

SOUVERAINS, SAINTS ET *FUQAĤĀ*:
LE POUVOIR EN QUESTION

HALIMA FERHAT
I. U. R. S., Rabat

La question du pouvoir en Islam est vraiment à l'ordre du jour et elle a donné naissance à une abondante littérature qui met la religion au cœur du débat. Mais si le chef de la communauté, prince, roi ou calife est aussi le chef religieux, il n'apparaît jamais comme un personnage sacré et par là même son pouvoir reste fragile et vulnérable. Une comparaison avec les monarchies chrétiennes, étudiées par Marc Bloch, permet de mieux souligner la différence entre un roi chrétien oint et donc sacré et les rois musulmans qui ne bénéficient pas de pouvoirs magiques¹. Mis à part le fondateur de la dynastie mérinide sur lequel nous reviendrons, aucun prince musulman n'a eu un pouvoir équivalent à celui d'un roi chrétien qui pouvait guérir les écrouelles ou les cramp rings (scrofules, épilepsie et king's evil). Il n'y a pas de «merveilleux monarchique». Si l'historiographie évoque les prodiges qui ont précédé la naissance de tel ou tel prince, c'est généralement pour marquer son destin de grand conquérant victorieux. Les sources utilisées ici, en majorité hagiographiques, montrent que les pouvoirs magiques attribués aux rois chrétiens, sont, au Maghreb, l'apanage du saint. Ce dernier est même souvent maître des lions qui le respectent, lui obéissent et, bien sûr, ne représentent jamais de danger pour lui, ce qui le rapproche encore des princes de l'Europe dont un adage affirme «K'enfants de roys ne peut lyons manger».

Le célèbre *faqīh* malikite proalmohade, Abū l-'Abbās al-'Azafī, auteur de la première biographie d'Abū Ya'zā, rapporte un épisode significatif à ce sujet. Prince des Croyants, 'Abd al-Mu'min convoque Abū Ya'zā supçonné d'être à l'origine de rassemblements dangereux. Le saint se présente à la *maḥalla* du souverain à Salé. Mis au défi de prou-

¹ Bloch, M., *Les rois thaumaturges*, Paris, 1961; Frazer, J., *The Magical origins of Kings*, Londres, 1968.

ver ses dons de divination, il annonce qu'un lion allait dévorer son âne au cours de la nuit. Intrigué, le calife fait surveiller étroitement l'animal; mais le lendemain le lion était là près de la dépouille de l'âne d'Abū Ya'zā. Celui-ci se contente de lui donner un coup de bâton et le lion meurt immédiatement. Al-'Azafī précise que 'Abad al-Mu'min avait bien saisi le message et explique ainsi la parabole à sa cour: le saint voulait faire comprendre qu'étant le propriétaire de l'animal il a pu tuer le lion coupable et ye suis l'esclave de Dieu et si vous me tuez, Dieu vous fera subir la même sort ou pire encore ². On attribue à la majorité des saints maghrébins des pouvoirs sur les lions et les exemples sont si nombreux qu'il faudrait étudier ce thème à part. Quelques souverains ont eu recours à une mise en scène pour faire croire qu'ils ont aussi des pouvoirs sur ces fauves. Le cas le plus célèbre est celui de 'Abd al-Mu'min: pour emporter l'adhésion des Almohades, il avait entraîné, dans le plus grand secret, un lionceau qui a pris l'habitude de venir se mettre à ses pieds. Après la mort du mahdi il s'installe au milieu de ses pairs et fait venir secrètement le lion qui se précipite vers lui en jetant la panique parmi les assistants. Il réussit ainsi à impressionner les Almohades mais tous les chroniqueurs dévoilent la ruse utilisée ³. La soumission des lions à un saint n'est jamais contestée.

Selon des traditions fort prisées le pouvoir est une souillure qui met en péril le salut de celui qui l'exerce; seules la faveur divine et une extrême exigence, pourraient sauver celui qui a la responsabilité de la communauté et de ses biens. Ces thèmes sont largement développés par la littérature savante qui évoque le calife 'Umar cuisinant pour la veuve et les orphelins, ou 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz en larmes et angoissé quand il arrive au pouvoir.

Les princes n'ont pas de pouvoirs guérisseurs; le culte de 'Abdallāh Ibn Yāsīn, qui n'a pas exercé directement le pouvoir, ne semble pas avoir dépassé le cercle almoravide. Les vertus attribuées à la terre des deux grottes du Guèliz où le mahdi a séjourné, sont considérées comme des superstitions populaires ⁴. Toutefois le témoignage des textes reste

² Al-'Azafī, *Dhā'imat al-yaqīn*, Rabat, 1989, 47-8; Ferhat, H., *Sebta, des origines au XIV^e siècle*, Rabat, 1993, 232.

³ Ibn Abī Zar', *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās*, Rabat, 1973, 184-5; l'auteur utilise des sources almohades.

⁴ Cuocq, J. M., *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle*, Paris, 1975, 125; Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-l-Maghrib*, Casablanca, 1985, 149.

limité car les cultes populaires n'y sont que rarement évoqués est, quand ils le sont, c'est pour être dénoncés comme superstitions ou hérésies. La profonde vénération des masses pour le calife almohade al-Manṣūr et leur refus de croire à sa mort ont indigné les fuqahā'. Le culte rendu à la tombe de Abū al-Ḥasan à Shalla apparaît comme une forme de paganisme et passé sous silence.

Les objets touchés ou portés par le prince n'ont aucune qualité merveilleuse. Il faut pourtant signaler les pantalons, voile ou tunique, de 'Abd al-Ḥaqq le Mérinide qui, affirment les historiographes de la dynastie, ont la vertu d'aider à la délivrance des femmes qui ont des accouchements difficiles; l'eau de ses ablutions guérit les malades. Les chroniqueurs se font hagiographes pour dresser le portrait de ce roi: fils de Maḥyū, mort martyr après avoir été blessé à Alarcos, il est d'une extrême piété et mène une vie ascétique. Le portrait de ce prince s'inspire manifestement des vies de saints⁵.

Aucun charisme n'est attribué à celui qui exerce le pouvoir mis à part le cas particulier des mahdis qui sont déjà du côté de la contestation sinon de l'hérésie. Les princes qui se réclament du sharifisme pour garantir leur légitimité ne font pas leur apparition avant la fin du xiii^e siècle. Ni les Idrisites, ni leurs successeurs Banū Ḥammūd n'ont mis en avant leur ascendance pour asseoir leur pouvoir. Qualifiés de fatimides et considérés comme hérétiques, ils ont été éliminés par le calife de Cordoue et ses alliés berbères.

La «découverte» du tombeau d'Idrīs au xv^e siècle est d'une importance capitale car elle permet d'associer pouvoir, sainteté et sharifisme et donne aux «Ahl al-Bayt» un statut inconnu jusque là. Avant cet événement aucun caractère sacré ne mettait le prince à l'abri des contestations.

Face à des souverains dont la politique peut être toujours remise en question et dénoncée au nom de l'orthodoxie, les saints jouissent d'une autorité considérable et leurs pouvoirs occultes ne cessent de croître. La perception du pouvoir est négative et la tradition scripturaire foisonne de jugements sévères sur les dirigeants: c'est une souillure qui expose celui qui l'exerce à toutes les tentations qui risquent de lui faire perdre son salut.

⁵ Ibn Abī Zar', *al-Anīs al-muṭrib* 285, et *al-Dakhīra al-saniyya fī ta'rīkh al-dawla al-marīniyya*, éd. 'A. W. b. Manṣūr, Rabat, 1972, 30; Ibn al-Aḥmar, *Rawḍat al-nisrīn fī dawlat Bani Marīn*, éd. 'A. W. b. Manṣūr, Rabat, 1962.

La lettre de Abū al-ʿAbbās al-Ṭurṭūšī à Yūsuf Ibn Tāšfīn développe ce thème, insistant sur la lourde responsabilité de celui qui exerce le pouvoir: il doit vivre dans l'affliction et le deuil. Le savant adopte un ton d'exhortation et n'hésite pas à admonester le prince en rappelant l'extrême pauvreté du prophète, l'exemple des premiers califes et rappelle la maxime selon laquelle la perversion des peuples est provoquée par celle des rois et la perversion des rois est provoquée par celles des savantas pervertis par l'argent et le *Jāh*⁶. Le *Jāh* est une notion complexe qui inclut la dignité, le haut rang social et la considération attachée à la puissance; il est presque toujours associé à la fortune (*al-Māl wa-l-Jāh*). Mais l'hagiographie lui a donné un autre sens, comme nous le verrons.

Ce pouvoir moral provient de l'ascendant que le saint exerce sur les dirigeants, du respect parfois craintif, qu'il leur inspire. Si les hommes d'une piété scrupuleuse évitent tout contact avec les princes, quelques saints ont délibérément choisi d'exploiter le crédit dont ils jouissent auprès des puissants pour limiter les injustices et venir au secours des opprimés. Cadi andalou, Ibn Nāhidh renonce à sa charge pour adopter une vie ascétique; mais il insiste sur les devoirs du prince et estime que l'intercession (*ṣafā'a*) et le *jāh* doivent servir; «l'homme, dit-il, doit répondre de son *Jāh* comme de ses biens»⁷. Cette attitude est loin de faire l'unanimité. Au xvi^e siècle Ibn Qunfudh fait l'éloge des oeuvres charitables d'un saint de Fes mais précise qu'on le jalousait et le critiquait à cause de l'influence qu'il avait sur les princes et les ministres⁸.

La fréquentation de princes paraît incompatible avec la sainteté, mais rompre avec eux c'est les laisser faire selon leur caprice. Al-Ṭurṭūšī avait longuement développé les vertus exigées des savants qui entourent les princes. Ses idées ont influencé le milieu mystique qui considère que les saints qui côtoient les puissants doivent être savants pour ne pas être faussement éblouis par leur position sociale et ascètes pour ne pas tomber dans le piège de la fortune⁹; l'accent est mis sur les devoirs du prince et le rôle des savants comme guides et conseillers.

Au cours du xii^e siècle, les «miroirs du prince» se répandent au Maghreb, inspirés d'al-Ghazālī et d'al-Ṭurṭūšī. Les modèles proposés

⁶ *Mafākhir al-Barbar*, ed. Muḥammad Ya'la, Thèse Doctorale inédite, 326-7.

⁷ Ṭāhir al-Ṣadafī, *al-Sirr al-maṣūn* (sous presse), f. 147; Ferhat, H., «As-Sirr al-maṣūn de Ṭāhir al-Ṣadafī: un itinéraire mystique au XII^e siècle», *Al-Qantara*, XVI (1995), 273-288.

⁸ *Uns al-faqīr*, Rabat, 1965, 77.

⁹ Al-Ṭurṭūšī, *Sirāj al-mulūk*, Londres, 1990.

sont les deux premiers califes 'Umar Ibn al Khaṭṭāb et Abū Bakr qui, à l'apogée de l'empire, ne se souciaient ni de leur apparence ni de leur propre bien-être mais veillaient sur les intérêts de la communauté. Le troisième calife souvent cité comme modèle est 'Umar Ibn 'Abd al 'Azīz.

Si les souverains exercent, théoriquement, un pouvoir absolu, dans les faits les saints et les *fuqahā'* freinent leur puissance et parfois la partagent; les premiers, grâce à leur pouvoir charismatique et thaumaturgique, les cadis et les *fuqahā'* parce qu'ils sont les gardiens de l'orthodoxie. Aussi les dirigeants sont-ils l'objet d'une suspicion permanente en particulier dans le domaine de la fiscalité si sensible ¹⁰. Leur légitimité est constamment remise en question et les lois religieuses sont muettes sur le problème de la succession. Certes le spectre de l'anarchie, a poussé les quatre écoles juridiques à conjurer le danger en prônant, sans efficacité, le ralliement à un imam contesté pour éviter l'éclatement de la communauté; mais, si le consensus des '*ulamā'*' peut légitimer un prince, il ne peut le sacraliser et cette absence de sacralité entraîne sa fragilité: n'importe quel croyant résolu peut contester le pouvoir comme l'a fait Ibn Tūmart qui a puisé ses armes dans le réservoir des *ḥadīths* et dans le Coran ¹¹.

La condamnation des rebellions par l'orthodoxie explique l'attitude des saints qui s'abstiennent de provoquer le pouvoir, de proférer des malédictions à son encontre tout en dénonçant les injustices criantes. Abū Ya'zā affronte le calife 'Abd al-Mu'min mais exhorte les tribus de la montagne à obéir à l'imam. Abū al-'Abbās Sabtī refuse de débattre du problème du pouvoir suprême. Accusé de troubler l'ordre, Abū Ishāq al-Balafīqī, soufi et *faqīh* malikite, déclare préférer être traité de débauché que de rebelle. Il refuse d'être impliqué dans des troubles qui désorganiseraient la communauté. Cette attitude conciliante, sinon favorable, s'explique par le rôle des Almohades en al-Andalus menacé et par l'orthodoxie. Ibn Qunfudh s'appuie sur le *ḥadīth* qui interdit de proférer des malédictions contre le souverain ¹².

Si les masses considèrent des candidats-mahdis comme des saints thaumaturges, les hagiographes les éliminent et les condamnent sans appel même si leur allure est identique à celle des saints; Ibn Tūmart: «ne possédait pas d'autres biens que le bâton et la gourde... Persécuté... ex-

¹⁰ Ferhat, H., «La fiscalité au Maghreb du XI^e au XIII^e siècles: enjeux et conflits», *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e siècles; les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, 127-142.

¹¹ Goldziher, I., *Mohammed Ibn Toumart et la théologie de l'Islam*, Alger, 1903.

¹² *Uns*, 116.

*pulsé de partout. Quand il craignait pour sa vie il tenait des propos incohérents, passant ainsi pour un dément»*¹³.

Ibn Tūmart et la plupart des mahdis ne se différencient des saints que parce qu'ils posent le problème du pouvoir. Par ailleurs un très grand nombre de saints ont été accusés de mahdisme. Les autres prétendants mahdis affichent la sainteté mais se distinguent par l'aspiration au pouvoir et la révolte. Dans sa lutte contre les Almohades Ibn Hūd de Massa est soutenu par les «hommes de bien». Le célèbre cadi 'Iyād de Sabta n'est-t-il pas été exclu du *Tašawwuf* pour les mêmes raisons? Il avait dirigé la résistance de la ville contre les Almohades et on peut présumer qu'il voulait diriger sa ville¹⁴.

Le duel entre le prince et le saint est permanent. Ce dernier, porte-parole de l'équité et conscience de la communauté, rappelle les dirigeants à l'ordre quelque soit leur prestige. Couvert de gloire pour avoir sauvé al-Andalus et repoussé les chrétiens, Yūsuf Ibn Tāšfīn, dont la profonde piété est reconnue par tous, est interpellé par l'exigeant cadi d'Almería qui lui demande des comptes¹⁵.

La personne du souverain n'est pas sacrée, ce qui explique les difficultés des princes à s'imposer à leurs pairs qui ne voient en eux que des proches plus chanceux.

Le saint a au contraire des pouvoirs tels que porter le main sur lui, le menacer ou simplement refuser son intervention peut provoquer de terribles châtements. L'affrontement entre le saint et le prince est un thème qui a beaucoup stimulé les auteurs et l'imagination populaire: le pieux cadi al-Mundhir Ibn Sa'īd al-Ballūṭī contre le calife fondateur de Madīnat al-Zahrā', Abū Madyan versus al-Manṣūr, Abū al-'Abbās Sabtī contre le même calife, al-Waryāghlī et Abū Ya'qūb le mérinide, Abū 'Inān et Ibn 'Āshir, etc.

Les savants séduits par l'ascétisme semblent avoir été les premiers à manifester leur opposition au pouvoir en refusant d'accepter les charges dont celle de cadis. Sans prétendre faire l'historique de ce refus signalons que bien avant al-Ghazālī les savants pieux s'abstenaient de

¹³ Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī l-tārīkh*, Beyrouth, 1965, X, 569 et ss.

¹⁴ Ferhat, H., et Triki, H., «Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval», *Hesperis-Tamuda*, XXVI (1988), 5-23; Ferhat, H., «Littérature eschatologique et espace sacré au Maroc: le cas de Massa», *Studia Islamica*, 80 (1994), 47-56.

¹⁵ Ferhat, H., «La fiscalité», 137-8.

fréquenter les puissants et pratiquaient l'*Inqibād 'an al-sultān*¹⁶. 'Abū 'Alī al-Ṣadafī rentre la clandestinité pour ne pas être désigné cadī de Murcie, Abū Marwān Ibn Masarra accepte d'être cadī de Cordoue sous la contrainte mais ne tarde pas à démissionner. Abū 'Abdallāh 'Ibn 'Isā est emprisonné parce qu'il refuse d'être cadī de Fes, al-Ḥijārī renonce à sa charge le jour même de sa nomination. Suspect de tiédeur envers les Almohades il est transporté tous les vendredis par les soins du gouverneur jusqu'à la mosquée¹⁷. Exercer la charge de cadī c'est risquer de commettre des injustices, même involontaires, couvrir les abus des gouvernants. Dans son *Tartīb al-Madārik* 'Iyāḍ signale plusieurs démissions de cadīs, et commente laconiquement le fait: «se démet de ses fonctions parce qu'il avait vu des choses qui ne lui plaisaient pas». Proposé comme cadī à Aghmat sous les Almohades, un saint personnage déclare préférer la torture à l'honneur qui lui est fait¹⁸.

L'autodafé de *al-Ihyā'* aggrave le conflit et les princes almoravides qui ont prononcé la condamnation, ont été malmenés par les saints qui les ont souvent défié. Précepteur d'un prince almoravide, Ibn Hirzihim ne recule pas devant la provocation en appelant la population de Marrakech à prier sur la dépouille de Ibn Barraĵān, jetée dans la décharge publique sur l'ordre du souverain¹⁹. Le défi est public et le héraut maudit ceux qui s'abstiendraient de répondre à l'appel du saint.

Le saint tire sa supériorité de son indifférence pour les biens matériels et son mépris du pouvoir terrestre; ses besoins sont réduits et il est toujours prêt à renoncer à tout. Ainsi peut-il refuser de rencontrer le souverain, d'accepter ses bienfaits, de manger sa nourriture, de se présenter devant lui, etc. Le pouvoir apparait comme un danger qui peut contaminer et la fortune du prince est d'origine douteuse; elle provient de confiscations, de spoliations, de taxes illicites ou des revenus détournés du *Bayt al-Māl*. L'attitude, toujours circonspecte, peut aller jusqu'à la condamnation et à la rupture.

¹⁶ Marín, M., «*Inqibād 'an al-sultān: 'ulamā'* and political power in al-Andalus», dans *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, 127-139; au même livre, Soravia, B., «Les '*ulamā'* andalous au V^e siècle de l'hégire. Antagonistes ou courtisans des *mulūk at-tawā'if?*», 285-301.

¹⁷ Ferhat, H., *Sebtā des origines au XV^e siècle*, Rabat, 1993, 135-139.

¹⁸ Al-Tādilī, *al-Tašawwuf ilā rijāl al-tašawwuf*, éd. A. al-Tawfiq, Rabat, 1984, no. 72.

¹⁹ *Ibid.*, no. 51.

Maître de Ibn ‘Arabī, Abū al-Ḥusayn Ibn al-Ṣā’igh refuse ouvertement toute concession. Il se félicite que ses pas «n’aient jamais pris la direction du mal ni la porte d’un sultan», dénonce publiquement la tyrannie du prince gouverneur de Sabta et s’abstient de fréquenter les mosquées pour ne pas dire la prière au nom des Almohades ²⁰.

Auteur du plus volumineux et du plus marquant corpus hagiographique, Tādilī omet d’évoquer le prince, présente le plus vertueux des souverains almoravides Tāšfīn Ibn ‘Alī comme un tyran et garde le silence sur l’intérêt du calife al-Manṣūr pour le soufisme.

Si l’imam suprême est parfois épargné, ses différents représentants, agents, gouverneurs, percepteurs (*‘Amil*, *Wālī* et *Mušrif*) sont presque rituellement l’objet de critiques violentes et de malédictions. Face au saint le souverain, quand il n’est pas décrit comme un tyran, est présenté comme un humble quêtendeur: ‘Alī Ibn Yūsuf sollicite la bénédiction de la famille du Ribāṭ de Tit, le calife ‘Abd al-Mu’min fait appel à Abū Dāwūd Muzāḥim de Badis pour soigner son fils atteint de la peste, Abū al-Ḥasan le mérinide montre une grande vénération pour les hommes pieux, et visite les sanctuaires. Le tout puissant al-Manṣūr sollicite la bénédiction de Abū ‘Imrān Ibn Mūsā de Mertola, et lui offre une certaine somme d’argent. L’ascète refuse le don et explique: «*il a plus besoin de mes biens que moi des siens*» et va jusqu’à faire l’aumône au calife: «*voilà 100 (dinars?) dont l’origine est parfaitement licite. Prends les pour tes dépenses. J’espère qu’en ne consommant que ce qui est licite, tu seras victorieux*». Scène ambiguë où le calife est à la fois sermonné et aidé mais ses biens sont tacitement considérés comme d’origine douteuse ²¹.

Les savants tentés par le soufisme ou l’ascétisme s’abstiennent, généralement, de fréquenter les souverains ou leurs agents et certains préfèrent la mort à cette entrevue. Les corpus fourmillent de cas mais on peut citer celui de Abū Madyan, convoqué par le calife à Marrakech, qui rassure les disciples désespérés de le voir partir en leur annonçant qu’il ne «*verrait pas ces gens là*» et qu’il ne rencontrerait pas ceux qui l’ont appelé ²². D’autres saints, convoqués par le prince ou ses repré-

²⁰ *Ibid.*, no. 198; Ibn ‘Arabī, *Risālat rūḥ al-quḍs*, Damas, 1964, 82; Ferhat, H., *Sebtā*, 405.

²¹ Abū ‘Imrān de Mertola, mort en 604, est un très grand ascète de la région de Beja célèbre par ses poèmes mystiques. Ibn ‘Arabī, *Les soufis d’Andalousie*, Paris, 1979, 91; Ibn Sa’īd, *al-Ghuṣūn al-yāni’a fī maḥāsīn shu’arā’ al-mī’a al-sābi’a*, Le Caire, s.d., 135, et *al-Mughrib fī ḥulā al-Maghrib*, Le Caire, 1953, I, 406; Ibn al-Abbār, *al-Muqtaḍib*, Beyrouth, 1983, 145 et *al-Takmila li-kitāb al-Ṣila*, éd. F. Codera, Madrid, 1887, 754.

²² Al-Tādilī, *Taṣawwuf*, no. 162.

sentants, se cachent ou prennent la fuite et certains préfèrent la mort à une entrevue avec un puissant personnage.

Désireux de rencontrer un saint personnage le pieux Abū al-Ḥasan se voit imposer trois conditions: cette rencontre doit être unique et ne pas se renouveler, le souverain ne doit rien offrir au saint et ne proposer aucun privilège à ses descendants ²³. Ibn Qunfudh évoque la scène qui oppose le même prince, réputé pourtant pour sa justice, au savant 'Abd al-'Azīz al-Qarwī qui lui reproche l'iniquité des taxes. Furieux, Abū al-Ḥasan frappe le *faqīh* mais la main royale qui a menacé le saint devient immédiatement douloureuse et le roi est contraint de faire amende honorable ²⁴.

Ibn 'Āsir est connu pour avoir une profonde répulsion pour les gens et particulièrement ceux qui «exercent des fonctions importantes». 'Abū 'Inān a vainement essayé de le rencontrer, poussant l'humilité jusqu'à le suivre à pied. Conscient de son devoir de savant pieux Ibn 'Āsir écrit au calife pour expliquer son refus, lui recommande de prendre comme modèle le calife 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz et l'admoneste en ces termes: «Si j'entends dire que le prince des Croyants s'est efforcé de guider ses sujets, arrêté les oppresseurs et soutenu les opprimés, j'invoquerais Dieu en sa faveur» ²⁵. La même mésaventure arrive à son fils 'Abd al-'Azīz, commanditaire de Salsal avec Abū Rabī' Sulaymān al-Anfāsī qui refuse de le rencontrer mais lui envoie une lettre ²⁶. Ce genre d'affrontement où le souverain est réduit au rôle de humble sollicitateur n'est pas rare. L'ordre social est renversé et le tout puissant calife réduit au rôle de pécheur présomptueux.

L'affrontement est parfois plus grave et celui qui opposa Abū Yūsuf Ya'qūb le mérinide à Abū Ibrāhīm al-Waryāghlī serait à l'origine de la fondation de Fes-Jdid. Le prince, mécontent, avait ordonné au saint «sors de ma ville»; mais c'est le roi qui est contraint de quitter sa capitale pour en fonder une autre, cédant la place à al-Waryāghlī ²⁷. Il avait aussi refusé de rencontrer le prince.

²³ Ibn Marzūq, *al-Musnad al-ṣahīḥ al-ḥasan fī ma'āṭir wa-mahāsīn mawlā-nā Abī l-Ḥasan*, éd. M. J. Viguera, Alger, 1982, 158.

²⁴ *Ibid.*, 111; Ibn Qunfudh, *Uns*, 23-4.

²⁵ Ibn Qunfudh, *Uns*, 9; Ibn Zaydān, *Ithāf ā lām al-nās bi-jamāl akhbār ḥāḍirat Mik-nās*, Rabat, 1921, I, 304.

²⁶ Ibn Maryam, *al-Bustān*, Alger, 1908, 298.

²⁷ Al-Bādisī, *al-Maqṣad al-ṣarīf fī dhikr ṣulāḥā' al-Rif*, trad. française G. S. Colin, Paris, 1926, 106 et note 352.

Les relations entre le pouvoir et les saints sont caractérisées par la suspicion. Ces derniers sont surveillés et souvent arrêtés. Pèlerinage important et rendez-vous des soufis, Ribāṭ Šākīr est un foyer d'agitation et de contestation politico-religieuse. Les représentants du pouvoir sont la cible de dénonciations souvent véhémentes²⁸. Le pouvoir recourt à la dénonciation, aux accusations et à la résidence forcée. Abū Ishāq al-Balāfiqī qui reproche au Šāhib al-Ašghāl (responsable financier) de pressurer la population est signalé au calife de Marrakech comme un «dangereux agitateur qui a des partisans et des auxiliaires». En dépit de la protection des princes almohades il est convoqué dans la capitale où il meurt quelques mois plus tard lavé de tout soupçon²⁹.

En dépit de leur désir d'éviter les troubles, les soufis ont souvent été accusés de briguer le pouvoir. Dans de rares cas ils ont réussi à s'en emparer. Mais le cas est si exceptionnel qu'il mérite d'être mentionné. A Murcie et à Lorca les disciples de Šūdhī et de Ibn al-Mar'a parviennent à former une principauté éphémère. Malheureusement toute notre information provient d'un ennemi résolu de cette *ṭarīqa*. Ibn Zubayr a écrit un pamphlet, intitulé *Rad' al-Jāhil fī ar-Radd 'alā aš-Šūdhīyya* pour démontrer l'hérésie de cette secte. Il avait envoyé une copie à l'auteur de *Dhayl wa-Takmila* dont les commentaires constituent notre unique source. Ibn Zubayr fait un procès d'intention à ses adversaires en évoquant la prise du pouvoir par Ibn al-Aḥlā³⁰.

Disciple de Ibrāhīm Ibn Yūsuf Ibn al-Mar'a, lui-même disciple de Šūdhī, Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Aḥlā al-Anṣārī de Lorca répand les idées de Šūdhī. Il finit par s'emparer du pouvoir à Murcie en šawwāl 640/1243. «Il les trompa... les séduit, expulse les opposants, les taxe, les effraie» affirme Ibn Zubayr qui décrit le règne de Ibn Aḥlā avec «*son apparence de justice, d'équité, et d'égalité totale entre pauvre et riche, le faible et le fort, les récalcitrants mis à part, il agit habilement au point qu'on n'en disait que du bien. C'est ainsi que la situation matérielle des habitants*

²⁸ Ferhat, H., et Triki, H., «Kutub al-manāqib ka-mādda ta'rikhiyya», dans *Histoire et Hagiographie*, Rabat, 1989, 51. Un travail en cours montre l'importance du Ribāṭ Šākīr dans la formation des confréries.

²⁹ Al-Maqqarī, *Azhār al-riyād fī akhbār 'Iyād*, al-Muḥammadiyya, 1979-80, IV, 103-120.

³⁰ Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *al-Dhayl wa-l-Takmila*, Beyrouth, 1973, VI, 436, no. 1178; Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarā*, Beyrouth, 1962, II, 314, no. 168; Dermenghem, E., *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, 1954, 87-95. Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī désapprouve Ibn Zubayr et juge son ouvrage mal rédigé et ses accusations sans objet.

s'améliora». La frugalité et la modestie de cet «hérétique» sont telles qu'il ne change rien à sa vie après la prise du pouvoir. Sagace et judicieux dans la gestion des affaires; loyal, fidèle à la parole donnée et scrupuleux, il respecte les droits de ses sujets, ne prend pas en considération le *Jāh*... Il traite ses enfants et ses proches de la même manière que les autres habitants. Cette attitude lui attire l'amour des masses et séduit les imbéciles qui jugent selon les apparences sans connaître le secret et les arrière-pensées. Devenu célèbre, il attire un grand nombre d'ignorants qui viennent étudier chez lui».

Voilà le témoignage paradoxal de Ibn Zubayr qui abuse du terme «ignorant» et manifeste une remarquable mauvaise foi. Le cadī de Grenade a eu maille à partir avec le courant *šūdhī*. Le rejet de l'apparat, du népotisme et des interventions, qui sont jugés naturels à l'époque, étonne ainsi que le recours au *Jāh*, défendu, comme nous l'avons déjà vu, par de grands soufis. Ce projet politique s'explique partiellement par la faillite des autres tentatives: al-Andalus avait fait l'expérience de plusieurs règnes dont celui des cadīs.

Aristocrate de Séville, Ibn 'Arabī est issu d'une famille proche du pouvoir mais il reproche à son père de fréquenter les puissants. Lors de son séjour à Sabta il refuse de consommer la nourriture envoyée par le prince almohade qui gouverne la ville. Dans son milieu d'adoption on méprise le pouvoir et on dénonce les biens mal acquis. L'un de ses maîtres n'hésite pas à maudire les grands commis de l'Etat qu'il accuse de corruption et d'iniquité. Il évoque à maintes reprises, son oncle Yaḥyā Ibn Yūghān. Gouverneur (*Mālik*) de Tlemcen il croise avec son cortège solennel l'ascète de al-'Ubbād, Abū 'Abdallāh al-Tūnsī et demande au saint s'il pouvait prier habillé de ses riches vêtements. La question déclenche l'indignation ironique du saint qui sermonne, sans ménagement, le prince: «*Rien ne te ressemble plus que le chien qui se vautre dans le sang d'une charogne et la dévore dans toute son immondicité, mais lève en revanche la patte quand il pisse pour ne pas se souiller. Tu es un vase plein de souillures. Tu m'interroges au sujet de tes vêtements alors que tu es responsable de toutes les injustices que subissent tes sujets*»³¹. Le prince fond en larmes, renonce à son pouvoir pour devenir disciple du saint avant de mourir en odeur de sainteté.

³¹ Al-Tādilī, *Taṣawwuf*, no. 19; Ibn 'Arabī, *Risālat rūḥ al-quds*, 15, et *al-Futūḥāt al-makkiyya*, éd. 'U. Yaḥyā et I. Maḍkūr, Le Caire, 1972-1990, XI, 352; Addas, C., *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989, 40.

Affronté à l'apparat et à la pompe du pouvoir le saint n'en a cure. Il se présente devant le souverain sans se mettre en frais; mal habillé, mal chaussé. A Fès al-Anfāsī pénètre chez les puissants pour plaider la cause des faibles, mal habillé et parfois les pieds nus et couverts de boue et «ne se lave qu'une fois le devoir accompli»³².

Ibn Masarra de Cordoue et Abū Dāwūd Muzāḥim de Badis refusent le bel équipage envoyé par le prince pour se présenter au palais sur leurs ânes.

A la fin du VII^e/XIII^e siècle, beaucoup de *fuqahā'* attirés par le soufisme s'intéressent à la question de l'origine des biens; distinguer le *Ḥalāl* du *Ḥarām* (le licite et l'illicite) devient une préoccupation majeure dans les milieux soufis. Ibn Rušd l'Aîné avait consacré une longue notice aux biens de ceux qu'il qualifie d'iniques et de pillards³³. L'origine douteuse des fortunes provoque la dénonciation des débiteurs qui se sont emparés des biens de la communauté en profitant de leur pouvoir. Cette catégorie est désignée sous le nom de *Mustaghriq al-Dhimma*, responsables de concussion, escroquerie, détournements, corruption, etc.

Plusieurs ouvrages traitent du sujet parmi lesquels *Kitāb al-Ḥalāl wa-l-Ḥarām* de Rāšid Ibn Rāšhid al-Wālidī et le livre sur les biens de ceux qui gouvernent de Ibn al-Walīd Šablī, *Hawla at-Ta'āmul ma'a Mustaghriq al-dhimma* (à propos des relations avec les *Mustaghriq al-dhimma*) de Al-Hawāri Tūnsī et le livre de Muḥammad al-Mazdāghī. Il ne s'agit pas là d'un débat oiseux: la fiscalité mérinide a pesé lourdement et leur gestion a provoqué des critiques acerbes. Les lettrés ressentent un profond désarroi et assistent impuissants, à la perversion du pouvoir et aux détournements des fonds publics³⁴.

Abū al-Faḍl Wālidī et Abū Zakariyyā' Šablī se montrent particulièrement sévères et les biens des oppresseurs, biens mal acquis sont mis à l'index³⁵. Dans son livre, *Kitāb mā Yajūzu Akhdhuhu*, Muḥammad al-Mazdāghī met l'accent sur «ce qui est permis aux pauvres misérables des biens des riches égarés» et rappelle les devoirs des princes

³² Ibn Qunfudh, *Uns*, 77.

³³ Ibn Rušd, *Fatāwā*, Beyrouth, 1987, I, 288, 631, 649; Manouni, M., *Waraqāt 'an al-ḥadāra l-maghribiyya fī 'aṣr Banī Marīn*, Rabat, 1979, 225.

³⁴ Kably, M., *Pouvoir, religion et société au Maroc au Moyen Age*, Paris, 1986, 180, 199.

³⁵ *Al-Taqsīm wa-l-tabayn fī ḥukm amwāl al-mustaghraqīn min al-ḡalama wa-l-ghāsi-bīn*, Rabat, 1993. L'ouvrage de al-Wālidī a fait l'objet d'une thèse de 'A. al-Idrīsī al-'Am-rānī, Rabat, 1990. Cf. Ibn Abī Zar', *Dhakhira*, 82.

dans ce domaine. Ibn 'Āšir, Ibn 'Abbād de Ronda et leurs disciples méditent ces notions ³⁶.

Les biens visés sont ceux des agents de l'État impliqués dans la levée des impôts illégaux dont la liste est fort longue: les témoins instrumentaires, les notaires qui accompagnent les commissions fiscales, les *umanā'* chargés des marchés «même s'ils ne gardent rien pour eux-mêmes», les percepteurs de l'octroi, les gouverneurs; les *ḥuffāz*, les soldats ainsi que les commerçants qui traitent avec le pouvoir. Les courtiers, les changeurs qui, sauf exception, pratiquent l'usure et tous les agents du Maghzen (*Maghzaniyyūn*) sont concernés. Le *faqīh* ne tient pas compte des contraintes exercées sur ces agents et précise que celui qui commet une injustice au nom de quelq'un d'autre est un plus grand pécheur ³⁷. Les *fuqahā'* au service des sultans sont aussi sévèrement jugés. C'est un terrible réquisitoire qui met en cause tout l'appareil de l'État.

La défiance est telle qu'on estime qu'il faut tenter d'échapper au paiement de l'impôt appelé *kharāj*, même si l'on expose le reste de la communauté à payer davantage pour compenser; on se pose même la question de savoir si voler les biens d'un *Mustaghriq al-dhimma* n'est pas légitime.

Les biens acquis au service du Maghzen sont déclarés suspects et les donations, *waqfs*, aumônes de leurs propriétaires ne sont pas légalement valables. Les *fuqahā'* de Fès invalident les *ḥubus* constitués par le sultan Abū al-'Abbās Ibn Sālim ³⁸.

Les iniquités du pouvoir appellent un châtement dont le saint est le vecteur. Les coupables sont atteints de maladies graves, de douleurs, sont démis de leurs fonctions ou meurent. La punition des méchants et des oppresseurs est l'une des formes de miracles les plus souvent citées.

Conscient de l'importance du courant soufi et convaincu de leur pouvoir, les dirigeants essaient de les récupérer et de les rallier. Chez les Doukkala généralement hostiles au pouvoir central, les Almoravides entretiennent des relations privilégiées avec le Ribāṭ de Tit qui bénéficie de grands avantages. Ibn Tūmart se présente comme un thaumatur-

³⁶ Ibn 'Abbād, *al-Rasā'il al-kubrā*, Fès, 1320 h.

³⁷ Al-Wansharīsi, *al-Mi'yār al-mu'rib*, éd. sous la direction de M. Ḥajjī, Rabat, 1981, II/460; VI/148, 255, 266; IX/564; XII/63.

³⁸ *Ibid.*, VII/304-310.

ge dont les vertus sont célébrées. Les califes almohades se montrent soucieux du devoir de *ḥisba* ³⁹.

Ils ont tenté d'une manière plus systématique de récupérer le mouvement et Abū al-'Abbās al-Qanjaray, est chargé de distribuer les aumônes et de fonder des *ḥubus* dans lieux saints pour le compte des princes. Il est aussi à la tête de la plus importante *tā'ifa* soufie de l'époque ⁴⁰.

La défense d'al-Andalus a joué un rôle certain dans le ralliement des soufis au pouvoir et certains sont morts sur le champ de bataille comme Abū 'Alī Ṣadafī, tué lors de la bataille de Cutanda et Abū Ṣabr Ayyūb mort à Alarcos.

Les victoires almohades en général et celle d'Alarcos en particulier, ont touché largement la population. «Les gens donnaient comme exemple la victoire de Zallāqa, cette victoire est venue à point nommé telle le pain pour celui qui est affamé ou de l'eau pour celui qui est altéré; elle a fait oublier toutes les conquêtes qui l'ont précédée» écrit Ibn 'Idhārī. On peut percevoir l'émotion et le retentissement de cette victoire à travers les biographies de saints: manifestations d'allégresse, visions, sentiments de frustration: dans les Doukkala, à Taroudant, dans le Tadla, etc. La ferveur populaire transforme le calife al-Manṣūr, vainqueur dans cet affrontement, en un preux chevalier qui abdique pour poursuivre anonymement la défense de la péninsule ⁴¹.

Les princes de Grenade, comme ceux de Fès tentent de se concilier les soufis dont certains commencent à jouer un rôle politique. Abū Marwān al-Yuḥānisī illustre les changements survenus dans le milieu soufi: il entretient de bonnes relations avec le pouvoir et ses agents et il est particulièrement lié au prince de Grenade ⁴².

L'hagiographie influence aussi les historiographes officiels. Ibn Marzūq écrit la biographie de Abū al-Ḥasan sur le modèle des ouvrages hagiographiques et tente d'assimiler le roi mérinide à un saint en évo-

³⁹ Une véritable tradition des lettres recommandant le bien et interdisant le mal existe chez les Almohades. Les plus connues sont celles de 'Abd al-Mu'min (deux dont celle dite *al-fuṣūl*), celle de Yūsuf (Ibn Ṣāhib al-Ṣalā, *al-Mann bi-l-imāma*, Beyrouth, 1987, 225, et Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 69), celle de Ya'qūb et celle de al-Mustanṣir en 617 (Ibn 'Idhārī, *Bayān*, 245).

⁴⁰ Ferhat, H., «Le culte du Prophète au Maroc au XIII^e siècle», dans *La religion civile à l'époque médiévale et moderne*, École Française de Rome, 213, 89-97.

⁴¹ Ferhat, H., «Saints et pouvoir au Moyen Age au Maghreb. Entre le refus et la tentation», dans *Autorité des saints en Méditerranée*, sous presse, IRMC, Tunis.

⁴² De la Granja, F., *Milagros de Abū Marwān al-Yuḥānisī*, Madrid, 1974.

quant ses *Manāqib*, sa justice, sa piété, son profond respect pour les hommes de Dieu, vivants ou morts, ses oeuvres charitables, etc.

Auteur d'un corpus hagiographique al-Ḥaḍramī donne comme titre à son ouvrage *al-Salsal al-'Adhb wa-l-Manhal al-Aḥlā al-Marfū' li-Khilāfa al-'Azīziyya allātī lā tazāl Manāqibuhā 'Alā Marr al-duhūr tutlā* mettant l'accent sur les mérites du calife 'Abd al-'Azīz qui a permis la renaissance du soufisme ⁴³.

A partir du xiv^e siècle le courant soufi, désormais puissant, contrôle une société bouleversée; le pays subit des transformations radicales dont des grands mouvements de population. Le recul inéluctable en al-Andalus, la menace des chrétiens sur le littoral, une longue série de crises économiques aggravées par la peste noire qui fait des ravages. Le succès des *ṭā'ifas* auprès des masses s'explique certainement par cette série de tragédies. La défiance du pouvoir, limitée jusque là aux mystiques, se généralise et, au xvi^e siècle Léon l'Africain souligne la rupture qui existe entre le Maghzen et la bourgeoisie de Fès ⁴⁴: «*les personnes de bonne réputation et de qualité dédaignent d'être admises aux emplois de la Cour. Elles n'accordent même pas leurs filles en mariage aux gens de la Cour... il n'est pas un homme instruit et honnête qui consente à entretenir des relations familiales avec les souverains temporels, à manger avec eux à une même table et encore moins à accepter un don ou un cadeau. On estime en effet que les biens des seigneurs sont plus méprisables que s'ils avaient été volés.*»

Ce divorce entre les dirigeants et les élites a certainement joué un grand rôle dans la stagnation et le déclin de la société.

Mercedes García-Arenal a déjà bien analysé la confrontation entre les *fuqahā'* de Fès et le Sa'dien mais je voudrais conclure par la réponse envoyée par les élites du pays à Abū Ḥassūn Sa'dī qui les accusent d'avoir trahi leur serment en se ralliant à son oncle ⁴⁵.

Les signataires de la lettre puisent leurs arguments dans le Coran, les ḥadīths, les oeuvres de al-Māwardī, Ibn Ruṣd et celle du cadī 'Iyāḍ pour rappeler que la *Bay'a* est un contrat entre deux parties que le roi n'a pas respecté. Ils relèvent ses manquements:

En dépit de tous les moyens à sa disposition (armées nombreuses,

⁴³ Al-Ḥaḍramī, *Al-Salsal al-'Adhb*, Salé, 1988; Manouni, M., *Al-Maṣādir al-'arabiyya li-ta'rikh al-Magrib*, Rabat, 1983, no. 202.

⁴⁴ Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, trad. française A. Épaulard, Paris, 1956, 239.

⁴⁵ Al-Nāṣirī, *Kitāb al-istiḡā' fī akhbār al-Magrib al-Aqṣā*, Casablanca, 1954, V, 70.

forteresses, armes et appuis de la population) il a failli à son devoir en ne défendant ni le pays ni les sujets. Il a abandonné Fès malgré les prières des habitants pour fuir à Marrakech. Là il trouve refuge et aide auprès des habitants, mais une fois encore il prend la fuite en délaissant les femmes de sa maison. Réfugié dans le Haut Atlas il soumet la population à des exactions et dépouille les Juifs, qui sont sous la protection de l'imam. Enfin il s'allie à l'ennemi.

La lettre tourne en dérision les reproches du prince, lui rappelle qu'il a été battu 24 fois et lui retourne l'accusation d'hérésie qu'il a osé lancer contre toute la communauté.

Au nom de la communauté les *fuqahā'* dépouillent le prince de sa légitimité et rappellent qu'«une population sans imam a le droit d'en choisir un et qu'on ne saurait défendre la légitimité d'un imam en fuite».

Une toute petite remarque pour terminer; il faudrait pouvoir dater l'apparition des *horm* (droits d'asile des sanctuaires dont les grands sont Moulay 'Abd al-Salām Ibn Mashīsh, Abū al-'Abbās, Moulay Idrīs). Le saint mort se dresse contre le prince vivant pour protéger ceux qui sont menacés.

RESUMEN

Este artículo intenta demostrar la falta de sacralidad de los soberanos magrebíes, a los que no se atribuye ningún tipo de poder taumatúrgico o milagroso. Antes bien, el poder es considerado como algo pernicioso, sujeto siempre a la oposición de los círculos religiosos, santos y alfaquíes, oposición que se resuelve en el rechazo del contacto con el sultán o en las críticas a la fiscalidad del Majzan.

ABSTRACT

This article pretends to show the lack of sacrality of the maghribian rulers who are not bestowed of any kind of miraculous power. Rather, power is viewed as something pernicious, always subjected to the opposition of religious circles, saints and *fuqahā'*; an opposition that finds its resolution in rejecting any contact with the sultan or in criticizing the Makhzan's administration.