



# **La mer et les milieux mystiques d'après la production hagiographique du Maghreb occidental (XIIe-XVe siècle)**

Allaoua Amara

## **► To cite this version:**

Allaoua Amara. La mer et les milieux mystiques d'après la production hagiographique du Maghreb occidental (XIIe-XVe siècle). *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2012, La mer et le sacré en Islam médiéval, 130, pp.33-52. <10.4000/remmm.7375>. <hal-04060069>

**HAL Id: hal-04060069**

**<https://hal.science/hal-04060069v1>**

Submitted on 6 Apr 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 CC BY-NC-SA 4.0 - Attribution - Non-commercial use - ShareAlike - International License

**Allaoua Amara**

**« La mer et les milieux mystiques d'après la production hagiographique du Maghreb occidental (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) »**

*The Sea and the Mystic Circles According to the Hagiographic Production of the Western Maghreb (XII-XVth Century)*

*Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 130  
(2012), p. 33-52.

Allaoua Amara\*

## *La mer et les milieux mystiques d'après la production hagiographique du Maghreb occidental (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*

**Résumé.** La production hagiographique du Maghreb occidental médiéval montre que la mer constituait un espace mystique. Plusieurs aspects sont sans cesse présents dans les récits : la marche sur l'eau, l'arrêt des tempêtes et la résistance aux pirates. La mer jouait un rôle important dans le développement des réseaux mystiques, entraînant une réorganisation de l'espace. À travers l'analyse des récits hagiographiques, est étudiée la présence des saints sur le littoral et au large, dont la conséquence principale est la contribution à la fixation des populations.

**Mots clefs :** le discours hagiographique, les réseaux maritimes, le Maghreb occidental, les réseaux mystiques

**Abstract.** *The Sea and the Mystic Circles According to the Hagiographic Production of the Western Maghreb (XII-XVth Century)*

The hagiographic production of the medieval western Maghreb shows that the sea established a mystic space. Several aspects are present ceaselessly in narratives: the walking on the water, the stop of storms and the resistance to the pirates. The sea played an important role in the development of the mystic networks, pulling a reorganization of the space. Through the analysis of narratives hagiographics, are studied the presence of the saints on the coast and in the wide, the main consequence of which is the contribution to the fixation of the populations.

**Keywords:** the hagiographic discours, the maritime networks, the western Maghreb, the mystic networks

---

\* Université Emir Abdelkader (Constantine), CNRPAH (Alger).



Après une première période marquée par une animation de la façade maritime du Maghreb dès la fin du IX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, sous l'impulsion des marchands andalous qui réussirent à installer plusieurs comptoirs et à fonder plusieurs cités maritimes (Oran, Ténès...)<sup>2</sup>, le Maghreb connut une littoralisation plus notable à partir de la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle, provoquée notamment par les Hilaliens qui parvinrent à contrôler plusieurs voies de communication dans l'arrière-pays. Le transfert des centres de gravité de la vie maghrébine vers la mer coïncida avec un essor urbain important tout au long du littoral. Ainsi, Bougie et un peu plus tard Tunis, Alger et Oran marquèrent cette orientation maritime des dynasties de l'Islam maghrébin, permettant la consolidation des communautés maritimes et tournant le dos à l'arrière-pays dans la plupart des régions.

Bien que les cités intérieures du Maghreb oriental aient connu un déclin à l'image de Kairouan et de Tūbna, le Maghreb occidental était momentanément tenu à l'écart des dévastations hilaliennes et les villes de l'arrière-pays continuaient à jouer un rôle de premier plan comme siège du pouvoir (Marrakech, Fès, Tlemcen). Ces villes intérieures mettent en place un réseau routier dense, ce qui permit une circulation des savoirs, des courants de pensée et des personnes. C'est à travers ce réseau que se développèrent les tendances mystiques au Maghreb, provoquées notamment par l'introduction des ouvrages de Ghazālī (m. 505/111) et les activités du grand *quṭb* Abū Madyan Shu'ayb (m. 594/1197), personnage emblématique et fédérateur du mouvement soufi maghrébin. Au contact de la vie maritime, le discours mystique développa une représentation sociale des mers et de l'océan, constituant aujourd'hui l'une des sources qui permettraient d'avoir une idée sur les activités maritimes de l'Islam maghrébin<sup>3</sup>.

Les hagiographies ne fournissent pas les premières représentations de la mer et de la vie portuaire, car la production juridique avait déjà réservé une place à l'organisation des activités maritimes dès la fin du IX<sup>e</sup> siècle, à l'image du *Kitâb akriyat al-sufun wa-l-nizâ' bayna ahlihâ* d'Ibn Abî Firâs. (Ibn Abî Firâs, 1983 : 5-52 ; Udovitch, 1993 : 37-54) ou des consultations juridiques concernant ce type d'activité. Les juristes développèrent des normes qui ont été déjà étudiées par plusieurs chercheurs (Idris, 1961 ; Khalilieh, 1998 ; Khallouk Temsmani, 1995). De même, les mers et les océans tenaient une place importante dans le thème de l'étrange (*ġarīb*) et du merveilleux (*'ajīb*), rapporté notamment par les géographes. Ces textes ont été à leur tour largement étudiés, notamment par Christophe Picard et dans une moindre mesure par Halima Ferhat (1992 : 31-49). Comme l'a montré le premier pour l'océan Atlantique, ces récits sont marqués par de nombreux emprunts à la littérature antique et chrétienne, « avec un remodelage en fonction de critères religieux musulmans sur la vision de l'univers océanique » (Picard, 1994 : 87).

1 Je tiens à remercier Dominique Valérian, professeur à l'Université de Lyon II, pour sa relecture et ses suggestions.

2 Sur cette littoralisation du Maghreb, cf. Picard, 1997b : 43-55.

3 Le début du soufisme au Maghreb a fait l'objet de plusieurs travaux, voir à titre exemple Mackeen, 1971 : 398-408.

Bien que les travaux fondés sur les textes hagiographiques soient nombreux<sup>4</sup>, l'étude du thème de la mer reste à faire pour le littoral maghrébin. H. Ferhat (1992 : 44-48) a brièvement évoqué ce que représente l'océan pour les saints de la côte atlantique du Maghreb occidental, ces derniers se fixant sur les rivages, protégeant leurs cités et faisant l'objet de pèlerinages. De son côté, Mohamed Chérif a tiré quelques renseignements concernant les activités maritimes (piraterie, navigation, pêche et commerce) du *Maqṣad al-sharīf wa-l-manẓar al-laṭīf fī-l-ta'rīf bi 'ulamā' al-Rīf*, dans un article dédié au professeur Sa'īd A'rāb<sup>5</sup>, relevant notamment que ce texte constitue un témoignage sur la vie maritime de la région du Rif (Chérif, 1999 : 163-173). Plus récemment, Christophe Picard a souligné l'intérêt des sources hagiographiques pour l'étude de la vie maritime, considérant la mer comme un espace maritime et spirituel. Il a appelé à prendre en considération deux domaines : le merveilleux et le mystique. S'agissant de ce dernier, il a rappelé que le lien entre mysticisme et horizon maritime a été étudié par Mikel de Epalza pour la côte ibérique de la Méditerranée. De même pour le rapport entre le *ribāṭ* et le *jihād*, auquel plusieurs travaux ont été consacrés notamment pour la côte ifrîqiyenne. Beaucoup d'ascètes ont des relations avec le monde maritime, vivant leur spiritualité en lien étroit avec l'horizon marin ou ayant des affaires qui touchent la mer. Christophe Picard conclut que la mer est un thème qui revient périodiquement et que les lieux de retraite des mystiques soufis sont très souvent situés face au large (Picard, 2003 : 236-238, 245-249).

Il a paru utile de reprendre le thème de la mer à partir de quelques échantillons d'écrits hagiographiques dans la mesure où il est difficile de passer en revue toute la production hagiographique du Maghreb médiéval qui demeure en partie manuscrite. Le choix du Maghreb occidental découle de plusieurs considérations historiques et historiographiques, dont l'évolution particulière qu'il connut à partir du siècle almohade. *Al-bilād al-gharbiyya* est le vocable annonciateur de cette évolution pour désigner ce qu'on appelle communément le Maghreb occidental, c'est-à-dire le territoire s'étendant de l'ouest d'Alger jusqu'aux rivages de l'Atlantique<sup>6</sup>. C'est sur ce vaste territoire que se développèrent des tendances mystiques sous l'impulsion de la circulation intense des ouvrages de théologie mystique et des activités des ascètes.

---

4 Les travaux sur la sainteté maghrébine sont nombreux, notamment pour l'Ifrîqiya et le Maghreb extrême. Je me contente de citer les plus récents. Pour le Maghreb extrême : Ferhat, 1993, 1998 ; Cornell, 1998 ; Chérif, 1999 ; al-Bakhtī, 2003 ; El Hour, 2010. En ce qui concerne l'Ifrîqiya, il convient de citer les travaux d'Amri, 2000, 2001a, 2003, 2008 ; Alouani, 2010. De son côté, le Maghreb central a fait l'objet de travaux universitaires, dont ceux de Būdāwud, 2003 ; Būnābī, 2004.

5 Le titre de la communication est : *min maṣādir al-tārīkh al-baḥrī li-l-Mağrib fī-l-'aṣr al-waṣīṭ, al-Maṣḍ al-sharīf li-'Abd al-Ḥaqq al-Bādīsī*. (Chérif, 1999).

6 Le Maghreb occidental fut intégré aux espaces parcourus par les géographes voyageurs à partir du x<sup>e</sup> siècle (Siraj, 2003 : 290).



## Des textes couvrant les rivages du Maghreb occidental

Comme en Orient, l'islam maghrébin a développé une littérature édifiante qui servait à l'éducation des croyants et à la méditation des dévots, et répondait à un idéal de pureté morale et de communion de cœur avec Dieu (Ferhat, 1993 : 55). Bien que le Maghreb oriental ait connu cette production dès le XI<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>, il faut attendre le siècle suivant pour voir émerger les premières écritures hagiographiques dans le Maghreb occidental. Le plus ancien texte serait celui d'Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Qâsim al-Tamîmî al-Fâsî (m. 603/1207) qui s'intitule *al-Mustafâd fî manâqib al-'ubbâd bi-madînat Fâs wa mâ yalîhâ min al-bilâd* (al-Tamîmî, 2002). Quelques années plus tard, le Maghreb occidental allait connaître une production hagiographique importante qui se prolonge au-delà du Moyen Âge<sup>8</sup>, témoignant du contrôle exercé par les groupes mystiques sur des régions aussi bien fortement urbanisées que rurales. De cette production se dégagent plusieurs éléments qui nous permettent de saisir la constitution des réseaux mystiques et leurs activités pour le contrôle des lieux. La mer tient une place dans cette représentation de la sainteté, de l'espace et des hommes.

Le *Tashawwuf ilâ rijâl al-taṣawwuf* d'Ibn al-Zayyât al-Tâdilî (m. 627/1229) est le premier texte exploité pour avoir une idée sur la représentation que se faisaient les mystiques des rivages atlantiques situés entre Ceuta et Mâssa. L'auteur, qui passa la majeure partie de sa vie à Marrakech (Faure, 1957 : 119-131 ; El-Hour, 2010 : 21-22), composa son ouvrage en 617/1220 et y rapporta les *manâqib* de 277 ascètes, notamment ceux de sa région natale, ceux ayant un attachement aux rivages ou ceux qui prenaient l'océan pour se déplacer, notamment vers Ceuta et al-Andalus. Plusieurs récits permettent de suivre les ports animés et les difficultés de navigation.

Le *Maqṣad al-sharîf wa-l-manẓar al-laṭîf fî-l-ta'rîf bi-'ulamâ' al-Rîf* de 'Abd al-Ḥaqq b. Ismâ'îl al-Bâdîsî (VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle) est l'une des sources hagiographiques les plus importantes pour l'étude de la vie maritime sur les rivages du Rif. Accusant Ibn al-Zayyât d'avoir exagéré la mention des ascètes issus des Maṣmûda, il composa en 711/1311 un dictionnaire hagiographique consacré aux mystiques de la région du Rif entre Ceuta et Tlemcen, mais en se concentrant en réalité sur la ville de Bâdis et dans une moindre mesure sur Ceuta. Le *Maqṣad* suivit le même modèle initié par l'auteur du *Tashawwuf* à savoir un préambule sur la légitimité des prodiges suivi par des notices biographiques consacrées aux mystiques des rivages du Rif, notamment ceux de Bâdis. Plusieurs récits attestent d'une présence mystique en mer, dont les images sont multiples.

7 Le plus ancien texte hagiographique ifrîqiyen a été rédigé par Abû-l-Qâsim al-Labîdî (v/XI<sup>e</sup> siècle) pour rapporter les prodiges et les vertus de son maître-saint Abû Ishâq al-Jabanyânî (m. 369/979) (al-Labîdî, 1959). Quant à al-Andalus, le plus ancien qui nous est parvenu serait celui de Ṣadafî, rédigé entre 552/1157 et 572/1177 (al-Ṣadafî, 1999).

8 Sur les modalités de la transmission du savoir mystique au Maghreb, on se reportera à Touati, 1992b : 41-52).

Les rivages s'étendant de Ténès à Hunayn sont inégalement documentés grâce à plusieurs textes hagiographiques composés dans trois villes différentes. Le premier est un dictionnaire composé par Mûsâ b. 'Îsâ al-Mâzûnî et intitulé '*ulamâ' Wâdî Shalaf*. Originaire de la petite ville de Mazouna, ce savant du VIII/XIV<sup>e</sup> siècle s'inspira des dictionnaires hagiographiques antérieurs, notamment celui d'Ibn al-Zayyât, et consacra son ouvrage à une dizaine de mystiques de la vallée de Chélif, en particulier ceux de sa ville et de Ténès. Des lieux de pèlerinage situés face au large de Ténès sont mentionnés. Ce texte demeure à l'état de manuscrit à la Bibliothèque nationale de Rabat.

Originaire de Tlemcen, Ibn Şa'd al-Anşârî al-Tilimsânî (m. 843/1439) vécut un certain temps à Oran et composa plusieurs ouvrages hagiographiques qui sont restés, en majorité, à l'état de manuscrit. De lui, j'ai exploité le traité intitulé *Rawḍat al-nasrîn fî-l-ta'rîf bi-l-ashyâkh al-arba'a al-muta'akhirîn*, qui rapporte les *karâmât* de quatre saints<sup>9</sup> de la région : Muḥammad b. 'Umar al-Hawwârî, al-Ḥasan Abarkân, Ibrâhîm al-Tâzî et Aḥmad al-Ghumârî. Parmi les quatre, deux devinrent saints patrons de la ville d'Oran et les récits rapportés nous permettent d'avoir une idée sur le fonctionnement des zaouïas maritimes et sur la réorganisation de l'espace dans la région.

Les quatre textes sont complétés par d'autres sources hagiographiques qui accordent moins d'importance à la vie maritime, telles l'autobiographie des Banû Marzûq, le *Dîwân*, composé par l'un des personnages du lignage, Ibn Marzûq al-Ḥaṭîb (m. 781/1371), récemment publié sous le titre d'*al-Manâqib al-marzûqiyya* (2008), ou bien le *Da'âmat al-yaqîn fî za'âmat al-mutaqqîn*, qui comporte les *manâqib* du grand saint Abî Ya'zâ, composé par Abû-l-'Abbâs al-'Azafî (m. 633/1235). Il n'est pas inutile de rappeler que ces textes sont d'une manière générale stéréotypés, empruntant le modèle initié par les hagiographes persans, avec des traits locaux<sup>10</sup>.

## La mer : un espace mystique

De la lecture des textes hagiographique se dégage la perception que se font les mystiques de la mer – « les saints s'envolent en l'air et marchent à pied en mer » (al-Mâzûnî: 4) –, mais aucun d'entre eux ne donne une vision complète de la mer. Le seul texte à cet égard est fourni par l'encyclopédie à propension mystique intitulée *Kanz al-asrâr wa lawâqih wa salâfat al-abrâr wa rahbat al-akhyâr* composée par Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Sa'id b. 'Uthmân b. Sa'id al-Şanhâjî al-Zammûrî,

9 J'ai repris la traduction courante du mot coranique *walî* par le mot saint, car l'équivalent arabe de ce vocable est *quddûs* ou *qiddîs*. Sur l'étymologie de ce mot et la fonction du *walî* en Ifrîqiya et au Maghreb al-Aqşâ, cf. Amri, 2000: 23-36; Ephrat, 2002: 67-84.

10 L'écriture hagiographique du Maghreb a été analysée par plusieurs chercheurs : Touati, 1992a: 57-65; Amri: 57-65.

connu sous le nom d'Ibn al-Naqshâbû (m. 795/1392), qui fut cadi d'Azemmour (Daouadi, 2008 : 79-105). Dans la section consacrée aux mers et aux océans, cet auteur écrit que « les mers de la terre sont de différentes catégories ; dans la première catégorie il y a l'enceinte bleue (*al-ṭawq al-azraq*), c'est la mer qui communique avec l'océan (*al-baḥr al-muẓlīm*) » (Ibn al-Naqshâbû al-Ṣanhâjî, 2006 : 380-381). La vision que se font les géographes des mers est reprise par notre auteur :

Certains, parmi ceux qui ont traité des voyages géographiques, ont rapporté que les gens de la spéculation (*al-kalām*) et les connaisseurs de mers soutiennent que la largeur de cette mer verte, allant des terres jusqu'à la mer noire mentionnée, est de huit cents parasanges qui font quatre cents miles. (Ibn al-Naqshâbû al-Ṣanhâjî, 2006 : 380-381).

Le *Kanz* reprend ensuite le thème développé par les géographes à savoir l'étrange et le merveilleux, citant ses références comme al-Bakrî (m. 487/1094), Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 606/1209), et décrivant des îles souvent mythiques. Peut-être la seule information propre aux mystiques est celle concernant l'île du Khaḍîr<sup>11</sup> :

On trouve aussi l'île d'al-Khaḍîr. Des marins longeant ses côtes virent la mer se déchaîner contre eux, et voilà qu'un vieillard, à longue barbe blanche et vêtu d'un habit vert apparut sur la crête des vagues, entonnant « gloire à celui qui ordonne les événements, qui connaît le secret des consciences et des cœurs et qui met le mort des brides à la mer en furie ». Puis il les interpella « Louvoyez entre nord et est jusqu'à ce que vous vous soustrayiez du côté des falaises du collier (*ṭawq*) et que vous en échappiez par la toute puissante de Dieu ». Ils s'exécutèrent et naviguèrent sur l'azimut indiqué jusqu'à l'île Sainte Rose (Sandarûsa) (Ibn al-Naqshâbû al-Ṣanhâjî, 2006 : 380-381).

L'un des thèmes de « l'étrange » et du « merveilleux », bien étudié par Christophe Picard pour l'océan Atlantique, a été récupéré par les milieux mystiques non seulement dans l'*Encyclopédie* d'Ibn al-Naqshâbû al-Ṣanhâjî, mais aussi dans toute la littérature hagiographique pour montrer l'intervention des saints au large. Ainsi, le Détroit, considéré comme confluent des deux mers (Méditerranéenne et Atlantique), est le lieu hanté par al-Khaḍîr qui a des expériences mystiques avec Moïse (Ferhat, 1992 : 46).

Le saint Abû Ya'zâ (m. 572/1177), aurait dit : « Pourquoi ces gens nient les prodiges ! Je jure au nom d'Allâh que si j'étais près de la mer, je leurs montrerais comment marcher sur l'eau » (Ibn Qunfudh, 2002 : 35). La tradition hagiographique attribuée à Abû Madyan la transmission du récit d'une *karâma* dans lequel il est question d'un mystique qui marcha sur l'eau » (al-Tamîmî, 2002 II : 44).

Marcher à pied sur la mer est un thème qui tient une place importante dans le discours mystique et constitue le vrai signe de la vénération. Une récupération des traditions antiques et orientales serait à l'origine de cette circulation intense de ces récits<sup>12</sup>. Ainsi, un passage rapporté par al-Mâzûnî va dans ce sens :

11 Sur le thème de Khaḍîr, ses apparitions, ses fonctions, cf Ferhat, 1993 : 41-53.

12 Ce thème trouve une réponse dans les traditions orientales tirées notamment des auteurs de trois ouvrages :



Il a été dit au Prophète que nous avons appris que Jésus, que la bénédiction de Dieu soit sur lui, marchait sur l'eau [...] Celui qui abandonne les péchés marchera sur l'eau et celui qui abandonne la calomnie s'envolera en l'air (al-Mâzûnî: 6).

Un autre récit rapporté par al-Mâzûnî (p. 108) montre l'ancrage de ce thème :

L'un des dévots rapporta qu'il était à bord d'un navire lorsque le vent souffla. Il y avait un jeune homme (fatâ) qui tendit sa main vers la direction du vent et il dit « je t'ordonne de te calmer », ce qui se fit immédiatement. Je lui dis « qu'est ce que c'est ô jeune garçon » et il me répondit : « celui qui fonde ses œuvres sur la bonne croyance, Dieu lui prête son autorité pour faire ce qu'il veut ». Il débarqua du navire et marcha sur l'eau (al-Mâzûnî: 108).

La mer est le théâtre des miracles et des méditations nocturnes. Ainsi, Abû Ishâq Ibrâhîm b. Hilâl al-Mashnazâlî avait l'habitude d'aller à la mer pour prier sur des vagues (Ibn al-Zayyât, 1984 : 375). Abû Wuzâgha Tifâwut b. 'Alî al-Mashnarâlî (m. 603/1206) passait des nuits à marcher à pied sur les eaux de la mer (Ibn al-Zayyât, 1984 p. 390). Abû 'Abd Allâh b. Şâliḥ de Salé (m. 570/1174) fit à pied des sorties nocturnes en mer, accompagné d'une lumière (Ibn al-Zayyât, 1984 : 212).

Les hagiographes évoquèrent le récit du célèbre Abû Mûsâ al-Ash'arî pour légitimer leurs récits. Il est dit que ce dernier reçut l'aide divine en mer lorsqu'il rencontra des difficultés au cours d'une razzia (*ghazw*) (Al-'Azafî, 1989 : 19). La mer devient inséparable des milieux mystiques. 'Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî (1993 : 98) écrit : « La mer se calme par crainte d'un ascète ».

## Une présence permanente en mer : le saint sauveur

Au regard des données fournies par les textes hagiographiques, plusieurs observations peuvent être formulées. S'impose d'abord l'idée d'une peur, d'une inquiétude profonde et d'une angoisse provoquée par la mer et ravivée par les difficultés de la navigation (les tempêtes, les marées et la piraterie). Ce contexte a sans doute contribué à la diffusion des récits hagiographiques qui permettent de conclure que le discours mystique trouve des solutions à ces inquiétudes, montrant l'intervention des saints quand la mer devient furieuse, calmant la tempête et évitant le naufrage. Ainsi, un ascète de Fès nommé Ibn Tâkhmîst (m. 608/1211), est présenté comme l'accompagnateur et le sauveur d'un navire se rendant à Alexandrie. Alors que la mer était furieuse, les passagers entendirent un appel qui leur dit que le naufrage n'aura pas lieu grâce à l'intervention de l'ascète (Ibn al-Zayyât, 1984 : 390).

Tous les récits s'accordent pour montrer le rôle des mystiques dans le trafic maritime en sauvant les navires du naufrage. Un seul personnage est signalé

---

Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (m. 412/1021), Abû Nu'aym al-Işfahânî (m. 430/1038) et Abû-l-Qâsim al-Qushayrî (m. 467/1067), (Cornell, 1998 p. 5). Al-Qushayrî (1998, p. 398) rapporte par exemple le récit d'Abû-l-Qâsim b. Marwân al-Nahâwundî qui parle d'un saint marchand au large de Saïda.

comme victime des tempêtes. Il s'agit du Tlemcenien Abû 'Alî 'Umar b. al-'Abbâs al-Ṣanhâjî, connu sous le nom d'al-Ḥabbâk qui meurt noyé en Méditerranée orientale en 613/1212 (Ibn al-Zayyât, 1984 : 436).

Les mystiques peuvent intervenir pour reprendre la navigation si les tempêtes continuent. L'exemple d'Abû-l-'Abbâs al-Nâhiḍ est significatif. Cet ascète voulut se rendre de Majorque à Ceuta via Bâdis au moment où la navigation était impossible ; son intervention miraculeuse la rendit praticable après avoir calmé la tempête ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 98).

Un deuxième rôle des mystiques se dégage de la lecture des textes : leur capacité à orienter les navires vers la destination souhaitée. Ainsi, le récit relatif à Abû-l-Ḥasan Najâ b. 'Abd Allâh al-Umawî (m. 590/1194) l'illustre :

Quand il prit la mer pour aller de Niebla à Salé, il y avait avec lui sur le bateau 'Abd al-Khâlîq al-Ṣanhâjî, un notable d'Azemmour, qui dit au patron de l'embarcation de relâcher à Azemmour. Quand celui-ci s'écarta de Salé pour se diriger vers Azemmour, la mer se fit furieuse, les vagues s'entrechoquèrent, ils furent saisis d'une grande frayeur et revinrent mouiller au port de Salé. (Ibn al-Zayyât, 1984 : 358, trad. M. de Faynol).

L'intervention miraculeuse du saint fut donc déterminante.

Dans cette présentation, les mystiques cherchent à aider les gens en quête du pardon de Dieu (*fuqarâ'*) dans leurs déplacements maritimes. Les textes sont riches de renseignements sur ces gestes. Un récit du *Tashawwuf*, dont le transmetteur est Yahyâ b. 'Abd al-Raḥmân, montre le rôle joué par l'ascète Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Ḥassân :

lorsqu'il décida de s'embarquer pour l'Orient, les patrons du navire vinrent le voir pour qu'il accepte de partir avec eux. Il leur dit : je ne peux m'embarquer avec vous qu'à condition que vous preniez avec moi ceux qui souhaitent partir à la Mecque parmi les *fuqarâ'*, sans gages (Ibn al-Zayyât, 1984 : 370).

Un récit attribue à l'ascète Abû Yahyâ Abû Bakr b. Maḥyû al-Ṣanhâjî, connu sous le nom d'Abû Yahyâ al-Sây'ih (m. après 605/1208), l'islamisation des îles océaniques (*jazâ'ir* al-Maġrib al-Aqṣâ). Ce personnage, connu pour ses pérégrinations (*siyâḥât*) dans le sud du Maghreb al-Aqṣâ et en Afrique subsaharienne, serait à l'origine de l'islamisation des habitants insulaires et ceux du pays du Soudan. Ainsi, Aḥmad b. Muḥammad b. Ismâ'îl al-Hawwârî rapporte que l'ascète Abû Yahya al-Sâ'ih avait dit : « je trouvai dans la mer du Maghreb des gens qui ne connaissaient pas l'islam. Je fis apprendre aux hommes et aux femmes l'islam et les Lois (*al-sharâ'i'*) » (Ibn al-Zayyât, 1984 : 431). La fréquentation des îles n'est pas une caractéristique océanique, car des récits relatifs à la Méditerranée le prouvent également. 'Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî rapporte que l'ascète Abû-l-Qâsim b. al-Ṣabbân, originaire de Fès et demeurant à Ceuta, embarqua pour le pèlerinage à la Mecque lorsque le navire fut pris par une tempête qui l'amena à l'une des îles où il dut passer une année pleine de spiritualité en compagnie d'un amiral (*ra'îs*) ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 65).

Le développement de la thaumaturgie ne fait donc aucun doute, que ce soit au large ou sur les rivages. Les mystiques sont les maîtres de la mer<sup>13</sup> même si, comme l'a fait remarquer Halima Ferhat, ils n'avaient pas le pouvoir sur des animaux fantastiques marins que les récits évoquent. Ce manque s'expliquerait par le désir d'échapper aux croyances plus anciennes qui divinisaient la mer : libations, sacrifices qui résistent dans certains rituels populaires (Ferhat, 1992 : 47).

## Une participation à la lutte contre les pirates, une participation faible au *jihâd*

Les textes hagiographiques révèlent une inquiétude permanente des ascètes, des pèlerins et des voyageurs suscitée par les raids chrétiens tout au long du littoral méditerranéen du Maghreb. La course s'est développée d'une manière remarquable notamment à partir du XIII<sup>e</sup> siècle sous des formes différentes (attaques en mer, razzias...) <sup>14</sup> et coïncide avec l'ouverture de la navigation sur l'atlantique (Picard, 1997b : 90-91). La production hagiographique reflète cette situation, notamment sur le littoral du Rif. Le saint peut sauver des pirates, mais il peut aussi intervenir pour libérer les captifs. Pour la période almohade, Ibn al-Zayyât emploie le mot ennemi (*'aduw*) pour désigner les pirates et il ne relate que peu de récits liant les ascètes aux attaques maritimes. Un récit est significatif à cet égard, et concerne une attaque de pirates au large de Ceuta. L'un des corsaires (*ghuzât al-baḥr*) vint voir l'ascète Abû Muḥammad 'Abd Allâh b. Sâ'id au sujet de sa participation forcée à ces activités sous le commandement de l'amiral Ibn 'Amrûs. Compte tenu de sa charge sociale, le saint demanda au corsaire de regagner Ceuta en toute sécurité, et il ne fut plus désormais poursuivi par son chef. C'est un miracle du saint ! (Ibn al-Zayyât, 1984 : 279).

Au temps de 'Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, le contexte n'est plus le même et le littoral maghrébin est attaqué par les pirates chrétiens. L'auteur de Bâdis utilise plusieurs vocables pour désigner les pirates : l'ennemi de mer (*'aduw al-baḥr*), les chrétiens (*al-naṣârâ*, *al-rûm*), et l'ennemi maritime (*al-'aduw al-baḥrî*) ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 60-61 ; Chérif, 1999 : 165). Aucune information concernant l'identité de ces pirates n'est avancée. Le premier récit présente les prodiges du Ḥâj Ibrâhîm b. 'Îsâ b. Abî Dâwud, présenté comme ascète et guerrier (*murâbiṭ*, *mujâhid*), qui habitait la *râbiṭa* de Bâdis, laquelle ne faisait jamais l'objet de raids de la part des pirates chrétiens (*naṣârâ al-baḥr*) qui avaient l'habitude de s'approvisionner en eau à une source située près de sa maison. Cependant, un autre récit nous apprend qu'il tenta une médiation entre les autochtones du Rif et

13 Pour la période étudiée, aucun saint du Maghreb occidental n'a été désigné comme maître et seigneur des mers (*sayyid ou rajul al-biḥâr*) comme le saint de Tunis Sîdî Bûs'îd.

14 La piraterie, la course et les activités belliqueuses ont fait l'objet de travaux, cf. le cas bien étudié de Bougie (Valérien, 2006 : 421-501), le Maghreb al-Aqṣâ à la fin du Moyen Âge (Aznar Vallejo, 1995, p. 61-74) ou pour une présentation d'ensemble (Picard, 1997a : 357-360).



les Hilâliens et, à son retour, il fut capturé sur le littoral par des chrétiens. Il dut passer près de trois ans dans leur pays. La captivité du saint fut suivie par une famine qui obligea les habitants de Bâdis et sa région à se livrer volontairement aux chrétiens « pour qu'ils mangent bien ». Seule la maison du saint captif résista aux raids, car les pirates eurent peur de la réaction du « *ghawth* » ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 60-61). Un autre saint de Marrakech, 'Alî b. Muḥammad al-Marrākushî embarqua de Hunayn en direction de Bâdis à bord du navire du marchand Muḥammad b. Idrîs. Un navire de guerre chrétien (*shîṭiyan ḥarbiyan*) s'apprêta à l'attaquer et une panique s'empara des voyageurs musulmans. Le saint intervint pour calmer les esprits et sollicita l'intervention divine. Alors, un vent souffla provoquant la disparition du navire chrétien et les voyageurs musulmans débarquèrent à Bâdis en toute sécurité ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 74). Un autre navire ennemi attaqua les musulmans au large de Yâlîsh (près de Bâdis), mais il fut détruit à la suite de l'intervention de l'ascète Abû Ya'qûb b. al-Shaffâf, et les voyageurs furent sauvés ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 95).

Le miracle du saint peut survenir pour libérer ou racheter les captifs, comme le montre le récit de la captivité des membres de la famille d'Abû Ismâ'îl b. Aḥmad. Celui-ci voulut se rendre en barque à Tijîsâs près de Tétouan, lorsqu'il fut surpris dans le port de Yâlîsh par une attaque chrétienne. Il en réchappa mais les membres de sa famille furent capturés. Il sollicita alors l'aide du saint Ishâq b. Maṭhar, qui fit miraculeusement apparaître une somme importante pour racheter les captifs ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 111).

Les récits du *Maqṣad* montrent donc une activité pirate sur le littoral du Rif mais peu d'attaques en mer. Par ailleurs, il apparaît que la côte atlantique ne fait pas l'objet de razzias. Comme l'a remarqué Yassir Benhima (2003 : 241) pour la région de Safi, d'après les récits du *Minhâj al-wâḍiḥ*, une seule attaque est mentionnée dans un récit hagiographique qui évoque la captivité de douze pirates après l'intervention miraculeuse d'Abû Muḥammad Ṣâliḥ (m. 631/1233), saint patron de la région.

Très peu de récits également montrent les ascètes du littoral maghrébin participant à la contre-reconquête en al-Andalus. 'Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî utilise le mot *ghazw* comme synonyme du mot *jihâd* en al-Andalus pour rapporter deux récits sur la participation de deux mystiques au *jihâd* en al-Andalus. Le premier concerne 'Alî b. Mâkhûkh al-Tûzînî, un membre de la famille dirigeante des Banû Tûzîn de Baṭîwa, qui se rendit en Orient puis passa une nuit dans la *râbiṭa* de Bâdis avant de prendre la direction d'al-Andalus pour participer au *jihâd* ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 117). Sulaymân b. Yaḥyâ, connu le sous le nom d'Ibn Sîthum, qui appartenait également aux Banû Tûzîn, aurait aussi participé au *jihâd* andalou à partir de Ceuta, mais aucun récit sur ses prodiges en guerre sainte n'a été rapporté par les hagiographes ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 118). Pourtant, les récits de Ṣadaḥî dans son ouvrage intitulé *al-Sirr al-maṣûn fîmâ ukrîma bihi al-mukhlîṣûn* laissent penser que les mystiques ont bien participé à la défense d'al-Andalus (al-Ṣadaḥî, 1997 : 40-44). Cela laisserait penser que l'idéologie du *jihâd* développée en al-Andalus n'eut pas un impact notable sur les milieux mystiques du Maghreb occidental.

Les saints patrons devinrent des protecteurs de leurs cités maritimes, non seulement face aux attaques venues par mer, mais aussi par terre. À l'image du saint al-Ḥāj Ibrāhīm de Bâdis, les saints devinrent le symbole de l'invulnérabilité des cités aux yeux des populations. Ce saint tenta de protéger sa petite ville portuaire des Hilâliens qui avaient imposé leur domination à la région du Rîf en 635/1237<sup>15</sup>. Les habitants durent se réfugier dans les massifs et dans les cités maritimes ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 61). La ville de Bâdis elle-même fut attaquée par les Hilâliens, entraînant la fuite de ses habitants dans l'île située aux alentours. Une garnison y fut installée pour défendre l'île, coupant les habitants de leur ville. Seul le saint al-Marrākushî pouvait circuler librement, car il devint invisible aux Hilâliens ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 75).

## Au rivage : pèlerinage, retraite et pérégrination

Le dépouillement de trois textes hagiographiques<sup>16</sup> par Vincent J. Cornell a permis de recenser 316 mystiques, dont la majorité est de Fès (42 %) (Cornell, 1998 : 100). Cela montre une centralité fasie et surtout un ancrage antérieur du mouvement mystique. Cependant, le rivage redevient un lieu préféré des ascètes et leur présence prend des formes différentes : le *ribât*, la *râbiṭa*, la *zaouïa*, la tombe (*qabr*), la pérégrination (*siyâḥa*), les campements estivaux, la pêche, le commerce et la circulation maritime. Les récits hagiographiques sont nombreux à montrer cet attachement au rivage. Même installé dans l'arrière-pays, le grand saint Abî Ya'zâ aurait fait un voyage nocturne au rivage de Safi (Âsfî) (al-'Azafî, 1989 : 61).

Apparue à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle en Ifrîqiya, la tradition du *ribât* se retrouve un siècle plus tard sur le littoral atlantique du Maghreb occidental (*ribât* Arzila) (Picard, 1997a : 84). Elle se répand ensuite sur les côtes d'al-Andalus et du Maghreb al-Aqṣâ atlantique où ces *ribât*-s deviennent plus tard des lieux d'ermitage. Tous les *ribât*-s qui figurent sur la carte établie par Vincent J. Cornell trouvent une place dans les récits hagiographiques : du sud au nord Mâssa, Safi, Tiṭ-n-fiṭr, Azemmour, Rabat. Deux figurent sur la côte du Rif : Mazimma (Nakûr) et Dâwud al-Muzâhim (Cornell, 1998 : 34). Une observation générale de la répartition de ces premiers *ribât*-s littoraux et intérieurs laisse penser qu'ils avaient été utilisés pour l'islamisation des communautés hérétiques, les Bargwâṭa pour la côte atlantique et les Ġumâra pour la façade du Rif. Ces *ribât*-s continuent à jouer un rôle de premier plan tout au long de la période étudiée, notamment celui d'Azemmour, dirigé par les descendants du saint Abû Shu'ayb<sup>17</sup>. Il en est de même pour le *ribât* de Tiṭ-n-fiṭr

15 Sur les étapes de l'établissement des tribus hilaliennes au Maghreb al-Aqṣâ, cf. Benhima, 2003 : 209-211.

16 D'Ibn al-Zayyât al-Tâdilî, de 'Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî et de Tamîmî.

17 Pour la côte orientale de l'Ifrîqiya, Alouani (2010 p. 107-111) émet l'hypothèse d'un glissement lent du *ribât* vers la zaouïa.



qui fut détenu par les descendants d'Amgâr, ancien chef des Ṣanhâja de la région. Un troisième *ribât* de la côte atlantique était connu par le lignage qui l'occupa, celui de Safi habité par les Banû Ṣabbân (Ibn Marzûq, 2008 : 147).

Les *râbiṭa*-s viennent renforcer le réseau littoral des *ribât*-s, dont la distinction n'est toujours facile à établir<sup>18</sup>. Dès le V/XI<sup>e</sup> siècle, plusieurs *râbiṭa*-s sont mentionnées par les textes dans les grandes cités du Maghreb, dont la fonction est de servir comme un lieu de retraite spirituelle. À la différence du *ribât*, la fonction militaire est généralement absente et le lignage n'y trouve pas de place. C'est le lieu d'une communauté mystique. Un peu plus tard, ces *râbiṭa*-s sont supplantées par les zaouïas (Amri, 2001a : 97-99 ; Bûnâbî, 2004 : 224-225). Al-Tamîmî (2002 : II-145) rapporte le récit d'Abû-l-'Abbâs Aḥmad b. Lub al-Sallâwî (m. 504/1110) dans une *rabiṭa* située dans le *jabal* al-Mîna au large de Ceuta. Ibn al-Zayyât mentionne à son tour notamment une *râbiṭa* de Tâmanġâtan au large de Anfâ au sud de Casablanca. Ces *râbiṭa*-s longent la côte maghrébine jusqu'à Bougie où Ibn al-Zayyât mentionne celle nommée al-Zayyât (1984 : 166, 330). De son côté, 'Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî mentionne plusieurs *râbiṭa*-s à Bâdis : celle d'Umm al-Yumn sur les hauteurs de Bâdis, la *râbiṭa* al-Baḥr, la *râbiṭa* al-Jin (des démons), la *râbiṭa* al-Ṣayd (la pêche) à Ceuta, ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 60, 64, 103, 106). Le texte du *Maqṣad* nous apprend que les navires qui arrivaient au port de Bâdis versaient une offrande de nourriture à la *râbiṭa*. Un récit mettant en scène un navire andalou montre l'intervention du saint al-Ḥasan b. Ḥazzâz, originaire de Majorque et demeurant dans la *râbiṭa* maritime de Bâdis, et qui châtie les marchands qui ne versaient rien à la *râbiṭa* lors de leur passage par le port. Ainsi, un navire andalou chargé de figes et d'huile à destination d'Oran arriva au port de Bâdis. Il repartit sans rien laisser à la *râbiṭa*, mais l'intervention du saint le fit revenir à Yâlîsh après qu'un vent eut soufflé dans la direction inverse. L'agent du navire dut revenir à Bâdis pour chercher du bois destiné à réparer son navire et donner une jarre d'huile et des figes à la *râbiṭa* pour que le navire soit réparé ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 106).

Plusieurs récits attestent la présence des esclaves noirs (*fityân*) dans les *râbiṭa*-s pour servir les mystiques ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 106, 119) qui prenaient une retraite spirituelle dans ses lieux souvent situés face au large.

Comme dans l'Ifrîqiya et les régions maritimes d'al-Andalus, ces *ribât*-s et *râbiṭa*-s ne sont pas seulement des ermitages pour les dévots et les ascètes mais aussi des noyaux de peuplement et permettent une forme de mise en valeur du littoral (Picard, 2001 : 176 ; Hassen, 2001 : 162).

La première zaouïa maritime signalée par nos textes hagiographiques est celle du grand mystique andalou Ibn Sab'în qui aurait été fondée par sa femme à Ceuta ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 69). Comme dans le Maghreb oriental, la zaouïa<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Cornell (1998 : 33) considère les mosquées rurales, le *ribât/râbiṭa*, comme des centres d'instruction.

<sup>19</sup> La première mention d'une zaouïa proprement dite est celle rapportée par al-Ghubrîni (1971 : 135-136). Elle est à situer à l'extérieur du Bâb al-Marsâ à Bougie. Son emplacement existe jusqu'à nos jours.

est mentionnée pour la première fois au XIII<sup>e</sup> siècle (Hassen, 1999 : 741-745 ; Amri, 2001a : 123-124 ; Bûnâbî, 2004 : 223). Après cette période, les textes mentionnent plusieurs zaouïas sur le littoral du Maghreb occidental, comme le montrent notamment les textes d'al-Mâzûnî et d'Ibn Şa'd. Le premier signale d'abord la zaouïa de Sîdî Wâḍiḥ à Oued Rhiou (al-Mâzûnî : 88), puis un véritable réseau de zaouïas qui partait de Mazouna et débouchait sur les cités maritimes de la région, à savoir Ténès et Mostaganem : les zaouïas de Sîdî Ya'qûb dans la vallée du Chélif, d'Abû Zakariyyâ al-Maġîlî près de Ténès, d'Abû 'Abd Allâh al-Tinasî et de Sîdî Yaḥyâ à Ténès (al-Mâzûnî : 135, 211, 294). Un récit montre comment une zaouïa de la vallée du Chélif recevait les quêteurs du pardon de Dieu (*fuqarâ'*) et la protection permanente du saint qui intervenait régulièrement contre les agresseurs, même après sa mort (al-Mâzûnî : 135). Comme les *ribât*-s, des lignages sont signalés dans les zaouïas, comme les Banû Sîdî Yaḥyâ à Ténès (al-Mâzûnî : 316).

Ibn Şa'd al-Tilimsânî fournit des informations intéressantes sur le fonctionnement des zaouïas d'Oran. Originaire de Kalmîṭû près de Mostaganem, Aḥmad b. 'Umar al-Hawwârî (m. 843/1439)<sup>20</sup> effectua un voyage en quête de savoir et de spiritualité au Maghreb et en Orient. De retour de la Mecque, il organisa des cercles spirituels (*majâlis*) dans une zaouïa fondée à Oran dont l'assistance était composée de riches marchands et de pauvres gens. Comme dans la *râbiṭa*, les navires de commerce versaient des dons à la zaouïa lors du passage par le port (Ibn Şa'd, 2003 : 56, 104-105, 120). Arrivant à Oran après un long voyage scientifique et spirituel, Abû Ishâq Ibrâhîm b. Muḥammad al-Tâzî (m. 866/1462), originaire de Tâza comme l'indique sa *nisba*, fréquenta les cercles d'al-Hawwârî pendant un temps, avant de fonder sa propre zaouïa qui transforma progressivement le paysage urbain : d'abord avec la fondation d'une zaouïa monumentale, puis après l'installation des habitants venus d'al-Andalus, du voisinage d'Oran et de sa ville natale (Tâza) en quête du savoir spirituel du Tâzî. La zaouïa fut dotée de salles pour servir à une école, d'une bibliothèque, d'une grande salle de prière et d'un *ḥammâm*. De même, un appartement servit de logements aux personnels de la zaouïa, à deux nobles (*sharîfayn*), et aux gens de passage (Ibn Şa'd, 2003 : 151-163). La zaouïa attirait non seulement les personnes en quête de savoir mais aussi les marchands. L'anniversaire de la naissance du prophète fut l'occasion d'un grand rassemblement régional (Ibn Şa'd, 2003 : 163, 167-168)<sup>21</sup>.

Les *ribât*-s et zaouïas offraient donc un lieu de recueillement, de dévotion, d'ascèse et d'accueil aux visiteurs en quête du pardon de Dieu (Alouani, 2010 : 109). Ils sont complétés par de nombreux mausolées vénérés par les mystiques. Le pèlerinage aux tombes est un phénomène qui connaît un succès important à partir du XIII<sup>e</sup> siècle (Amri, 2001a : 374). Nous n'avons pas un guide des lieux de

20 Saint patron d'Oran, il allait au fil du siècle devenir un pôle, l'un des *qutb*-s du soufisme maghrébin (Ibn Maryam, 1986 : 228).

21 De passage, 'Abd al-Bâsiṭ b. Ḥalîl (1936 p. 47) visita cette zaouïa et rencontra son imam, 'Abd al-Raḥmân b. 'Azzûz.





pèlerinage semblable à celui d'al-Harawî (m.611/1215)<sup>22</sup> pour l'Orient. Cependant, les données du *Ṣulahâ' al-Shalaf* permettent d'avoir une idée sur la répartition des mausolées sur le littoral situé à l'ouest de Ténès : le mausolée de Sîdî Ya'qûb sur le littoral de Mazouna (*sâhil Mâzûna*), « qui est réputé et fait l'objet d'un pèlerinage. Il est le refuge des habitants quand ils sont attaqués...Il est aussi fréquenté pour la guérison » (al-Mâzûnî : 208). De même, la tombe du saint Sîdî Mas'ûd b. 'Arîf, située à Tîmzût, tenait une place importante dans la répartition des lieux sacrés de la région de Ténès, car elle faisait l'objet d'un pèlerinage pour la guérison et le pardon. Toujours dans la région de Ténès, trois tombes attiraient les pèlerins : celle d'Abû 'Abd Allâh al-Tinasî à l'extérieur de Bâb al-Baḥr de la ville, celle d'Abû Zakkariyyâ' al-Maġîlî sur la côte près de Ténès, et enfin la tombe de Sîdî Yaḥyâ dans la zaouïa de ses descendants à Ténès (al-Mâzûnî : 212, 248, 294, 298).

Les rivages constituaient un lieu de pérégrination d'errance mystique (*siyâḥa*). Un nombre considérable de récits montre la présence des mystiques tout au long des rivages du Maghreb occidental. Ainsi, al-Tamîmî (2002 : II-93) cite les pérégrinations du mystique Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Sâlim et ses adeptes sur les rivages de l'Atlantique. De son côté, Ibn al-Zayyât rapporte ces pratiques spirituelles à propos du saint Abû 'Abd al-'Azîz al-Tûnisî (m. 486/1093), d'Abû Zakariyyâ' Yaḥyâ b. Mûsâ al-Malġî et d'Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Sâlim al-Shilbî. Les difficultés pour l'alimentation en eau furent surmontées grâce à la faculté des saints de transformer l'eau salée en eau potable (Ibn al-Zayyât, 1984 : 92, 127, 287). Un récit révèle l'existence d'une activité sur les rivages autour des tentes dressées pour la saison estivale, comme le montre un récit relatif à Abû Muḥammad 'Abd al-Salâm b. Abî 'Abd Allâh b. 'Abd al-Ṣamad (Ibn al-Zayyât, 1984 : 233). La baignade en mer est une activité attestée, comme le montre le récit relatif à Abû-l-Qâsim b. al-Ṣabbân et ses adeptes de la *râbiṭa* al-Ṣayd à Ceuta ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 64).

Le témoignage d'Ibn Qunfudh al-Qaṣanṭînî, qui visita le Maghreb occidental en 769/1367, est important à cet égard, car il dresse un état général des groupes mystiques dans la région, notamment ceux du *ribâṭ* de Tîṭ-n-Fiṭr (les Banû Amghâr) et du *ribâṭ* Azemmour (les Banû Shu'ayb). Il est à retenir notamment le grand rassemblement mystique sur le rivage de l'océan Atlantique dans un lieu situé entre Safi et Tîṭ-n-Fiṭr où les *fuqarâ'* se réunirent avec les mystiques de la région pendant le moins de *rabî'* I 769/1367 afin de réciter les *ward*-s (Ibn Qunfudh, 2002 : 114). Ce témoignage offre à l'appréciation de ses lecteurs un idéal social de relations fondées sur « la fraternité en Dieu, la solidarité, la compassion, le respect, la tolérance, l'humilité, le pardon et la longanimité » (Amri, 2001b : 134).

22 Il est l'auteur de l'ouvrage intitulé *al-Ishârât fî ma'rifat al-ziyyârât*, éd. Janine Sourdel-Thomine, Damas, Institut français de Damas.



## Une société mystique maritime ?

Plusieurs récits hagiographiques révèlent que les mystiques pêchaient eux-mêmes les poissons en utilisant les filets. Certains devinrent des pêcheurs de métier comme le *shaykh* Yūsuf ; connu sous le nom de Qaṣīr, qui habitait la *rābiṭa* al-Jan à Bâdis ('Abd al-Ḥaqq al-Bâdisī, 1993 : 103). Sur le rivage atlantique, Abū Ḥafṣ 'Umar b. Mu'ād al-Ṣanhâjī (m. 561/1165) exerçait le métier de pêcheur et d'éleveur d'abeilles et joua un rôle de premier plan lors de la famine de 535/1140, lorsqu'il fournit les *fuqarâ* en poissons (Ibn al-Zayyât, 1984 : 183). D'autres sont désignés comme marins pêcheurs tel Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥassân al-Mîlî al-Tâwuntî (m. 590/1193), présenté comme l'un des marins (*min khuddâm al-baḥr*) de Tâwunt, une localité maritime située au nord de Tlemcen<sup>23</sup>. Outre son rôle spirituel, la mer constituait donc une source pour la nourriture terrestre des ascètes, qui utilisaient une technique sommaire, avec un fil et un crochet ou un simple clou (Ferhat, 1997 : 77). Aucune interdiction ou distinction entre poissons, moules et huîtres n'est établie. Aucun tabou religieux ne pesait sur la nourriture marine et les mystiques au cours de leur pérégrination se nourrissaient de moules, d'huîtres, de mollusques et d'algues diverses (Ferhat, 1992 : 48). Après une première période caractérisée par une vie ascétique faite de jeûnes et de privations, l'apparition des zaouïas donna de l'importance à l'offrande de nourriture (Ferhat, 1997 : 69-79).

Dans son étude sur « le royaume du saint », Vincent J. Cornell (1998 : 98) reprend à son tour les conclusions de Thomas Herffernan sur la sainteté en Europe médiévale, pour parler « *The Moroccan communio sanctorum* », c'est-à-dire la récupération du thème de la « cité de Dieu » qui renvoie à Saint Augustin. Les mystiques installés dans les différentes structures d'habitat sur le littoral du Maghreb occidental cherchèrent-ils à vivre dans une communauté idéale ? et y a-t-il donc une récupération de la tradition gréco-romaine ? voire chrétienne médiévale<sup>24</sup> ?

## Une mobilité géographique intense

L'abandon quasi-total des routes qui traversaient le Tell en direction de l'Orient et la reconquête chrétienne en al-Andalus et dans la Méditerranée occidentale jouèrent un rôle central dans la reconfiguration du réseau routier et maritime du Maghreb. La route côtière devint la plus empruntée par les voyageurs, mais pour les mystiques, il fallait visiter les lieux sacrés, donnant un dynamisme important au littoral maghrébin. Bien qu'elles soient intérieures, les villes de Fès et de Tlemcen gardèrent une importance dans l'arrière-pays de ce réseau, car elles abritaient des sanctuaires dont la visite était quasiment obligée pour les mystiques.

<sup>23</sup> Comme l'a montré Ch. Picard (1997a : 324-326) les marins pêcheurs figurent en tête des métiers de la mer.

<sup>24</sup> Une existence possible d'un couvent (*dayr*) à Safi a été signalée par H. Ferhat d'après un passage l'auteur du *Minhâj*. Cf. Benhima, 2006 : 22.

Un récit du XIII<sup>e</sup> siècle peut nous apporter quelques indications sur un itinéraire mystique traversant le Maghreb du sud au nord. D'Irukkân chez le saint Abî Ya'zâ, il prenait la direction du nord vers Fès puis Tlemcen, Oran et se prolongeait au-delà de Bougie. (al-'Azafî, 1989 : 59). Aussi, l'autobiographie d'Ibn Marzûq permet de suivre le chemin mystique qui partait de Fès et passait par les principaux lieux mystiques du Maghreb de son temps : Fès, Tlemcen, Oran, Alger, Bougie, Constantine, Bône, Tunis (Ibn Marzûq, 2008 : 298-304).

Ce même itinéraire a été emprunté par Abû-l-Ḥasan b. Marzûq. Celui-ci avait embrassé la carrière d'un marchand avant de se consacrer à la vie spirituelle et fit un voyage en quête de savoir à Bougie, rencontrant les grands savants de son temps (Ibn Marzûq, 2008 : 294).

Des récits hagiographiques laisseraient penser que l'existence du mausolée d'Abû Madyan à Tlemcen aurait relégué la côte du Rif au second plan sur le plan mystique. Les mystiques devaient également faire le pèlerinage aux lieux sacrés de Fès, Tlemcen, Oran puis Alger et Bougie. Cela laisse entendre que le littoral situé entre Oran et Bougie n'a pas perdu de son importance (Ibn Qunfudh, 2002 : 149).

Le saint patron d'Oran, Sîdî al-Ḥawwârî, est connu pour ses voyages d'étude et de pérégrination dans le Maghreb et le désert, fréquentant les animaux sauvages. Pour la quête du savoir spirituel, il séjourna plusieurs années à Bougie à la rencontre des deux grands saints : 'Abd al-Raḥmân al-Waghliṣî (m. 786/1387) et Aḥmad b. Idrîs al-Bijâ'î (m. après 760/1358). Il dut aussi aller à Fès pour les mêmes motifs. En commentant les voyages de Sîdî al-Ḥawwârî, Ibn Ṣa'd écrit que « l'habitude de Dieu avec ses saints, c'est qu'il leur donne envie de voyager afin que leur conviction augmente en lumières ». Et comme tous les saints, un voyage à la Mecque marqué notamment par une retraite spirituelle dans le *ribât* al-Faṭḥ est un fait acquis (Ibn Sa'd, 2002 : 51-52).

Il en est de même pour Aḥmad al-Ghumârî (874/1470) qui avait une origine hilâlienne, des Riyyâḥ installés dans le pays des Ghumâra. Après des études sous la direction des maîtres locaux, il entama un voyage à la Mecque, visitant les hauts lieux de la sainteté maghrébine : Fès, Tlemcen, Bougie, Bône et Tunis. Dans l'un des récits le concernant rapportés par Ibn Ṣa'd, son rôle est mentionné dans la diffusion des idées mystiques sur le littoral de Nédrouma, notamment au cours d'un marché hebdomadaire fréquenté par les communautés tribales de la région (Ibn Ṣa'd, 2003 : 193-219).

La quête de savoir et de spiritualité n'était pas le seul motif de la mobilité géographique des mystiques : outre les soubresauts politiques, les affaires liées à la mer étaient également à l'origine de la mobilité, ainsi que le commerce, comme le montrent les récits du *Tashawwuf* et du *Maqṣad*. Les façades atlantique et méditerranéenne étaient en relation marchande avec les ports andalous. Azemmour, Salé, Ceuta, Bâdis, Hunayn et Oran sont les ports les plus cités et qui permettent d'avoir une idée sur les routes maritimes reliant les ports maghrébins avec ceux d'al-Andalus (Ibn al-Zayyât, 1984 : 191 ; 'Abd al-Ḥaqq al-Bâdisî, 1993 : 103-106).

## Conclusion

Plusieurs conclusions peuvent être dégagées. On soulignera d'abord que la mer constituait un espace mystique ou était à l'origine de plusieurs manifestations mystiques : la marche sur l'eau, l'arrêt des tempêtes, la résistance aux pirates. Ce sont des aspects sans cesse présents dans les récits hagiographiques du Maghreb occidental.

Le discours hagiographique confortait en tout cas les populations dans l'espérance, puisque la *baraka* du saint était acquise à tous les croyants. La mer devint la destination des pieux exerçant une activité marchande, de ceux qui fréquentaient un mausolée, ou de ceux qui campaient ou prenaient une retraite spirituelle dans un fort maritime (*ribât*) ou dans une zaouïa. Des récits rapportant les mérites et les miracles des saints montrent le rôle joué par la mer dans l'émergence et le développement des réseaux mystiques dans le Maghreb occidental. La présence de mystiques sur le littoral a pu contribuer à la fixation de populations, et donc à une nouvelle organisation de l'espace maghrébin.

Une intégration des expériences de sainteté au vécu religieux et social maritime du Maghreb occidental est attestée par nos textes, et dans ce dispositif la figure du Prophète occupe une place centrale. La mer apporte une nourriture spirituelle et matérielle aux mystiques, entraînant une mise en valeur du littoral avec notamment l'éveil économique.

En l'absence d'un traité de marin et devant l'insuffisance des autres sources textuelles, les textes hagiographiques apportent à l'étude de la vie maritime une contribution essentielle.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

### Sources

- 'ABD AL-BÂSIṬ b. Khalîl al-Malṭî, 1936, *al-Rawḍ al-bâsim fî ḥawâdiṯ al-'umr wa-l-tarâjim*, éd. et trad. partielles R. Brunschvig, *Deux récits de voyages inédits en Afrique du Nord au XV<sup>e</sup> siècle*, 'Abd al-BâsiṬ b. Khalîl et Adorne, Paris, Larose éditeurs.
- AL-'AZAF Abû-l-'Abbâs, 1989, *Da'âmat al-yaqîn fî za'âmat al-mutaqqîn*, éd. Aḥmad al-Tawfîq, Rabat, Maktabat khidmat al-kitâb.
- AL-GHUBRÎNÎ Abû-l-'Abbâs Aḥmad, 1971, *'Unwân al-dirâya fîman 'urifa min al-'ulamâ' fî-l-mi'a al-sâbi'a bi-Bijâya*, éd. Râbaḥ Bûnâr, Alger, Sned.
- AL-HARAWÎ Abû-l-Ḥasan 'Alî b. Abî Bakr, 1953, *al-Ishârât fî ma'rifat al-ziyyârât*, éd. Janine Sourdel-Thomine, 1953; trad.: *Guide des lieux de pèlerinage*, Damas, Institut français de Damas, 1957.
- IBN ABÎ FIRÂS Abû-l-Qâsim b. Khalaf, 1983, *Kitâb akriyat al-sufun wa-l-nizâ' bayna ahlihâ*, éd. Muṣṭafâ Anwar Ṭâhir, *Les Cahiers de Tunisie* 123-124, Tunis, p. 5-52.
- IBN AL-NAQSHÂBÛ AL-ṢANHÂJÎ, 2006, *Kanz al-asrâr wa lawâqih wa salâfat*



- al-abrâr wa raḥbat al-akhyâr*, éd. et trad. Belkacem Daouadi, *Le trésors des secrets et des idées fécondes*, thèse de doctorat, s/d. G. Gobillot, Université Lyon 3 Jean Moulin.
- IBN AL-ZAYYÂT AL-TÂDILÎ, 1984, *al-Tashawwuf ilâ rijâl al-taṣawwuf wa akhbâr Abî-l-'Abbâs al-Sabtî*, éd. Aḥmad al-Tawfiq, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines.
- IBN MARYAM al-Tilimsânî, 1986, *al-Bustân fî Dhikr al-awliyyâ' wa-l-'ulamâ' bi-Tilimsân*, éd. Mohamed Bencheneb, Alger.
- IBN MARZÛQ Abû 'Abd Allâh al-Tilimsânî, 2008, *al-Manâqib al-marzûqiyya*, éd. Salwâ al-Zâhirî, Rabat, Publications du ministère des Awqâf.
- IBN QUNFUDH Abû-l-'Abbâs Aḥmad al-Qasāṭinî, 2002, *Uns al-faqîr wa 'izz al-ḥaqîr*, éd. Sahl Najâḥ, Le Caire, Dar al-Muqaṭṭam.
- IBN ṢA'D AL-ANṢÂRÎ al-Tilimsânî, 2002, *Rawḍat al-nasrîn fî-l-ta'rîf bi-l-ashyâkh al-arba'a al-muta'akhirîn*, éd. Yaḥyâ Bû'zîz, Alger, Anep.
- AL-LABÎDÎ Abû-l-Qâsim, 1959, *Manâqib Abû Ishâq al-Jabanyânî*, éd. et trad. H. R. Idris, Paris, Puf.
- AL-MÂZÛNÎ Mûsâ b. 'Îsâ, *Ṣulahâ' Wâdî al-Shalf*, ms. 2343, Bibliothèque nationale de Rabat.
- AL-QUSHAYRÎ Abû-l-Qâsim, 1998, *al-Risâla*, éd. Ḥalîl al-Manṣûr, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya.
- AL-ṢADAFÎ Ṭâhir b. Muḥammad al-Andalusî, 1999, *al-Sirr al-maṣûn fîmâ ukrima bihi al-muḥliṣûn*, éd. M. Chérif, *al-Gharb al-islâmî, nuṣûṣ dafîna wa dirâsât*, Tétouan, Faculté des lettres et sciences humaines, p. 27-58.
- AL-TAMÎMÎ Abû 'Abd Allâh Muḥammad al-Fâsî, 2002, *al-Mustafâd fî manâqib al-'ubbâd bi-madînat Fâs wa mâ yalîhâ min al-bilâd*, éd. Mohamed Chérif, Tétouan, Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines.

## Études

- AL-BAKHTÎ Jamâl 'Allâl, 2003, *al-Ḥuḍûr al-ṣûfî fî-l-Andalus wa-l-Maghrib ilâ ḥudûd al-qarn al-sâbi' al-hijrî. Dirâsa ta'rîkhiya wa qirâ'a tahlîliya fî mawâqif Ibn Khamîr al-Sabtî min al-taṣawwuf wa-l-mutaṣawwifa*, Tétouan, Maṭba 'at al-ḥalîj al-'arabî, 151 p.
- ALOUANI Salah, 2010, *Tribus et marabouts. A'râb et walâya dans l'intérieur de l'Ifrîqiya entre le VI<sup>e</sup> /XII<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> /XVIII<sup>e</sup> siècles*, Helsinki, Academia scientiarum fennica, 307 p.
- AMRI Nelly, 1996, « Écriture hagiographique et modèles de sainteté dans l'Ifrîqiya hafside d'après trois recueils de manâqib », *Les Cahiers de Tunisie* 173, Tunis, p. 13-33.
- 2000, « *Walî et awliyâ'* dans l'Ifrîqiya médiévale », *Studia Islamica* 90, Paris, p. 23-36.
- 2001a, *al-Walâya wa-l-mujtama' . Musâhama fî-l-târîkh al-dînî wa-l-ijtimâ'î li-Ifrîqiyya fî-l-'ahd al-ḥafṣî*, Tunis, Université de Manouba, 651 p.
- 2001b, « La gloire des saints. Temps du repentir, temps de l'espérance au

- Maghreb médiéval d'après une source hagiographique du VIII<sup>e</sup> / XIV<sup>e</sup> siècle », *Studia Islamica* 93, Paris, p. 133-147.
- 2008, *Les saints en islam, les messages de l'espérance : sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions du Cerf, 301 p.
- AZNAR VALLEJO Eduardo, 1995, « Course et piraterie dans les relations entre la Castille et le Maroc au bas Moyen Âge », *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Âge*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines, p. 61-75.
- BENHIMA Yassir, 2003, *Espace et société rurale au Maroc médiéval. Stratégies territoriales et structures de l'habitat : l'exemple de la région de Safi*, thèse de doctorat, Université de Lyon 2, 465 p.
- 2006, « Le vêtement des soufis au Maroc médiéval d'après les sources hagiographiques », *Al-Andalus-Magreb* 13, Cadix, p. 9-24.
- BÛDÂWUD 'Abîd, 2003, *Ḍāhirat al-Taṣawwuf fî-l-Maghrib al-awsaṭ mā bayn al-qarnayn al-sābi' wa-l-tāsi' al-milādiyayn*, Oran, Dār al-ġarb, 374 p.
- BÛNÂBÎ al-Ṭāhar, 2004, *al-Taṣawwuf fî-l-Jazâ'ir khilâl al-qarnayn 6 wa 7 al-hijriyayn/12 wa 13 al-milādiyayn*, Aïn M'lila, Dār al-Hudâ, 343 p.
- CHERIF Mohamed, 1999, *al-Gharb al-islâmî, nuṣûṣ dafîna wa dirâsât*, Tétouan, Faculté des lettres et sciences humaines, 175 p.
- CORNELL Vincent J., 1998, *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas, 403 p.
- DOUADI Belkacem, 2008, « Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Sa'îd al-Ṣanhâjî al-Zammûrî, un auteur peu connu de l'époque mérinide (VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle) », *Andalus-Magreb* 15, Cadix, p. 79-105.
- EL HOUR Rachid, 2010, *Las Sociedades del Magreb y Al-Andalus (siglos XI-XIV). Una mirada desde las fuentes hagiográficas*, Rabat, Bouregreg, 151 p.
- EPHRAT Daphna, 2002, « In Quest an Ideal Type of Saint: Some Observations on the First Generation of Moroccan Awliyâ' Allâh in *Kitâb al-tashawwuf* », *Studia Islamica* 94, Paris, p. 67-84.
- FAURE Adolphe, 1957, « Le *tashawwuf* et l'école ascétique marocaine des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles de l'ère chrétienne », *Mélanges Louis Massignon*, Damas, Institut français de Damas, II, p. 119-131.
- FERHAT Halima, 1992, « Démons et merveilles : l'Atlantique dans l'imaginaire marocain médiéval », *Le Maroc et l'Atlantique*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines p. 31-49.
- 1993, *Le Maghreb aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Les siècles de la foi*, Casablanca, Wallada, 184 p.
- 1997, « Frugalité soufie et banquets de zaouyas : l'éclairage des sources hagiographiques », *Médiévales* 33, Vincennes, p. 69-79.
- 1998, « Saints et pouvoir au Moyen Âge du Maghreb, entre le refus et la tentation », *Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, (s/d. M. Kerrou), Paris, p. 239-247.
- HASSEN Mohamed, 2001, « Les *ribâṭ* du Sahel d'Ifrîqiya : peuplement et évolution



- du territoire au Moyen Âge », *Castrum 7: Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au Moyen Âge : défense, peuplement, mise en valeur*, Rome, École française de Rome, Madrid, Casa de Velásquez, p.147-162).
- IDRIS Hady Roger, 1961, « Commerce maritime et *kirâd* en Berbérie orientale d'après un recueil inédit de *fatwâs* médiévales », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 4, Leyde, p. 225-239.
- KHALILIEH Hassan, 1998, *Islamic Maritime Law, An Introduction*, Leyde, Boston, Köln, Brill, 202 p.
- KHALLOUK TEMSMANI Abdelaziz, 1995, « al-Tijâra al-bahriya fî hawḍ al-mutawaṣṣat min hilâl Nawâzil Abî-l-Qâsim al-Burzulî », *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Âge*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres, p. 167-173.
- MACKEEN Mohamed, 1971, « The Early History of Sufism in the Maghrib Prior to Al-Shâdhilî (d. 656/1258) », *Journal of the American Oriental Society*, 91, p. 398-408.
- PICARD Christophe, 1994, « Récits merveilleux et réalité d'une navigation en Océan Atlantique chez les auteurs musulmans », *actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Orléans, p. 75-87.
- 1997a, *L'océan atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade, navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal – Espagne – Maroc)*, Paris, Maisonneuve & Larose, Unesco, 618 p.
- 1997b, *La mer et les musulmans d'Occident au Moyen Âge*, Paris, 253 p.
- 2001, « Les défenses côtières de la façade atlantique d'al-Andalus », *Castrum 7: Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au Moyen Âge : défense, peuplement, mise en valeur*, Rome, École française de Rome, Madrid, Casa de Velásquez, p. 163-176.
- 2003, « L'inventaire des ports de la navigation au Maghreb d'après les relations des auteurs arabes et médiévaux », *Comptes-rendus des séances de l'année. Académie des inscriptions et belles-lettres* 147-1, Paris, p. 227-251.
- SIRAJ Ahmed, 2003, « Hommes, pouvoirs et espaces dans le Maghreb occidental du Moyen Âge », *Comptes-rendus des séances de l'année. Académie des inscriptions et belles-lettres* 147, Paris, p. 287-297.
- TOUATI Houari, 1992a, « La mémoire de la sainteté dans le Maghreb du XVII<sup>e</sup> siècle », *Studia Islamica* 76, Paris, p. 41-52.
- 1992b, « Les modèles d'écriture des *manâqib* maghrébins », *Histoire et linguistique*, Rabat, p. 57-65.
- UDOVITCH Abraham, 1993, « An Eleventh Century Islamic Treatise on the Law of the Sea », *Annales islamologiques* 27, Le Caire, p. 37-54.
- VALERIAN Dominique, 2006, *Bougie, port maghrébin, 1067-1510*, Rome, École française de Rome, 795 p.