ARCHIVIO ISTITUZIONALE
DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna
Archivio istituzionale della ricerca

Tunis et la naissance de la Shādhiliyya. Hagiographie et conflits de mémoire dans le Manāqib al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:
Giuseppe Cecere (2021). Tunis et la naissance de la Shādhiliyya. Hagiographie et conflits de mémoire dans le Manāqib al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī. REVUE DES MONDES MUSULMANS ET DE LA MÉDITERRANÉE, 149, 1-23 [10.4000/remmm.14825].

Availability:
This version is available at: https://hdl.handle.net/11585/831786 since: 2021-09-09

Published:

DOI: http://doi.org/10.4000/remmm.14825

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (https://cris.unibo.it/).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

11 November 2026

Tunis et la naissance de la Shādhiliyya. Hagiographie et conflits de mémoire dans le Manāqib al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī

Discussion critique autour de l'ouvrage de N. Amri Un « manuel » ifrîqiyen d'adad soufi. Paroles de sagesse de ʿAbd al-Wahhâb al-Mzûghî (m. 675/1276) compagnon de Shâdhilî

Giuseppe Cecere

Résumés

La présente étude met en lumière l'apport possible des Manāqib al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī, source hagiographique tunisienne datable au viiie/xive siècle et partiellement éditée par Nelly Amri en 2013, au renouveau historiographique en cours sur les origines de la voie soufie de la Shādhiliyya. En particulier, l'article montre le potentiel heuristique de l'ouvrage par rapport aux « conflits de mémoires » entre courants égyptiens et nord-africains de la Shādhiliyya récemment mis en valeur par les historiens. La thèse centrale de l'article est que l'hagiographe anonyme du cheikh al-Mzūghī, compagnon tunisien du maître éponyme al-Shādhilī, soit l'interprète d'une représentation entièrement tuniso-centrée de la voie et de ses origines, qui diffère des systèmes de représentations concurrentiels jusqu'ici identifiés par les chercheurs : la vision égypto-centrée du cheikh alexandrin Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī, longtemps hégémonique tant en pays d'Islam qu'en Occident, et celles « multipolaires » produites, respectivement, par les cheikhs nord-africains Ibn al-Ṣabbāgh et al-Fāsī, qui ont été étudiées, dans les dernières décennies, par Vincent Cornell, Kenneth Honerkamp, Nathan Hofer et d'autres

Mots-clés : Soufisme, Shādhiliyya, hagiographie musulmane médiévale, conflits de mémoires, première littérature shādhilie ; Tunisie, Égypte, Maghreb

Keywords: Sufism, Shādhiliyya, medieval Muslim hagiography, conflicts of memories, early Shādhilī literature, Tunisia, Egypt, Maghreb

Introduction

Les spécialistes des origines de la Shādhiliyya, l'une des voies soufies les plus répandues au monde (Geoffroy 2005), ont été longtemps redevables, aussi bien en Occident qu'en pays d'Islam, du paradigme historiographique élaboré par le cheikh égyptien Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309), troisième guide de la confrérie (ou tout au moins de sa branche hégémonique, voir infra) et premier hagiographe du maître éponyme Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (m. 656/1258). Ibn ʿAṭāʾ Allāh fut responsable, en particulier, de l'affirmation d'une représentation égypto-centrée de l'histoire de la confrérie, tendant à minimiser l'importance du réseau fondé à Tunis par al-Shādhilī avant de s'installer à Alexandrie, dans les années 1240, ainsi que l'apport des régions nord-africaines aux développements successifs de la Shādhilīyya.

Une telle vision égypto-centrée ayant dominé les études sur la Shādhiliyya jusqu'à une époque très récente, un véritable processus de révision historiographique s'est néanmoins produit depuis la fin des années 1980, surtout grâce à la mise en valeur de sources hagiographiques jusque-là inconnues ou négligées (cf. infra). Ce qui, à partir des études pionnières de Vincent Cornell (1988), a permis de faire émerger un ancien conflit de mémoires entre sources « égyptiennes » et « nord-africaines » sur les origines de la confrérie, reflet d'une plus vaste compétition entre différentes branches pour le contrôle discursif et l'autorité spirituelle au sein du réseau shādhilī.

Dans ce cadre, une source tunisienne récemment étudiée par Nelly Amri nous semble receler un grand potentiel heuristique par rapport aux « conflits de mémoires » au sein de la Shādhiliyya : il s'agit des Manāqib al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī, texte hagiographique et hagiologique sur la vie et les enseignements spirituels de l'un des principaux compagnons tunisiens du cheikh Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (Amri 2013).

Spécialiste avérée du soufisme et auteure d'ouvrages d'importance cruciale sur l'histoire de la spiritualité musulmane dans la société ifrîqiyenne au Moyen-Âge, Nelly Amri a su approcher ces Manāqib, dans une monographie de grande richesse et profondeur, par une multiplicité de moyens d'analyse différents, en faisant ainsi ressortir la richesse insoupçonnée de ce texte, qui s'avère être non seulement l'un des premiers « manuels » d'éthique (adab) soufie produits en Afrique du Nord, mais encore un témoignage incontournable pour l'exploration des réseaux tunisiens de la première Shādhiliyya.

En même temps, la dimension plus spécifiquement "conflictuelle" des Manāqib al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī, soit l'apport potentiel de cet ouvrage à l'histoire du conflit de représentations interne à la Shādhiliyya, ne semble pas avoir fait l'objet d'un intérêt spécifique de la part de Nelly Amri, ni d'autres spécialistes s'occupant de cette voie soufie.

Dans la présente étude, tout en mettant en valeur les contributions précieuses de la dite monographie de Nelly Amri à l'avancement des études sur la Shādhiliyya, nous essayons donc de suggérer des orientations de recherche ultérieures sur les Manāqib al-shaykh 'Abd al-Wahhāb al-Mzūghī, dans la perspective du « conflit de mémoire » au sein des réseaux spirituels se réclamant du cheikh Abū l-Ḥasan al-Shādhilī.

Notre étude est articulée en trois parties :

1) un état des lieux de la recherche sur « l'historiographie » shādhilīe des origines ;
2) une analyse détaillée de l'ouvrage de Nelly Amri sur les Manāqib al-shaykh 'Abd al-Wahhāb al-Mzūghī ;
3) une tentative de mise en valeur de ce que nous avons appelé « la dimension conflictuelle » de ces Manāqib, dans le cadre des tensions entre différents systèmes de représentations de l'histoire de la première Shādhiliyya, produits par différentes branches de la confrérie entre Égypte et Maghreb.

Le renouveau historiographique sur les origines de la Shādhiliyya : état des lieux

La thèse de la « naissance en Égypte »

Le cheikh d'origine marocaine Abū l-Ḥasan ʿAlī dit al-Shādhilī (m. 656/1258), maître éponyme de la ṭarīqa Shādhiliyya, l'une des voies soufies les plus répandues dans le monde, tire son laqab de l'ancien village tunisien de Shādhila : c'est là, en fait, qu'il aurait commencé son activité de direction spirituelle (Lory, « al-Shādhilī », EI2 ; Ibn ʿAṭāʾ Allāh, Laṭāʾif al-minan : 75). Néanmoins la voie qui se réclame de ce maître est généralement décrite comme étant égyptienne de naissance.

D'une part, un tel glissement de la Tunisie vers l'Égypte paraît justifié par des raisons historiques : selon les traditions dominantes, tout en commençant son magistère spirituel en Tunisie, le cheikh al-Shādhilī n'aurait atteint une véritable reconnaissance qu'après avoir quitté l'Ifrîqiya pour s'installer à Alexandrie, vers la moitié du xiiie siècle ; là son groupe fut accueilli et soutenu par les autorités ayyoubides, puis mamloukes. Certains compagnons d'al-Shādhilī étant restés en Tunisie, c'est donc en Égypte qu'une véritable ṭarīqa shādhiliyya serait née, autour du maître éponyme et de son premier successeur (khalīfa), le cheikh andalou Abū l-ʿAbbās al-Mursī (m. 686/1287), venu dans ce pays avec le maître. Et c'est toujours en Égypte que la première élaboration doctrinale et organisationnelle de la Shādhiliyya , aurait été forgée par le maître égyptien Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309), l'un des principaux disciples d'al-Mursī. D'autre part,

une telle représentation des origines de la voie ne reflète qu'une partie des traditions produites par les premières générations des disciples shādhilī-s.

En effet, c'est la branche égyptienne de la ṭarīqa qui semble s'être approprié le processus de formation d'un corpus doctrinal et hagiographique, façonnant une « identité » shādhilie. Les maîtres al-Shādhili et al-Mursī n'ayant pas laissé de legs écrit, les premières formulations théoriques et « historiographiques » de la confrérie se sont en fait structurées autour de la production littéraire, riche et variée, du susmentionné cheikh Ibn ʿAṭāʾ Allāh. Tout particulièrement, ce dernier fut l'auteur d'un ouvrage hagiographique et hagiologique qui joua un rôle crucial pour l'autoreprésentation de la Shādhiliyya au fil des siècles : le Kitāb Laṭāʾif al-minan (« Livre des touches subtiles des grâces divines » ; voir Ibn ʿAṭāʾ Allāh, Laṭāʾif al-minan, ainsi que Geoffroy, 1998a). Dans cet ouvrage, Ibn ʿAṭāʾ Allāh élabora la première formulation écrite des « biographies spirituelles » des maîtres fondateurs de la Shādhiliyya, ainsi qu'une véritable défense et illustration théorique de la notion de sainteté (walāya) en islam (Geoffroy, 1998b), tout en servant, par des stratégies rhétoriques précises, son propre dessein « auto-hagiographique » (Cecere, 2013 : 65-73). L'œuvre d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh jouit d'un prestige littéraire et spirituel immense parmi les shādhilī-s à toute époque et sous toutes les latitudes.

Par contre, les ouvrages valorisant la dimension tunisienne des origines de la confrérie, telle la Durrat al-Asrār d'Ibn al-Ṣabbāgh, écrite après 718/1318 (sur cette date, cf Amri 2013 : 14), semblent avoir eu une circulation géographiquement plus limitée et, qui plus est, ne semblent avoir exercé aucune influence idéologique significative en dehors de la Tunisie même et du Maroc ; dans cette dernière région, en tout cas, l'influence égyptienne est déjà très sensible dans l'œuvre du cheikh Ibn ʿAbbād al-Rundī (m. 792/1390), qui fut néanmoins en contact intense, en même temps, avec le réseau shadhilī tunisien (cf. infra).

Pour ces raisons, la représentation produite en Égypte des origines de la confrérie s'imposa bientôt comme une sorte d'histoire officielle de la Shādhiliyya, au détriment de celle produite en Tunisie. Une telle vision égypto-centrée a été accueillie et reproduite, en Occident tout comme dans les mondes musulmans, par les historiens modernes du soufisme : à quelques rares exceptions près (Elmer Douglas signala l'intérêt du côté « nord-africain » de la première Shādhiliyya déjà dans les années 1940 ; Douglas 1948 : 257-58), la plupart des chercheurs, tels Abū l-Wafāʾ al-Taftāzānī (1969 : 12-39), Mohammed Makeen (1971 : 485-486), et Paul Nwyia (1972 : 15-20), ont épousé la thèse de la naissance en Égypte, résumée ainsi par Mohammed Makeen : « The real birthplace of the Shādhiliyya was certainly Egypt. There it grew into a self-conscious body with a definite step towards theoretical expansion » (Makeen, 1971 : 485).

La redécouverte des versions tunisiennes

Dans les toutes dernières décennies, un véritable processus de révision historiographique a permis la redécouverte et la valorisation progressive d'un ancien conflit de mémoires entre sources « égyptiennes » et « nord-africaines » concernant les origines de la Shādhiliyya. En particulier, à partir des études pionnières de Vincent Cornell sur la compétition entre différents réseaux de disciples (actifs entre Égypte et Tunisie) pour la succession au cheikh al-Mursī (Cornell, 1998 : 150-154), les productions du côté nord-africain ont fait l'objet d'un intérêt tout à fait nouveau, avec des acquis scientifiques importants (Hofer, 2013 : 398-399 ; Id., 2015 : 103-104, 129-159 ; Cecere, 2017 : 16-18, 29-30).

Tout d'abord, au début des années 1990, Elmer Douglas a publié une traduction anglaise de la Durrat al-Asrār d'Ibn al-Ṣabbāgh (Douglas, 1993). Parue presque un demi-siècle après son étude pionnière sur Ibn al-Ṣabbāgh (Douglas, 1948 ; cf. supra), cette traduction a enfin permis de mettre en valeur la principale source alternative sur la Shādhiliya naissante - une source qui avait été négligée, de manière surprenante, par les historiens précédents, bien qu'une version imprimée du texte arabe fût disponible depuis la fin du xixe siècle (cf. Ibn al-Ṣabbāgh, Durrat al-asrār, 1887).

En effet, dans cet ouvrage, le Maghrébin Ibn al-Ṣabbāgh insiste sur deux éléments que l'Égyptien Ibn ʿAṭāʾ Allāh, par contre, semble avoir délibérément négligés :

1) la revendication d'un haut degré d'élection spirituelle pour les maîtres du côté ifrîqiyen de la Shādhiliyya : tout particulièrement, les propres maîtres d'Ibn al-Ṣabbāgh, les frères Māḍī et Abū ʻAbd Allāh Ibn Sulṭān al-Masrūqī, qui avaient été les disciples directs d'al-Shādhilī – Maḍī ayant même été son serviteur personnel (khādim)[1] ;
2) l'intensité des contacts entre les branches ifrîqiyenne et égyptienne, ce dont Ibn al-Ṣabbāgh témoigne par de nombreuses anecdotes concernant les rapports entre al-Mursī et l'un ou l'autre des frères al-Masrūqī.

Contrairement à la perspective égypto-centrée d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh, Ibn al-Ṣabbāgh propose donc une vision multipolaire de la Shādhiliyya, où Tunis et Alexandrie seraient deux foyers d'autorité spirituelle parallèles et, pour ainsi dire, paritaires, à l'intérieur d'un réseau solidaire et fort interconnecté (Cecere, 2017 : 16-18).

Comme le montrent bien les études récentes de Nathan Hofer, le conflit de représentations entre Laṭāʾif al-minan et Durrat al-asrār est donc le reflet d'une compétition entre différents cercles de disciples pour l'héritage spirituel d'al-Shādhilī et al-Mursī[2] ; dans ce cadre, Hofer considère en particulier l'ouvrage d'Ibn al-Ṣabbāgh comme « la réponse nord-africaine à la version des faits présentés par Ibn ʿAṭāʾ Allāh » (Hofer, 2011 : 60). La prise en compte d'une telle compétition amène Hofer à remettre en cause la pertinence (ou en tout cas la signification) de la notion même de ṭarīqa par rapport aux premières générations de disciples d'al-Shādhilī : dans un tel contexte, le terme ṭarīqa désignerait une méthode plutôt qu'une organisation. En effet, s'il évoque une véritable lutte de pouvoir (power struggle) parmi les différents maîtres aspirant au leadership sur le réseau shādhilī à la mort du cheikh al-Mursī, Hofer n'estime pas pour autant qu'une telle lutte soit la preuve suffisante de l'existence d'une identité institutionnalisée de la Shādhilliyya dès cette époque : bien au contraire, d'après lui, c'est justement la compétition même pour le leadership qui aurait stimulé la formation d'une telle identité collective, à travers le conflit entre les différents récits de fondations produits par les différentes factions (Hofer, 2011 : 58).

Par ailleurs, Kenneth Honerkamp (2005 : 73-87) a mis en valeur une autre source de première importance, témoignant d'un conflit de mémoires sur les origines de la Shādhiliyya : une troisième biographie du maître éponyme, composée par le soufi et juriste marocain ʻAbd al-Nūr al-ʿImrānī al-Fāsī (viiie/xive siècle) et transmise sous le titre Al-Taqyīd fī tarjamat wa-aḥwāl al-shaykh Abī l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd Allāh al-shahīr bi-l-Shādhilī ("L'enchaînement ; sur la vie et les états spirituels du cheikh Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd Allāh connu comme al-Shādhilī"). L'ouvrage d'al-Fāsī est très éclairant sur les « versions tunisiennes » concernant les origines de la Shādhiliyya, l'auteur ayant voyagé de Fès à Tunis, en 745/1344, pour rencontrer les disciples des premiers disciples tunisiens d'al-Shādhilī (son principal informateur étant notamment Abū l-ʾAbbās Murād al-Jāmī, l'un des disciples d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Sulṭān).

De surcroît, Honerkamp signale que ce même ʿAbd al-Nūr al-Fāsī fut l'enseignant en grammaire et en fiqh, et probablement l'un des maîtres en soufisme, d'un personnage qui joua un rôle crucial dans le développement doctrinal et intellectuel de la Shādhiliyya marocaine : le cheikh Ibn ʿAbbād al-Rundī (m. 792/1390 ; sur lui, voir en particulier la monographie de Nwyia, 1961). Loin d'avoir simplement vulgarisé les idées d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh en territoire maghrébin, ce dernier aurait réalisé, comme le suggère Honerkamp, une synthèse originale entre traditions doctrinales et hagiographiques égyptiennes et tunisiennes (Honerkamp, 2005 : 87).

Un conflit de mémoires qui perdure

Si le courant d'Ibn ʿAṭā' Allāh remporta bientôt la victoire dans la lutte pour le « contrôle discursif » (Hofer, 2011 : 54) sur la Shādhiliyya naissante, cela ne semble avoir jamais complètement éteint le conflit de représentations que nous venons d'évoquer. En effet, si la vision égypto-centrée dont ce courant était porteur a façonné les narrations dominantes sur la Shādhiliyya, certains cercles ifrîqiyens de la confrérie semblent néanmoins avoir continué de produire et transmettre des traditions alternatives au fil des siècles.

Ce dont témoigne encore aujourd'hui, à un niveau que l'on pourrait bien qualifier de « populaire » – mais en gardant à l'esprit toute la complexité, même sociologique, de la définition de ce terme dans le domaine des études religieuses – l'introduction historique d'une collection de prières et de litanies, largement répandue dans la Shādhiliyya tunisienne : le Nibrās al-atqiyā', étudié par Richard McGregor dans les années 1990. Cet ouvrage présente une image nettement tuniso-centrée des origines de la Shādhiliyya, allant jusqu'à attribuer au cheikh al-Shādhilī un séjour tunisien beaucoup plus long que ce qu'admet la « vulgate » hagiographique : trente-huit ans, au lieu d'une vingtaine d'années (McGregor, 1997 : 257-258). Comme le remarque McGregor, une telle différence quantitative reflète une représentation alternative de la biographie du cheikh. En fait, d'après ses autres hagiographes, al-Shādhilī aurait reçu sa première formation au Maroc où il aurait côtoyé le grand saint Ibn Mashīsh (disciple du cheykh Abū Madyan, figure charismatique du soufisme maghrébo-andalou). Par contre, le Nibrās situe en Tunisie l'adolescence d'al-Shādhilī, qui serait arrivé dans le pays à l'âge de dix ans, et se serait donc formé, de façon exclusive, sous l'égide de cheikhs tunisiens, tels ʿAbd Allāh b. Ḥarāzim et Abū Saʿīd al-Bājī (à ce dernier cheikh, par ailleurs, Nelly Amri a récemment consacré un ouvrage monographique : voir Amri, 2015).

Quant au cheikh marocain Ibn Mashīsh, aucune mention n'en est faite dans le Nibrās : silence étonnant, d'autant plus que, d'après les autres hagiographes, c'est Ibn Mashīsh qu'al-Shādhilī aurait reconnu comme étant le Pôle spirituel de son temps (quṭb al-zamān)[3]. Un silence qui dit à quel point l'auteur du Nibrās s'est efforcé d'extirper les racines marocaines du maître éponyme de la Shādhiliyya, afin de mieux enraciner cette figure dans le paysage social et spirituel de la Tunisie médiévale.

L'ouvrage de Nelly Amri sur les Manāqib al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī : perspectives de lecture

Nelly Amri et le renouveau historiographique sur la Shādhiliyya

À l'effort collectif de redécouverte de la dimension nord-africaine de la Shādhiliyya, Nelly Amri a apporté nombre de contributions importantes, dans le cadre d'une riche production sur l'histoire et la culture soufie, ainsi que sur les principaux enjeux méthodologiques et épistémologiques de l'étude des textes hagiographiques (voir en particulier Amri, 2005 ; Ead., 2008 ; Ead., 2019). En particulier, son étude sur l'hagiographie de la sainte de Tunis ʿĀ'isha al-Mannūbiyya (m. 665/1267), publiée en 2008, demeure une lecture incontournable pour tous ceux qui s'intéressent à l'étude historique de la littérature hagiographique, pas seulement en islam.

En se penchant, quelques années plus tard, sur les Manāqib al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī, Nelly Amri a mis en valeur un texte d'importance capitale pour la reconstitution de la dimension tunisienne de la Shādhiliyya naissante : ce cheikh, à qui les « chercheurs modernes, à quelques rares exceptions près, n'ont réservé qu'une maigre place » (Amri, 2013 : 43), est en réalité un personnage-clé dans l'environnement shādhilī ifrîqiyen. Il figure parmi les « quarante compagnons » (al-aṣḥāb al-arbāʿūn) les plus proches d'Abū Ḥasan al-Shādhilī en Tunisie, et il est « l'un des rares, pour ne pas dire le seul » d'entre eux « à qui est attribué un enseignement doctrinal de quelque importance » (Ibid. : 17).

La tradition manuscrite de l'ouvrage

Amri soumet les Manāqib du cheikh ʿAbd al-Wahhāb à plusieurs modalités d'analyse, en mobilisant une riche panoplie d'instruments et de compétences. En codicologue, elle examine d'abord les quatre différentes copies du texte qu'elle a pu repérer, qui toutes se trouvent à la Bibliothèque nationale de Tunis, et s'égrènent sur un arc temporel assez court (de 1181/1767 à 1240/1824). Ces quatre copies font partie de manuscrits miscellanés (majāmīʿ, singulier : majmūʿ), consacrés pour une large part à Abū l-Ḥasan al-Shādhilī et aux Manāqib de quelques-uns de ses compagnons : « en somme, un environnement textuel shādhilī » (Ibid. : 20). Les quelques pages qu'Amri consacre à l'examen de ces manuscrits (Ibid. : 20-27) sont en soi un petit essai de codicologie et de critique textuelle. Sur ces bases, Amri édite une ample sélection d'extraits des Manāqib : il s'agit de 72 propos (sur un total de 207) dont elle réalise une traduction française annotée (Ibid. : 159-195) ainsi que l'édition critique du texte arabe, qu'elle présente dans une section séparée du volume, avec numérotation de pages à part, sous le titre de Mukhtārāt min al-aqwāl wa-l-ḥikam al-manṣūba ilā al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī (« Passages choisis des dits et des sagesses attribués au cheikh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī »).

Attribution et datation : questions ouvertes

Les quatre copies connues du Manāqib al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī, ne livrant ni l'identité de l'auteur, ni la date de rédaction de l'ouvrage, ces deux points ont fait l'objet de différentes hypothèses par les quelques savants qui se sont occasionnellement penchés sur ces Manāqib. En premier lieu, Amri signale que le catalogue de la Bibliothèque nationale de Tunis présente l'ouvrage (mais « sans preuves à l'appui ») comme étant d'Ibn al-Ṣabbāgh, l'auteur de la Durrat al-Asrār. Une telle attribution, qui d'ailleurs n'a jamais fait l'unanimité parmi les savants, relève, à son avis, « d'une méprise et d'une conclusion hâtive due vraisemblablement à l'environnement textuel des Manāqib » (l'ouvrage étant accompagné, dans différents manuscrits, par la Durra d'Ibn al-Ṣabbāgh et/ou par d'autres textes de la tradition hagiographique shādhilie : cf. Ibid. : 31-32). Elle démolit donc l'attribution à Ibn al-Ṣabbāgh, en ayant recours à plusieurs ordres d'arguments : d'une part l'absence de toute « auto-attribution claire et sans équivoque de cette œuvre à Ibn al-Ṣabbāgh, comme il le fait au début et à la fin de la Durrat al-asrār » ; le fait que le texte attribue directement au cheikh al-Mzūghī nombre de sentences que la Durrat al-Asrār attribue par contre à al-Shādhilī ou bien à al-Mursī ; l'absence, dans les Manāqib d'al-Mzūghī, de toute référence aux transmetteurs connus d'Ibn al-Ṣabbāgh ; certaines différences de style et de structure entre les deux ouvrages (en particulier, « le plan structuré et annoncé dès l'Introduction, d'une œuvre comme la Durrat al-asrār, comportant des chapitres (fuṣūl) et des sous-chapitres, tranche avec le caractère massif de notre texte, ne comportant aucune subdivision », Ibid. : 31-32). En même temps, Amri remet en cause également, faute de preuves, d'autres hypothèses d'attribution émises par des chercheurs modernes.

Une fois déblayées toutes les attributions courantes, Amri ne défie pas à son tour l'anonymat des Manāqib. Plutôt, sur la base des références intertextuelles et contextuelles de l'ouvrage, elle esquisse un profil culturel de l'auteur : bon connaisseur du Coran et du hadith, ainsi que de la littérature soufie (« comme en témoigne la mobilisation de non moins de 25 autorités », Ibid. : 31-32), et tout particulièrement de deux plus anciennes hagiographies du cheikh Abū l-Ḥasan al-Shādhilī, soit les Laṭā'if al-minan d'Ibn ʿAṭā' Allāh et la Durrat al-asrār d'Ibn al-Ṣabbāgh ; « à partir de là, conclut Amri, on peut raisonnablement établir qu'il s'agit d'un homme versé aussi bien dans les sciences exotériques qu'ésotériques, issu du milieu de Tunis et plus particulièrement de celui du cheikh ʿAbd al-Wahhāb » (Ibid : 34-35).

En ce qui concerne la datation de l'ouvrage, en prenant en compte surtout les quelques références à des personnages dont la chronologie est connue, Amri émet l'hypothèse que ces Manāqib soient « un ensemble formé de matériaux plus anciens que d'autres et dont la mise en forme définitive serait plus proche du ixe/xve siècle » (Ibid : 35). Une telle modalité de formation par « accumulation » caractérise d'ailleurs beaucoup de textes de la tradition hagiographique musulmane. En tout cas, Amri remarque que l'auteur (voire, le compilateur final) de ces Manāqib a bien maîtrisé les différents matériaux dont il disposait, parvenant à produire un ensemble cohérent, dans la mesure où les 200 propos à contenu éthique ou doctrinal, ne feraient que « répéter à l'envi » les thèmes des sept premiers propos, qui constituent la partie biographique proprement dite de ce recueil (Ibid : 35-39).

Un essai de biographie

La partie biographique de l'étude d'Amri est articulée en deux volets fondamentaux. En premier lieu, elle explore la « présence » du cheikh dans la culture tunisienne à travers les siècles, en reconstruisant la question complexe des relations topographiques entre le mausolée (maqām) actuel du cheikh et son ancienne zāwiya, et en soulignant le rôle de saint protecteur attribué au cheikh au fil des siècles, et jusqu'à l'époque moderne. En particulier, elle cite deux récits de miracles, relatés par l'historien du xixe siècle Ibn Abī Ḍiyāf, visant à connecter le cheikh décédé, ainsi que son mausolée, avec le fondateur de la dynastie husseinite, le Bey Ḥusayn b. ʿAlī d'une part, et la sainte patronne de Tunis ʿĀ'isha al-Mannūbiyya de l'autre (Ibid. : 43-54).

Puis, Amri s'efforce de dégager, tout au long des Manāqib, les quelques éléments (souvent très laconiques) susceptibles de servir à une véritable biographie du cheikh, tout en se lamentant sur les silences de l'hagiographe sur des questions d'importance majeure, telle l'initiation du cheikh par al-Shādhilī (sur laquelle le texte ne souffle mot). Les Manāqib ne donnant aucune information sur la naissance ni sur la jeunesse de ʿAbd al-Wahhāb, sa nisba al-Mzūghī le rattache néanmoins à un lignage bédouin : la tribu berbère des Mzūgha, dont des rameaux se seraient installés en Ifrîqiya et d'autres au Maroc et qui a donné au soufisme ifrîqiyen plusieurs de ses maîtres. Le plus illustre de ces personnages, le cheikh Ṭahar al-Mzūghī (m. 646/1248), serait, selon la tradition hagiographique ifrîqiyenne, l'un des sept cheikhs initiés directement par le saint Abū Madyan, figure-clé dans l'histoire du soufisme maghrébo-andalou (sur ce dernier, voir Marçais, « Abū Madyan » EI2 ; Geoffroy, 1998 : 89, et n. 42-45). En tout cas, précise Amri, le cheikh ʿAbd al-Wahhāb ne semble pas avoir une parenté directe avec Ṭahar al-Mzūghī, mais tout simplement une origine tribale commune (Ibid. : 55-56). Le parcours existentiel du cheikh semble s'articuler en trois étapes majeures :

L'enseignement à Tunis

Le cheikh ʿAbd al-Wahhāb aurait enseigné à la mosquée d'al-Anṣārī, dans le faubourg nord de la ville, pendant 21 ans, partageant son enseignement quotidien en deux séances : la matinée était consacrée à la dogmatique (al-tawḥīd), à l'apprentissage du Coran et à l'art de le psalmodier (tajwīd), tandis que l'après-midi était consacré à la jurisprudence (fiqh) et aux « sciences rationnelles (al-maʿqūl) » ; quant à la signification des termes désignant ces différentes sciences, Amri renvoie aux définitions proposées par Ibn Khaldūn dans la Muqaddima (Amri, 2013 : 57). Ses cours auraient été fréquentés aussi bien par des soufis que par des juristes (fuqahā' ; il faut d'ailleurs garder à l'esprit que ces deux milieux étaient bien interconnectés, tout d'abord pour la simple et bonne raison que les deux qualités de soufi et de juriste se trouvaient souvent réunies dans un même individu). En même temps, plusieurs témoignages évoquent « la grande compassion et longanimité » du cheikh vis-à-vis des Bédouins (aʿrāb), dont certains auraient même fréquenté ses cours ; cela, au grand dam d'une partie des autres disciples, et surtout des fuqahā' de Tunis. Ces derniers, dit Amri, « contrairement à leurs émules de Kairouan, considéraient les aʿrāb […] comme des "prévaricateurs" et des "bandits" […] et voyaient d'un mauvais œil toute composition avec eux » (Ibid. : 58).

Le périple de l'Orient et de l'Occident

L'hagiographe nous apprend que le cheikh aurait voyagé aussi bien en Orient qu'en Occident musulman (tajwīl al-Mashriq wa-l-Maghrib), une dizaine d'années au total, mais il ne précise pas s'il s'agit d'un seul voyage ou bien deux voyages ayant lieu à des époques différentes de la vie du cheikh. Le thème n'étant évoqué que par de rares allusions, Amri en dégage néanmoins deux éléments significatifs :

1. un séjour en al-Andalus, à Cordoue, où le cheikh aurait reçu l'enseignement de onze cheikhs (cf. Ibid : 58-61) ; le texte ne livrant « ni la date de ce séjour ni sa durée et encore moins sa mashyakha [liste de maîtres] cordouane et le contenu de cet enseignement », Amri évoque néanmoins le contexte historique général d'un tel voyage, en esquissant la situation du soufisme occidental à l'époque : l'influence encore sensible de l'école d'Almeria ; l'essor du courant qui remontait au dit Abū Madyan (m. 594/1197) ; la présence, controversée, d'un courant de soufisme philosophant « qui s'affirmera avec Ibn Sabʿīn (m. 669/1270) et son école » (sur ce dernier, voir en premier lieu, Faure, EI2). Comme le remarque Amri (Ibid. : 61), Ibn Sabʿīn est d'ailleurs l'une des 25 autorités mobilisées dans les Manāqib (bien qu'avec un seul propos)[4] ;

2. un séjour en Égypte (à al-Mansoura) : ce qui, d'après Amri, ne serait pas sans rapport avec les foyers shādhilī-s dans le pays. Tout particulièrement, en commentant le titre de shaykhunā (« notre maître) qui accompagne, dans une partie des manuscrits des Manāqib, la seule référence nominale du texte au cheikh al-Mursī, premier successeur d'al-Shādhilī, Amri émet l'hypothèse que le cheikh ʿAbd al-Wahhāb, après la mort d'al-Shādhilī (656/1258), devint le disciple d'al-Mursī, en se plaçant sous son obédience, justement, en Égypte (Ibid : 61-62). Sur la présence d'al-Mursī dans ces Manāqib, nous nous permettons néanmoins de suggérer des orientations de recherche ultérieures, sur lesquelles nous renvoyons à la troisième section de la présente étude.

La dissociation : un Bédouin parmi les Bédouins

De retour de son « périple oriental et occidental », le cheikh aurait réalisé un changement de vie radical, marqué par un déplacement topographique de valeur symbolique évidente : au lieu de revenir à ses anciennes mosquée et maison dans le faubourg nord de Tunis, il se serait installé dans une tente (nuwāla), tout comme un bédouin, « à l'ouest de Tunis, dans un lieu désigné comme al-Ḥamārī ». Cette nuwāla se muant en zāwiya à une date inconnue, le cheikh y serait resté, entouré d'une communauté de fuqarā' [(soufis ; lit. : pauvres (en Dieu)], et en rapport constant avec les Bédouins, jusqu'à sa mort en 675/1276. Là, pour marquer son indépendance, il aurait vécu « du travail des champs », tout en se consacrant « à son enseignement, à la pratique du dhikr et à cette éthique de l'hospitalité érigée en véritable "vocation" par de nombreuses zāwiya ifrîqiyennes contemporaines ». Et c'est là que sa réputation de saint aurait pris son essor, grâce à des manifestations étonnantes de son don de clairvoyance (mukāshafa), dont l'hagiographe ne relate pas moins de 17 anecdotes.

Sur ces bases, Amri émet l'hypothèse que le cheikh opéra, dans la dernière phase de sa vie, une véritable dissociation avec tout à la fois, son milieu social, sa ville et son type de spiritualité. Le cheikh ʿAbd al-Wahhāb serait donc devenu un « ravi en Dieu » et « l'un de ces maîtres qui auraient consacré leur magistère à l'éducation et à l'islamisation des tribus bédouines ». Or, cette relation aux Bédouins étant probablement « un objet de réprobation des fuqahā' de la capitale », ces Manāqib serviraient aussi de défense et illustration de la sainteté du cheikh. Dans ce cadre, Amri relève aussi que les nombreux « propos attribués au cheikh et mettant en garde l'aspirant de critiquer son maître notamment dans son takhrīb (entre autres dans sa relation aux femmes) » seraient révélateurs d'une « sainteté de transgression » que le cheikh aurait incarnée.

À cet égard, Amri évoque des parallélismes entre l'hagiographie de notre cheikh et celles de deux figures majeurs de « ravis en Dieu » en Ifrîqiya : sa contemporaine ʿĀ'isha al-Mannūbiyya (m.

665/1267), gravitant elle aussi dans la sphère shādhilī-e et connue également pour ses mukāshafāt (« dévoilements intuitifs ») et, deux siècles plus tard, Aḥmad b. ʿArūs (m. 868/1463), exemple éclatant d'une « sainteté de transgression », et qui partage avec notre cheikh le choix de s'installer dans une tente, symbolisant le caractère éphémère du passage sur terre, ainsi que l'indépendance de l'homme de Dieu vis-à-vis du monde (Ibid : 63-66).

Un effort de déconstruction du récit hagiographique

En étant bien consciente des stratégies de composition des textes du genre manāqib et des pièges épistémologiques que comporte leur étude, Amri s'engage dans la déconstruction du récit hagiographique. Tout en faisant leur part aux hasards de la transmission manuscrite (y compris les aménagements des copistes) ainsi qu'à la spontanéité générée par ce qu'elle appelle la « proximité » du genre des manāqib avec la tradition orale, son approche méthodologique assume néanmoins le caractère conscient et réfléchi de tout discours hagiographique : « l'écriture d'une œuvre hagiographique obéit toujours à une visée et à des motivations ; ces dernières transparaissent assurément dans le récit de l'auteur, à charge pour nous de les y repérer » (Ibid : 77-78).

En premier lieu, Amri analyse les différents locuteurs mobilisés. Parmi les 35 rapporteurs nommément cités par l'hagiographe, et dont elle donne la liste complète (Ibid : 72-75), Amri constate la présence de 13 « savants exotériques » (dont 10 fuqahā'), 9 disciples directs du cheikh et 7 « personnes dont la qualité n'est pas déclinée » (et qui représentent donc, à son avis, la ʿāmma : « les gens du commun »). Ce qui serait en accord, d'après Amri, avec l'image que l'hagiographe voudrait transmettre à la postérité, celle d'une sainteté reconnue par les gens de lettres ainsi que par la généralité des croyants (Ibid : 76-77).

Puis, Amri porte son analyse sur l'organisation du discours. À ce niveau, elle montre d'abord comment les sept premiers propos présentent déjà tous les thèmes fondamentaux de l'ouvrage, les 200 propos suivants ne faisant que les répéter et enrichir. L'ouverture même de l'ouvrage est un véritable épitomé de la sainteté du cheikh, en évoquant son magistère scientifique dans l'une des mosquées de Tunis, son voyage de formation à Cordoue, le « grand bénéfice » que les gens (al-nās) tirèrent de lui ; des éléments, donc, qui concourent à construire l'image d'une « sainteté entièrement résorbée dans le Coran et la Sunna » et « reposant sur l'enseignement et sur l'éducation » (Ibid : 87). Un de ces témoignages liminaires semble néanmoins trancher avec une telle représentation, en évoquant un comportement transgressif du cheikh : celui-ci, après avoir invoqué l'anéantissement en Dieu (fanā'), sort dans le souk tête nue (makshūf al-ra's ; Cf. Ibid. : 159, texte arabe : 8). Toutefois, il ne faut pas se tromper sur le rapport entre transgression et obéissance à la Loi dans l'économie du récit : en présentant cet acte transgressif du cheikh comme l'effet de son anéantissement en Dieu, l'hagiographe résorbe en fait sa transgression apparente (takhrīb) dans la sphère de l'obéissance à l'ordre de Dieu. Ce qui confirme, une fois de plus, l'hypothèse d'Amri sur l'existence d'un dessein apologétique cohérent de la part de l'hagiographe.

Remarques d'ordre intertextuel

En poursuivant son analyse, Amri formule d'autres remarques de grand intérêt :

1) le caractère « pensé » de l'agencement des thèmes et des références aux différentes autorités citées dans l'ouvrage, visant d'abord à « enserrer » les propos du cheikh dans « un cadre doctrinal […] essentiellement shādhilī », puis à les appuyer « sur un arsenal de citations d'auteurs classiques du soufisme » (Ibid. : 86-87) ;

2) la prédominance des références au maître éponyme al-Shādhilī (32 occurrences, dont 17 références nominales et 15 comme « notre maître » ou « son maître ») ;

3) l'importance, parmi les autres autorités, du maître du « soufisme de la sobriété » al-Junayd (qui, avec ses 15 références, vient tout de suite après al-Shādhilī) et de l'école de Baghdād dans son ensemble (24 références au total, y compris les 15 d'al-Junayd) ;

4) l'absence de toute référence au grand maître du soufisme maghrébo-andalou Abū Madyan, et à tout autre maître « occidental » sauf le même al-Shādhilī, son successeur al-Mursī (d'ailleurs cité une seule fois) et le très contesté soufi « hellénisant » Ibn Sabʿīn (m. 669/1270), lui aussi cité une seule fois ;

5) la présence de quelques propos qui sont attribués au cheikh ʿAbd al-Wahhāb mais qui « en réalité sont connus pour être ceux de Shādhilī, de Mursī, voire d'Ibn ʿAṭā' Allāh » (Ibid. : 92) ;

6) la présence d'un certain nombre de propos attribués à Shādhilī mais qui ne figurent pas dans les trois hagiographies connues du maître éponyme (Ibn ʿAṭā' Allāh, Ibn al-Ṣabbāgh, ʿAbd al-Nūr al-Fāsī) : notre cheikh serait donc le seul à citer de tels propos, ce qui ferait de lui « un transmetteur à part entière du fondateur éponyme » (Ibid. : 93).

Quant aux significations possibles de ces aspects, nous en traiterons dans la troisième partie de la présente étude, en suggérant des possibilités d'interprétation ultérieures.

Thèmes de l'ouvrage et contexte historique

Enfin, Amri s'interroge sur les rapports possibles entre les thèmes abordés dans ces Manāqib et le contexte historique que l'on peut présumer de leur production (ou, plus précisément, de leur compilation finale), un milieu shādhilī tunisois de la première moitié du ixe/xve siècle. À cet égard, un point de très grand intérêt est sa tentative d'explication « sociologique » de l'insistance de l'ouvrage sur certains thèmes d'ordre cultuel.

D'après Amri, l'importance numérique exceptionnelle des propos concernant l'adab al-dhikr (règles de convenance des séances mystiques), tel le rappel à éviter la gloutonnerie, les bavardages et toutes formes de distractions, semble pointer une situation d'ouverture des pratiques soufies à des milieux défavorisés (tels les bédouins), dont les membres auraient pu être attirés davantage par des bénéfices matériels (comme le repas commun offert lors des séances de dhikr), que par une vocation spirituelle effective. Il en est de même, selon Amri, pour « l'appel maintes fois réitéré […] et en mobilisant nombre d'autorités, y compris Shādhilī, à apporter du parfum aux participants […] et à se parfumer soi-même » (Ibid. : 154).

Principales conclusions de Nelly Amri

En récapitulant les résultats de son analyse, Amri (Ibid. : 155-157) formule des conclusions de grand intérêt sur la visée du texte ainsi que sur ses rapports possibles avec le contexte historique et la littérature soufie, et tout particulièrement shādhilie :

1. Le texte constitue « un véritable manuel d'adab soufi dont l'ancrage shādhilī est affirmé, de par l'appartenance d'al-Mzūghī d'abord mais aussi par le nombre des références au fondateur éponyme al-Shādhilī […]. Cela n'en fait pas pour autant un manuel shādhilī […]. Nous serions davantage en présence d'un ensemble de règles […] valables pour tout itinérant, quelle que soit sa voie spirituelle ou initiatique » ;
2. Le texte témoignerait donc de la vocation « pédagogique », et plus précisément de « vulgarisation savante » (Geoffroy), qu'assume « la Shādhiliyya ifrîqiyenne, au tournant du ixe/xve siècle, comme son émule d'Égypte » ;
3. Le contenu éthique et doctrinal du texte attesterait d'une « grande parenté » de la voie d'al-Shādhilī avec la Malāmatiyya ;

4. Le caractère « très concret, quasi quotidien » des règles pratiques exposées dans le texte nous renseignerait sur les milieux soufis ifrîqiyens aux alentours du ixe/xve siècle (c'est-à-dire, à l'époque probable de composition de l'ouvrage).

Hagiographie et conflit de mémoires : orientations de recherche

Une perspective d'analyse ultérieure

Dans son étude, comme on vient de le montrer, Nelly Amri focalise son attention sur les dimensions éthique et pédagogique des Manāqib, sans pour autant renoncer à explorer les dimensions contextuelles et intertextuelles de cet ouvrage. Une telle approche plurielle permet à Amri de donner à la communauté scientifique, une fois de plus, une contribution décisive à l'avancement des études sur le soufisme dans l'Ifrîqiya médiévale.

En même temps, et tout en partageant pleinement l'interprétation d'Amri sur la vocation prioritairement éthique et pédagogique de ces Manāqib, il nous semble néanmoins qu'une dimension (et peut-être une vocation) ultérieure de l'ouvrage serait aussi à prendre en compte : celle ayant trait à la compétition entre différents réseaux de disciples d'al-Shādhilī, actifs entre l'Ifrîqiya et l'Égypte, pour la définition des fondements éthiques et doctrinaux de la voie.

Dans le Manāqib al-shaykh ʻAbd al-Wahhāb al-Mzūghī, plusieurs éléments nous semblent en fait pointer une volonté, de la part de l'hagiographe, d'intervenir dans le débat sur les origines de la Shādhiliyya, voire, de participer à la compétition entre différents réseaux de disciples d'al-Shādhilī (en Ifrîqiya et en Égypte), pour le contrôle sur la mémoire et sur l'identité collective de la voie (sur ce point, cf. supra).

Dans cette troisième section de notre étude, nous tenterons donc de faire ressortir ce que nous appellerons « la dimension conflictuelle » de l'ouvrage. En d'autres termes, nous tenterons d'en analyser certains aspects dans la perspective du conflit de mémoire.

Les réseaux des rapporteurs : une stratégie consciente des évocations et des omissions ?

En premier lieu, l'adoption de la perspective du conflit de mémoires permet, à notre avis, de donner une signification ultérieure aux résultats du sondage intertextuel réalisé par Amri au sujet des rapporteurs sur le cheikh ʿAbd al-Wahhāb qui sont nommément cités dans le texte (cf. supra). Tout d'abord, il convient d'exposer synthétiquement ces résultats.

1. D'une part, aucun des informateurs sur le cheikh ʿAbd al-Wahhāb n'est cité par les deux hagiographies nord-africaines d'al-Shādhilī (Ibn al-Ṣabbāgh et ʿAbd al-Nūr al-Fāsī).
2. D'autre part, deux informateurs sur le cheikh ʿAbd al-Wahhāb sont aussi cités dans les Manāqib du saint tunisois Abū ʿAlī Sālim al-Tibāssī (m. 642/1244), comme ayant côtoyé également al-Tibāssī et le même al-Shādhilī : il s'agit des cheikhs Abū al-ʿAbbās Aḥmad al-Gharnāṭī, juriste (faqīh) de famille chérifienne (al-sharīf al-ḥāshimī), et Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Tawzarī, qualifié de wāʿiẓ (sermonnaire) dans l'hagiographie de ʿAbd al-Wahhāb et de juriste et soufi (al-faqīh al-ṣūfī) dans celle d'al-Tibāssī[5]. En particulier, al-Gharnāṭī est cité comme attestant de la haute considération d'Abū Ḥasan al-Shādhilī envers al-Tibāssī : à la mort de ce dernier, al-Shādhilī aurait assisté à ses funérailles dans le village de Masrīn, en ordonnant à ses propres disciples de l'y accompagner (Ibid. : 69).
3. En outre, d'après Amri, deux autres rapporteurs sur le cheikh ʿAbd al-Wahhāb sont probablement à identifier avec deux personnages enterrés dans un haut lieu de la piété tunisoise, le cimetière du Sharaf : il s'agit de Muḥammad al-Urbusī et de Sālim al-Masrūqī, qui paraissent tous les deux avoir joui d'une certaine réputation dans les réseaux soufis de l'époque (Ibid. : 71-72). En particulier, Sālim al-Masrūqī est cité également dans les Manāqib de ʿĀ'isha al-Mannūbiyya, où il est qualifié

d'homme "sanctifié" (mabrūr) et où son tombeau est mentionné « parmi un certain nombre de sépultures que l'hagiographie appelle, par la bouche de la sainte, à visiter » (Ibid. : 72). Quant à Muḥammad al-Urbusī, dont le nom figure parmi ceux des mashāyikh al-Sharaf dans les Manāqib Aṣḥāb Abī l-Ḥasan al-Shādhilī al-arbaʿīn, il serait peut-être à identifier, d'après Amri, avec un tel Muḥammad Aḥmad al-Urbusī qui « est cité dans les Manāqib de ʿĀʾisha al-Mannūbiyya comme étant « l'un de ses serviteurs » et qui rapporta sur elle un prodige » (Amri 2013 : 72 ; Ead., 2008 : 177) ; en plus de ça, Amri se demande si ce Muḥammad al-Urbusī n'était pas le fils de la sainte Umm Muḥammad al-Urbusiyya, « cette compagne du cheikh Abū Yūsuf al-Dahmānīn et qui, à sa mort, en 621/1224, adressa à ses fils un thrène où elle évoquait les vertus et qualités spirituelles du maître et dont le texte nous a été conservé par al-Dabbāgh » (Amri, 2013 : 72, n. 21).

Si de tels résultats ne permettent de reconstituer que quelques fragments des réseaux shādhilī-s ifrîqiyens à l'époque du cheikh ʿAbd al-Wahhāb, il nous semble néanmoins qu'ils peuvent s'avérer très significatifs pour l'analyse des stratégies de représentation de l'hagiographe ; cela, tout particulièrement, par rapport au conflit de mémoires caractérisant la première littérature shādhilī-e.

De ce point de vue, il n'est pas anodin, à notre avis, qu'al-Ṣabbāgh et al-Fāsī soient tous les deux connectés (l'un directement, l'autre à travers son informateur al-Jāmī) aux frères Māḍī et Abū ʿAbd Allāh b. Sulṭān al-Masrūqī : soit les maîtres que les hagiographes d'al-Shādhilī s'accordent à considérer comme les représentants les plus éminents de la Shādhiliyya tunisienne et comme le principal relais avec le côté égyptien (Cecere, 2017 : 17-18) ; en particulier, Māḍī, serviteur personnel (khādim) d'al-Shādhilī, aurait même suivi son maître en Égypte, ne revenant en Ifrîqiya qu'après la mort de celui-ci (Geoffroy, 1998 : 115).

Dans ce sens, le fait que ni Ibn al-Ṣabbāgh ni al-Fāsī ne mentionnent aucun des informateurs cités par l'auteur des Manāqib du cheikh ʿAbd al-Wahhāb, nous semble comporter l'image d'une certaine séparation entre le milieu de ce cheikh et celui des frères Ibn Sulṭān al-Masrūqiyyīn. En effet, la nisba al-Masrūqī figure dans le nom d'un des informateurs cités par l'hagiographe du cheikh ʿAbd al-Wahhāb, mais il s'agit du faqīh Abū ʿAlī Sālim al-Masrūqī (ou bien, selon une variante, Abū ʿAlī Sālim al-Mzūghī al-Masrūqī), qui nous reste par ailleurs inconnu, et que rien ne semble lier aux deux frères Ibn Sulṭān sauf l'origine géographique commune (Amri, 2013 : 74).

Inversement, l'évocation, parmi les disciples et les connaissances du cheikh ʿAbd al-Wahhāb, de personnages en contact avec d'autres milieux pieux tunisiens et tunisois, tel le cercle du saint Sālim al-Tibāssī, le cimetière du Sharaf, les dévots de la sainte ʿĀʾisha al-Mannūbiyya, nous semblent indiquer une volonté, de la part de l'hagiographe, d'enraciner la figure de ʿAbd al-Wahhāb au cœur d'un environnement soufi centré sur Tunis. Une telle volonté semble bien être illustrée par un propos attribué au même cheikh al-Shādhilī, évoqué par la formule « mon maître (ustādhī) », concernant la ziyāra (visite pieuse) à sept montagnes de la région tunisoise ; dans ce propos, dont Amri souligne le « caractère compilé [...] évident », le fondateur éponyme de la Shādhilīyya est mobilisé pour cautionner les vertus apotropaïques de Jabal Zaghouan, Jabal Ishkāl al-Asrār, Jabal al-Manāra (l'actuel Sidi Bou Saïd), Jabal Zallāj (la nécropole de Tunis) et d'autres haut-lieux de la piété tunisoise (dont certains sont aujourd'hui difficiles à identifier) prémunissant la ville des tremblements de terre, des naufrages, des incendies et des éclipses (Ibid. : 142-143 ; pour le texte complet de ce propos, qui n'est pas reproduit dans les extraits, Amri renvoie au Ms. 18555, f. 142a).

Dans un même sens, mais sur le plan des représentations des systèmes relationnels entre soufis, la présence de deux disciples communs (les susmentionnés al-Gharnāṭī et al-Tawzarī) dans les cercles respectifs des trois cheikhs ʿAbd al-Wahhāb, al-Tibāssī et al-Shādhilī semble bien compatible avec la représentation d'un réseau shādhilī indépendant, tout au moins dans une certaine mesure, de celui des frères Ibn al-Sulṭān, et connoté dans un sens explicitement tuniso-centré.

Le cheikh et les autres maîtres shādhilī-s : des silences qui parlent

La perspective d'analyse ici adoptée nous semble également bien rendre compte d'autres phénomènes d'ordre intertextuel, qu'Amri relève en croisant les Manāqib al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb avec les trois hagiographies connues d'al-Shādhilī (Ibn ʿAṭā' Allāh, Ibn al-Ṣabbāgh, ʿAbd al-Nūr al-Fāsī) :

a) la présence, dans les Manāqib consacrés au cheikh ʿAbd al-Wahhāb, de sentences attribuées à al-Shādhilī et autrement inconnues, dont ʿAbd al-Wahhāb serait donc le seul transmetteur ;
b) l'attribution au cheikh ʿAbd al-Wahhāb d'un certain nombre de propos que les autres ouvrages connus attribuent par contre au maître éponyme al-Shādhilī, ou bien à al-Mursī, et parfois même à Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī.

Ces deux aspects problématiques sont prioritairement abordés par Amri en termes philologiques et, pour ainsi dire, de critique des sources : quant au premier point, elle se pose la question du rôle effectif du cheikh ʿAbd al-Wahhāb dans la transmission de témoignages sur al-Shādhilī ; quant aux propos d'autres maîtres fautivement attribués à notre cheikh, elle se demande si ceux-ci sont des « emprunts […] dus à une compilation » ou bien « des propos recueillis, comme pour le ḥadīth, par des transmetteurs différents (appartenant soit à la tradition égyptienne soit à la tradition ifrîqiyenne), ce qui expliquerait l'existence de variantes » (Ibid. : 92-93).

Ces deux aspects problématiques sont prioritairement abordés par Amri en termes philologiques et, pour ainsi dire, de critique des sources : quant au premier point, elle se pose la question du rôle effectif du cheikh ʿAbd al-Wahhāb dans la transmission de témoignages sur al-Shādhilī ; quant aux propos d'autres maîtres fautivement attribués à notre cheikh, elle se demande si ceux-ci sont des « emprunts […] dus à une compilation » ou bien « des propos recueillis, comme pour le ḥadīth, par des transmetteurs différents (appartenant soit à la tradition égyptienne soit à la tradition ifrîqiyenne), ce qui expliquerait l'existence de variantes » (Ibid. : 92-93).

En même temps, et tout en reconnaissant que l'état actuel de notre documentation ne permet pas de trancher sur ces questions, Amri tend aussi à expliquer ces croisements d'attributions par des raisons ayant trait aux stratégies rhétoriques adoptées par l'hagiographe du cheikh ʿAbd al-Wahhāb : en particulier, elle y envisage une volonté d'enraciner l'enseignement du cheikh « dans le logos shādhilī » (Ibid. : 36), ainsi qu'un reflet de la tendance générale au mimétisme qui caractérise la littérature soufie, et dont Paul Nwyia avait déjà remarqué l'importance, pour la tradition spécifique de la Shādhiliyya, dans son étude célèbre sur les Ḥikam d'Ibn ʿAṭā' Allāh (Nwyia, 1972 : 46-47).

Sans vouloir contester la validité générale d'une telle analyse, il n'en reste pas moins qu'une tentative d'explication de ces problématiques en termes de conflit de mémoires nous semble digne d'intérêt.

Dans une telle perspective, l'attribution au cheikh ʿAbd al-Wahhāb d'un rôle de transmetteur à part entière sur les enseignements d'al-Shādhilī semble pointer à une valorisation du rapport direct entre notre cheikh et le maître éponyme de la voie.

Il en est de même, à notre avis, de l'extrême discrétion de l'hagiographe au sujet du cheikh Abū l-ʿAbbās al-Mursī : celui que les autres sources s'accordent à célébrer comme le véritable héritier d'al-Shādhilī, ne jouit dans cet ouvrage que d'une seule référence nominale (voir infra) ; en outre, l'hagiographe attribue au cheikh ʿAbd al-Wahhāb au moins trois propos connus pour être d'al-Mursī (Amri, 2013 : 62). En effet, on pourrait difficilement s'empêcher de voir en cela l'effet d'une stratégie rhétorique visant à minimiser le rôle d'al-Mursī dans la biographie spirituelle du cheikh ʿAbd al-Wahhāb.

Une telle hypothèse de travail n'est pas forcément incompatible avec le titre de « notre maître » (shaykhunā) que ʿAbd al-Wahhāb affiche au cheikh al-Mursī dans sa seule référence nominale à ce dernier : « J'ai entendu notre maître (sami'tu shaykhanā) Abū l-ʿAbbās al-Mursī dire... », déclare le cheikh ʿAbd al-

Wahhāb en introduisant le propos qu'Amri a identifié par le numéro 39, où l'amour de Dieu pour son serviteur est assimilé à l'amour de la lionne pour son petit, qu'elle n'abandonnerait jamais à qui veut le dévorer (Amri, 2013 : 116, n. 24). Il s'agit, par ailleurs, d'une image devenue célèbre dans toute la tradition shādhilie, surtout car elle figure aussi, toujours sur la bouche d'al-Mursī, dans les Laṭā'if al-minan d'Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī (Ibn ʿAṭā' Allāh, Laṭā'if al-minan : 40).

D'une part, il est vrai qu'Amri semble considérer le titre de shaykhunā comme la preuve que le cheikh Abd al-Wahhāb, après la mort d'al-Shādhilī, aurait été également le disciple d'al-Mursī ; une hypothèse, qu'elle met en rapport au probable séjour égyptien du cheikh 'Abd al-Wahhāb (Amri, 2013 : 61-62). Par conséquent, elle mentionne al-Shādhilī et al-Mursī, dans le titre de la deuxième partie de son volume, comme les maîtres du cheikh 'Abd al-Wahhāb (Ibid. : 107 ; nous soulignons) et elle va jusqu'à se demander si l'occurrence pronominale de l'expression shaykhunā ne serait pas à connecter à al-Mursī davantage qu'à al-Shādhilī. En particulier, en commentant un propos qui figure dans un autre passage du texte et que le cheikh 'Abd al-Wahhāb attribue à quelqu'un désigné tout simplement comme shaykhunā ("notre maître") sans aucune référence nominale explicite, Amri remarque que le même propos figure aussi dans les Laṭā'if al-minan mais comme étant d'al-Mursī ; elle pose donc la question si l'expression shaykhunā, dans ce passage précis, ne peut pas indiquer Abû l-'Abbâs al-Mursī (Ibid. : 167, n. 47).

D'autre part, on ne peut pas exclure que le titre shaykhunā, lorsqu'il est utilisé pour désigner al-Mursī, soit employé dans un sens honorifique plus général (c'est-à-dire, « l'un des maîtres de notre voie »).

En plus de ça, il ne faut pas non plus négliger l'existence, dans deux des quatre copies des Manāqib analysées par Amri, de la variante akhūnā, « notre frère », pour désigner al-Mursī dans ce même passage du texte : en fait, si le manuscrit 18 555 (f. 129a) donne la version déjà citée sami'tu shaykhanā Abā l-ʿAbbās al-Mursī (« J'ai entendu notre maître Abū l-ʿAbbās al-Mursī... »), les deux manuscrits 22114 (f. 151) et 7863 (f. 144a) donnent une version différente : sami'tu akhanā Abā l-ʿAbbās al-Mursī, « J'ai entendu notre frère Abū l-ʿAbbās al-Mursī... » (Ibid. : 27). Ce qui qualifierait le cheikh 'Abd al-Wahhāb comme un « compagnon », davantage qu'un « disciple », du cheikh al-Mursī.

Pour ces raisons, il nous semble possible, tout au moins comme une hypothèse de travail, d'envisager la quasi-absence d'al-Mursī de ces Manāqib sous l'angle d'une stratégie de représentation visant, à la fois, à exalter le rôle du cheikh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī et à minimiser le rôle du côté égyptien dans la formation de la Shādhiliyya.

Il en est de même, et à plus forte raison, pour l'absence de toute référence nominale au cheikh égyptien Ibn ʿAṭā' Allāh, dont l'auteur montre néanmoins de connaître bien l'œuvre (d'ailleurs largement répandue dans toute l'Afrique du Nord à l'époque), et dont quelques propos (pas moins de trois) sont aussi cités par l'hagiographe mais comme étant du cheikh ʿAbd al-Wahhāb (Ibid. : 117, n. 28 ; 170, n. 60 ; 179, n. 111).

En effet, c'est justement l'analyse des références du cheikh Ibn ʿAṭā' Allāh, dans ses Laṭā'if al-minan, aux disciples tunisiens de la Shādhiliyya, qui nous semble confirmer l'intérêt d'une lecture "conflictuelle" (dans les sens précisés ci-dessus) des Manāqib al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb. Ce que nous essayons de montrer dans le paragraphe suivant.

Les réseaux shādhilīs en Ifrîqiya d'après le cheikh égyptien Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī.

Présence de l'Ifrîqiya dans les Laṭā'if al-minan : un premier sondage

En construisant, dans ses Laṭā'if al-minan, la première biographie spirituelle du fondateur éponyme Abū l-Ḥasan al-Shādhilī, le cheikh égyptien Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī n'ignore pas tout à fait la phase "tunisienne" de la vie du maître, ni l'existence d'un côté tunisien, toujours actif, de la Shādhiliyya. En même

temps, il semble ne vouloir laisser aucun doute quant à la précellence du côté égyptien et de la lignée spirituelle qui se dégage de son propre maître Abū l-ʿAbbās al-Mursī, qu'il présente de façon explicite, tout au long de l'ouvrage, comme le seul et unique successeur (khalīfa) et héritier (wārith) du cheikh Abū l-Ḥasan al-Shādhilī.

En premier lieu, du point de vue quantitatif, on est frappés par la rareté des références « tunisiennes » dans les Laṭā'if al-minan. Bien qu'un dépouillement systématique de toutes les allusions possibles à l'ifrîqiya reste à faire, la présence explicite de cette région dans le texte semble se borner aux quelques passages suivants :

1. dans le premier chapitre, consacré à la présentation des vertus spirituelles du maître éponyme de la confrérie, Ibn ʿAṭā' Allāh fait mention du village de Shādhila, « une bourgade aux environs de Tunis (balda 'alā l-qurb min Tūnis) », comme étant le lieu où le cheikh commença à manifester son élection spirituelle (mabda' ẓuhūri-hi), ce qui explique pourquoi il a reçu la nisba « al-Shādhilī » bien qu'il fût originaire du Maroc (al-Maghrib al-Aqṣā ; Ibn ʿAṭā' Allāh, Laṭā'if al-minan : 75) ;
2. quelques pages plus bas, la ville de Tunis est évoquée comme lieu de la première rencontre entre le cheikh Abū l-Ḥasan al-Shādhilī et son futur khalīfa Abū l-ʿAbbās al-Mursī, provenant de Murcie (Ibid. : 79-80) ;
3. puis, toujours dans le premier chapitre, en voulant donner une mesure du rayonnement de l'influx spirituel du cheikh al-Shādhilī, l'auteur mentionne quelques-uns des disciples qui atteignirent la réalisation spirituelle sous l'égide (littéralement "par la main" : 'ala yad) du cheikh, en les distinguant en trois groupes : ceux qui restèrent en Tunisie (littéralement, "au Maghreb" : bi-l-Maghrib) ; ceux qui émigrèrent (man hajara) en Égypte avec al-Shādhilī ; ceux, enfin, qui se placèrent sous son obédience directement en Égypte (Ibid. : 88 ; à ce sujet, voir aussi Geoffroy, 1998 : 107-108, et n. 104.). Parmi ceux qui restèrent en Tunisie, il mentionne en particulier, en termes assez élogieux, le cheikh Abū l-Ḥasan al-Ṣiqillī (Ibn ʿAṭā' Allāh, Laṭā'if al-minan : 88) ; ce dernier est aussi mentionné plus bas, dans le passage que nous avons indiqué par le numéro "5" (q.v.).
4. Tunis est mentionné une dernière fois dans le deuxième chapitre, qui est consacré spécifiquement à certifier le rôle d'héritier spirituel revenant à al-Mursī : la mer de Tunis est ici le point de départ d'une anecdote qui semble être finalisée, à notre avis, à montrer la reconnaissance des vertus spirituelles d'al-Mursī (et donc de ses « droits » à l'héritage d'al-Shādhilī) de la part d'un éminent représentant de la Shādhiliyya en milieu ifrîqiyen (Ibid. : 93).
5. Toujours dans le deuxième chapitre, il est, une deuxième fois, fait mention du cheikh al-Ṣiqillī, dans un passage qui a explicitement pour but, comme on le verra plus bas, de confirmer le rang spirituel d'al-Mursī (Ibid. : 96)
6. Enfin, la bourgade de Shādhila est évoquée, en tant que lieu béni par la manifestation du maître fondateur, dans une qaṣīda attribuée au poète célèbre al-Būṣīrī (Ibid. : 184-185) et citée dans le neuvième chapitre, qu'Ibn ʿAṭā' Allāh consacre à l'évocation de « vers qui furent déclamés par le cheikh al-Mursī, ou récités en sa présence ou composés en son honneur, et contenant une mention de son élection spirituelle » (Ibid. : 181).

Si, dans les deux premiers passages mentionnés ci-dessus, les références respectives à Shādhila et à Tunis ne semblent remplir qu'une simple fonction de coordonnées géographiques, les autres passages recèlent une valeur heuristique considérable, à notre avis, pour l'analyse des représentations produites par le cheikh égyptien Ibn ʿAṭā' Allāh concernant les systèmes relationnels au sein de la Shādhiliyya naissante.

Ibn ʿAṭā' Allāh et la hijra du cheikh al-Shādhilī.

Dans le passage que nous avons indiqué par le numéro "3", Ibn ʿAṭā' Allāh semble instaurer un parallélisme entre le déplacement d'al-Shādhilī de Tunisie en Égypte et la hijra du Prophète de l'Islam de la Mecque à

Médine, en choisissant justement le verbe hājara (« émigrer ») pour désigner ceux disciples d'al-Shādhilī qui accompagnèrent le cheikh al-Shādhilī, et parmi lesquels figure, d'ailleurs, son futur khalīfa al-Mursī. Ce qui pourrait déjà suggérer, à notre avis, une hiérarchie d'élection spirituelle entre les disciples émigrés et ceux qui restèrent « au Maghreb ». S'il est néanmoins possible qu'une telle remarque semble spécieuse, car elle emphatise, peut-être indûment, la portée sémantique d'un choix lexical qui pourrait avoir eu, dans les intentions de l'auteur, une valeur simplement "dénotative" et pas forcément "connotative", d'autres éléments nous semblent indiquer plus clairement une volonté délibérée, de la part d'Ibn ʿAṭā' Allāh, d'affirmer une vision hiérarchisée des lignées spirituelles égyptienne et tunisienne.

Dans cette perspective, il est à noter que, dans ce même passage numéro "3", Ibn ʿAṭā' Allāh ne mentionne que deux disciples éminents d'al-Shādhilī parmi ceux qui restèrent en Tunisie : le cheikh Abū l-Ḥasan al-Ṣiqillī et le cheikh 'Abd Allāh al-Ḥabībī, alors qu'il cite nommément six disciples parmi ceux qui émigrèrent en Égypte avec al-Shādhilī et six autres disciples parmi ceux qui se placèrent sous l'obédience du cheikh après son hijra. Cela comporte une représentation dans laquelle, sur un total de quatorze disciples éminents du maître éponyme, douze sont « associés » au réseau égyptien (entre les « émigrés » et ceux qui le connurent après sa hijra), alors que deux seulement sont nommés pour la vaste région du « Maghreb » : une présence résiduelle, en quelque sorte, et qui ne laisse même pas deviner l'existence d'un véritable réseau shādhilī dans la région.

Dans un même sens, on pourrait aussi remarquer l'absence, dans l'ouvrage d'Ibn ʿAṭā' Allāh, de toute référence à la notion des « Quarante compagnons » (al-aṣḥāb al-arba'ūn), soit les quarante (ou plus) maîtres éminents issus du cercle des disciples directs d'al-Shādhilī en Tunisie, qui informe les traditions hagiographiques ifrîqiyennes jusqu'à présent (sur la notion des Quarante Compagnons d'al-Shādhilī, voir en particulier Amri, 2013 : 17-20). Un tel silence paraît d'autant plus significatif que les deux maîtres cités par Ibn ʿAṭā' Allāh dans le passage que nous sommes en train d'analyser, soit le cheikh al-Ṣiqillī et le cheikh al-Ḥabībī, figurent constamment dans les différentes versions de la liste des « Quarante Compagnons » transmises par les sources hagiographiques tunisiennes. En effet, une notion telle que celle des « Quarante Compagnons » aurait été incompatible avec la représentation égypto-centrée de la Shādhiliyya élaborée par Ibn ʿAṭā' Allāh, dans la mesure où elle comporte, au contraire, la représentation d'un réseau tunisien vaste, bien structuré, et formé de nombreux maîtres d'une valeur spirituelle très élevée, comme le suggère le recours au nombre fort symbolique de « quarante », qui fait très clairement allusion à l'image du Pôle et de ses quarante abdāl formant le plus haut niveau du diwān al-awliyā', la hiérarchie ésotérique des saints (sur la notion générale de diwān al-awliyā', voir en particulier Geoffroy, 1995 : 109-143). Ceci laisserait donc entrevoir l'idée d'un dîwān de saints tunisiens articulé autour du maître éponyme et, pour ainsi dire, indépendant des autres réseaux shādhilī-s. Néanmoins, la chronologie du processus de cristallisation de la notion hagiographique des « Quarante compagnons » d'al-Shādhilī restant encore à reconstruire avec certitude, on ne peut pas exclure, dans l'état actuel de la recherche, qu'une telle notion ne fût encore pas clairement fixée, ou qu'elle ne fût pas encore suffisamment répandue à l'époque de la composition des Laṭā'if al-minan, et que, donc, le silence d'Ibn ʿAṭā' Allāh à cet égard ne soit pas le fruit d'un choix délibéré.

En tout état de cause, s'il ne cite dans le passage mentionné que deux seuls disciples du cheikh restés en Tunisie, Ibn ʿAṭā' Allāh est quand même prêt à leur reconnaître un rang spirituel élevé : il affirme que le cheikh al-Ḥabībī était l'un des saints les plus éminents (littéralement : « l'un des plus grands parmi les Amis de Dieu", min akābir awliyā' Allāh »), et il désigne le cheikh al-Ṣiqillī comme « l'un des plus grands parmi les véridiques (min akābir al-ṣiddīqīn) » ; en cela, il attribue au cheikh al-Ṣiqillī un degré de sainteté qui est juste au-dessous de celui de Pôle, ce dernier revenant bien sûr au maître éponyme Shādhilī, puis, du moins dans la perspective d'Ibn ʿAṭā' Allāh, au cheikh al-Mursī. Cette même définition élogieuse du cheikh al-Ṣiqillī, donc, fait ressortir son « infériorité » par rapport au cheikh al-Mursī. En effet, le cheikh al-Mursī est cité par Ibn ʿAṭā' Allāh dans ce même passage, parmi les cheikhs « émigrés », et il est désigné par l'expression « notre guide et seigneur (sayyidunā wa-mawlānā) » ainsi que par d'autres formules hautement honorifiques,

comme « argument des soufis (ḥujjat al-ṣūfiyya) » et « bannière de ceux qui font l'objet de l'élection spirituelle (de la part de Dieu ; ‘alam ahl al-khuṣūṣiyya) » (Ibn ʿAṭā’ Allāh, Laṭā’if al-minan : 88). Si, d'une part, une telle différence « qualitative » entre les désignations respectives d'al-Mursī et d'al-Ṣiqillī n'est qu'une des milles variantes sur le thème central de l'ouvrage d'Ibn ʿAṭā’ Allāh, soit l'exclusivité du rôle d'al-Mursi en tant qu'héritier du cheikh al-Shādhilī, d'autre parte elle semble aussi impliquer, plus spécifiquement, une hiérarchisation entre les disciples restés en Tunisie et ceux émigrés en Égypte, le maître le plus éminent du premier groupe étant dépassé, en valeur spirituelle, par le plus éminent du deuxième groupe.

Dans un même ordre d'idées, la différence quantitative entre le nombre de cheikhs qu'Ibn ʿAṭā’ Allāh mentionne parmi ceux qui sont restés en Tunisie et ceux qui ont émigré en Égypte semble indiquer une volonté de minimiser la portée du réseau tunisien, et de le résorber, pour ainsi dire, sous l'autorité de la lignée « égyptienne ».

Ibn ʿAṭā’ Allāh et les frères Ibn Sulṭān : stratégies d'omission et d'évocation.

Dans le passage que nous avons indiqué par le numéro 3, l'impression d'une volonté de « minimiser » le réseau tunisien semble bien être corroborée par une omission remarquable, et sans doute délibérée : Ibn ʿAṭā’ Allāh ne fait ici aucune mention des frères Ibn Sulṭān al-Masrūqī (que nous avons mentionnés dans la première partie du présent article) : ni le cheikh Māḍī Ibn Sulṭān, un « émigré » qui doit avoir joui d'une haute réputation en tant que serviteur personnel (khādim) du cheikh al-Shādhilī, ni son frère le cheikh renommé Abū ‘Abd Allāh Ibn Sulṭān qui était resté en Tunisie où Madī le rejoignit, après son séjour égyptien, suite à la mort du cheikh al-Shādhilī. Comme l'on a déjà mentionné plus haut, ces deux personnages occupent une place de choix dans l'une des biographies « alternatives » du cheikh al-Shādhilī, celle rédigée par Ibn al-Ṣabbāgh. On aurait pu donc bien s'attendre à ce qu'Ibn ʿAṭā’ Allāh cite les frères Ibn Sulṭān dans ce passage du texte consacré, justement, à l'évocation des « hommes spirituellement réalisés (al-rijāl) » formés par la main du cheikh al-Shādhilī. Toutefois, dans un tel passage, Ibn ʿAṭā’ Allāh choisit de passer sous silence les deux frères. Par contre, Ibn ʿAṭā’ Allāh cite les frères Ibn Sulṭān dans un autre passage du texte, où leur mention (la seule de tout l'ouvrage) est l'indice d'une représentation fort hiérarchisée des rapports entre réseaux tunisien et égyptien de la Shādhiliyya naissante.

Dans le deuxième chapitre, Ibn ʿAṭā’ Allāh s'applique à certifier les droits exclusifs de son maître al-Mursī à l'héritage spirituel du cheikh al-Shādhilī, en mobilisant l'autorité même du maître éponyme, qui aurait explicitement désigné al-Mursī comme son héritier en plusieurs occasions, ainsi que nombreux témoignages de maîtres réputés de la Shādhiliyya naissante, attestant du rang spirituel unique revenant au cheikh al-Mursī. C'est dans ce contexte, qu'Ibn ʿAṭā’ Allāh fait mention des frères Ibn Sulṭān, en indiquant deux membres de la famille comme sources de deux récits qui sont de grand intérêt par rapport à sa représentation des relations entre côtés tunisien et égyptien de la confrérie, et qu'il semble utile d'analyser en détail.

D'après Ibn ʿAṭā’ Allāh, le cheikh Abū ‘Abd Allāh Ibn Sulṭān lui aurait raconté qu'il aurait un jour envoyé du miel au cheikh al-Mursī, par une modalité miraculeuse :

> Abū ‘Abd Allāh Ibn Sulṭān, qui était l'un des Amis de Dieu (min awliyā’ Allāh), me rapporta : “(Un jour) je ressentis le désir d'envoyer du miel au cheikh Abū l-‘Abbās al-Mursī. J'en parlai à l'un de mes compagnons, et il me dit : - ‘J'ai chez moi deux naṣfiyya-s – soit deux petites jarres[6] – de miel de jeunes abeilles (‘asal firākh)’ Il m'apporta les deux jarres, je les scellai et j'y écrivis : « pour le cheikh Abū l-‘Abbās al-Mursī ». Puis, j'allai au bord de la mer de Tunis, et je plongeai les jarres dans l'eau. Par la suite, je reçus la nouvelle, de la part du cheikh, que les jarres lui étaient parvenues, et l'un de ses compagnons me rapporta : - ‘un jour, le cheikh était assis, et (d'un coup) il dit à l'un de ses compagnons : - ‘Lève-toi, et viens avec moi’ ; puis il alla (avec ce compagnon) au bord de la mer

près d'al-Silsila (un bassin du port d'Alexandrie)[7], il plongea la main dans l'eau, et il en sortit les deux jarres. (Ibn ʿAṭāʾ Allāh, Laṭāʾif al-minan : 93).

Plus tard, un autre membre de la famille Ibn Sulṭān, nommé 'Abd al-Dā'im, fils de Māḍī et donc neveu du cheikh Abū 'Abd Allāh, aurait raconté à Ibn ʿAṭāʾ Allāh une anecdote qui prolongerait celle attribuée à son oncle :

> 'Abd al-Dā'im, le fils du cheikh Māḍī – ce dernier étant l'un des des compagnons du cheikh Abū l-Ḥasan (al-Shādhilī), que Dieu l'agrée, et le frère d'Abū 'Abd Allāh Ibn Sulṭān – il me rapporta : « Je priais chez le cheikh al-Mursī lors d'une veillée (du mois) de Ramaḍān (qiyām Ramaḍān). Quand la prière fut finie, [...] nous montâmes dans l'appartement du cheikh. Il nous offrit des qaṭāyif[8] et du miel, et il me dit : 'Ce miel vient de ton oncle'. Lorsque je rentrai chez mon père, Il me dit : 'Tu as tardé cette nuit, et tu as fait inquiéter mon cœur'. Je lui répondis : 'J'étais chez le cheikh Abū l-'Abbas ; il m'a fait goûter des qaṭāyif et du miel, et il m'a dit - Ce miel vient de ton oncle'. Mon père dit alors 'C'est étrange. Quant à moi, je suis en Égypte depuis vingt ans, et mon frère ne m'y a jamais rien envoyé'. Puis, il (Māḍī ou 'Abd al-Dā'im ?)[9] apprit que le miel était parvenu (au cheikh al-Mursī) de la manière que l'on vient de rapporter ci-dessus. (Ibid. : 93).

En effet, le récit attribué au jeune 'Abd al-Dā'im semble non seulement confirmer l'anecdote attribuée à son oncle Abū 'Abd Allāh, mais aussi en préciser le sens dans l'économie de l'ouvrage, par rapport aux stratégies de représentation qu'Ibn ʿAṭāʾ Allāh adopte au sujet des relations entre côté tunisien et côté égyptien de la Shādhilliyya. En fait, en envoyant un hommage au cheikh al-Mursī par des moyens miraculeux, le saint tunisien Abū 'Abd Allāh Ibn Sulṭān montre son haut degré spirituel, ainsi que celui du destinataire de l'hommage ; donc, son acte pourrait même être interprété, du moins en principe, comme un geste de courtoisie envers un saint ayant un rang comparable au sien, et pas forcément comme un acte d'allégeance envers al-Mursī en tant que futur héritier du cheikh al-Shādhilī. Toutefois, c'est justement le récit attribué au jeune 'Abd al-Dā'im qui pousse le lecteur à interpréter la première anecdote comme l'attestation d'un acte d'allégeance de la part d'Abū 'Abd Allāh envers al-Mursī, surtout parce que, dans le deuxième récit, le cheikh Māḍī déclare de n'avoir jamais reçu d'hommage de la part de son frère ; en même temps, Māḍī avoue aussi, implicitement, de ne jouir d'aucun don de clairvoyance, car il ignore la raison pour laquelle son fils a tardé, tout comme le fait que son frère ait envoyé du miel au cheikh al-Mursī.

En combinant ces deux récits, Ibn ʿAṭāʾ Allāh place donc la première anecdote dans le cadre de la compétition pour l'autorité spirituelle entre les différents réseaux de la Shādhiliyya naissante : en soulignant que le saint tunisien Abū 'Abd Allāh Ibn Sulṭān fait parvenir un hommage au cheikh al-Mursī et non pas à son propre frère Māḍī, qui est pourtant le khādim du cheikh al-Shādhilī, l'auteur semble impliquer que, par ce geste, Abū 'Abd Allāh reconnaît que l'héritage du maître fondateur revient au cheikh al-Mursī et non pas à Māḍī ; c'est pourquoi les deux anecdotes sont rapportées dans le deuxième chapitre des Laṭā'if al-minan, soit le chapitre plus spécifiquement consacré à la revendication, pour al-Mursī, du rôle d'héritier unique du cheikh al-Shādhilī. En d'autres termes, par ces deux anecdotes Ibn ʿAṭāʾ Allāh non seulement affirme, une fois de plus, la supériorité de la lignée spirituelle "égyptienne" sur la tunisienne, mais il implique aussi qu'une telle supériorité aurait été reconnue par les maîtres de la lignée tunisienne.

Une translatio de la science spirituelle ?

Toujours dans le deuxième chapitre, parmi les nombreux témoignages qui attestent de la précellence spirituelle du cheikh al-Mursī et de sa qualité parfaite d'héritier unique du cheikh al-Shādhilī, Ibn ʿAṭāʾ Allāh cite une déclaration qu'il attribue au même al-Mursī, et qui évoque la figure du cheikh tunisien al-Ṣiqillī :

> (Seuls) trois maîtres (shuyūkh) pouvaient parler (kāna yatakallam) de cette science (hadhā l-'ilm ; la science spirituelle) : Abū l-Ḥasan (al-Shādhilī), son compagnon (ṣāḥib) Abū l-Ḥasan al-Ṣiqillī et moi-même. Le cheikh (al-Shādhilī), que Dieu l'agrée (raḍiya Allāhu 'anhu), a été rappelé à Dieu

(tuwuffiya), et Abū l-Ḥasan al-Ṣiqillī aussi a été rappelé à Dieu (tuwuffiya) ; et maintenant, je ne connais personne qui puisse parler de cette science, sauf moi. (Ibn ʿAṭāʾ Allāh, Laṭāʾif al-minan : 96).

En effet, le sens d'une telle déclaration, qui semble évoquer l'image d'une véritable translatio de la science spirituelle vers la lignée "égyptienne" (représenté par al-Mursī), ne pourrait pas être plus clair, sur le plan des conflits de représentations entre les différents réseaux de la Shādhiliyya naissante.

Enfin, même la dernière référence explicite à la région ifrîqiyenne que nous avons pu repérer dans ce premier sondage conduit sur les Laṭāʾif al-minan, ne fait que confirmer la relation exclusive d'héritage spirituel entre al-Shādhilī et al-Mursī, moblisant, cette fois, l'autorité du du « lettré proéminent (al-adīb al-fāḍil) », le plus grand poète de la Shādhilīyya : Sharaf al-Dīn al-Būṣīrī (m. 694-696/1294-1297), dont la célèbre Burda en louange du Prophète Muḥammad est récitée encore aujourd'hui lors des séances spirituelles de la confrérie, partout dans le monde (sur al-Būṣīrī, voir Geoffroy, 1998 : 260, n. 3. et l'entrée rédactionnelle de l'Encyclopédie de l'Islam : Ed., « al-Būṣīrī », EI2). Dans le chapitre neuvième des Laṭāʾif al-minan, parmi les vers composés en l'honneur du cheikh al-Mursī, Ibn ʿAṭāʾ Allāh cite en fait une qaṣīda de « cet éminent lettré (al-adīb al-fāḍil) », où la bourgade de Shādhila est louée à proximité de la ville de Murcie, dans un même hémistiche, les deux localités « éclatant comme une jeune mariée qui dévoile sa beauté (jilwatuhumā jalāʾ al-ʿarūs) » à la simple mention des deux cheikhs illustres qui ont pris d'elles leur nisba : soit, bien évidemment, le maître fondateur Abū l-Ḥasan al-Shādhilī et son héritier unique Abū l -ʿAbbās al-Mursī (Ibn ʿAṭāʾ Allāh, Laṭāʾif al-minan : 184-185).

Conclusions

Sans vouloir donner une valeur décisive à ces premières remarques sur l'existence possible d'une dimension conflictuelle dans les Manāqib du cheikh ʿAbd al-Wahhāb (dans le sens que nous avons essayé d'éclaircir ci-dessus), une constatation nous semble néanmoins s'imposer : les différents éléments que nous venons d'examiner dans les paragraphes précédents convergent pour produire l'impression d'un dessein cohérent de la part de l'hagiographe. En effet, tous ces éléments paraissent compatibles avec une stratégie de représentation visant à faire du cheikh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī le pilier d'un courant shādhilī autonome, pour ainsi dire indépendant des réseaux qui nous sont connus par d'autres sources, et centrés sur le lien direct du cheikh ʿAbd al-Wahhāb avec le maître éponyme al-Shādhilī, ainsi que sur une relation intense avec d'autres milieux pieux tunisiens.

Un courant, donc, qui pourrait être porteur d'une vision tuniso-centrée de la voie d'al-Shādhilī, laquelle viendrait ainsi s'ajouter aux versions désormais connues, celle égypto-centrée d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh et celles, multipolaires, d'Ibn al-Ṣabbāgh et d'al-Fāsī. Ce qui nous semble confirmer l'intérêt d'une analyse des Manāqib al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī selon la perspective du conflit de mémoires.

Dans ce sens, l'ouvrage peut s'avérer être une source de première importance pour la connaissance de la pluralité interne à la Shādhiliyya, et même, plus spécifiquement, pour l'histoire des conflits de représentations dont témoignent les premières productions littéraires de cette voie, attestant de la compétition entre différents réseaux de disciples, actifs entre l'Ifrîqiya et l'Égypte, pour l'héritage spirituel d'al-Shādhilī et le contrôle discursif sur la Shādhiliyya naissante.

Bibliographie

Sources

IBN ʿAṬĀʿ ALLĀH AL-SAKANDARĪ (=AL-ISKANDARĪ), ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd (éd.), 2006 (3e éd.), Laṭāʾif al-minan, Le Caire, Dār al-Maʿārif.

IBN ʿAṬĀʿ ALLĀH, É. Geoffroy (trad.), 1998, La sagesse des maîtres soufis, Paris, Grasset.

IBN AL-ṢABBĀGH, 1887 [éd. s.n.], Durrat al-asrār wa-tuḥfat al-abrār, Tunis.

IBN AL-ṢABBĀGH, E. H. Douglas (trad.), 1993, The Mystical Teachings of al-Shadhili : Including His Life, Prayers, Letters and Followers, New York : SUNY Press.

IBN SAYYĀR AL-WARRĀQ, N. Nasrallah (trad.), 2007 Annals of the Caliphs' Kitchens : Ibn Sayyār Al-Warrāq's Tenth-century Baghdadi Cookbook, Leyde-Boston, Brill.

SANUTO, Livio, 1588 Geografia de M. Livio Sanuto distinta in XII Libri, Venise, Damiano Zenaro.

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

DOZY Reinhart, 1881, Supplément aux dictionnaires arabes, t. I - II, Leyde, Brill.

Encyclopaedia of Islam, Second Edition

COLLECTIF ÉDITORIAL, « al-Būṣīrī », Encyclopaedia of Islam, 2e éd.

FAURE Adolphe, « Ibn Sab'īn », Encyclopaedia of Islam, 2e éd.

LORY Pierre, « al-Shādhilī », Encyclopaedia of Islam, 2e éd.

MARÇAIS Georges, « Abū Madyan », Encyclopaedia of Islam, 2e éd.

Études

AMRI Nelly, 2005, « Les Shādhilīs de l'Ifriqiya médiévale : filiations et affiliations à l'aune de l'historien », Geoffroy Éric (dir.), Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya, Paris, Maisonneuve, 133-158.

AMRI Nelly, 2008, La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de ʿÂ'isha al-Mannûbiyya (m. 665/1267), Paris, Sindbad - Actes Sud.

AMRI Nelly, 2013, Un « manuel » ifrîqiyen d'adad soufi. Paroles de sagesse de ʿAbd al-Wahhâb al-Mzûghî (m. 675/1276) compagnon de Shâdhilî, Tunis : Contraste Éditions.

AMRI Nelly, 2015, Sîdî Abû Sa 'îd al-Bâjî (1156-1231), Tunis : Contraste Éditions.

AMRI Nelly, 2019, Croire au Maghreb médiéval : la sainteté en question, XIVe-XVe siècle, Paris, Éditions du Cerf.

CECERE Giuseppe, 2013, « Le charme discret de la Shâdhiliyya. Ou l'insertion sociale d'Ibn ʿAtâ' Allâh al-Iskandarî », in Cecere Giuseppe, Loubet Mireille et Pagani Samuela (dir.), Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), 63-93.

CECERE Giuseppe, 2014, « Des soufis sur les épaules des philosophes ? Le "nid" d'Ibn Sab'în à Alexandrie (xiiie-xive siècles) », in Méla Charles, Möri Frédéric, Aufrère Sydney H., Gilles Dorival Gilles, Alain Le Boulluec Alain, Alexandrie La Divine, Genève, Fondation Martin Bodmer, Éditions La Baconnière, 854 - 859.

CECERE Giuseppe, 2017, « Les réseaux soufis d'Alexandrie au début de l'époque mamlouke : Yāqūt al-Ḥabašī, une étude de cas », in Denoix Sylvie, Cecere Giuseppe, Montel Aurélien et Rébillard Eugénie, Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval (édition électronique), Paris, CTHS Comité des travaux historiques et scientifiques, 11-30 (Actes des Congrès Nationaux des Sociétés Historiques et Scientifiques)/

CORNELL Vincent, 1998, Realm of the Saint : Power and Authority in Moroccan Sufism, Austin, University of Texas Press.

DOUGLAS Elmer H. 1948, « Al-Shādhilī, a North African Sufi, According to Ibn Sabbāgh », The Muslim World, T. 38, 257-79. DOI : 10.1111/j.1478-1913.1948.tb00984.x

DOUGLAS Elmer H. 1993 : voir IBN AL-ṢABBĀGH, E. H. Douglas (trad.), 1993, The Mystical Teachings of al-Shadhili : Including His Life, Prayers, Letters and Followers, New York : Suny Press.

EL-GEZIRY Tarek, ABD ALLAH Radwan G., et MAYIZA Ibrahim, 2007, « Bathymetric Chart of Alexandria Eastern Harbor », Egyptian Journal of Aquatic Research, T. 33/1, 15-21.

GEOFFROY Éric, 1995, Le Soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans, Damas, Institut Français de Damas (IFD).

GEOFFROY Éric, 1998a : voir IBN ʿAṬĀʻ ALLĀH, É. Geoffroy (trad.), 1998, La sagesse des maîtres soufis, Paris, Grasset.

GEOFFROY Éric, 1998b, « Entre hagiographie et hagiologie : les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709 - 1309) », Annales Islamologiques 32, 49-66.

GEOFFROY Éric (dir.), 2005, Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya, Paris, Maisonneuve, 2005.

GOURINARD Henry, 2012 « 'Alexandrie, ville sous haute surveillance'. Voyage et espionnage aux XIVe - XVe siècles, d'après les récits de voyageurs et pèlerins occidentaux », in Blumenfeld-Kosinski Renate et Petkov Kiril (dir.), Les Philippe de Mézières and His Age : Piety and Politics in the Fourteenth Century, Leyde-Boston, Brill, 427-450.

HOFER Nathan, 2011, Sufism, State, and Society in Ayyubid and Early Mamluk Egypt, 1173-1309, thèse de doctorat sous la direction de David Blumenthal et Vincent Cornell, Emory University (inédite).

HOFER Nathan, 2013 « Mythical Identity Construction in Medieval Egypt. Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī and Avraham Maimonides », in Cecere Giuseppe, Loubet Mireille et Pagani Samuela (dir.), in Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), 393-422.

HOFER Nathan, 2015, The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325, Édimbourg, Edinburgh University Press.

HONERKAMP Kenneth, 2005, « A Biography of Abū l-Ḥasan al-Shādhilī dating from the fourteenth century », in Geoffroy Éric (dir.), Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya, Paris, Maisonneuve, 73-87.

MAKEEN Mohammed, 1971, « The Rise of al-Shādhilī », Journal of the American Oriental Society (JAOS), T. 91, 477-486.

MASSIGNON Louis, 1950, Recherches sur Shushtari, poète andalou, enterré à Damiette, Paris, Maisonneuve.

MCGREGOR Richard, 1997, « A Sufi Legacy in Tunis : Prayer and the Shadhiliyya », International Journal of Middle East Studies, T. 29/2, 255-277. DOI : 10.1017/S0020743800064497

NWYIA Paul, 1961, Ibn 'Abbād de Ronda, 1332-1390. Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès, Beyrouth, Imprimerie Catholique.

NWYIA Paul, 1972, Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709-1309) et la naissance de la confrérie šaḏilite, Beyrouth, Dâr al-Machreq.

TAFTĀZĀNĪ Abū l-Wafā, 1969 (2e éd.), Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Sakandarī wa-taṣawwufuhu, Le Caire, al-Maktaba al-Anglū al-Miṣriyya.

Notes

1. En effet, Ibn ʿAṭāʾ Allāh n'omet pas tout à fait la mention de ces deux personnages, et il en va jusqu'à reconnaître de façon explicite la sainteté de Abū ʻAbd Allāh Ibn Sulṭān, mais il ne semble le faire que pour renforcer sa représentation du cheikh al-Mursī comme le seul héritier du maître al-Shādhiliī et, donc, la supériorité de la lignée spirituelle « égyptienne » sur les autres. Cf. infra, par. 4.2.

2. En plus des travaux déjà cités dans une note précédente (Hofer 2013 et 2015), voir aussi, surtout pour les questions épistémologiques, Hofer 2011, thèse inédite dont je sais gré à l'auteur de m'avoir permis de bénéficier.

3. En particulier, Ibn ʿAṭāʾ Allāh donne la définition suivante d'Ibn Mashīsh : « Pôle spirituel (al-quṭb) [de son temps] » et « maître du maître Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (shaykh al-shaykh Abī l-Ḥasan al-Shādhilī) ». Cf. Ibn ʿAṭāʾ Allāh, Laṭāʾif al-minan : 61.

4. Ses doctrines faisant l'objet d'un procès posthume jamais achevé, Ibn Sabʿīn trouva plusieurs défenseurs, au fil des siècles, parmi d'éminents maîtres shādhilīs, surtout au Maghreb : d'Ibn ʻAbbād al-Rundī (m. 792/1390) à Aḥmad Zarrūq (m. 899/1493) jusqu'à Ibn ʻAjība m. 1224/1809) ; si elle est authentique, sa mention, en fonction d'autorité, par un compagnon tunisien d'al-Shādhilī tel le cheikh al-Mzūghī, attesterait d'une attitude favorable envers Ibn Sabʿīn dès la première génération de shādhilīs en Ifrîqiyia. Cela paraît d'autant plus intéressant, que les rares études sur les rapports entre Sabʿīniyya et première Shādhiliyya ont plutôt exploré, jusqu'à présent, le côté égyptien de ces relations. Cf. en particulier, Massignon 1950 ; Cecere, 2014.

5. Deux autres rapporteurs sur ʿAbd al-Wahhāb sont cités également dans l'hagiographie d'al-Tibāssī, mais ils ne sont pas mis en relation avec al-Shādhili, cf. Amri, 2013 : 70-71.

6. La précision lexicographique est dans le texte : « fa-qāla lī : - ʻindī naṣfiyyatāni ʻasal firākh ; ayy jarratāni ṣaghiratāni ». Ibn ʿAṭāʾ Allāh, Laṭāʾif al-minan : 93. Peut-être le mot naṣfiyya est ici utilisé dans une acception régionale ifrîqiyenne, ou en tout cas différente de celle ordinaire ? En fait, en général naṣfiyya semble plutôt désigner de gros récipients, pouvant contenir un demi-quintal. Cf. Dozy, Supplément : II, 680.

7. Cf. El-Geziry et al., 2007 : 18 et passim. Le toponyme, sous la forme de Mars al-silsila (« Marsaelssilsela »), est attesté dans le chef-d'œuvre posthume du géographe vénitien Livio Sanudo (ou « Sanuto », 1520-1576). Cf. Sanuto, Geografia : 104. Sur les sources européennes qui traitent de cette localité entre xive et xvie siècle, cf. Gourinard, 2012 : 431-433.

8. Il s'agit d'une pâtisserie typique du mois de Ramadan (des petits gâteaux à base de pâte feuilletée, fourrés à la crème de lait et farcis avec des noix, des pistaches ou d'autres ingrédients) ; elle doit remonter à une époque très ancienne, étant déjà mentionnée dans le premier livre connu de cuisine arabe, le Kitāb al-taṭbīkh d'Ibn Sayyār al-Warrāq (ive/xe siècle). Cf. Ibn Sayyār al-Warrāq, Annals of the Caliph's Kitchen: 422.

9. Le locuteur dans cette dernière phrase est à nouveau Ibn ʿAṭāʾ Allāh.

Pour citer cet article

Référence électronique: Giuseppe Cecere, « Tunis et la naissance de la Shādhiliyya. Hagiographie et conflits de mémoire dans le Manāqib al-shaykh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [En ligne], 149 | 2021, mis en ligne le 20 avril 2021, consulté le 06 juin 2024.
URL : http://journals.openedition.org/remmm/14825 ; DOI : https://doi.org/10.4000/remmm.14825

Auteur

Giuseppe Cecere

Université de Bologne, Bologne, Italie ; giuseppe.cecere3[at]unibo.it

Droits d’auteur

Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-SA 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.