

DIFFUSION DU TAŞAWWUF CHEZ LES TRIBUS NOMADES DE L'INTÉRIEUR DE L'IFRÎQIYA ENTRE LE VI^e/XII^e ET LE IX^e/XV^e SIÈCLE ET NAISSANCE DE TRIBUS MARABOUTIQUES

Salah ALOUANI*
Université Lumière-Lyon 2/UMR 5648 - CNRS

BIBLID [1133–8571] 15 (2008) 5-29

Resumen: El periodo comprendido entre finales del siglo V/XI y principios del VI/XII marcó profundamente la historia del Magreb, y más concretamente la de Ifríqiya. La *tagriba* hilâlî fue una de las principales causas de los sobresaltos acontecidos. Una «oposición» entre la zona del Interior, que vivía bajo el dominio de tribus nómadas, y las regiones costeras, orientadas, en parte, hacia el norte, es decir, el Mediterráneo, empieza a manifestarse de forma clara. Sin embargo, el «País de los nómadas», situado entre el Tell Alto, al Norte, y el Sahara, al Sur, experimentó una actividad cultural sin precedente bajo el efecto del sufismo sunní con tinte *walâ'i* (sufismo de sentido común). Varios *A'râb* fueron marcados por la llama del sufismo y, a su vez, llegaron a ser también propagadores de las ideas sufíes adaptadas a las expectativas y las necesidades del beduino. Esta nueva dinámica había tenido como efecto directo la aparición de nuevas entidades organizadas en torno al patronímico de un antepasado que pertenecía a una genealogía llamada *shurafâ'* o dada como tal para fundar nuevas tribus *zawâyâ* ou marabútiqas.

Palabras-claves: Ifríqiya interior; Sufismo sunní; *Walâ'i* (marabutismo); *walâya*; «País de los nómadas»; Tribu marabútiqa; Baja Edad Media.

Abstract: The period between the end of the V/XI century and the beginning of the VI/XII was a milestone in the history of the Maghreb, and particularly in the 'Ifríqiya' region. The 'tagriba hilali'

* E-mail : salah.alouani@voila.fr Chercheur associé. Je remercie le Professeur Pierre Guichard pour avoir relu le texte et apporté les rectifications nécessaires.

was one of the key causes which triggered the incidents occurred during that period, when a distinction between the inland areas dominated by nomad tribes and the northern regions located on the Mediterranean coast began to take shape. However, the nomad's land situated between the High 'Tell' and the North on one hand, and the Sahara in the south on the other hand, witnessed an unprecedented cultural activity because of the 'wala'i' Sufism (common sense Sufism). Some 'A'rab' were so deeply impressed by the flame of Sufism that they became themselves preachers of Sufi ideas, once these were adapted to the expectations and needs of the Bedouins. This new phenomenon caused the dawn of new communities that adopted the surname of an ancestor with so-called 'Shurafa'' origins, which would help constitute new 'zawaya' and 'maraboutic' tribes.

Key-words: Inner Ifrîqiya; Sunnî sufism; *walâ'i* (maraboutism); *walâya*; «Country of the Nomads»; maraboutic tribes; Late Middle Ages.

0. Introduction

La fin du V^e/XI^e siècle et le début du VI^e/XII^e siècle ont marqué profondément l'histoire du Maghreb en général et de l'Ifrîqiya en particulier. L'arrivée en masse de tribus arabes hilâliennes et sulaymites venant d'Égypte dans des circonstances qui commencent à être mieux connues⁽¹⁾ et leur éparpillement sur l'ensemble du territoire, plus particulièrement dans le plat pays, créèrent de nouvelles conditions de vie et revigorèrent les traditions nomades et semi-nomades dans une frange importante du pays des Berbères. La ruralisation à outrance, les conflits inter et intra-tribaux qui s'en suivirent et qui coïncidèrent avec l'arrivée des Muwaḥḥidûn, préparèrent le terrain à une offensive du *taṣawwuf* popularisé qui fit beaucoup d'adeptes parmi les tribus nomades et semi-nomades et modifia sensiblement le paysage ethnico-religieux d'un "intérieur du Maghreb" dont l'arabisation se renforçait en introduisant un nouvel élément : les tribus maraboutiques.

1. Le Maghreb sous le choc du soufisme post-ghazalien

Dans le même temps que la doctrine almohade avait cherché à s'établir, puis à se répandre dans l'Occident musulman, un autre enseignement religieux s'était propagé en Afrique du Nord, par des voies toutes différentes, mais avec un succès plus durable, appelé à la longue à exercer une influence profonde sur

(1) Nous renvoyons à notre thèse soutenue à l'Université de Toulouse 2 - Le Mirail, sous la direction du Professeur Christophe Picard dont le titre est : *Essor et diffusion de la walâya chez les tribus de l'intérieur de l'Ifrîqiya entre le XII^e et le début du XVIII^e siècles*, Toulouse 2 - Le Mirail, octobre 2004, et à la bibliographie en rapport avec ce thème.

les destinées morales du Maghreb⁽²⁾. Les raisons de cette évolution sont nombreuses : la culture berbère, la nouvelle représentation du soufisme qui permit l'intégration de celui-ci dans le giron de l'orthodoxie⁽³⁾, la situation politico-économique au Maghreb depuis "l'invasion hilalienne", ainsi que les grands bouleversements régionaux survenus au V^e/XI^e siècle⁽⁴⁾. Tous ces facteurs créèrent des conditions favorables à la diffusion du *taşawwuf* dans sa nouvelle configuration. Durant tout le VII^e/XIII^e siècle, sous l'influence du courant soufi⁽⁵⁾, on voyait se multiplier les « maîtres » et adeptes y compris dans les régions montagneuses et les zones excentriques. Le *taşawwuf* devint ainsi, aux VII^e/XIII^e – VIII^e/XIV^e siècles, aussi bien chez les ruraux que chez les citadins l'expression religieuse la plus proche de leur représentation de la piété. Les *mutaşawwifa*, porteurs de *baraka* devinrent des guides religieux craints et respectés par des populations frustrées désireuses de recueillir de ces hommes, porteurs de « sainteté », une parcelle de la bienfaisante influence qui chasse et qui détruit les forces du mal⁽⁶⁾. La pratique d'un soufisme qui renforçait les exercices cultuels et qui –par surcroît– permettait la vision d'Allâh ne pouvait manquer de plaire aux croyants. Elle donnait à ceux-ci la possibilité de jouir de l'amitié, de l'intimité d'Allâh et de recevoir sa Grâce et ses Dons. Dans son *Uns al-faqîr*, Ibn Qunfudh⁽⁷⁾ traçait un tableau contrasté de l'état de ces tendances aux environs de 770/1368 en évoquant d'une part le soufisme à tendance confrérique des campagnes, naïf et concret qui commençait à s'organiser en *tâ'ifa/s*, et d'autre part celui des villes, de caractère plus intellectuel, pratiqué

(2) R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XI^e siècle* (abr. *Hafsides*), Adrien-Maisonneuve, Paris, 1940 et 1947, 2 vols. ; H. Ferhat, *Le Maghreb aux XI^e et XIII^e siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, 1993.

(3) Al-Ghazâlî avait exercé une influence particulière dans ce sens.

(4) Voir H.R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides, X^e-XI^e siècles* (abr. *Zirides*), Adrien-Maisonneuve, Paris, 1962, 2 vols. ; G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au moyen âge*, collection Archives, Afrique-Orient, Paris, 1991 ; M. Talbi, « Effondrement démographique au Maghreb du XI^e au XV^e siècle », *Les Cahiers de Tunisie*, 97 (1977), p.51-60 et « Al-kayrawân », in *E.I.*², p. 857-864.

(5) H. Ferhat, « Abû l-'Abbâs : contestation et sainteté », *Al-Qanţara*, XIII/1 (1992), p.185-204.

(6) A. Bel, « Le soufisme en Occident musulman aux XII^e et XIII^e siècles de J.-C. » *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, 1 (1934-35), p. 145-161, p. 145 ; voir aussi Ibn Khaldûn, *al-Muqaddima*, trad. nouvelle, préface et notes par V. Monteil, tome 3, Sindbad, Paris, 1978, p.1004-1033.

(7) Ibn Qunfudh, *Uns al-faqîr wa-'izz al-ħaqîr*, éd. M. al-Fâsi et A. Faure, Rabat, 1965.

par des croyants qui semblaient n'être affiliés à aucun groupement déterminé⁽⁸⁾.

1.1. L'effet Abû Madyan

Le vrai départ de l'offensive victorieuse d'un mouvement ascético-mystique aux couleurs locales, imprégnant de plus en plus la vie religieuse et certaines des formes sociales qui en étaient dérivées, avait commencé avec Abû Madyan Shu'ayb (m. 594/1198). Les disciples d'Abû Madyan lui attribuent plusieurs sentences élaborées dans un langage populaire et accessible pour tous les esprits. Certaines d'entre elles faisaient largement place aux valeurs bédouines et incitaient à la repentance. Il aurait dit : « Prends la patience comme viatique, le contentement comme monture, la Vérité comme but [...]. La générosité chevaleresque consiste à se donner pour suppléer aux défaillances d'autrui [...]. Quiconque ne trouve point dans son coeur une voix qui le reprenne et le censure est perdu. L'affliction du pêcheur vaut mieux que la joie pétulante du juste »⁽⁹⁾. La sentence suivante fut probablement celle qui eut le plus d'effet dans une *'amma* durement secouée par les guerres et les famines et qui avait besoin de paroles rassurantes d'où qu'elles viennent⁽¹⁰⁾ : « Celui qui a acquis la connaissance (mystique) de Dieu (*al-'irfân*) tire profit de Lui dans la veille et dans le sommeil »⁽¹¹⁾. *Al-'irfân*⁽¹²⁾ peut être acquis par élection sans même passer par l'initiation mystique. Et l'élection ou *djadhb* se manifeste sous plusieurs

(8) P. Nwyia, *Un mystique prédicateur à la Qarawiyyîn de Fès Ibn 'Abbâd de Ronda (1332-1390)*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1961. Même si dans certains milieux urbains (Safi, Azemmûr, etc.) certaines *tâ'ifa/s* soufies commencent à s'organiser. Voir également Y. Benhima, « Le vêtement des soufis au Maroc médiéval d'après les sources hagiographiques » *Al-Andalus-Magreb*, 13 (2006), p. 9-24.

(9) Al-Ghubrîni, *'Unwân al-dirâya fî man 'urifa min al-'ulamâ' fî l-mi'a al-sâbi'a bi-Biḍjâya* (abr. *'Unwân*), éd. A. Nuwayhidh, *Dâr al-âfâq al-djadîda*, Beyrouth, 1979, p. 31 ; *Ḥaḥṣides*, II, p. 319.

(10) Sur les catastrophes naturelles au Maghreb entre 537/1142 et 898-99/1492, voir une synthèse bien documentée dans M. Ḥassan, *al-Madîna wa-l-bâdiya fî l-'ahd al-ḥaḥṣî*, série : Histoire, vol. XXXII, Université de Tunis, Tunis, 1999, 2 vols., II, p. 614-618.

(11) *'Unwân*, p. 31.

(12) *Al-'irfân*, la gnose, qui est la connaissance de l'Unité, permet de comprendre que les manifestations qui sont du domaine de la multiplicité ne sont que des images et des rêves. Tous les efforts du mystique vont donc tendre à retirer le voile tissé de ces songes et de ces images que lui transmettent ses sens et qui ne sont qu'une apparence qui le sépare de la réalité Unique.

formes dont les vies de saints ou *manâqib* sont remplies d'exemples⁽¹³⁾.

Les sources sont peu loquaces s'agissant de la manière dont se propagea l'enseignement d'Abû Madyan. Dans son *Maqşad*, réservé aux saints du Rif et rédigé avant 722/1322, al-Bâdisi⁽¹⁴⁾ cite Abû Dâwûd Muzâhim, qui, après avoir reçu les enseignements d'Abû Madyan, rentra chez lui et y fonda une *râbiţa* pour vaquer à la dévotion et y recevoir ses disciples. Ceux-ci ne tardèrent pas à jouer le rôle hautement considéré de *faqîh* et de *mudarris* (enseignant) en milieu tribal. *Ṭalaba* et *fuqarâ'* affluaient de tous côtés. Quelques temps après, le Rif marocain avait accueilli ses premières *zâwiya/s*. Ailleurs, dans le reste du Maghreb, plus particulièrement en Ifrîqiya, ce mouvement prit progressivement de l'ampleur dans un climat de désorganisation et de violences inter-tribales en l'absence d'un pouvoir politique jugé trop lointain ou trop faible.

Aux VII^e/XIII^e et VIII^e/XIV^e siècles, les premières *zâwiya/s* rurales maghrébines⁽¹⁵⁾ offraient aux voyageurs et pèlerins asile et hospitalité, vivant que des *futûḥ* qui faisaient bénéficier leurs donateurs de la *baraka* du *şaykh* fondateur. Le saint avait le pouvoir de soigner les malades et d'être écouté par Allâh. Quand il mourait, il était enterré sur place et la direction de la *zâwiya* et l'enseignement aux *fuqarâ'* passaient à l'un de ses fils, à un parent, parfois à l'un de ses disciples. La mémoire du défunt était vite couverte d'histoires édifiantes et de prodiges : intercession auprès d'Allâh, *qabûl* (vœux exaucés) et *baraka*. Dans l'ensemble de l'Ifrîqiya, la deuxième moitié du VII^e/XIII^e siècle fut particulièrement secouée par le charme mystique d'un illustre disciple d'Abû Madyan, Abû l-Ḥasan al-Şhâdhilî (593/1197-656/1258). On peut rappeler qu'il tire sa *nisba* d'un village de l'actuelle Tunisie où il résida un temps. Son enseignement, qui mettait l'accent sur les manifestations extérieures, les miracles, les séances d'excitation physique⁽¹⁶⁾ et d'exaltation collective ainsi que

(13) Voir par exemple les *Manâqib Lalla Sayyida Manûbiyya* ou bien *Manâqib al-Qashshâsh*, dans T. Bachrouh, *Le saint et le prince*, Publications de l'Université de Tunis, Tunis, 1989, p. 90-95 et 107-121.

(14) Al-Bâdisi, *Al-Maqşad al-şarîf wa-l-manza' al-laţîf fi l-ta'rif bi-şulahâ' al-Rif*, éd. S. A' râb, al-Maţba' a, al-malakiyya, Rabat, 1993², p. 50-56.

(15) A. Dhina, *Les États de l'Occident musulman aux XIII^e, XIV^e et XV^e siècles*, Office des presses universitaires, Alger, 1984, p. 300-318.

(16) C'est Abû l-Ḥasan ou l'un des membres de son école qui aurait imaginé le premier l'emploi comme excitant, pour les séances religieuses, de grains de café, d'où le nom de *şâdhiliyya* donné encore de nos jours à ce produit. Les femmes jurent au nom de la *şâdhiliyya*, en montrant le verre contenant le café et en disant : « *wrâs hâ şh-şâdhliya* ».

sur la personnalité quasi surhumaine du maître révérend fut bien accueilli par *al-‘amma*⁽¹⁷⁾. Cette affluence vers le *taṣawwuf* de tendance maraboutique, qui donne une place importante au maître (*walī*), manifestait une forte demande populaire ; mais en recrutant des adhérents dans les couches sociales les plus variées, le *taṣawwuf*, au lieu d’élever leur niveau intellectuel, avait trop souvent abaissé le sien.

1.2. Le rôle d’Abû Yûsuf al-Dahmânî dans la “conversion” des A’râb dans la région d’al-Qayrawân

L’ascétisme qayrawânais, qui avait commencé à se diffuser antérieurement, avait préparé le terrain au mysticisme sous tous ses aspects⁽¹⁸⁾ et avait permis à l’enseignement d’Abû Madyan Shu’ayb de trouver à al-Qayrawân et dans les anciens *ribât/s* du Sahel un terrain favorable à sa large diffusion⁽¹⁹⁾. Il avait attiré les humbles vers l’humble piété des coeurs et vers l’amour désintéressé. Cet amour si désintéressé fut-il, n’empêcha pas les hommes du peuple, comme plus tard les lettrés, de sentir le profond besoin de croire en un surnaturel à leur portée, ce qui les a amenés tout naturellement au respect inconditionnel du *walī* (*murâbiṭ* d’où marabout)⁽²⁰⁾ ami de Dieu, intercesseur utile et investi d’une puissante *baraka*. Et plus qu’al-Djabyânî

(17) Ibn ‘Aṭâ’ Allâh, *Kitâb laṭ â’if al-minan*, 1^{ère} éd. de Tunis, 1304/1886-1887 ; M. Boudhîna, *Abû-l-Hasan al-Shâdhilî*, Tunis, 1989.

(18) Voir Abû l-‘Arab, *Ṭabaqât ‘ulamâ’ Ifrîqiya wa-Tûnis* (abr. *Ṭabaqât*), éd. A. al-Shâbbî et N.H al-Bâqî, M.T.E., Tunis, 1985 ; al-Mâlîki, *Riyâd al-nufûs fi ṭabaqât ‘ulamâ’ al-Qayrawân wa-zuhhâdihim wa-nussâkihim wa-sayr min akhbârihim wa-faḍâ’ilihim wa-awṣâfihim*, éd. B. al-Bakkûsh et M. al-‘A. al-Maṭ wî, Dâr al-gharb al-islâmî, Beyrouth, 1981-1983, (abr. *Riyâd*), vol. 1 ; al-Nayyâl, *al-Haqîqa al-târîkhiyya li-l-taṣawwuf al-islâmî*, Tunis, 1965 ; M. Ṭâlbî, « al-Bî’a al-latî anṣha’at Saḥnûn ‘âlim al-Qayrawân », dans *Dirâsât fi târikh Ifrîqiya*, F.L.S.H. de Tunis, série 4, vol. XXVI, Tunis, 1982.

(19) M. Ḥasan, *al-Madîna wa-l-bâdiya fi l-‘ahd al-ḥafṣî*, op. cit. ; N.S. ‘Amrî, *al-Walâya wa-l-muḍjama’*, Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, série : Histoire, vol. 12, Tunis, 2001. Voir aussi deux récents articles de N. Djelloul, « Propriété foncière, maraboutisme et formation du paysage urbain du Sahel au Moyen Âge » et « La vie économique et sociale au Sahel au Moyen Âge », dans *La Méditerranée : l’homme et la mer*, Cahiers du C.E.R.E.S, série : Géographique n° 22, Tunis, 2001, p.13-194 et p. 395-412.

(20) Sur les appellations *walî*, *murâbiṭ* et *sâliḥ* et leur rapport avec la sainteté voir N.S. ‘Amrî, op. cit., p. 511 et sq.

(m. 369/979)⁽²¹⁾ et ses disciples du Sahel, Abû Madyan Shu'ayb attirait ses adeptes et tous ceux qui avaient été directement touchés par son enseignement vers une religion aux dogmes simples, aux formules brèves, prêchant la patience, le dévouement, le repentir, le renoncement aux choses de ce monde et la confiance en Dieu (*tawakkul*). Une religion plus attentive aux manifestations extérieures du culte qu'aux aspects théoriques sans intérêt pratique pour des esprits attachés d'abord aux choses concrètes.

Il était donc attendu que l'enseignement des deux maîtres du *taşawwuf* fasse beaucoup d'émules à al-Qayrawân. L'un d'eux fut Abû Yûsuf al-Dahmânî. Il nous intéresse plus particulièrement du fait de son origine et de son rôle dans la diffusion de la *walâya* chez les tribus de l'intérieur de l'Ifrîqiya. Dans les *Asrâr al-djaliyya fî l-manâqib al-Dahmâniyya* écrites en 647/1249⁽²²⁾, Ibn al-Dabbâgh, l'auteur de ces *Manâqib*, raconte des faits qui s'étaient passés du temps de son père, ce qui donne au témoignage un intéressant effet de "récence" et permet de transmettre avec fidélité la teneur de la représentation sociale de la piété populaire aux VI^e-VII^e/XII^e-XIII^e siècles. Ibn Nâdjî a réservé quelques vingt pages de son recueil biographique, les *Ma'âlim al-Îmân*⁽²³⁾, à al-Dahmânî. On y apprend que celui qui était devenu, quelques années après sa repentance, *al-quṭb* Sîdî al-Dahmânî était d'origine bédouine et appartenait aux Dahmân, fraction de la grande tribu des Riyâh b. 'Alî⁽²⁴⁾. Il était né à la campagne, près d'al-Masrûqîn, village de la Tunisie centrale qui sera ensuite largement ouvert aux influences *shâdhilites*. Jeune, il avait appris le Coran et avait été le préféré de son père à cause de sa stricte observance des préceptes de l'Islam. Ceci ne l'empêcha pas, comme tous les membres de sa tribu, d'être un ardent cavalier bédouin. Sa famille nomadisait dans la steppe d'al-Qayrawân, et

(21) La vie d'al-Djabanyânî nous est présentée dans al-Labîdî, *Manâqib Abû Ishâq al-Djabanyânî*, introduction, édition critique et traduction de H.R. Idris, Presses universitaires de France, Paris, 1959.

(22) Ibn al-Dabbâgh, *al-Asrâr al-djaliyya fî l-manâqib al-Dahmâniyya (Manâqib Abî Yûsuf al-Dahmânî)*, manuscrit n° 17944 de la Bibliothèque Nationale de Tunis. Le manuscrit a été édité par 'A. Shablî sous la direction de M. Ḥasan, Tunis, 1996-97. Nous avons utilisé pour cette recherche la biographie d'al-Dahmânî qu'Ibn Nâdjî a tirée des *Manâqib*. Par ce choix nous avons préféré rester dans l'ambiance de l'époque d'Ibn Nâdjî, considérant que le choix de celui-ci devait correspondre à une représentation bien ancrée de l'homme Abû Yûsuf al-Dahmânî chez ses contemporains.

(23) *Ma'âlim*, III, p. 263-285.

(24) *Berbères*, II, p. 35-40.

c'est au cours d'une chevauchée dans le Sahel qu'il fut soudain saisi de dégoût pour son propre genre d'existence⁽²⁵⁾, sous l'influence d'une rencontre avec Abû Zakariyyâ' Ibn al-Adjibârî, un *walî* local. Aussitôt il se "convertit" et se consacra aux sciences religieuses et à la vie de l'esprit. Il rencontra à al-Qayrawân *al-faqîh al-zâhid* Abû Zakariyyâ' Yahyâ b. 'Awâna⁽²⁶⁾. Ensuite, il ne manqua plus un seul de ses *mî'âd/s*. Cette assiduité développa chez lui un fort intérêt pour le mysticisme.

Formé d'abord à l'étude du *fiqh* et du *hadîth*, Abû Yûsuf al-Dahmânî ne tarda point à être attiré par le soufisme. Sa vie de retraite, il la commença dans une petite mosquée peu fréquentée où il fit connaissance d'un nouveau venu à al-Qayrawân : le *shaykh* Abû 'Abd Allâh al-Biskrî. Il lui tint compagnie et devint l'un de ses adeptes (*murîd*). Au même moment, à Bidjâya (Bougie), l'influence du *qutb* Abû Madyan qui y résidait alors était grande même au sein des cercles les plus réservés des '*ulamâ*'⁽²⁷⁾, et la petite ville côtière était devenue la *qibla* de tous ceux qui étaient à la recherche des sources du mysticisme⁽²⁸⁾. Al-Dahmânî ne pouvait pas s'abstenir d'y faire son premier pèlerinage⁽²⁹⁾. Dans les *al-Asrâr al-djâliyya* on relève ce qui suit : « Pendant ce voyage on vit plusieurs *karâmât* (prodiges) d'Abû Yûsuf. À peine était-il arrivé chez le *shaykh* Abû Madyan, il fut bien accueilli. Par sa *baraka*, le *shaykh* Abû Madyan reçut ce jour là une somme importante de *futûh*. Il séjourna un bon moment chez le *shaykh* et reçut de lui son enseignement. Avant son départ, Abû Madyan lui donna la permission d'accéder à la *mashyakha* (situation de *shaykh* soufi) et lui dit : « Tu seras *shaykh* et tu seras le seul à recevoir les *futûh* »⁽³⁰⁾. Aussitôt après ce passage obligé à Bidjâya, Al-Dahmânî décida de se rendre en pèlerinage à La Mecque en 595/1199. Il profita de ce voyage pour faire des

(25) « Comme s'il m'avait atteint d'une épée, dit al-Dahmânî », *Ma'âlim*, III, p.267.

(26) Mort en 579/1183. Le type de *faqîh al-zâhir* et *al-bâi in*. Voir sa biographie dans *Ma'âlim*, III, p. 252-256.

(27) Voir plus particulièrement al-Ghubrîni, *op. cit.*

(28) Le '*Unwân al-dirâya* d'Ahmad al-Ghubrîni s'ouvre par un éloge circonstancié de Sidî Abû Madyan et de quelques *shaykh/s* religieux de Bidjâya à la fin du VI^e/XII^e siècle. Il comprend ensuite, en deux cents pages, une centaine de notices élogieuses sur tous ceux qui, de passage ou à demeure, ont illustré la ville de Bidjâya au VII^e/XIII^e siècle par leur savoir profane ou sacré.

(29) Les *Manâqib* parlent de sa rencontre avec *al-qutb* Abû Madyan Shu'ayb. Cette visite est confirmée par Ibn Qunfudh, *op. cit.*, p. 97.

(30) *Al-Asrâr al-djâliyya*, p. 135

rencontres fructueuses en Égypte et suivre les cours de *shaykh*/s orientaux. À son retour, il était classé au nombre des mystiques d'élite. Abû Madyan aurait annoncé à l'avance sa qualité de *quṭb*, le grade le plus élevé de la hiérarchie soufie⁽³¹⁾.

Il importait peu pour *al-‘amma* et bientôt pour une bonne partie d'*al-khâṣṣa*, qu'al-Dahmânî ne soit pas pourvu de culture ; l'essentiel était que les vertus (*manâqib*) du personnage et son pouvoir surnaturel se manifestaient par des charismes ou prodiges (*karâmât*)⁽³²⁾ abondants⁽³³⁾. La rencontre avec Abû Madyan *Shu‘ayb*, le pèlerinage effectué à La Mecque, la séance de *samâ‘* organisée en Égypte dans la demeure du *shaykh* al-Qurashî⁽³⁴⁾ ainsi que les contacts noués avec certains *shaykh*/s orientaux provoquèrent le tournant décisif dans la vie d'Abû Yûsuf al-Dahmânî. En effet, dès son retour à al-Qayrawân, il entreprit la diffusion active de son enseignement en multipliant les séances de *mî‘âd*. Et très vite, il fit figure de voyant, de thaumaturge et de puissant intercesseur auprès d'Allâh aux yeux de ses nombreux visiteurs et disciples. N'aurait-t-il pas guéri, par sa seule présence, le *shaykh* al-Qurashî après des années de paralysie ! Et n'aurait-t-il pas permis à Abû ‘Afif Şâliḥ b. Ḥasan, qui « n'avait que des filles » d'avoir trois garçons tant désirés ! Et puis, n'était-ce pas lui qui « par un contrat qui le liait à Dieu » aurait provoqué la mort d'un gouverneur qui avait commis plusieurs exactions contre la population sous le règne d'Ibn Ghâniya⁽³⁵⁾. Mieux, al-Dahmânî aurait été favorisé de visions

(31) *Ma‘âlim*, III, p. 282.

(32) La doctrine insiste sur la différence entre les miracles proprement dits ou *mu‘dǧizât* propres aux prophètes et les miracles ou *karâmât* réservés aux *awliyâ‘* (saints).

(33) « Énumérer dans le détail les types de ces miracles nous entraînerait loin, et d'ailleurs nous ferait seulement retrouver les thèmes habituels de l'hagiographie universelle » a écrit R. Brunschvig dans *Hafsides*, II, p. 325. Sur ce thème voir aussi, J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, éd. Gallimard, Paris, 1994, p. 223-307 et T. Bachrouch, *Le saint et le prince*, Université de Tunis, Tunis, 1989.

(34) Il avait soigné, disent les *Manâqib*, par sa seule présence, le *shaykh* al-Qurashî après des années de paralysie.

(35) Le fait est cité par l'auteur des *Manâqib* et peut être situé entre 597/1200, date de la prise d'al-Mahdiyya par Yahyâ Ibn Ghâniya, et 601/1204-5, date de la reprise de cette ville par les Almohades. Le gouverneur de cette ville était à ce moment ‘Alî Ibn Ghâzî, neveu de Yahyâ, surnommé al-Hâdǧǧ al-Kâfî. Ayant trouvé la mort à cette occasion : *Djobara*, frère d'Ibn Ghâniya, Ibn al-Lamfî, son secrétaire, et un de ses gouverneurs de province (*Berbères*, II, p. 219-21). C'est probablement de ce gouverneur qu'il était question dans *Manâqib al-Dahmânî*

oniriques à l'état de veille comme de sommeil. Il lisait, disent les *Manâqib*, la pensée d'autrui, même celle des absents, savait ce qui se passait au loin et ce dont serait fait l'avenir. Il interprétait les songes, apparaissait lui-même et portait secours à distance. Mais le plus important, peut être, pour les Bédouins de l'Intérieur c'est qu'il était entendu par Dieu quand il L'implorait (*mustadjâb al-du'â'*). Al-Ḥâdjî Abû Bakr Ibn Sulaymân, connu sous le nom d'Ibn al-Qâbila, m'a dit, écrit Ibn al-Dabbâgh : « Lors de l'un de ses déplacements, le *shaykh* s'arrêta à Qaşr al-Kanâ'is⁽³⁶⁾, les habitants accoururent pour implorer son intercession afin que cesse la sécheresse qui sévissait depuis longtemps, touchant bêtes et hommes. Le *shaykh*, ému, pleura de pitié (*rahmat^{am} lahum*). La clémence d'Allâh ne tarda pas à venir. Alors Sîdî al-Dahmânî eut ces paroles : « Dieu a des hommes, quand ils pleurent c'est le ciel qui pleure aussi par compassion »⁽³⁷⁾.

Abû Yûsuf al-Dahmânî avait aussi, disent les *Manâqib*, le pouvoir surhumain de comprendre le langage des animaux. Ibn al-Dabbâgh écrit : « Abû Muḥammad Bishr ar-Riyâhî m'a tenu les propos suivants : « Le *shaykh* nous disait qu'il était informé de tout, qu'il était capable de lire nos pensées les plus profondes. Un jour, pendant qu'il était assis avec les *fuqarâ'*, un corbeau s'était mis à croasser. Il tendit l'oreille une première fois, une deuxième puis une troisième, enfin il se tourna vers les *fuqarâ'* pour leur dire : « Je sais que vous êtes dans le besoin. Rassurez-vous, vous serez bientôt récompensés, c'est le corbeau qui vient de me le dire ». À peine avait-il fini ces paroles que des *futûḥ* étaient là pour subvenir aux besoins des *fuqarâ'* »⁽³⁸⁾.

Les séances de *mi'âd* données à al-Qayrawân attirèrent de jeunes Bédouins qui rôdaient autour de la cité de 'Uqba. « Par son enseignement, rapporte Ibn al-Dabbâgh, plusieurs tribus (*umam^{am}*) [...] se repentirent passant ainsi du brigandage à la dévotion »⁽³⁹⁾. Les déplacements du *shaykh* al-Dahmânî, d'origine hilalienne, élevé lui-même dans les traditions tribales et nomades, ne manquaient pas d'attirer sur lui-même et ses disciples l'attention des *A'râb*. Ce

(*Ma'âlim*, III, p. 265). Il n'est donc pas étonnant que la mort du gouverneur soit attribuée à une intervention directe du *shaykh* Abû Yûsuf al-Dahmânî.

(36) Probablement un ancien *ribât* non loin de Sousse. Le village al-Kanâ'is existe toujours à sept kilomètres de Masâkin.

(37) *Ma'âlim*, III, p. 280.

(38) *Idem*, III, p. 276.

(39) *Idem*, III, p. 264.

fut l'un de ses grands mérites de provoquer un mouvement soutenu de repentance chez les Bédouins (*hadâ Allâh 'alâ yadayhi umam^{an} kaḥîrat^{an} min al-A 'râb wa-l-bawâdî*). Les séances de *samâ'* qu'il donnait pendant ses voyages eurent beaucoup d'effet sur les âmes. Il fit beaucoup d'adeptes parmi certains A 'râb, anciens détrousseurs de caravanes. Son nom fut comparé par Abû Salâm Qâsim al-Mâzirî à « un olivier monumental dont les branches étaient partout présentes »⁽⁴⁰⁾. Faisant école, al-Dahmânî s'entoura d'adeptes recrutés en grande partie parmi ses congénères arabes. Il enseigna à Mahdiya, au *ribât* de *Shaqâniş*, enfin à al-Qayrawân, où il mourut septuagénaire en muḥarram 621/1224.

Le *qutb* Abû Yûsuf al-Dahmânî entra en contact, non seulement avec les membres de la communauté hermétique et parfaitement organisée des *awtâd* et *awliyâ'*, mais aussi avec des aspirants qui l'entouraient et qu'il guidait. Là aussi une hiérarchie s'établissait. Au premier rang, on trouvait les frères mystiques du *shaykh* (*al-ikhwân*) parmi lesquels se trouvait Abû 'Alî al-Naftî, lui même très actif dans le *Djarîd* contre les *khawâridj* et ancien compagnon d'al-Dahmânî à *Bidjâya*⁽⁴¹⁾. L'amitié entre les deux hommes allait donner à l'axe al-Qayrawân-Bilâd al-Djarîd une nouvelle dynamique. Cette offensive d'une orthodoxie aux couleurs mystiques (soufisme sunnite) dans les zones excentriques et peu encadrées s'avérera payante avant même la venue de mystiques marocains ou les injonctions des savants tunisois dans ces régions où le kharijisme s'était essoufflé. C'est bien à al-Qayrawân que ce mouvement prit naissance, se diffusant en dehors de la "cité sainte" chez les tribus nomades, par l'action de quelques *shaykh/s* soufis, dont le savoir était modeste mais dont l'influence était grande.

2. Diffusion des idées maraboutiques chez les tribus de l'intérieur de l'Ifrîqiya

Le maraboutisme préconfrérique qui, entre le VIII^e/XIV^e et le IX^e/XV^e siècle, sert de vecteur aux idées élaborées dans les principaux centres religieux urbains pour leur diffusion dans les zones rurales, représentait un début de réponse, en milieu tribal, à un besoin d'ordre qui commençait à se faire sentir chez les tribus bédouines suite à la montée des violences inter et intra-tribales et à la défaillance grandissante des pouvoirs publics. Il allait permettre au groupe

(40) *Idem*, III, p. 284.

(41) Ibn Qunfudh, *op. cit.*, p. 97.

tribal de conserver une structure de base nécessaire à sa survie : *al-'aṣabiyya*. Car pour être efficace et demeurer intacte, *al-'aṣabiyya* devait être soutenue par une structure religieuse, qui avait cet avantage d'unir les coeurs et les volontés. Pour Ibn Khaldûn, aucune *da'wa* (mission) ne peut aboutir sans le secours de la '*aṣabiyya*'⁽⁴²⁾. Certains chefs tribaux avaient donné à ce nouveau couple *da'wa-'aṣabiyya* sa vraie dimension.

2.1. Les réformateurs des VIII^e/XIV^e–IX^e/XV^e siècles ou le soufisme sunnite (maraboutisme) de l'Intérieur

Nul doute que les cas individuels de conversion qui s'étaient produits ici et là chez les nomades et semi-nomades, suite à l'importante poussée des idées soufies, s'étaient multipliés dans un Intérieur qui échappait à tout contrôle du pouvoir central (*bilâd lâ tanâluha al-aḥkâm al-shar'iyya*). C'est dans ce contexte qu'il faut situer des marabouts comme Abû Yûsuf al-Dahmânî et Ghayth al-Ḥakîmî. Mais ces deux personnages avaient choisi la retraite qayrawânaise et attirer vers eux des gens de leur propre « race », beaucoup de leurs congénères avaient préféré rester au milieu des leurs pour entamer avec eux des réformes religieuses qui entraînerent des effets sociaux et politiques importants. Ibn Khaldûn nous a laissé une rare description de l'itinéraire de deux hommes dont l'appartenance tribale ne fait pas de doute mais dont la « conversion » au soufisme sunnite avait conduit à influencer le cours des évènements en milieu tribal. Ce sont Qâsim b. Marâ al-Sulaymî et Sa'âda al-Riyâhî.

2.1.1. Qâsim b. Marâ, le disciple d'al-Dahmânî

C'est un disciple d'al-Dahmânî –ou plutôt sans doute, à cause des dates, de son neveu Ya'qûb Ibn Khalîfa⁽⁴³⁾– qui allait, pour la région d'al-Qayrawân, s'engager dans cette nouvelle voie. Membre de la grande tribu des Ka'ûb⁽⁴⁴⁾,

(42) « Le succès des prophètes dépend des groupes et des familles qui les soutiennent. Ils auraient pu se contenter de l'aide de Dieu, mais Dieu, dans sa sagesse, a laissé les choses suivre leur cours », Ibn Khaldûn, cité dans Joseph Cuoq, « La religion et les religions (Judaïsme et Christianisme) selon Ibn Khaldûn », *Islamochristiana*, 8 (1982), p. 107-128.

(43) Le *faqîh* ascète (*al-faqîh al-'âbid*) Abû Yûsuf Ya'qûb b. Khalîfa al-Dahmânî est l'un des plus grands *shaykh/s* soufis à al-Qayrawân. Il est mort en 669/1270-71 (*Ma'âlim*, IV, p. 27-29).

(44) Sur cette tribu sulaymite voir plus particulièrement, en plus d'Ibn Khaldûn, M. Ḥasan, *op. cit.*, p. 116-126.

Qâsim b. Marâ Ibn Aḥmad Ibn Ka‘b avait été élevé depuis son jeune âge dans l’exercice de la dévotion. Il avait, en effet, montré de bonne heure des prédispositions à la piété. La renommée du « chef des saints ascétiques », comme l’appelle Ibn Khaldûn⁽⁴⁵⁾, Abû Yûsuf al-Dahmânî et de son école notamment en milieu rural, avait pu attirer le jeune Qâsim vers al-Qayrawân. Après avoir reçu l’enseignement qayrawanais, il rentra chez les siens pour suivre à la lettre la voie tracée par son *shaykh*. Il s’adonna à la plus stricte observance de la *Sunna*⁽⁴⁶⁾. Le nouveau regard qu’il porta sur les pratiques quotidiennes de sa tribu lui fit remarquer combien les siens faisaient peur aux voyageurs par leurs brigandages et par conséquent à quel point ils s’étaient écartés du droit chemin. Il voulut mettre un terme à ces brigandages et leur prêcha le respect de la *Sunna*.

Élevé dans les traditions tribales, Qâsim prit soin, dans un premier temps, de ne pas affronter directement sa tribu, d’autant plus que sa propagande n’eût d’abord de succès qu’auprès d’un groupe d’Awlâd Abî l-Layl, et fut bientôt sur le point de lui valoir l’animosité du reste de la tribu. Il s’adressa alors aux autres branches de Sulaym⁽⁴⁷⁾ et réussit à s’entourer d’un assez grand nombre de bédouins soumis à sa loi et constitués en une sorte de communauté d’allure maraboutique qui prit le titre de *Djannâda*.

Ibn Khaldûn nous apprend qu’« Il se mit à poursuivre tous ceux qui oseraient commettre des crimes sur les grandes routes ; partout où il les rencontra, il les mit à mort : il fit la guerre à leurs chefs, envahit leurs camps, confisqua leurs biens, tua une partie des malfaiteurs et en dissipa le reste »⁽⁴⁸⁾. Luttant à main armée contre leurs congénères coupeurs de routes, vivant probablement du butin fait sur eux et de subsides fournis par les sédentaires qu’ils protégeaient, les *djannâda* parvinrent à rétablir la sécurité des communications entre Tunis et

(45) Ibn Khaldûn est notre source unique sur Qâsim Ibn Marâ. Voir *Kitâb al-‘Ibar*, Dâr Ibn Ḥazm, Beyrouth, 2003, II, p. 2379-2380 (abr. ‘*Ibar*) ; *Berbères*, I, p. 153-155) ; voir aussi *Hafşides*, II, p. 333-334.

(46) Rappellons que les actes et paroles (*hadîth*) du Prophète avaient été recueillis par ses immédiats disciples et transmis par eux aux autres musulmans. Ces paroles, décisions et pratiques se rapportent au dogme, au rituel et au droit islamique ; elles portent le nom de *Sunna*.

(47) Les Awlâd Abî l-Layl sont une branche des Ka‘ûb et ces derniers sont une branche des Sulaym.

(48) ‘*Ibar*, II, p. 2379 ; *Berbères*, I, p. 154.

le Djarfid. Le danger grandissait pour les pillards nomades de se voir interdire de nouveaux exploits. Qâsim s'acquit ainsi une haute renommée qui le prédisposait au rôle de chef. Mais le succès de ses efforts excita la jalousie de sa propre tribu, les Awlâd Muhâlhil Ibn Qâsim. Ceux-ci résolurent de mettre un terme à une carrière qui commençait à provoquer des fissures au sein du clan tribal. Avec l'assentiment du sultan Abû Ḥafṣ I^{er} (1284-1295)⁽⁴⁹⁾, dont la faiblesse envers les *A'râb* est à souligner, ils l'attirèrent dans un piège, et un de leurs chefs l'assassina⁽⁵⁰⁾. Il s'ensuivit une division profonde entre les Awlâd Muhâlhil et les Awlâd Abî l-Layl qui avaient soutenu le réformateur. À la manière bédouine, Râfi' succéda à l'autorité de son père et poursuivit avec ardeur le même but que lui, soutenu dans ses entreprises par les Awlâd Abî l-Layl. Mais Râfi' connut le même sort que son père, il succomba en 706/1306-1307 sous les coups d'un chef de la tribu Sulaym, les Banû Ḥiṣn⁽⁵¹⁾. Ironie du sort, ceux-ci avaient été auparavant acquis à la cause du réformateur.

Le mouvement paraît avoir pris fin avec la mort de Râfi'. Mais l'arrivée de Ḥamza et Mu'âhim, tous deux fils de 'Umar Ibn Abî l-Layl, au commandement de toutes les branches des Ka'ûb raviva chez les Awlâd Abî l-Layl le désir de venger la mort de Qâsim. Ils mirent à profit une assemblée que tenaient les deux nouveaux chefs dans l'intérieur du Désert pour massacrer par surprise la plupart des *shaykh/s* Awlâd Muhâlhil. La rupture devint définitive, car, dès ce moment, une guerre des plus acharnées, affirme Ibn Khaldûn, régna entre les deux familles. Toutes les branches de la tribu des Sulaym avaient pris part à leur querelle et s'étaient rangées les unes du côté des Banû Muhâlhil, les autres du côté des Awlâd Abî l-Layl.

Cette rupture fut lourde de conséquences : elle avait affaibli les deux puissantes branches des Ka'ûb et fissuré la cohésion au sein de la tribu mère. Ce

(49) « Pour accomplir leur projet, écrit Ibn Khaldûn, ils envoyèrent un exposé peu exact de sa conduite à l'émir Abû Ḥafṣ, sultan de Tunis, lui représentant que les entreprises de cet homme portaient atteinte non seulement aux droits de la communauté musulmane, mais aussi à ceux de l'État » (*Ibar*, II, p. 2379 ; *Berbères*, I, p. 154).

(50) Pour ne pas éveiller ses soupçons, ils l'invitèrent, à la manière bédouine, à une conférence pour régler leurs intérêts respectifs. Ils s'entretenaient avec lui pendant quelque temps au centre du camp et le menèrent ensuite à part sous prétexte de lui parler en secret. Muḥammad Ibn Muhâlhil profita de ce moment pour lui porter un coup de lance dans le dos (*Ibar*, II, p. 2379 ; *Berbères*, I, p. 154).

(51) Sur les Banû Ḥiṣn b. 'Allâg, voir *Ibar*, II, p. 2381-82 et M. Ḥasan, *op. cit.*, p. 126-134.

phénomène ne fut pas le seul, car, à la même époque, une autre tentative de réforme au nom de la *Sunna* s'était produite plus au sud, chez les Riyâh hilâliens qui dominaient dans le Zâb oriental.

2.1.2 : Sa'âda, un Riyâhî du Zâb

Sa'âda appartenait aux Raĥmân, famille de la tribu des Musallam, branche de celle de Riyâh. Sa mère, Ĥuḍayba, pratiquait l'ascèse et la dévotion⁽⁵²⁾. Le jeune Sa'âda n'échappa pas à son influence. Du Zâb où il était, il valait mieux se déplacer vers le Maroc que vers Tunis. En effet, le chemin semblait plus sûr en suivant la caravane des pèlerins de retour de la Mecque. Il décida d'aller à Tâza où il fit la connaissance du « chef des saints docteurs de l'époque »⁽⁵³⁾, le très pieux Abû Ishâq at-Tsûlî. Cette initiative lui valut prestige et estime parmi ses contribuables Riyâh. Ainsi, dès son retour au Zâb au début du VIII^e/XIV^e siècle, il se fixa à Tûlqa (Tolga) et de là, il entreprit sa prédication, comme l'avait fait Qâsim chez les Sulaym aux environs d'al-Qayrawân, mais avec un dynamisme et un prestige personnel plus grands.

Il rallia à lui un certain nombre de chefs arabes qui appartenaient à sa propre fraction et à certains groupes voisins : Dawâwida et Zugĥba. « La réputation qu'il s'acquît dans l'accomplissement de cette tâche, écrit Ibn Kĥaldûn, lui gagna un grand nombre de partisans, tant au sein de sa propre tribu que parmi les tribus voisines. Plusieurs personnages de haut rang se mirent au nombre de ses disciples et s'obligèrent à marcher dans la voie qu'il leur avait tracée »⁽⁵⁴⁾. Ce ralliement draina vers lui une masse non négligeable d'individus de petite condition qui s'empressèrent tous de seconder les vues du réformateur.

Ensemble, ils remportèrent d'abord quelques succès sur les pillards de caravanes ; mais quand il décidèrent d'imposer à Manşûr b. Faḍl Ibn Muznî, gouverneur du Zâb, la suppression de taxes illicites au regard de la loi musulmane, la tâche devint plus difficile. Ibn Muznî, s'appuyant sur les principaux chefs des Dawâwida et sur des troupes régulières envoyées par Bidĥjâya⁽⁵⁵⁾, résista aux injonctions du réformateur, et le fit même chasser de

(52) « Elle avait atteint les plus hauts stades (*maqâmât*) de la dévotion et de l'ascèse » ainsi parle Ibn Kĥaldûn de Ĥuḍayba la mère de Sa'âda dans *'Ibar*, II, p.2344.

(53) *'Ibar*, II, p.2344 ; *Berbères*, I, p. 81.

(54) *Idem*.

(55) Manşûr b. Faḍl Ibn Muznî, gouverneur du Zâb, tenait son autorité de l'émir Kĥâlid Ibn Abî Zakariyyâ', prince ĥafşide qui régnait à Bidĥjâya.

Tûlqa. Le proscrit sortit de la ville, et se fit bâtir, dans le voisinage, une *zâwiya* qui devait lui servir de lieu de dévotion, de groupement pour ses disciples et de point de ralliement à son action.

Ayant opéré un grand rassemblement de ses partisans, appelés *Sunniyya* ou *Murabiûn*, il décida, vers 700/1300, de mettre le siège devant Biskra. Cette deuxième tentative ne lui réussit pas mieux. En 705/1305-6, ses partisans parmi les Dawâwida rentrèrent dans leurs quartiers d'hiver, et le laissèrent dans sa *zâwiya* avec un nombre réduit de disciples. Se croyant assez fort pour se passer de leurs services, il rassembla tous les nomades de son parti (*hizb*), restés dans le Zâb et assiégea Melili. Averti à temps, Ibn Muznî réagit rapidement grâce aux troupes gouvernementales mises à sa disposition par le sultan et à l'aide que lui apporta une branche des Dawâwida, les Awlâd Ḥarbî. Sa'âda fut tué avec un grand nombre de ses partisans, sa tête fut portée à Ibn Muznî.

La mort du fondateur du *hizb al-Sunniyya* n'avait pas affaibli la « secte ». Bien au contraire, celle-ci prit une vigueur nouvelle sous la conduite d'Abû Yaḥyâ Ibn Aḥmad Ibn 'Umar, chef des Awlâd Maḥriz, fraction des Dawâwida et disciple de la première heure de Sa'âda. En 713/1313-14, Abû Yaḥyâ décida le siège de Biskra. Il parvint même à saccager sa palmeraie avant de défier en une bataille sanglante les troupes d'Ibn Muznî, auxquelles s'étaient alliées d'autres Dawâwida, rivaux des Awlâd Maḥriz. Au cours de ce conflit, 'Alî Ibn Muznî perdit la vie. Les *Sunniyya*⁽⁵⁶⁾ remportèrent une victoire complète et firent prisonnier le propre frère de leur *shaykh* Abû Yaḥyâ.

Cependant, suite au décès du chef tribal et religieux Abû Yaḥyâ, les Awlâd Maḥriz se détachèrent de la coalition. Le conseil des *Sunniyya* se réunit pour « choisir un *faqih* capable de les éclairer sur les points obscurs de la Loi et sur les pratiques de dévotion qui pourraient les embarrasser »⁽⁵⁷⁾. Ils prirent comme guide un religieux natif de Magra, qui avait fait ses études à Bidjâya :

(56) Il semble que les deux appellations de *sunniyya* et de *ṣūfiyya* étaient devenues synonymes à cette époque, du moins dans ces zones excentriques de l'Intérieur. A. Bel parle à propos du conflit qui opposa Ibn Muznî aux *Sunniyya* d'« insurrection soufie dans le Sud ; (qui) était conduite par un ṣūfî de Tolga, disciple de 'Abd al-Raḥmân al-Tâsûlî ». (A. Bel, « Le soufisme en Occident musulman au XII^e et au XIII^e siècle de J.-C. », *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, I (1934-1935), p. 145-161).

(57) *Berbères*, I, p. 84.

Abû ‘Abd Allâh Muḥammad Ibn al-Azraq⁽⁵⁸⁾. Le nouveau guide avait fait gagné à la « secte » une place de choix sur l'échiquier politique du sud du pays, grâce au soutien que lui apportèrent des groupes d'*A'râb* de la fraction des Awlâd Sibâ', commandés par Ḥasan Ibn Salâma. Le sultan abdalwâdide Abû Tâshfin (1318-1337), qui ne cessait d'intervenir militairement contre les Ḥaḥşides en Ifrîqiya, lui servit une pension afin de garantir son appui en cas de besoin. Mais, suite à des tensions internes, les Awlâd Sibâ' furent battus par leurs parents Awlâd Muḥammad dans des circonstances peu connues, *al-faqîh* Ibn al-Azraq quitta ses alliés pour se retirer chez les puissants Banû Muznî qui le nommèrent immédiatement *qâdî* de Biskra.

Revirement attendu en milieu tribal, les *Sunniyya* se donnèrent de nouveau des ailes en obtenant l'appui du chef des Awlâd Muḥammad, ‘Alî b. Muḥammad qui les avait auparavant combattus. En 740/1339-40, sous la conduite de leur nouveau chef, ils attaquèrent de nouveau Biskra. ‘Alî avait en fait des comptes personnels à régler avec la famille des Banû Muznî. Ce fut d'ailleurs la dernière tentative militaire sérieuse des *Sunniyya*.

Le mouvement hérita de la *zâwiya*, fondée par Sa'âda, qui continua sa mission réformatrice. Ibn Khaldûn nous apprend que les descendants de Sa'âda se succédèrent dans la *zâwiya* de leur ancêtre. Il semble même qu'ils s'étaient réconciliés avec les Banû Muznî qui leur témoignaient une grande considération. « Les Arabes de la tribu de Riyâḥ qui habitent le Désert leur reconnaissent le droit de donner des sauf-conduits aux voyageurs. De temps à autre, quelques individus appartenant à la tribu des Dawâwida essaient de relever la cause des sunnites, non par esprit de religion et de piété, mais parce qu'ils y trouvent un moyen de se faire payer la dîme par la classe des cultivateurs »⁽⁵⁹⁾.

Nous ne savons pas ce qu'était devenu le mouvement de réforme lancé par Qâsim, mais pour Sa'âda, fondateur de la *zâwiya* de Ṭûlqa, Ibn Khaldûn a laissé entendre qu'il était devenu chef patronyme d'une famille maraboutique. C'est peut-être ainsi que le VIII^e/XIV^e siècle vit naître la première configuration sociale bâtie sur de nouvelles bases religieuses et ethniques. Nos sources sont très avares en informations pour suivre de près cette nouvelle dynamique socio-

(58) Il avait fait ses études sous la conduite d'Abû Muḥammad al-Zawâwî, l'un des principaux *fuqahâ'* de Bidjâya. (*Berbères*, I, p. 84-85).

(59) *Ibar*, II, p. 2345; *Berbères*, I, p. 85 ; *Ḥaḥşides*, II, p. 335.

religieuse. Mais cela ne devrait pas nous empêcher de poser des questions quant à la manière dont étaient nées des familles maraboutiques dans un milieu tribal bâti sur la seule *'aşabiyya* avant d'évoluer vers la formation de tribus maraboutiques.

En somme, les deux réformes, celles de Sa'âda et de Qâsim, entamées au nom de la *Sunna* avaient eu lieu en même temps ou presque dans la première moitié du VIII^e/XIV^e siècle. L'une chez les Ka'ûb sulaymites maîtres de la steppe qayrawânaise, l'autre chez les Dawâwida Riyâh, maîtres des campagnes du Zâb. Elles représentaient des aventures extrêmement intéressantes, « où apparaît clairement, écrit Brunschvig, l'éternel conflit entre nomades et sédentaires, mais aussi entre nomades apparentés, où les motifs profanes s'imbriquent dans des mobiles religieux et souvent les dominant, où s'entrecroisent les influences et s'entremêlent les milieux sociaux »⁽⁶⁰⁾. Dans un tel univers mental et psychologique comment ne pas s'attendre à ce que le soufisme popularisé (soufisme de sens commun)⁽⁶¹⁾ trouve une large diffusion ? N'apportait-il pas, que la conception d'un Dieu plus puissant que les esprits démoniaques⁽⁶²⁾, l'idée qu'Allâh pouvait transmettre à certains hommes une part de son pouvoir, de sa *baraka* ? S'ajoutait à cela que l'absence d'un pouvoir politique fort et cohérent semble avoir laissé un vide charismatique que des chefs tribaux nomades comme Qâsim et Sa'âda, anciens détrousseurs de caravanes avaient rempli en proposant à leurs disciples une nouvelle alternative alliant *'aşabiyya* et *da'wa*.

C'est ainsi que pour la fin du IX^e/XV^e et le début du X^e/XVI^e siècles, nous avons pu recueillir quelques informations sur deux tribus maraboutiques ayant vu le jour au sein de deux grandes tribus nomades de l'intérieur de l'Ifriqiya : les Namâmsha et les Frayshîsh situées de part et d'autre de l'actuelle frontière tuniso-algérienne. Encore aujourd'hui, les Awlâd Sîdî 'Abîd et les Awlâd Sîdî Tlîl se donnent toujours pour nom patronymique, non pas la tribu d'origine mais

(60) *Haḥḥides*, II, p. 336. Voir aussi sur le noyau central culturel au Maghreb, G.-Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Plon, Paris, 1954 ; J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, Rome, 1967 ; F. Decret, *Carthage ou l'empire de la mer*, éd. Seuil, collection Points, Paris, 1977, p.130-152.

(61) Terme utilisé dans le sens de savoir de sens commun ou représentation sociale du soufisme. Voir à propos de cette notion D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales*, Presses universitaires de France, Paris, 1993.

(62) Dans la sourate *al-falaq* par exemple.

le nom de l'ancêtre fondateur de la *zâwiya* et de la famille maraboutique.

2.1.3. La tribu maraboutique, une des conséquences de la diffusion des idées soufies

La naissance des deux grandes tribus à caractère maraboutique : Awlâd Sîdî 'Abîd et Awlâd Sîdî Tlîl, presque au même moment, est un fait qui pourrait bien montrer l'état de décomposition ethnique survenu après l'entrée en masse des tribus arabes Riyâh et Sulaym dans un pays passé sous la domination des tribus nomades et semi-nomades à partir des VI^e/XII^e et VII^e/XIII^e siècles. Les ancêtres éponymes 'Abîd et Tlîl sont deux personnages historiques. Ils s'étaient connus probablement dans la région du Zâb, foyer très actif, riche en modèles, en stéréotypes et lieu idéal de retraite pour les âmes pieuses. Tlîl fut exhumé, et sa relique transportée à Feriana par l'un de ses descendants, deux siècles au moins après sa mort, du cimetière de l'Oued Guentis où il reposait à côté du corps de son *shaykh* 'Abîd⁽⁶³⁾. Quand et comment les deux hommes s'étaient-ils rencontrés ? Sur ce point précis, comme sur beaucoup d'autres, nous devons nous tourner, faute de mieux, vers les traditions hagiographiques véhiculées oralement jusqu'à nos jours par leurs propres descendants⁽⁶⁴⁾.

'Abîd et Tlîl seraient tous deux *sharîf*s⁽⁶⁵⁾, mais l'un serait *hâshimite* et descendrait de Fâṭima fille du Prophète, l'autre serait *umayyade* (sic) et aurait pour ancêtre le troisième calife 'Uthmân Ibn 'Affân al-Umawî. D'après les traditions communément admises chez les descendants des deux *shaykh*/s 'Abîd est fils de Khadhîr b. 'Abd al-'Azîz b. Sulaymân b. Sâlim b. Ibrâhîm b. 'Abd al-

(63) Après un voyage fatigant et difficile et d'interminables tractations qui firent intervenir des saints morts et des chefs de tribus, Aḥmad Tlîlî parvint, enfin, à transférer les reliques de son ancêtre et l'ancêtre éponyme de la tribu de Tlîl de chez les Awlâd Sîdî 'Abîd à Feriana le 6 *rabi* ' I^{er} 1145/27 août 1732.

(64) En fait les descendants de Tlîl, dont M. Tahar Ltîfî, *Mûjiz fî târîkh Sîdî Tlîl wa-l-a'lâm min abnâ'ihî*, Kasserine, 1987, font remonter l'apparition de leur ancêtre dans la région à la première moitié du IX^e/XV^e siècle, en se basant sur un pseudo texte émanant du sultan Aḥmad al-Hafṣî et de l'émir Muḥammad b. 'Alî al-Hafṣî, écrit en 849/1445. Cette date correspond au règne de l'émir 'Uthmân et non aux noms des sultans nommés par le document cité. Sur cette question voir M. Tlîlî, *Al-shaykh Aḥmad Tlîlî, ḥayâtuhu wa-âthâruhu*, C.A.R., Université de Tunis, Tunis, 1988.

(65) Nous traduisons ici la conception du *sharîf* chez les descendants des deux *shaykh*/s. Ainsi, même s'ils ne disent descendre que de l'Umayyade 'Uthmân, troisième calife de l'Islam, les Awlâd Sîdî Tlîl se considèrent-ils toujours comme *shurafâ* ou *ashraf*.

Ḥalîm b. ‘Abd al-Karîm b. ‘Isâ b. Mûsâ b. ‘Abd al-Salâm b. Muḥammad b. ‘Abd al-Djabbâr b. Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Abd Allâh b. Mawlây Idrîs al-Aṣghar b. Idrîs al-Akbar b. Mawlây ‘Abd Allâh al-Kâmil b. al-Ḥasan al-Muḥannâ b. al-Ḥasan al-Saḥḥ b. ‘Alî b. Abî Tâlib et Fâṭima al-Zahrâ’ fille du Prophète⁽⁶⁶⁾. Quant à Tlîl, il est fils de Naṣr b. ‘Abd al-Raḥîm b. ‘Abd Allâh b. Mubârak b. al-Qâsim b. Naṣr b. ‘Alî b. Aḥmad b. ‘Abd al-‘Azîz b. Muḥammad b. ‘Umar b. Ibrâhîm b. Ṣâliḥ b. Shubâla b. al-Ḥimyar b. ‘Abd al-Ghaffâr b. Abî Bakr b. Zayd Ibn ‘Amr b. ‘Uḥmân b. ‘Affân⁽⁶⁷⁾.

Il est très difficile d’établir avec certitude la moindre date. Cependant, les quelques éléments qui avaient résisté à l’usure du temps pourraient permettre de proposer une probabilité. En effet, les traditions recueillies aussi bien chez les Awlâd Sîdî ‘Abîd que chez les Awlâd Sîdî Tlîl s’accordent pour dire que les deux hommes s’étaient rencontrés. Mieux, Tlîl était l’un des nombreux disciples de ‘Abîd. Ils auraient été tous deux gendres du marabout Ya‘qûb al-Djanḥânî. Et heureusement pour l’histoire sociale de la région, l’un des descendants de Tlîl, son cinquième petit-fils, Aḥmad, s’était fait un nom parmi les lettrés de l’Intérieur et a laissé une autobiographie avec des dates précises. Aḥmad, est né vers 1708-9. Cinq générations le séparent de son ancêtre Tlîl. En supposant qu’une quarantaine d’années⁽⁶⁸⁾ séparerait une naissance de celle qui la précède immédiatement, la période d’existence de Tlîl se situerait entre la deuxième moitié du IX^e/XV^e siècle et la première moitié du X^e/XVI^e ; celle de ‘Abîd se

(66) Cette généalogie qui est la plus complète de toutes celles présentées ailleurs, nous la tenons de l’un des descendants de ‘Abîd : al-Hâdî Baṣhwât, *Kitâb al-ta‘rif bi al-shaykh Sîdî ‘Abîd al-sharîf*, éd. de l’Association des *Shurafâ* de Bir al-‘Atir, Algérie, 1997, p. 7 ; voir aussi les généalogies dans P. Murati, *Le maraboutisme ou la naissance d’une famille ethnique dans la région de Tebessa*, Tebessa, 1935-36 ; L.-Ch. Féraud, « Notes sur Tebessa », *Revue africaine*, 18 (1874), p. 430-473.

(67) Cette généalogie est établie par M. T. Latifi, *op.cit.*, p. 4. Sur ce genre de généalogies assez répandues chez certaines familles maraboutiques nous nous plaçons du côté du *faqîh* Ibn ‘Arafâ (S. Ghrab, *Ibn ‘Arafâ wa-l-manza‘ al-‘aqlî*, Tunis 1993, p. 30), d’Ibn Khaldûn, de R. Brunschvig, et de M. Tlîlî, *op. cit.*, p. 70-77 pour sa critique de la généalogie de Tlîl. Ils s’accordent tous pour dire qu’il est très difficile, en l’absence de sources sûres et vu les avantages multiples obtenus en se disant *sharîf* depuis les IX^e/XV^e et X^e/XVI^e siècles, de se fier à ce genre de généalogies.

(68) Nous estimons que quarante années n’est pas l’intervalle “idéale”, mais nous avons pris ce chiffre pour essayer de nous rapprocher au mieux des dates avancées pour l’apparition de Tlîl dans la région.

serait passée pendant le IX^e/XV^e siècle.

Sâlîm et Khadhîr avaient introduit le *taşawwuf* au sein de la famille et avaient légué à ‘Abîd un capital culturel hautement apprécié en milieu bédouin : savoir lire le Coran, le réciter et savoir écrire. La trajectoire de vie de Sâlîm, qui aurait vécu dans la deuxième moitié du VII^e/XIII^e siècle, représente un élément significatif de cette représentation de la quête du savoir qui fait passer *ahl al-şalâh* (les gens de bien), à un moment de leur vie de mystique, par Oued Dhar‘a, al-Sâqiya al-Ĥamrâ⁽⁶⁹⁾ et Tlemcen où repose le corps de Sîdî Abû Madyan Shu‘ayb.

Sâlîm avait quitté al-Sâqiya al-Ĥamrâ’ pour la *zâwiya* de l’Oued Dhar‘a, de là il partit pour Tlemcen, probablement dans le village d’al-‘Ubbâd pour accomplir le pèlerinage. Il y aurait été sollicité, à titre de *mu‘addib* (maître, précepteur), pour faire réciter le Coran aux enfants. Son fils Sulaymân laissa douze garçons, trois d’entre eux restèrent à Tlemcen, les autres s’étaient éparpillés dans tout le Maghreb : Yaḥyâ et ‘Abd al-Ĥaqq dans le Hoggar et les pérégrinations de Khadhîr l’emmenèrent à Tozeur dans le Djarîd tunisien. Comme tous les lettrés de son temps dans cet Intérieur excentrique, il devait pouvoir réciter par coeur le Coran, savoir quelques éléments de *fiqh* et posséder surtout une culture ésotérique simple, matérialisée par quelques pratiques culturelles qui ne risquaient pas de passer inaperçues en milieu populaire : *dhikr*, *awrâd*, *zuhd* expressif et recommandations pieuses pour quitter l’ici-bas dans la meilleure posture.

Dans un acte ultime de purification de l’âme, Khadhîr prit le chemin de La Mecque, de là, il se dirigea vers Baghdâd où se trouve le maître des *mutaşawwifa* ‘Abd al-Qâdir al-Djîlânî (al-Djîlî) pour puiser aux sources. En effet, comment aller à al-‘Ubbâd puis à La Mecque et ne pas se recueillir longuement devant la tombe du patron de ce qui allait devenir la puissante

(69) Oued Dhar‘a et al-Sâqiya al-Ĥamrâ’, plus particulièrement ce dernier lieu de *taşawwuf* occupaient une place de choix dans la représentation sociale de beaucoup de saints de l’intérieur de l’Ifriqiya. Beaucoup d’entre eux seraient venus d’al-Sâqiya al-Ĥamrâ’, cet “ailleurs” étrange qui se prête à la fabrication de plusieurs généalogies fictives. Je remercie Yassir Benhima, de l’Université Lyon 2-Lumière/UMR 5648-CNRS, pour ses remarques et suggestions concernant ces deux foyers.

confrérie mystique des Qâdiriyya ?⁽⁷⁰⁾.

Aurolé de la *baraka* du *ḥādīdj* et de celle de mystique qâdirî, *Khadhîr* était en mesure d'en montrer les manifestations par des *karamât*. Il aurait soigné, par sa seule *baraka*, la fille du chef des Ḥamâmma, 'Abd al-'Azîz Ibn Ḥammâm, d'une maladie déclarée incurable par les médecins⁽⁷¹⁾, et finit par épouser sa patiente qui lui donna 'Abîd, Aḥmad et *Ghazâla*.

Nous sommes probablement à la fin du VIII^e/XIV^e-début IX^e/XV^e siècles, *Khadhîr* retourna en pèlerinage. Surpris par la mort, il n'en reviendra pas. Accompagnée de ses trois enfants, Haniya rejoignit quelques parents à elle qui étaient au *djabal Foua*⁽⁷²⁾. Pourquoi n'était-elle pas restée dans sa tribu les Ḥamâmma, au sud de Gafsa ? L'hagiographe n'en dit pas un mot. Pourquoi le *djabal Foua* ? Ici la dimension plausible du récit réapparaît. Le lieu avait vraisemblablement reçu pour un temps plus ou moins long 'Abîd lors de sa retraite pieuse.

En effet, les traditions s'accordent pour dire que 'Abîd avait passé une bonne partie de sa vie en ermitage dans cette montagne. Sâlim, au lieu d'être comme le veut la tradition l'illustre ancêtre mort à Tlemcen, serait plutôt le fondateur, au début du VIII^e/XIV^e siècle, d'une *zâwiya* à Nagrîn, sur la route la plus fréquentée du Sud, qui mène du *Djarîd* vers le *Zâb* en passant par *Khandjât*

(70) Sur le grand ṣūfi de l'ère post-ghazalienne de Baghdâd 'Abd al-Qâdir al-Djilânî (VI^e/XII^e siècle), voir plus particulièrement J. Chabbi, «'Abd al-Qâdir al-Djilânî personnage historique », *Studia Islamica*, 38 (1973), p. 75-106.

(71) Al-Hâdî *Bashwât*, *op. cit.*, p. 10. Le caractère hagiographique est bien sûr largement dominant dans ce que rapporte l'auteur. Car comment croire qu'à cette époque et en milieu rural se trouvaient des médecins ? Pensait-il à ce qui s'appelle *ḥibib 'arbi* : ces thaumaturges qui puisaient leur savoir dans des abrégés (*mukhtaṣarât*) comme celui d'al-Suyûfî, *Al-Raḥma fî l-ḥikma wa-l-ḥikma*, éd. Dâr al-fikr, s.d. & s.l.

(72) Le *djabal Foua* culmine à 1484 m. et se trouve en pays des Namâmsha au sud de Tebessa, près de la frontière tuniso-algérienne. Il est situé dans une zone qui a connu plusieurs civilisations dont celle des Romains. Voici ce qu'en dit L.-Ch. Féraud : « Au pied de la grande montagne de Foua à deux journées de marche et à une de Bir al-'Ater, on retrouve les vestiges d'une grande ville, au milieu de laquelle s'élève comme un Dieu therme un mausolée en pierres de taille assez bien conservé de 6 à 7 mètres de hauteur, que les indigènes appellent *Soumâa bent al-'Abri* (le clocher de la fille du géant). Un bois de pins maritimes couronne le sommet de Foua. C'est le bois sacré du Marabout Sidi Ubeid que la croyance religieuse et un respect superstitieux ont conservé intact, à côté des besoins continuels d'une population nomade et conséquemment dévastatrice. » (L.-Ch. Féraud, « Notes sur Tebessa », *Revue africaine*, 18 (1874), p. 465).

Sîdî Nâdîjî et Biskra, et dans laquelle avait séjourné ‘Abîd. « De là, remontant vers le nord, il (‘Abîd) choisit pour résidence le sommet du *djabal* Foua. Il s’y construisit une cabane en pierres qui existe encore aujourd’hui et y passa quarante ans éloigné du commerce des hommes et livré aux pratiques de la dévotion la plus austère. L’excentricité de la vie solitaire de Sîdî ‘Abîd, la sagesse dont il fit toujours preuve et quelques miracles qu’il avait su accomplir à propos attirèrent au bout de peu de temps à son ermitage une foule de pèlerins et lui valurent un tel renom de sainteté qu’aujourd’hui encore la montagne qu’il habita est considérée comme maraboute et que les indigènes en respectent scrupuleusement les forêts et les animaux qui y vivent »⁽⁷³⁾.

Le témoignage recueilli par Féraud sur le *walî* ‘Abîd, date du dernier quart du XIX^e siècle. Il a l’avantage de donner quelques faits révélateurs de la représentation de leur ancêtre chez les Awlâd Sîdî ‘Abîd. Cette représentation ne doit pas être trop loin de la réalité. Elle en est une déformation certes, mais elle nous renseigne sur l’itinéraire mystique du *shaykh* soufi ‘Abîd qui devait être plutôt un ascète dynamique et un être social bien accepté par ses disciples et ses contributeurs.

Il serait légitime de penser que les pérégrinations emmenaient ‘Abîd chez les Riyâh de l’oued Rîgh et du Sûf ; de là, il se rendait dans le Djarîd (Nafta, Tozeur). Sa renommée d’homme de bien (*radjul şâlih*) doué de *baraka*, et de « savant », le précédait là où il allait. En effet, dans ce Sud qui va du Djarîd au Zâb les idées soufies, sous les couleurs de la *Sunna*, avaient fait école et avaient créé des attentes à satisfaire et des représentations positives du « savant-*faqih*, ‘*âlim al-bâtin wa-l-đâhir* » ; à ces attentes le *shaykh* ‘Abîd répondait par des *karâmât*. En plus de sa qualité de thaumaturge et d’intercesseur pour que des femmes stériles aient des enfants, la représentation sociale du saint nous le montre intervenant auprès d’une tribu contre une autre soutenue par un autre saint. Féraud rapporte la tradition suivante : lors d’un conflit qui opposa deux tribus tunisiennes, les Banû Zîd et les Ĥamâmma, ces derniers implorèrent la protection du *walî* ‘Abîd contre leurs adversaires que soutenait Guenâwa un autre saint. Au moment où les deux parties en venaient aux mains, une détonation épouvantable partit du *djabal* Foua et un projectile colossal en calcaire provoqua l’effondrement de la *zâwiya* de Guenâwa.

(73) L.-Ch. Féraud, *art. cit.*, p. 466 ; Voir aussi Bashwât qui ne parle que de seize ans passé en ermitage au *djabal* Foua.

Nul doute que l'historien se trouve ici sur le registre du merveilleux, mais il est surtout face à des éléments de représentation qui se rapportent à deux réalités, l'une sociale et l'autre psychologique, qui s'entremêlent : un conflit entre tribus réglé non, comme il était de coutume, par les moyens classiques, mais par l'intervention énergique du saint. Ainsi, depuis que les idées soufies avaient trouvé une large diffusion, le saint et ses *karâmât* n'avaient cessé d'occuper une place de plus en plus centrale dans la représentation collective. Ce qui est en soi un fait révélateur des prédispositions mentales à accueillir favorablement de telles idées.

Toutefois, une question reste posée : comment Tlîl avait-il pu rencontrer 'Abîd pour ne plus le quitter et finir par être enterré dans le même cimetière que lui ? Là encore, nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses qui restent probablement invérifiables. En effet, après des années de retraite partielle qui ne l'empêchaient pas de descendre de temps à autre des hauteurs du *djabal* Foua pour aller chez les tribus voisines, et n'étant plus assez jeune pour escalader sans peine la montagne, 'Abîd revint s'établir dans la plaine. Il s'installa sous une tente et se fit entourer par ses neveux et quelques uns de ses disciples. Ce fut probablement le premier noyau de ce qui allait devenir le groupe ethnique des Awlâd Sîdî 'Abîd.

Accompagné de ses disciples, il fit plusieurs voyages dans tout le Sud, l'oued *Rîgh* et le Sûf où il s'attacha de nombreux disciples dont probablement Tlîl qui était venu le rejoindre plus tard dans sa *zâwiya* sur les bords de l'oued Guentis. Le jeune Tlîl subjuga 'Abîd par son énergie et son intelligence. Il devint vite le disciple le plus proche de son cœur, auquel il transmit sa *baraka*, puis il l'ordonna dans la diffusion de son enseignement dans l'Aurès et plus au sud dans le désert où les *Ḥanânshā*, les *Namâmshā* et d'autres tribus *Riyāḥ* avaient l'habitude d'installer leurs quartiers pendant l'hiver. Ces liens de disciple à *shaykh* allaient être consolidés par un autre lien aussi important que le premier : ils avaient épousé tous deux les soeurs *Djanḥânî*.

Après la disparition de 'Abîd, son neveu 'Abd al-Malik b. Aḥmad s'occupa de la *zâwiya* pour continuer à diffuser l'enseignement de son *shaykh*. 'Abd al-Malik avait à lui seul, dix-huit garçons. La grande famille était née et plus tard avait pris corps la tribu maraboutique. Quant à Tlîl, il resta au sein de

cette tribu et eut de son mariage ‘Alî, Qâsim, ‘Abd al-Raḥîm et ‘Abd Allâh⁽⁷⁴⁾ qui quittèrent plus tard la région pour aller du Zâb au Djarîd tunisien (Mîdâs, Naḥṭa, Tozeur), à Gafsa ou à Feriana, enseigner le Coran et diffuser la *Sunna*⁽⁷⁵⁾.

En guise de conclusion, il nous semble utile de rappeler qu’en pays nomade, pays excentrique et sous domination des *A^c râb*, l’apparition, dès le VII^e/XIV^e siècle, de familles maraboutiques qui avaient donné naissance à des tribus nouvelles n’ayant pour origine que le nom du saint patronyme et pour élément fédérateur que le couple *‘aṣabiyya-da‘wa*, n’a pas été étrangère à un autre phénomène inhérent aux décompositions et recompositions ethniques depuis l’arrivée des Banû Hilâl et des Banû Sulaym sur le territoire de l’Ifriqîya. Mieux, ces nouvelles entités tribales semblent avoir pris progressivement de l’ampleur avec le renforcement de la confédération des Ḥanânṣha et de l’État maraboutique des *Shâbbiya* qui devaient exercer leur prépondérance dans la région située entre al-Qayrawân et le sud du Zâb, en passant par Feriana et le Djarîd, région que nous pouvons appeler, par commodité, Pays des Nomades.

(74) M. Tlîlî, *op. cit.*, p. 62 ; pour M.T. Ltîfî, *op. cit.*, p. 12-14, Tlîlî aurait, en plus des quatre enfants cités, quatre autres moins connus : Zâyid, Marzûq, al-Faqîh et une fille Hilâla. De Qâsim descendent les *awliyâ’* : ‘Abd al-Laṭîf, ‘Abbâs et Aḥmad Tlîlî, de la lignée directe de ‘Abd al-Raḥmân b. Qâsim et Râbaḥ b. Qâsim. Nous avons retenu les noms que, plus tard, Sîdî Aḥmad Tlîlî allait regrouper ensemble autour du sanctuaire de Sîdî ‘Abbâs à Feriana.

(75) Si les reliques de Sîdî Tlîlî avaient été transférées au XII^e/XVIII^e siècle à Feriana, le corps de Sîdî ‘Abd al-Raḥîm est toujours dans le cimetière de Sîdî ‘Abîd au sud de Tebessa en Algérie.