

INTRODUCTION

Cyrille AILLET

Université de Lyon 2, CIHAM-UMR 5648, IUF

Bulle TUIL LEONETTI

Islam médiéval-UMR 8167

Ce volume rassemble une série de contributions, pour la plupart issues d'un cycle thématique du Séminaire Islam médiéval d'Occident, organisé à Paris en 2008-2009, sur les « Pratiques et espaces religieux : la relation au sacré dans l'Occident musulman médiéval ».¹ Nous avons voulu resserrer la publication autour de l'histoire religieuse du Maghreb médiéval, que nous abordons à travers des résultats d'enquêtes et des pistes de recherche sur les dynamiques religieuses et les territoires du sacré.²

Par l'expression « dynamiques religieuses », nous entendons la diffusion des doctrines rivales dans l'espace et dans la société, l'imposition d'un corpus de pensée juridique et théologique hégémonique au détriment

¹ Organisé par Cyrille Aillet, Sophie Gilotte (CNRS, CIHAM-UMR 5648), Annliese Nef (Univ. Paris 1-Sorbonne, UMR 8167), Christophe Picard (Univ. Paris 1-Sorbonne, UMR 8167), Dominique Valérian (Univ. Lyon 2, CIHAM-UMR 5648), Jean-Pierre Van Staëvel (Univ. Paris IV-Sorbonne, UMR 8167), Elise Voguet (CNRS, IRHT, UMR 8167). En plus du soutien de l'UMR 8167, de l'UMR 5648 et du Colegio de España, nous avons aussi bénéficié d'une participation du CCHS-CSIC (Madrid).

² Nous tenons à remercier le CSIC d'avoir accueilli cet ouvrage, entièrement rédigé en français, dans la collection Estudios árabes e islámicos. Notre reconnaissance s'adresse aussi à Ana María Carballeira Debas et à Delfina Serrano Ruano, pour leur suivi de la publication.

des autres courants, ainsi que les inflexions qui scandent l'évolution des pratiques et des représentations religieuses. Cet ouvrage ne prétend pas à l'exhaustivité — ce qui supposerait la mise en œuvre d'un chantier beaucoup plus considérable —, mais souhaite contribuer à une telle entreprise grâce à des pistes nouvelles. La longue genèse d'une orthodoxie « sunnite », ou malikite, au Maghreb, mériterait à elle seule qu'on lui consacre de plus amples investigations, mais elle est examinée ici à travers quelques cas d'étude : l'introduction de la doctrine aš'arite au ^x^e siècle, la question du rapport avec les pratiques et les croyances dites « magiques », ou l'absorption, à partir du ^{xiii}^e siècle, de l'économie de la sainteté développée par le soufisme. En retraçant parallèlement la progression du *madhab* malikite et le reflux progressif de l'ibādisme au Maghreb central et en Ifrīqiyya, notre recueil affirme par ailleurs l'intérêt d'élargir ce type d'enquête comparatiste, l'appliquant par exemple à la question du šī'isme, ou à d'autres terrains d'observation.

La diffusion et la concurrence des normes religieuses impliquent aussi une forme de territorialisation du sacré, que l'on peut comprendre comme une construction spatiale des différences religieuses, d'une part, et comme la création d'espaces de religiosité dans lesquels les communautés imaginaires peuvent se projeter, d'autre part. Plusieurs des études de cas rassemblées dans ce volume contribuent ainsi à une réflexion sur les mémoires urbaines, dont on peut observer la constitution à travers différents types de récits, qu'il s'agisse des récits de fondation ou des vies de saints. Une place importante est donnée aux lieux de mémoire — mosquées, tombes de saints ou *muṣallā-s* — et aux dispositifs rituels — *ziyāra*, rites prophylactiques — qui contribuent à délimiter le territoire des hommes et à relier les générations successives aux figures tutélaires du passé.

Tandis que la première partie de l'ouvrage s'intéresse aux dynamiques spatiales et aux mutations intellectuelles de l'islam au Maghreb médiéval, la deuxième partie développe plutôt une histoire des représentations et des pratiques religieuses, observées à l'échelle locale. Les objets d'étude et les approches méthodologiques des huit articles présentés dans ce volume sont variés, mais leur point commun est de participer à un mouvement historiographique plus large de décroisement de l'histoire religieuse du Maghreb médiéval.

1. UNE CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DES DYNAMIQUES RELIGIEUSES DU MAGHREB MÉDIÉVAL

Un décloisonnement tout d'abord lié à une meilleure prise en considération de la diversité doctrinale de cette région du *Dār al-Islām*. En 1996, un ouvrage collectif entendait déjà rompre avec la « vision monolithique de l'islam », mise en avant par les courants salafistes, en insistant sur « les expressions plurielles de l'islam dans le Maghreb contemporain ».³ Une attention particulière y était consacrée à la diversité des pratiques culturelles et des croyances mais, en raison de l'éclairage contemporain donné à l'enquête, nulle place n'y était réservée aux courants non-sunnites qui avaient marqué, et continuaient d'influencer, l'histoire maghrébine. Or, la prise en considération des mouvances hétérodoxes permet d'échapper à la vision trompeuse d'un « islam maghrébin », qui se caractériserait essentiellement par la tension entre la doctrine officielle, dont les oulémas malikites seraient les gardiens, et les pratiques de dévotion « populaire », captées par le soufisme.

Depuis les années 1990, des progrès considérables ont été effectués dans l'intégration de nouveaux pans de l'histoire religieuse du Maghreb. Un puissant courant d'étude a ainsi éclairé le programme idéologique de l'almohadisme, synthèse inédite du sunnisme et du mahdisme fatimide.⁴ Sous l'impulsion de l'Institute of Ismaili Studies de Londres, de nombreuses études, et des publications de sources nouvelles, ont permis de mieux connaître le mouvement fatimide, son implantation au Maghreb⁵

³ S. Ferchiou (dir.), *L'Islam pluriel au Maghreb*, Paris, CNRS Éditions, 1996, 1 et 10.

⁴ Il suffira, pour notre propos, de citer les deux recueils suivants : P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (éds.), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, Madrid, Casa de Velázquez-CSIC, 2005, 2 vol. ; M. Fierro, L. Molina, *The Almohad Revolution: politics and religion in the Islamic West during the twelfth-thirteenth centuries*, Farnham, Ashgate, 2012. Sur le mahdisme, l'ouvrage de M. García Arenal, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdīs of the Muslim West*, Leyde, Brill, 2006, présente l'originalité de déployer une enquête sur les deux rives du Détroit.

⁵ Parmi les références majeures, citons : F. Dachraoui, *Le Califat fatimide au Maghreb (296-365 H. / 909-975 J.C.)*, Tunis, STD, 1981 ; H. Halm, *The Empire of the Mahdi. The Rise of the Fatimids*, traduit en anglais par M. Bonner, Leyde, Brill, 1996 ; M. Brett, *The Rise of the Fatimids. The World of the Mediterranean & the Middle East in the Tenth Century C.E.*, Leyde, Brill, 2001 ; P. Walker, *Exploring an Islamic Empire : Fatimid History and its Sources*, Londres, I. B. Tauris, 2001 ; S. A. Hamdani, *Between Revolution and State. The Path to Fatimid Statehood*, Londres-New York, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies, 2006.

et ses caractéristiques doctrinales.⁶ L'idée que l'isma'îlisme aurait été une sorte de corps étranger, artificiellement implanté au Maghreb avant d'être extirpé par la restauration sunnite, ne s'est pourtant pas totalement évanouie. Les modalités exactes du prosélytisme isma'îlien, la profondeur de son enracinement social, le rythme et les conditions de son éradication par les dynasties zīrīde et ḥammādide et par les élites religieuses malikites jusqu'au xii^e siècle, demanderaient à être précisés.⁷ En ce qui concerne les débuts de l'histoire du šī'isme au Maghreb, ils sont mal connus. Les viii^e-ix^e siècles virent en effet la nébuleuse politique et doctrinale du parti de 'Alī s'étendre dans la région : d'abord dans la partie occidentale, dans sa version zaydite, où elle donna naissance à la dynastie idrīsside et aux principautés sulaymānides de Sūq Ibrāhīm et de Ténès;⁸ puis au Maghreb central, où le *dā'ī* isma'îlien s'installa en pays Kutāma, à Tazrūt près de Mīla, à la fin du ix^e siècle.⁹ Ces deux situations posent différemment la question de l'empreinte sociale du šī'isme et de son effacement.

⁶ Parmi de nombreuses études : P. E. Walker, *Fatimid History and Ismaili Doctrine*, Aldershot, Ashgate, 2008 ; S. N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: a History of Survival, a Search for Salvation*, Oxford, Oxford University Press, 2007 ; F. Daftary, *Les Ismaéliens : histoire et traditions d'une communauté musulmane*, trad. de l'anglais par Z. Rajan-Badouraly, Paris, Fayard, 2003. Voir aussi les publications récentes de S. Makarem (éd.), *The Shī'ī Imamate: a Fatimid Interpretation. An Arabic edition and English translation of the Tathbūt al-imāma, attributed to the Fatimid Caliph-Imām al-Manṣūr*, Londres, I. B. Tauris, 2013 ; A. Cilardo (éd.), *The Early History of Ismaili Jurisprudence: Law under the Fatimids: a Critical Edition of the Arabic Text and English Translation of al-Qāḍī al-Nu'mān's Minhaj al-Farā'id*, Londres, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies, 2012 ; D. De Smet, *La philosophie ismaélienne : un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris, Le Cerf, 2012.

⁷ On pourra toutefois se référer à H. R. Idris, « Une des phases de la lutte du malékisme contre le shī'isme sous les Zirides (xi^e siècle). Al-Tūnisī, juriste kairouanais et sa célèbre fatwa sur les Shī'ites », *Cahiers de Tunisie*, 4, 1956, 508-517 ; *id.*, *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes, x^e-xii^e siècles*, Paris, II, 1962, 733-743. On trouve dans ce même ouvrage des informations sur les Ḥammādides, dont la relation avec l'isma'îlisme est étudiée aussi par A. Amara, *La citadelle des Banī Ḥammād. L'histoire d'une dynastie berbère du Maghreb médiéval (ix^e-xii^e siècles)*, Thèse doctorale inédite, Université de Paris I-Sorbonne, sous la direction de F. Micheau, 2004. Voir enfin S. Hamdani, « The Dialectic of Power : Sunni-Shī'i Debates in Tenth-Century North Africa », *Studia islamica*, 90, 2000, 5-20.

⁸ M. García Arenal, E. Manzano Moreno, « Idrīssisme et villes idrīssides », *Studia islamica*, 82, 1995, 5-33 ; M. García Arenal, *Messianism*, 44-51. Voir aussi, dernièrement, C. T. Benchekroun, « Les Idrissides : l'histoire contre son histoire », *al-Masāq*, 23/3, 2011, 171-188.

⁹ H. Halm, *The Empire of the Mahdi*, 101-107.

Dans le premier cas, il semble que le ralliement des possessions idrissides au malikisme se soit réalisé de manière assez souple. Dans le second cas, la malikisation commence brutalement, avec des massacres orchestrés contre les šī'ites de Kairouan et d'Ifriqiyya en 407/1016, et mobilise le réseau déjà puissant des oulémas malikites.¹⁰

Quant au ḥārīgisme nord-africain, on ne le connaît encore que très imparfaitement. Comme le šī'isme, il s'est diffusé au Maghreb sous la forme de deux courants distincts répartis entre le Mağrib al-Aqṣā, pour le ṣufrisme midrārīde de l'oasis saharienne de Siğilmāsa (entre 140/757-8 et 342/953-4), et les régions comprises entre la Tripolitaine et le Maghreb central pour l'ibādisme. L'histoire politique des Midrārīdes est désormais mieux cernée, et l'on progresse aussi dans la connaissance archéologique de Siğilmāsa.¹¹ Cependant, cette oasis n'était pas le seul îlot ḥārīgite dans la région : on sait par exemple, grâce aux monnayages et aux sources écrites, qu'une localité appelée Tudğa, dont la localisation est encore débattue, abritait l'une de ces enclaves autonomes à l'époque idrisside.¹² Les caractéristiques de la variante ṣufrite, connues principalement grâce à l'hé-résiographie, demanderaient par ailleurs à être mieux décrites, comme celles d'autres mouvances régionales qui ne se limitent pas au cas des Bargawāta.

Il serait souhaitable, idéalement, de réécrire l'histoire religieuse du Maghreb en prenant en compte l'ensemble de ces courants, jusqu'ici principalement appréhendés d'un point de vue politique. Dans le cadre de ce travail collectif, nous avons cependant choisi de mettre l'accent sur le parent pauvre des recherches sur l'hétérodoxie au Maghreb, à savoir l'ibādisme, la deuxième branche issue du ḥārīgisme en Occident. Ce groupe religieux suscite un intérêt croissant au sein de la communauté scientifique, qu'elle soit arabophone ou de langue occidentale,¹³ et ses

¹⁰ H. R. Idris, *La Berbérie orientale*, I, 143-149.

¹¹ Voir, dernièrement, le bilan de P. Love, « The Suftris of Sijilmasa : towards a History of the Midrarids », *Journal of North African Studies*, 15/2, 2010, 173-188, et l'article de C. Capel, A. Fili, « Sijilmasa à l'ère midraride : premier bilan archéologique et nouvelles approches historiques », dans C. Aillet (éd.), *L'ibadisme dans les sociétés islamiques médiévales : modèles politiques, formes d'organisation et d'interactions sociales*, Madrid, Casa de Velázquez (à paraître).

¹² M. García Arenal, E. Manzano Moreno, « Légitimité et villes idrissides », dans P. Cressier, M. García Arenal (éds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez-CSIC, 1998, 274-275.

¹³ En témoignent les congrès annuels organisés en Europe depuis 2010 sous les auspices du ministère omanais des affaires religieuses.

caractéristiques dogmatiques sont désormais mieux délimitées.¹⁴ Des progrès ont également été accomplis dans la compréhension des rythmes, de la géographie et des modalités de diffusion, puis de disparition, de cette branche de l'islam. Les contributions d'Allaoua Amara et de Virginie Prevost, dans ce volume, contribuent d'ailleurs utilement à la cartographie du mouvement, entamée dans des travaux antérieurs.¹⁵

Allaoua Amara expérimente dans son article une approche sur le long terme du phénomène de la malikisation du Maghreb central. Grâce au croisement de sources très diverses, il réussit à rendre compte de la diversité doctrinale qui caractérisait le Maghreb central jusqu'au x^e siècle et à reconstituer les grands tournants de son évolution religieuse. En s'appuyant notamment sur les sources juridiques, il reconstitue aussi l'évolution du traitement de l'hétérodoxie ibādite par les autorités religieuses, mettant en parallèle ces mutations discursives avec la politique de diffusion du malikisme parmi les tribus berbères. Cette enquête globale apporte donc de nouvelles pistes pour comprendre les modalités politiques, sociales mais aussi idéologiques du triomphe progressif du malikisme face à l'isma'îlisme et à l'ibādisme.

Dans son essai de restitution de la présence ibādite dans le Sāhîl et à Kairouan, Virginie Prevost démontre cependant que ce processus s'est déroulé dans la longue durée. Même dans cette région, qui servit de berceau au malikisme, la présence de populations ibādites peut être documentée jusque dans la première moitié du xi^e siècle. L'article met aussi en lumière le rôle des réseaux savants dans l'articulation et le maintien de ces communautés disjointes : aux cercles d'étude (*ḥalqa*) constitués autour des grands maîtres se substitue, à partir du xi^e siècle, le système de formation des élites religieuses dans le cadre de la '*azzāba*.

On ne dispose pas encore d'approches scientifiques complètes sur le système de la '*azzāba*,¹⁶ la recherche sur l'histoire religieuse de ce courant

¹⁴ P. Cuperly, *Introduction à l'étude de l'ibadisme* ; 'A. Y. Mu'ammār, *Al-Ibādīyya bayna l-firāq al-islāmīyya 'inda kuttāb al-maqālāt fī l-taqdīm wa l-ḥadīth*, Ghardaïa, 3^e éd. 2006 ; V. Hoffman, *The Essentials of Ibādī Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 2012.

¹⁵ A. Amara, « Entre le massif des Aurès et les oasis : apparition, évolution et disparition des communautés ibādites du Zâb », dans C. Aillet (éd.), *L'ibadisme, une minorité au cœur de l'Islam*, 115-135, et M. Hassen, « Peuplement et organisation du territoire dans une région d'implantation ibādite : le Jebel Demmer dans le sud-est de l'Ifrîqiya (v^e/xi^e-ix^e/xv^e siècle) », dans *Ibid.*, 137-154.

¹⁶ Voir cependant B. Cherifi, « La ḥalqa des 'Azzāba: un nouveau regard sur l'histoire d'une institution religieuse ibādite », *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith*

de l'islam n'en étant qu'à ses prémices. Par ailleurs, la sainteté et la religiosité ibādites, documentées par un matériel hagiographique abondamment conservé, constituent un champ d'investigation possible. Les lieux de dévotion ibādites, conservés principalement dans le Ġabal Nafūsa,¹⁷ l'île de Djerba,¹⁸ le Mzab¹⁹ et le bassin d'Ouargla, ont fait l'objet de descriptions plus ou moins précises, mais rarement d'études scientifiques satisfaisantes. Le riche patrimoine monumental du Mzab — très remanié et restauré, il est vrai — n'a lui-même pas été analysé de manière rigoureuse. Il faut donc se contenter de livres d'art comme celui de Manuelle Roche²⁰ et découvrir dans l'ouvrage ancien de Marcel Mercier²¹ des informations qui éclairent, malheureusement de manière univoque, certaines pratiques locales de dévotion, comme celles qui sont liées aux cimetières et *muṣallā*-s funéraires. « Islam berbère » rétorquera-t-on volontiers pour caractériser toute anomalie apparente par rapport à l'orthodoxie. Cette catégorisation nourrit cependant les généralisations, car s'il est vrai, par exemple, que les alignements de *miḥrāb*-s de la « montagne des dévots », près de Ouargla, s'intègrent à une géographie locale du sacré, cette forme de dévotion ne semble pas se limiter à l'ibādisme ou aux seules populations berbères. Elle nous amène plutôt à réfléchir à des formes alternatives de religiosité, marginales ou tout simplement occultées par l'orthodoxie.

Bien évidemment, les courants constitutifs du sunnisme forment un immense domaine d'investigation, que nous n'abordons ici que par ses

Studies, 7-1, 2005, 39-68, et V. Prevost, « Genèse et développement de la ḥalqa chez les Ibādites maghrébines », dans *Les scribes et la transmission du savoir*, *Acta Orientalia Belgica*, 19, 2006, 109-124

¹⁷ M. S. al-Muqīd al-Warfālī, *Ba'd al-āthār al-islāmīyya bi-Ġabal Nafūsa fī Lībyā*, s.d., en ligne sur www.tawalt.com ; V. Prevost, « Quelques mosquées anciennes du ḡebel Nafūsa et leur évocation dans les sources ibadites », dans J. M. Mouton, M. Zink (éds.), *Actes de la 1^e Journée d'étude sur la Libye antique et médiévale (30 janvier 2010, Sorbonne, Paris)*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2012, 65-85 ; *Ead.*, « Des églises byzantines converties à l'islam ? Quelques mosquées ibadites du ḡebel Nafūsa (Libye) », *Revue de l'histoire des religions*, 3, t. 229, 2012, 325-347.

¹⁸ R. Mrabit, *Mudawwana masāğid Ġirba*, Tunis, Institut National du Patrimoine, 2002.

¹⁹ B. Ma'rūf, *Al-'imāra al-islāmīyya. Masāğid Mzāb wa-muṣallayātu-hu al-ḡanā'iziyya*, Alger, Dār Qurṭūba, 2007.

²⁰ M. Roche, *Le M'zab. La civilisation urbaine du Mzab. Ghardaia la Mystérieuse*, Paris, 1932.

²¹ M. Mercier, *La civilisation urbaine : Ghardaia la mystérieuse*, Alger, [Imprimerie E. Pfister, 1922] 2.^e éd., Imprimerie de J. Carbonel, 1932.

marges, mais à travers deux articles qui nous semblent offrir des perspectives de recherche prometteuses. Grâce à une lecture exigeante des écrits théologiques de l'ère almoravide, Delfina Serrano parvient à corriger certaines contre-vérités concernant cette dynastie, dont le programme idéologique a souvent été réduit à une image de conservatisme et de conformisme religieux. Elle démontre pourtant que les idées et les méthodes nouvelles de l'aš'arisme, né en Orient, se sont rapidement propagées dans les milieux de la cour almoravide, que l'on jugeait habituellement rétifs à l'influence du rationalisme philosophique. La rupture intellectuelle des Almohades, à qui l'on attribue l'introduction de cette doctrine en Occident, serait donc à nuancer dans ce domaine. Plus largement, en prenant l'exemple des Almoravides, réputés pour leur rigorisme interprétatif, l'article contredit l'idée d'une hostilité systématique des milieux malikites aux courants rationalistes.

L'article de Jean-Charles Coulon explore d'une autre façon les limites de l'orthodoxie, ou de l'orthopraxie, puisqu'il pose la question du statut des pratiques et des croyances catégorisées comme « magiques ». Tout en démontrant qu'au Maghreb le phénomène de la magie est traditionnellement rattaché à la ruralité « berbère », il souligne aussi l'importance des croyances prophylactiques en milieu urbain,²² et plus largement la diffusion sociale des formes de communication avec l'invisible, que la sainteté soufie tentera d'ailleurs de canaliser et de récupérer à son profit.²³ Le vaste monde de la magie, des talismans et de l'oniromancie, riche de textes et d'objets encore peu exploités, mérite en tout cas d'être mieux intégré à toute réflexion sur les croyances religieuses et leur évolution au Maghreb médiéval.²⁴

²² Voir à ce sujet l'article de G. Calasso, « Les remparts et la loi, les talismans et les saints. La protection de la ville dans les sources musulmanes médiévales », *Bulletin d'Études orientales*, 44, 1992, 83-104.

²³ Voir par exemple, sur le rôle des rêves et de leur interprétation, l'étude de J. G. Katz, *Dreams, sufism and sainthood : the visionary career of Muhammad al-Zawāwī*, Leyde, Brill, 1996, consacrée à un saint bougiote du xv^e siècle.

²⁴ Voir l'ouvrage classique d'E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1908, rééd. Maisonneuve-Geuthner, 1994. Voir aussi C. Hamès (dir.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007 et la thèse récente de J.-C. Coulon, *La magie islamique et le corpus bunianum au Moyen Âge*, thèse de doctorat préparée sous la direction de MM. A. Cheikh-Moussa et L. Kalus, Université de Paris IV-Sorbonne, 2013, 4 vol.