1354. Le mausolée a été fortement restauré récemment et il ne reste rien de la madrasa et de la *zāwiya* évoquées par les sources.
- *Commanditaires* : le sultan mérinide Abū 'Inān.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. Ibn al-Hāǧǧ al-Numayrī (758/1357)
2. Yahyā b. Haldūn (m. 780/1378-79)

- *épigraphiques* :

3. Brosselard (1860) - *inscriptions*

- *pré-modernes* :

4. Ibn Maryām (1011/1602)

- *contemporaines*

- *bibliographie* :

5. Marçais (G.), Marçais (W.) (1903)
6. Marçais (G.) (1950)
7. Marçais (G.) (1954)
8. Terrasse (M.) (1979)
9. Trumelet (1892)

N°1/C/A
Sīdī Ṣaffār



Situation actuelle :

- Pays, région : Algérie
- Ville : Constantine
- Topographie du site : tombe anciennement située dans le quartier intra-muros de Bāb al-Qanṭara, en bordure NE de la médina.

Documents cartographiques :

- Plan de Constantine, 1 : 50 000, IGN, 1948.
- Plan de détail de la porte et du pont d'el Cantarah, 1 : 500, Génie, Direction d'Alger, Place de Constantine, 1838.

Coordonnées :

- Mosquée : 34°52'41.20"N – 1°17'22.98"E

Caractéristiques générales : Edifice démoli.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 45), *ḍāriḥ* (2 inscription), *masǧid* (1-p. 45)

Éléments de datation :

- Identification : Abū'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Muḥammad 'Abd Allāh al-Ṣaffār ; parmi les disciples d'Abū Madyan.
- Date du décès du saint : 749/1348
- Première/dernière mention du culte : Ibn Qunfud (787/1385-86).
- Phases de construction : Après son décès, le saint est inhumé dans la mosquée où il priait. Juste après la conquête de la ville par les français, l'édifice est utilisé comme siège de garnison puis comme école de filles, avant d'être démoli.

- *Commanditaires* : Les commanditaires du premier état de la sépulture sont inconnus. L'édifice est ensuite détruit à l'époque coloniale, probablement vers 1879.

Sources :

- médiévales
 - textuelles :
 1. Ibn Qunfud (787/1385-86)
 - épigraphiques
 2. Mercier (G.) (1902) *stèle*
- pré-modernes
 - contemporaines :
 3. Article 8, Section 1, *Constantine*, Carton 1 1836-1840
- bibliographie :
 4. Magra (1995)
 5. Mercier (E.) (1878)

N°1/B/A
Sīdī Yahyā

- *Commanditaires* : inconnus.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. al-Tādilī (c. 617/1220)
2. *Kitāb mafāhir al-barbar* (712/1312)
3. al-Ġubrīnī (m. 714/1314)
4. Ibn al-Ṭawwāḥ (m. c. 717/1318)
5. Ibn al-Ḥāḡḡ al-Numayrī (758/1357)
6. Ibn Qunfud (787/1385-86)

- *épigraphiques*

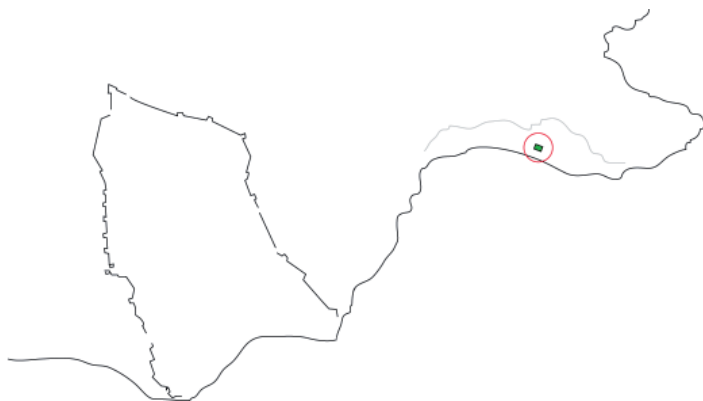
- *pré-modernes*

7. al-Warṭīlānī (m. 1193/1779)

- *contemporaines*

- *bibliographie* :

8. Brunschvig (1947)
9. Van Staëvel (2010)



Situation actuelle :

- *Pays, région* : Algérie
- *Ville* : Bougie
- *Topographie du site* : en dehors du tissu urbain, dans la baie éponyme de Sīdī Yahyā.

Documents cartographiques

- *Town plan of Bougie*, 1 :7500, War Office, 1942

Coordonnées :

- Mausolée : 36°45'33.96"N – 5°05'56.78"E

Caractéristiques générales : Site non visité.

Terminologie médiévale : *qabr* (3-p. 10, 82 et 91), *darīh* (3-p. 77, 5-p.286), *rawdā* (3-p. 77), *masġid* (3-p. 29 et 91, 4-p. 89, 5-p. 286), *ribāṭ* (3-p. 29), *maqbara* (3-p. 82)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū Zakariyyā' Yahyā b. Abī 'Alī al-Zawāwī ; soufi, parmi les « frères » d'Abū Madyan.
- *Date du décès du saint* : 611/1214
- *Première/dernière mention du culte* : al-Ġubrīnī (m. 714/1314) indique que sa tombe est connue pour exaucer les invocations qui y sont réalisées. Ibn al-Ḥāḡḡ al-Numayrī (758/1357) mentionne la visite du sultan mérinide Abū 'Inān.
- *Phases de construction* : A sa mort, le saint est inhumé dans l'oratoire qu'il fréquentait et qu'il avait fondé à l'endroit de la tombe d'un certain Abū 'Abd Allāh al-'Arabī, (m. 7e/XIIIe siècle) leur deux tombes étant alors voisines.

N°1/T/T
Sīdī Mahrez



Situation actuelle :

- Pays, région : Tunisie
- Ville : Tunis
- Topographie du site : au Nord de la médina, dans l'espace intramuros, du côté de *bāb Suwayqa*. L'édifice est localisé dans un souk éponyme.

Documents cartographiques :

- *Town plan of Tunis*, 1 : 10 000, War Office, 1942.

Coordonnées :

- Mausolée : 36°48'17.31"N – 10°10'07.70"E
- Mosquée : 36°48'14.63"N – 10°10'06.42"E

Caractéristiques générales : La tombe du saint est disposée dans un grand mausolée appartenant à un complexe-*zāwiya* auquel on accède par un passage couvert, et qui est organisé autour d'une cour dotée d'une fontaine. Sur cette cour ouvrent donc les espaces anciennement utilisés comme *zāwiya*, et devenus maison pour la famille des gardiens au Sud, un cimetière ottoman à l'Est, et le mausolée lui-même au Nord. Le vestibule qui précède la salle du tombeau est couvert en coupole et présente à ses deux extrémités deux tombes, identifiées comme étant celle du père du saint et de son barbier, ainsi qu'une fontaine contre le mur occidental. La salle qui contient la tombe est divisée en deux, une partie étant dévolue à la prière. La tombe du saint est quant à elle enveloppée dans un chancel en métal ouvragé, et un troisième enclos en bois et disposé non loin, présenté comme protégeant le cénotaphe de la fille du saint. Traditionnellement on rattache à cette *zāwiya* la grande-mosquée localisée de l'autre côté

de la rue.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 93-94, 126 et 143), *darīh* (1-p. 94), *turba* (4-p. 128), *dār* (1-p. 143, 4-p. 134 et 149), palais (3-p. 112).

Éléments de datation :

- *Identification* : Muḥriz b. Ḥalaf, juriste.
- *Date du décès du saint* : 413/1022.
- *Première/dernière mention du culte* : al-Harawī (m. 611/1214) évoque la pratique du prélèvement de terre sur sa tombe pour en récupérer la *baraka*.
- *Phases de construction* : Après son décès, le saint est inhumé dans sa maison, et son fils est ensuite déposé à ses pieds. Au XVe siècle, un mausolée élevé à une date indéterminée est décrit comme étant en pierre, agrémenté de colonnes en marbre et d'un décor abondant. Un tombeau collectif lui est associé pour les inhumations des princes hafside à partir d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad (m. 833/1430). Les deux édifices sont couverts en coupole. A un moment indéterminé, l'ensemble de la *zāwiya* est réalisé et l'espace dévolu aux inhumations hafside est remplacé par un cimetière privatif ottoman qui accueille notamment la dépouille de Ḥusayn Pāšā en 1086-7/1675-6. Vers 1675, la grande-mosquée est édifiée.
- *Commanditaires* : Les commanditaires de l'état initial de la sépulture sont probablement des membres de la famille du saint. Par la suite, la dynastie hafside a probablement participé à la réalisation du mausolée visible à la fin du XVe siècle, avant que Muḥammad Bāy ne fasse réaliser la mosquée actuelle, et probablement le sanctuaire lui-même. Les restaurations de la *zāwiya* de 1862 sont commanditées par le bey Muḥammad al-Ṣadoq

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. Abū al-Ṭāhīr al-Fārizī (430/1029)
2. al-Harawī (m. 611/1214)
3. Adorne (c. 1470)
4. al-Zarkašī (fin XVe)

- *épigraphiques*

- *pré-modernes* :

5. Ibn Abī Dīnār al-Qayrawānī (1092/1681)
6. al-Sarrāg (m. 1149/1736)
7. al-Warṭīlānī (m. 1193/1779)

- bibliographie :

5. Mahjoub (2000)
6. Pellegrin (1955)
7. Zbiss (1971)

N°3/T/T
Al-Sayyida al-Manūbiyya

**Situation actuelle :**

- Pays, région : Tunisie
- Ville : Tunis
- Topographie du site : au Sud-ouest de la médina, en dehors de l'enceinte, au partie Nord-ouest du parc al-Gorġāni ; anciennement dans la nécropole du Šaraf.

Documents cartographiques :

- Town plan of Tunis, 1 : 10 000, War Office, 1942.

Coordonnées :

- site non localisé.

Caractéristiques générales : La tombe a aujourd'hui disparue.

Terminologie médiévale : (traduction) tombe (1-p. 189, 193 et 197), tombeau (1-p. 189, 196-197), sépulture (1-p. 197), *rawḍa* (1-p. 63), stèle (1-p. 189).

Éléments de datation :

- Identification : 'Ayyiša al-Manūbiyya, soufie, courant šadulite.
- Date du décès du saint : 665/1267.
- Première/dernière mention du culte : D'après ses *Manāqib* (1^{ère} moitié du XIV^e siècle), la tombe de la sainte était visitée et même desservie.

- *Phases de construction* : Après son décès et son inhumation dans le cimetière du Šaraf, une stèle carrée en marbre de quatre empan de côté, et inscrite de vingt-sept lignes de texte est installée sur sa tombe.

- *Commanditaires* : Les commanditaires du seul état connu ne sont pas identifiés.

Sources :*- médiévales**-textuelles :*

1. *Manāqib* (1^{ère} moitié du XIV^e siècle)

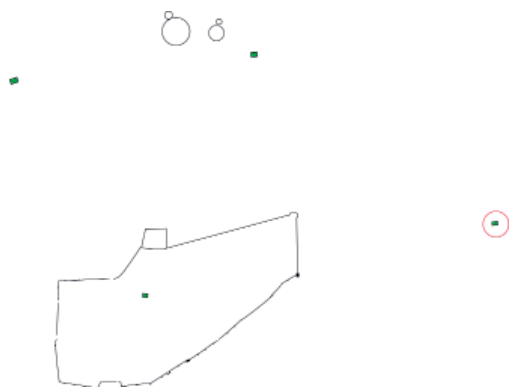
*-épigraphiques**- pré-modernes*

2. al-Warṭilānī (m. 1193/1779)

*- contemporaines**- bibliographie :*

3. Amri (2008)
4. Brunschvig (1947)
5. Daoulatli (1976)
6. Mahjoub (1995)

N°1/K/T
Imām Saḥnūn



Situation actuelle :

- Pays, région : Tunisie
- Ville : Kairouan
- Topographie du site : à l'Est de la médina, dans une zone inondable à l'écart par rapport aux habitations,.

Documents cartographiques :

- Kairouan. *Tunisia City Graphic*, US Army Topographic Command, 1 :7500, 1970.
- *al-Masḡid fī-l-‘ahd al-ḥafsī*, Association de Sauvegarde de la Médina, date n.s.

Coordonnées :

- Mausolée : 35°41'14.44"N – 10°06'45.99"E
- Mausolée de son fils : 35°41'13.50"N – 10°06'47.02"E
- Puits : 35°41'15.48"N – 10°06'44.93"E

Caractéristiques générales : Un cénotaphe est disposé dans un mausolée-*masḡid* à coupole et mihrab, accolé à la maison du gardien qui présente une cour où prend place un second mihrab. Le décor intérieur du mausolée de type *qallaline* est très uniforme. L'ensemble est disposé dans un enclos où est également aménagé un cimetière privatif contenant plusieurs sépultures et deux mausolées à coupole, dont un réputé accueillir la dépouille du fils de l'Imām Saḥnūn. A l'extérieur de l'enclos se trouve un puits associé à un bassin.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 356, 2/4-t. I p.335, 3-t. I p. 134), *maqbara* (3-t. I p. 334), *sāriya* (3-t. I p. 135), *mazār* (3-t. I p. 135)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Saḥnūn, juriste.
- *Date du décès du saint* : 256/854.
- *Première/dernière mention du culte* : ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl en 1464 indique avoir visité la tombe du saint.
- *Phases de construction* : Le saint a été enterré à quelques pieds au devant de la sépulture de son père Abū Sa‘īd Saḥnūn b. Sa‘īd b. Ḥabīb al-Tanūhī (m. 240/854), avec aménagement à sa tête un grand cippe. Puis, son fils Abū Ḥabīb Sa‘īd b. Muḥammad b. Saḥnūn (m. 922) a été enterré dans le cimetière familial. L'ensemble visible actuellement a été entièrement refait pendant la deuxième moitié du XXe siècle, entraînant la disparition de l'ancien cimetière. Les sépultures les plus prestigieuses sont alors déplacées pour être déposées dans les mausolées visibles aujourd'hui. Aucune nouvelle inhumation n'est pratiquée après les années 1960.
- *Commanditaires* : Les commanditaires sont inconnus.

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. Abū Bakr al-Mālikī (m. c. 453-474/1061-1081)
2. Abū ‘Imrān al-Fāsī (m. 430/1038)
3. Ibn Nāḡī (m. 839/1436)
4. al-Wanšārīsī (m. 914/1508) cite Abū ‘Imrān al-Fāsī
5. ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl (m. 920/1514)

-épigraphiques

- pré-modernes :

6. al-Sarrāḡ (m. 1149/1736)

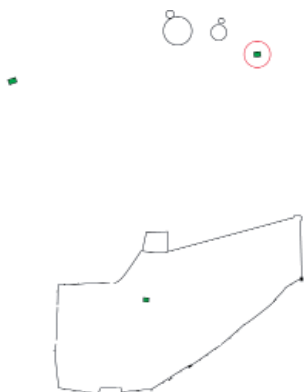
- contemporaines

7. Guérin (1860)

- bibliographie :

8. Brunschvig (1940-1947)
9. Roy (B.), Poinssot (P.), (1950)
10. Roy (B.), Poinssot (P.), (1958)

N°2a/K/T 2b/K/T
Sīdī al-Qābisī/Sīdī al-Dahmānī



Situation actuelle :

- Pays, région : Tunisie
- Ville : Kairouan
- Topographie du site : au Nord de la ville, du côté de Bāb Tūnis, dans une zone cimetière non habitée dite *al-Hatbiyya*.

Documents cartographiques

- Kairouan. *Tunisia City Graphic*, US Army Topographic Command, 1 :7500, 1970.
- *al-Masğid fī-l-‘ahd al-ḥafsī*, Association de Sauvegarde de la Médina, date n.s.

Coordonnées :

- Mausolée de Sīdī al-Qābisī : 35°41'15.06"N – 10°05'56.84"E
- Mausolée de Sīdī al-Dahmānī : 35°41'15.06"N – 10°05'56.84"E

Caractéristiques générales : Les deux tombes sont disposées dans des constructions accolées mais distinctes, chacune organisée autour d'une cour. La première de petite taille ouvre sur la rue ainsi que sur les vestiges du cimetière en arrière et dessert le mausolée de Sīdī al-Qābisī (2a/K/T). Ce mausolée a été largement restauré récemment. De plan carré il est surmonté d'un dôme à godrons blanchi, et ne présente aucun également de décor. La seconde, plus grande, donne sur l'habitation des gardiens, un oratoire, la salle du tombeau et un petit espace où se trouve une source. Ce mausolée de Sīdī al-Dahmānī (2b/K/T) n'est pas couvert d'une coupole visible à l'extérieur. Cependant à l'intérieur, le cénotaphe est déposé entre quatre supports, imitant un mausolée de type pavillon, deux de ces supports étant agrémentés

de colonnettes à chapiteau de remploi. L'ensemble était en travaux lors de notre visite en février 2008.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p 59, 3-vol. 2 p. 212 et vol. 3 p. 119 et 142), *turba* (3-vol. 2 p. 212), *maqbara* (1-p. 59, 3-vol. 3 p. 142-143), *ḥawṭa* (3-vol. 3 p. 128, vol. 4 p. 49 et 246), *rawḍa* (3-vol. 4 p. 101) (2a/K/T)), *qabr* (3-vol. 3 p. 228), *dār* (3-vol. 3 p. 228 et vol. p. 146), *dā'ira* (3-vol. 3 p. 228), *bi'r* (3-vol. 3 p. 228) (2b/K/T)

Éléments de datation :

- **Identification :** Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥalaf al-Ma‘āfirī dit Ibn al-Qābisī juriste ; Abū Yūsuf Ya‘aqūb b. Tābit al-Dahmānī, soufi, disciple d'Abū Madyan, à l'origine d'un courant dahmanite dans le Sahel.

- **Date du décès du saint :** al-Qābisī : 403/1012 ; al-Dahmānī : 621/1224.

- **Première/dernière mention du culte :** Ibn Nāğī (m. 839/1436) évoque les très nombreuses visites pieuses sur la tombe d'al-Qābisī.

- **Phases de construction :** La première déposition, celle d'al-Qābisī, a lieu dans un enclos (2a/K/T), le saint étant suivi de son fils ‘Abd al-Wāḥid. Aucune source ne fait état de réfection ou modification de l'édifice jusqu'à nos jours où le mausolée mis en place à un moment indéterminé a fait l'objet d'une réfection complète, et est associé à un nouvel enclos. Dans un second temps on procède à l'inhumation d'al-Dahmānī à proximité du précédent, dans édifice qualifié de maison, associé à un puits. L'ensemble visible actuellement a été élevé à une date indéterminé et il était en cours de réfection complète au moment de notre visite en février 2008.

- **Commanditaires :** Pour le premier édifice, les commanditaires sont inconnus. Pour le second, l'état initial de la sépulture est le fait du choix du saint lui-même, après une rencontre miraculeuse.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles :*

1. al-‘Abdarī (690/1290)
2. *Kitāb mafāḥir al-barbar* (712/1312)
3. Ibn Nāğī (m. 839/1436)
4. ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl (m. 920/1514)

- *épigraphiques*

- *pré-modernes :*

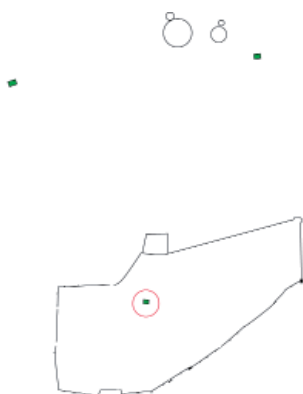
5. al-Sarrāğ (m. 1149/1736)

- contemporaines

- bibliographie :

6. Amri (2007)
7. Brunschvig (1940)
8. Brunschvig (1947)

N°3/K/T
Ibn Abī Zayd



Situation actuelle :

- Pays, région : Tunisie
- Ville : Kairouan
- Topographie du site : au centre de la médina.

Documents cartographiques

- Kairouan. Tunisia City Graphic, US Army Topographic Command, 1 :7500, 1970.
- al-Masğid fī-l-‘ahd al-ḥafsī, Association de Sauvegarde de la Médina, date n.s.

Coordonnées :

- Mausolée : 35°40'39.76"N – 10°06'01.15"E

Caractéristiques générales : L'édifice qui abrite la tombe en question est semblable à une habitation avec une cour à portique qui dessert la salle sépulcrale couverte en coupole et dotée d'un espace-oratoire, deux chambres, des latrines et un escalier menant à la terrasse supérieure. La tombe du saint ainsi que celle d'al-Šabībī sont placées dans un chancel en bois qui s'appuie sur quatre piliers composites à chapiteaux variés. Quatre stèles aujourd'hui anépigraphes sont visibles dans cet enclos, ainsi que deux au devant de celui-ci et trois sur le prolongement du mur occidental, dont une arrachée. Un second mihrab est

visible dans la cour, devant lequel est déposée une pierre tombale sculptée. La stèle insérée dans le mur au dessus de l'entrée de la salle sépulcrale semble ancienne, mais les couches successives de peinture qu'elle a reçu, ainsi que son emplacement empêche d'en lire le contenu.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 59,3-p. 111, 4-vol. 3 p. 119), *dukkān* (1-p. 60), *dār* (1-p. 59,3-p. 111,4-vol. 3 p. 119, vol. 4 p. 191 et 225), *bayt* (1-p. 59 et 60), *tawābīt* (1-p. 60), *maqšūra* (4-vol. 4 p. 191), *masğid* (4-vol. 4 p. 225)

Éléments de datation :

- Identification : Abū Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Abī Zayd, juriste.
- Date du décès du saint : 386/996.
- Première/dernière mention du culte : al-‘Abdarī (690/1290)
- Phases de construction : Le saint est inhumé dans sa maison, suivi de son fils Abū Bakr Aḥmad b. Abī Muḥammad ‘Abd Allāh b. Abī Zayd (m. 460/1067), dont la tombe pourrait être identifiée avec une des stèles encore visible dans l'enclos. La tombe du saint est alors signalée par un cénotaphe, avant que ne soit réalisé un tumulus tabulaire maçonné après la réfection du toit, avant la visite d'al-‘Abdarī. Puis, le cadī Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Abī Yahyā b. Bakr al-Fāsī achète une pièce située contre la maison d'Ibn Abī Zayd qu'il fait ouvrir pour qu'elles communiquent du côté du côté du chancel réalisé à un moment indéterminé. A sa mort en 777/1375, il est déposé dans cette extension, et à sa suite ses enfants. Sa tombe est celle du milieu fichée dans le mur de l'oratoire actuel. En 782/1380, Abū Muḥammad ‘Abdi-llāh b. Muḥammad b. Yūsuf al-Balawī al-Šabībī est déposé dans l'enclos, au devant de la porte, à l'endroit où existait une fausse tombe aménagée par l'*amīn* de la maison qui l'avait réalisée à son profit. Aujourd'hui, l'emplacement de cette tombe est marquée par un cénotaphe en bois. Au devant de l'enclos, aux pieds d'Ibn Abī Zayd, se trouve la stèle d'Abū al-Ḥayr Ibn Aḥmad mort en 964/1557, petit neveu du fondateur de la confrérie chabbīa. En février 2008, des travaux étaient en cours de réalisation sur la terrasse.
- Commanditaires : Les premières inhumations sont probablement commanditées par les membres de la famille d'Ibn Abī Zayd. Le seul autre commanditaire connu est Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Abī Yahyā b. Bakr al-Fāsī qui achète un espace permettant

l'agrandissement de l'édifice du côté de l'oratoire, afin que lui et les siens y soient inhumés.

Sources :

- médiévales

1. al-'Abdarī (690/1290)
2. *Kitāb mafāhīr al-barbar* (712/1312)
3. al-Zarkašī (fin XVe)
4. Ibn Nāgī (m. 839/1436)
5. 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl (m. 920/1514)

-textuelles :

-épigraphiques

- pré-modernes :

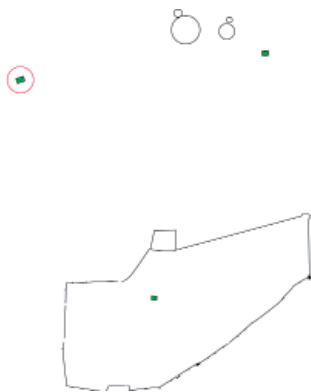
6. al-Sarrāg (m. 1149/1736)

- contemporaines

- bibliographie :

7. Monchicourt 1932 a
8. Monchicourt 1932 b

N°4/K/T Sīdī al-Balawī



Situation actuelle :

- Pays, région : Tunisie
- Ville : Kairouan
- Topographie du site : en dehors de l'enceinte de la médina, à environ 1km au Nord-ouest, au lieu-dit *al-Balawīyya*.

Documents cartographiques

- Kairouan. *Tunisia City Graphic*, US Army Topographic Command, 1 :7500, 1970.
- *al-Masğid fī-l-'ahd al-ḥafsī*, Association de

Sauvegarde de la Médina, date n.s.

Coordonnées :

- Mausolée : 35°40'55.49"N – 10°05'23.36"E
- Madrasa : 35°40'54.79"N – 10°05'26.70"E
- Oratoire : 35°40'54.79"N – 10°05'26.70"E

Caractéristiques générales : La tombe est située dans un complexe desservi par une vaste cour. Cette cour à portique où sont installées des latrines et des pièces, anciennement pour le logement des visiteurs et aujourd'hui, pour l'administration, permet d'accéder à l'ensemble des parties du complexe. Un double vestibule autour d'un passage à galerie dessert une seconde cour de dimensions plus réduites qui ouvre sur le mausolée du saint au Sud ainsi que sur plusieurs pièces servant de lieu de retrait et de mausolée. A l'angle Nord-ouest, une porte a été aménagée donnant sur le cimetière, porte qui conserve à l'angle extérieur une colonne à chapiteau datant vraisemblablement d'un état antérieur de l'édifice. Le deuxième vestibule permet également d'accéder à une madrasa à cour agrémentée d'un vaste oratoire à l'arrière duquel prend place l'ancien logement du personnel le desservant, ainsi qu'une *zāwiya* de dimensions réduites tout deux bâtiments organisés autour d'une cour. La madrasa comme le logement du personnel dispose d'un accès direct sur la grande cour du complexe.

Terminologie médiévale : *maqbara* (1-p. 55, 2-p. 59, 3-vol. 1 p. 100), *qabr* (1-p. 55, 2-p. 59, 3-p. vol. 1 p. 98-100), *sāriya* (3-vol. 1 p. 99), *qubba* (3-vol. 1 p. 99), *turba* (4-vol. 5 p. 415), *masğid* (4-vol. 5 p. 415), *ḥaram* (3-vol. 1 p. 99), *'amūd* (3-vol. 1 p. 99), *lawḥ* (3-vol. 1 p. 99)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū Zum'a al-Balawī ; Compagnon du Prophète.
- *Date du décès du saint* : 34/654-655.
- *Première/dernière mention du culte* : Al-'Abdarī (690/1290) évoque la célébrité de la tombe.
- *Phases de construction* : Dans son état initial, la tombe est de type simple, associée à un cippe. Son emplacement exact tombe dans l'oubli et le corps est redécouvert par hasard et fait probablement l'objet d'un réaménagement avant de retomber dans un oubli relatif entraînant l'interruption momentanée des inhumations à cet endroit. A un moment indéterminé, antérieur au XVe siècle, la rénovation de la tombe en question est décidée, avec

la construction d'un mausolée à coupole octogonale, entouré d'une enceinte fermée. Sur la tombe elle-même est alors disposé un fut de colonne au niveau de la tête du défunt, ainsi qu'une plaque de marbre épigraphiée. Au XVe siècle, un oratoire lui est associé. La colonne à chapiteau visible à l'extérieur de la cour du mausolée pourrait être rattaché à l'une de ces phases de construction. En 1629, la mosquée et le mausolée actuels sont réalisés, suivis, entre 1685 et 1690, par l'édification du minaret et de la madrasa. Les remaniements ponctuels sont nombreux jusqu'à nos jours, dont notamment espaces rajoutés à l'Est et à l'Ouest, absents du plan dressé par Marçais en 1954. Le décor de type *qallaline* visible actuellement n'est pas antérieur au XVIIIe siècle, et fait l'objet de restaurations constantes.

- *Commanditaires* : Les commanditaires pour les premières phases de réalisation sont inconnus. Le mausolée et la mosquée sont fondés par Abū 'Abd Allāh Muḥammad Pāšā, et la madrasa et le minaret, par Muḥammad Bāy.

Sources :

- *médiévales*

- *textuelles* :

1. Abū Bakr al-Mālikī (m. c. 453-474/1061-1081)
2. al-'Abdarī (690/1290)
3. Ibn Nāǧī (m. 839/1436)
4. al-Burzulī (m. 841/1438)

- *épigraphiques*

- *pré-modernes* :

5. al-Sarrāǧ (m. 1149/1736)

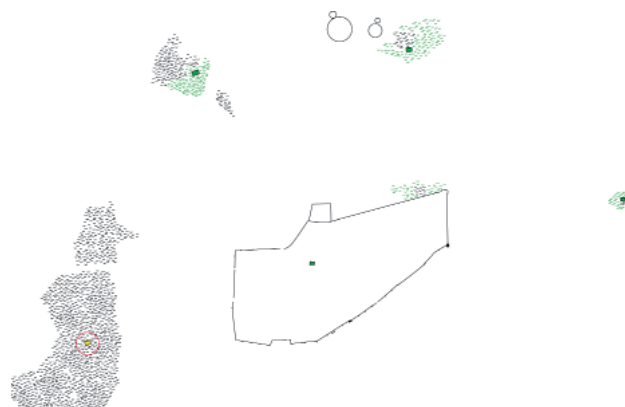
- *contemporaines* :

6. Guérin (1860)
7. al-Nāširī (c. 1303/1886)

- *bibliographie* :

8. Álvarez Dopico (2010)
9. Brunschvig (1940-1947)
10. Hill (D.), Golvin (L.) (1976)
11. Kerrou (1998)
12. Marçais (1954)
13. Roy (B.), Poinsot (P.) (1950)
14. Roy (B.), Poinsot (P.) (1958)

N°5/K/T
Sīdī Šuqrān



Situation actuelle :

- *Pays, région* : Tunisie

- *Ville* : Kairouan

- *Topographie du site* : en dehors des enceintes de la médina, dans le cimetière de *bāb Salām* à l'Ouest de la ville.

Documents cartographiques

- *Kairouan. Tunisia City Graphic*, US Army Topographic Command, 1 :7500, 1970.

- *al-Masǧid fī-l-'ahd al-ḥafsī*, Association de Sauvegarde de la Médina, date n.s.

Coordonnées :

- Site non géolocalisé.

Caractéristiques générales : La tombe est située dans un enclos aux murs bas où ses « 40 disciples » sont supposés être inhumés. L'ensemble de ces sépultures présente un tumulus bombé réalisé en briques cuites et la tombe de Sīdī Šuqrān était jusqu'à récemment signalée par un cippe en marbre aujourd'hui brisé et rejeté sur le côté. L'ensemble des tombes, notamment celle du saint, est très altéré, vraisemblablement en raison du pillage des briques qui le composent.

Terminologie médiévale : *qabr* (2-vol. 1 p. 287), *'amūd* (2-vol. 1 p. 287)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū 'Alī Šuqrān b. 'Alī al-Hamdānī, juriste.

- *Date du décès du saint* : 186/802

- *Première/dernière mention du culte* : Ibn Nāǧī (m. 839/1436) indique que jusqu'à son époque, les visiteurs avaient l'habitude de prélever une sorte de

khôl dans un trou du cippe localisé à la tête comme source de *baraka*.

- *Phases de construction* : La tombe était vraisemblablement très proche du dispositif actuel, c'est à dire de type simple, agrémenté d'un fût de colonne blanc à la tête du défunt. Plusieurs stèles épigraphiques avaient été relevées dans l'enclos lors de prospections réalisées dans les années 50, aujourd'hui disparues. Les couvertures en briques des pseudo « 40 disciples » sont vraisemblablement récentes. En février 2008, lors de notre visite, la vingtaine de tombes visibles étaient altérées, et le cippe toujours présent dans l'enclos était réduit à un tronçon très altéré.

- *Commanditaires* : Les commanditaires sont inconnus.

Sources :

- *médiévales*

-*textuelles* :

1. Ibn Nāǧī (m. 839/1436)
2. ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl (1464)

-*épigraphiques*

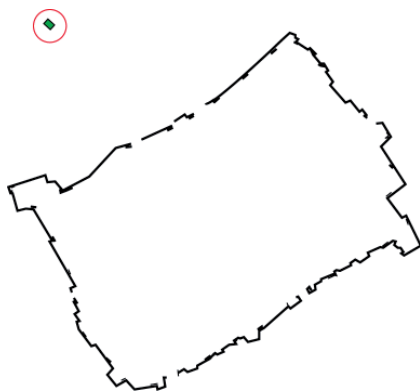
- *pré-modernes* :

- *contemporaines* :

- *bibliographie* :

3. Roy (B.), Poinsot (P.) (1950)
4. Roy (B.), Poinsot (P.) (1958)

N°1/S/T
Sīdī Bou al-Ḥasan



Situation actuelle :

- Pays, région : Tunisie
- Ville : Sfax
- Topographie du site : en dehors de la médina, du côté de Bāb Ġablī

Documents cartographiques

- Sfax, 1 : 7 500, U.S Army Topographic Command, 1970.

Coordonnées :

- Mausolée : 34°44'21.87"N – 10°45'26.57"E

Caractéristiques générales : La tombe du saint est située dans un mausolée-*masġid* à coupole desservi par un accès direct depuis la rue. Le visiteur pénètre dans un long couloir bordant la salle sépulcrale et présentant des sépulture au niveau de l'entrée. Ce couloir dessert également la cour au Sud-est du bâtiment. La salle du tombeau présente un plan hypostyle et est agrémentée au Sud-est d'un oratoire, et au Nord-ouest, d'un enclos partiellement maçonné présentant trois sépultures beylicales. Dans l'enclos même où se trouve le cénotaphe du saint on peut relever une pierre parallélépipédique anépigraphie qui semble être une stèle ancienne dégradée. La cour qui permet de faire la transition avec la grande-mosquée moderne éponyme est agrémentée d'un enclos funéraire où prennent place quatre stèles, une fontaine, des latrines et un puits. L'entrée du mausolée sur cette cour est agrémentée d'une inscription sur pierre d'époque ottomane, et la porte qui dessert la mosquée est également surmontée d'une inscription sur pierre, vraisemblablement plus

ancienne. De l'autre côté de la grande-mosquée a été aménagé un second mausolée à coupole identifié comme étant la tombe de Sīdī Lariyānī.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 91, 3-vol. 3 p. 200), *mazār* (1-p. 91,3-vol. 3 p. 200)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū al-Ḥasan al-Laḥmī al-Mālikī, juriste.
- *Date du décès du saint* : 478/1085.
- *Première/dernière mention du culte* : al-‘Abdarī (690/1290.) évoque la célébrité de la tombe visitée par tous.
- *Phases de construction* : L'état initial de la sépulture est inconnu. L'édifice actuel a été réalisé au premier tiers du XVIIe siècle. La grande-mosquée éponyme de 1973 a remplacé une mosquée plus ancienne, mais réalisée à une date inconnue. Au moment de notre visite en février 2008, la *zāwiya* était en travaux .
- *Commanditaires* : Les commanditaires de l'état initial des aménagements sont inconnus, mais la réalisation de l'édifice visible actuellement est à mettre au compte de Murād Bāy (m. 1631).

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. al-‘Abdarī (690/1290.)
2. Ibn Baṭṭūṭa (m. 1377)
3. Ibn Nāġī (m. 839/1436)

-épigraphiques :

- pré-modernes :

4. Maḥmūd Maqdīš (1210/1796). *Cite l'inscription ottomane.*

- contemporaines

- bibliographie

N°1/G/T
Sīdī Bou Labāba



Situation actuelle :

- Pays, région : Tunisie
- Ville : Gabès
- Topographie du site : dans faubourg portant le nom du saint, à proximité d'un cimetière.

Documents cartographiques :

- Gabès. *Tunisia City Graphic*, 1:7500, 1970, US Army Topographic Command.

Coordonnées :

- Mausolée : 33°52'05.15"N – 10°05'27.45"E
- Madrasa : 33°52'06.97"N – 10°05'26.70"E

Caractéristiques générales : Le cénotaphe de ce Compagnon se trouve aujourd'hui dans un vaste édifice constitué d'une grande cour à portique ouvrant sur la double salle du tombeau-*masğid* rectangulaire et hypostyle, où prend place un puits. La première salle, profonde de trois travées, et où se trouve précisément le cénotaphe, est scindée en deux, par l'enclos accueillant le cénotaphe saint. La partie présentant des éléments de remploi, à savoir colonnes et chapiteaux, pour certains antiques, est dotée du mihrab en niche et réservée aux hommes. La croyance populaire veut voir dans cette salle l'édifice initial élevé sur la tombe du saint, mais il a largement été remanié. On note néanmoins que lors de la restauration ottomane, dont est absolument tributaire l'édifice actuel, un grand nombre d'éléments architecturaux anciens a été réemployé. En arrière de cette salle oblong est aujourd'hui accolé un oratoire moderne, également doté d'un mihrab. Un *funduq* et une madrasa sont disposés de

part et d'autre de l'édifice.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 91, 2-p. 91), *bayt muğlaq* (1-p. 91), *masğid* (1-p. 91, 2-p. 91), *mazār* (2-p. 91)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū Labāba al-Anṣārī ; Compagnon du Prophète.
- *Date du décès du saint* : VIIe siècle ?
- *Première/dernière mention du culte* : al-'Abdarī (690/1290) visite la tombe.
- *Phases de construction* : état initial inconnu. Au XIIIe siècle, sa tombe se trouve dans une pièce fermée, sur lequel un oratoire a été élevé. Entre 1631 et 1666, fondation de la *zāwiya* actuelle qui comprend le mausolée, et qui conserverait des portions de l'édifice d'origine dans la partie réservée aux hommes. Puis en 1692, fondation de la madrasa. En 1997, réalisation du nouvel oratoire aménagé à l'arrière de la *zāwiya*. Le *funduq* a été réalisé à une date inconnue.
- *Commanditaires* : Hamūda Pāša pour la *zāwiya* et Muḥammad Bāy pour la madrasa.

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. al-'Abdarī (690/1290)
2. al-Tiğānī (708/1309)

-épigraphiques

- pré-modernes :

3. al-Sarrāğ (m. 1149/1736)
4. al-Warṭīlānī (m. 1193/1779)

- contemporaines :

5. Guérin (1860)

- bibliographie

6. Mrabet (1998)

II . Corpus annexe. Sites en milieu rural

N°1/A
Sīdī Būna

(1337)

- *Phases de construction* : Après sa mort Sīdī Būna est enterré dans l'oratoire de sa *zāwiya* à Zanīta.

- *Commanditaires* : Les commanditaires sont inconnus, mais appartiennent certainement à la famille du saint.

Sources :

- *médiévales* :

- *textuelles* :

1. Gratiarum, C 862 : 121 bis ; 1337 in Boswell (1977)

- *épigraphiques*

- *pré-modernes* :

2. al-Tādilī al-Ṣawmī'ī (m. 1577)
3. al-Maqqarī (m.1631)

- *contemporaines*

- *bibliographie* :

4. Cabello Secal (1987)
5. Guichard (1990)
6. Rossello Bordoy (1992)



Situation actuelle :

- *Pays, région* : Espagne, Communauté de Valence, province d'Alicante, Comarca de Marina Baixa

- *Village, lieu-dit* : Mezquita, Beniarda ; anciennement Zanīta.

- *Topographie du site* : site non visité.

Documents cartographiques

- *Cartografía militar de España. Plano director*, 1 : 25 000, Hoja 821, Alcoy, Cuarto II, Castel de Castells, 1955.

Coordonnées :

- Mosquée : 38°40'47.36"N – 0°13'2.94"O.

Caractéristiques générales : Des fouilles menées sur le site ont révélé un édifice quadrangulaire dont les murs étaient orientés Nord-ouest-Sud-est, et mesuraient environ 1m de large pour 5m de long. Les vestiges dépassaient d'environ 80cm au dessus du niveau du sol, qui présentaient quant à lui des fragments de pavement en pisé. Aucune tombe n'a été localisée.

Terminologie médiévale :

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū Aḥmad Ġa'far Ibn 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Sīd Būna al-Ḥuzā'ī ; soufi à l'origine d'une confrérie familiale délocalisée à Grenade, disciple d'Abū Madyan.

- *Date du décès du saint* : 624/1227

- *Première/dernière mention du culte* : Gratiarum

N°2/A
Sīdī ‘Uqba



Situation actuelle :

- Pays, région : Algérie
- Village, lieu-dit : Sidi Ocba.
- Topographie du site : oasis ; site non visité.

Documents cartographiques :

- Carte d'Algérie, 1 : 50 000, N°321-B14-C25, Sidi Okba, I.G.N., 1953.

Coordonnées :

- Mausolée : 34°44'56.24"N – 5°53'50.73"E

Caractéristiques générales : L'ancienne mosquée présente un plan irrégulier hypostyle dans lequel est disposé le mausolée à coupole sur lequel s'appuie le minaret. L'accès à la mosquée et au minaret se fait par la cour en L à galeries qui dessert également des annexes, salle d'ablution, cellules et salle de classe. Le complexe est aujourd'hui agrandi par une grande mosquée à minaret associée à de nouveaux espaces annexes.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 74, 2-p. 77), *mazār* (2-p. 77)

Éléments de datation :

- Identification : 'Uqba b. Nāfi' ; conquérant mythique du Maghreb.
- Date du décès du saint : 63/682-83.
- Première/dernière mention du culte : Yahyā b. Ḥaldūn (m. 780/1378-79) indique qu'il s'agit d'un lieu de pèlerinage important sur lequel il s'est lui-même rendu.
- Phases de constructions : L'état initial de la

sépulture est inconnu. Le mausolée, associé à un oratoire connaît un premier état probablement autour de 1025, puis la mosquée est agrandie pour englober le mausolée en deux phases, en 1214/1799 vers le Sud et en 1215/1800, vers le Nord. Une *zāwiya* est associée à l'ensemble en 1073/1665. Le complexe actuel date vraisemblablement de moins d'une cinquantaine d'années.

- *Commanditaires* : Le premier commanditaire proposé est l'émir ziride al-Mu'izz pour le premier état de l'oratoire. La réfection de 1799 est commanditée par Muḥammad b. 'Umar al-Tūnsī, et celle de 1800 par Muḥammad b. al-Kabīr al-Tūnsī, tout deux appartenant à la famille des gardiens des sanctuaires dont les sépultures sont déposées dans le sanctuaire.

Sources :

- médiévales :

-textuelles :

1. al-Bakrī (460/1068)
2. Yahyā b. Ḥaldūn (m. 780/1378-79)
3. 'Abd al-Raḥmān b. Ḥaldūn a (m. 1406)

-épigraphiques :

4. Marçais (G.) (1957) *inscription sur la porte*

- pré-modernes

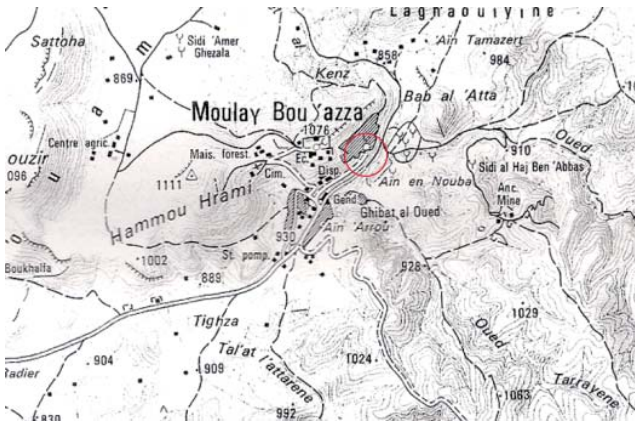
5. al-Warṭīlānī (m. 1193/1779)

- contemporaines

- bibliographie :

6. Blanchet (1900)
7. Hill (D.), Golvin (L.) (1976)
8. Marçais (G.) (1957)
9. Simon (1909)

N°3/A
Mūlay Bou A'zzā



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc, vallon de la région de Tadrā.
- Village, lieu-dit : Moulay Bouazza, anciennement Taḡiya
- Topographie du site : tombe localisée sur la pente de la montagne, dans le noyau de peuplement le plus élevé.

Documents cartographiques

- Carte du Maroc, 1 : 50 000, NI-29-XII-2b, Moulay Bou Azza, I.G.N., 1972.

Coordonnées :

- Mausolée : 33°11'46.66"N – 6°11'34.81"O

Caractéristiques générales : La tombe est insérée dans un ensemble important dont l'accès se fait par un espace d'entrée, agrémenté d'une stèle de bois sculpté et peint. Ce vestibule dessert la salle du tombeau et un oratoire qui lui est contigu. La salle sépulcrale donne sur une cour latérale qui ouvre sur trois salles d'ablutions et un espace destiné à accueillir les visiteurs pour la nuit. Un accès direct à cette cour peut se faire par l'entrée principale où un espace hypostyle agrémenté d'un mihrab est disposé, de même qu'une petite chambre et deux espaces utilisées comme salles de cours. De l'autre côté se trouve un puits, et un escalier menant à la salle de prière des femmes disposée à l'étage supérieur, surplombant donc l'entrée. Un petit espace a également été aménagé dans l'entrée servant de lieu de repos pour le personnel desservant l'édifice.

Terminologie médiévale : *qabr* (5-p. 66, 6-p. 26), *ḡāriḡ* (7-t. I p. 330)

Éléments de datation :

- Identification : Abū Ya'zā Yilanūr b. Maymūn, soufi, disciple de Mūlay Bou Šu'ayb et un des maîtres d'Abū Madyan.
- Date du décès du saint : 561/1165.
- Première/dernière mention du culte : al-Ḥadramī (ap. 773/1372) évoque notamment la visite miraculeuse du soufi al-šayḡ al-Mubārik Fāšḡātu (m. 764/1362) sur sa tombe.
- Phases de construction : Après son décès, le saint est vraisemblablement inhumé dans sa *rābiṡā*. La seule phase de travaux référencée l'est par une inscription et date de 1102/1690-91.
- Commanditaires : Les premiers commanditaires sont certainement les successeurs de Mūlay Bou A'zzā. L'édifice visible actuellement est le résultat de la commande de Mūlay al-Rāšid et de Mūlay Ismā'īl.

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. Ṭāhir al-Šadafī (entre 552/1157 et 562/1167)
2. al-Tamīmī (m. 603-604/1207)
3. al-Tādilī (c. 617/1220)
4. Abū al-'Abbās al-'Azafī (m. 633/1235)
5. al-Ḥadramī (ap. 773/1372)
6. Ibn Qunfud (787/1385-86)
7. al-Wanšārīsī (m. 914/1508)

- épigraphiques

- pré-modernes :

8. Léon l'Africain (1526)
9. al-Tādilī al-Šawmī'ī (m. 1577)
10. Ibn 'Askar (m. c. 986/1578)
11. Ibn 'Āšir al-Ḥāfī (m. 1163/1750)
12. al-Zarhūnī (début XVIIIe)

- contemporaines :

13. al-Nāširī (c. 1303/1886)
14. al-Kattānī (m. 1345/1926)

- bibliographie :

15. Ferhat (1990)
16. Loubignac (1944)

N°4/A
Abū Ḥafs ‘Umar al-Dġūġī



Sources :

- médiévales
- textuelles :
- 1. al-Tādilī (c. 617/1220)
- épigraphiques
- pré-modernes
- contemporaines
- bibliographie :
- 2. Direction des Affaires Indigènes (1932)

Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc, région des Dukkāla
- Village, lieu-dit : Douar al-Aouissat, ou Oulad Dhrough, anciennement *Tāfarnit*
- Topographie du site : site non visité.

Documents cartographiques

- Carte du Maroc, 1 : 50 000, NI-29-IV-4a, Sidi Bennour (Petitjean – Moulay Idriss), IGN, 1949.

Coordonnées :

- Mausolée : 32°30'35.17"N – 8°19'52.26"O

Caractéristiques générales : La tombe surmontée d'une coupole est insérée dans un vaste cimetière. Site non visité.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 141), *masġid* (1-p. 141)

Éléments de datation :

- Identification : Abū Ḥafs ‘Umar b. Mayksūt al-Dġūġī, soufi.
- Date du décès du saint : 540/1145
- Première/dernière mention du culte : al-Tādilī (c. 617/1220) indique que les visiteurs récupèrent de la terre sur sa tombe.
- Phases de construction : Le saint est inhumé dans un oratoire pré-existant à son décès. Les phases de travaux postérieures sont inconnues.
- Commanditaires : L'oratoire où il est inhumé a été construit par le saint lui-même.

N°5/A

Abū Muḥammad Ma‘ Allāh- *Commanditaires* : Inconnus.**Sources :**- *médiévales*- *textuelles* :

1. al-Tādilī (c. 617/1220)

- *épigraphiques*- *pré-modernes* :

2. al-Tādilī al-Ṣawmī‘ī (m. 1577)

- *contemporaines*- *bibliographie***Situation actuelle :**

- *Pays, région* : Maroc, région de Tadla
- *Village, lieu-dit* : Douar des Ouled ‘Abd Allāh, anciennement Nzīr
- *Topographie du site* : Identifié sur la carte de Kasba Tadla sous le nom Sidi Mohamed Ben Alla. Site non visité.

Documents cartographiques

- *Carte du Maroc*, 1 : 50 000, NI-29-VI-4a, Kasba Tadla, I.G.N., 1954.
- *Carte du Maroc*, 1 : 50 000, NI-29-VI-2c, Beni Mellal, I.G.N., 1953.

Coordonnées :

- Mausolée : 32°29’51.35”N – 6°25’30.88”O

Caractéristiques générales : Ensemble composé d’un mausolée associé à un oratoire et une cour desservant des annexes. Site non visité.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 132)

Éléments de datation :

- *Identification* : Abū Muḥammad Ma‘ Allāh b. Yaḥyā b. Yaḡtn al-Zanātī, soufi.
- *Date du décès du saint* : 536/1141
- *Première/dernière mention du culte* : al-Tādilī (c. 617/1220) indique que les visiteurs récupèrent de la terre sur la tombe du saint.
- *Phases de construction* : Inconnues.

N°6/A
Sīdī ‘Umar ou Hārūn

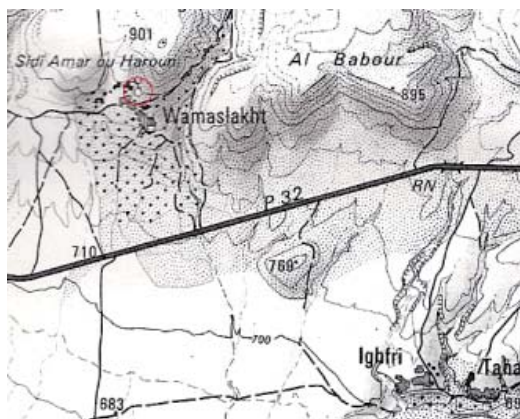
- épigraphiques

- pré-modernes

- contemporaines

- bibliographie

3. Van Staëvel (2010)



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc, Sūs al-Aqsā
- Village, lieu-dit : Wāmslaht
- Topographie du site : sur les pentes d’une montagne ; site non visité.

Documents cartographiques

- Carte du Maroc, 1 : 50 000, NI-29 XVI 4b, Awlouz, I.G.N., 1975.

Coordonnées :

- Mausolée : 30°43’22.88”N – 8°12’25.85”O

Caractéristiques générales : Site non visité.

Terminologie médiévale : *qabr* (2-p. 6)

Éléments de datation :

- Identification : Abū Ḥafṣ ‘Umar b. Hārūn al-Madīdī, soufi.
- Date du décès du saint : c. 590/1193-1194.
- Première/dernière mention du culte : al-‘Abdarī (690/1290) visite sa tombe en compagnie d’un *ṣayḥ* et juriste dénommé Abū Sa‘īd al-Ḥāḥī al-Mutarāzī (dates n.s.).
- Phases de construction : Inconnues.
- Commanditaires : Inconnus.

Sources :

- médiévales

-textuelles

1. al-Tādilī (c. 617/1220)
2. al-‘Abdarī (690/1290)

N°7/A
Abū Sahl al-Qarṣī

Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Village, lieu-dit : Ribāṭ Tāsmmāṭat
- Topographie du site : toponyme ancien non identifié.

Documents cartographiques

-

Coordonnées :

- Site non localisé.

Caractéristiques générales : Site non visité.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 268)

Éléments de datation :

- Identification : Abū Sahl al-Qarṣī, soufi.
- Date du décès du saint : inconnue.
- Première/dernière mention du culte : al-Tādilī (c. 617/1220) précise que sa tombe est recherchée pour sa *baraka*.
- Phases de construction : Inconnues.
- Commanditaires : Inconnus.

Sources :

- médiévales

- textuelles :

1. al-Tādilī (c. 617/1220)

- épigraphiques

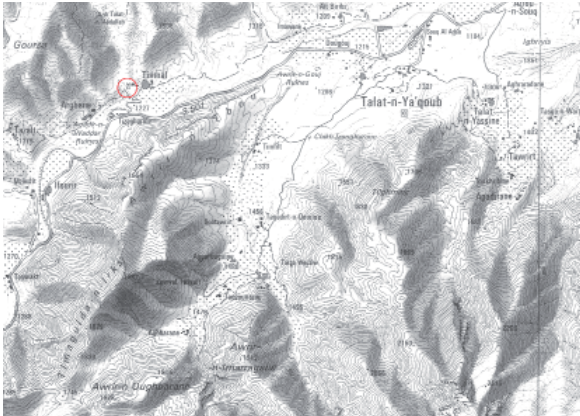
- pré-modernes

- contemporaines

- bibliographie

|||. Corpus annexe de tombes princières

N°2/P
Al-Mahdī Ibn Tūmart



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville/lieu-dit : Tinmal
- Topographie du site : terrasse enclavée, en milieu rural. Site non visité.

Documents cartographiques

- Carte du Maroc, 1 : 50 000, NH-29-XVI-4d, Talat-n-Ya'qoub, I.G.N., 1976

Coordonnées :

- Mosquée : 30°59'5.40"N – 8°13'42.98"O

Caractéristiques générales : La tombe du Mahdī Ibn Tūmart a disparue, de même que celles des premiers califes almohades déposés à ses côtés. Les fouilles réalisées sur le site, dans l'espace de la mosquée, n'ont pas permis de les localiser.

Terminologie médiévale : *qabr* (1-p. 64, 2-p. 429, 3-p. 188, 4-p. 253, 266 et 283, 6-p. 131), *ṣa'īd* (2-p. 425), *qubba* (1-p. 64), *bayt* (1-p. 64), *masǧid* (5-p. 120), *ǧāmi* (4-p. 232)

Éléments de datation :

- Identification : chef spirituel de la dynastie Almohade.
- Date du décès : c. 1130.
- Première/dernière mention du culte : al-Idrīsī (m. c. 548/1154) indique que la tombe est le lieu de pèlerinage des Masmūda. Ibn Haldūn (m. 1406) fait état de la profanation des tombes de Yūsuf et d'al-Mansūr par Abū 'Alī al-Milyānī sous le règne du

mérinide Abū Yūsuf (m. 1286). Le culte se déplace alors sur la grande-mosquée, seul élément conservé. al-Zarhūnī (début du XVIIIe siècle) indique que la prière en son sein est abandonnée en 1118/1706 en raison de son orientation jugée défectueuse.

- *Phases de construction* : Al-Mahdī est inhumé dans sa maison-oratoire, rapidement transformée en un mausolée à coupole réalisé, dans un jardin, autour de 1130. Puis à la porte de ce mausolée sont déposés 'Abd al-Mu'min (m. 1163), et successivement et côte à côte, Yūsuf (m. 1184) et Ya'qūb al-Mansūr (m. 1199). Le site est détruit par des troupes alliées des Mérinides au milieu du XIIIe siècle.

- *Commanditaires* : Le commanditaire des deux premiers état pour la sépulture du Mahdī est 'Abd al-Mu'min. Par la suite, chaque souverain est déposé par son successeur.

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. al-Idrīsī (m. c. 548/1154)
2. Abū 'Aqīl 'Aṭīyya Ibn 'Aṭīyya (552/1157)
3. Ibn al-Qaṭṭān (milieu du XIIIe siècle)
4. Ibn Abī Zār' b (c. 731/1331)
5. Ibn al-Ḥaṭīb c (entre 760 et 763/1358-1361)
6. Anonyme (783/1381-82)
7. 'Abd al-Rahmān b. Haldūn a (m. 1406)

-épigraphiques

- pré-modernes

8. Léon l'Africain
9. Marmol
10. Aḥmad b. 'Alī Maḥallī dit Ibn Zenbel (10^{ème} siècle H.)

- contemporaines :

11. al-Zarhūnī (début du XVIIIe siècle)
12. al-Nāṣirī (c. 1303/1886)

- bibliographie :

13. Basset (H.), Terrasse (H.) (réed. 2001)
14. Borély (1933)
15. Borély (1934)
16. Burési (2010)
17. Ferriol (1922)
18. Hassar-Benslimane (J.), Ewert (C.), Touri (A.), Wisshak (J. P.) (1981)
19. Ricard (1923)
20. Triki (H.), Hassar-Benslimane (J.), Touri (A.) (1992)

N°3/P
Chella



Situation actuelle :

- Pays, région : Maroc
- Ville/lieu-dit : Rabat, lieu-dit Chella
- Topographie du site : en dehors des enceintes de la médina.

Documents cartographiques

- Rabat/al-Ribāt, 1 : 10 000, IGN, 1958.

Coordonnées :

- Complexe funéraire : 34°00'23.79"N – 6°49'13.59"O

Caractéristiques générales : Le site est cerné d'une enceinte hexagonale irrégulière cantonnée de tours et percée de trois portes, dont une monumentale. Juste après cette entrée on trouve une ancienne hôtellerie, reconverti en bâtiment administratif, le complexe funéraire à proprement parlé, des latrines et des bains, ainsi qu'un cimetière. L'ensemble funéraire comprend une mosquée hypostyle à annexes, une madrasa à cour et bassin, à l'origine sur deux niveaux et associée à des latrines, et plusieurs mausolées. Dans le cimetière extérieur, plusieurs mausolées sont visibles réalisés depuis la période de fondation de la nécropole mérinide.

Terminologie médiévale : *qabr* (5-p. 84, 9-p. 20, 13 *habūs*), *dāriḥ* (3-p. 198 et 200, 5-p. 81, 8-p. 360, 13 *habūs*, 14 *inscription*), *turba* (2-p. 6, 5-p. 81), *rawḍa* (3-p. 199), *maqābir* (12 *inscription*), *qubba* (3-p. 198-200, 4-p. 74, 5-p. 81, 12 *inscription*), *madrasa* (3-p. 199), *madfan* (6-p. 124), *masḡid* (1-p. 492), *zāwiya* (7-p. 20, 15 *inscription*), *ribāṭ* (1-p. 513, 5-p. 81, 11 *inscription*), *mašhad* (5-p. 82)

Éléments de datation :

- *Identification* : nécropole mérinide. Installation de la *zāwiya* de Sīdī al-Ḥāḡḡ 'Abd Allāh al-Yābūrī, dans l'hôtellerie à l'entrée, où est initié Sīdī Ibn 'Ašīr.

- *Date du décès* :

- *Première/dernière mention du culte* : Ibn Marzūq (m. 781/1379) présente le site comme un lieu de pèlerinage.

- *Phases de construction* : En 684/1285, Umm al-'Izz, la femme du sultan Mérinide Abū Yūsuf Ya'qūb, est enterrée sur le site, suivie l'année suivante par son époux, dans une mosquée à cour et minaret. Ses successeurs Abū Ya'qūb Yūsuf (m. 706/1307) et Abū Tābit 'Āmir (m. 707/1308) y sont ensuite inhumés. Les sépultures prennent place dans la cour et dans la salle de prière. L'édifice de bains est contemporain de cette première phase. Pendant la première moitié du XIVe siècle, des annexes sont mises en place, dont la madrasa associée à un minaret et des latrines. Le plan de la mosquée est alors modifié et le tout inscrit dans une enceinte de petites dimensions où prennent place de nouvelles sépultures. L'ensemble est cerné d'une seconde enceinte monumentale datée de 739/1339, où s'insère une hôtellerie. Abū al-Ḥasan (m. 752/1351) est inhumé dans l'enclos funéraire, suivi de son épouse, Šams al-Duḥā (m. 750/1349), chacun dans un mausolée à coupole. Des travaux d'une nature inconnue sont réalisés à ce moment avant que ne soient affectés des *habūs* en 1355 par le sultan Abū 'Inān. La dépouille de sa sœur, d'abord enterrée à Fez, est alors transférée dans le mausolée de sa mère, et le *šayḥ* Abū Zayān est déposé au devant de celui-ci.

- *Commanditaires* : La mosquée initiale, et peut être les bains sont commandités par Abū Yūsuf Ya'qūb, suivi par Abū al-Ḥasan pour l'enceinte, l'aménagement du sanctuaire, la réfection de la mosquée et la mise en place d'annexes. Il projette probablement l'édification de la madrasa achevée par Abū 'Inān. Abū Sa'īd 'Uṭmān III ordonne également des travaux dont la nature est inconnue.

Sources :

- médiévales

-textuelles :

1. Ibn Abī Zār' b (c. 731/1331)
2. Ibn al-Ḥāḡḡ al-Numayrī (745/1344)
3. Ibn al-Ḥāḡḡ al-Numayrī (758/1357)
4. Ibn al-Ḥaṭīb a (entre 760/1358 et 763/1361)
5. Ibn al-Ḥaṭīb b (entre 760/1358 et 763/1361)

6. Ibn Marzūq (772/1371)
7. al-Hadramī (ap. 773/1372)
8. Ibn al-Ḥaṭīb (entre 774/1372 et 776/1374)
9. Ibn al-Aḥmar a (m. 817/1404 ou 820/1407)
10. al-Wanṣarīsī (m. 914/1508)

-épigraphiques :

11. Basset, Lévi-Provençal (1922). Bandeau épigraphique sur la porte monumentale.
12. Basset, Lévi-Provençal (1922). Bandeau épigraphique sur le mausolée d'Abū al-Ḥasan
13. Basset, Lévi-Provençal (1922). Table des *ḥabūs*.
14. Basset, Lévi-Provençal (1922). Stèles prismatiques mérinides.
15. Inscription de fondation (reconstituée)

- pré-modernes :

16. Léon l'Africain (visite en 915 H.)
17. Marmol

- contemporaines :

18. Bey el-Abbassi (début XIXe siècle)

- bibliographie :

19. Basset, Lévi-Provençal (1922)
20. Borély (1930)
21. Borély (1932)
22. Caillé (1949)
23. Caillé (1951)
24. Doutté (1914)
25. Ettahiri (1997) *non consulté*
26. Fontane Marelle (1930)
27. Marçais (1954)
28. Mercier (M.L.) (1905)
29. Nwyia (1961) ; cite Ibn Ḡandar (n.s.)
30. Terrasse (H.) (1950)
31. Terrasse (M.) (1979)
32. 'Uthmān 'Uthmān (1975)

IV. Corpus des inscriptions historiques et *ḥabūs*

Document n° 1 : Stèle en marbre sculpté de Sīdī Dirās (5/F/M) insérée dans le mur Sud de son mausolée.

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم
 فصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله سلم تسليماً كلّ من عليها فان
 ويبقى وجه ربك ذو الجلال وألا كرام وذو العلم حي
 خالد بعد موته وأوصاله تحت التراب رميم وذو الجهل ميت
 وهو ماش على الثرى يظن من الأحياء وهو عديم امر تجديد اثار
 هذا القبة مولانا الخليفة عبد الله المتوكل على الله فارس امير
 المؤمنين ابن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم اجمعين وهو قبر
 الصالح العالم الولي دراس ابن اسماعيل المكي بابي ميمونة
 المتوفى في سنة سبع وخمسين وثلاثمائة نفع الله به قاصد لذلك
 ابده الله احيا اثار اهل العلم وصالحين والله لا يضيع اجر
 للعلمين وكتب هذا في رمضان عام اربعين وخمسين وسبعمئة

Traduction :

Je me réfugie auprès de Dieu contre Satan le Lapidé. Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. Que Dieu bénisse notre seigneur Muḥammad et sa famille et le salue comme il se doit. « Tout ce qui est sur [terre] est périssable.

Seul restera la face de ton Seigneur, plein de majesté et de noblesse »¹. « Le savant vit Eternellement après sa mort, quand bien même ses os croupissent sous la terre tandis que l'ignorant est mort

Bien qu'il déambule ici-bas. Il pense être parmi les vivants tandis qu'il n'existe pas »². La rénovation de ces vestiges,

En un mausolée à coupole a été ordonnée par notre maître, le calife, 'Abd Allāh al-Mutawakkil 'alā Allāh Fāris, prince

Des croyants, fils des califes biens dirigés – que Dieu soit satisfait d'eux tous. Il s'agit de la tombe

Du *ṣāliḥ*, du savant, du *walī*, Dirās b. Ismā'īl al-Makkī, dit Abū Maymūna,

Décédé en l'an 357 - que Dieu fasse profiter de lui. [Le calife] aspire de cette façon

A l'éternité auprès de Dieu en rendant vie aux vestiges des gens de science et *ṣāliḥ-s*, car Dieu ne perd pas une récompense

Pour les savants. Ceci a été écrit en Ramadan de l'année 754.

1 *Coran*, Sourate LV « Al-Raḥmān », versets 26 et 27.

2 Vers de Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Sīd al-Baṭalyawsī (m. 52/1127 à Valence), cités par Ibn Hallikān, cf. *Kitāb waḥayāt al-a'yān. Ibn Khallikan's biographical dictionary*, vol. II, p. 62, trad. SLANE de (n.s.). Sur ce lettré voir l'article qui lui est consacré par Lévi-Provençal dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, cf. « Al-Baṭalyawsī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad Ibn al-Sīd », E.I., vol. I, p. 1092.

Document n°2 : Dédicace en zellige surmontant le porche d'entrée de la grande-mosquée.

Texte arabe édité par BROSELARD (C.), « Les inscriptions arabes de Tlemcen. IX : Mosquée et medersa de Sidi-Boumedin », *Revue Africaine*, n°18, Août 1859, p. 401-419, p. 403

الحمد لله وحده أمر بتشبيد هذا الجامع المبارك مولانا السلطان عبد الله علي ابن مولانا السلطان أبي سعيد
عثمان ابن مولانا السلطان أبي يوسف يعقوب ابن عبد الحق أيده الله ونصره عام تسعة وثلاثين وسبعمائة

Traduction :

Louange au Dieu unique. L'érection de cette mosquée bénie a été ordonnée par notre maître le sultan 'Abd Allāh 'Alī, fils de notre maître le sultan Abī Sa'īd 'Utmān, fils de notre maître le sultan Abī Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq – que Dieu le fortifie et lui accorde le succès, en l'année 739.

Document n°3 : Dédicace en céramique excisée localisée sur les piedroits du porche d'entrée de la grande-mosquée.

Piedroit de gauche : هذا ما أمر به مولانا أبو الحسن عبد الله علي

Piedroit de droite : أيده الله والنصر التمكين والفتح المبين

Traduction :

Ceci est ce qu'a ordonné notre maître Abū al-Ḥasan 'Abd Allāh 'Alī.

Que Dieu le fortifie par le succès fermement établi et la victoire éclatante.

Document n°4 : Dédicace inscrite à la base des chapiteaux qui surmontent les colonnes encadrant le mihrab de la grande-mosquée.

Chapiteau de droite : ابتغى وجه الله العظيم ورجا ثوابه الجسيم كتب الله له به أنفع الحسنات وأرفع الدرجات

Chapiteau de gauche : هذا ما أمر بعمله مولانا أمير المسلمين أبو الحسن ابن مولانا أمير المسلمين أبي يعقوب

Traduction :

Ceci est ce qu'a ordonné comme œuvre notre maître le prince des musulmans Abū al-Ḥasan, fils de notre maître prince des musulmans Abī Ya'qūb.

Il aspirait à la face de Dieu suprême, et espérait sa récompense considérable. Que Dieu lui réserve pour cela ses bienfaits les plus bénéfiques et ses degrés les plus élevés.

Document n°5 : Inscription ornant le tambour de la coupole dans l'oratoire de la madrasa.

Texte arabe et traduction d'après BROSSELDARD (C.), « Les inscriptions arabes de Tlemcen. IX : Mosquée et medersa de Sidi-Boumedin », *Revue Africaine*, n°18, Août 1859, p. 401-419, p. 408-409

الحمد لله رب العالمين
بناني كي يقيم لدي دينا * الإسلام أمير المسلمينا
أبو الحسن الذي فيه المزايا * تفوق النظم بالدم الثمينا
إمام لا يعبر عنه وصف * بما اجري به الأعمال دينا
سليل أبي سعيد ذي المعالي * اقر إلى إلا نام بها عيوننا
وقد سماه خالقه عليا * فاعلاه وأعطاه يقينا
أيان بصالحات منه دينا * وايماتا يكون له معينا
لشهر ربيع الثاني لسبع * خلون من السنين واربعينا
إلى سبع ميين فدام سعد * محوله مقاصده فنونا
وكان له إلا له على اتصال * على مرضاته دابا معينا

Traduction :

Louange à Dieu, seigneur des mondes

Celui qui m'a fondée, afin de perpétuer dans mon sein la religion de l'islam, est le prince des musulmans

Abū al-Ḥasan, dont les éminentes qualités sont au dessus des louanges les plus pompeuses que le souffle poétique peut inspirer ;

Imam dont on ne peut décrire les mérites si l'on songe à toutes ses œuvres accomplies pour la religion,

Descendance d'Abū Sa'īd possesseur des dignités qui ne peuvent être dépassées. Il a réjoui par cela les yeux [des hommes].

Son Créateur l'a nommé 'Alī, et il l'a élevé, en effet, au rang suprême, et lui a donné la science certaine de la foi ;

Il s'est servi de lui pour manifester, par des œuvres pieuses, la grandeur de la religion, et la religion sera son soutien.

Mois de rabī' le second de l'année 747

Puisse son bonheur durer toujours. Son but a été d'ouvrir un asile aux sciences.

Que Dieu exauce les désirs qu'il forme pour lui complaire, et qu'Il lui vienne à jamais en aide.

Document n°6 : Dédicace en céramique excisée surmontant le porche d'entrée de la grande-mosquée.

الحمد لله وحده أمر بتشيد هذا الجامع المبارك مولانا السلطان (أبو عنان فارس بن) مولانا السلطان أبي
الحسن علي بن مولانا السلطان أبي عثمان بن مولانا أبي يوسف يعقوب بن عند الحق أيد الله نصره عام
خمسین وسبعمئة

Traduction :

Louange au Dieu unique. L'érection de cette mosquée bénie a été ordonnée par notre maître le sultan [Abū 'Inān Fāris fils de]¹ notre maître le sultan Abū al-Ḥasan 'Alī, fils de notre maître le sultan Abū 'Utmān fils de notre maître Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq – que Dieu fortifie son succès – en l'année 750

Document n°7 : Dédicace inscrite à la base des chapiteaux qui surmontent les colonnes encadrant le mihrab de la grande-mosquée.

Chapiteau de droite : جامع ضريح الشيخ الولي الرضي الحلوي رحمة الله عليه

Chapiteau de gauche : أمر ببناء هذا الجامع المبارك عبد الله المتوكل على الله فارس أمير المؤمنين

Traduction :

Mosquée de la sépulture du *ṣayḥ*, le *walī*, l'agréé, al-Ḥalawī, que Dieu le prenne en sa miséricorde.

La construction de cette mosquée bénie a été ordonnée par 'Abd Allāh al-Mutawakkil 'alā Allāh Fāris, prince des croyants.

Document n°8 : Marque de tâcheron localisée sur une colonne de la nef axiale faisant face au mihrab de la grande-mosquée.

Texte arabe et traduction d'après BROSELARD (C.), «Les inscriptions arabes de Tlemcen. XI : Mosquée et tombeau de Sidi el-H'aloui », *Revue Africaine*, n°23, Août 1860, p. 322-331, p. 326

صنعها أحمد بن محمد اللمطي في شهر يا من سنة ذمز

Traduction :

A été faite par Ahmad b. Muḥammad al-Lamṭī au mois de Y'A' de l'année D'M'Z' », soit, le 11ème mois de l'année 747.

¹ Le passage entre crochet correspond à une restauration récente de l'inscription. Dans sa publications des inscriptions tlemcénienne, Charles Broselard fait ainsi état de cette lacune alors non comblée cf. BROSELARD (C.), «Les inscriptions arabes de Tlemcen. XI : Mosquée et tombeau de Sidi el-H'aloui », *Revue Africaine*, n°23, Août 1860, p. 322-331, p. 322.

Document n°9 : Stèle en pierre sculptée anciennement insérée dans la mosquée de Sīdī Ṣaffār (1/C/A)

Texte arabe et traduction d'après MERCIER (G.), *Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie. II. Département de Constantine*, Paris, 1902, p. 10-11.

بسم الله الرحمن الرحيم
لا اله الا هو العلي العظيم
توفي برحمة الله الشيخ الصالح
الولي ابو عبد الله الصفار
في يوم الخمسة من شهر رجب
سنة خمسين وسبعمائة
برد الله ضريحه امين

Traduction :

Au nom de Dieu. le Clément le Miséricordieux
Pas de dieu hormis Lui, le Très Haut, le Sublime.
Est décédé dans la miséricorde de Dieu le *ṣayh*, le *ṣālih*
Le *walī*, Abū ‘Abd Allāh al-Ṣaffār,
Le 5ème jour du mois de raġab
De l'année 750
Que Dieu rafraîchisse sa tombe. Amen

Document n°10 : Stèle en pierre sculptée insérée dans la mosquée de Sīdī ‘Uqba (2/A)

هذا قبر عقبة ابن نافع رحمه الله

Traduction :

Ceci est la tombe de ‘Uqba Ibn Nāfi‘ - Que Dieu lui soit miséricodieux.

Document n°11 : Dédicace en pierre sculptée surmontant la grande porte de la nécropole.

Texte arabe et traduction d'après BASSET (H.), LÉVI-PROVENÇAL (E.), « Chella. Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 31.

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَأَهْلِهِ وَسَلَّمَ
أَمْرٌ بِنَاءِ سُوْرِ هَذَا الرِّبَاطِ الْمُبَارَكِ مَوْلَانَا السُّلْطَانَ أَمِيرَ الْمُسْلِمِينَ أَبُو الْحَسَنِ ابْنَ مَوْلَانَا السُّلْطَانَ أَمِيرَ
الْمُسْلِمِينَ الْمُقَدَّسِ الْمُحْرَمِ أَبُو سَعِيدِ ابْنَ مَوْلَانَا السُّلْطَانَ أَمِيرَ الْمُسْلِمِينَ
الْمُقَدَّسِ الْمُحْرَمِ أَبِي يُوسُفِ ابْنَ عَبْدِ الْحَقِّ خَلَدَ اللَّهُ مَلِكَهُمْ وَكَانَ الْفَرَاغُ مِنْهُ فِي آخِرِ ذِي الْحِجَّةِ عَامِ تِسْعَةِ
وِثَلَاثِينَ وَسَبْعِمِائَةٍ

Traduction :

Je cherche refuge auprès de Dieu contre Satan le lapidé ! Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux ! Que Dieu bénisse et salue notre seigneur Muḥammad et sa famille.

La construction de l'enceinte de ce ribāṭ béni a été ordonnée par notre maître, le sultan, le prince des musulmans Abū al-Ḥasan, fils de notre maître, le sultan, le prince des musulmans, le purifié et l'objet de la miséricorde divine, Abū Sa'īd, fils de notre maître le sultan, le prince des musulmans, le purifié et l'objet de la miséricorde divine, Abū Yūsuf b. 'Abd al-Ḥaqq. Que Dieu éternise leur royaume ! Son terme fut atteint à la fin de *dū al-ḥiġġa* de l'an 739.

Document n°12 : Dédicace en pierre sculptée ornant la face externe du mausolée du sultan Abū al-Ḥasan.

Texte arabe et traduction d'après BASSET (H.), LÉVI-PROVENÇAL (E.), « Chella. Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 32.

الْبِقَاءُ لِلَّهِ أَمْرٌ بِهَذِهِ الْقَبَةِ الْمُبَارَكَةِ مَوْلَانَا السُّلْطَانَ الْأَجَلَ الصَّالِحَ الْعَادِلَ الْمُجَاهِدَ أَمِيرَ الْمُسْلِمِينَ وَنَاصِرَ
الدِّينِ أَبُو الْحَسَنِ ابْنَ مَوْلَانَا السُّلْطَانَ الْأَجَلَ الْعَادِلَ الْمُجَاهِدَ الْمُقَدَّسِ الْمُحْرَمِ أَمِيرَ الْمُسْلِمِينَ وَنَاصِرَ الدِّينِ
أَبِي سَعِيدِ بْنِ السُّلْطَانَ الْأَجَلَ أَبِي يُوسُفِ يَعْقُوبِ بْنِ عَبْدِ الْحَقِّ بِجَوَازِ هَذِهِ الْمَقَابِرِ الْمَرْعِيَةِ عَامَلَهُ اللَّهُ بِجَمِيلِ
الْجَزَاءِ أَصْلَحَهُ اللَّهُ وَجَاعَلَ ... نَفَعَ اللَّهُ مَوْلَانَا الْمَقَاصِدَ الْمَهْمَةَ

Traduction :

La durée appartient à Dieu. Ce mausolée à coupole béni a été ordonné par notre maître, le sultan, le plus grand, le *ṣāliḥ*, le juste, le *muġāhid*, le prince des musulmans et défenseur de la religion, Abū al-Ḥasan, fils de notre maître, le sultan, le plus grand, le juste, le *muġāhid*, le purifié, le prince des musulmans et défenseur de la religion Abū Sa'īd, fils du sultan, le plus grand, Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq, auprès de ces tombes protégées – que Dieu le rétribue d'une belle récompense, qu'Il le dirige et qu'Il le place [...] ! Que Dieu fasse profiter notre maître de ses grands desseins [...]

Document n°13 : Epitaphe du sultan Abū al-Ḥasan sur une stèle prismatique en marbre.

Texte arabe et traduction d'après BASSET (H.), LÉVI-PROVENÇAL (E.), « Chella. Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 36-37.

هذا قبر مولانا السلطان الخليفة الامام أمير المسلمين وناصر الدين المجاهد في سبيل رب العالمين أبي
الحسن ابن مولانا السلطان الخليفة الامام أمير المسلمين وناصر الدين المجاهد
سبيل رب العالمين أبي سعيد ابن مولانا السلطان الخليفة الامام أمير المسلمين وناصر الدين المجاهد في
سبيل رب العالمين ابي يوسف بن عبد الحق قدس الله روحه
ونور ضريحه توفي رضي الله عنه واوضاه بجبل هنتاتة في ليلة الثلاثاء السابع والعشرين لشهر ربيع
الاول المبارك من عام اثنين وخمسين وسبعمئة وقبر في قبلة
جامع المنصور من مراكش عمرها الله بذكره ثم نقل من هنالك الى هذا الضريح المبارك المقدس من شالة
لحفره الله رضوانه جنانه وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وسلم

Traduction :

Ceci est la tombe de notre maître, le sultan, le calife, l'imam, le prince des musulmans et défenseur de la religion, le *muğāhid* dans la voie du seigneur des mondes, Abū al-Ḥasan, fils de notre maître le sultan, le calife, l'imam, le prince des musulmans et défenseur de la religion, le *muğāhid* dans la voie du seigneur des mondes, Abū Sa'īd, fils de notre maître le sultan, le calife, l'imam, le prince des musulmans et défenseur de la religion, le *muğāhid* dans la voie du seigneur des mondes, Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq, que Dieu purifie son esprit et fleurisse sa sépulture. Il mourut – que Dieu l'agrée et soit satisfait de lui – dans la montagne des Hintata, pendant la nuit du mardi 27 du mois de *rabī* ' I le béni, de l'an 752. Il fut inhumé du côté de la qibla de la mosquée d'al-Mansūr de Marrakech – que Dieu la fasse prospérer par ses évocations. Puis, il fut transporté de et endroit à cette sépulture bénie et purifiée de Chella – que Dieu l'enveloppe de sa satisfaction et l'accueille dans son Paradis. Que la prière et le salut soient sur notre seigneur Muḥammad et sur sa famille.

Document n°14 : Epitaphe de Šams al-Duḥā, mère du sultan Abū ‘Inān, sur une stèle prismatique en marbre.

Texte arabe et traduction d'après BASSET (H.), LÉVI-PROVENÇAL (E.), « Chella. Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 34-35.

الحمْدُ لله هذا قَبْرُ مَوْلَاتِنَا الْحُرَّةِ الطَّاهِرَةِ النَّقِيَّةِ الصَّالَةِ امِّ السُّلْطَانِ الْخَلِيفَةِ الْإِمَامِ الَّذِي جَلَّتْ أَوْصَفُهُ الْجَمِيلَةُ
وَمَحَامِدُهُ الْجَلِيلَةُ عَن أَنْ تَحْصَى بِلِسَانٍ أَوْ تَرْسَمَ بِنَانٍ مَوْلَانَا أَمِيرِ
الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَوَكِّلِ عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ أَبَا عِنَانَ ابْنَ أَمِيرِ الْمُسْلِمِينَ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ الْخُلَفَاءِ الْإِيْمَةِ الْعُظْمَاءِ
الْأَعْيَانِ اسْكَنَهَا اللهُ فَسِيحَ الْجَنَانِ وَتَلَقَّاهَا بِالْعَفْوَةِ وَالْعُفْرَانِ وَكَانَتْ وَقَاتَهَا فِي لَيْلَةِ السَّبْتِ
الرَّابِعِ لِرَجَبِ الْفَرْدِ عَامِ خَمْسِينَ وَسَبْعِ مِائَةٍ وَدَفِنَتْ فِي آثَرِ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ الْخَامِسِ وَالْعِشْرِينَ مِنَ الشَّهْرِ
الْمَذْكُورِ بِمَشْهَدِ مَوْلَانَا الْخَلِيفَةِ الْمَنْصُورِ وَمَنْ وَقَدَ لِحُضُورِ دَفْنِهَا
مِنَ اعْيَانِ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ اللهُ تَعَالَى أَوْامِرَهُ وَشَيْدَ مَعَالِيهِ وَمَفَاخِرَهُ وَأَبَدَ آثَارِهِ الْكَرِيمَةَ وَمَأْتِرَةَ وَكَانَ وَلِيُّهُ
وَنَاصِرُهُ وَجَمَعَ لَهُ بَيْنَ خَيْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ بِمَنِّهِ

Traduction :

Louange à Dieu. Ceci est la tombe de notre maîtresse, la libre, l'intègre, la pieuse, la sainte, la mère du sultan, le calife, l'imam dont les belles qualités et les louables actions [sont telles] qu'aucune langue ne pourrait les énumérer, et aucune main les tracer, notre maître le prince

Des croyants, al-Mutawakkil 'alā Rabb al-'Alamīn, Abū 'Inān, fils du prince des musulmans Abī al-Ḥasan, fils des califes, des imams suprêmes et nobles – que Dieu leur réserve une large place au paradis, et les y accueille avec pardon et indulgence. Son décès s'est produit dans la nuit du samedi 4ème jour de *rağab* l'unique, de l'année 750. Elle fut enterrée après la prière du vendredi, 25ème jour du mois évoqué, en présence de notre maître, le calife victorieux, et de ceux venus en délégation pour être présent à son enterrement

Parmi les nobles de l'Orient et de l'Occident. Que Dieu très haut renforce son pouvoir, élève sa gloire et perpétue ses œuvres illustres ainsi que le souvenir de ces actions d'éclat. Qu'Il soit son représentant et son défenseur, et qu'Il lui accorde également le meilleur sort dans ce monde et dans l'autre.

Document n°15 : Epitaphe du sultan Abū Abū Ya‘qūb Yūsuf, sur une stèle prismatique en marbre trouvée dans le mausolée de Šams al-Ḍuḥā.

Texte arabe et traduction d'après BASSET (H.), LÉVI-PROVENÇAL (E.), « Chella. Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 34.

...منها باذن...
التقي الأختشى الأظهر أمير المسلمين المجاهد
في سبيل رب العالمين أبو الحسن ابن الخلفاء الرا
بقصرهما المبارك بمنصورة تلمسان الجديدة

Traduction :

...d'elle, sur l'ordre de...

Le pieux, celui qui craint Dieu, le plus intègre, le prince des musulmans, le *muḡāhid*

Dans la voie du seigneur des mondes Abū al-Ḥasan, fils des califes

Dans leur palais béni à la nouvelle Mansoura de Tlemcen.

Document n°16 : Epitaphe mérinide sur une stèle prismatique en marbre trouvée dans le cimetière à l'Ouest du sanctuaire.

Texte arabe et traduction d'après BASSET (H.), LÉVI-PROVENÇAL (E.), « Chella. Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 37.

الحمد لله وحده هذا قبر مولانا أبي الأ... العباس بن مولانا أبي سالم بن أبي الحسن توفى
لسابع شوال عام تسعة وستين وسبعمائة ودفن بالبقعة ... الموفي عشرين من جمادى الأولى عام ستة
وسبعين وسبعمائة

Traduction :

Louange à Dieu unique. Ceci est la tombe de notre maître, Abū al-A.... al-‘Abbās fils de notre maître Abū Sālim b. Abū al-Ḥasan. Il mourut

Le 7ème jour du mois de *šawāl* de l'année 769. Il fut inhumé dans le terrain prolifique... le 20ème jour du mois de *ḡumādā I* de l'année 776.

Document n°17 : Dédicace en zellige reconstituée, associée à la madrasa.

الحمد لله وحده هذه الزاوية أسسها مولانا العالم العامل الخليفة أمير المؤمنين السلطان أبو سعيد عثمان
المتوفى في خمسة وعشرين من ذي القعدة عام إحدى وثلاثين وسبعمائة

Traduction :

Louange à Dieu unique. Cette *zāwiya* a été établie par notre maître le savant, l'ouvrier (sic), le calife, le prince des croyants, le sultan, Abū Sa‘īd ‘Utmān, décédé le 25 de *dū al-qi‘da* de l'année 731.

Document n°18 : Lègue familial à la mosquée al-Ṣābirīn (2/F/M).

Texte arabe : AL-WANṢARĪSĪ, *al-Mi'yār al-maḡrib wa-al-ḡāmi' al-maḡrib 'an fatāwī 'ulamā' ifriqiyya wa-al-andalus wa-al-maḡrib*, Ed. ḤAĠĪ (M.), Beyrouth, 1981, vol. 7, p. 311-312.

نسخة وصية الشيخ أبي زيد بن خنوسة وأمه فاطمة بنت أبي الفضل الزرهوني وما تقيد بعقبها من الموجبات، وجوابي الإمامين الراسخين الشامخين التلمسانيين : أبي عبد الله سيدي محمد بن مرزوق، وأبي الفضل سيدي قاسم العقباني على مضمون السؤال عنها، نصها : نص الشيخ الأوجه الأفاضل أبو زيد عبد الرحمان بن الشيخ الأجل المبرور المرحوم أبي عبد الله محمد بن خنوسة، وأمه المصونة فاطمة بنت الشيخ الفقيه الأجل المرحوم أبي الفضل الزرهوني بأنهما مهما حدث بهما حدث الموت الذي لا بد منه ولا محيد لمخلوق حي عنه، فيخرج عنهما بعد وفاتهما من ثلث متروكهما من قليل الأشياء وكثيرها جليلها حقيرها، عقارا كان ذلك أو غيره جميع جنان الزيتون الكائن بكذا، وحظ فاطمة الخاص بها دونه المعروف بكذا، وجميع الساجلين المشتركين بينهما اللذين بكذا وجميع الكذا. ويُعطى ذلك كله لأول ولد يولد حيا لولدي عبد الرحمان المذكور الموصي المذكور محمد وعائشة الصغيرين الآن، ذكراً كان الولد أو أنثى على حسب السواء. بين ولدي الولدين المذكورين والاعتدال، يكون ذلك حسب عليهما وعلى أقابيهما ما تناسلوا، وامتدت فروعهم على السواء بينهم والاعتدال، فإن انقرض الشقيقان محمد وعائشة المذكوران عن غير عقب فيرجع ذلك لولدي أخت عبد الرحمان المذكور، وهما حفيدة فاطمة المذكورة لل بنت محمد ورحمة ابنا الشيخ الأوجه الحاج المكرم أبي العباس أحمد بن راشد بالسواء بينهما والاعتدال وعلى أقابيهما من الذكور أيضا ما تناسلوا وامتدت فروعهم الذكور منهم دون الإناث، فإن انقرضوا وانقرض عقبهم فيرجع ذلك وقفا مخلدا وحسبا مؤبدا على جامع الصابرين من أوزقور من داخل باب الفتوح أحد أبواب فاس المحروسة ليشتري من غلة ذلك زيت لاستصباح المسجد المذكور وحصر، ويصلح منه ما وهي من الجامع المذكور، وما فضل من ذلك يشتري به طعام، يطعم للواردين بالجامع المذكور، الملتزمين بها من الفقراء والمرابطين بالمسجد المذكور، بعد ما ينفق في خدمة ذلك ما يستدام به الحبس المذكور، وإصلاحه بمنافع ذلك ومرافقه وكافة حقوقه كلها، الداخلة في ذلك والخارجة عنه المعلومة له والمنسوبة إليه، وصية صحيحة تامة، قاصدين بذلك وجه الله العظيم وثوابه الجسيم، والدار والآخرة والله لا يُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا، وعرف قدره وشهد بذلك عليهما : في صحة وطوع وجواز وعرفهما، وذلك في عشي يوم الثلاثاء الخامس لرجب عام إحدى وتسعين وسبعمائة. وكان ذلك بعد أن رجعت فاطمة المذكورة عن كل وصية كانت اوصت بها قبل هذا التاريخ، في تاريخه، ومن نعت المرأة نصف حسنة القد قمحية بلجاء وجناء قويمة الأنف، أبو يحيى بن عبد الرحمان بن صالح إلا معرفة المرأة، ومحمد بن عبد الرحمان يسكن الكناني، وعرف المرأة المذكورة

Traduction :

Copie du legs testamentaire d'Abū Zayd b. Hanūsa et de sa mère, Fāṭima fille d'Abū al-Faḍl al-Zarhūnī, ce qui a été consigné à sa suite comme conséquences, des réponses des deux imams tlémeceniens établis fermement et sublimes, Abū 'Abd Allāh Sīdī Muḥammad b. Marzūq, et Abū al-Faḍl Sīdī Qāsim al-'Uqbānī ainsi que de la question posée au sujet de ce lègue dont le texte est :
Le *ṣayh* le plus considérable, le plus méritant, Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān fils du *ṣayh* suprême, bon et défendu, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Hanūsa, et de sa mère la vertueuse Fāṭima fille du *ṣayh* le juriste le plus grand, le défendu Abū al-Faḍl al-Zarhūnī ont indiqué que, quoiqu'il leur advienne, lorsqu'arrivera la mort à laquelle on ne peut se soustraire et qu'aucune chose créée et vivante ne peut éviter, donc après leur décès, le tiers de ce qu'ils laisseront, du peu de chose, que ce soit en petite ou grande quantité, vil ou noble, en matière de bien immobilier – ceci et d'autre - consistant

en l'ensemble d'un champ d'olives localisé à tel endroit, la fortune de Fāṭima qui lui est propre dont le montant connu est de tant, ainsi que l'ensemble des biens consignés partagés entre eux deux qui sont de tant, l'ensemble de cela sera prélevé. Tout ceci sera donné au premier descendant garçon naissant des enfants de 'Abd al-Raḥmān le testamentaire susnommé, Muḥammad susnommé et 'Ā'īša, tout deux alors enfants, rappelant que le descendant garçon ou fille compte à égalité. Entre les enfants des deux enfants susnommés, [le partage] se fera à avec sagesse et égalité. Ceci est un *ḥubs* constitué pour eux deux, pour leurs descendants qui se multiplieraient et leurs ramifications qui s'étendraient, partagé avec sagesse et égalité entre eux. Si ces frère et sœur utérins Muḥammad et 'Ā'īša susnommés s'éteignaient sans descendant, ceci reviendrait aux enfants de la sœur de 'Abd al-Raḥmān susnommé. Ils sont les petits-enfants de Fāṭima susnommée par la fille, Muḥammad et Raḥma, les fils du *ṣayh*, le bon, le *ḥāḡḡ*, le généreux, Abū al-'Abbās Aḥmad b. Rāšid. [Ce lègue leur reviendrait] à égalité entre les deux, ainsi qu'à leurs descendants garçons et à ce qui viendrait et s'étendrait comme ramification à ces descendants garçons, mais non filles. S'ils s'éteignaient et que s'éteignait leur descendance ceci reviendrait en *waqf* perpétuel et en *ḥubs* éternel à la mosquée al-Ṣābirīn d'Awzaqūr, sur le versant intérieur de bāb al-ftūh, une des portes de Fès la bien gardée, pour acheter avec son revenu de l'huile pour éclairer l'oratoire susnommé ainsi que des nattes, et pour tenir en bon état ces dernières, dans la mosquée susnommée. Avec le reste de ce revenu on achètera de la nourriture pour nourrir ceux qui viennent à cette mosquée susnommée, ceux parmi eux qui y résident qui sont pauvres et *murābiṭ-s*, après quoi on dépensera pour son service ce qui restera de ce *ḥubs* susnommé. Qu'il soit utilisé en choses utiles pour cet oratoire, ainsi que pour ses commodités. Ce lègue testamentaire est conforme dans la totalité ses droits. Les tenants et les aboutissants de ce *ḥubs* sont connus ainsi que son origine. C'est un lègue authentique établi, en aspirant par lui à la face de Dieu Suprême, à Sa grande récompense ainsi qu'au dernier séjour, car « Dieu ne perds pas une récompense pour celui qui fait une bonne œuvre » et Il en connaît la valeur. Ont témoigné pour eux de la correction, de la liberté [de la décision] prise en toute conscience et de sa légalité, et ceci au soir du mardi 5 raḡab de l'année 791, Abū Yaḥyā b. 'Abd al-Raḥmān b. Ṣāliḥ, qui ne connaît pas la femme, et Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān résidant à al-Kinānī, et qui lui, connaît la femme susnommée. Ceci fut fait après que Fāṭima susnommée revint sur le testament qu'elle avait fait avant cette date, à telle date. Elle a été décrite comme était une femme de taille moyenne, au teint doré, aux pommettes hautes et au nez droit.

Document n°19 : Legs familial au sépulcre d'al-Sabṭī (3/M/M).

Texte arabe : AL-WANŠARĪSĪ, *al-Mi'yār al-mağrib wa-al-ğāmi' al-mağrib 'an fatāwī 'ulamā' ifriqiyya wa-al-andalus wa-al-mağrib*, Ed. ḤAĠĪ (M.), Beyrouth, 1981, vol. 7, p. 343.

حبس علي بن حميد السيفاني على أبي سعيد بن محمد السبتي جميع مقطع بن كليب والغرس القائم به، وعلى عقبه، وعقب عقبه، ما تناسلوا وامتدت فروعهم الذكر والأنثى في ذلك سواء، وكذلك أعقاب الأقباب، والذكور والإناث في ذلك سواء، ومن مات منهم من غير عقب رجع نصيبه لمن بقي من عقب الذكور، أو من عقب الإناث، وإن انقرض المسجد عليه وعقبه، ولم يبق منهم أحد، رجع الحبس المذكور للفقراء والمساكين المقيمين بضريح الشيخ أبي العباس السبتي، ينتفعون بغلته

Traduction :

'Alī b. Ḥamīd al-Sayfānī a haboussé la totalité de la carrière d'Ibn Kulayb et les arbres qui s'y dressent, au profit d'Abū Sa'īd b. Muḥammad al-Sabṭī puis de ses descendants, et de la descendance de ceux-ci, qui se multiplieraient, leurs ramifications s'étendant, tant homme que femme, à égalité. De cette façon, des descendants des descendants, hommes et femmes à égalité, celui qui mourrait parmi eux sans héritier, sa part reviendrait à ceux qui resteraient des descendants, qu'ils soient hommes ou femmes. Si celui qui bénéficie du *ḥubs* et sa descendance s'éteignaient, et qu'il n'en restait aucun, le *ḥubs* susnommé reviendrait aux *faqīr-s* et aux indigents qui séjournent au sépulcre du *ṣayḥ* Abū al-'Abbās al-Sabṭī, qui y reçoivent leur moyen de subsistance.

Document n°20 : Biens de mainmorte légués au sanctuaire de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) par le sultan mérinide Abū al-Ḥasan.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أَمْرٌ بَيْنَاءُ هَذَا جَامِعِ الْمُبَارَكِ مَعَ الْمَدْرَسَةِ
الْمُتَّصِلَةِ بِغَرْبِيهِ مَوْلَانَا السُّلْطَانُ الْأَعْدَلُ أَمِيرُ الْمُسْلِمِينَ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
أَبُو الْحَسَنِ ابْنِ مَوْلَانَا أَمِيرُ الْمُسْلِمِينَ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَبِي سَعِيدِ
ابْنِ مَوْلَانَا أَمِيرُ الْمُسْلِمِينَ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَبِي يَوْسُفَ ابْنَ عَبْدِ الْحَقِّ عَزَهُ
اللَّهُ أَمْرَهُ وَخَلَدَ بِالْعَمَلِ الصَّالِحِ ذَكَرَهُ وَاخْلَصَ لِلَّهِ تَعَالَى فِي عَمَلٍ إِلَى سِرِّهِ وَحَقَّرَهُ
وَحَبَسَ الْمَدْرَسَةَ الْمَذْكُورَةَ عَلَى طَلَبَةِ الْعِلْمِ الشَّرِيفِ وَتَدْرِيسِهِ وَحَبَسَ عَلَى الْجَامِعِ
الْمَذْكُورِ وَالْمَدْرَسَةِ الْمَذْكُورَةِ مِنَ الْجَانِبِ الْعَلِيِّ نَفَعَهُمُ اللَّهُ بِذَلِكَ جَمِيعَ جَنَانِ الْقَصِيرِ
الَّذِي بِالْعِبَادِ الْفَوْقِيِّ الْمَشْتَرَى مِنْ وَكْدِيِّ عَبْدِ الْوَاحِدِ الْقَصِيرِ وَجَمِيعَ جَنَانِ الْعُلُوجِ الْمَشْتَرَى مِنْ عَلِيِّ ابْنِ
الْمُرَانِيِّ

وَجَمِيعَ الْجَنَانِ الْمَعْرُوفِ بِابْنِ حَوَيْتَةَ الْكَائِنِ بِزَوَاعِغَةِ الْمَشْتَرَى مِنْ وَرَثَةِ الْحَاجِّ مُحَمَّدِ بْنِ حَوَيْتَةَ وَجَمِيعِ
الْجَنَانِ الْكَبِيرِ وَالْدَّارِ الْمُتَّصِلَةِ مِنْ جِهَةِ غَرْبِيهِ الْمَعْرُوفِ ذَلِكَ بِاسْمِ دَاوُدَ بْنِ عَلِيِّ الْمَشْتَرَى
مِنْ وَرَثَتِهِ وَهُوَ بِأَسْفَلِ الْعِبَادِ السُّفْلِيِّ وَجَمِيعِ الرَّقْعَتَيْنِ الْمُرُوثَتَيْنِ أَيْضًا عَنْهُ وَاشْتَرَيْتَا
مِنْ وَلَدِهِ عَلِيِّ وَتَعَزَّزَ وَإِحْدَاهُمَا بِابْنِ أَبِي إِسْحَاقَ وَالثَّانِيَةَ بِابْنِ صَاحِبِ الصَّلَاةِ الْمَغْرُوسِ
مِنْهُمَا وَغَيْرِ الْمَغْرُوسِ وَجَمِيعِ الْجَنَانِ الْمَعْرُوفِ بِجَنَانِ الْبَادَسِيِّ الْمُرُوثِ
أَيْضًا عَنْهُ الْمَشْتَرَى مِنْ يَحْيَى بْنِ دَاوُدَ الْمَذْكُورِ وَهُوَ فَاسِلُ الْعِبَادِ السُّفْلِيِّ
وَجَمِيعِ الْجَنَانِ الْمَسْمِيِّ بْنِ قُرْعُوشِ الْقَرِيبِ مِنْ جَنَانِ الْبَادَسِيِّ الْمَذْكُورِ الْمُرُوثِ
أَيْضًا عَنْهُ وَاشْتَرَى مِنْ وَلَدِهِ عَبْدِ الْوَاحِدِ وَعَيْسَى وَجَمِيعَ غُرُوسِ
الْأَرْبَعَةِ أَنْ الْفَوْقِيِّ مِنْهَا يَعْرِفُ بِابْنِ مَكِّيٍّ وَالثَّانِي بِمُحَمَّدِ بْنِ السَّرَاجِ وَالثَّلَاثِ
نَقْرَجِ الْمَدْلَسِيِّ وَالرَّابِعَ بِابْنِ الثَّرَا وَأَيْضًا وَهِيَ الَّتِي وَرَثَتْ أَيْضًا عَنْهُ وَيَشْتَرِيَتْ
مِنْ جَمِيعِ وَرَثَتِهِ وَجَمِيعَ دَارِيهِ الثَّانِيَةِ بِجَوْفِي مَسْجِدِ الْعِبَادِ السُّفْلِيِّ
الْمَشْتَرَاتِي أَيْضًا مِنْهُمْ وَالنَّصْفِ الْوَاحِدِ مِنْ جَنَانِ الزُّهْرِيِّ مَعَ جَمِيعِ بَيْتِي
الْأَرْحَا الْمَبْنِيِّ بِقَرْبِهِ وَذَلِكَ بِجِهَةِ الْوَرِيطِ وَجَمِيعِ بَيْتِي الْأَرْحَا الْمَبْنِيِّ أَيْضًا بِقَلْعَةِ
بَنِي مَعْلِيِّ خَارِجَ بَابِ كَشُوطٍ مِنْ تَلْمَسَانَ حَرَسَهَا اللَّهُ وَجَمِيعِ الْحَمَامِ الْمَعْرُوفِ
بِحَمَامِ الْعَالِيَةِ الَّذِي بِدَاخِلِ الْمَدِينَةِ الْمَذْكُورَةِ بِجِهَةِ بَابِ الْحَدِيدِ مَعَ حَاتُوتِيهِ
الْمُتَّصِلَتِي بِهِ عَلَى يَمِينِ الْخَارِجِ مِنْ بَابِ الْقَبْلِيِّ وَدُوَيْرَتِهِ الْمُتَّصِلَةَ بِهِ مِنْ جِهَةِ
جَوْفِهِ وَمَصْرِيَّتِهِ الْمَحْمَلَةَ عَلَى اسْطُوانِهِ وَالنَّصْفِ الْوَاحِدِ الْحَمَامِ الْقَدِيمِ
الَّذِي بِدَاخِلِ مَدِينَةِ الْمَنْصُورَةِ حَرَسَهَا اللَّهُ وَمَحْرَثَ عَشْرِينَ زَوْجًا بِتَيْمِنِ يَوْبِنِ
مِنْ زَيْدُورٍ مِنْ قَطْرِ تَلْمَسَانَ الْمَذْكُورَةَ بِرِسْمِ إِطْعَامِ الطَّعَامِ بِزَاوِيَةِ الْعِبَادِ عَمَرَهَا اللَّهُ لِلْفُقَرَاءِ
وَالْحَاجَّاتِ الْمَقِيمِينَ وَالْوَارِدِينَ عَلَيْهَا وَأَثَرَةَ عَشْرَةَ أَزْوَاجٍ بِالْمَوْضِعِ الْمَذْكُورِ بِرِسْمِ
سَاكِنِينَ الْمَدْرَسَةِ الْمَذْكُورَةَ بِحَسَابِ خَمْسَةِ عَشْرَ صَاعًا لِلطَّالِبِ الْوَاحِدِ فِي كُلِّ شَهْرٍ
وَجَمِيعَ جَنَانِ سَعِيدِ ابْنِ الْكَمَادِ الْمَشْتَرَى مِنْ وَرَثَتِهِ وَهُوَ الْكَائِنِ فَوْقَ الْعِبَادِ الْعُلُويِّ وَتَحْتَ سَاقِيَةِ النَّصْرَانِيِّ

وَجَمِيعِ

جَنَانِ الْقَائِدِ مَهْدِيِّ الْمَشْتَرَى مِنْ وَرَثَتِهِ الْكَائِنِ بِزَوَاعِغَةِ الْمَحْرُوسَةِ وَجَمِيعِ جَنَانِ التَّقْرِيسِيِّ الْكَائِنِ تَحْتَ
الطَّرِيقِ الْمَارِيْنَ

عَلَيْهَا لِلْوَرِيطِ الْمَشْتَرَى مِنْ وَرَثَتِهِ وَجَمِيعِ أَرْضِ جَنَانِ وَرَثَةِ التَّقْرِيسِيِّ الْمَذْكُورِ الْكَائِنِ غَرْبِيِ الزَّاوِيَةِ
الْمَشْتَرَاةِ

مِنْهُمْ وَبَقِيَّةِ الرِّحَابِ الْمُتَّصِلَةِ بِالْجَامِعِ الْمَذْكُورِ الْبَاقِيَةِ مِنَ الْجَنَانِ الْمَرْبُودِ بَعْضُهُ فِي الْجَامِعِ الْمَشْتَرَى مِنْ
وَرَثَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ

الْوَاحِدِ وَمِنْ وَرَثَةِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ وَعَمَّتِهِ مَيْمُونَةَ وَلَمْ يَتَّبِقَا لَوَرَثَتِهِمْ حَفٌّ وَلَا مَطْلَبٌ وَحَبَسَ عَلَى الزَّاوِيَةِ الْمَذْكُورَةِ
بِالْعِبَادِ عَمَرَهَا

وَجَمِيعِ مِنْ مَلَاةِ ... عَلَى تَقْفِيرِ الْحَاجِّ وَالْوَارِدِينَ عَلَيْهَا مِنَ الْفُقَرَا

Traduction :

Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux. Que Dieu bénisse et salue notre seigneur et maître Muḥammad et sa famille comme il se doit. Louange à Dieu, Maître des mondes. Une fin heureuse est réservée à ceux qui le craignent.

La construction de cette grande-mosquée bénie avec la madrasa qui lui est contiguë à l'Ouest, a été ordonnée par notre maître, le sultan très juste, le prince des Musulmans, le *muğāhid* dans la Voie du Maître des mondes, Abū al-Ḥasan, fils de notre maître, le prince des Musulmans et *muğāhid* Abū Sa'īd, fils de notre Maître, le prince des Musulmans et *muğāhid* Abū Yusūf b. 'Abd al-Ḥaqq - que Dieu le fortifie lui et sa puissance. Il éternise par les œuvres pieuses son souvenir et il voue à Dieu Très Haut un culte pur par son action dans le secret de son cœur. Il a haboussé la madrasa évoquée aux profit de l'enseignement de la science noble et de son étude. Il a également haboussé au profit de la grande-mosquée susnommée – que Dieu leur fasse profiter de cela :

- la totalité du jardin d'al-Quṣayr, situé à *al-'Ubbād al-Fawqī*, acheté aux deux enfants de 'Abd al-Wāḥid al-Qusayr ;
- la totalité du jardin d'al-'Alūğ acheté à 'Alī b. al-Marānī ;
- la totalité du jardin dit d'Ibn Ḥawīta, situé à Zawāğa et acheté aux héritiers d'al-Ḥāğğ Muḥammad b. Ḥawīta ;
- la totalité du grand jardin et de la maison qui lui sont contiguës à l'Ouest, connus sous la désignation de Dāwud b. 'Alī et achetés à ses héritiers. Ils sont situés au plus bas d'*al-'Ubbād al-saftī* ;
- la totalité des deux pièces de terrain provenant de la même succession et achetées à son fils 'Alī, l'une dite d'Ibn Abī Ishāq, et l'autre d'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, aussi bien les parties plantées d'arbre que celles qui ne le sont pas ;
- la totalité du jardin connu sous le nom de jardin d'al-Bādisī susnommé, provenant également de la même succession, et acheté à Yaḥyā fils de Dāwud susnommé. Il est situé au plus bas d'*al-'Ubbād al-saftī* ;
- la totalité du jardin dénommé al-Qar'ūs, et qui est voisin du jardin d'al-Bādisī susnommé, provenant lui aussi de la même succession, et acheté à son (*sic*) fils 'Abd al-Wāḥid et 'Īsā ;
- la totalité des quatre vergers, dont le premier, situé le plus haut, dit d'Ibn Makkīr, le deuxième, dit de Muḥammad b. al-Sarrāğ, le troisième, dit de Farğ al-Madlasī, et le quatrième, dit d'Ibn al-Tarā Ils proviennent également de la même succession, et ont été achetés à l'ensemble de ses héritiers ;
- la totalité des deux maisons situées du côté septentrional de l'oratoire d'*al-'Ubbād al-saftī*, achetées à ces derniers ;
- la moitié du jardin d'al-Zuhrī avec que la totalité des deux moulins à bras construits à proximité de lui, l'ensemble étant du côté d'al-Warīt ;
- la totalité des deux moulins à bras construits également à Qal'at banī Ma'lī, localisée à l'extérieur du *bāb Kaššūt* de Tlemcen – que Dieu la garde ;
- la totalité des bains dit ḥammām al-'Āliya, situés à l'intérieur de la ville susnommée, du côté de *bāb al-Ḥadīd* avec leur deux boutiques contiguës, à droite de la sortie de sa porte au Sud, et encore une petite maison contiguë aux mêmes bains, du côté septentrional ; ainsi que leur petit cellier sis dans sa cour à portique ;
- la moitié de l'ancien bain situé à l'intérieur de la ville d'al-Mansoura – que Dieu la garde ;
- un champ cultivé de vingt *zawğ-s*¹ à Tīman Yūban de Zaydūr, appartenant au territoire de Tlemcen susnommée, dont le produit est dédié à pourvoir la nourriture dans la *zāwiya* d'*al-'Ubbād* – que Dieu la peuple – aux *faqīr-s* et aux pèlerins de passage et en résidence en son sein ;

¹ Un *zawğ* correspond à l'étendue de terrain qu'une paire de boeuf peut labourer en une saison soit 10 hectares, cf. *Supplément aux dictionnaires arabes...*, vol. 1, p. 611.

- une entame de dix *zawǧ-s* [de terrain] au lieu susnommé, dont le produit est dédié aux pensionnaires de la madrasa susnommée, à hauteur de quinze *ṣā'-s*² par mois pour chacun des étudiants ;
- la totalité du jardin de Sa'īd b. al-Kamād, acheté à ses héritiers. Il est situé au dessus d'*al-'Ubbād al-'alawī*, sous le canal du Naṣrānī ;
- la totalité du jardin du Caïd Maḥdī, acheté de ses héritiers, et situé à Zawāḡa, la bien gardée ;
- la totalité du jardin d'al-Tafrīsī, situé sous la route qui la [Tlemcen] mène à al-Warīt, et acheté à ses héritiers ;
- la totalité de la terre d'un jardin provenant de la succession d'al-Tafrīsī susnommé situé à l'Ouest de la *zāwiya*, et achetée à ses héritiers ;
- l'espace restant contiguë à la grande-mosquée susnommée, et provenant du jardin dont une partie a été utilisée pour réaliser la grande-mosquée, acheté à la succession de Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid, ainsi qu'aux héritiers de son père, de sa mère et de sa tante paternelle Maymūna de sorte qu'il ne reste à leurs héritiers aucun recours ni aucune réclamation à élever.
- Il a enfin haboussé au profit de la *zāwiya* susnommée d'*al-'Ubbād* pour qu'elle soit peuplée la totalité d'une saline [...], pour la mendicité des pèlerins et des résidents en son sein parmi les *faqīr-s*.

² Un *ṣā'* correspond à 8 poignées, ou 4 *madd*, soit une mesure variable entre 40 et 50 livres, cf. *Supplément aux dictionnaires arabes...*, vol. 1, p. 853.

Document n°21 : Biens de mainmorte légués au sanctuaire de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) par le prince ziyānide Abū ‘Abd Allāh Muḥammad.

الحمد لله الصلاة والسلام على مولانا محمد
 هذا تفسير ما اشترى عن امر مولانا
 امير المسلمين ابي عبد الله النابتي
 ايد الله امره اعز نصر من الاراضي
 مما كان موقوفا تحت يديه
 الكريمتين من وفر احباس الولي
 القطب سيدي ابي مدين نفعنا
 الله به وذلك ببو هناق زوج فدان
 الزيتون الكبير بمائتين دينار ذهبا وقرد
 فدان الزيتون الصغير بمائة دينار
 ذهبا وزوج تادكراة بمائة واربعين دينار
 ذهبا وقرد يامن بمائة دينار
 ذهبا المشتركة جميعها من بن فاله
 ايد الله وايماه بعد خلوصها
 له من ورثة بن ويغزن بالوجبة
 الشرعين وجميع زوج تفا
 طيسة بثلاثة وخمسين دينار
 ذهبا من ورثة بن صالح وورثة
 الشبي بترابها وحفرها وبالصفصف
 جميع الزوجين المسماة احداهما
 او عزوز مشتراة من ورثة يحي بن
 داود والاخي اقطوطين مشتراه
 من احمد المسيقي بترابهما وحفرهما
 بمائتين بتين وثلاثة وعشرين دينار ا
 ذهبا لبصر وغلالتها في مصره و
 الحبس المذكور في عباد على زاوية فيه
 حسما وقع ذلك في عام اربعة
 وتسعمائة وفي عام ستة

Traduction :

Louange à Dieu. La bénédiction et le salut sur notre maître Muḥammad.

Ceci est l'exposé de ce qui a été acheté sur ordre de notre maître, prince des Musulmans, Abī ‘Abd Allāh al-Nābatī - que Dieu renforce son pouvoir et augmente sa victoire – en matière de terrain, au moyen de l'épargne générée par ce qui était immobilisé en *waqf* et géré de ses mains généreuses, [pour être] haboussé au profit du *walī*, le pôle, Sīdī Abū Madyan – que Dieu nous fasse profiter de lui :

- à Bū Hanāq, un *zawğ* de l'arpent dit d'*al-zaytūn al-kabīr* pour 200 dinars d'or et une aune de l'arpent dit d'*al-zaytūn al-ṣağīr*, pour 100 dinars d'or ; un *zawğ* de Tādakrāt, pour 140 dinars

d'or et une aune de Yāmin pour 100 dinars d'or. La totalité de ceci a été achetée à Ben Fālih – que Dieu le renforce et lui accorde son assentiment – après qu'elle lui soit parvenue par les héritiers de Ben Waǧzān selon les préceptes canoniques ;

- la totalité du *zawǧ* de Tafāṭīsa pour 53 dinars d'or, provenant des héritiers de Ben Šālih et des héritiers d'al-Šabbī, en terre et en sol labourable, sis à al-Šafsaf ;
- la totalité des deux *zawǧ-s*, l'une dénommée Awzūz et achetée aux héritiers de Yaḥyā b. Dāwud, et l'autre dite Aqtūtīn, achetée à Aḥmad al-Mūsīqī, en terre et sol labourable, obtenue pour 100 *batt-s* et 32 dinars d'or chaque.

Leur revenu est disposé dans son magasin et le *ḥubs* susnommé à *al-'Ubbād* est dédié à la *zāwiya* qui s'y trouve, et inaliénable. Ceci fut fait en l'année 904 et en l'année 906.

**Document n°22 : Biens de mainmorte légués au tombeau du sultan Abū al-Ḥasan par le sultan Abū
'Inān et inscrits sur une stèle conservée dans la grande-mosquée de Rabat.**

Texte arabe et traduction d'après BASSET (H.), LÉVI-PROVENÇAL (E.), « Chella. Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 32-33.

الحمد لله وحده مما حبسه مولانا الخليفة الإمام المتوكل
على الله أمير المؤمنين المجاهد في سبيل رب
العالمين أبو عنان ابن مولانا أمير المسلمين
المجاهد في سبيل رب العالمين أبي الحسن
ابن مولانا أمير المسلمين المجاهد في سبيل
رب العالمين أبي سعيد ابن مولانا أمير
المسلمين المجاهد في سبيل رب العالمين
أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق تقبل الله عنه
وبلغه في نصر الإسلام أمله الحمام الجديد برباط
الفتح حرسه الله على ضريح مولانا المحروم
والده ورضوان الله عليه وإطعام المسا
كين بشالة عمرها الله تعالى وذلك في عام
خمسة وخمسين وسبعمائة عرف الله خيره

Traduction :

Louange à Dieu unique.

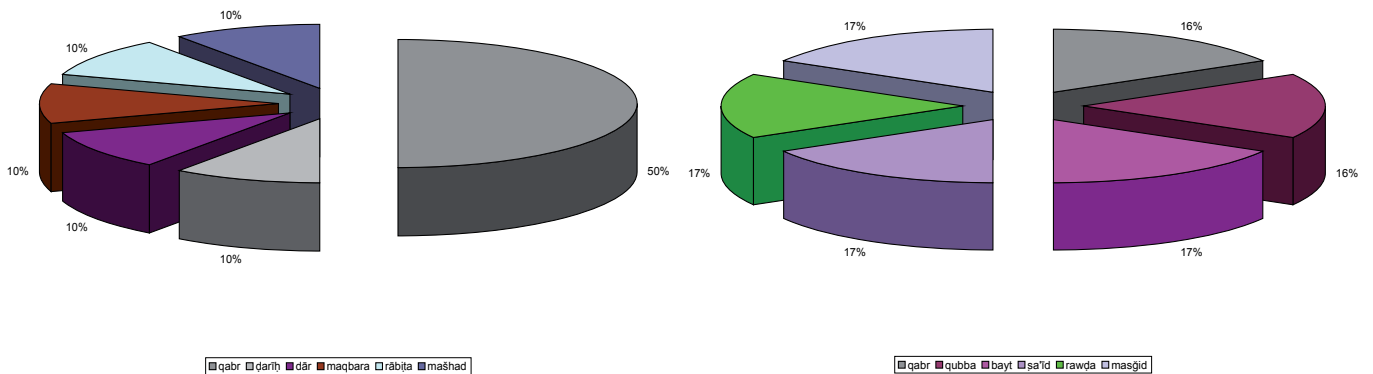
Parmi ce qu'a établi comme *ḥubs* notre maître le calife, al-Mutawakkil 'alā Allāh, le prince des Croyants, le *muğāhid* dans la voie du seigneur des mondes Abū 'Inān, fils de notre maître, le prince des Musulmans, le *muğāhid* dans la voie du seigneur des mondes, Abū al-Ḥasan, fils de notre maître le prince des Musulmans, le *muğāhid* dans la voie du seigneur des mondes Abū Sa'īd, fils de notre maître le prince des musulmans, le *muğāhid* dans la voie du seigneur des mondes Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq – que Dieu l'accepte

et exauce son espoir quant à la victoire de l'islam – se trouvent les nouveaux bains de Rabat Al-Faṭḥ - que Dieu la garde – au profit de la sépulture de notre maître, l'objet de la miséricorde divine, son père – que Dieu lui témoigne son agrément – ainsi qu'au profit de la nourriture des pauvres à Chella – que Dieu très haut la fasse prospérer.

Ceci en l'année 755- que Dieu en fasse paraître le caractère bénéfique.

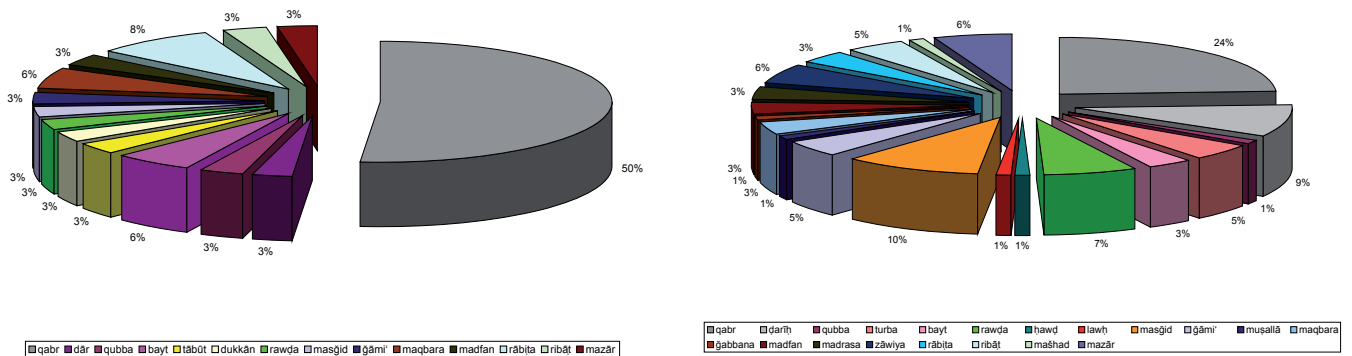
V. Diagrammes et graphiques

Document 23 : Diagrammes représentant la fréquence des occurrences terminologiques dans le lexique des tombes saintes par siècle.



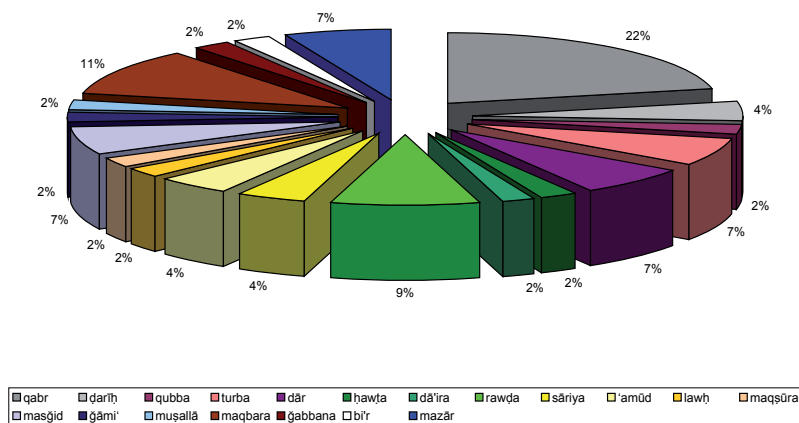
Fréquence des occurrences terminologiques au XIe siècle

Fréquence des occurrences terminologiques au XIIe siècle



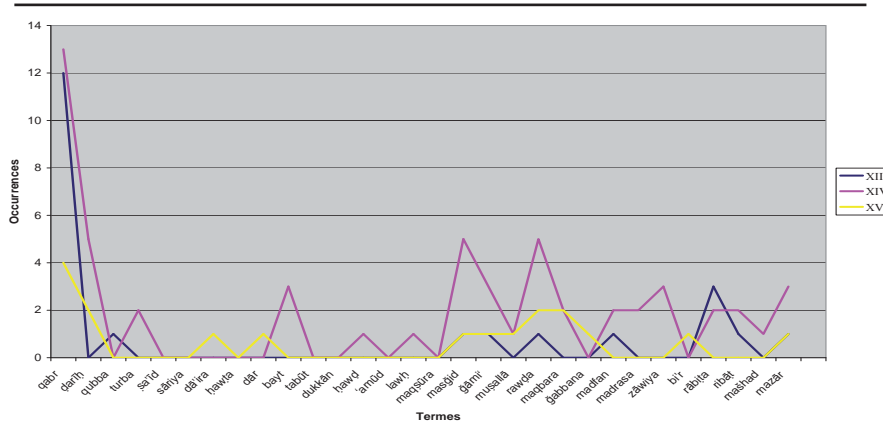
Fréquence des occurrences terminologiques au XIIIe siècle

Fréquence des occurrences terminologiques au XIVe siècle

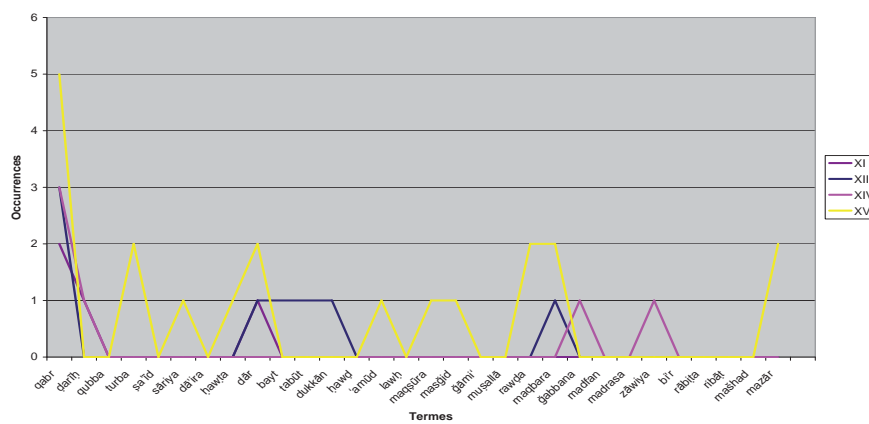


Fréquence des occurrences terminologiques au XVe siècle

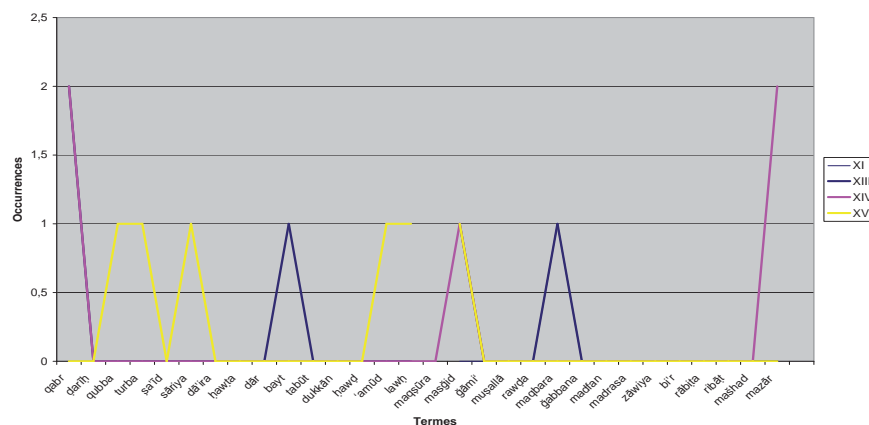
Document 24 : Graphiques représentant les variations terminologiques du lexique des tombes saintes par type de saint et par siècle



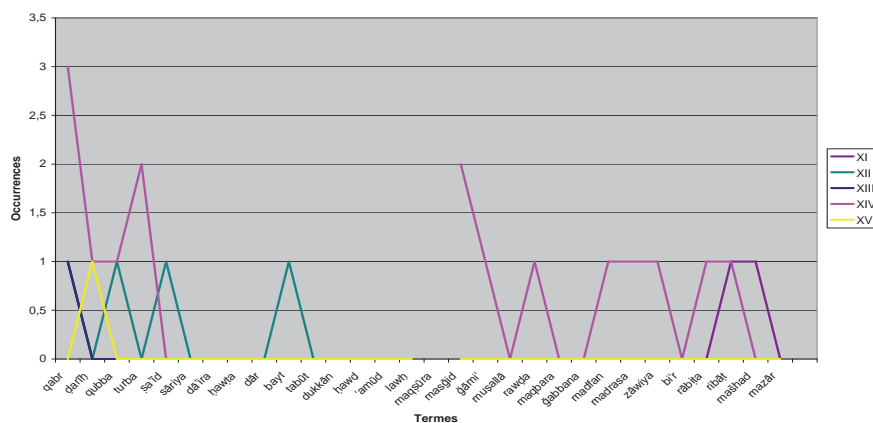
Fréquence des occurrences terminologiques dans le lexique des tombes de soufis



Fréquence des occurrences terminologiques dans le lexique des tombes de juristes



Fréquence des occurrences terminologiques dans le lexique des tombes de Compagnons



Fréquence des occurrences terminologiques dans le lexique des tombes princières

VI. Liste des abréviations bibliographiques

SOURCES :**Sources arabes médiévales et modernes (éditions et traductions, par ordre alphabétique arabe) :**

(Anonyme) :

- *al-Hulal al-mawchiyya, Chronique anonyme des dynasties almoravide et almohade. Texte arabe publié d'après de nouveaux manuscrits*, Edition ALLOUCHE (S.I.), Rabat, Imprimerie Economique, Institut des Hautes Etudes Marocaines, 1936. (coll. Textes Arabes vol. VI).

(Anonyme) :

- *Kitāb mafāhir al-barbar. Extraits inédits d'un recueil anonyme compilé en 712-1312*, Edition LEVI-PROVENÇAL (Evariste), Rabat, Institut des Hautes Etudes Marocaines, Félix Moncho, 1934. (coll. Textes Arabes vol. I)

IBN ABĪ DĪNAR AL-QAYRAWĀNĪ :

- *Histoire de l'Afrique*. Traduction PELLISSIER (E.), REMUSAT (n.s.), Paris, Imprimerie Royale, 1845.

IBN ABĪ ZĀR' (c. 1310) :

- *al-Dahīrat al-saniyya fī tārīh al-dawlat al-mariniyya*, Ribat, Dār al-manšūr li-l-ṭabā'a wa-al-warāqa, 1972.

IBN ABĪ ZĀR' (c. 731/1331) :

- *al-Anīs al-muṭrib bi-rawd al-qirtās fī aḥbār mulūk al-mağrib wa-tārīh madīnat fās*, Edition IBN MANŠŪR ('Abd al-Wahāb), Ribat, Al-maṭba'a al-malkiyya, 1999. (Deuxième édition)

IBN AL-AḤMAR a :

- *Histoire des Benî-Merîn, Rois de Fās intitulée Rawḍat En-Nisrîn (Le Jardin des Eglantines)*, Edition et Traduction MARÇAIS (Georges), BOUALI (Ghoutsy), Paris, Ernest Leroux, 1917.

IBN AL-AḤMAR b :

- *Buyūtāt Fās al-Kubrā'/Dīkr ba'aḍ mašāhīr a'yān Fās fī al-qadīm*, Rabat, Dār al-Manšūr li-l-ṭabā'a wa-al-warāqa, 1972.

AL-IDRĪSĪ :

- *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrīsī*, Edition et Traduction DOZY (R.), de GOEJE (M.J.), Leiden, E.J. Brill, 1968. (Première édition en 1866).

AL-UFRĀNĪ :

- *Nozhet-Elhādi, Histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511-1670)*, 2 vol., Edition et Traduction HOUDAS (O.), Paris, Ernest Leroux, 1888.

AL-ANŠĀRĪ :

- « Une description de Ceuta musulmane au XVe siècle, l'Ihtišār al-aḥbār de Muḥammad b. al-Kāsim Ibn 'Abd al-Malik al-Anšārī », Edition LÉVI-PROVENÇAL (Evariste), *Hesperis*, vol. XII, 1931, p. 145-176.

AL-BĀDISĪ :

- *al-Maqṣad al-šarīf wa-al-manza' al-laṭīf fī al-ta'rīf bi ṣulahā' al-rīf*, Edition A'RĀB (Sa'id), Rabat, Al-maṭba'at al-malkiyya, 1993. (2^{ème} édition)

AL-BURZULĪ :

- *Ġāmi' al-aḥkām limā nazala min al-qidāyā bi-l-muṭtiyīn wa-al-ḥukkām*, Edition EL-HILA (Mohamed Habib), Beyrouth, Dār al-ğarb al-islamī, 7 vol., 2002.

IBN BAŠKUWĀL :

- *Kitāb al-šila*, 3 vol., Edition : AL-ABIYĀRĪ (Ibrahīm), Le Caire-Beyrouth, Dār al-kitāb al-miṣrī-Dār al-kitāb al-lubnānī, 1989.

IBN BAṬṬŪṬA :

- *Voyages*, 3 t., Traduction DEFREMERY (C.), SANGUINETTI (B.R.), Paris, Anthropos, 1968. (Première édition 1854).

ABŪ BAKR AL-MĀLIKĪ :

- *Riyād al-nufūs fī ṭabaqāt 'ulamā' al-qayrawān wa-ifrīqiyya wa-zihādu-hum wa-'ubbādu-hum wa-nisāku-hum wa-sīr min aḥbāri-him wa-fadā'ili-him wa-awsāfi-him*, Edition MU'NIS (Ḥusayn), Le Caire, La Renaissance d'Égypte, (n.s.).

AL-BAKRĪ :

- *Description de l'Afrique septentrionale*, Edition et Traduction SLANE de (n.s.),

- Paris, Adrien Maisonneuve, 1965. (Première édition 1911-1913).
- AL-TĀDILĪ AL-ṢAWMI'Ī (Aḥmad) :
- *Kitāb al-mu'uzā fī manāqib al-ṣayḥ abī ya'zā*, Edition AL-ĠĀWĪ ('Alī), Rabat, Université Ibn Zuhd, 1996.
- AL-TĀDILĪ :
- *al-Taṣawwuf ilā riğāl al-taṣawwuf wa-aḥbār abī al-'Abbās al-sabtī*, Edition TOUFIQ (Ahmed), Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 1984.
- AL-TIĞĀNĪ :
- *Riḥlat al-tiğānī*, Edition 'ABDALWAHHĀB (Ḥasan Ḥusnī), Francfort, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1994. (Réimp. Tunis, 1958 ; Coll. Islamic Geography volume 185).
- AL-TAMANĀRTĪ, :
- *Fawāyid al-ğamma bi-isnād 'ulūm al-'umma*, Traduction JUSTINARD (Louis), Chartres, Publication de la Section historique du Maroc, Durand Editeur, 1953. (coll. Documents d'Histoire et de Géographie marocaine).
- AL-TAMĪMĪ :
- *al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād bi-madīnat fās wa-mā yalīhā min al-bilād*, Edition CHERIF (Mohamed), Tétouan, Université Abdelmalek As Saâdi, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tétouan, 2002.
- AL-TANĀSĪ :
- *Histoire des Beni Zeiyan Rois de Tlemcen, par l'imam Cidi Abou-Abd' Allah-Mohammed Ibn-Abd' el-Djelyl et-Tenesty*, Traduction BARGÈS (J.J.L.), Paris, Benjamin Duprat, 1852.
- AL-ĞAZNĀ'Ī :
- *Ğanā zahrāt al-ās. Fī binā' madīnat fās*. Edition IBN MANṢŪR ('Abd al-Wāhib), Rabat, al-maṭba'a al-malkiyya, 1967.
- IBN AL-ḤĀĞĞ AL-NUMAYRĪ (745/1344):
- PREMARE de (Alfred Louis), *Maghreb et Andalousie au XIVe siècle. Les notes de voyage d'un andalou au Maroc 1344-1345*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981.
- IBN AL-ḤĀĞĞ AL-NUMAYRĪ (758/1357):
- *Fayḍ al-'ubāb wa-ifādat qidāḥ al-'ādāb fī al-ḥarakati al-sa'īdati ilā qusanṭīna wa-al-zāb*, Edition BENCHEKROUN (Mohamed), Beyrouth, Dār al-ğarb al-islamī, 1990.
- AL-ḤADRĀMĪ :
- *al-Salsal al-'adb*, Edition AL-NAĞĞĀR (Muṣtafā), Salé, Manṣūrāt al-ḥizāna al-'ilmiyya al-ṣubayḥiyya, 1988.
- IBN AL-ḤATĪB a (760/1358-763/1361) :
- *Mi'yār al-ijtiyār fī dīkr al-ma'āhid wa-al-diyār*. Edition et Traduction : CHABANA (Mohammed Kamal), (n. s.), Instituto Universitario de la investigación científica de Marruecos, 1977.
- IBN AL-ḤATĪB b (760/1358-763/1361) :
- *Nufādat al-ğirāb fī 'ulālat al-i'tirāb*, Edition AL-'ABBĀDĪ (Aḥmad Muḥtār), Le Caire, Dār al-kitāb al-'arabī li-l-ṭabā'a, (1985).
- IBN AL-ḤATĪB :c (760/1358-763/1361)
- *Ḥaṭrat al-ṭayf. Riḥlāt fī al-mağrib wa-al-andalus 1362-1347*, Edition AL-'ABBĀDĪ (Aḥmad Muḥtār), (n.s.), Dār al-sawīdī li-l-naṣr wa-al-tawzī', 2003.
- IBN AL-ḤATĪB (774/1372-776/1374):
- *Kitāb a'māl al-a'lām fī man būyi'a qabla al-iḥtilām min mulūk al-islām wa-mā yağğuru dālika min ṣuğūn al-kilām. Histoire de l'Espagne musulmane extraite du Kitab A'māl al-a'lām*. Edition LEVI-PROVENÇAL (Evariste), Rabat, Félix Moncho, Institut des Hautes études marocaines, 1934. (Collection de textes arabes, vol. III).
- 'ABD AL-RAḤMĀN IBN ḤALDŪN a :
- *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Traduction SLANE de (n.s.), 4 Tomes, Paris, Paul Geuthner, 1925-1956.
- 'ABD AL-RAḤMĀN IBN ḤALDŪN b :
- *Discours sur l'Histoire Universelle-al-Muqaddima*, Traduction MONTEIL (Vincent), Paris, Sindbad, 1978, 3 Tomes.

‘ABD AL-RAḤMĀN IBN ḤALDŪN c :

- *Le Livre des Exemples. I Autobiographie. Muqaddima*, Traduction CHEDDADI (Abdesselam), Paris, Gallimard, 2002. (coll. Bibliothèque La Pléiade).

YAḤYĀ IBN ḤALDŪN :

- *Histoire des Beni ‘Abd al-Wād jusqu’au règne d’Abou H’ammou Moûsa II*, Edition et Traduction BEL (A.), Alger, Fontana Frères, 1903.

AL-ZARHŪNĪ (Muḥammad b. al-Ḥāğ Ibrāhīm) :

- *La rihla du marabout de Tasaft, Sidi Mohammed ben el Haj Brahim ez Zerhouni. Notes sur l’histoire de l’Atlas. Texte arabe du XVIII^{ème} siècle traduit et annoté*, Traduction JUSTINARD (Louis), Paris, Geuthner, 1940.

AL-ZARKAŠĪ :

- *Tārīḥ al-dawlatayn al-muwahḥidiyya wa-al-ḥafṣiyya*, Edition MĀDAWR (Muḥammad), Tunis, Al-maktabat al-‘atīqa, 1966.

AL-SARRĀĞ :

- *al-Ḥulal al-sundusiyya. Al-ahbār al-tūnsiyya*, Edition AL-ḤĪL (Muḥammad al-Ḥabīb), n.s., Al-dār al-tūnsiyya li-l-našr, 1970, 3 vol.

ṬĀHIR AL-ŞADAFĪ :

- *al-Sirr al-mašūn fī mā ukrima bi-hi al-muḥlişūn*, Beyrouth, Dār al-ğarb al-islamī, 2006.

ABŪ AL-ṬĀHIR AL-FĀRISĪ :

- *Manāqib d’Abū Ishāq Al-Jabanyānī par Abū l-Qāsim al-Labīdī et Manāqib de Muḥriz b. Ḥalaf par Abū l-Ṭāhir al-Fārisī*, Edition et Traduction IDRIS (Hady Roger), Paris, PUF, 1959. (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d’Alger vol. XXXI).

IBN AL-ṬAWWĀḤ (‘Abd al-Wāḥid Muḥammad) :

- *Sabk al-maqāl li-fākk al-‘aqāl. Tarāğim wa-a-lām min al-qarnayn al-sābi’ wa-l-tāmin al-ḥiğriyīn*, Edition AL-‘ABBĀDĪ (Aḥmad Muḥtār), Beyrouth, Dār al-ğarb al-islamī, 1995.

ABŪ AL-‘ABBĀS AL-‘AZAFĪ :

- *Da‘āmat al-yaqīn fī za‘āmat al-muttaqīn. Manāqib al-şayḥ abī ya‘zā*, Edition AL-TAWFĪQ (Aḥmad), Rabat, Maktaba ḥidmat al-kitāb, 1989.

‘ABD AL-BĀSIT B. ḤALĪL /ADORNE:

- *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XV^{ème} siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001. (Première édition Alger 1935)

AL-‘ABDARĪ :

- *al-Riḥlat al-mağribiyya*, Edition IBN ĞADDŪ (‘Aḥmad), Constantine, Kulliyat al-adāb al-ğazā’iriyya, [n.s.].

BEN‘ĀŞIR AL-ḤĀFĪ :

- *Tuḥfat al-zā’ir bi-manāqib al-ḥāğğ aḥmad b. ‘āşir*, Edition BŪŞA‘RĀ’ (Muşţafā), Salé, Manşūrāt al-ḥizāna al-‘ilmiyya al-subayḥiyya, 1988.

IBN ‘ASKAR :

- « La « Daouaht an-Nâchir » de Ibn ‘Askar. Sur les vertus éminentes des chaikhs du Maghrib du dixième siècle », Traduction GRAULLE de (A.), *Archives Marocaines*, vol. XIX, 1913.

ABŪ ‘AQĪL ‘ATĪYYA IBN ‘ATĪYYA :

- BURESI (Pascal), « Les cultes rendus à la tombe du Mahdī Ibn Tūmart à Tinmāl (XIIe-XIIIe siècle) », *Compte-rendu de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2010, p. 391-438 (à paraître).

AL-‘UMARĪ :

- *Masālik el-Absār fī mamālik el-amşār. I : L’Afrique moins l’Égypte*, Traduction GAUDEFROY-DEMOMBYNES (n.s.), Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1927.
- *Masālik el-Absār fī Mamālik el-Amşār, L’Égypte, la Syrie, le Hiğāz et le Yémen*, Edition SAYYID (Ayman Fu’ād), Le Caire, I.F.A.O., 1985. (Collection Texte arabe et Etudes islamiques, t. XXIII).

IBN ‘AYŞŪN :

- *al-Rawḍ al-‘aṭir al-anfās bi-ahbār al-şāliḥīn ahl fās*, Edition AL-NAZZĀM (Zahrā’), Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences

humaines de Rabat, 1997.

AL-ĠUBRĪNĪ :

- *Unwān al-dirāya fī-man 'urifa min al-'ulamā' fī al-mi'a al-sābi'a biḡāya*, Alger, al-maṭba'a al-ṭa'ābiyya, 1910.

IBN ĠĀZĪ :

- « Monographie de Méquinez », Traduction HOUDAS (M.O.), *Journal Asiatique*, 8^{ème} série, t. V, février-mars-avril 1885, p. 101-147.

ABŪ AL-FIDĀ :

- *Kitāb taqwīm al-buldān*, *Géographie d'Aboulféda*, Edition REINAUD (Joseph-Toussaint), MAC GUKIN de SLANE (n.s.), Paris, Imprimerie Royale, 1840.

IBN AL-QĀDĪ :

- *Ġidwat al-iqtibās fī min ḥalla min al-a'lām madīnat fās*, Lithographie, Fès, 1309/1892.
- *Ġidwat al-iqtibās fī min ḥalla min al-a'lām madīnat fās*, Rabat, Dār al-mansūr li-l-ṭabā'a wa-al-warāqa, 1973-1974, 2 vol.

AL-QAŠTĀLĪ :

- « El Kitāb Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib », Edition DE LA GRANJA (Fernando), *Revista del Instituto Egipcio de estudios islámicos en Madrid*, vol. XVII, 1972-1973, p. 123-130 (introduction) et 5-181 (texte arabe).

IBN AL-QATTĀN :

- *Nazm al-ḡumān li-tartīb mā salafa min aḥbār al-zamān*, Edition MAKKĪ (Maḥmūd 'Alī), Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 1990.

IBN QUNFUD :

- *Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr*, *Enquête sur la vie, les maîtres et les disciples de Sīdī Bū Madian et voyages à travers le Maroc*, Edition EL-FASI (Mohammed), FAURE (Adolphe), Rabat, Université Mohammed V, 1965. (coll. Publications de la faculté des lettres. Riḥlāt II – Ziyarāt 1).

AL-KATTĀNĪ :

- *Salwat al-anfās wa-muḥādat al-akiyās bi-min aqbar min al-'ulamā' wa-al-ṣulahā' bi-fās*, Casablanca, Dār al-ṭaqāfa, 2006, 4 vol.

AL-MĀĠIRĪ :

- RAIS (Mohamed), *Aspect de la mystique marocaine au VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe siècle à travers l'analyse critique de l'ouvrage Al-Minhāj al-Wādiḥ fī taḥqīq karāmāt Abū Muḥammad Ṣāliḥ*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de PREMARE de (Alfred-Louis), soutenue en 1996 à l'Université de Provence Aix-Marseille I, 2 vol., 791 p.

IBN MARZŪQ :

- *al-Musnad al-ṣahīḥ al-Ḥasan fī ma'atir muḥāsin mawlānā Abī al-Ḥasan*, Edition VIGUERA (María Jesus), Alger, SNED, 1981.

IBN MARYĀM :

- *al-Bustān fī ḍikr al-awliyā' wa-al-'ulamā' bi-tilimsān*, Edition IBN ABĪ PANAB (Muḥammad), Alger, Aḥmad b. Marād al-Turkī, 1908.
- *El-Bostan, ou Jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, Traduction PROVENZALI (F.), Alger, Fontana Frères, 1910.

MAQDĪŠ (Maḥmūd) :

- *Nuzhat al-anzār fī 'aḡā'ib al-tawārīḥ wa-l-aḥbār*, Edition ZOUARI (Ali), MAHFOUDH (Mohamed), Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 1988, 2 vol.

AL-MAQQARĪ :

- *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-andalus al-raṭīb*, Edition 'ABBĀS (Ḥasān), 8 vol., Beyrouth, Dār ṣādir, 1968.
- *Azhār al-riyād fī aḥbār al-qādī 'iyād*, Edition AL-SAQĀ (Muṣṭafā), AL-ABYĀRĪ (Ibrāhīm), ŠALABĪ ('Abd al-Ḥafīz), Le Caire, 1939. (vol. 4 lac.)

MANĀQIB :

- AMRI (Nelly), *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Aisha al-Mannūbiyya*, n.s., Sindbad, 2008.

IBN NĀĠĪ :

- *Ma'alim al-imān fī ma'rifat ahl al-qayrawān*, Edition n.s., Tunis, Maṭba'at al-'arabiyya al-

tūnsiyya, 4 vol., 1902-1907.

- *Ma 'alim al-imān fī ma 'rifat ahl al-qayrawān*. Edition ŠABŪĠ (Ibrāhīm), Le Caire, Maktabat al-ḥanḡī bi-miṣr, 3 vol. (lac. Vol. 4), 1968-1972-1978.

AL-NĀŠIRĪ AL-SALĀWĪ :

- *Kitāb al-istiṣā li-ahbār duwal al-maġrib al-aqsā*, Edition ḤAĠĠĪ (Muḥammad), BUWATĀLIB (Ibrāhīm), AL-TAWFĪQ (Aḥmad), Casablanca, Manšurāt wa-zārat al-ṭaqāfa wa-al-ittisāl, 2001, 8 vol.

AL-HARAWĪ :

- FAGNAN (E.), *Extraits inédits relatifs au Maghreb. Géographie et histoire*, Alger, Jules Carbonel, 1924.

AL-WARṬĪLĀNĪ :

- *Nuzhat al-anṣar fī faḍl 'ilm al-tārīḥ wa-al-ahbār al-mašhūra bi-al-riḥla al-warṭĪlāniyya*, 2 vol., Edition BEN CHENEB (Mohammed), Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Goethe University, 1994. (coll. Islamic Geography, vol. 192-193. Première édition Alger, 1908).

AL-WANŠARĪSĪ (Aḥmad b. Yaḥyā) :

- *al-Mi 'yār al-maġrib wa-al-ġāmi' al-maġrib 'an fatāwī 'ulamā' ifriqiyya wa-al-andalus wa-al-maġrib*, Edition ḤAĠĠĪ (Muḥammad), Beyrouth, Dār al-ġarb al-islamī, 1981.

Sources chrétiennes pré-modernes (éditions et traductions) :

(Anonyme) :

- *Une description du Maroc sous le règne de Moulay Ahmed el-Mansour (1596), d'après un manuscrit portugais de la Bibliothèque Nationale*, Edition et Traduction CASTRIES de (Henry), Paris, Ernest Leroux, 1909.

L'AFRICAIN (Jean-Léon) :

- *Description de l'Afrique*, 2 t., Traduction EPAULARD (A.), Paris, Maisonneuve et Larose, 1981.

FERNANDES (Valentim) :

- *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentim Fernandes (1506-*

1507), Edition et Traduction CENIVAL de (Pierre), MONOD (Théodore), Paris, Larose, 1938.

MARMOL CARAVAJAL de (Lys) :

- *L'Afrique*, Traduction PERROT (Nicolas) Sieur d'Ablancourt, Paris, Thomas Jolly, 1667, 3 vol.

Sources contemporaines :

BEY EL-ABBASSI (Ali) :

- *Voyages en Afrique et en Asie pendant les années 1803, 1804, 1805, 1806 et 1807*, Paris, P. Didot l'Aîné, 1814.

BARGÈS (J.L.L.) :

- *Tlemcen, Ancienne capitale du royaume de ce nom, Sa topographie, son histoire, description de ses principaux monuments, anecdotes, légendes et récits divers, souvenirs d'un voyage*, Paris, Benjamin Duprat, 1859.

GUÉRIN (V.) :

- *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis, exécuté en 1860*, Paris, Henri Plon, 1862, 2 t.

MOULIÉRAC (Auguste) :

- *Le Maroc inconnu. 22 ans d'explorations dans cette contrée mystérieuse, de 1872 à 1883. Première partie : Exploration du Rif (Maroc septentrional)*, Paris, Joseph André, 1895.

ETUDES

Álvarez Dopico (2010) :

- ÁLVAREZ DOPICO (Clara-Ilham), *Qallaline. Les revêtements céramiques des fondations beylicales tunisoises du XVIIIe siècle*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de BARRUCAND (Marianne), VAN STAËVEL (Jean-Pierre), et GONZÁLEZ SANTOS (Javier), soutenue en 2010 à l'Université Paris IV Sorbonne, 1 vol., 955 p.

- Amri (2008) :
- AMRI (Nelly), *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Aïsha al-Mannûbiyya*, n.s., Sindbad, 2008.
- Basset (H.), Lévi-Provençal (E.) (1922) :
- BASSET (Henri), LÉVI-PROVENÇAL (Evariste), Chella. Une nécropole mérinide », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 1-92, p. 255-316, p. 385-422.
- Basset (H.), Terrasse (H.) (réed.) :
- BASSET (Henri), TERRASSE (Henri), *Sanctuaires et forteresses almohades*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001
- Beck (1989) :
- BECK (Herman L.), L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465), Leiden, E.J. Brill, 1989
- Bel (1922) :
- BEL (Alfred), *Tlemcen et ses environs, Guide illustré du touriste avec une carte et un plan*, Toulouse, A. Thiriart, 1922. (Première édition à Alger en 1904).
- Benachenhou (1946) :
- BENACHENHOU (A.), « Sidi 'Abdallah Moul I-Gāra ou 'Abdallah ibn Yāsīn », *Hespéris*, t. XXXIII, 1946, p. 406-413.
- Benhima (2003) :
- BENHIMA (Yassir), *Espace et société rurale au Maroc médiéval. Stratégies territoriales et structures de l'habitat : l'exemple de la région de Safi*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de BAZZANA (André), soutenue en 2003 à l'Université Lumière-Lyon II, 3 t., 826 p.
- Ben Talha (1965) :
- BEN TALHA (Abdelouahed), *Moulay-Idriss du Zerhoun. Quelques aspects de la vie sociale et familiale*, Rabat, Université Mohammed V, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1965. (Notes et Documents, t. XXIII).
- Berthier (1938) :
- BERTHIER (Paul), *Essai sur l'histoire du massif de Moulay Idris de la conquête musulmane à l'établissement du Protectorat français*, Rabat, Felix Moncho, 1938.
- Biblioteca de al-Andalus*:
- LIROLA DELGADO (Jorge) dir., *Biblioteca de al-Andalus*, 6 vol., Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007.
- Blair (1990) :
- BLAIR (Sheila S.), « Sufi saints and Shrine architecture in the early fourteenth century », *Muqarnas*, vol. 7, 1990, p. 35-49.
- Blanchet (1900) :
- BLANCHET (Paul), *La porte de Sidi Oqba*, Paris, Ernest Leroux, 1900.
- Boswell (1977) :
- BOSWELL (John) *The royal treasure, Muslim communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth century*, Yale University Press, Londres et New Haven, 1977.
- Borély (1930) :
- BORELY (Jules) « Autour de Chellah », *L'Afrique du Nord Illustrée*, 15 nov. 1930, n° 498, p. 11.
- Borély (1932) :
- BORELY (Jules « Chella et l'archéologie », *La Vie Marocaine Illustrée*, vol. 5, n°95, 1932, p. 11-15.
- Borély (1933) :
- BORELY (Jules *Nouvelles observations sur Tinnel*, Paris, Au Portique, [1933].
- Borély (1934) :
- BORELY (Jules *Tinnel. Douze carnets de notes*, Paris, Les Marges, 1934.
- Bourouiba (1973) :
- BOUROUIBA (Rachid), *L'art religieux musulman en Algérie*, Alger, S.N.E.D, 1973.
- Brosselard (1959) :
- BROSSELDARD (Charles), « Les inscriptions arabes de Tlemcen. IX : Mosquée et medersa de Sidi-Boumedin », *Revue Africaine*, n°18, Août 1859, p. 401-419.

- Brosselard (1960) :
- BROSSELDARD (Charles) « Les inscriptions arabes de Tlemcen. XI : Mosquée et tombeau de Sidi el-H'aloui », *Revue Africaine*, n°23, Août 1960, p. 322-331.
- Brunschvig (1940) :
- BRUNSCHVIG (Robert) *La berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle*, tome 1, Paris, Adrien Maisonneuve, 1940. (coll. Publications de l'Institut des Etudes Orientales d'Alger, tomes VIII et IX).
- Brunschvig (1947) :
- BRUNSCHVIG (Robert) *La berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle*, tome 2, Paris, Adrien Maisonneuve, 1947. (coll. Publications de l'Institut des Etudes Orientales d'Alger, tomes VIII et IX).
- Burési (2010) :
- BURESI (Pascal), « Les cultes rendus à la tombe du Mahdi Ibn Tūmart à Tinmāl (XIIe-XIIIe siècle) », *Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2010, p. 391-438 (à paraître).
- Cabello Secall (1987) :
- CABELLO SECALL (María Isabel) « Los Banū sīd Būna », *Sharq al-Andalus. Estudios Arabes*, n°4, 1987, p. 35-44.
- Caillé (1949) :
- CAILLÉ (Jacques), *La ville de Rabat jusqu'au Protectorat français, Histoire et archéologie*, Paris, Varnoes, 1949.
- Caillé (1951) :
- CAILLÉ (Jacques), *La petite histoire de Rabat*, Casablanca, Chérifienne d'Édition et de Publicité, 1951.
- Chérif (1996) :
- CHERIF (Mohamed), *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Cressier (1981) :
- CRESSIER (Patrice), *Prospection archéologique dans le Rif (Zone de l'ancien royaume de Nakūr). Premiers résultats*, Thèse de Doctorat d'État sous la direction de SOURDEL-THOMINE (Janine), soutenue en 1981 à l'Université de Paris-Sorbonne. 1 t., 316p.
- Cressier, Naïmi, Touri (1992) :
- CRESSIER (Patrice), NAÏMI (Mustapha), TOURI (Abd El-Aziz), « Maroc saharien et Maroc méditerranéen au Moyen Âge : Le cas des ports de Nûl Lamta et de Badīs », *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. Actes du Ve colloque international réuni dans le cadre du 115^e Congrès national des Sociétés savantes. (Avignon, 9-13 avril 1990), Spectacles, vie portuaire, religions*, Paris, C.T.H.S., 1992 p. 393-407.
- Cressier, E Boudjay, Erbati, Siraj (2002) :
- CRESSIER (Patrice), EL BOUDJAY (Abd el Atif), ERBATI (Larbi), SIRAJ (Ahmed), « La forteresse du mont Abba à Badīs (Maroc) : une rābiṭa médiévale ? », *Mil anos de fortificações na península ibérica e no magreb (500-1500). Actas do simpósio internacional sobre Castelos*, dir. FERREIRA FERNANDES (Isabel Cristina), Lisbonne, Câmara Municipal de Palmela, 2002, p. 273-281.
- Daoulatli (1976) :
- DAOULATLI (Abdelaziz), *Tunis sous les Hafsides. Evolution urbaine et activité architecturale*, Tunis, Institut National d'Archéologie et d'Art, 1976. (Coll. Bibliothèque Archéologique tome III).
- De Castries (1924) :
- CASTRIES de (H.), « Les sept patrons de Merrakech. *Saba 'atu riğāl* », *Hespéris*, t. IV, 1924, p. 245-303.
- De Rosa (2008) :
- DE ROSA (Gianluca), *Implementazione di una applicazione GIS per l'analisi storica della regione del Rif (Marocco)*, Thèse de Doctorat sous la direction de MANZONI (Giorgio), soutenue en 2008 à l'Université de Trieste, 1 t., 120p.
- Deverdun (1947) :

- DEVERDUN (Gaston), « Nouvelles inscriptions arabes à Marrakech », *Hespéris*, t. XXXIV, 1947, p. 455-459.
- Deverdun (1959) :
- DEVERDUN (Gaston), *Marrakech des origines à 1912*, 2 t., Rabat, Editions Techniques Nord-Africaines, 1959.
- Direction des Affaires Indigènes (1932) :
- Direction des Affaires Indigènes, *Région des Doukkala*, 2 t., Paris, Honoré Champion, 1932.
- Doutté (1914) :
- DOUTTÉ (Edmond), *En tribu*, Paris, Paul Geuthner, 1914.
- Drissi (1987) :
- DRISSI (Mustapha), *La ville sainte de Mouley Idriss du Zerhoun*, Thèse de Doctorat d'Etat, sous la direction d LACOSTE (Yves), soutenue en 1987 à l'Université Paris VII-Jussieu, 345 p.
- Dutheil (1931) :
- DUTHEIL (J.) *Azemmour 1927*, Rabat, Imprimerie Officielle, 1931.
- Escher, Wirth, Meyer, Pfaffenbach (1992) :
- ESCHER (Anton), WIRTH (Eugen), MEYER (Frank), PFAFFENBACH (Carmella), *Die Medina von Fes. Geographische Beiträge zu Persistenz und Dynamik, Verfall und Erneuerung einer traditionellen islamischen Stadt in handlungstheoretischer Sicht*, Erlangen, 1992. (coll. Mitteilungen der Fränkischen Geographischen Gesellschaft, Band 39).
- Ferhat (1990) :
- FERHAT (Halima), *Sabta des origines à 1306. Vie et mort d'une cité*, Thèse de Doctorat d'Etat sous la direction de DEVISSE (Jean), soutenue en 1990 à l'Université Paris I-Sorbonne, 2 t., 645 p.
- Ferhat (1993) :
- FERHAT (Halima), *Le Maghreb aux XIIème et XIIIème siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, Wallada, [1993].
- Ferhat (2003) :
- FERHAT (Halima), *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, Toubkal, 2003.
- Ferhat (2007) :
- FERHAT (Halima), « L'élaboration du patrimoine sacré l'aube du XIVe siècle au Maroc : les *zâwiya-s* de Safi et de Aghmât », dir. AMRI (Nelly), GRIL (Denis), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, p. 297-307.
- Ferriol (1922) :
- FERRIOL (n.s.), « Les ruines de Tinnel », *Hespéris*, t. II, 1922, p. 161-174.
- Fontane Marelle :
- FONTANE MARELLE (n.s.), « Les fouilles de la nécropole de Chella, au Maroc », *Le monde colonial illustré*, n°80, avril 1930, p. 94.
- Guichard (1990):
- GUICHARD (Pierre), *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIème-XIIIème siècles)*, 2 tomes, Damas, Adrien Maisonneuve, 1990.
- Hassar-Benslimane (J.), Ewert (C.), Touri (A.), Wisshak (J.P.) (1981) :
- HASSAR-BENSLIMANE (Joudia), EWERT (Christian), TOURI (Abdelaziz), WISSHAK (Jens Peter) « Tinmal 1981. Fouilles de la mosquée almohade », *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, XIV, 1981-1982, p. 277-330.
- Hill (D.), Golvin (L.) (1976) :
- HILL (Derek), GOLVIN (Lucien) *Islamic Architecture in North Africa. A photographic survey*, Londres, Faber and Faber Limited, 1976.
- Honerkamp (2005) :
- HONERKAMP (Kenneth), « Ibn 'Abbâd, modèle de la Shâdhiliyya », dir. GEOFFROY (Eric), *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005, p. 159-171.

Kerrou (1998) :

- KERROU (Mohamed), « Sainteté, savoir et autorité dans la cité islamique de Kairouan », dir. KERROU (Mohamed), *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, I.R.M.C., 1998, p. 219-237.

Levi-Provençal (1937) :

- LEVI-PROVENÇAL (Evariste) « Notes sur six inscriptions de Fès et de Taza », *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, Paris, Editions d'Art et d'Histoire, 1937, p. 175-179.

Loubignac (1944) :

- LOUBIGNAC (V.), « Un saint berbère : Moulay Bou 'Azza. Histoire et légende », *Hespéris*, t. XXXI, 1944, p. 15-34.

Luccioni (n.s.):

- LUCCIONI (Joseph), *Les fondations pieuses « Habous » au Maroc depuis les origines jusqu'à 1956*, Rabat, Imprimerie Royale, [n.s.].

Magra (1995) :

- MAGRA (Abdelmoundhir), *Evolution des oratoires turcs de Constantine après la conquête française*, Mémoire de D.E.A. sous la direction de BARRUCAND (Marianne), soutenu en 1995 à l'Université Paris IV Sorbonne, 162 p.

Mahjoub (1988) :

- MAHJOUB (Naziha), *Les zawiyas des wali à Tunis et dans ses environs au IXe siècle à nos jours ou la peur et les lieux privilégiés d'expression de la peur*, Thèse de Doctorat d'Etat sous la direction de ARKOUN (Mohammed), soutenue en 1988 à l'Université Paris III Sorbonne Nouvelle, 3 t., 1512 p.

Mahjoub (1995) :

- MAHJOUB (Naziha), « Al-Sayyida : une femme, un monument », *Africa*, XIII, 1995, p. 223-242.

Mahjoub (2000) :

- MAHJOUB (Naziha), « Sidi Abû Sa'îd : un homme, un monument », *Africa*, XVIII, 2000, p. 209-237.

Marçais (G.) (1937) :

- *Tunis et Kairouan*, Paris, Henri Laurens, 1937. (coll. « Les villes d'Art célèbres »).

Marçais (G.) (1950) :

- MARÇAIS (Georges), *Tlemcen, Blida*, Editions du Tell, 2003. (Première édition en 1950 à Paris par H. Laurens à la collection « Les villes d'art célèbres »).

Marçais (G.) (1954) :

- MARÇAIS (Georges), *L'architecture musulmane d'occident, Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1954.

Marçais (G.) (1957) :

- « Le tombeau de Sidi 'Oqba », *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident musulman, Tome I : Articles et conférences de Georges Marçais*, Alger, Imprimerie Officielle, 1957, p. 151-159.

Marçais (G.), Marçais (W.) (1903) :

- MARÇAIS (Georges), MARÇAIS (William), *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, Service des Monuments Historiques d'Algérie, Albert Fontemoing, 1903.

al-Marrākušī (1932):

- AL-MARRĀKUŠĪ ('Abbās b. Ibrahīm), *al-A'lām bi-man ḥalla marrākuš wa-aḡmāt min al-a'lām*, Fès, al-Matba'ā al-ḡadīda, 1355/1932, 8 vol.

Marty (1929) :

- MARTY (Paul), « Les zaouias marocaines et le Makhzen », *Revue des études islamiques*, t. 3, cahier II, 1929, p. 575-600.

Marty (1933) :

- MARTY (Paul), « La zaouia de Sidi Ben 'Āchir à Salé », *Revue des études islamiques*, t. VII, cahier I, 1933, p. 143-152.

Maslow (1937) :

- MASLOW (Boris), *Les mosquées de Fès et*

- du Nord du Maroc*, Paris, Editions d'Art et d'Histoire, 1937. p. 123-146.
- Mercier (E.) (1879) :
- MERCIER (Ernest), *Constantine avant la conquête française 1837. Notice sur cette ville à l'époque du dernier Bey*, Constantine, (n.s.), 1879. (Extrait du *Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologie de Constantine*, vol. XIX, année 1878).
- Mercier (G.) (1902) :
- MERCIER (Gustave), *Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie. II. Département de Constantine*, Paris, Ernest Leroux, 1902. (coll. Bibliothèque d'archéologie africaine, fascicule V).
- Mercier (M.L.) :
- MERCIER (M.L.), « Notes sur Rabat et Chella », *Archives Marocaines*, vol. V, n°1, 1905, p. 147-156
- Monchicourt (1932a) :
- MONCHICOURT (Ch.), « La confrérie des Chabbïa du XVe siècle à nos jours. L'essor religieux des Chabbïa », *Revue Tunisienne*, n°9, 1^{er} trimestre 1932, p. 69-91.
- Monchicourt (1932b) :
- MONCHICOURT (Ch.), « Le royaume Chabbi de Kairouan : Sidi Arfa (1538-42) », *Revue Tunisienne*, n°11-12, 3^{ème} et 4^{ème} trimestre 1932, p. 307-344.
- Mrabet (1998) :
- MRABET (Abellatif), *Carte nationale des sites archéologiques et des monuments historiques. Carte au 1/50000. Gabès 147*, Tunis, INP, 1998.
- Nwiya (1961) :
- NWYIA (Paul) *Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès, Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390)*, Beyrouth, Institut des Lettres Orientales de Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1961.
- Pellegrin (1955):
- PELLEGRIN (Arthur), « Sidi-bou-Saïd : le site et son histoire », *Bulletin économique et social de la Tunisie*, décembre 1955, n° 107,
- Rais (1996) :
- RAIS (Mohamed), *Aspect de la mystique marocaine au VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe siècle à travers l'analyse critique de l'ouvrage Al-Minhāj al-Wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abū Muḥammad Ṣāliḥ*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de PREMARE de (Alfred-Louis), soutenue en 1996 à l'Université de Provence Aix-Marseille I, 2 vol., 791 p.
- Raji Ellilah (1996) :
- RAJI ELILLAH (Youssef), *La ville de Marrakech sous les Sa'adiens. L'activité architecturale et le développement urbain*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de BARRUCAND (Marianne), soutenue en 1996 à l'Université Paris IV Sorbonne, 3 vol., 401 p.
- Ricard (1923):
- RICARD (Prosper), « Note sur la mosquée de Tinmal », *Hespéris*, vol. III, 1923, p. 524-532.
- Rossello Bordoy (1992) :
- ROSSELLO BORDOY, (Guillermo), *Almacabras, ritos funerarios y organización social en al-Andalus.* », *Actas del III congreso de arqueología medieval española, (Oviedo du 27 mars au 1 avril 1989)*, 2 tomes, 1992, Oviedo, p. 151 – 168.
- Roy (B.), Poinssot (P.) (1950) :
- ROY (Bernard), POINSSOT (Paule), *Inscriptions arabes de Kairouan*, Paris, C. Klincksieck, 1950. (Publications de l'Institut des Hautes Etudes de Tunis vol. II).
- Roy (B.), Poinssot (P.) (1958) :
- ROY (Bernard), POINSSOT (Paule), *Inscriptions arabes de Kairouan*, Paris, C. Klincksieck, 1958. (Publications de l'Institut des Hautes Etudes de Tunis vol. II).
- Simon (1909) :
- SIMON (H.), « Notes sur le mausolée de Sidi Ocha », *Revue Africaine*, vol. 53, 1909, p. 26-45

Sahara), Alger, Adolphe Jourdan, 1892.

Skali (1990) :

- SKALI LAMI (Mohamed Faouzi), *Topographie spirituelle et sociale de la ville de Fès*, Thèse de Doctorat nouveau régime sous la direction de JAULIN (Robert), soutenue en 1990 à l'Université de Paris VII, 5 vol., 1100 p.

Skali (2007) :

- SKALI LAMI (Mohamed Faouzi) *Saints et sanctuaires de Fès*, Rabat, Marsam, 2007.

Al-Tazi (1972) :

- AL-TAZI (Abd El Hadi), *Ġāmi' al-qarawiyān. al-masġid wa-al-ġāmi'a bi-madīnat fās. mawsū'a li-tārīhi-hā al-mi'mārī wa-al-fikrī*, 3 vol., Beyrouth, Dār al-kitāb al-lubnānī, 1972. (Coll. Fī-tārīh al-maġrib)

Terrasse (H.)(1950) :

- TERRASSE (Henri), *Trois bains mérinides du Maroc, Extrait des Mélanges William Marçais*, Paris, Maisonneuve, 1950.

Terrasse (M.) (1979) :

- TERRASSE (Michel), *L'architecture hispano-maghrébine et la naissance d'un nouvel art marocain à l'âge des Mérinides*, Thèse de Doctorat d'Etat sous la direction de SOURDEL-THOMINE (Janine), soutenue en 1979 à l'Université Paris-Sorbonne, 3 vol., 713 p.

Touri (1980) :

- TOURI (Abdelaziz), *Les oratoires de quartier de Fès : essai d'une typologie*, Thèse de Doctorat d'Etat sous la direction de SOURDEL-THOMINE (Janine), soutenue en 1980 à l'Université Paris IV Sorbonne, 2 vol., 433 p.

Triki (H.), Hassar-Benslimane (J.), Touri (A.) (1992)

- TRIKI (Hamid), HASSAR-BENSLIMANE (Joudia), TOURI (Abdelaziz), *Tinmel, l'épopée almohade*, Milan, Fondation ONA, 1992.

Trumelet (1892) :

- TRUMELET (C.), *L'Algérie légendaire. En pèlerinage çà et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam (Tell et*

‘Uṭmān ‘Uṭmān (1975):

- ‘UṬMĀN ‘UṬMĀN (Ismā‘īl), *Tārīh šāla al-islamiyya*, Beyrouth, Dār al-Ṭaqāfa, 1975.

Van Staëvel (2010) :

- VAN STAËVEL (Jean-Pierre), « La caverne, refuge de « l'ami de Dieu » : une forme particulière de l'éremitisme au temps des Almoravides et des Almohades (Maghreb extrême, XIe – XIIIe siècles) », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 7, 2010, p. 313-327.

Wilbaux (2001) :

- WILBAUX (Quentin), *La médina de Marrakech. Formation des espaces urbains d'une ancienne capitale du Maroc*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Zbiss (1971) :

- ZBISS (Slimane-Mostafa), *Sidi Bou Saïd (promontoire du Soleil Eternel)*, Tunis, S.T.D, 1971.

INHUMATION ET BARAKA

LA TOMBE DU SAINT DANS LA VILLE DE L'OCCIDENT MUSULMAN, AU MOYEN-ÂGE (XIII^E-XV^E SIÈCLES)

Résumé :

Depuis les premières publications d'époque coloniale, qui s'attachaient surtout à en démontrer le caractère folklorique et endémique, le culte des saints au Maghreb a fait l'objet de nombreuses études portant tant sur son origine que sur son évolution diachronique. La première phase de son développement qui va du XII^e au XV^e siècle est bien connue. Toutefois, cette dévotion s'attache avant tout aux tombes des figures révérees qui n'ont fait l'objet d'aucune étude portant spécifiquement sur leur matérialité. Cette recherche se propose donc de restituer les étapes de construction de pôles de dévotion autour de ces sépultures saintes dont le paroxysme est atteint au XIV^e siècle. Elle s'inscrit dans une démarche d'archéologie du disparu, et s'attache donc à l'analyse des sources écrites pour tenter d'approcher une réalité physique inaccessible autrement.

La première approche est formelle. Il s'agit de comprendre quels sont les aménagements opérés sur les tombes de saints et pour quels usages, dans une démarche chronologique. La formation des sanctuaires est ensuite envisagée dans son contexte social, avant de considérer la façon dont ces tombes s'inscrivent dans un espace donné, et participent même d'une écriture symbolique du territoire de la ville.

La mise en place de ces pôles de dévotions funéraires n'est cependant pas un phénomène isolé, puisqu'il peut être constaté à l'échelle du *dār al-islām*. Le Maghreb s'inscrit donc pleinement dans l'histoire de l'architecture religieuse médiévale du monde musulman.

Mots-clés : tombe, sanctuaire, architecture funéraire, culte des saints, pôle de dévotion, Maghreb, Espagne, Chella, Tlemcen, *al-'Ubbād*, Mérinide, Sīdī Abū Madyan, Abū al-Ḥasan, Abū 'Inān, XIV^e siècle

BURIAL AND BARAKA

THE TOMB OF THE SAINT IN THE TOWN OF THE WESTERN ISLAMIC WORLD DURING THE MIDDLE AGES (XIITH-XVTH CENTURY)

Summary :

Since the first publications dated from colonial times, which mostly sought to show its folk and endemic character, the cult of saints in North Africa has been the subject of numerous studies both dealing with its origins as its diachronic evolution. The first stage of development that goes from the twelfth to the fifteenth century is well known. However, this worship is committed to the graves of revered figures and there have been no studies specifically focusing on their materiality. This research then intends to reconstruct the building stages of real poles of devotion around the holy tombs whose climax is reached during the fourteenth century. This approach is in line with archaeology of the lost, and therefore focuses on the analysis of written sources in order to approach a physical reality, otherwise unattainable.

The first step is formal. The point is to understand what is erected over the tombs of the saints and for what purposes, in a chronological way. The constitution of shrines is subsequently considered in its social context, before analysing how these burials inscribe themselves in a given space, and even participate in a symbolic writing of the city's territory.

The set up of these funerary poles of devotion is not an isolated phenomenon, since it can be seen across the *dār al-Islām*. The Maghreb is therefore fully inscribed in the history of medieval religious architecture of the Muslim world.

Key-words : tomb, shrine, funerary architecture, cult of saints, pole of devotion, Maghreb, Spain, Chella, Tlemcen, *al-'Ubbād*, Merinid, Sīdī Abū Madyan, Abū al-Ḥasan, Abū 'Inān, XIVth century

Discipline : Archéologie

Ecole doctorale VI - Histoire de l'art et Archéologie
3, rue Michelet, 75006 Paris

UNIVERSITE PARIS IV-SORBONNE

ECOLE DOCTORALE VI - Histoire de l'Art et Archéologie

UMR 8167 - Orient et Méditerranée, laboratoire «Islam Médiéval»

THESE

pour obtenir le grade de Docteur de
l'Université Paris IV
Archéologie / archéologie islamique

Présentée et soutenue par

Bulle TUIL

le 12 octobre 2011

INHUMATION ET BARAKA LA TOMBE DU SAINT DANS LA VILLE DE L'OCCIDENT MUSULMAN, AU MOYEN-ÂGE (XI^E-XV^E SIÈCLES)

Volume III : Planches

Sous la direction de

Mme Marianne BARRUCAND (†) et **M. Jean-Pierre VAN STAËVEL**
Université Paris IV-Sorbonne

Devant un jury composé de:

M. Abdallah Cheikh-Moussa

Professeur, Université Paris IV-Sorbonne

M. Ahmed Ettahiri

Professeur, INSAP

Mme. Manuela MARÍN NIÑO

Professeur, CSIC

M Christophe PICARD

Professeur, Université Paris I-Panthéon Sorbonne

M Yves PORTER

Professeur, Université Aix-Marseille I

M. Jean-Pierre VAN STAËVEL

Professeur, Université Paris IV-Sorbonne

UNIVERSITE PARIS IV-SORBONNE

ECOLE DOCTORALE VI - Histoire de l'Art et Archéologie

UMR 8167 - Orient et Méditerranée, laboratoire «Islam Médiéval»

THESE

pour obtenir le grade de Docteur de
l'Université Paris IV
Archéologie/ archéologie islamique

Présentée et soutenue par

Bulle TUIL

le 12 octobre 2011

INHUMATION ET BARAKA LA TOMBE DU SAINT DANS LA VILLE DE L'OCCIDENT MUSULMAN, AU MOYEN-ÂGE (XI^E-XV^E SIÈCLES)

Volume III : Planches

Sous la direction de

Mme Marianne BARRUCAND (†) et **M. Jean-Pierre VAN
STAËVEL**

Université Paris IV-Sorbonne

Devant un jury composé de:

M. Abdallah Cheikh-Moussa

Professeur, Université Paris IV-Sorbonne

M. Ahmed Ettahiri

Professeur, INSAP

Mme. Manuela MARÍN NIÑO

Professeur, CSIC

M. Christophe PICARD

Professeur, Université Paris I-Panthéon Sorbonne

M. Jean-Pierre VAN STAËVEL

Professeur, Université Paris IV-Sorbonne



UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE VI – Histoire de l'art et Archéologie

UMR 8167 Orient et Méditerranée - laboratoire « Islam Médiéval »

THÈSE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Archéologie /archéologie islamique

Présentée et soutenue par :

Bulle TUIL

le : 12 octobre 2011

Inhumation et *baraka*

La tombe du saint dans la ville de l'Occident musulman au Moyen-Âge (XIIe-XVe siècle)

Sous la direction de :

Mme Marianne BARRUCAND (†) Professeur, Université Paris IV Sorbonne
M. Jean-Pierre VAN STAËVEL Professeur, Université Paris IV Sorbonne

JURY :

M. Abdallah CHEIKH MOUSSA Professeur, Université Paris IV Sorbonne
M. Ahmed ETTAHIRI Professeur, INSAP
Mme Manuela MARÍN NIÑO Professeur, CSIC
M. Christophe PICARD Professeur, Université Paris I Panthéon-Sorbonne
M. Jean-Pierre VAN STAËVEL Professeur, Université Paris IV Sorbonne

Sommaire

I. Planches. Corpus Principal	p. 3
II. Planches. Corpus annexes	p. 139
III. Planches comparatives	p. 159
IV. Cartes et plans	p. 161

I . Planches. Corpus principal

PLANCHE I



Photo 1 : Vue du mausolée de Sīdī Bou Ya‘qūb al-Bādisī (1/B/M). (Source : <http://marabouts.blogspot.com>)

PLANCHE II

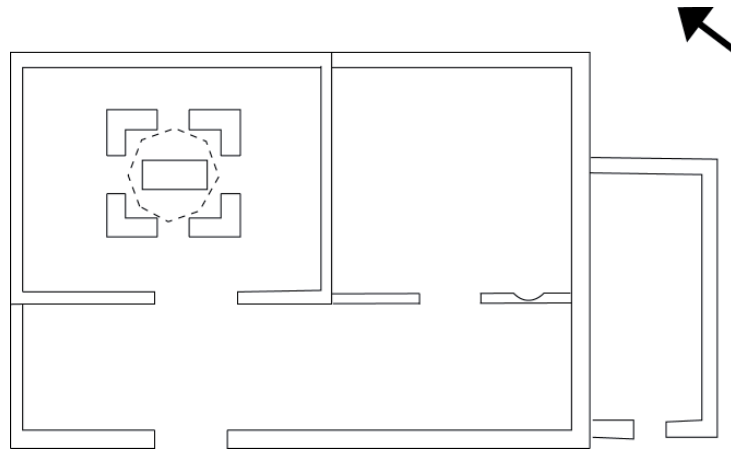


Fig. 1 : Relevé schématique du plan de Sīdī al-Dukkālī (1/Sal/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 1 : Vue extérieure de Sīdī al-Dukkālī (1/Sal/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Vue du cénotaphe de Sīdī al-Dukkālī (1/Sal/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE III



Photo. 1 : Vue extérieure des dépendances de Sīdī al-Dukkālī (1/Sal/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Vestiges de sépultures à proximité de Sīdī al-Dukkālī (1/Sal/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE IV

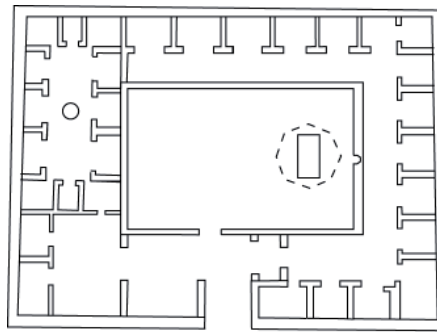


Fig. 1 : Relevé schématique du plan de Sīdī b. ‘Ašīr (2/Sal/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 1 : Vue extérieure de Sīdī b. ‘Ašīr (2/Sal/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Cénopathe de Sīdī b. ‘Ašīr (2/Sal/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE V



Photo. 1 : Oratoire du mausolée de Sīdī b. ‘Ašīr (2/Sal/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Mihrab de l’oratoire de Sīdī b. ‘Ašīr (2/Sal/M). (© Bulle Tuil)

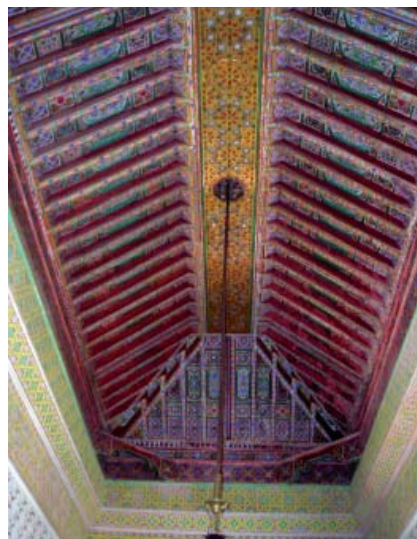


Photo. 3 : Berchla en bois peint de l’entrée du complexe de Sīdī b. ‘Ašīr (2/Sal/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE VI



Photo. 1 : Galerie septentrionale du complexe de Sīdī b. ‘Ašīr (2/Sal/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : *Marīṣṭān* de Sīdī b. ‘Ašīr (2/Sal/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Salle d’ablutions de Sīdī b. ‘Ašīr (2/Sal/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE VII



Photo. 1 : Vue générale du mausolée et du cimetière de Sīdī b. ‘Ašīr (2/Sal/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Stèles du cimetière de Sīdī b. ‘Ašīr (2/Sal/M) prise dans l’habitat moderne. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE VIII

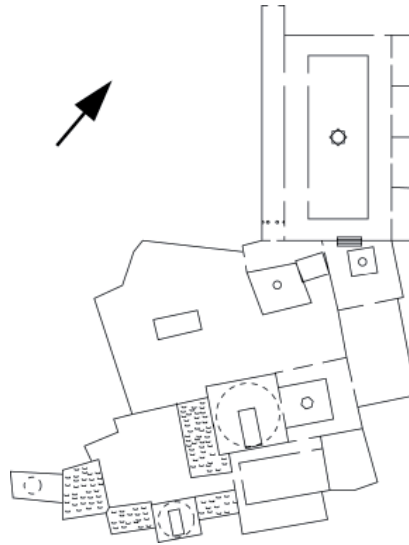


Fig. 1 : Relevé schématique du plan de Mūlay Idrīs (1/W/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Vue générale du complexe de Mūlay Idrīs (1/W/M) depuis l'Est. (Source : www.meknassy.com)



Photo. 2 : Grande galerie occidentale desservant le complexe de Mūlay Idrīs (1/W/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE IX



Photo. 1 : Entrée vers la grande-mosquée de Mūlay Idrīs (1/W/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo.2 : *Muṣallā* de Mūlay Idrīs (1/W/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Cour reliant la Maison des Saintes et le *muṣallā* de Mūlay Idrīs (1/W/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE X



Photo. 1 : Cour desservant le mausolée de Mūlay Idrīs (1/W/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Cénopathe de Mūlay Idrīs (1/W/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Rawḍa méridionale du complexe de Mūlay Idrīs (1/W/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE XI



Photo. 1 : Mausolée de Mūlay al-Rašīd. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Cour de l'oratoire méridional de Mūlay Idrīs (1/W/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Salle de prière de l'oratoire méridional de Mūlay Idrīs (1/W/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE XII

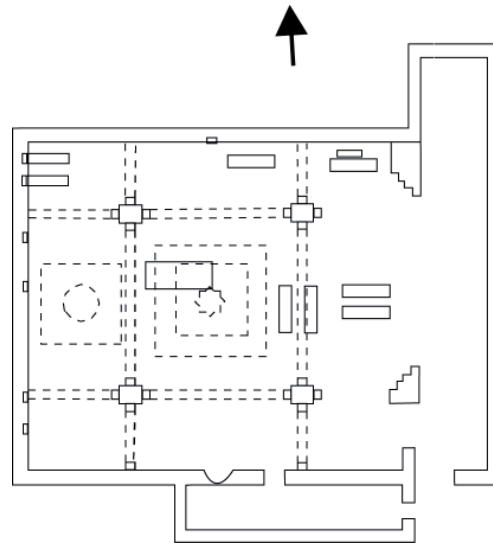


Fig. 1 : Relevé schématique du plan de Sīdī Bou Bakr b. al-ʿArabī (1/F/M). (© *Bulle Tui*)



Photo. 1 : Vue du mausolée de Sīdī Bou Bakr b. al-ʿArabī (1/F/M) depuis le Nord. (© *Bulle Tui*)



Photo. 2 : Cénotaphe de Sīdī Bou Bakr b. al-ʿArabī (1/F/M). (© *Bulle Tui*)

PLANCHE XIII



Photo. 1 : Galerie-oratoire de Sīdī Bou Bakr b. al-‘Arabī (1/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Mur occidental du mausolée de Sīdī Bou Bakr b. al-‘Arabī (1/F/M) où sont insérées de nombreuses stèles, dont celle du saint. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Galerie orientale du mausolée de Sīdī Bou Bakr b. al-‘Arabī (1/F/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XIV

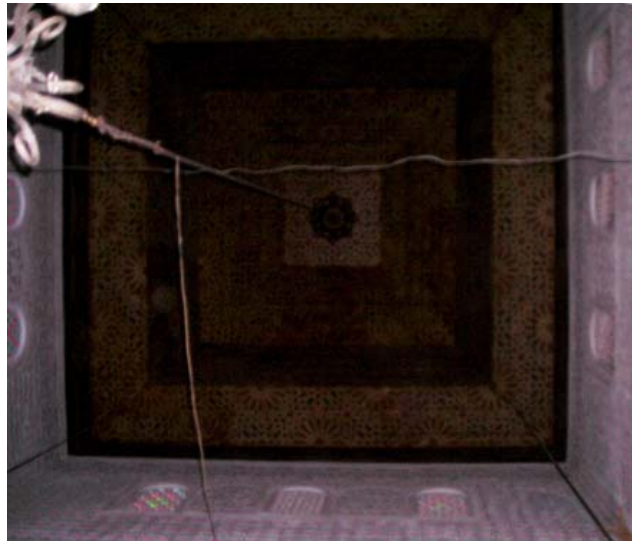


Photo. 1 : *Berchla* en bois sculpté et peint surmontant le cénotaphe de Sīdī Bou Bakr b. al-‘Arabī (1/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Stèle en bois sculpté et peint de Sīdī Bou Bakr b. al-‘Arabī (1/F/M) insérée dans le mur oriental. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XV



Photo. 1 : Stèle moderne en céramique excisée et zellige dans le mur Est. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Stèle à revêtement en zellige polychrome insérée dans une niche du mur Nord. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Stèle hypertrophiée en briques cuites du cimetière de Sīdī Bou Bakr b. al-‘Arabī (1/F/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE XVI



Photo. 1 : Mausolée inséré dans un enclos sur la pente Nord d'*al-Qula*. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Mausolée sur la pente Nord vu depuis l'intérieur de l'enclos. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Vestige d'un mausolée en surplomb du précédent. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XVII



Photo. 1 : Grand enclos crénelé au sommet d'*al-Qula*. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Vue intérieure du grand enclos crénelé au sommet d'*al-Qula*. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 et 4 : Vues du mausolée Ouest, au sommet d'*al-Qula*. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XVIII



Photo. 1 et 2 : Vues du mausolée Sud, au sommet d'*al-Qula*. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Vestige d'un troisième mausolée au sommet d'*al-Qula*. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 : Vue générale d'*al-Qula* depuis le mausolée au Nord. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XIX



Photo. 1 : Vestiges au bas d'*al-Qula* présentant une niche voûtée en cul-de-four, probablement un oratoire privé. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Vestiges au bas d'*al-Qula* présentant une niche voûtée en cul-de-four, probablement un oratoire privé. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Vestiges au bas d'*al-Qula* présentant une niche voûtée en cul-de-four, probablement un oratoire privé. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XX

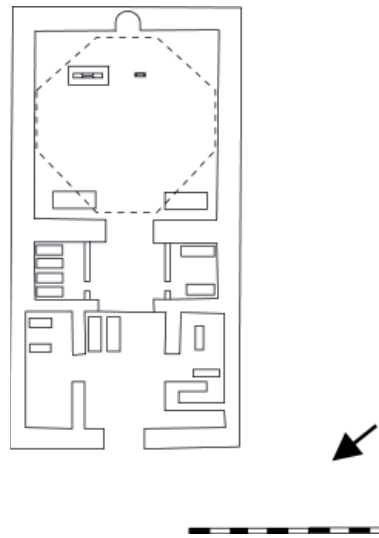


Fig. 1 : Plan du mausolée de Sīdī Ḥarazem (4/F/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 1 : Vue extérieure du mausolée de Sīdī Ḥarazem (4/F/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Portail d'entrée du mausolée de Sīdī Ḥarazem (4/F/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE XXI



Photo. 2 : Salle du tombeau à mihrab du mausolée de Sīdī Ḥarazem (4/F/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Stèle prismatique en marbre de Sīdī Ḥarazem (4/F/M) insérée dans un tumulus plane à couverture en zellige polychrome. (© Bulle Tuil)

PLANCHE XXII



Photo. 1 : Stèle en marbre sculpté et peint de Sīdī Ḥarazem (4/F/M) commanditée par le sultan wattasside Abū al-Ḥasan ‘Alī (r. 1554) et datée de cette même année, insérée dans le mur Est. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Vue de la cour du mausolée de Sīdī Ḥarazem (4/F/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXIII

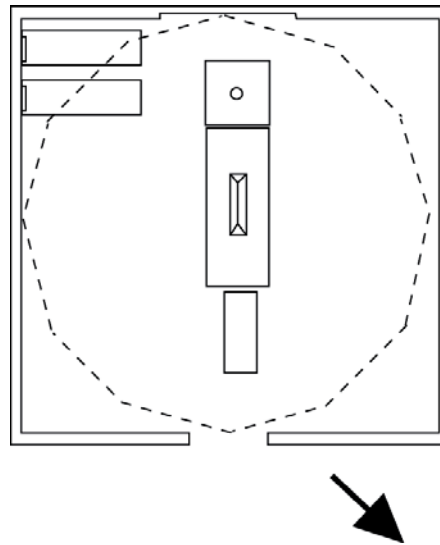


Fig. 1 : Relevé schématique du plan du mausolée de Sīdī Dirās (5/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Vue extérieure du mausolée de Sīdī Dirās (5/F/M) depuis l'Ouest. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Stèles de Sīdī Dirās (5/F/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXIV

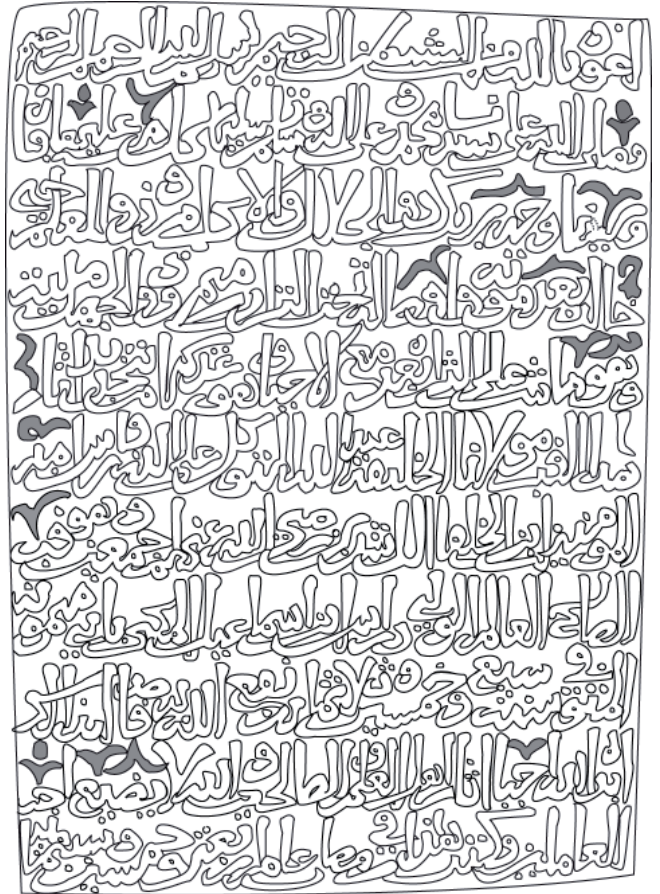


Photo. 1 et Fig. 1 : Stèle en marbre sculpté et repeint de Sīdī Dirās (5/F/M) commanditée par le sultan mérinide Abū 'Inān, datée de 1353 et insérée dans le mur Sud. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Coupole à pans en bois sculpté et peint surmontant la salle sépulcrale du mausolée de Sīdī Dirās (5/F/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXV

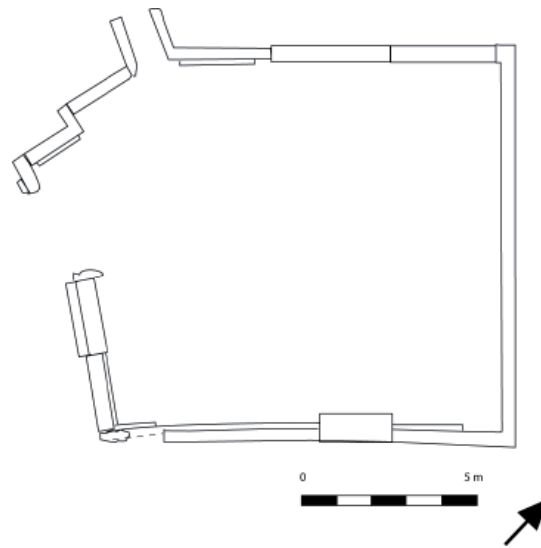


Photo. 1 : Plan de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Vue générale de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M) depuis le Nord-est. (© *Bulle Tuil*)

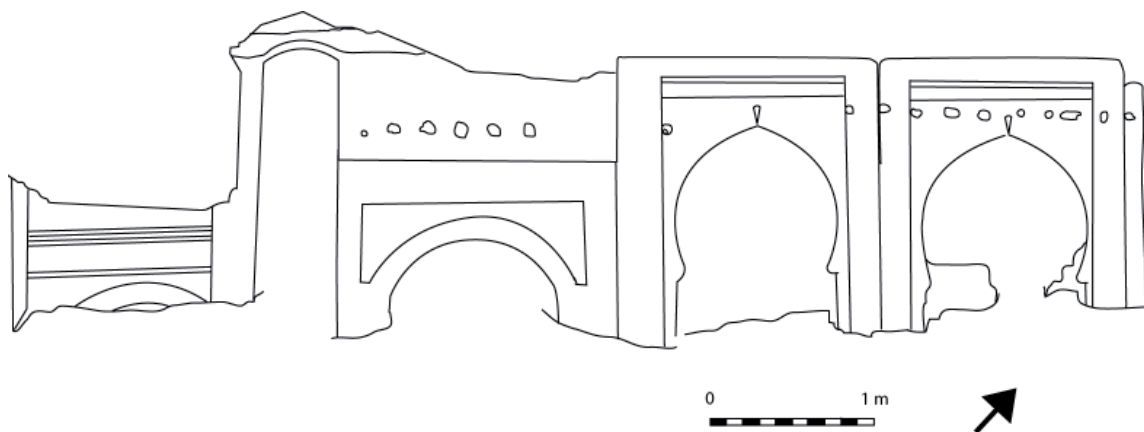


Fig. 2 : Relevé de l'élévation de la paroi Nord-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M) sur son versant intérieur. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXVI



Photo. 1 : Vue extérieure de la paroi Nord-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Porte de la façade Nord-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Vue intérieure d'une niche de la façade Nord-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXVII



Photo. 1 : Dernière portion d'élévation au Nord-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Fragment de décor en zellige surmontant l'arc du dernier pan de mur au Nord-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Vue depuis l'intérieur de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M), vers l'Ouest. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXVIII

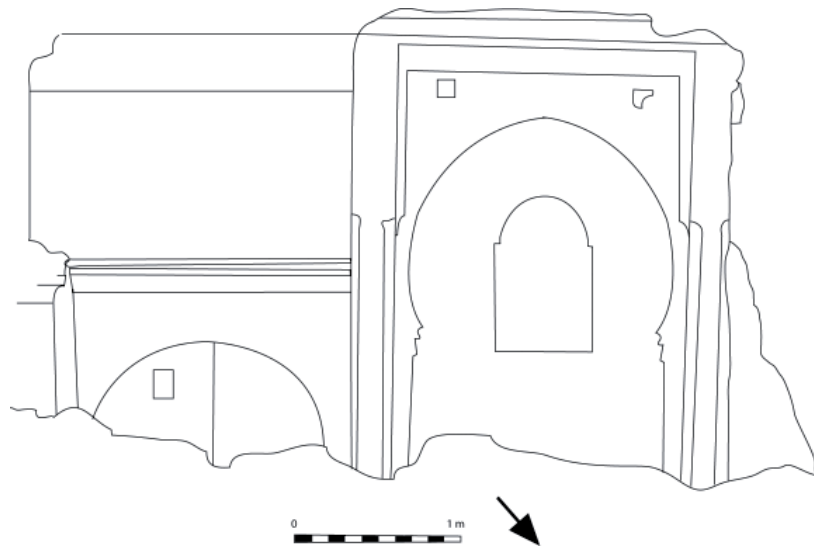


Fig. 1 : Relevé de l'élévation de la paroi occidentale de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M) sur son versant intérieur. (© Bulle Tuil)



Photo. 1 : Vue intérieure d'une niche de la paroi occidentale de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M)
(© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Vue intérieure de l'angle Ouest-Sud-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M).
(© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Niche rebouchée appuyée sur la paroi occidentale de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M) (© Bulle Tuil)

PLANCHE XXIX



Photo. 1 : Vue extérieure de l'angle Ouest-Sud-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M) (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Tombes appuyées contre la paroi Sud-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M) (© *Bulle Tuil*)



Fig. 1 : Relevé de l'élévation de la paroi Sud-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M) sur son versant intérieur. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXX

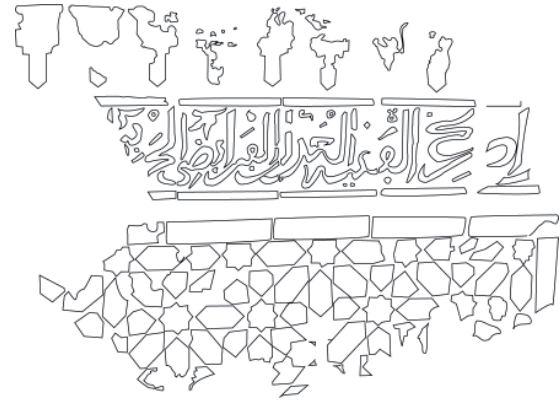


Photo. 1 et Fig. 1 : Fragment d'inscription en céramique excisée sur fond peint en blanc, insérée dans un décor de zellige polychrome, localisé dans une niche de la paroi Sud-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Niche au décor en zellige de la paroi Sud-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Niche surmontée d'une frise de merlons de la paroi Sud-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 : Vue intérieure de la paroi Nord-est de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXXI



Photo. 1 : Négatif de stèle agrémentée d'un décor en zellige polychrome sur la paroi Nord-ouest. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Tombe à couverture en zellige bleu et blanc localisée dans la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Restes de tombe à couverture en zellige vert et blanc localisée dans la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Stèle moderne localisée dans la niche à l'angle Sud de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 5 : Tombe à délimitation en briques cuites localisée dans la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 6 : Tombe à double délimitation en briques cuites localisée au devant de la porte au Nord-ouest de la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE XXXII



Photo. 1 : Vue générale du cimetière où se trouve la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Stèle hypertrophiée en arche du cimetière où se trouve la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Stèles en briques cuites du cimetière où se trouve la *rawḍa* d'Ibn 'Abbād (6/F/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXXIII

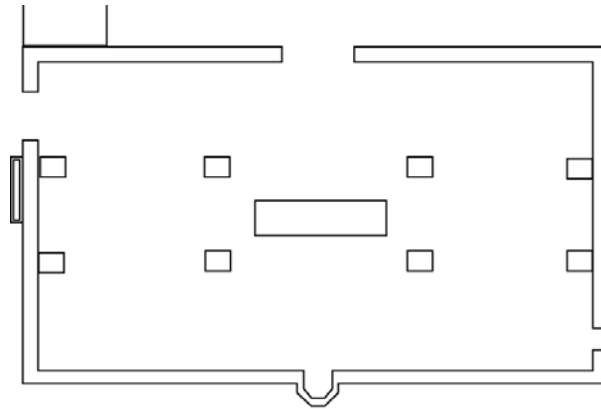


Fig. 1 : Relevé schématique du plan du mausolée de Sīdī Bou Ġīda (7/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Vue générale du mausolée de Sīdī Bou Ġīda (7/F/M) depuis le Sud. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 ; Salle du tombeau-*masġid* de Sīdī Bou Ġīda (7/F/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXXIV



Photo. 1 : Vue du mihrab du mausolée de Sīdī Bou Ğīda (7/F/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Fontaine du mausolée de Sīdī Bou Ğīda (7/F/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXXV

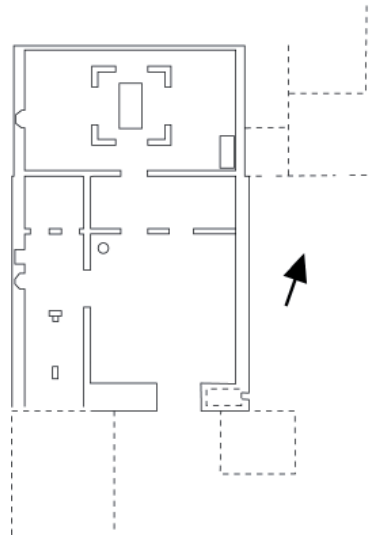


Fig. 1 : Relevé schématique du plan du mausolée de Mūlay Bou Šu'ayb (1/Az/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Vue extérieure du mausolée de Mūlay Bou Šu'ayb (1/Az/M) depuis l'Est. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Vue extérieure de la cour couverte et du minaret du mausolée de Mūlay Bou Šu'ayb (1/Az/M) depuis l'Est. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXXVI



Photo. 1 : Extension moderne de la mosquée de Mūlay Bou Šu'ayb (1/Az/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Entrée du mausolée de Mūlay Bou Šu'ayb (1/Az/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Angle Nord-ouest de la cour couverte du mausolée de Mūlay Bou Šu'ayb (1/Az/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXXVII



Photo. 1 : Vue de la salle distribuant le mausolée. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Cénotaphe de Mūlay Bou Šu‘ayb (1/Az/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Cénotaphe d’un membre de la famille al-Šūfānī, descendant du saint, localisée dans son mausolée. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXXVIII



Photo. 1 : Coupole surmontant la salle du tombeau de Mūlay Bou Šu‘ayb (1/Az/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Salle de prière de la mosquée de Mūlay Bou Šu‘ayb (1/Az/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Mihrab et minbar de la mosquée de Mūlay Bou Šu‘ayb (1/Az/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XXXIX



Photo. 1 et Photo. 2 : Stèles de membres de la famille al-Šūfānī localisées dans la mosquée ancienne. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Stèle d'un membre de la famille al-Šūfānī associée au second cénotaphe dans la salle du tombeau. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Vue du cimetière de Mūlay Bou Šu'ayb (1/Az/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE XL

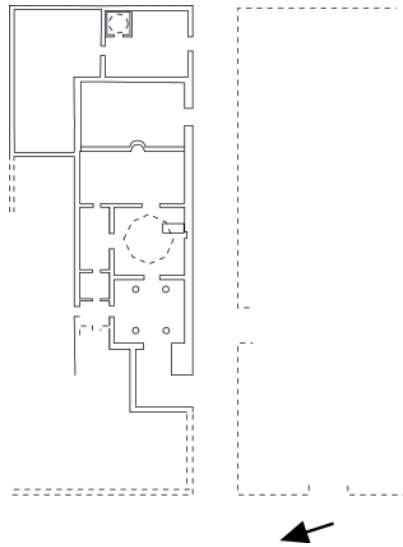


Fig. 1 : Relevé schématique du plan du sanctuaire de Sidi al-Şalih (1/S/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 1 : Rue desservant les différentes parties du sanctuaire de Sidi al-Şalih (1/S/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Cour du mausolée de Sidi al-Şalih (1/S/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE XLI



Photo. 1 : Entrée du mausolée de Sīdī al-Ṣāliḥ (1/S/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Cénotaphe de Sīdī al-Ṣāliḥ (1/S/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Coupole en bois sculpté et peint surmontant la salle du tombeau de Sīdī al-Ṣāliḥ (1/S/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XLII

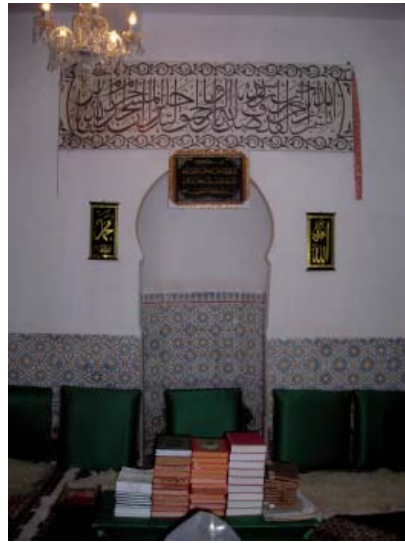


Photo. 1 : Oratoire du mausolée de Sīdī al-Ṣāliḥ (1/S/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Salle annexe bordant la salle du tombeau à l'Est. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3, 4 et 5 : Espaces annexes du mausolée de Sīdī al-Ṣāliḥ (1/S/M) utilisés comme maison du gardien. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XLIII



Photo. 1 : *Rawḍa* septentrionale appartenant à la maison du gardien. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Vue sur la cour de la grande-mosquée localisée en vis-à-vis du mausolée de Sīdī al-Ṣāliḥ (1/S/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Salle de retraite spirituelle localisée à l'arrière de l'oratoire du mausolée de Sīdī al-Ṣāliḥ (1/S/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XLIV



Photo. 1 : Accès au cimetière privatif à l'Est du mausolée de Sīdī al-Ṣāliḥ (1/S/M).
(© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Mausolée à coupole du cimetière privatif oriental de Sīdī al-Ṣāliḥ (1/S/M).
(© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Vestiges de tombes dans le cimetière privatif oriental de Sīdī al-Ṣāliḥ (1/S/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 1 : Extension moderne du cimetière privatif oriental de Sīdī al-Ṣāliḥ (1/S/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE XLV

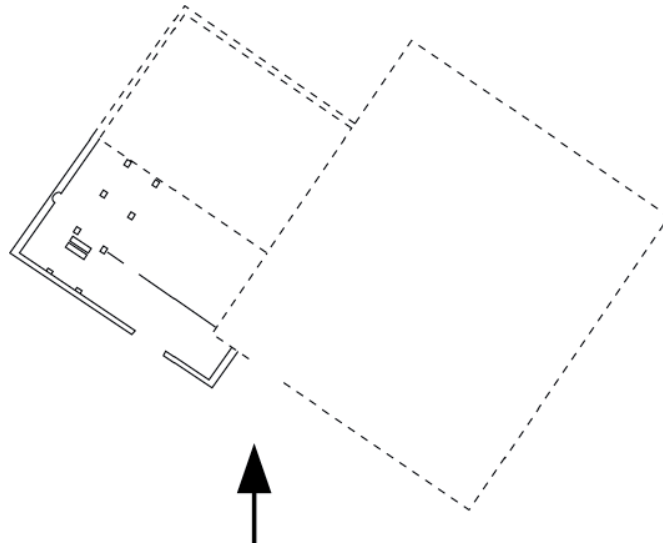


Fig. 1 : Relevé schématique du plan du mausolée de Sīdī Bel 'Arīf (1/M/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 1 : Entrée du mausolée de Sīdī Bel 'Arīf (1/M/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Vue de la cour du mausolée de Sīdī Bel 'Arīf (1/M/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE XLVI

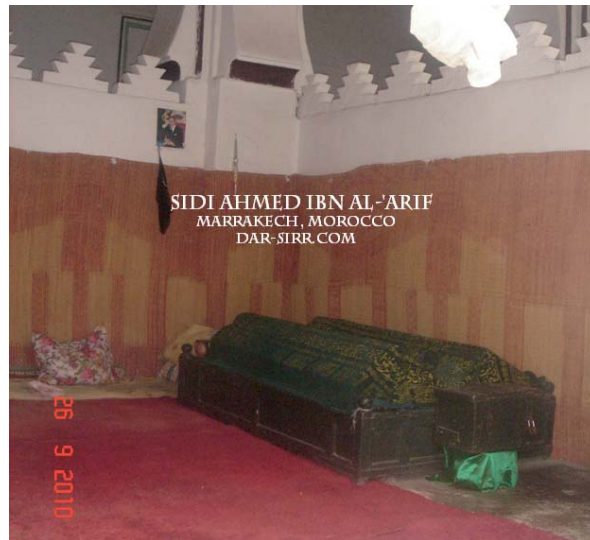


Photo. 1 : Vue du cénotaphe de Sīdī Bel 'Arīf (1/M/M) et de son fils. (Source : www.dar-sirr.com)



Photo. 2 : Vue de l'oratoire accolé à la tombe de Sīdī Bel 'Arīf (1/M/M) depuis la cour. (Source : www.dar-sirr.com)

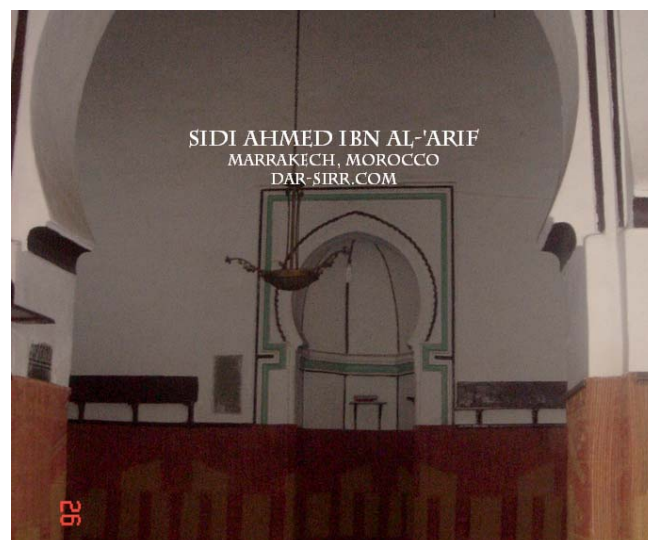


Photo. 3 : *Mihrab* de l'oratoire de Sīdī Bel 'Arīf (1/M/M). (Source : www.dar-sirr.com)

PLANCHE XLVII

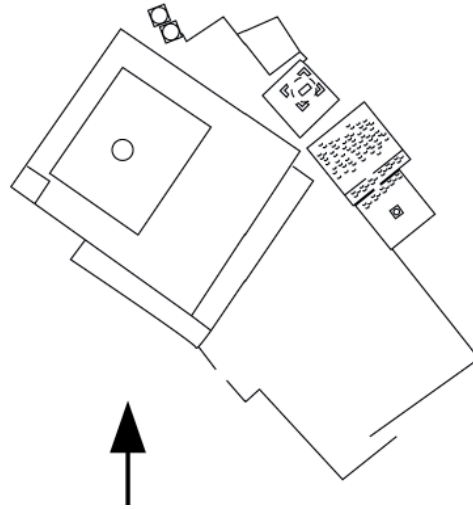


Fig. 1 : Relevé schématique du plan de l'ensemble associé à la tombe du cadī 'Iyād (2/M/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 1 : Vue de l'entrée du sanctuaire et de la mosquée depuis le Sud-est. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Vue de l'entrée Nord du sanctuaire et de sa fontaine. (© Bulle Tuil)

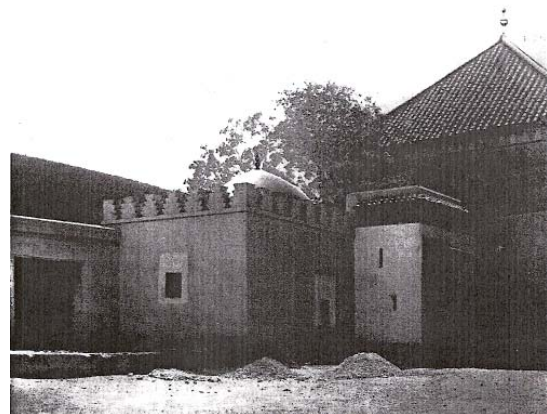


Photo. 3 : Vue du mausolée cadī 'Iyād (2/M/M) depuis la cour occidentale. (Source : CASTRIES de (H.), « Les sept patrons de Merrakech. Saba'atu riḡāl », *Hespéris*, t. IV, 1924, p. 245-303, p. 281)

PLANCHE XLVIII

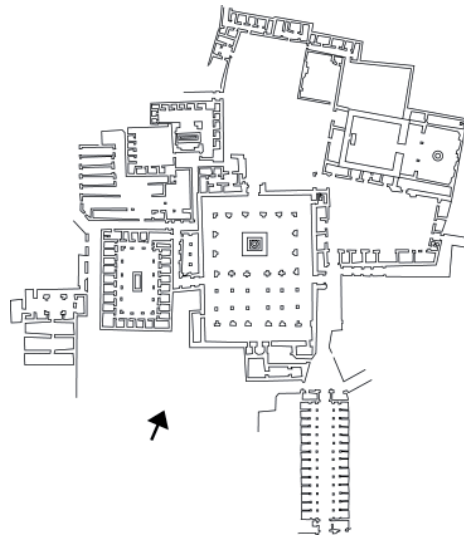


Fig. 1 : Plan du complexe dédié à Sīdī Bel Abbas (3/M/M). (D'après RAJI ELILLAH (Y.), *La ville de Marrakech sous les Sa'adiens. L'activité architecturale et le développement urbain*, Thèse soutenue en 1996 à l'Université Paris IV Sorbonne, vol. 3, fig. 82)



Photo. 1 : Entrée du ḥorm Sīdī Bel Abbas (3/M/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Galerie marchande à l'entrée du ḥorm de Sīdī Bel Abbas (3/M/M). (© Bulle Tuil)

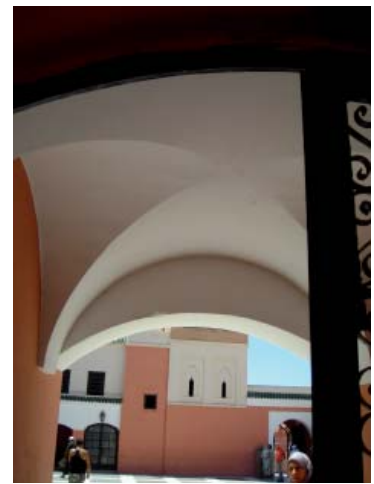


Photo. 3 : Accès sur la grande cour desservant le complexe de Sīdī Bel Abbas (3/M/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Mosquée de Sīdī Bel Abbas (3/M/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE XLIX



Photo. 1 : Entrée du mausolée de Sīdī Bel Abbès (3/M/M).
(© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Fontaine de Sīdī Bel Abbès (3/M/M).
(© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Stèles fichées dans le mur du mausolée de Sīdī Bel Abbès (3/M/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 4 et 5 : Vues du mausolée de Sīdī Bel Abbès (3/M/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE L



Photo. 1 : Latrines associées au complexe de Sīdī Bel Abbès (3/M/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Rue bordant le sanctuaire et le cimetière de Sīdī Bel Abbès (3/M/M). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Entrée du cimetière de Sīdī Bel Abbès (3/M/M). (© Bulle Tuil)

PLANCHE LI

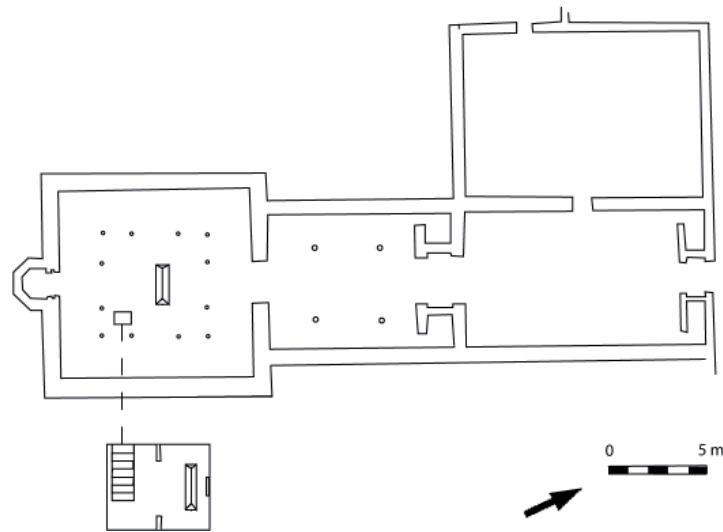


Fig. 1 : Plan du mausolée de Sīdī Youssef (4/M/M). (D'après RAJI ELILLAH (Y.), *La ville de Marrakech sous les Sa'adiens. L'activité architecturale et le développement urbain*, Thèse soutenue en 1996 à l'Université Paris IV Sorbonne, vol. 3, fig. 79)

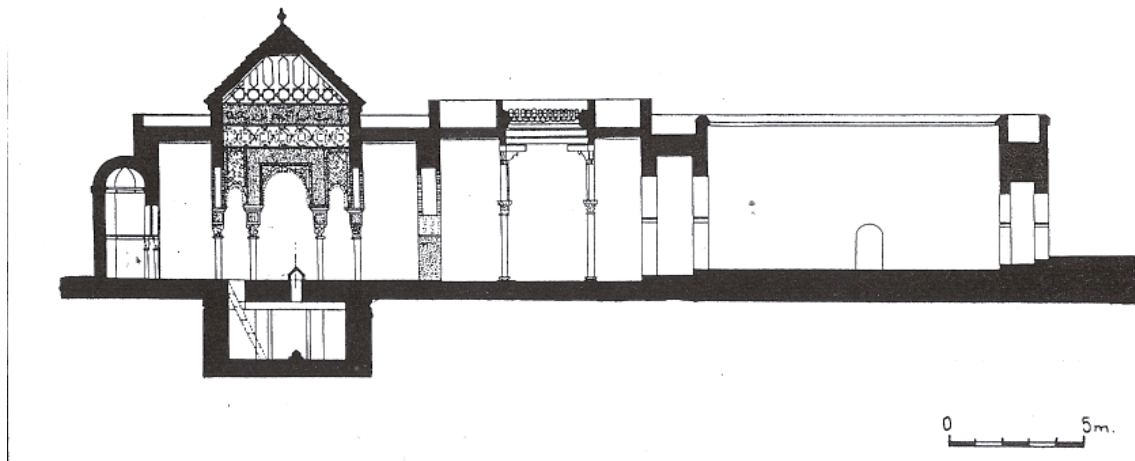


Fig. 2 : Vue en coupe de l'élévation de Sīdī Youssef (4/M/M). (Source : RAJI ELILLAH (Y.), *La ville de Marrakech sous les Sa'adiens. L'activité architecturale et le développement urbain*, Thèse soutenue en 1996 à l'Université Paris IV Sorbonne, vol. 3, fig. 80)



Photo. 1 : Sīdī Youssef (4/M/M) avant la mise en place du faubourg éponyme. (Source : CASTRIES de (H.), « Les sept patrons de Marrakech. Saba'atu riḡāl », *Hespéris*, t. IV, 1924, p. 245-303, p. 279)

PLANCHE LII



Photo. 1 : Vue extérieure du mausolée de Sīdī Youssef (4/M/M).
(© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Entrée du vestibule du mausolée de Sīdī Youssef
(4/M/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LIII

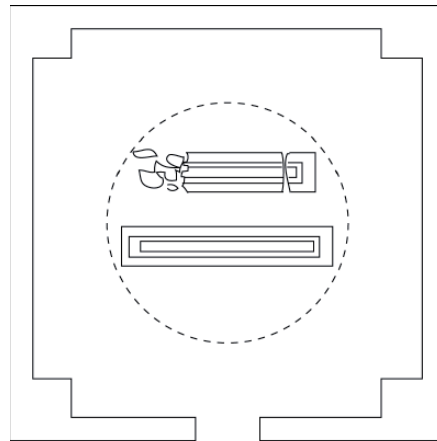


Fig. 1 : Relevé schématique du plan de Sīdī al-Hizmīrī (1/A/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Vue extérieure du mausolée de Sīdī al-Hizmīrī (1/A/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Stèles prismatiques anépigrahes localisées dans le mausolée de Sīdī al-Hizmīrī (1/A/M). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LIV



Photo. 1 : Coupole au décor peint et gravé surmontant la tombe de Sīdī al-Hizmīrī (1/A/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2, 3 et 4 : Détails du décor peint et gravé du tambour. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LV

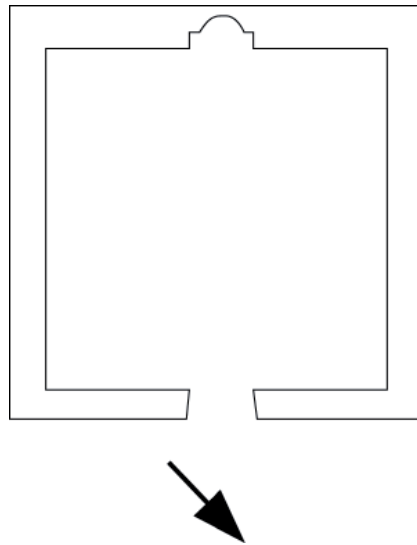


Fig. 1 : Relevé schématique du plan du mausolée de Sīdī Sa‘dūn (2/A/M). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Vue générale du mausolée de Sīdī Sa‘dūn (2/A/M) depuis l’Est. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Vue de la paroi Ouest du mausolée de Sīdī Sa‘dūn (2/A/M) percée d’une baie. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LVI



Photo. 1 : Vue intérieure du mausolée de Sīdī Sa‘dūn (2/A/M) présentant son mihrab et sa baie au Sud-ouest. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Structure en pisé quadrangulaire localisée au Nord-est du mausolée de Sīdī Sa‘dūn (2/A/M) et appuyée contre l’enceinte du cimetière. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Mur en pisé localisé au Sud du mausolée de Sīdī Sa‘dūn (2/A/M) et correspondant probablement au vestige d’un cimetière privatif entourant le mausolée en question. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LVII

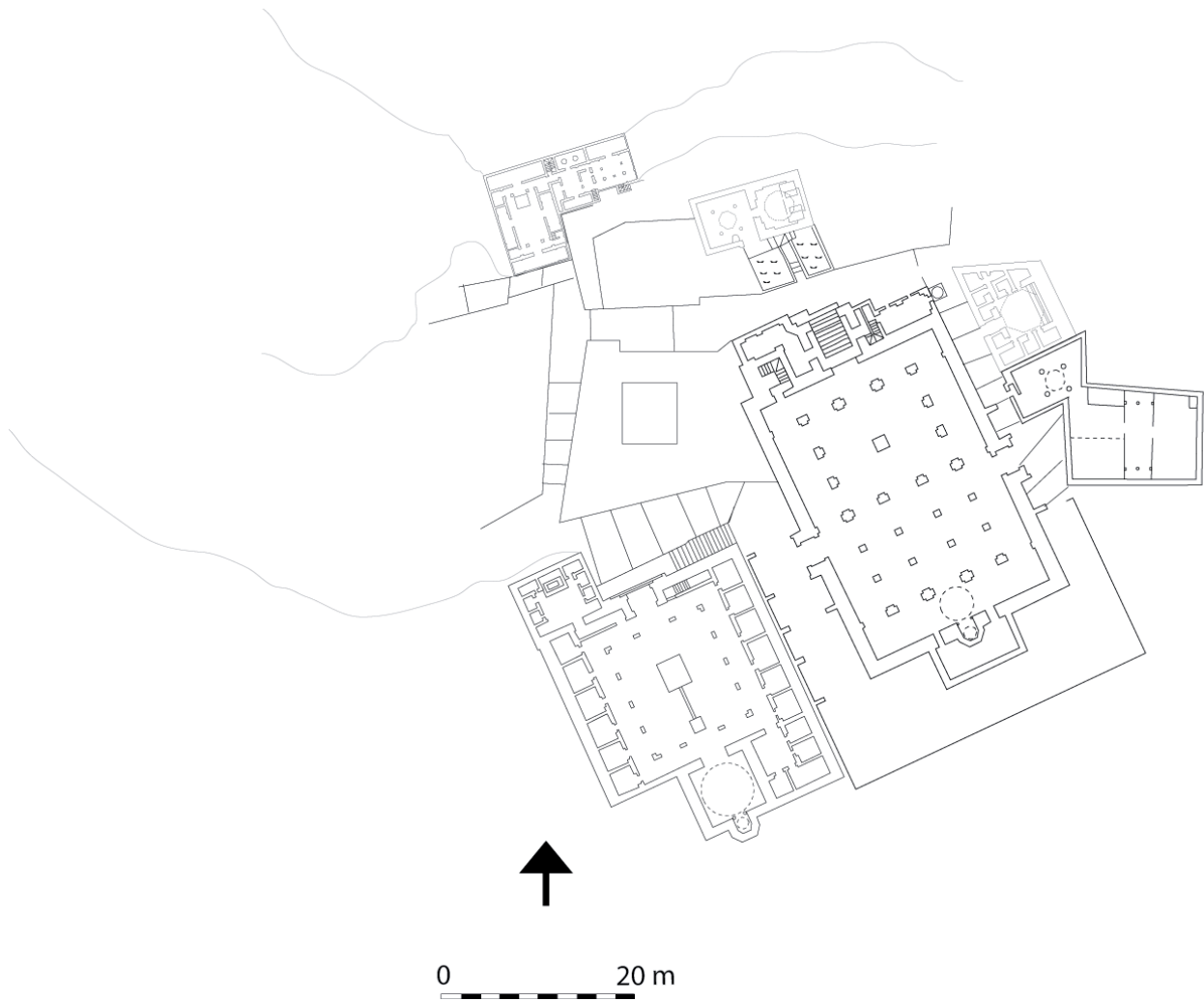


Fig. 1 : Relevé du plan de l'ensemble du complexe de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 1 : Entrée Ouest de la rue fermée desservant le coeur du sanctuaire. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Rue desservant les principaux édifices du complexe de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). (© Bulle Tuil)

PLANCHE LVIII



Photo. 1 : Entrée du mausolée de Sīdī Abū Madyan (1/T/A).
(© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Escalier menant à la salle du tombeau de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). A droite, accès au premier cimetière privatif.
(© Bulle Tuil)



Photo. 3 et 4 : Cimetière privatif localisé contre la salle du tombeau de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 5 et 6 : Stèle et revêtement céramique du sol du second cimetière privatif localisé en vis-à-vis du précédent. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LIX



Photo. 1 : Vestibule à portique du mausolée de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Puits aux vertus miraculeuses associé à Sīdī Abū Madyan (1/T/A) et localisé contre le mur Sud du vestibule. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LX



Photo. 1 : Chapiteau de marbre sculpté en remploi, provenant de Mansoura. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Elévation du vestibule. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LXI



Photo. 1 : Entrée de la salle du tombeau de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) agrémentée d'une dédicace en plâtre moulé datant de 1793. (© *Bulle Tuil*). Pour l'édition de cette inscription voir BROSELARD (C.), « Les inscriptions arabes de Tlemcen. X : Mausolée du Cheikh el-Ouali Sidi-Boumedin », *Revue Africaine*, n°20, Décembre 1859, p. 81-93, p. 87).



Photo. 2 : Cénotaphes de ‘Abd al-Salām al-Tūnsī (2/T/A) et de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) dans un enclos en bois. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Décor de stuc moulé et peint d'époque ottomane de la salle du tombeau partiellement restauré. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LXII



Photo. 1 : Salle du tombeau de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) vue depuis le porche de la mosquée. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Entrée de la mosquée vue depuis l'arrière de la salle du tombeau. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Porche de la grande-mosquée de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Porte de bronze de la grande-mosquée de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). (© Bulle Tuil)

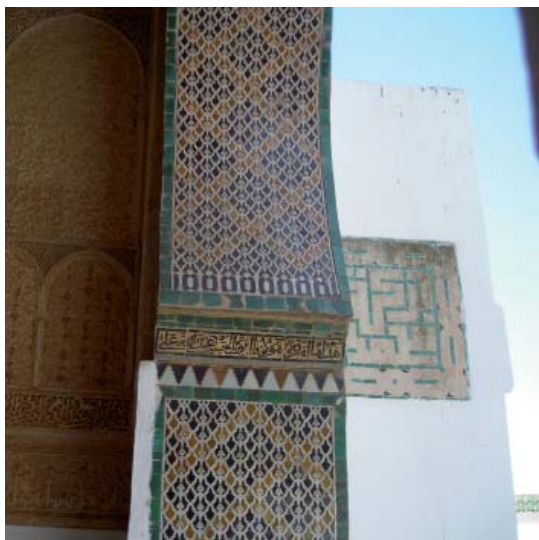


Photo. 5 et 6 : Piedroits du porche de la grande-mosquée de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXIII



Photo. 1 : Décor de stuc sculpté ornant les parois du porche de la grande-mosquée de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Décor de zellige ornant la face intérieure de l'arc d'ouverture du porche. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : *Muqarnas* sculptées ornant le plafond du porche d'entrée. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Détail des poignées en bronze sculpté de la porte de la grande-mosquée. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXIV



Photo. 1 et 2 : Pièce au Nord-ouest de la mosquée utilisée pour les retraites spirituelles. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Cour de la grande-mosquée. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Pavage en carreaux de céramique de la cour présentant quelques carreaux moulés. (© Bulle Tuil)



Photo. 5 et 6 : Vues transversales de la salle de prière, au devant de la cour et au devant du mur de qibla. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXV



Photo. 1 et 2 : Mihrab et mur de qibla de la salle de prière de la grande-mosquée. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Coupole au décor de *muqarnas* sculptées surmontant la niche du mihrab. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 et 5 : Chapiteaux en marbre sculpté et peint surmontant les colonnettes qui ouvrent la niche du mihrab. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXVI



Photo. 1 : Décor en stuc sculpté et peint de la première travée de la salle de prière, au devant du mihrab. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Décor en stuc des nefs. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Décor en stuc sculpté des *berchla-s*. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Claustera en marbre sculptée conservée dans la salle de prière de la grande-mosquée. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXVII

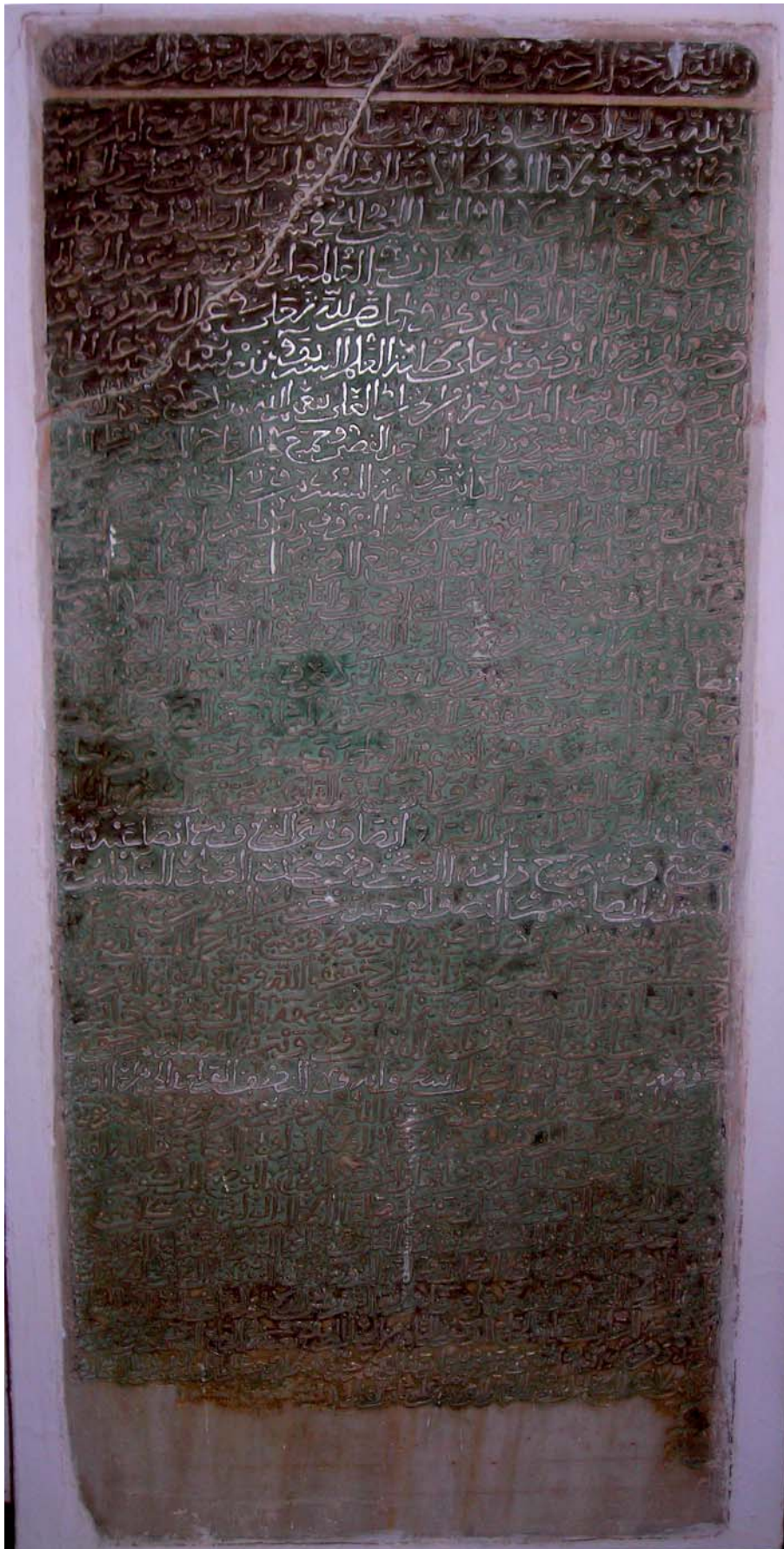


Photo. 1 : Table des *habūs* légués au sanctuaire de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) par le sultan mérinide Abū al-Ḥasan fichée dans un pilier de la deuxième travée au devant du mihrab. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXIV



Photo. 1 : Table des *ḥabūs* légués au sanctuaire de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) par le prince zīyanide Abū ‘Abd Allāh Muḥammad, fichée dans un pilier de la deuxième travée au devant du mihrab. (© Bulle Tui)

PLANCHE LXIX



Photo. 1 : Nef latérale de la salle de prière poursuivie en galerie de la cour, vers l'oratoire des femmes. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Galerie septentrionale surélevée utilisée aujourd'hui comme oratoire pour les femmes. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Fontaine de la grande-mosquée localisée au Nord-est, ouvrant sur la rue du sanctuaire. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 : *Berchla* au décor de stuc sculpté couvrant la fontaine de la grande-mosquée. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LXX



Photo. 1 : Minaret de la grande-mosquée de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Lanterne restaurée du minaret de la grande-mosquée. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LXXI



Photo. 1 et 2 : Terrasse et galerie aménagées autour de la grande-mosquée.
(© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Renforcement des parois rocheuses vers la madrasa. (© *Bulle Tuil*)

Photo. 4 : Escaliers menant à la madrasa depuis l'extérieur du sanctuaire, à l'Ouest. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 5 et 6 : Porte de la madrasa et détail de son décor en zellige. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LXXII



Photo. 1 : Sol pavé de marbre au devant de la madrasa présentant des stèles non épigraphiées remployées. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Cour de la madrasa. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Portique de la madrasa. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 : Portique de la madrasa desservant les cellules du premier niveau. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LXXIII



Photo. 1 : Cellules de la madrasa du second niveau, ouvrant sur les toits. (© Bulle Tuil)

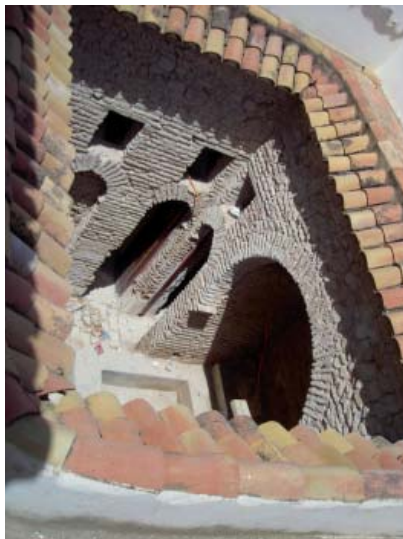


Photo. 2 : Latrines de la madrasa vues des toits.
(© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Cellules des latrines de la madrasa.
(© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Bassin d'ablution des latrines de la madrasa. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXXIV



Photo. 1 : Oratoire de la madrasa vu depuis les toits.
(© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Mihrab de l'oratoire de la madrasa. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 et 4 : Décor de stuc sculpté abondamment restauré du mur de qibla. (© Bulle Tuil)



Photo. 5 : Base de la coupole en bois surmontant l'oratoire et présentant une inscription. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXXV



Photo. 1 : Ancienne maison des gardiens vue des toits de la madrasa. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Cour de l'ancienne maison des gardiens. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Fontaine de la cour de l'ancienne maison des gardiens. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXXVI



Photo. 1 : Galerie et chambre du second niveau donnant sur la cour, dans l'ancienne maison des gardiens. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Latrine surmontée d'un dôme donnant sur la fontaine de la grande-mosquée. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Entrée des latrines associées au complexe de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). (© *Bulle Tuil*)

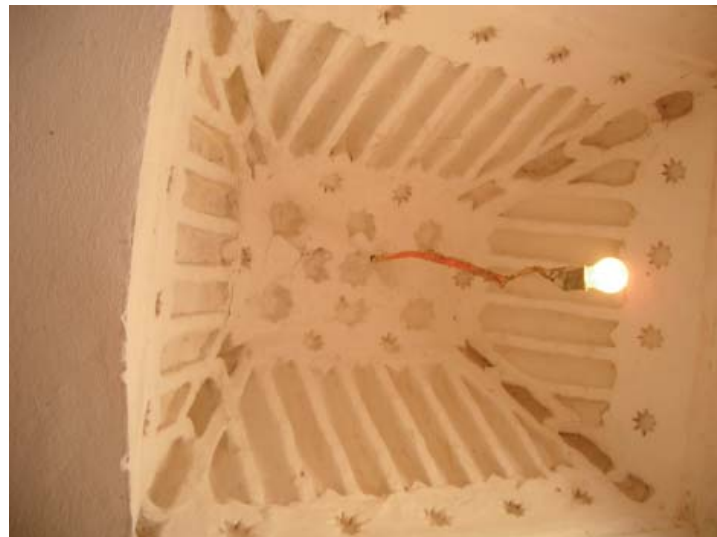


Photo. 4 : *Berchla* au décor de stuc sculpté couvrant le vestibule des latrines. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LXXVII



Photo. 1 : Cellules des latrines. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Coupole au décor de stuc sculpté surmontant la salle centrale des latrines. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Trompe assurant la transition entre l'élévation de la salle centrale et la coupole. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LXXVIII

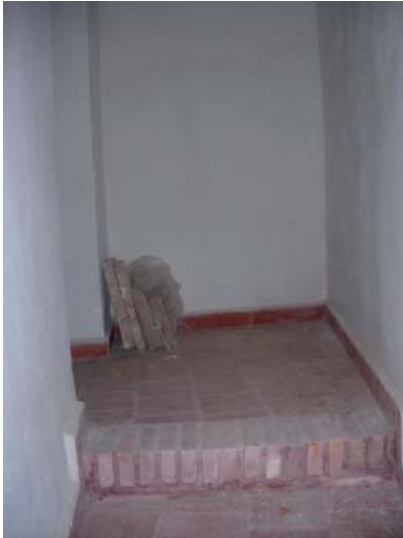


Photo. 1 : Entrée coudée des bains associés au complexe de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). (© *Bulle Tui*)



Photo. 2 : Vestibule à portique des bains. (© *Bulle Tui*)



Photo. 3 : Couloir menant du vestibule à la première salle froide. Au premier plan on peut voir une colonne de marbre en remploi dans le vestibule. (© *Bulle Tui*)



Photo. 4 : Salle froide des bains. (© *Bulle Tui*)



Photo. 5 : Salle tiède des bains. (© *Bulle Tui*)



Photo. 6 : Salle chaude des bains. (© *Bulle Tui*)

PLANCHE LXXIX



Photo. 1 : Vestiges localisés en arrière et à l'Est du mausolée de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Vestiges localisés en arrière et à l'Est du mausolée de Sīdī Abū Madyan (1/T/A), dans un espace reconverti en jardin.
(© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Vestiges appuyés sur la salle du tombeau de Sīdī Abū Madyan (1/T/A). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LXXX



Photo. 1 : Mur Nord-est bordant l'espace arrière de la salle du tombeau, associé à des vestiges au niveau inférieur. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Mur de pisé au Nord bordant l'accès au *Dār al-Sulṭān*. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Vestiges appuyés sur la salle du tombeau et son vestibule et escalier donnant sur l'esplanade Nord de la maison utilisée lors des *mawsim-s*. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Départ d'arc sur le mur nord du vestibule du mausolée. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXXXI



Photo. 1 : Esplanade Nord de la maison utilisée lors des *maw-sim-s*. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Stèle localisée au Nord-Est du jardin à l'arrière du mausolée. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Elévation du bâtiment 1 du *Dār al-Sulṭān* vue depuis le jardin à l'arrière du mausolée. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Escalier desservant le *Dār al-Sulṭān*. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXXXII



Photo. 1 et 2 : Cour et portique du bâtiment 1 du *Dār al-Sulṭān*. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 et 4 : Pièce au Sud-est du bâtiment 1 et son décor de stuc sculpté. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 5 et 6 : Décor de stuc sculpté conservé dans la pièce Sud-est du bâtiment 1. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LXXXIII



Photo. 1 : Cour du bâtiment 2. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Vue de la cour du bâtiment 2 depuis la cour du bâtiment 3. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Grande pièce Ouest du bâtiment 2. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Rétrecissement de la pièce Ouest du bâtiment 2. (© Bulle Tuil)



Photo. 5 et 6 : Accès et vue de la pièce haute du bâtiment 2. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXXXIV



Photo. 1 : Accès aux bains du *Dār al-Sulṭān* vu depuis la pièce haute. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Puits de lumière des bains du *Dār al-Sulṭān* dans l'espace Nord du bâtiment 2. (© Bulle Tuil)

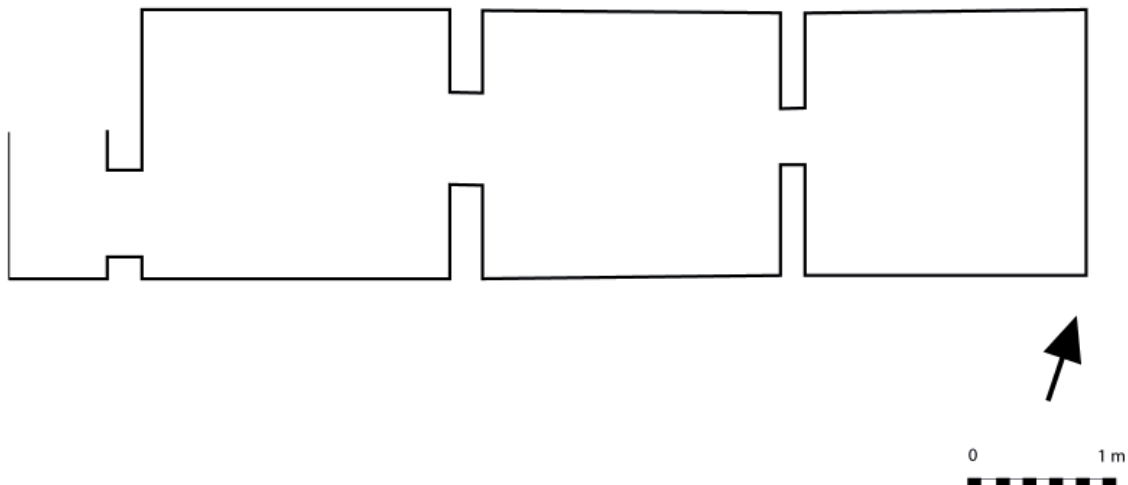


Fig. 1 : Plan des bains du *Dār al-Sulṭān*. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 et 4 : Accès aux bains du *Dār al-Sulṭān*. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXXXV



Photo. 1 : Entrée des bains du *Dār al-Sulṭān*. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Bains du *Dār al-Sulṭān*. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Cour du bâtiment 3 vue depuis le Nord. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 : Cour du bâtiment 3 vue depuis l'entrée du sanctuaire, au Sud. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LXXXVI



Photo. 1 Décor de stuc sculpté conservé dans la grande pièce Ouest du bâtiment 3. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Portique du bâtiment 3 desservant la grande pièce Sud ainsi que les deux petites pièces Ouest et Est. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Décor en stuc sculpté du portique desservant la grande pièce Sud. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LXXXVII



Photo. 1 et 2 : Entrée des petites pièces Sud-est et Sud-ouest du bâtiment 3. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Latrine du bâtiment 3 desservie par la petite pièce au Sud-Est. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Décor en stuc de l'intrados de l'arc ouvrant sur la grande pièce Sud du bâtiment 3. (© Bulle Tuil)



Photo. 5 : Décor en stuc conservé dans la grande pièce Sud du bâtiment 3. (© Bulle Tuil)

PLANCHE LXXXVIII



Photo. 1 et 2 : Décor en stuc conservé dans la grande pièce Sud du bâtiment 3. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 et 4 : Éléments de décor en stuc conservés au Musée de Tlemcen provenant du *Dār al-Sulṭān*. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 5 : Élément de décor en stuc conservé au Musée de Tlemcen provenant du *Dār al-Sulṭān*. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE LXXXIX



Photo. 1 : Vestiges en pisé suivant l'orientation du *Dār al-Sulṭān* mais localisés au niveau de l'entrée du sanctuaire. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 et 3 : Détails des vestiges en matériaux composites au niveau de l'entrée du sanctuaire. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Vestiges en matériaux composites appuyés sur la maison des *mawsim-s* au dessus de la grande pièce Sud du bâtiment 3. (© Bulle Tuil)

PLANCHE XC



Photo. 1 : Vestiges localisés à l'Est du *Dār al-Sulṭān* en contrebas. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Détail du mur Nord du premier espace localisé à l'Est du *Dār al-Sulṭān*, en contrebas. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Second espace à l'Est du *Dār al-Sulṭān*, en contrebas. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XCI

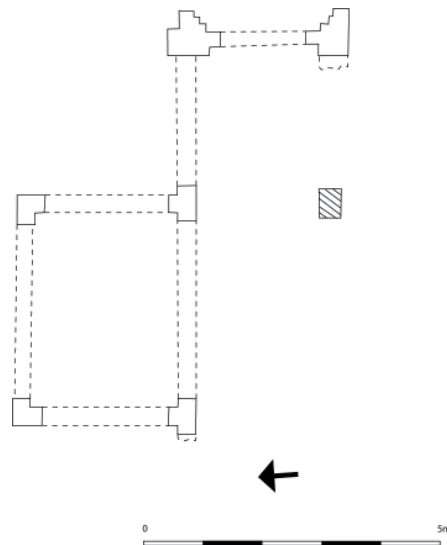


Fig. 1 : Plan du mausolée de Sīdī Ishāq al-Ṭayyār (3/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Vue générale du mausolée de Sīdī Ishāq al-Ṭayyār (3/T/A) depuis l'Ouest. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Vue générale du mausolée de Sīdī Ishāq al-Ṭayyār (3/T/A) depuis le Nord-est. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XCII



Photo. 1 : Vue de l'extension septentrionale du mausolée de Sīdī Ishaq al-Ṭayyār (3/T/A) depuis le Nord-est. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Départ des arcs vers l'Ouest du mausolée de Sīdī Ishaq al-Ṭayyār (3/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Détail du départ d'un arc vers l'Ouest sur le mausolée de Sīdī Ishaq al-Ṭayyār (3/T/A). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XCIII

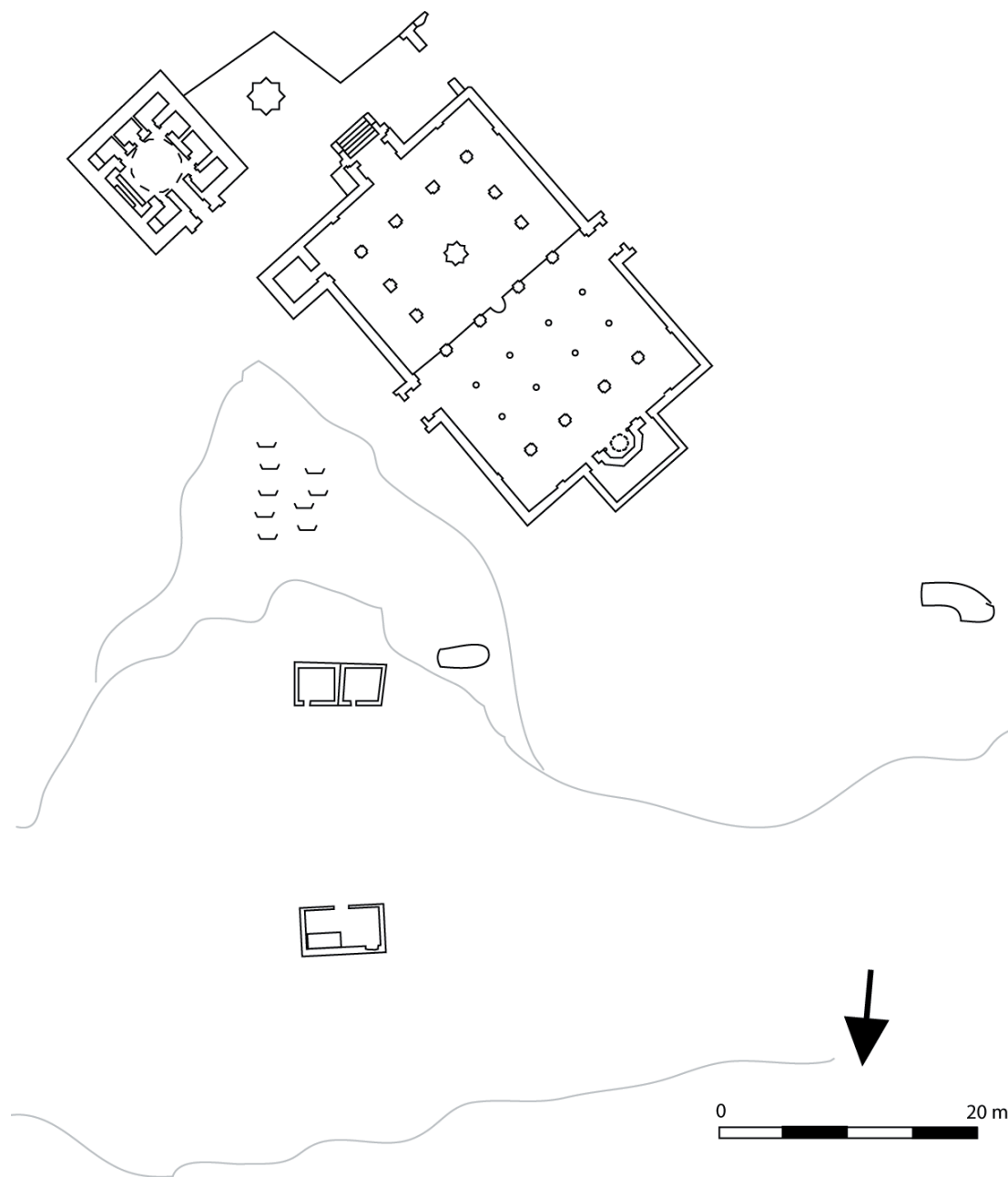


Fig. 1 : Plan de l'ensemble dédié à Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tui*)

PLANCHE XCIV



Photo. 1 : Mausolée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Tumulus tabulaire plane à l'endroit de la tombe de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Vue du double enclos funéraire de Sīdī S̄līmān et Sīdī Nūr surplombant la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 4 et 5 : Vestiges en pisé sur les pentes descendant vers la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© Bulle Tuil)

PLANCHE XCV



Photo. 1 : Cimetière localisé à l'Est de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Entrée de la rue desservant la mosquée, le cimetière et les latrines associées à la tombe de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Fontaine moderne faisant face à l'entrée de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XCVI



Photo. 1 : Vue de l'ensemble de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A) depuis son mausolée. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Vue de l'accès occidental de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Porte occidentale de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 : Entrée principale de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 5 : Accès oriental sur la salle de prière de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE XCVII



Photo. 1 : Cour de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A).
(© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Mihrab aménagé dans la cour de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Nef axiale de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A).
(© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Salle de prière de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī
(4/T/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 5 : Mihrab de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© Bulle Tuil)

PLANCHE XCVIII



Photo. 1 et 2 : Chapiteaux surmontant les colonettes du mihrab de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© Bulle Tui)



Photo. 3 et 4 : Accès et vue du couloir annulaire enveloppant le mihrab de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© Bulle Tui)



Photo. 5 : Sortie Nord du couloir annulaire utilisée pour les déplacements du minbar. (© Bulle Tui)



Photo. 6 : Coupole à *muqarnas* en stuc sculpté surmontant le mihrab de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© Bulle Tui)

PLANCHE XCIX



Photo. 1 et 2 : Restes de décor en stuc sculpté agrémentant les nefs de la salle de prière de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A).
(© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 et 4 : Fût de colonne de la salle de prière récupéré de Mansoura où prend place un cadran solaire gravé. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 5 et 6 : Galeries latérales encadrant la cour de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE C



Photo. 1, 2 et 3 : Eléments de décor en stuc sculpté conservés au Musée de Tlemcen provenant de la salle de prière de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A).. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 et 5 : Eléments de décor en stuc sculpté conservés au Musée de Tlemcen provenant de la salle de prière de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 6 et 7 : Eléments de décor en bois sculpté conservés au Musée de Tlemcen provenant de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© Bulle Tuil)

PLANCHE CI



Photo. 1 et 2 : Eléments de décor en bois sculpté conservés au Musée de Tlemcen provenant de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 et 4 : Eléments de décor en bois sculpté conservés au Musée de Tlemcen provenant de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© Bulle Tuil)

PLANCHE CII



Photo. 1 : Minaret de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Détail du décor du minaret de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Détail du décor du minaret de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CIII



Photo. 1 : Latrines de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Accès des latrines de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Logettes des latrines de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CIV



Photo. 1 : Coupole en stuc sculpté surmontant la salle centrale des latrines de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 et 3 : Fontaines alimentant les latrines de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 : Elévation des latrines de la mosquée de Sīdī al-Ḥulwī (4/T/A). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CV

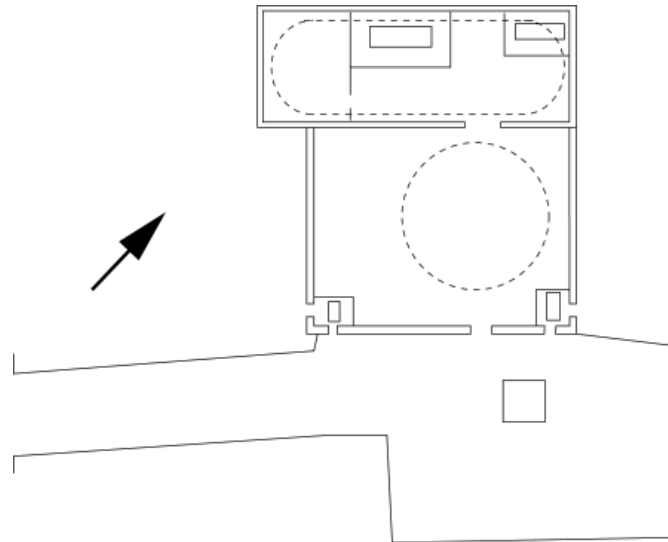


Fig. 1 : Relevé schématique du plan du mausolée de Sīdī Maḥrez (1/T/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Vue extérieure du mausolée de Sīdī Maḥrez (1/T/T) depuis le Nord. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Entrée de l'impasse menant au mausolée de Sīdī Maḥrez (1/T/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Vue du souk depuis la cour du mausolée de Sīdī Maḥrez (1/T/T). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CVI



Photo. 1 : Cénotaphe de Sīdī Maḥrez (1/T/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Cénotaphe attribuée à la fille de Sīdī Maḥrez (1/T/T), dans la salle du tombeau. (© Bulle Tuil)

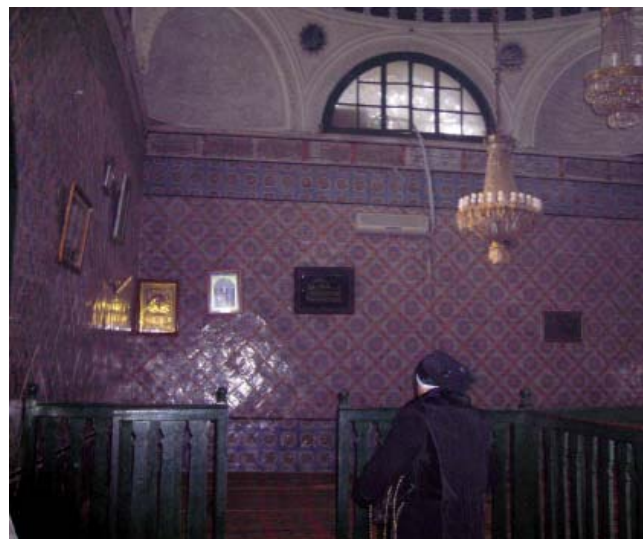


Photo. 3 : Espace oratoire du mausolée de Sīdī Maḥrez (1/T/T). (© Bulle Tuil)

PLANCHE CVII



Photo. 1 : Couverture en plâtre sculpté du mausolée de Sīdī Maḥrez (1/T/T). (© *Bulle Tuil*)

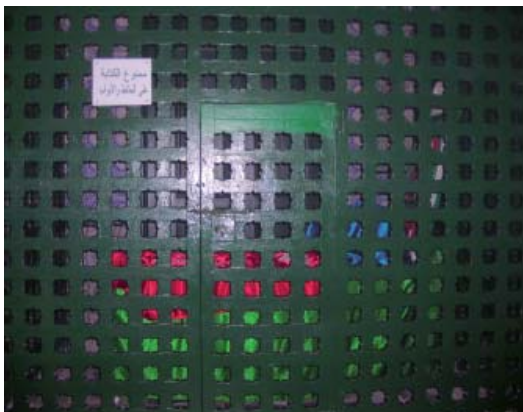


Photo. 2 et 3 : Cénotaphes attribués au père de Sīdī Maḥrez (1/T/T) et à son coiffeur, localisés dans le hall d'entrée du mausolée. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 : Vue de l'entrée principale du mausolée vers la cour. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CVIII



Photo. 1 : Cour du mausolée de Sīdī Maḥrez (1/T/T). (© *Bulle Tui*)



Photo. 2 : Grande-mosquée de Muḥammad Bāy traditionnellement rattachée au mausolée de Sīdī Maḥrez (1/T/T). (© *Bulle Tui*)

PLANCHE CIX

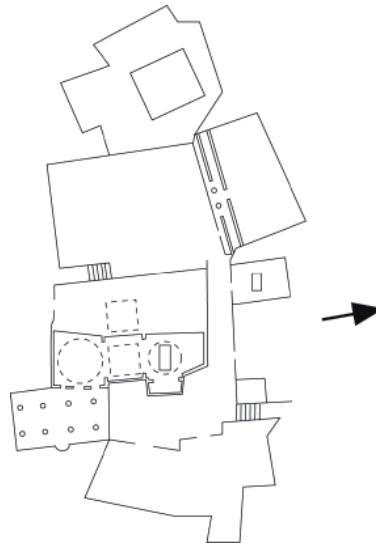


Fig. 1 : Relevé schématique du plan du complexe dédié à Sīdī Bou Saïd (2/T/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Vue de la première cour depuis l'accès Nord.
(© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Vue des coupoles surmontant la salle du tombeau et les oratoires de Sīdī Bou Saïd (2/T/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Entrée de la salle du tombeau de Sīdī Bou Saïd (2/T/T). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CX



Photo. 1 : Cénotaphe de Sīdī Bou Saïd (2/T/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Minaret du complexe dédié à Sīdī Bou Saïd (2/T/T).
(© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Oratoire en plein air de Sīdī Bou Saïd (2/T/T).
(© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 : Passage couvert reliant les deux cours du complexe dédié à Sīdī Bou Saïd (2/T/T). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXI



Photo. 1 : Actuelle maison des gardiens donnant sur la grande cour du complexe dédié à Sīdī Bou Saïd (2/T/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Entrée de la salle sépulcrale inférieure de Sīdī Bou Saïd (2/T/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Ancien mausolée permettant d'accéder au complexe dédié à Sīdī Bou Saïd (2/T/T), aujourd'hui converti en « Café des Nattes ». (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXII

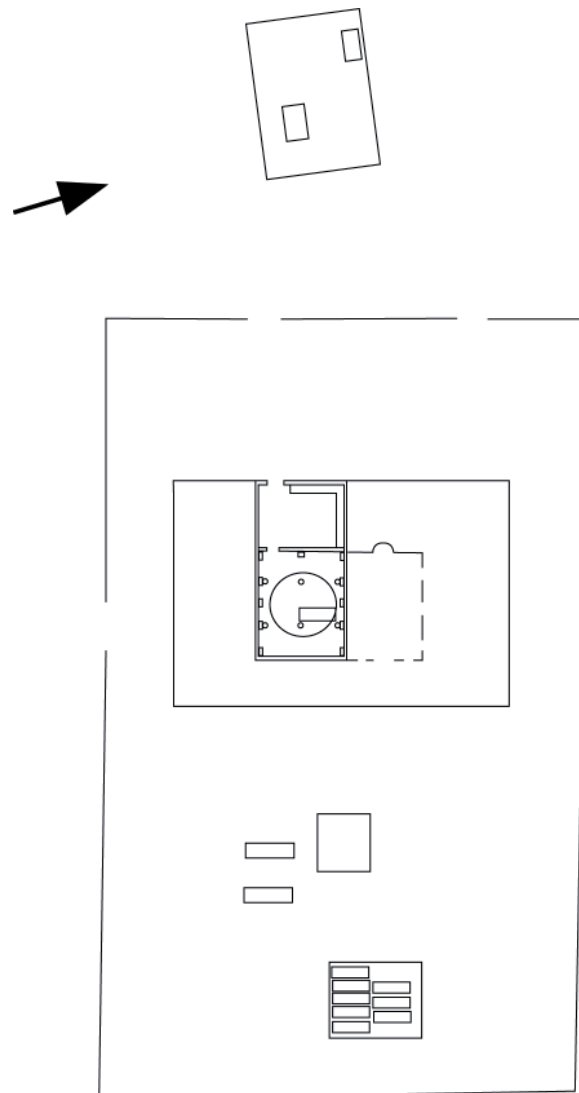


Fig. 1 : Relevé schématique du plan du mausolée de l'Imām Saḥnūn (1/K/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Vue générale du mausolée de l'Imām Saḥnūn (1/K/T) depuis le Sud. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXIII



Photo. 1 et 2 : *Driba* et entrée du mausolée de l'Imām Saḥnūn (1/K/T). (© *Bulle Tui*)



Photo. 3 : Salle du tombeau de l'Imām Saḥnūn (1/K/T). (© *Bulle Tui*)



Photo. 4 : Cour-*masḡid* accolée au mausolée et desservant les espaces annexes utilisés comme maison du gardien. (© *Bulle Tui*)

PLANCHE CXIV



Photo. 1 : Entrée des espaces annexes aujourd'hui utilisés comme maison du gardien. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : *Rawḍa* associée au mausolée de l'Imām Saḥnūn (1/K/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Réservoir et puits associés au mausolée de l'Imām Saḥnūn (1/K/T). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXV

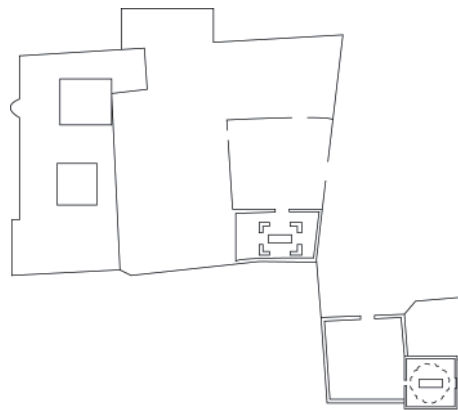


Fig. 1 : Relevé schématique de l'organisation des espaces associés aux sépultures de Sīdī al-Qābisī (2a/K/T) et Sīdī al-Dahmānī (2b/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 1 : Mausolée de Sīdī al-Qābisī (2a/K/T) vu depuis le cimetière Hatbiyya au Nord. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Entrée du mausolée de Sīdī al-Qābisī (2a/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Cénotaphe de Sīdī al-Qābisī (2a/K/T). (© Bulle Tuil)

PLANCHE CXVI



Photo. 1 : Vue de la *zāwiya* associée à la tombe de Sīdī al-Dahmānī (2b/K/T) depuis le cimetière de Hatbiyya au Nord.
(© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Salle du tombeau dans la *zāwiya* de Sīdī al-Dahmānī (2b/K/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Vue du cénotaphe de Sīdī al-Dahmānī (2b/K/T) depuis l'Ouest. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 : Accès à la source de Sīdī al-Dahmānī (2b/K/T).
(© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXVII

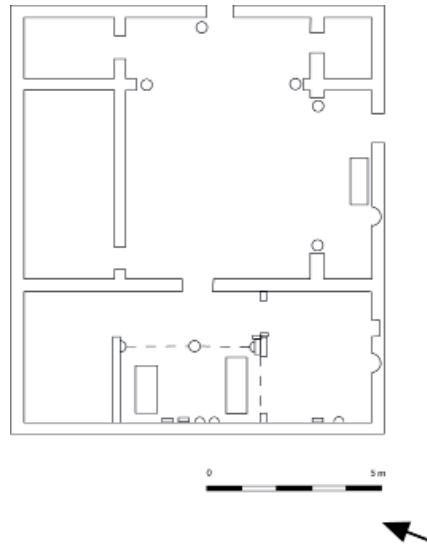


Fig. 1 : Plan de la maison-mausolée d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 1 : Entrée de la maison-mausolée d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Galerie Nord-est desservant les latrines. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Vue depuis l'entrée vers la galerie orientale de la cour. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Mihrab de la cour localisé dans la galerie orientale. (© Bulle Tuil)

PLANCHE CXVIII



Photo. 1 : Entrée vers les pièces de l'aile Nord du mausolée d'Ibn Abī Zayd (3/K/T), aujourd'hui utilisées comme salles de classe. (© Bulle Tuil)

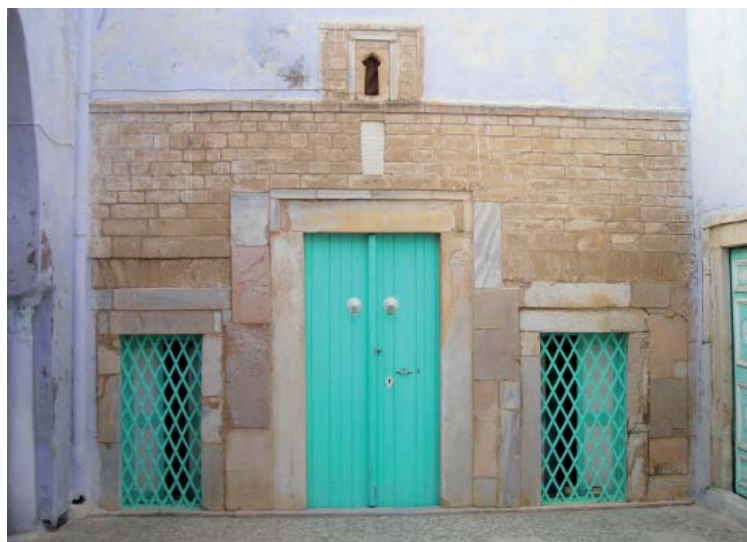


Photo. 2 : Entrée de la salle du tombeau d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 et 4 ; Chapiteaux en marbre sculpté remployés dans la cour de la maison d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). (© Bulle Tuil)

PLANCHE CXIX



Photo. 1 : Chancel accueillant la sépulture d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Vue de la première travée de la salle du tombeau d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Cénotaphe d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Cénotaphe d'al-Šabībī. (© Bulle Tuil)



Photo. 5 et 6 : Chapiteaux en remploi du chancel entourant la tombe d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). (© Bulle Tuil)

PLANCHE CXX



Photo. 1 : Stèles discoïdales et cippes localisés dans le chancel accueillant la sépulture d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Mihrab du mausolée d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Stèles et cippe d'al-Fāsī et ses proches dans l'oratoire du mausolée d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Stèles épigraphées localisées au devant du chancel accueillant la sépulture d'Ibn Abī Zayd (3/K/T) appartenant à des membres de la *chabbīa*. (© Bulle Tuil)

PLANCHE CXXI



Photo. 1 : Stèle en marbre sculptée fichée au dessus de l'entrée de la salle du tombeau d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Stèle d'époque ottomane anépigraphhe localisée au devant du mihrab de la cour. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Terrasse de la maison-mausolée d'Ibn Abī Zayd (3/K/T). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXXII



Fig. 1 : Plan du complexe associé à la tombe de Sīdī al-Balawī (4/K/T). (D'après : *Lumières de Kairouan, Catalogue de l'exposition tenue à l'IMA du 08 décembre 2009 au 07 mars, Tunis, 2009, p. 25*).



Photo. 1 : Entrée du complexe associé à la tombe de Sīdī al-Balawī (4/K/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Minaret et entrée vers la *zāwiya* de Sīdī al-Balawī (4/K/T) vus depuis la cour principale. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXXIII



Photo. 1 : Entrée vers la zāwiya de Sīdī al-Balawī (4/K/T).
(© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Passage à galeries vers la zāwiya de Sīdī al-Balawī
(4/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : et 4 : Cour de la zāwiya de Sīdī al-Balawī (4/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 5 : Cénotaphe de Sīdī al-Balawī (4/K/T). (© Bulle Tuil)

PLANCHE CXXIV



Photo. 1 : Vue extérieure du mausolée-zāwiya de Sīdī al-Balawī (4/K/T) depuis le cimetière à l'Ouest. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Salle du tombeau de Sīdī Chérif localisée dans l'aile Est de la zāwiya de Sīdī al-Balawī (4/K/T). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Sortie de la zāwiya de Sīdī al-Balawī (4/K/T) au Nord-ouest de la cour vers le cimetière, présentant une colonne à chapiteau en remploi. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Vue extérieure de l'espace de transition desservant la zāwiya de Sīdī al-Balawī (4/K/T) depuis la cour. L'angle Nord-ouest présente une colonne à chapiteau en remploi. (© Bulle Tuil)



Photo. 5 : Cimetière de Sīdī al-Balawī (4/K/T). (© Bulle Tuil)

PLANCHE CXXV



Photo. 1 : Espace de transition reliant la madrasa et la *zāwiya* de Sīdī al-Balawī (4/K/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Entrée de la salle commune de la madrasa de Sīdī al-Balawī (4/K/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 et 4 : Oratoire de la madrasa de Sīdī al-Balawī (4/K/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 5 : Entrepôt et madrasa de Sīdī al-Balawī (4/K/T) vus depuis le Nord. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXXVI



Photo. 1 et 2 : *Driba* et couloir reliant la madrasa à la cour principale de Sīdī al-Balawī (4/K/T). (© *Bulle Tui*)

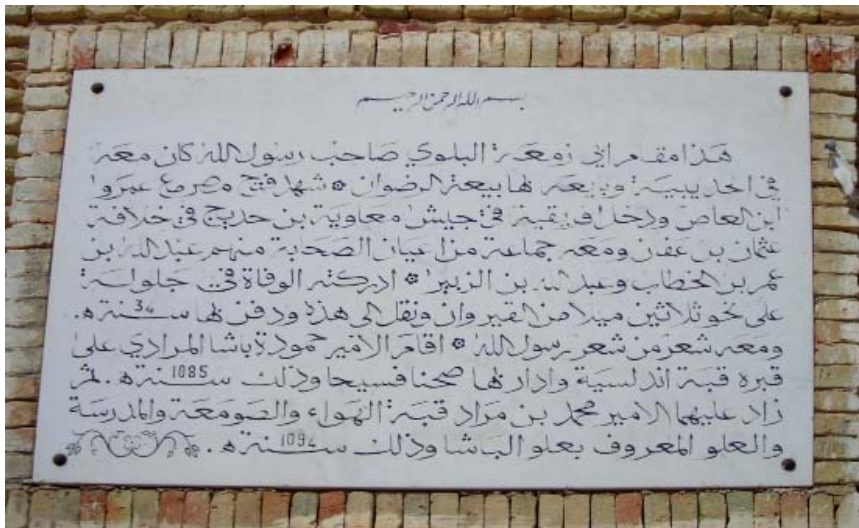


Photo. 3 : Inscription en marbre évoquant les travaux réalisés par Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Pāšā, et Muḥammad Bāy. (© *Bulle Tui*)



Photo. 4 : Mausolées des Martyrs à l’Est du complexe dédié à Sīdī al-Balawī (4/K/T). (© *Bulle Tui*)

PLANCHE CXXVII



Photo. 1 : *Rawḍa* accueillant la tombe de Sīdī Šuqrān (5/K/T) et ses «Quarante disciples». (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 et 3 : Bordure en briques cuites sur la tombe de Sīdī Šuqrān (5/K/T) et cippe aujourd'hui endommagé et déplacé. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 : Tombes des «Quarante disciples» à couverture tumulaire en briques cuites. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 5 : Mihrab aménagé dans l'enclos de la *rawḍa* accueillant la tombe de Sīdī Šuqrān (5/K/T). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXXVIII

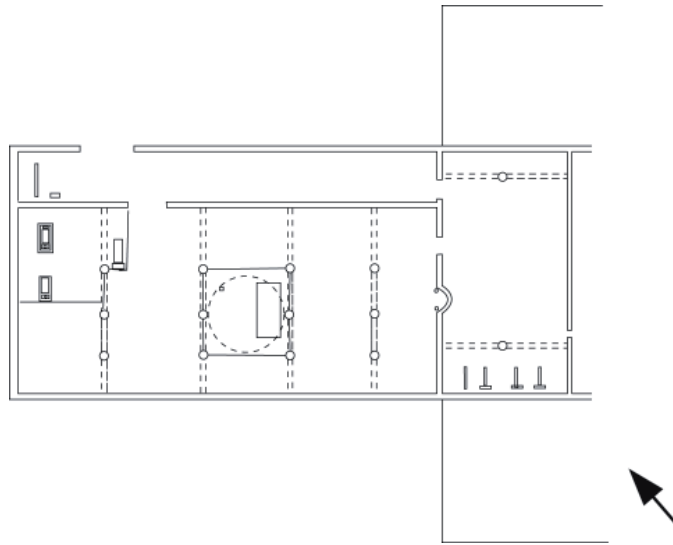


Fig. 1 : Relevé schématique du plan de la zāwiya de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Vue générale de la zāwiya de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T) et de son entrée. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Stèles en pierre anépigrahes localisées dans l'entrée de la zāwiya de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXXIX



Photo. 1 et 2 : Enclos accueillant le cénotaphe de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T) ainsi qu'une petite stèle anépigraphie. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : *Rawḍa* beylicale localisée dans la *zāwiya* de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 : Tombe beylicale dans la *rawḍa* localisée dans la *zāwiya* de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXXX



Photo. 1 : Tombe beylicale dans la *rawḍa* localisée dans la *zāwiya* de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Tombe beylicale dans la *rawḍa* localisée dans la *zāwiya* de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 et 4 : Salle du tombeau et oratoire de la *zāwiya* de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXXXI



Photo. 1 : Fontaine à ablution et source au Nord-est de la *zāwiya* de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T), dans la cour. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Zone funéraire dans la galerie Sud-est de la cour de la *zāwiya* de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Inscription en pierre surmontant l'entrée de la *zāwiya* de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T) depuis la cour. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXXXII



Photo. 1 : Inscription insérée au dessus de la porte reliant la cour de la *zāwiya* de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T) à la cour de la grande-mosquée éponyme. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 et 3 : Mausolée de Sīdī Lariyānī et sa stèle insérée dans le mur dudit mausolée, localisé non loin de la grande-mosquée de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 : Entrée principale de la grande mosquée de Sīdī Bou al-Ḥasan (1/S/T). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXXXIII

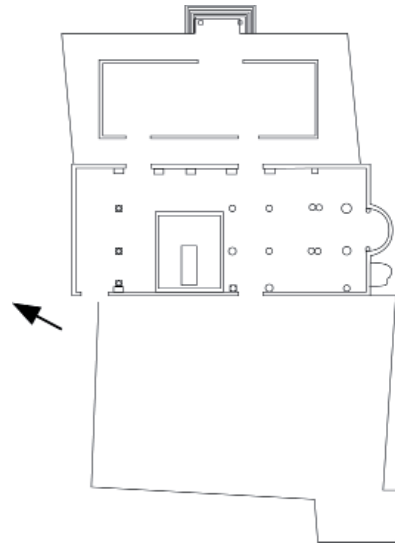


Fig. 1 : Relevé schématique du plan du mausolée-*masġid* de Sīdī Bou Labāba (1/G/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Portique d'entrée du mausolée-*masġid* de Sīdī Bou Labāba (1/G/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Cour à portique et puits du mausolée-*masġid* de Sīdī Bou Labāba (1/G/T). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXXXIV



Photo. 1 : Entrée de la salle du tombeau-*masğid* de Sīdī Bou Labāba (1/G/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Mur sur la cour de la salle du tombeau-*masğid* de Sīdī Bou Labāba (1/G/T) où sont conservées des portions de l'élévation antérieure. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 et 4 : Enclos et cénatopie de Sīdī Bou Labāba (1/G/T). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXXXV



Photo. 1 : Zone de l'oratoire du mausolée-masǧid de Sīdī Bou Labāba (1/G/T). (© Bulle Tui)



Photo. 2 : Mihrab de l'oratoire du mausolée-masǧid de Sīdī Bou Labāba (1/G/T). (© Bulle Tui)



Photo. 3 : Arrière de l'oratoire du mausolée-masǧid de Sīdī Bou Labāba (1/G/T). (© Bulle Tui)

PLANCHE CXXXVI



Photo. 1 : Vue extérieure de la madrasa associée au mausolée-*masġid* de Sīdī Bou Labāba (1/G/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Cour de la madrasa associée au mausolée-*masġid* de Sīdī Bou Labāba (1/G/T). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Vue extérieure du *funduq* associé au mausolée-*masġid* de Sīdī Bou Labāba (1/G/T). (© *Bulle Tuil*)

II . Planches. Corpus annexes

PLANCHE CXXXVII

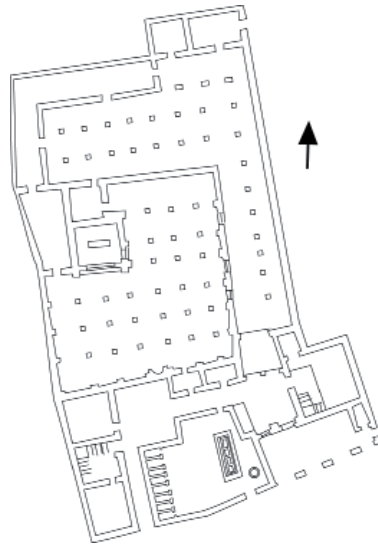


Fig. 1 : Plan de l'ancienne mosquée de Sīdī 'Uqba (2/A). (D'après SIMON (H.), *Notes sur le mausolée de Sidi Ocba* », p. 26-45, *Revue Africaine*, vol. 53, 1909)



Photo. 1 : Vue extérieure de la mosquée de Sīdī 'Uqba (2/A) depuis l'Ouest.
(Source : www.qantara-med.org, *Qantara/Medcherif Abada*)



Photo. 2 et 3 : Salle de prière et mihrab de la mosquée de Sīdī 'Uqba (2/A).
(Source : www.qantara-med.org, *Qantara/Medcherif Abada*)

PLANCHE CXXXVIII



Photo. 1 : Porte en bois sculpté d'époque ziride ouvrant sur la salle de prière et localisée au Nord-est de celle-ci.
(Source : www.qantara-med.org, *Qantara/Medcherif Abada*)



Photo. 2 : Dédicace en pierre sculptée, localisée dans le mausolée.
(Source : www.qantara-med.org, *Qantara/Medcherif Abada*)

PLANCHE CXXXIX

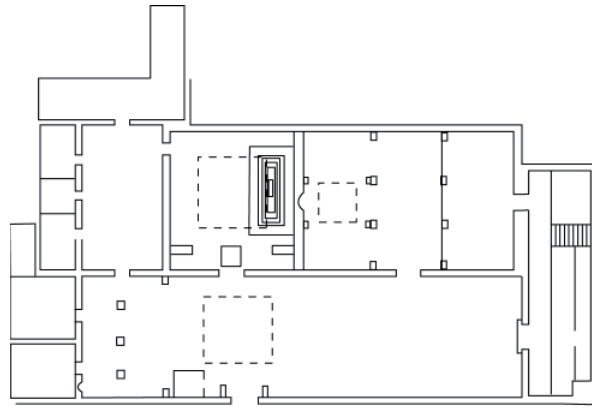


Fig. 1 : Relevé schématique du plan du complexe dédié à Mūlay Bou A'zzā (3/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 1 : Vue extérieure du sanctuaire depuis le Sud-est. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Galerie couverte desservant le sanctuaire de Mūlay Bou A'zzā (3/A). (© Bulle Tuil)

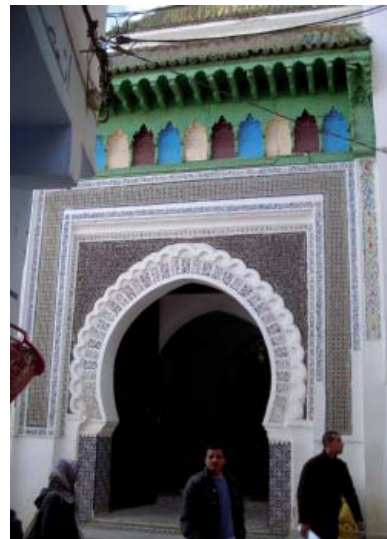


Photo. 3 : Entrée du sanctuaire de Mūlay Bou A'zzā (3/A). (© Bulle Tuil)

PLANCHE CXL

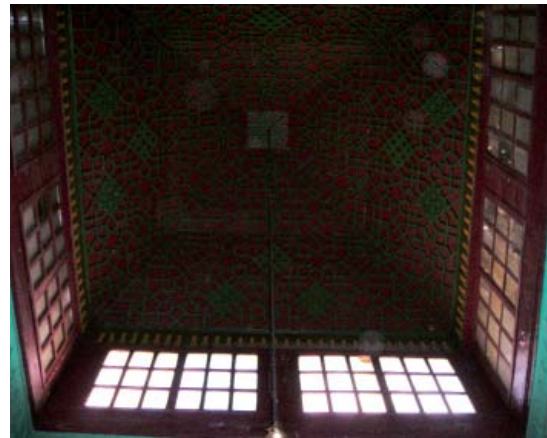


Photo. 1 et 2 : Couverture du vestibule desservant l'oratoire et la salle du tombeau de Mūlay Bou A'zzā (3/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 et 4 : Salle du tombeau et cénotaphe de Mūlay Bou A'zzā (3/A). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 5 : Entrée de l'oratoire du sanctuaire de Mūlay Bou A'zzā (3/A). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXLI



Photo. 1 et 2 : Salle de prière et mihrab de l'oratoire du sanctuaire de Mūlay Bou A'zzā (3/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Source du sanctuaire de Mūlay Bou A'zzā (3/A) et accès vers le second niveau où prend place la salle de prière réservée aux femmes. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 et 5 : Oratoire localisé dans le vestibule du sanctuaire de Mūlay Bou A'zzā (3/A). (© Bulle Tuil)

PLANCHE CXLII



Photo. 1 : Cour desservant les espaces de la zāwiya de Mūlay Bou A'zzā (3/A). (© Bulle Tuil)



Photo. 1 : Stèle de Mūlay Bou A'zzā (3/A) en bois sculpté et peint localisée dans le vestibule, en face de la salle du tombeau.
(© Bulle Tuil)

PLANCHE CXLIII

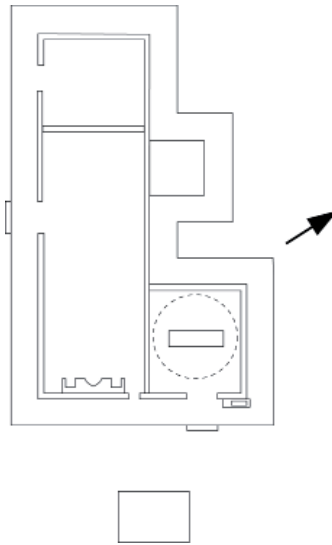


Fig. 1 : Relevé schématique du plan de l'ensemble dédié à 'Abd Allāh b. Yasīn (1/P). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Vue générale de l'ensemble dédié à 'Abd Allāh b. Yasīn (1/P) depuis le Sud-est. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 et 3 : Salle du tombeau et cénotaphe de 'Abd Allāh b. Yasīn (1/P). (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXLIV



Photo. 1 : Mihrab de l'oratoire de 'Abd Allāh b. Yasīn (1/P). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Fontaine localisée au Sud de l'ensemble dédié à 'Abd Allāh b. Yasīn (1/P). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Ancienne citerne associée à l'ensemble dédié à 'Abd Allāh b. Yasīn (1/P). (© Bulle Tuil)

PLANCHE CXLV

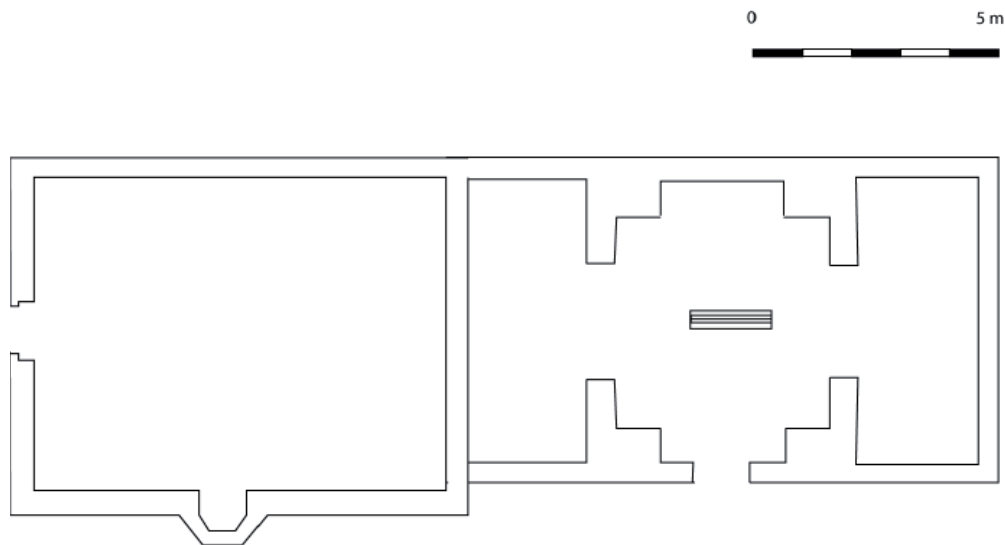


Fig. 1 : Plan de l'ensemble dédié à 'Abd Allāh b. Yasīn (1/P) avant sa reconstruction actuelle. (D'après BENACHENHOU (A.), « Sidi 'Abdallah Moul l-Gāra ou 'Abdallah ibn Yāsīn », *Hespéris*, t. XXXIII, 1946, p. 406-413, p. 407)

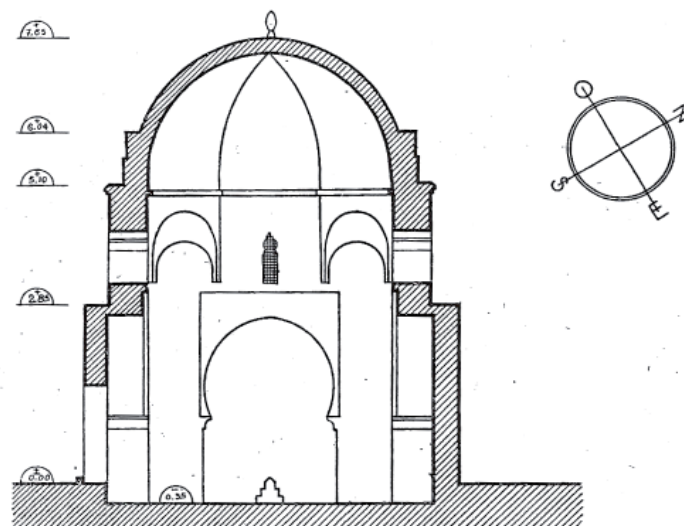


Fig. 2 : Elevation du mausolée avant démolition. (Source : BENACHENHOU (A.), « Sidi 'Abdallah Moul l-Gāra ou 'Abdallah ibn Yāsīn », *Hespéris*, t. XXXIII, 1946, p. 406-413, p. 408)

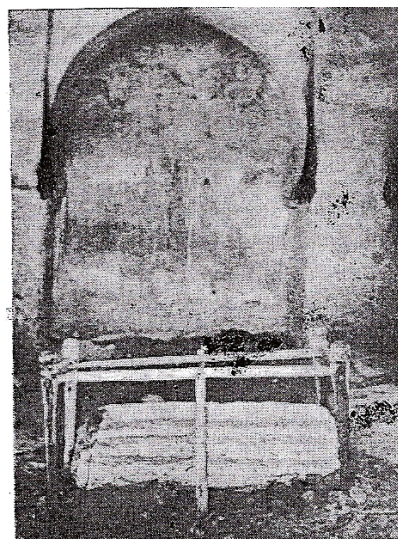
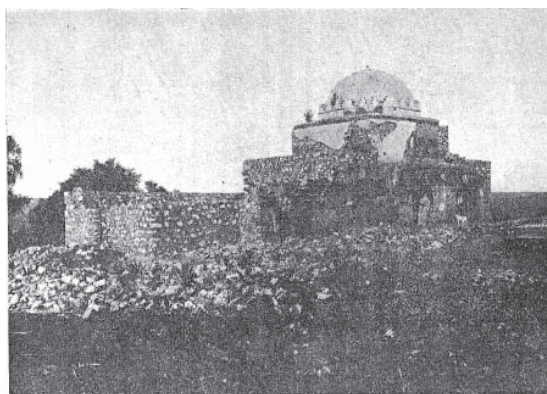


Photo. 1 et 2 : Vue du mausolée et de la stèle prismatique marquant l'emplacement de la sépulture de 'Abd Allāh b. Yasīn (1/P) avant démolition. (Source : BENACHENHOU (A.), « Sidi 'Abdallah Moul l-Gāra ou 'Abdallah ibn Yāsīn », *Hespéris*, t. XXXIII, 1946, p. 406-413, p. 409 et 411)

PLANCHE CXLVI

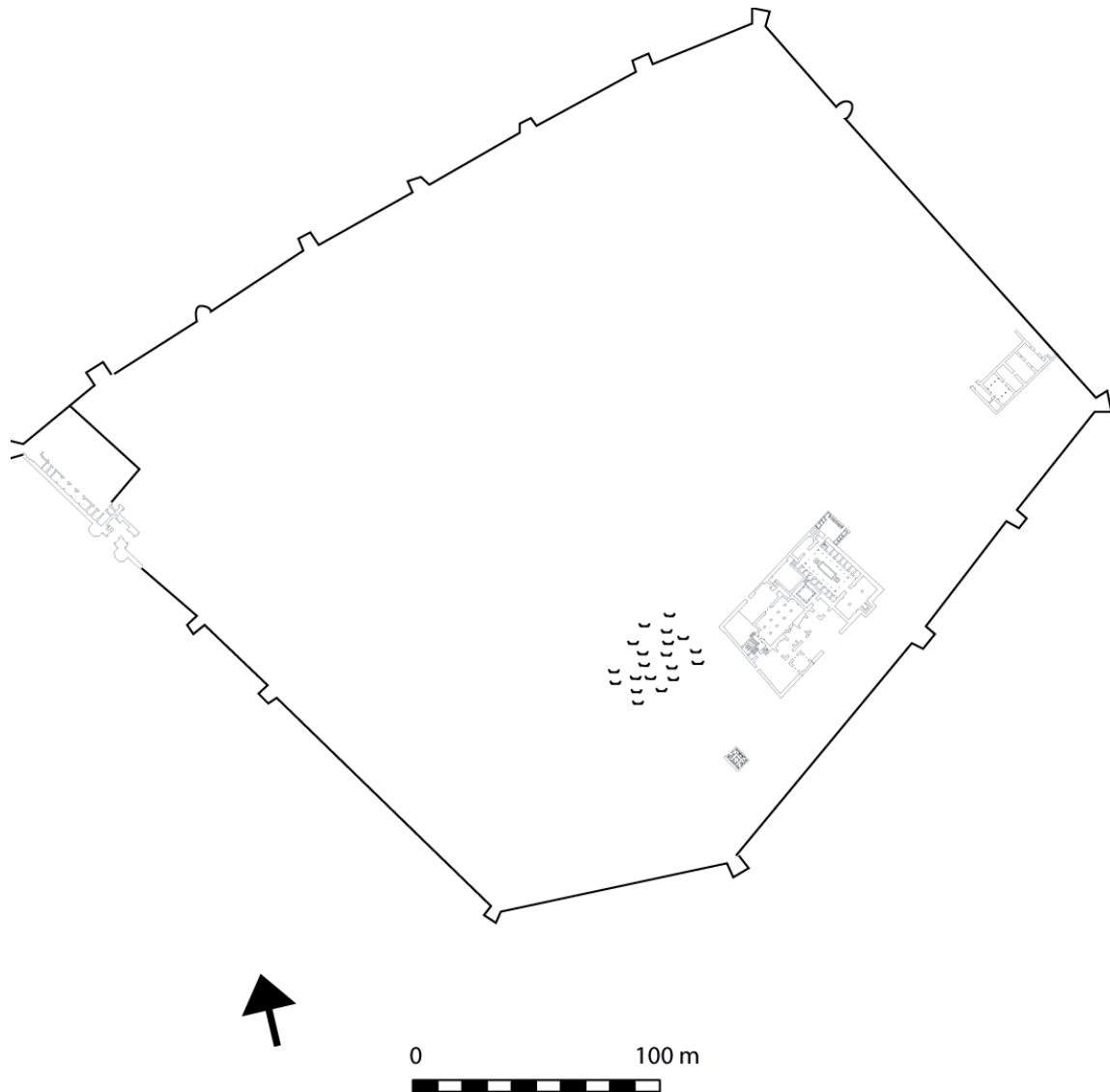


Fig. 1 : Plan de la nécropole mérinide de Chella (3/P). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 1 : Porte monumentale de la nécropole mérinide de Chella (3/P) ouvrant à l'Ouest, surmontée par la dédicace du sultan Abū al-Ḥasan. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CXLVII



Photo. 1 et 2 : Porte monumentale et hôtellerie de Chella (3/P). (© Bulle Tuil)



Photo. 3 et 4 : Cimetière et mausolée mérinides en dehors du sanctuaire mérinide de Chella (3/P), à l'Ouest. (© Bulle Tuil)



Photo. 5 : Latrines de Chella (3/P) aujourd'hui inondées. (© Bulle Tuil)

PLANCHE CXLVIII



Photo. 1 : Entrée des cellules des latrines de Chella (3/P). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 et 3 : Vues des bains de Chella (3/P). (© Bulle Tuil)

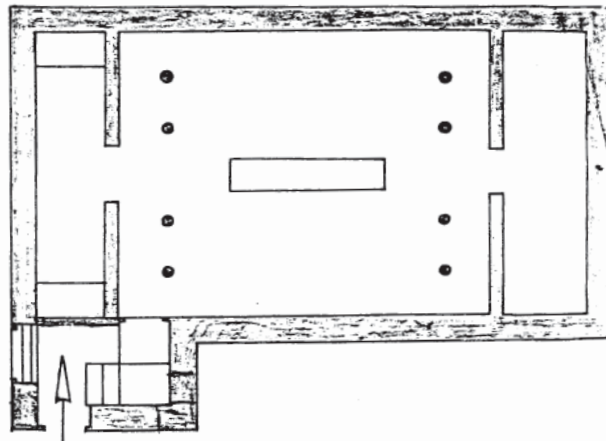


Fig. 1 : Plan d'une maison d'époque mérinide mise au jour à Chella (3/P). (Source : TERRASSE (M.), *L'architecture hispano-maghrébine et la naissance d'un nouvel art marocain à l'âge des Mérinides*, Thèse de Doctorat soutenue en 1979 à l'Université Paris-Sorbonne, t.II, fig. 80)

PLANCHE CXLIX

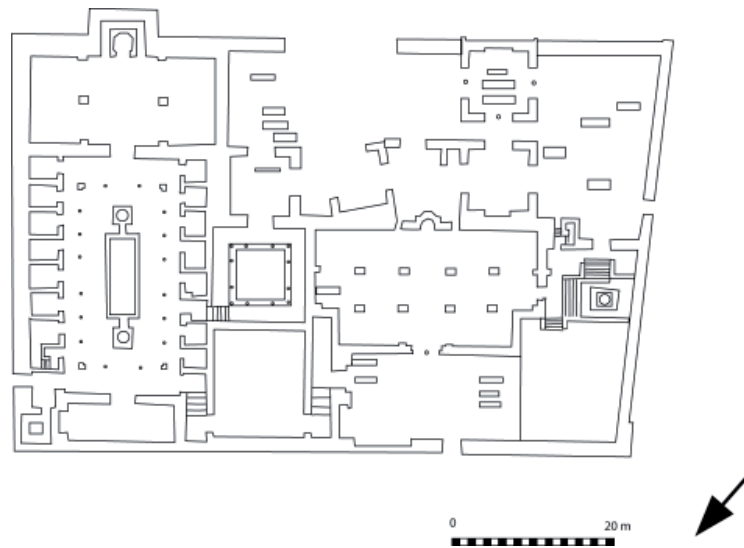


Fig. 1 : Plan du sanctuaire de Chella (3/P). (D'après TERRASSE (M.), *L'architecture hispano-maghrébine et la naissance d'un nouvel art marocain à l'âge des Mérinides*, Thèse de Doctorat soutenue en 1979 à l'Université Paris-Sorbonne, t.I, fig. 22)



Photo. 1 : Entrée du sanctuaire de Chella (3/P). (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Cour de la mosquée et porche desservant le passage coudé relié à la madrasa vers le Nord-est.
(© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Cour de la mosquée présentant une banquette et plusieurs vestiges de sépultures au Nord-est.
(© Bulle Tuil)

PLANCHE CL



Photo. 1 et 2 : Tombes localisées au Nord-est et au Sud-est de la cour de la mosquée de Chella. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Mur pignon de la mosquée. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Nef axiale de la mosquée. (© Bulle Tuil)



Photo. 5 : Minaret de la mosquée. (© Bulle Tuil)



Photo. 6 : Annexes de la mosquée localisées au Sud de celle-ci. (© Bulle Tuil)

PLANCHE CLI



Photo. 1 : Zone funéraire du sanctuaire de Chella (3/P). (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Sépultures localisées au Sud-ouest, non loin du mausolée d'Abū al-Ḥasan. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 : Mausolée d'Abū al-Ḥasan. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CLII



Photo. 1 : Tombes mérinides et alaouites localisées dans le mausolée d'Abū al-Ḥasan. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 et 3 : Décor du mur Sud du mausolée d'Abū al-Ḥasan. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 4 et 5 : Stèles prismatiques et tombes localisées au Sud du mausolée de Šams al-Duḥā. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CLIII



Photo. 1 : Mausolée de Šams al-Duḥā. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 2 : Mausolée des «Martyrs de Tarifa». (© *Bulle Tuil*)



Phot. 3 : Décor du mur Sud-est du mausolée des «Martyrs de Tarifa». (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CLIV



Photo. 1 et 2 : Escaliers et accès à la madrasa de Chella depuis le mausolée des «Martyrs de Tarifa». (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Cour de la madrasa de Chella. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Cellules de la madrasa du côté de la mosquée. (© Bulle Tuil)



Photo. 5 : Mihrab de la salle de prière de la madrasa. (© Bulle Tuil)

PLANCHE CLV



Photo. 1 : Escaliers au Nord de la madrasa desservant un second niveau de cellules aujourd'hui perdu. (© Bulle Tuil)



Photo. 2 : Sortie de la madrasa donnant sur des latrines au Nord-est. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Logettes des latrines de la madrasa. (© Bulle Tuil)



Photo. 4 : Inscription en zellige reconstituée et installée dans le passage coudé liant la mosquée et la madrasa. (© Bulle Tuil)

|||. Planches comparatives

PLANCHE CLVI

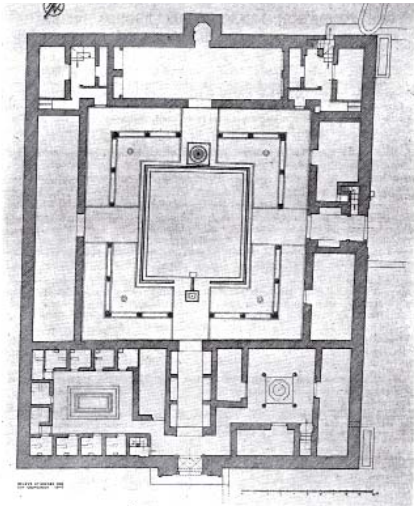


Fig. 1 : Plan de la zāwiyat al-Nusāk à Salé. (Source : MEUNIE (J.), « La Zaouiat en Noussak. Une fondation mérinide aux abords de Salé », *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident musulman*, Tome II : Hommage à Georges Marçais, Alger, 1957, p. 131-146, fig. 1)

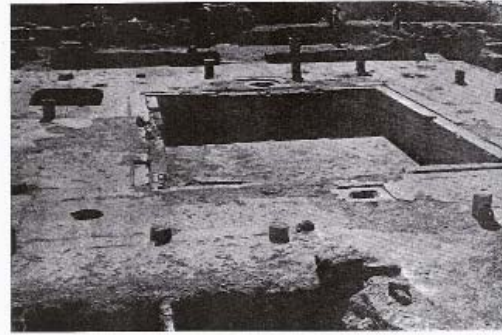


Photo. 1 : Vue générale de la cour de la zāwiyat al-Nusāk à Salé. (Source : MEUNIE (J.), « La Zaouiat en Noussak. Une fondation mérinide aux abords de Salé », *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident musulman*, Tome II : Hommage à Georges Marçais, Alger, 1957, p. 131-146, planche II, n°a)



Photo. 2 : Décor en mosaïque de céramique de la cour de la madrasa Bou Inania à Fès. (© Bulle Tuil)



Photo. 3 : Vue du minaret de la grande-mosquée de Tlemcen. (Source : www.vitaminedz.com)

IV. Cartes et plans

Légende des plans de villes :

 Tracé des enceintes et îlots d'habitation urbains.

-1/A/M Localisation d'une tombe sainte analysée.

Tlemcen Toponymes.

 Zone d'inhumations en fonction actuellement.

 Zone d'inhumations attestée à l'époque médiévale et aujourd'hui disparue.

PLANCHE CLVII

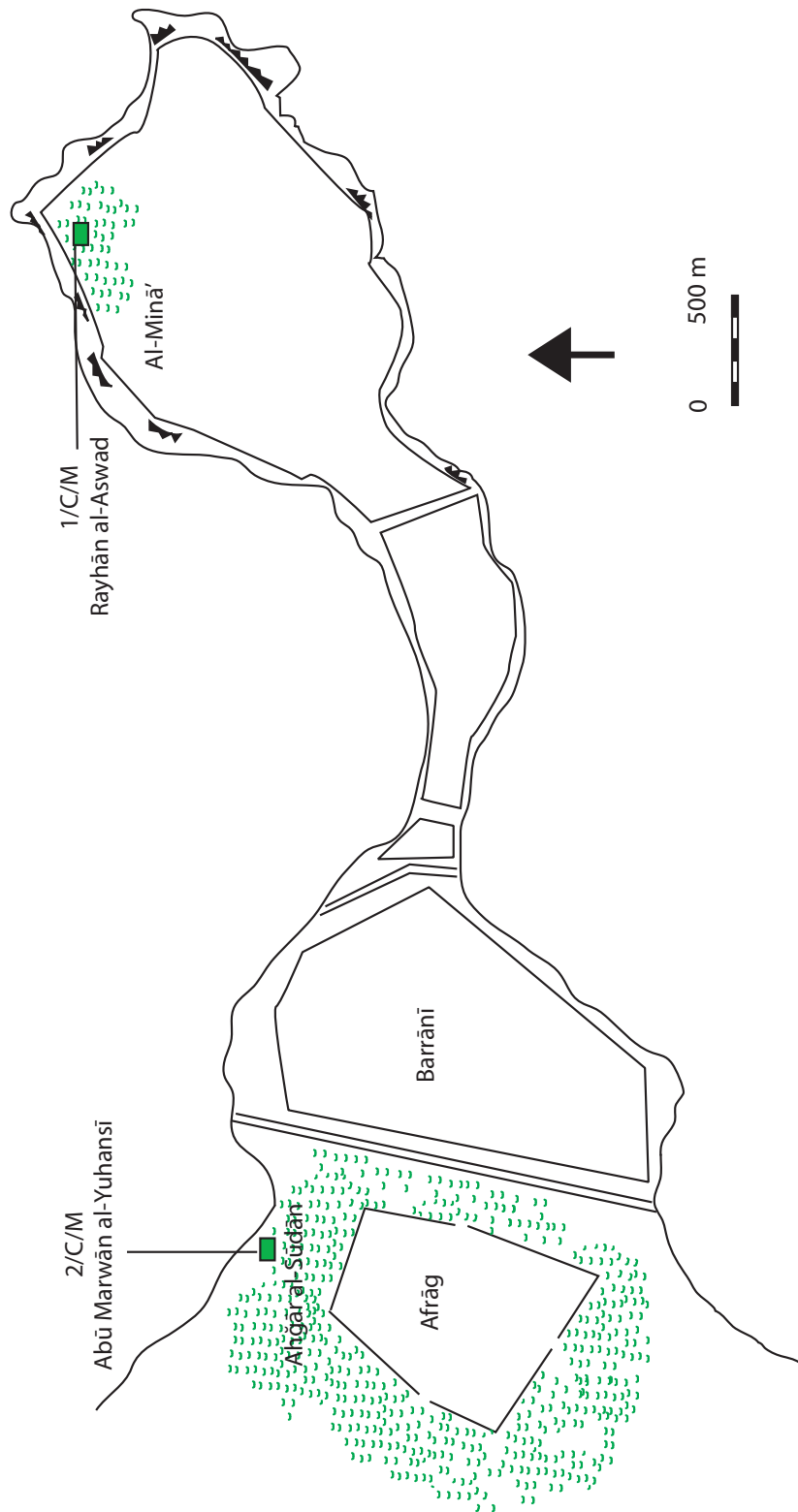


Fig. 1 : Plan schématique de Sabta médiévale signalant l'emplacement des tombes considérées dans cette ville. (© Bulle Tuil)

PLANCHE CLVIII

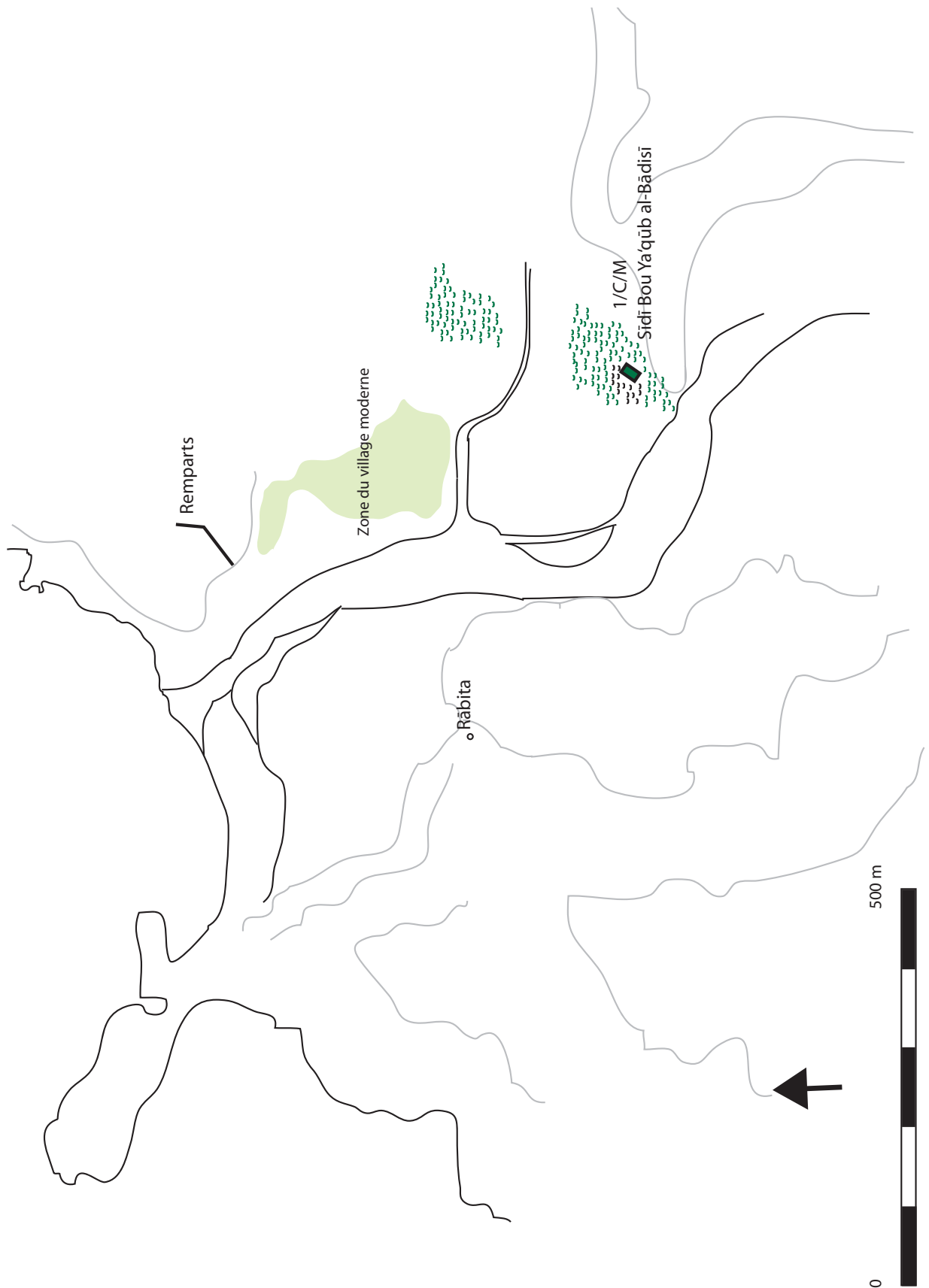


Fig. 1 : Plan schématique de certains éléments connus de Bādis à l'époque médiévale. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CLIX

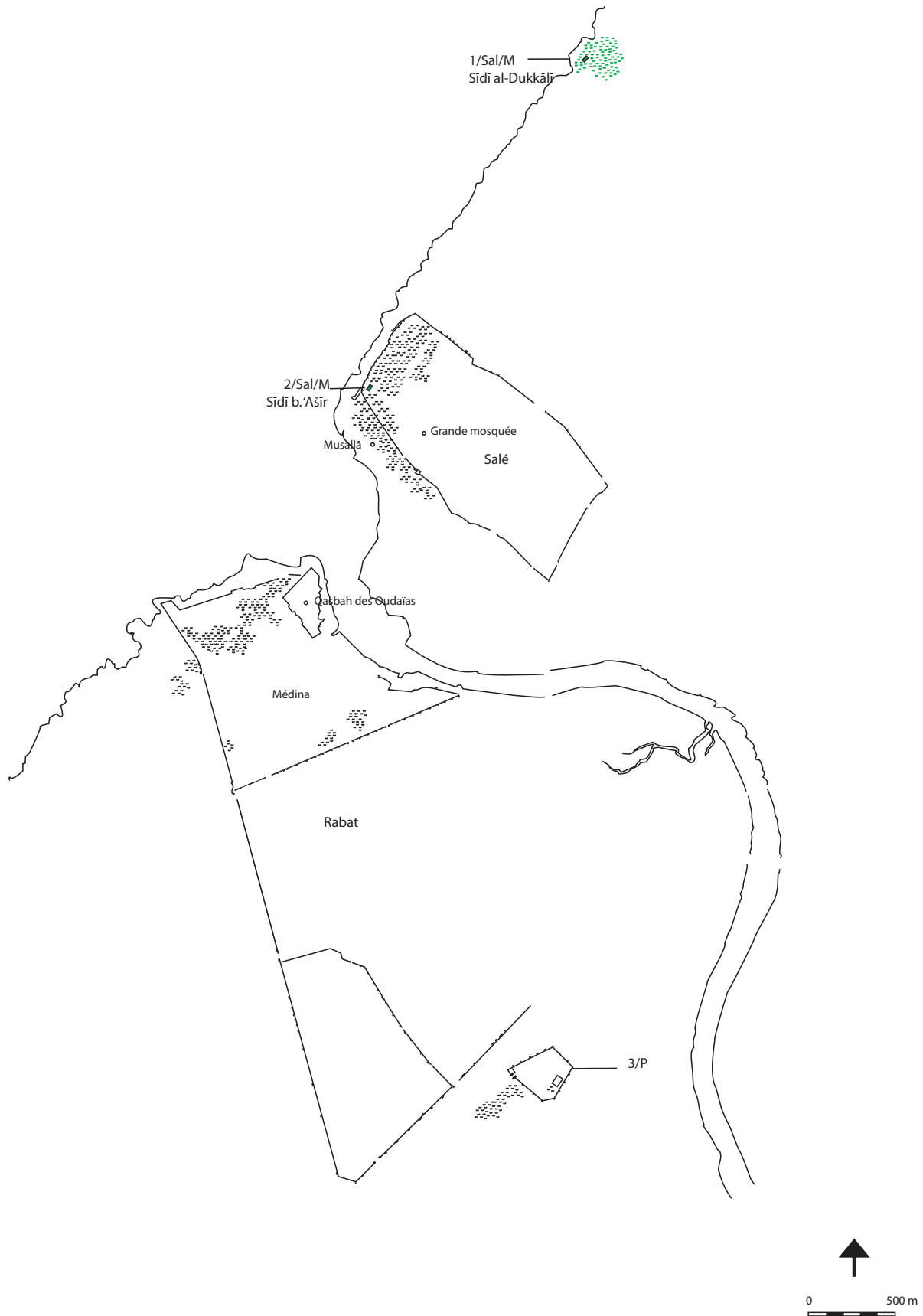


Fig. 1 : Plan schématique des villes de Rabat et Salé et situation des tombes analysées. (© Bulle Tuil)

PLANCHE CLX

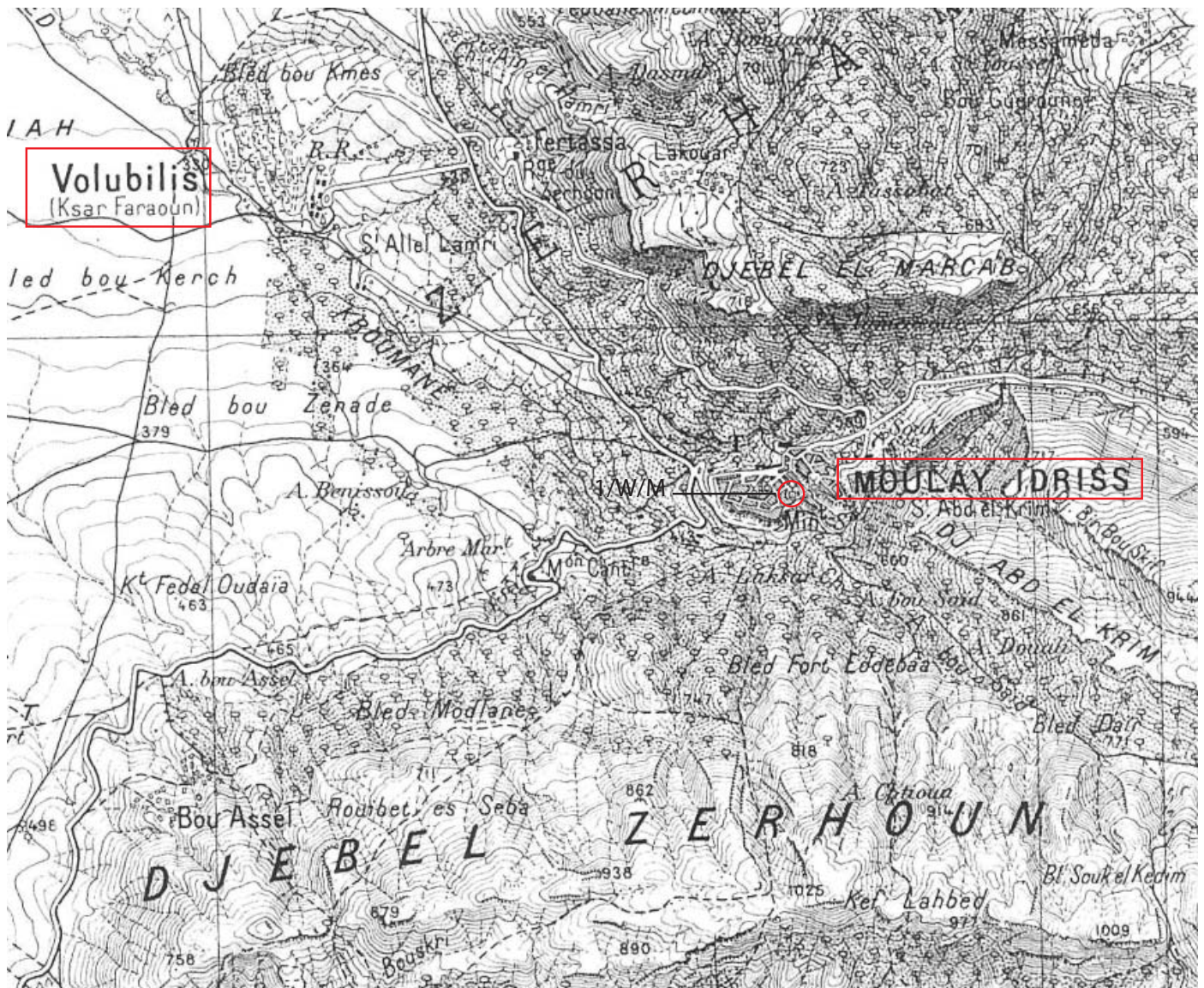


Fig. 1 : Carte au 1/50 000ème de Moulay Idriss avec localisation de la ville romaine de Volubis et de la tombe étudiée.

PLANCHE CLXII

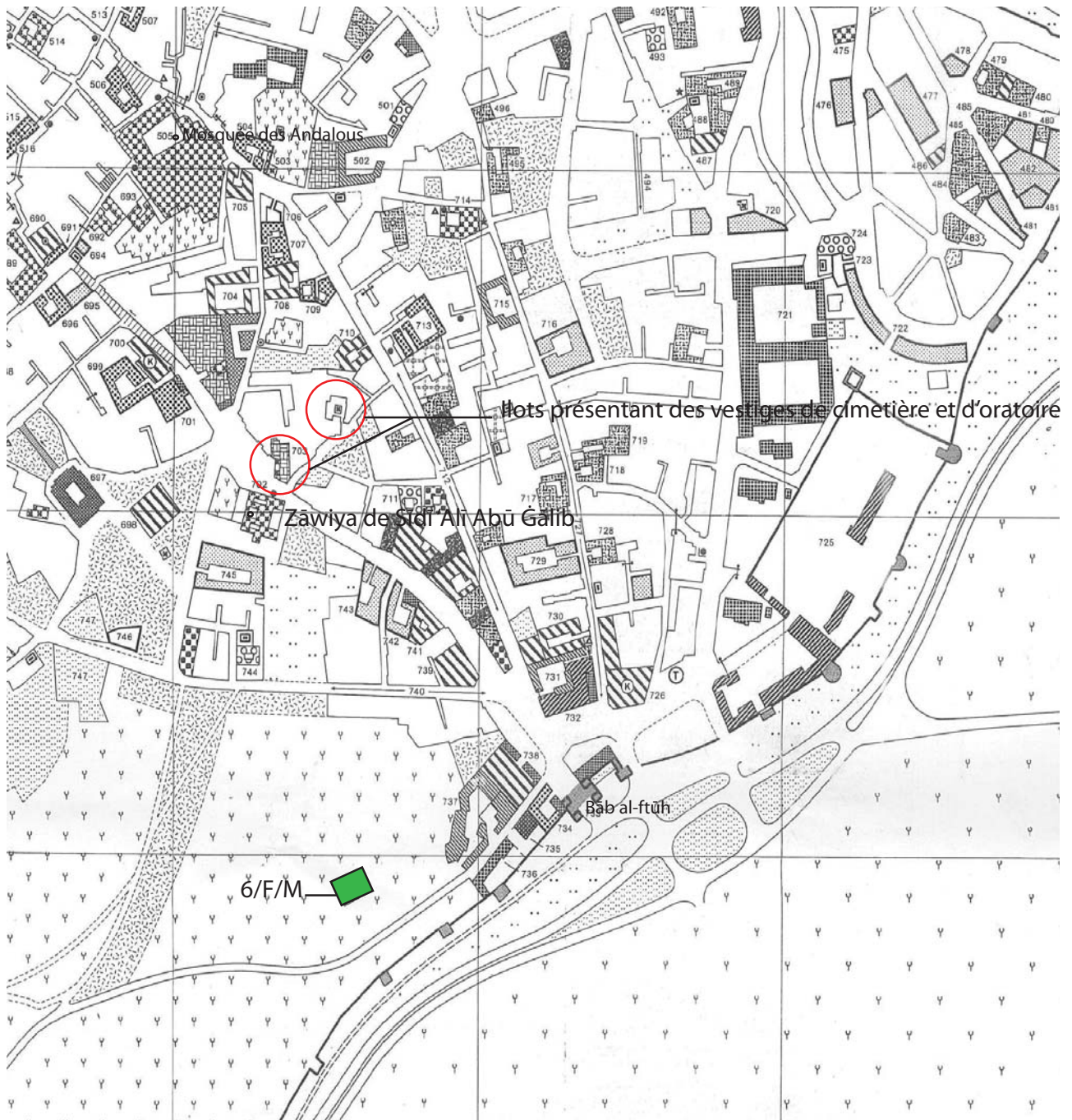


Fig. 1 : Éléments de localisation de Sīdī Abū Zayd al-Hizmīrī (2/F/M) sur une carte au 1/5 000ème tirée de ESCHER (A.), WIRTH (E.), MEYER (F.), PFAFFENBACH (C.), *Die Medina von Fes. Geographische Beiträge zu Persistenz und Dynamik, Verfall und Erneuerung einer traditionellen islamischen Stadt in handlungstheoretischer Sicht*, Erlangen, 1992

PLANCHE CLXIII

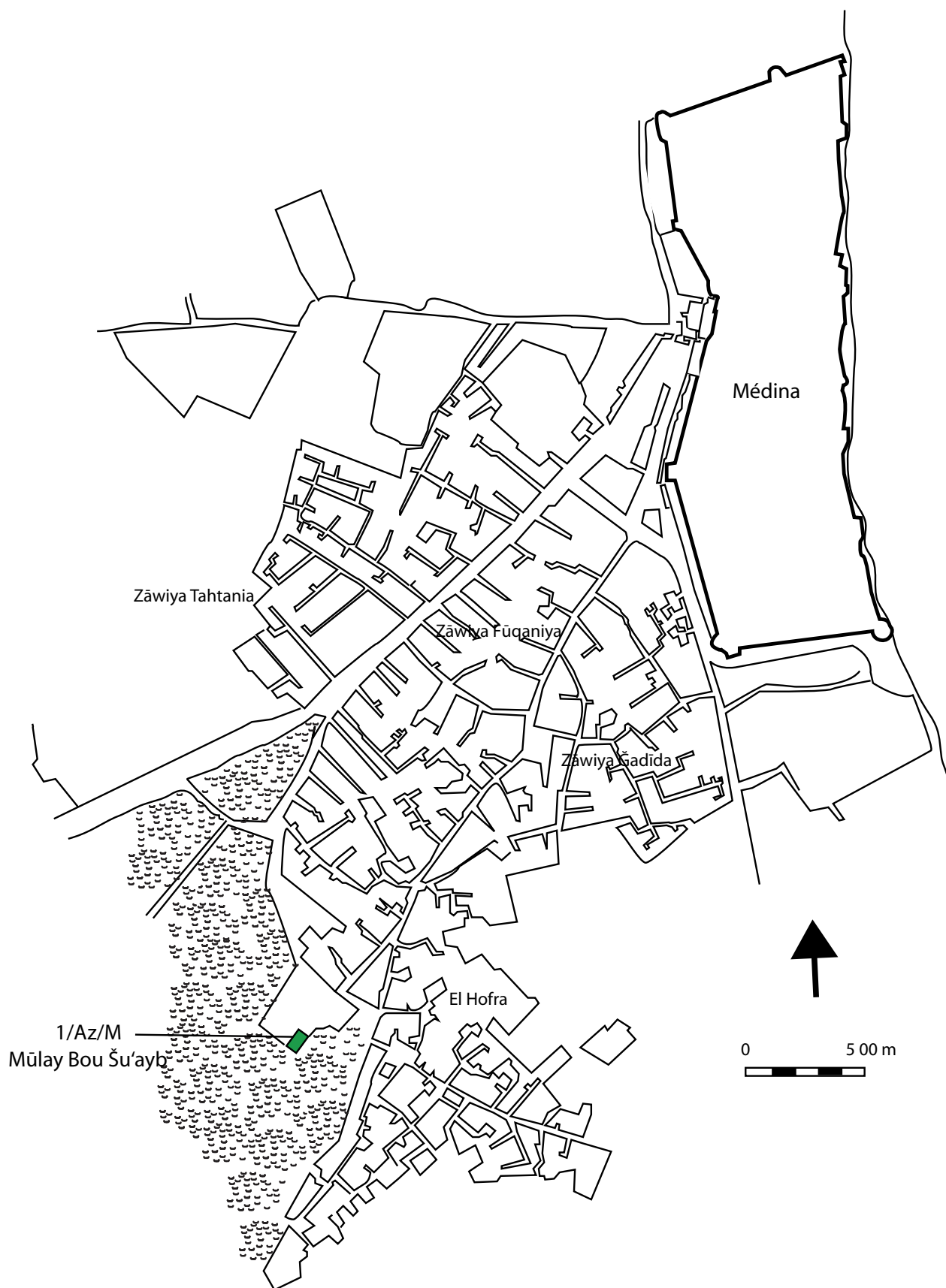


Fig. 1 : Plan schématique d'Azemmour et situation de la tombe considérée dans cette ville. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CLXIV

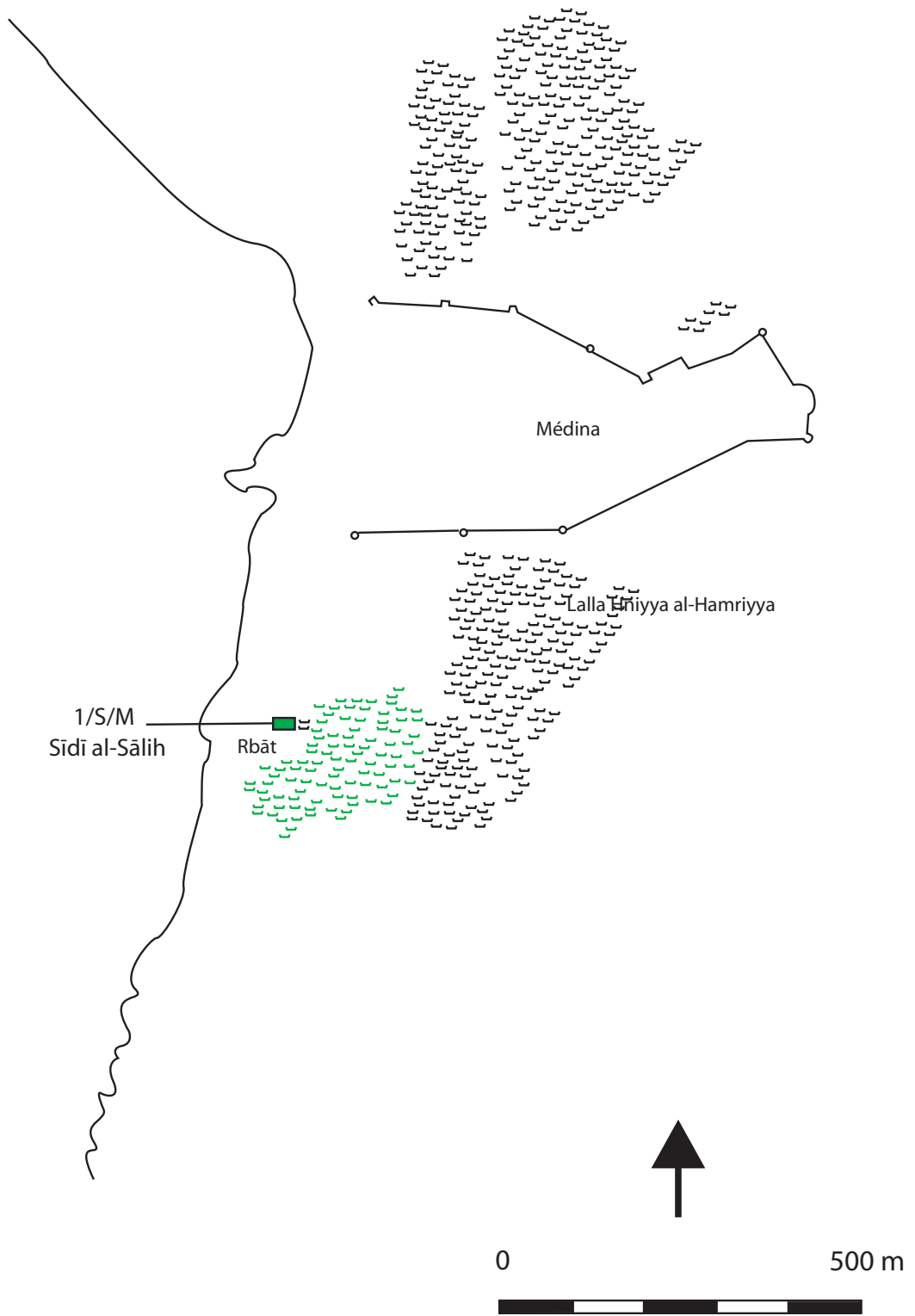


Fig. 1 : Plan schématique de Safi et situation de la tombe considérée dans cette ville. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CLXV

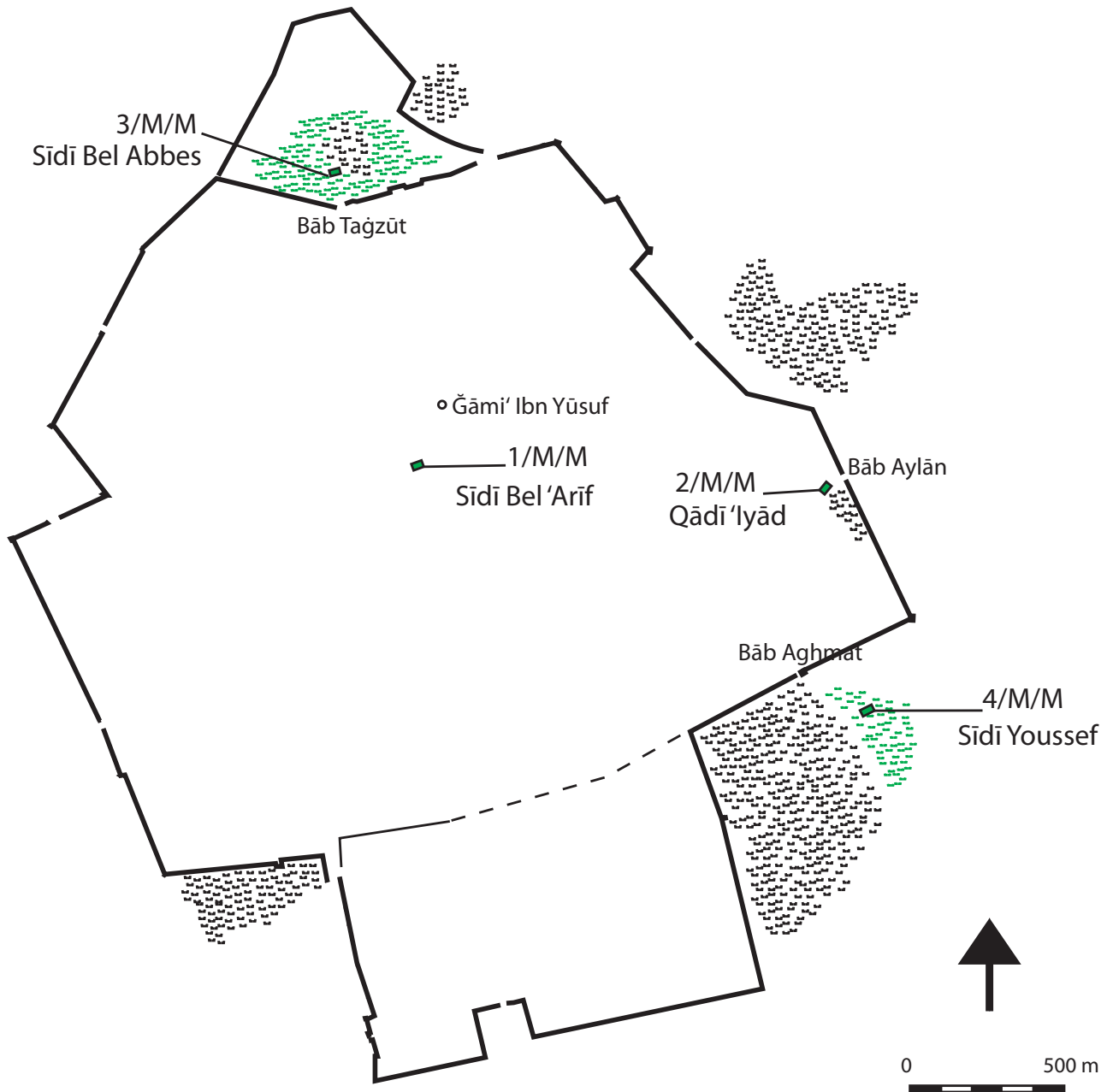


Fig. 1 : Plan schématique de Marrakech et situation des tombes considérées dans cette ville. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CLXVI

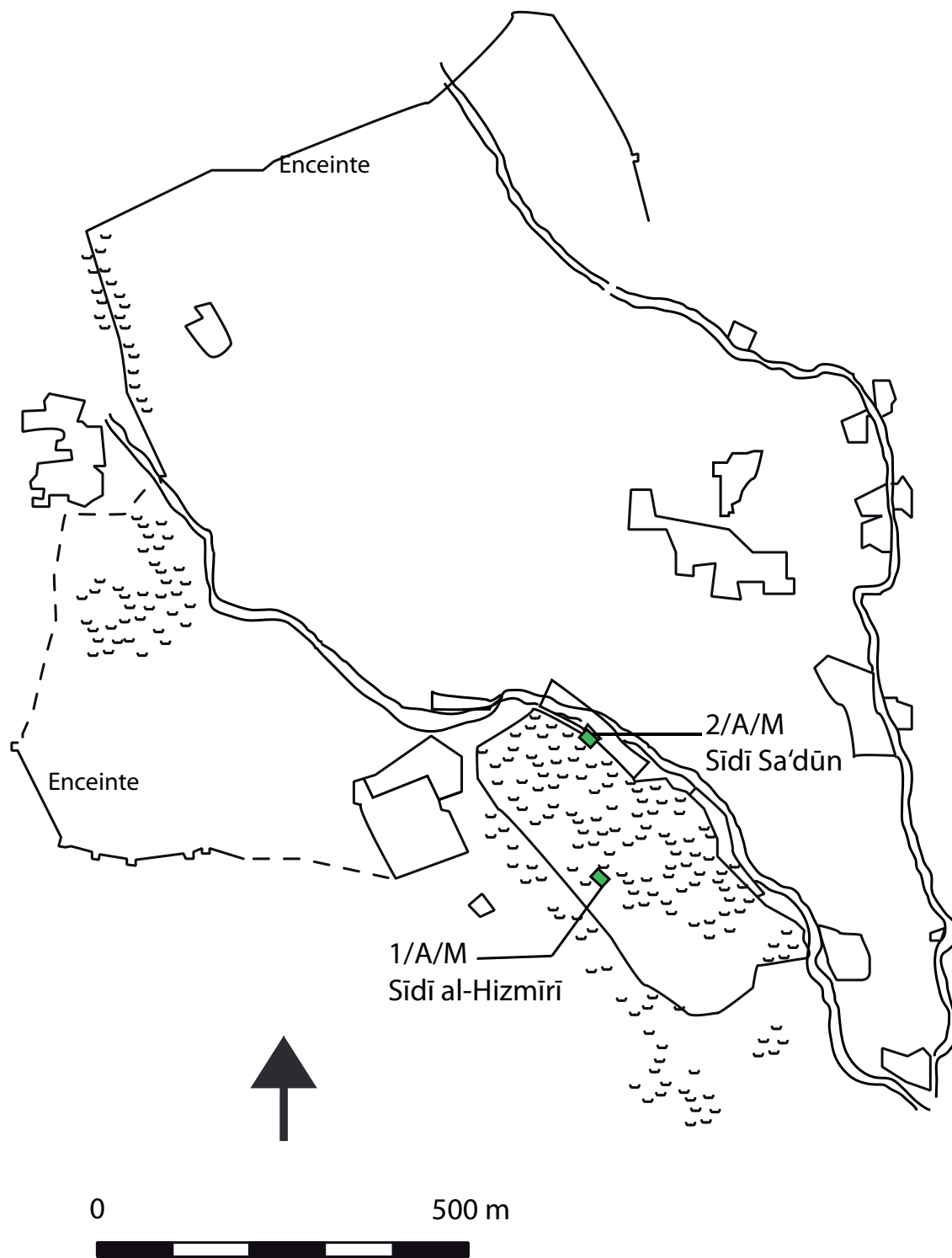


Fig. 1 : Plan schématique d'Aghmat et situation des tombes considérées dans cette ville. (© Bulle Tuil)

PLANCHE CLXVII

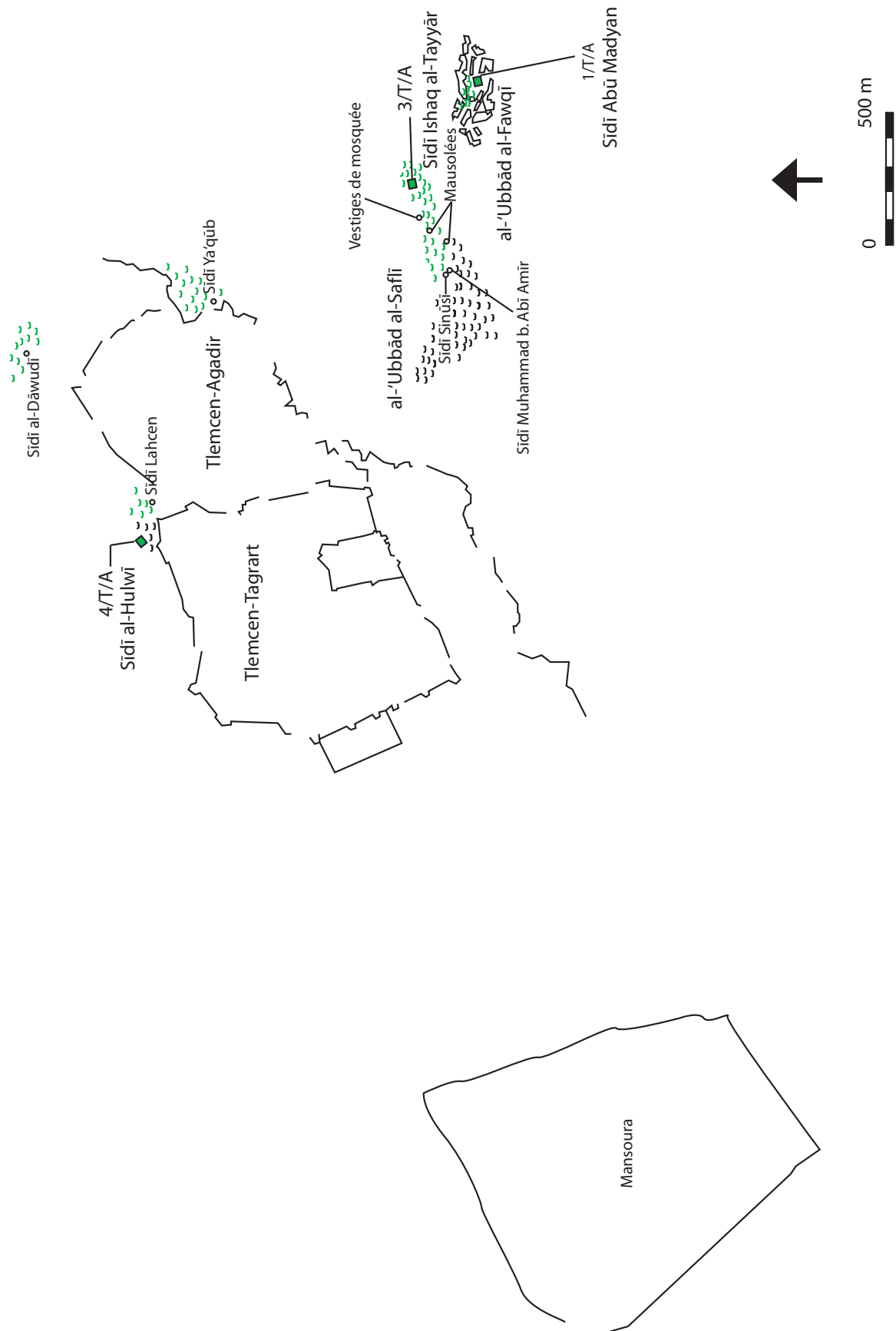


Fig. 1 : Plan schématique de Tlemcen et situation des tombes considérées dans cette ville. (© Bulle Tuil)

PLANCHE CLXVIII

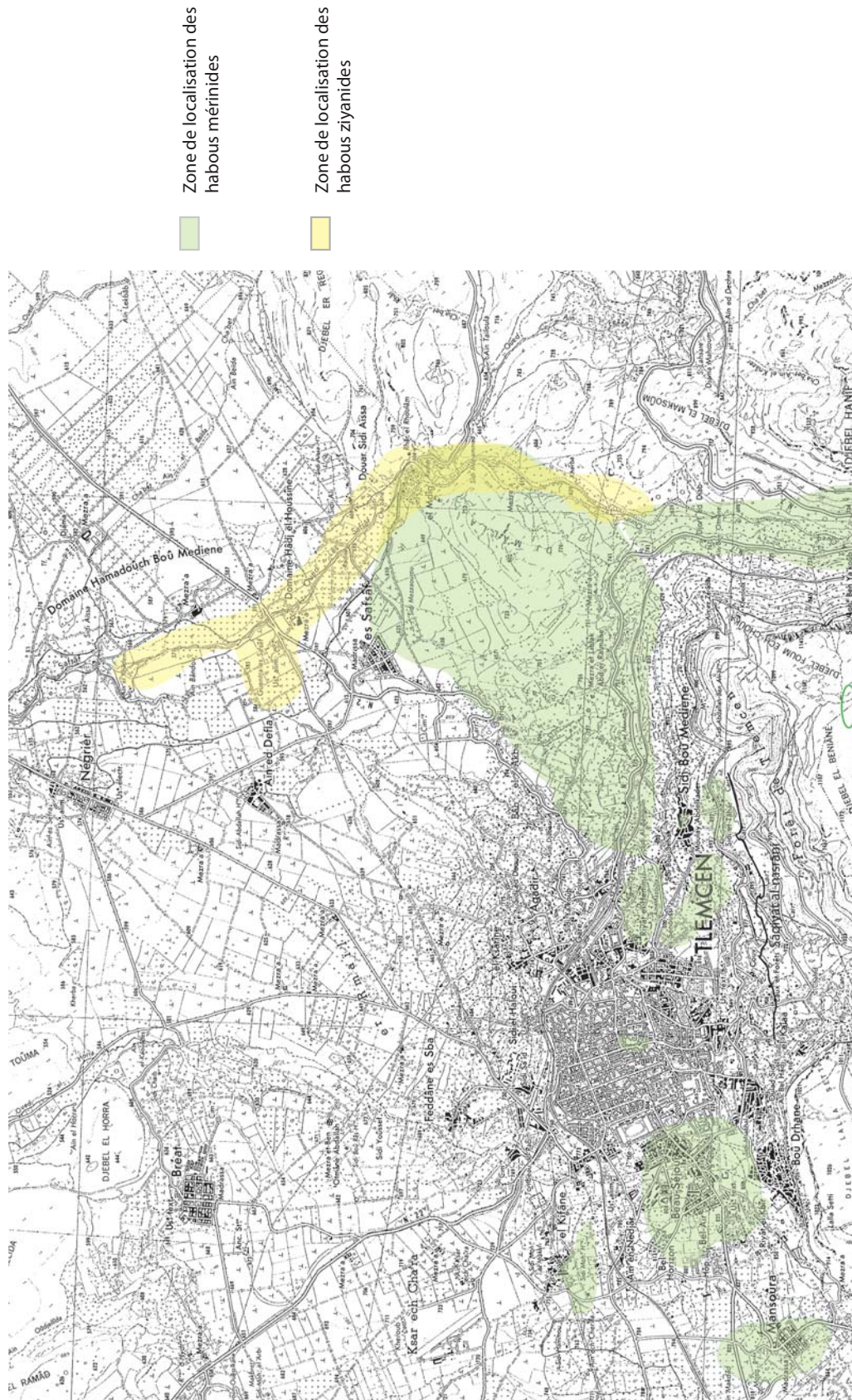


Fig. 1 : Zones de localisation des *habūs* attribués successivement au complexe de Sīdī Abū Madyan (1/T/A) d'après les toponymes relevés sur la carte établie en 1960 par l'I.G.N au 1/25 000ème, auxquelles il faut ajouter des terres dans la plaine de Zidour non loin d'Ain Temouchent.

PLANCHE CLXIX



Photo. 1 et 2 : Mausolées anonymes localisés dans le cimetière d'*al-'Ubbād al-Saftī* aujourd'hui abandonné. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 3 et 4 : Vues du minaret de la mosquée d'*al-'Ubbād al-Saftī*. (© *Bulle Tuil*)



Photo. 5 : Vestiges de l'élévation de la mosquée d'*al-'Ubbād al-Saftī*. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CLXX

Photo. 1 : Mausolée de Sīdī Muḥammad b. Abī Amīr. (© *Bulle Tuil*)Photo. 2 et 3 : Stèles épigraphées fichées à la tête et aux pieds de Sīdī Muḥammad b. Abī Amīr. (© *Bulle Tuil*)Photo. 4 : Mausolée de Sīdī al-Sinūsī. (© *Bulle Tuil*)Photo. 5 : Stèles localisées dans le mausolée de Sīdī al-Sinūsī. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CLXXI

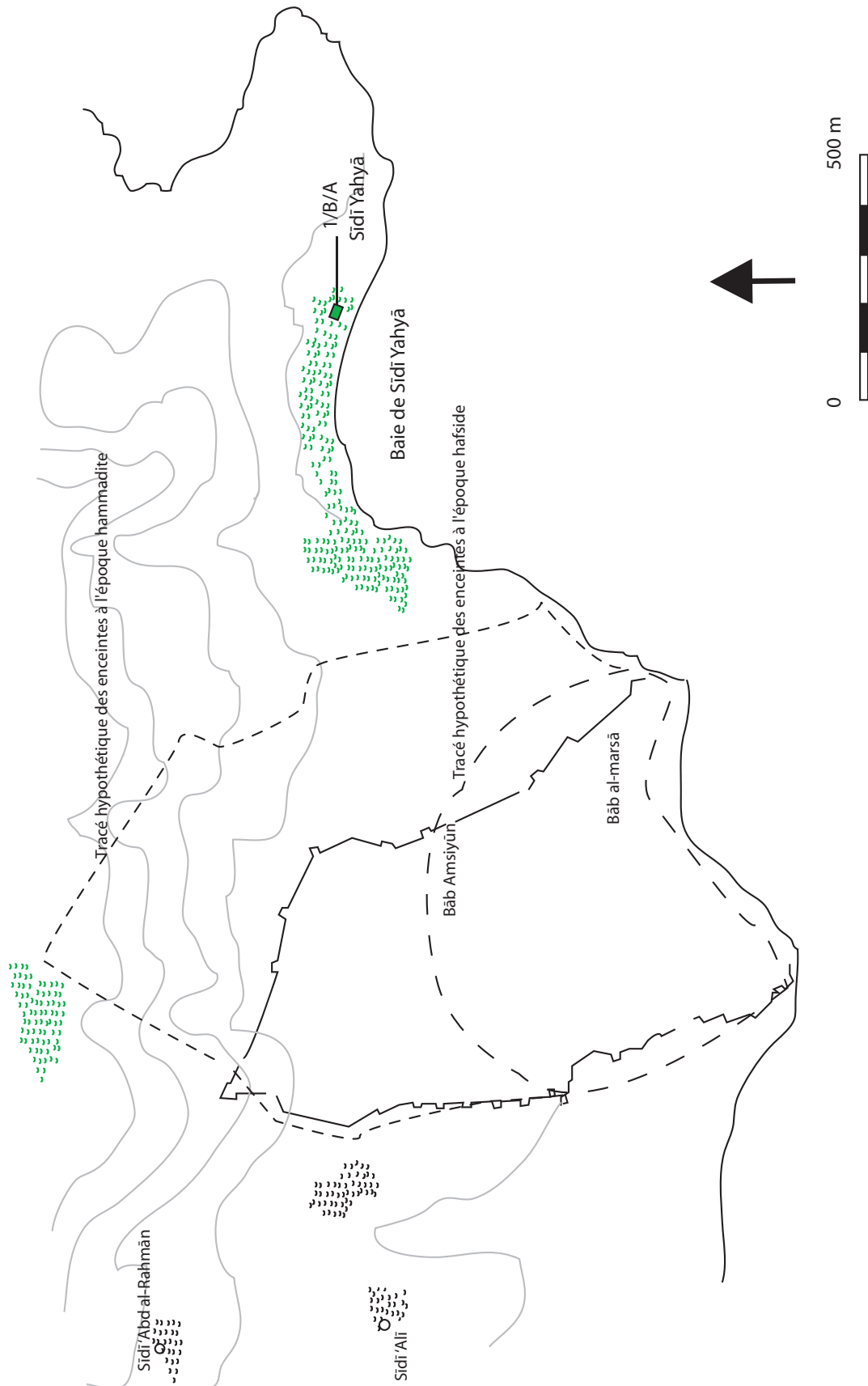


Fig. 1 : Plan schématique de Bougie et situation de la tombe considérée dans cette ville. (© Bulle Tui)

PLANCHE CLXXII

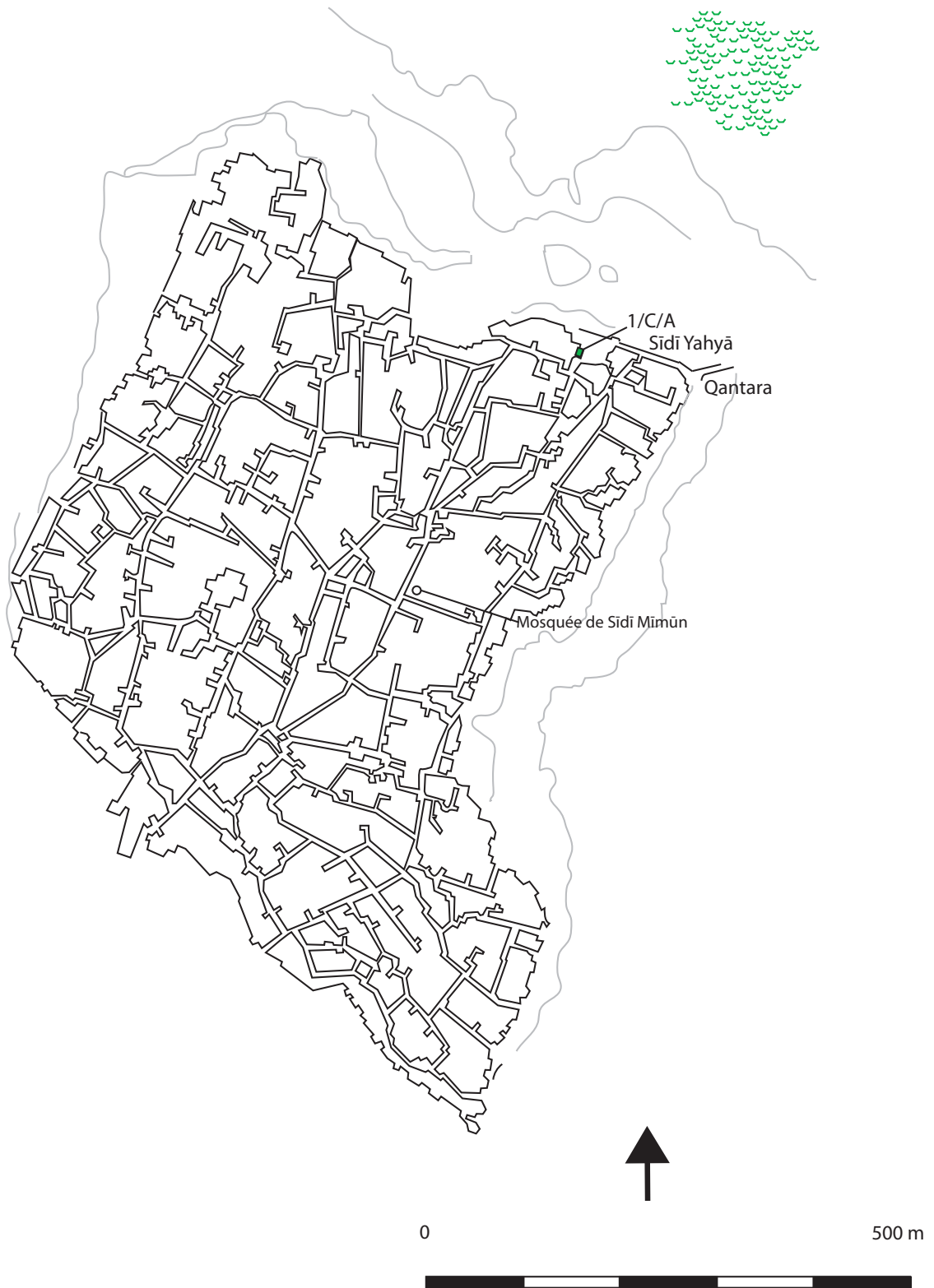


Fig. 1 : Plan du parcellaire de Constantine dressé en 1837 et situation de la tombe considérée dans cette ville. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CLXXIII

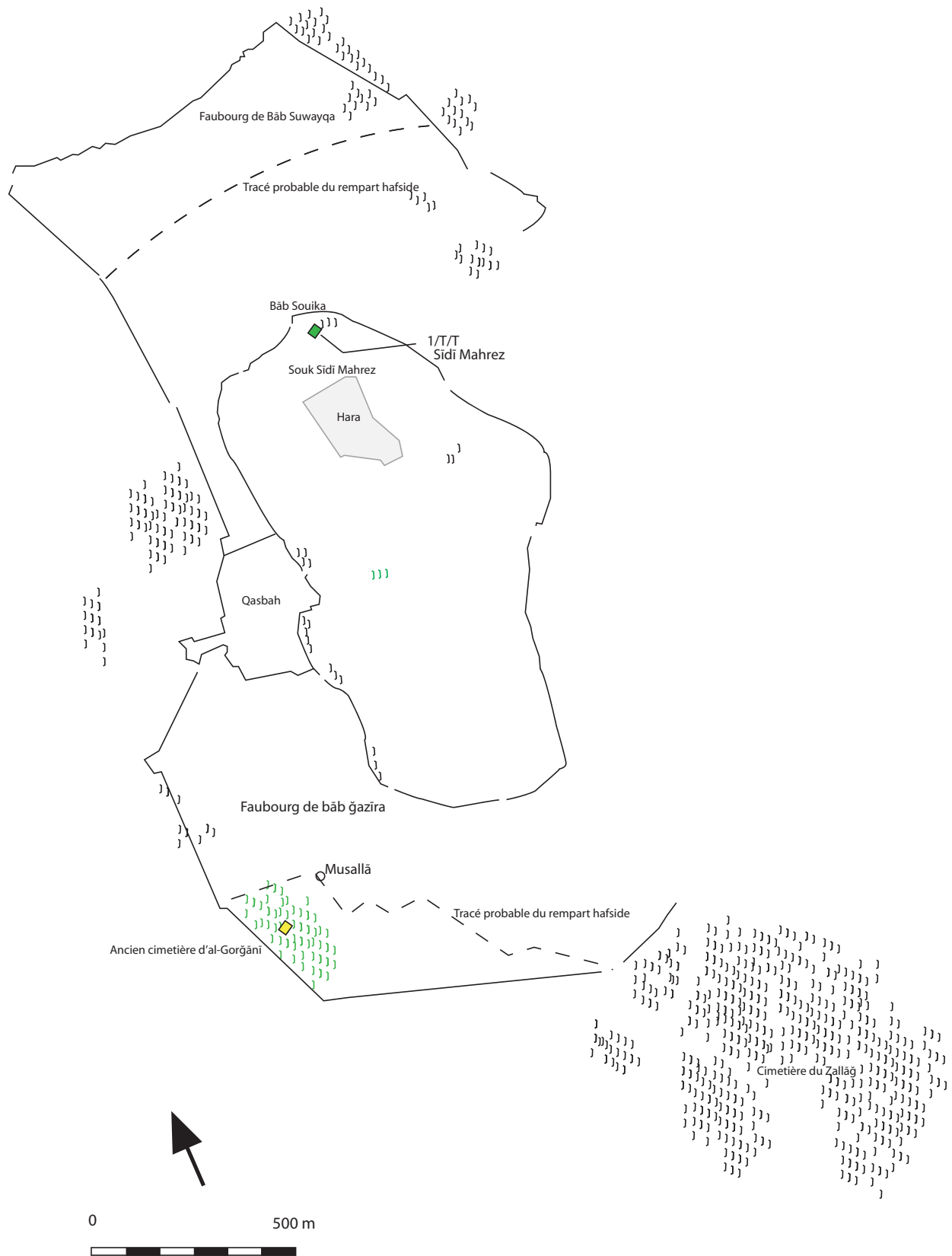


Fig. 1 : Plan schématique de Tunis et situation des tombes qui y sont considérées. (© Bulle Tuil)

PLANCHE CLXXIV



Fig. 1 : Plan schématique de Kairouan et situation des tombes qui y sont considérées. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CLXXV

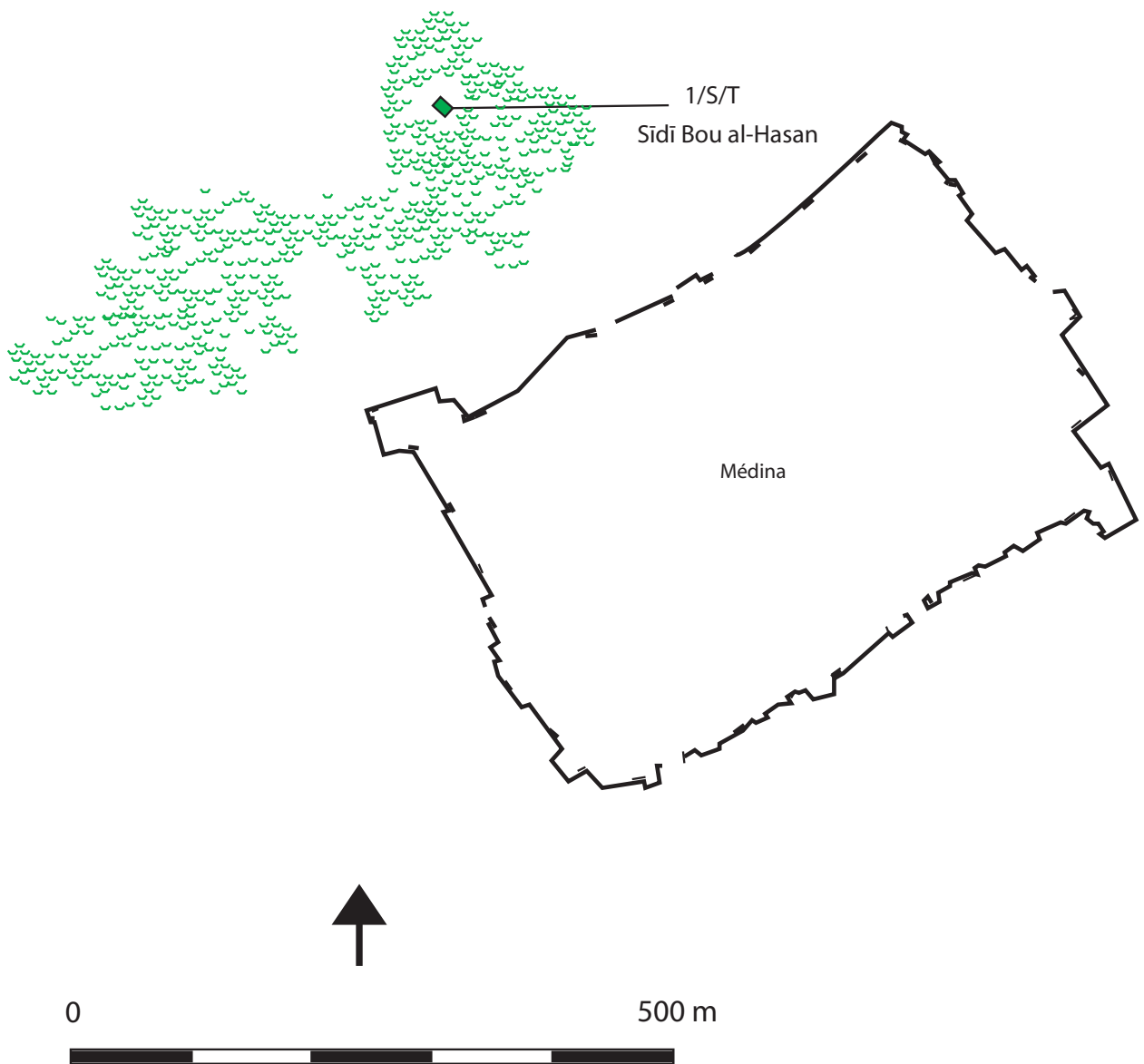


Fig. 1 : Plan schématique de Sfax et situation de la tombe qui y est considérée. (© *Bulle Tui*)

PLANCHE CLXXVI



Fig. 1 : Plan schématique de Gabès et situation de la tombe qui y est considérée. (© *Bulle Tuil*)

PLANCHE CLXXVII

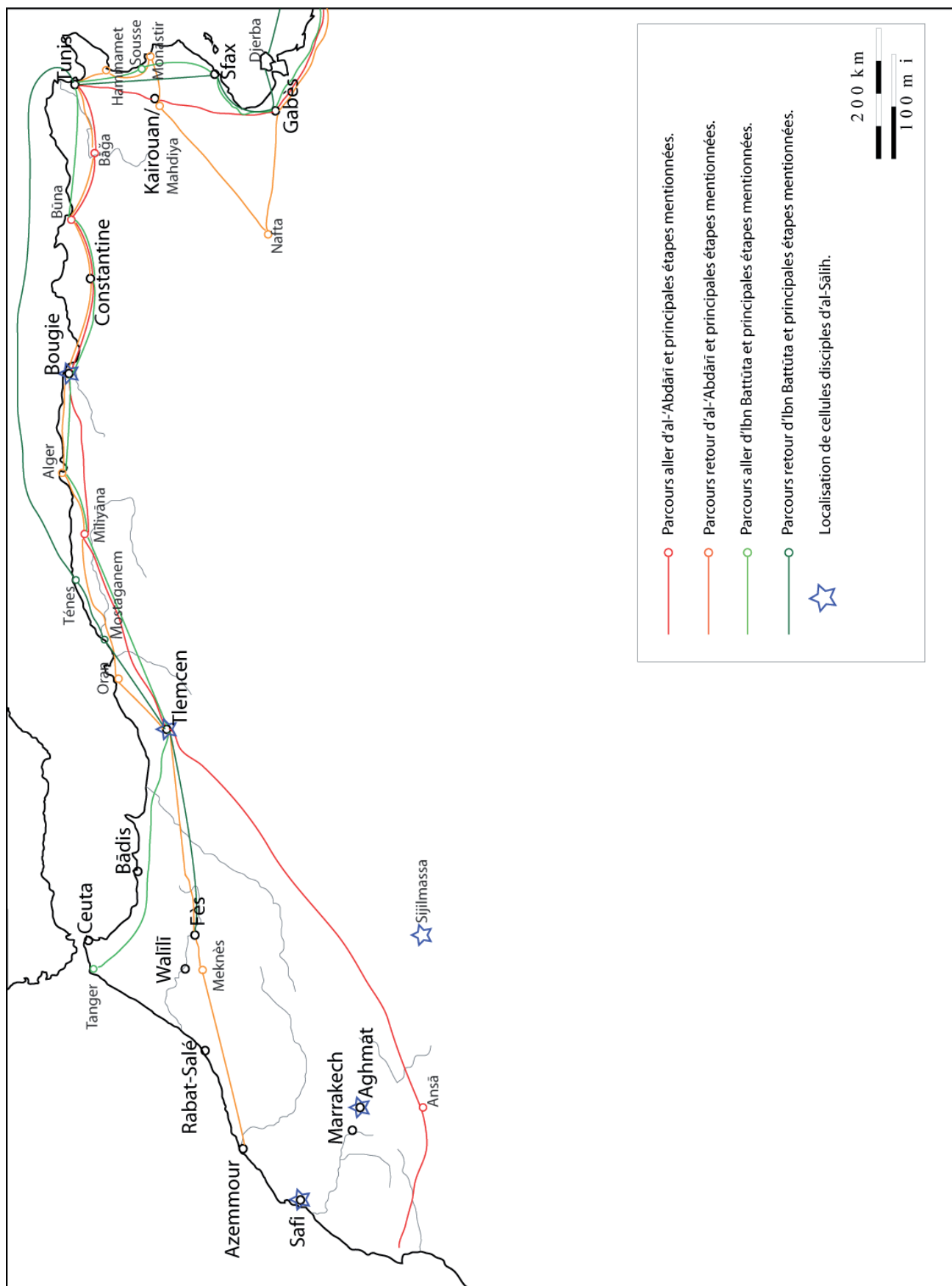


Fig. 1 : Carte du Maghreb signalant l'emplacement des villes accueillant des sépultures du corpus principal, ainsi que le parcours simplifié des *riḥla-s* d'al-'Abdarī et d'Ibn Baṭṭūta. (© Bulle Tuil, sur un fond © <http://histgeo.ac-aix-marseille.fr>)

PLANCHE CLXXVIII

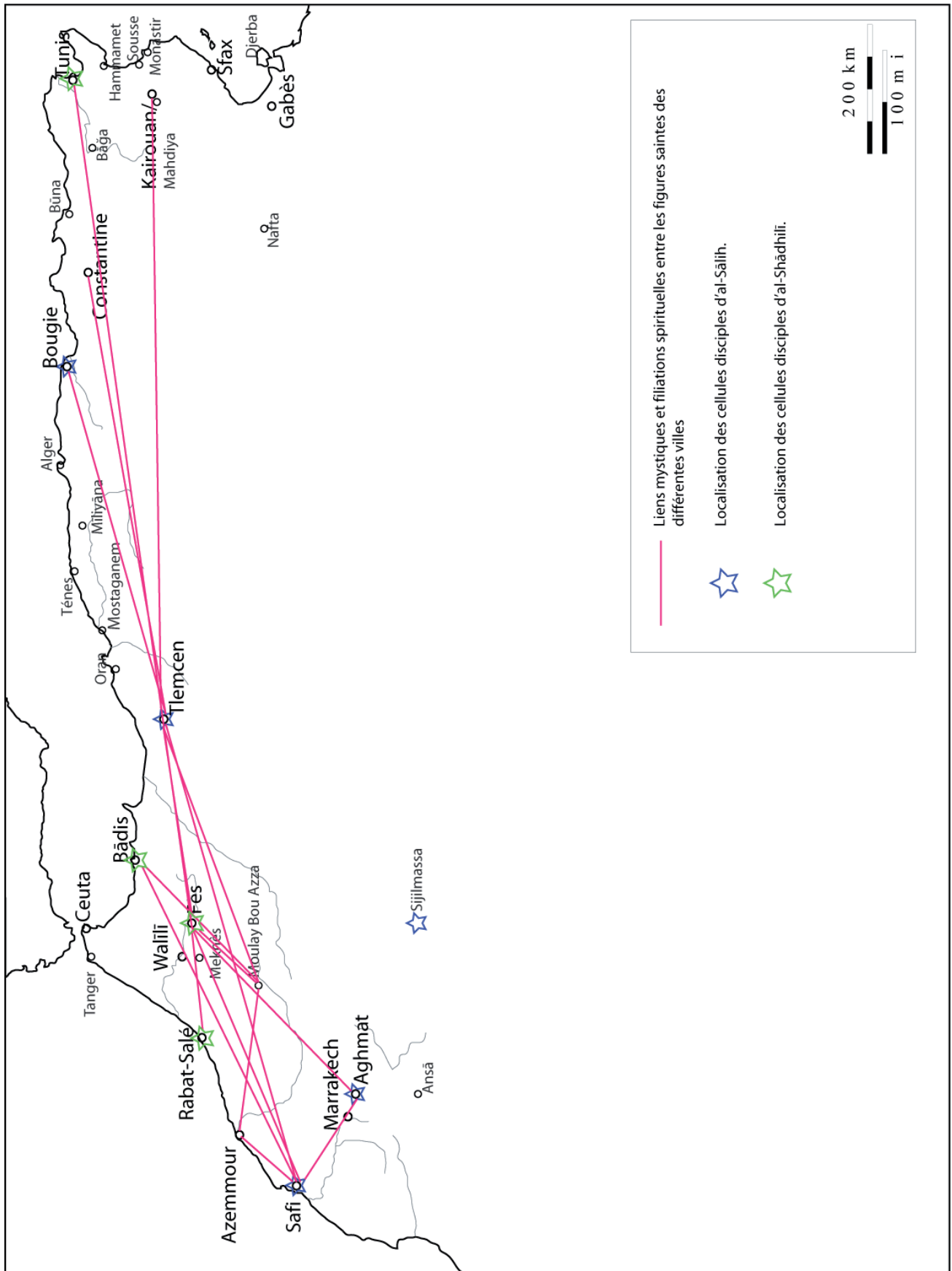


Fig. 1 : Carte des filiations mystiques au Maghreb reliant les différents sites de notre corpus principal. (© *Bulle Tuil*, sur un fond © <http://histgeo.ac-aix-marseille.fr>)

INHUMATION ET BARAKA

LA TOMBE DU SAINT DANS LA VILLE DE L'OCCIDENT MUSULMAN, AU MOYEN-ÂGE (XIIIE-XVE SIÈCLES)

Résumé :

Depuis les premières publications d'époque coloniale, qui s'attachaient surtout à en démontrer le caractère folklorique et endémique, le culte des saints au Maghreb a fait l'objet de nombreuses études portant tant sur son origine que sur son évolution diachronique. La première phase de son développement qui va du XIIe au XVe siècle est bien connue. Toutefois, cette dévotion s'attache avant tout aux tombes des figures révérees qui n'ont fait l'objet d'aucune étude portant spécifiquement sur leur matérialité. Cette recherche se propose donc de restituer les étapes de construction de pôles de dévotion autour de ces sépultures saintes dont le paroxysme est atteint au XIVe siècle. Elle s'inscrit dans une démarche d'archéologie du disparu, et s'attache donc à l'analyse des sources écrites pour tenter d'approcher une réalité physique inaccessible autrement.

La première approche est formelle. Il s'agit de comprendre quels sont les aménagements opérés sur les tombes de saints et pour quels usages, dans une démarche chronologique. La formation des sanctuaires est ensuite envisagée dans son contexte social, avant de considérer la façon dont ces tombes s'inscrivent dans un espace donné, et participent même d'une écriture symbolique du territoire de la ville.

La mise en place de ces pôles de dévotions funéraires n'est cependant pas un phénomène isolé, puisqu'il peut être constaté à l'échelle du *dār al-islām*. Le Maghreb s'inscrit donc pleinement dans l'histoire de l'architecture religieuse médiévale du monde musulman.

Mots-clés : tombe, sanctuaire, architecture funéraire, culte des saints, pôle de dévotion, Maghreb, Espagne, Chella, Tlemcen, *al-'Ubbād*, Mérinide, Sīdī Abū Madyan, Abū al-Ḥasan, Abū 'Inān, XIVe siècle

BURIAL AND BARAKA

THE TOMB OF THE SAINT IN THE TOWN OF THE WESTERN ISLAMIC WORLD DURING THE MIDDLE AGES (XIITH-XVTH CENTURY)

Summary :

Since the first publications dated from colonial times, which mostly sought to show its folk and endemic character, the cult of saints in North Africa has been the subject of numerous studies both dealing with its origins as its diachronic evolution. The first stage of development that goes from the twelfth to the fifteenth century is well known. However, this worship is committed to the graves of revered figures and there have been no studies specifically focusing on their materiality. This research then intends to reconstruct the building stages of real poles of devotion around the holy tombs whose climax is reached during the fourteenth century. This approach is in line with archaeology of the lost, and therefore focuses on the analysis of written sources in order to approach a physical reality, otherwise unattainable.

The first step is formal. The point is to understand what is erected over the tombs of the saints and for what purposes, in a chronological way. The constitution of shrines is subsequently considered in its social context, before analysing how these burials inscribe themselves in a given space, and even participate in a symbolic writing of the city's territory.

The set up of these funerary poles of devotion is not an isolated phenomenon, since it can be seen across the *dār al-Islām*. The Maghreb is therefore fully inscribed in the history of medieval religious architecture of the Muslim world.

Key-words : tomb, shrine, funerary architecture, cult of saints, pole of devotion, Maghreb, Spain, Chella, Tlemcen, *al-'Ubbād*, Merinid, Sīdī Abū Madyan, Abū al-Ḥasan, Abū 'Inān, XIVth century

Discipline : Archéologie

Ecole doctorale VI - Histoire de l'art et Archéologie
3, rue Michelet, 75006 Paris