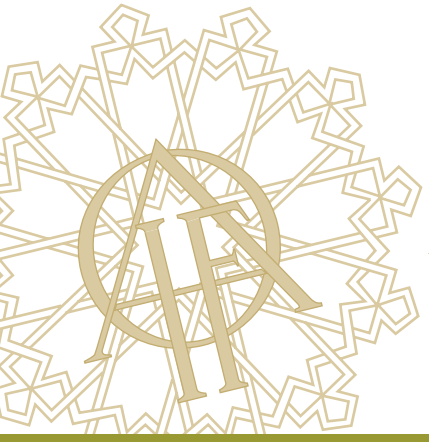
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 25 (1991), p. 363-388

Catherine Mayeur

L’intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.

Conditions d’utilisation

L’utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l’éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l’éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d’Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l’Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d’Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

Catherine MAYEUR

L'INTERCESSION DES SAINTS EN ISLAM ÉGYPTIEN: AUTOUR DE SAYYID AL-BADAWĪ[1]

À la mémoire de mon collègue Patrice Coussonnet pour la passion et la rigueur qu'il a mises dans son travail.

" Le mercredit 24 *Ḏū al-Ḥuǧǧa* de l'an 1147, le bruit se répandit au Caire que la fin du monde et la résurrection générale devaient avoir lieu le vendredi suivant, 26 du même mois. Après avoir parcouru toute la ville, cette nouvelle se répandit bientôt dans les provinces (...); la terreur et l'émotion allaient toujours croissant. Enfin arriva le vendredi tant redouté, la journée ne fut marquée par aucun événement extraordinaire. Le samedi dans la matinée, le bruit courut que tel *ʿālim* avait dit que Sīdī Aḥmad al-Badawī Sīdī al-Disūqī et Sīdī al-Šāfiʿī avaient intercédé auprès de Dieu pour obtenir l'ajournement de la fin du monde et que Dieu avait bien voulu y consentir » [2].

L'intercession, clé du culte des saints.

Apparaissent dans cette évocation par ordre d'importance les deux grands saints du delta égyptien flanqués de l'imam al-Šāfiʿī, caution populaire et docte à la fois : la triade de saints patrons sauvant le monde par leur intercession (*šafāʿa*). C'est beaucoup plus qu'une *karāma* et Ǧabartī ne s'y trompe pas, qui cite le texte pour mieux déplorre la crédulité populaire : cette intercession eschatologique est en fait très proche de celle que l'on prête généralement au Prophète [3]. Si les récits de *karāmāt* du XX[e] siècle ne

1. Une première version de cet article a été présentée sous forme de conférence au séminaire Cedej-IFAO le 6 février 1990. Les remarques présentées ici sont appelées à être complétées et développées dans notre thèse en préparation sur le culte de Sayyid al-Badawī, thèse d'histoire préparée à l'université de Paris-IV — Sorbonne, sous la direction de M. le Professeur Dominique Chevallier. Je tiens à remercier Michel Chauveau, démotisant et membre scientifique de l'IFAO, pour ses lectures et relectures, patientes et commentées, de cet article.

La transcription adoptée est celle des *Annales*, sauf pour les textes en dialecte égyptien ou les citations de titres transcrits différemment.

2. La traduction, dont nous n'avons revu ici que la transcription, est celle de Chefik Mansour bey et alii : Abdel Rahman et Djabarti, *Merveilles biographiques et historiques*, Le Caire, 1889, t. II, p. 12. Voir le texte arabe dans *Aǧāʾib al-aṯār fī l-tarāǧim wa l-aḫbār*. Laǧnat al-bayān al-ʿarabī, 1958. L'année 1147 de l'hégire commence le 3 juin 1734.

3. Cf. l'article d'A.J. Wensinck, « Shafaʿa », *E.I.* IV, p. 259.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

présentent plus guère de miracles à une telle échelle [4], la notion d'intercession elle-même n'a pas beaucoup varié : elle est et reste au centre même du culte des saints. *A contrario*, la réédition de textes comme les traités d'Ibn Taymiyya, hostiles au débordement du *tawassul* montre que l'intercession est la clé du culte des saints [5]. Recours fidèle dans les détresses renouvelées des temps modernes, les grands saints intercesseurs égyptiens méritent plus qu'une mention pour mémoire : c'est autour d'eux que continue à se construire et à fructifier la *baraka* efficace, autour d'eux que l'on peut discerner comment est conçue et vécue l'intercession. En observant successivement le vocabulaire de l'intercession, les raisons de la puissance des intercesseurs, les rites et formules de l'intercession, nous espérons mieux comprendre le culte des saints en islam égyptien.

La hiérarchie des saints intercesseurs : les aqṭāb.

La notion même de saints intercesseurs n'est ici qu'une traduction pratique mais fort imparfaite du concept soufi des *abdāl* : ce sont les saints qui règnent en souverains sur le monde et dont le nombre reste toujours stable, chacun étant remplacé à sa mort par un autre. Les *abdāl* étaient donc à l'origine des saints vivants, d'ailleurs nombreux puisque le *Lisān* en fixe la liste à 70 [6], mais le terme s'appliqua bientôt aux saints défunts

4. Les saints restent toujours capables de surnaturel mais les sources imprimées qui en parlent sont plus discrètes quand elles sont favorables et seuls les ouvrages polémiques hostiles au *tawassul* citent des *karāmāt* « anormales ». Pour des biographies de saints de la fin du XIX[e] siècle, cf. Muḥammad al-Sayyid Abū l-Wafā', *Išrāq al-ṣabāḥ fī l-taʿrīf bi Nūr al-Ṣabāḥ*: Tanta, 1969, et Aḥmad Muḥammad Ḥiǧāb, *alʿIḍā wa l-iʿtibār*, Tanta, 1968. Peut-être la portée plus réduite des miracles rapportés dans ces ouvrages est-elle due à une autocensure prudente face au réformisme musulman et à l'Égypte nassérienne.

5. Cf. la réédition à Beyrouth l'an dernier de Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Taymiyya. *Qāʿida ǧalīla fī l-tawassul wa l-wasīla*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1989, 184 p., et au Caire de *Iqtidāʾ al-ṣirāt al-mustaqīm muḫalafāt aṣḥāb al-ǧaḥīm*.

6. « *wa l-abdāl qawm min al-ṣālihīn bihim yuqīm Allāhu l-arḍ, arbaʿūn fī l-šām wa ṯalāṯūn fī sāʾir al-bilād lā yamūt minhum aḥad illa qāma makānahu āḫar fa li ḏalika summu abdālan* », *Lisān al-ʿarab*, XIII, p. 50-52. Le chiffre de 40 *abdāl* est très courant également. L'article d'Ignace Goldziher sur les *Abdāl* (*E.I.*[2], I, p. 97) donne une classification de la hiérarchie des saints : les 40 *abdāl* occupent le cinquième rang après le *quṭb*, les deux imams, les quatre *awtād*, les sept *afrād*, et avant la série plus populeuse des *nuǧabāʾ* et des *nuqabāʾ*. On rencontre en fait d'un auteur à l'autre de grandes variations sur le nombre et l'ordre des degrés : les *awtād* sont quatre selon *E.I.*[1], I, p. 69 et cinq selon *E.I.*[2], I, p. 69. Le reste de l'article de Goldziher est pourtant resté inchangé d'une édition à l'autre. Pour le *Kitāb al-waḥīd fī sulūk ahl al-tawḥīd*, étudié par Denis Gril, le *ġawṯ* et les *aqṭāb* dominent, suivis par les *awtād*, puis les *aʿyun*, puis les *abdāl* au nombre de sept et « correspondant aux sept climats de la terre ». (Denis Gril, « Une source inédite pour l'histoire du *taṣawwuf* », livre du *Centenaire de l'IFAO*, Le Caire, 1980, p. 442-508).

En fait, la classification des saints varie selon les auteurs et les époques. Louis Massignon en donne une vision synthétique mais historique qui rend compte de l'évolution du terme dans son *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, 1954, 453 p., cf. p. 38 et p. 133. Dans les conceptions populaires à l'époque contemporaine la hiérarchie est résumée :

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

qui opèrent depuis l'au-delà (c'est-à-dire depuis la *barzaḫiyya*, espace de temps entre le jour de la mort et la résurrection). Dans les variations infinies de la hiérarchie des saints, dominèrent bientôt les quatre principaux, comme le note Massignon [7], les *aqṭāb*. La liste des *aqṭāb* la plus couramment reçue en Égypte est désormais composée d'Aḥmad al-Rifāʿī, de ʿAbd al-Qādir al-Ǧilānī, d'Aḥmad al-Badawī et d'Ibrāhīm al-Disūqī [8]. Deux saints irakiens, les plus anciens, et deux saints égyptiens, tous deux fortement enracinés dans le delta, même si Badawī, né à Fès, est un Maghrébin d'origine [9]. La mémoire collective n'a pas toujours retenu ces nuances, et nombreux sont aujourd'hui les Égyptiens qui pensent que les quatre *aqṭāb*, sont peu ou prou Égyptiens d'adoption. Ainsi le tombeau de ʿAlī al-Rifāʿī à la Citadelle passe-t-il souvent pour être celui d'Aḥmad al-Rifāʿī dit al-Rifāʾī al-Kabīr [10]. On ignore souvent où est enterré al-Ǧilānī mais on suppose aisément

pour la Palestine du début du XX[e] siècle par exemple, les *aqṭāb* dominent, suivis par les *abdāl* qui peuvent se transformer à leur gré. Il s'agit là d'un emploi tout à fait différent du terme *badal*. (cf. T. Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Londres, 1927, 331 p., p. 77 *sq.*). Dans l'Égypte actuelle, *aqṭāb* et *abdāl* sont largement confondus.

7. L. Massignon, *op. cit.*, p. 133. n. 5. Selon Massignon, la présidence revient à al-Rifāʿī. En fait, selon les milieux confrériques où sont produits textes et légendes, la primauté varie : Aḥmad al-Badawī s'exclame « *Ana sulṭān kullī quṭb kabīr* » dans un poème célèbre de l'Aḥmadiyya du début du XIX[e] siècle. Cf. al-Sayyid Muḥammad Kamil al-Bahāī, *Al-Minaḥ al-Bahāiyya fī l-aḥzāb wa l-awrād al-aḥmadiyya*, Tanta, 1966, 46 p.; p. 35. Dans le soufisme égyptien du XIX[e] siècle en général, ce sont Ibrāhīm al-Disūqī et Aḥmad al-Badawī qui dominent : « En eux deux, ce sont tous les saints qui sont intégrés. » (Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX[e] siècle*, I.F.A.O., tome 1[er], p. 280). Cette phrase nous paraît toujours valable pour la fin du XX[e] siècle.

8. Ce n'est pas ici le lieu d'une comparaison entre les différents *aqṭāb*. Pour des détails biographiques, voir Jacqueline Chabbi, « Abd al-Kādir al-Djilāni, personnage historique», *Studia islamica* XXXVIII, 1973, p. 75-106; Mustafa Tahrali, *Aḥmad al-Rifaʿī : sa vie, son œuvre et sa ṭarīqa*, thèse de 3[e] cycle, Paris III, 1973, citée par D. Gril, *op. cit.*, p. 451, n° 3. Les articles « Aḥmad al-Badawī », *E.I.*[1], IV, p. 193 par K. Vollers et *E.I.*[2], I, 1960, complété par E. Littmann, et « Disūqī », *E.I.*, suppl., p. 54, par D.S. Margoliouth et *E.I.*[2], II, p. 171-172, par W. Khalidi, ne dispensent pas de la très abondante bibliographie en arabe publiée sur les quatre *aqṭāb*. L'article récent de F. de Jong sur le *Quṭb* y renvoie. Cf. *E.I.*[2], V, p. 548-550.

9. Cet ancrage géographique n'est pas l'effet du hasard et dessine en partie les grands courants de l'islam confrérique du temps. Ainsi du Marocain Badawī installé en Égypte après un pèlerinage à la Mecque : sur les courants maghrébins fixés en Égypte, cf. D. Gril, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn ibn Abī l-Manṣūr ibn Zafīr, biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII[e]-XIII[e] siècle*, IFAO, 1986, 373 p., p. 23. De même la filiation spirituelle entre Rifāʿī l'Irakien et Badawī l'Égyptien correspond-elle, comme le note Trimingham, à la diffusion de la Rifāʿiyya sur les rives du Nil au XIII[e] siècle ap. J.-C. Badawī aurait repris la mission d'Abū l-Fatḥ dans le delta. Cf. J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1971, 333 p., ch. II, 2.

10. Cette mosquée passe pour avoir été fondée par un khédive (Ismaïl) après que sa femme eut été sauvée de la morsure d'un serpent par un *šayḫ* Rifāʿī. Cf. Ṣalāḥ ʿAzam, *Aqṭāb al-taṣawwuf al-ṭalāṭa*, al-Šaʿb, Le Caire, 1968, 111 p., ch. I. Ceux des Rifāʿī qui connaissent par ouï-dire le tombeau d'Umm ʿAbīda en Irak décrivent un sanctuaire inaccessible, entouré de serpents et de scorpions, dont la mosquée du Caire, plus accueillante, est un utile succédané.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

qu'il se trouve quelque part en Égypte comme les autres. Si l'on admet volontiers l'origine étrangère du saint, gage d'ailleurs de sa puissance [11], on le pense enterré du moins au sein de la terre qui lui rend hommage, son territoire. Les *aqṭāb*, Pôles mystiques des quatre coins de l'univers, sont aussi les héros familiers du quotidien égyptien. Tel auteur modifiera la liste en y ajoutant le grand saint du Ṣa'īd, ʿAbd al-Raḥīm al-Qināwī, tel *ʿālim* pourra y adjoindre l'imam al-Sāfiʿī comme dans le texte de Ǧabartī, tel auteur de *mawāl* du Ṣaʿīd en changera entièrement la liste [12]. Jamais en revanche on n'y trouvera les *Ahl al-bayt* enterrés au Caire : ni Ḥusayn, ni Zaynab, ni Nafīsa, pour ne citer ici que les exemples les plus connus, n'ont leur place dans le groupe des saints intercesseurs. Non que l'intercession soit réservée à ces seuls *aqṭāb* : l'Égypte offre bien au contraire un modèle de multiplicité et de prolifération de cultes locaux [13]. Mais les confréries soufies comme les dévots du saint extérieurs au réseau des ordres invoquent toujours en dernier ressort ces grands noms tutélaires [14].

Si le zikr est invocation du nom de Dieu, il est aussi par accès, par respirations, cri d'appel au saint : « *Yā ʿAlī, yā Ḥusayn, yā Badawī yā Rifāʿī ...* » *Ahl al-bayt* et *aqṭāb* se trouvent réunis en une litanie dont les cassettes de zikr vendues aujourd'hui en Égypte

11. Il n'est que d'observer les nombreuses *nisba* ethniques que portent les *šayḫs* de village enterrés en Égypte : al-ʿIrāqī ou al-Maġribī, par exemple. Badawī lui-même est bien l'étranger par excellence, avec ses deux voiles de Bédouin. C'est une règle bien connue de la sainteté populaire : le saint doit venir d'ailleurs. Le proverbe dialectal le dit : *eš-šeḫ el-beʿīd bāteʿ* (« le *šayḫ* lointain est puissant ») ; mais un autre proverbe assure le contraire : *eš-šeḫ el-beʿīd serru maʾṭūʿ*. (Littéralement « le *šayḫ* lointain, son secret est cassé »).

12. Dans l'usage courant contemporain, le terme *quṭb* est employé sans grandes restrictions à propos de tout saint d'une certaine envergure. L'article de F. de Jong, *Ḳutb*, *E.I.*², V, p. 548-550 insiste sur la définition classique du terme dans le soufisme, mais la popularité des quatre *aqṭāb* dépasse largement les définitions précises.

13. Pour le XIXᵉ siècle, les Ḫiṭaṭ de ʿAlī Pacha Mubārak et l'ouvrage d'E.W. Lane peuvent être considérés comme des sources. Pour les différents aspects de la religion populaire en Égypte au XIXᵉ siècle, l'ouvrage général le plus abordable est le Rudolf Kriss et Hubert Kriss-Heinrich *Volksglaube im Bereich des Islam*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1960, 2 t. Sur l'Égypte, voir tome I, p. 53-136. Depuis 1960, l'ouvrage trop général et trop vague de Morroe Berger, *Islam in Egypt Today. Social and Political Aspects of Popular Religion*, Londres, N.Y., C.U.P., 1970, 138 p. ne dispense pas de lire les monographies excellentes de Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford, 1973, 248 p. et Edward B. Reeves, *The Wali Complex at Tanta*, Ph.D., 1981, University of Kentucky, n.p. L'ouvrage pourtant médiocre et souvent inexact de J.W. Mc Pherson, *The Moulids of Egypt*, Le Caire, 1941?, 351 p., reste la seule référence générale sur les mouleds. Comme son ancienneté fait de lui une source pour le début du XXᵉ siècle, il continue d'être indispensable.

14. « Retient-on à suffisance que pris dans son évolution temporelle le culte des saints devient essentiellement invocation, voire évocation d'un nom? » Sa légende peut disparaître. « Le nom garde seul toute sa puissance de communication. C'est pour lui, à travers lui, que se fixe, dans le mental populaire, la personne du saint. Qu'importe ce qu'il fut; par le nom, il est là. » Écrites à propos des saints de l'Europe chrétienne, ces lignes d'Alphonse Dupront paraissent mieux fondées encore à décrire l'importance du nom chez des saints au culte an-iconique. Cf. A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*, N.R.F., 1987, 541 p.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

donnent de beaux exemples [15]. Le Prophète reste bien sûr l'ultime recours dont les *aqṭāb* sont autant de relais, plus familiers, plus proches.

C'est donc l'invocation du nom qui forme avant tout l'appel au saint. Mais autour du nom formules, prières, requêtes utilisent tout un vocabulaire. Les textes écrits surtout, recueils hagiographiques et récits de *karāmāt,* emploient une terminologie répétitive et nécessaire, ces quelques mots qui décrivent, évoquent ou invoquent l'action apotropaïque du saint. Il y a souvent loin des formules lapidaires du dialecte égyptien aux conventions des textes soufis écrits en arabe littéraire : mais la gamme du langage d'un domaine à l'autre mesure la notion d'intercession, telle qu'elle est comprise et vécue par les dévots du saint. C'est autour du *quṭb* Sayyid al-Badawī et de ses disciples de l'Aḥmadiyya que nous avons recueilli les formules employées dans les sources ottomanes et contemporaines : ces données sont toutes partielles [16], mais sans faire de généralisations abusives, il n'est pas inutile de faire ici quelques remarques préliminaires.

Lexicographie de l'intercession.

Les formules de l'intercession n'apparaissent jamais gratuitement quand il est question d'un saint; elles jaillissent au détour d'un récit de *karāmāt* : l'intercession n'est mentionnée, fugitivement, que lorsqu'on s'apprête déjà à la voir exaucer. Rien de plus concret pour les fidèles de Badawī que l'action de leur saint : il n'en est jamais question abstraitement, ce sont toujours des cas précis qui illustrent la puissance et la *baraka* de sa sainte entremise. Quant aux termes employés dans les sources à la fois pour la demande d'intercession et l'intercession elle-même, ils frappent par leur grande constance. Les variations de terminologie se font plus, d'un auteur à l'autre, en fonction du registre de langage, plus ou moins proche du dialecte, que de la période à laquelle il écrit.

15. On pourra écouter l'abondante production du populaire *šayḫ* al-Sayyid Ḥamīs originaire de Telā, Minufiyya, et dont le *taṣawwuf ahl al-bayt* en quatre cassettes produites par la société al-ʿIrāqī de Maḥalla l-Kubrā est aujourd'hui le zikr le plus vendu du delta égyptien. On le note au passage, les grands saints intercesseurs égyptiens y sont considérés d'abord comme des *Ahl al-bayt*. C'est là encore un héritage du XIXe siècle, cf. la notice de G. Delanoue sur Ḥasan al-ʿIdwī, *op. cit.*, p. 278-280.

16. De la bibliographie abondante, souvent polémique, existant sur al-Sayyid al-Badawī, nous avons utilisé ici les trois sources les plus connues et qui reprennent des textes anciens : ʿAbd al-Wahhāb al-Šaʿrānī, *Lawaqih al-anwār fi Ṭabaqāt al-aḫyār*, Dār al-Ǧīl, 1988, t. I, p. 183-187; Aḥmad ʿAbd al-Ṣamad, *al-Ǧawāhir al-saniyya fī l-karāmāt al-aḥmadiyya*, al-Maṭbaʿa al-ʿuṯmāniyya, le Caire, 1888, 144 p., et Nūr al-Dīn al-Ḥalabī, *al-Naṣīḥa al-ʿAlawiyya fī bayān ḥusn ṭarīqat al-sāda al-aḥmadiyya*, Le Caire, 1964, 148 p. Ces trois sources datent du début de la période ottomane et reprennent des traditions mameloukes. Nous avons essayé d'en comparer le vocabulaire avec celui des hagiographies des XIXe et XXe siècles, et avec le lexique de l'intercession que recueille l'enquête de terrain. Le problème de fond est bien sûr la diglossie : les textes écrits ne rendent pas vraiment compte des termes utilisés en réalité. Pour les textes en dialecte, nous avons adopté une transcription différente de celle utilisée pour le classique, afin de rendre mieux compte de la prononciation.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

En arabe littéraire comme en arabe dialectal, on exprime aujourd'hui fréquemment la demande d'intercession par les deux verbes *istaʿāna bi* et *istaġāṯa bi,* employés tous deux au sens de « demander de l'aide » [17]. Les recueils hagiographiques de l'Aḥmadiyya ne les emploient toutefois que rarement à la période ottomane, et beaucoup plus à propos de Dieu, *al-malik al-mustaʿān,* que des saints. La notion d'intercession médiatrice ne se trouve pas dans cette dixième forme, non plus que dans l'emploi rare et récent des troisièmes formes *ʿāwana* et *ġāwaṯa* (au sens, là encore, de secourir, non d'intercéder). Ces formes n'ont d'ailleurs aucune spécialisation religieuse, comme la quatrième *aġāṯa bi* employée au XIX[e] siècle et au XX[e] siècle en dialecte comme en littéraire [18], alors qu'on trouve une occurrence de *anğada* dans les *Ṭabaqāt al-Kubrā* de Šaʿrānī : « *Yā Sīdī Aḥmad yā Badawī inğadnī* [19]. » C'est d'ailleurs, là encore, plus l'invocation que la requête elle-même qui importe : nommer la saint, c'est déjà appeler au secours.

Les différentes formes dérivées de la racine *ŠFʿ* paraissent correspondre davantage à la notion d'intercession telle que nous l'entendons, et c'est bien par « intercession » que Dozy traduit *šafāʿa* [20]. Ce terme est à coup sûr, le plus courant dans les textes soufis de l'Aḥmadiyya, relayé par *istašfaʿa* pour la demande d'intercession. Dans son emploi coranique, la *šafāʿa* paraît tantôt réservée à Dieu, tantôt à Dieu et au Prophète [21]. C'est d'une intercession eschatologique qu'il s'agit à l'origine, et non du recours quotidien à un saint patron. Le terme est d'ailleurs employé absolument, sans référence, au nom

17. Cf. les racines « WN, *Lisān al-ʿArab*, t. XVII, p. 172, et ĞWṬ, *Lisān al-ʿArab*, t. II, p. 476. *Istaġāṯa* est employé plus souvent que *istaʿāna*. La *Naṣīḥa* donne p. 60 un exemple intéressant où quelqu'un s'adresse à Muḥammad al-Šinnāwī « *wa-staġāṯa bi-hi fa-staġāṯa Sīdī Muḥammad al-Šinnāwī bi Sīdī Aḥmad* ». On y lit déjà le système de l'intercession pyramidale : du *šayḫ* vivant au *šayḫ* absent, du continuateur de la *ṭarīqa* à son fondateur, le *nasab* remonte son cours. Dans Šaʿrānī, nombreux exemples, *op. cit.*, p. 187.

18. Un traité récent sur le *tawassul* par exemple indique les formules suivantes : *iġtinī yā rasūl Allāh, išfaʿ lī ʿinda rabbika, ʿāwinnī yā Sayyid yā Badawī ʿalā qaḍā' ḥağātī*. L'auteur utilise abondamment les racines ĠWṬ, ʿWN et WSL, plutôt que ŠFʿ. Cf. Aḥmad Muḥammad Ḥiğāb, *Risāla fī l-adilla ʿalā ṭubūt al-tawassul bi-l-anbiyā' wa l-muqarrabīn aḥyā' aw amwātan, al-ʿIḍā' wa l-iʿtibār*, Tanta, 1968, nombreuses rééditions, p. 232-252.

Un très beau poème en dialecte égyptien antérieur à 1850 utilise également ĠWṬ. Sayyid al-Badawī s'écrie : « *teġtinī bi-l-Kilānī we-r-Rifāʿī we maḥbūb en-nabī Sīdī Ibrāhīm* », *Qiṣṣat al-Sayyid el-Badawī maʿa Faṭma bint Berrī*, Le Caire, s.d.

19. Il s'agit d'un captif qui appelle au secours le « libérateur des prisonniers » du fond de sa détresse. Repris par Ḥalabī, *op. cit.*, p. 67. D'autres prisonniers lancent d'autres appels : « *tawağğahtu ilā Sīdī Aḥmad* », Šaʿrānī, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, p. 187, ou « *tawassaltu bi Sīdī Aḥmad* », Ḥalabī, *op. cit.*, p. 68. On constate là encore le contraste entre le cri direct, si proche du dialecte, et le discours indirect littéraire.

20. On trouve *šafāʿa* suivi de *bi* ou *fī* (devant la personne pour laquelle on demanda l'intercession) et *ilā* ou *lī* (devant la personne auprès de laquelle on intercède). La cinquième forme *tašaffaʿa bi* est employée dans le même sens, et la dixième a le même emploi qu'*istaġāṯa*. Dozy propose « intercession » pour traduire *šafāʿa* ou *šafaʿa*. L'entrée du *Lisān* (t. X, p. 48 *sq.*) cite les emplois coraniques du terme, mais montre bien que l'emploi est loin d'être spécialisé dans le domaine religieux.

21. Cf. *E.I.* IV, p. 259. Pour une liste exhaustive des emplois coraniques, d'ailleurs fort contradictoire, du terme, cf. Muḥammad Fu'ād al-Baqī, *Al-Muʿğam al-mufahras li alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm*, Dār al-Šaʿb, p. 384.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de l'intercesseur. Puissance divine au Ciel et sur terre, clémence du Très-Haut ou protection du Prophète, la *šafāʿa* n'a pas tardé à s'étendre aux *aqṭāb,* on en a vu un bel exemple dans le texte de Ǧabartī.

Notons toutefois que, le *Lisān al-ʿArab* l'atteste, le sens est loin d'être spécialisé dans le domaine religieux : on rencontre le terme, au moins aussi souvent pour parler de la protection du saint auprès des puissants, que de son intercession auprès de Dieu [22]. Dans cette belle source nourrie aux préoccupations quotidiennes des humbles qu'est le livre de ʿAbd-al-Ṣamad, on rencontre la *šafāʿa* le plus souvent en ce sens; ainsi résume-t-on la vie du *šayḫ* Muḥammad al-Farrān, boulanger de Badawī : « *wa kāna iḏā šafāʿa ʿinda wāḥid min al-akābir la yastaṭīʿu an yarudda šafāʿatahu* [23] ». Plus loin, un Compagnon de la Terrasse, disciple de Sayyid al-Badawī, a le même pouvoir : « *wa kānat šafāʿatuhu maqbūlatan ʿinda-l-kuššāf wa mašāyiḫ al-ʿarab wa ġayrihim* » [24].

Puissants anonymes, chefs de district et chefs de tribus bédouines : c'est auprès d'eux qu'intervient le saint dont la *šafāʿa* va au réel, au concret, au proche. Le saint rural aḥmadī, la longue litanie de ʿAbd al-Ṣamad le prouve à l'envi, est d'abord au XVI[e] siècle le défenseur des humbles contre les puissants [25]. Le pouvoir de défendre les opprimés est une preuve nécessaire et suffisante de sainteté. Nulle référence dans ce vocabulaire à une médiation entre l'homme et Dieu : s'il s'agit bien d'intercession, le saint toutefois n'est pas un intermédiaire. Il est celui qui agit. La puissance d'intervention immédiate que Dieu a, de tout temps, déposée en lui permet la *šafāʿa*. L'intercession du saint en islam égyptien procède donc, en dernier ressort, de la *baraka* : l'expression *nafanʿā-llahu*

22. Il n'y a rien là que de très classique, et c'est aussi une fonction majeure du saint médiéval en Europe chrétienne méditerranéenne que d'intercéder pour les pauvres et les opprimés auprès des puissants.

23. Cf. ʿAbd al-Ṣamad, *op. cit.*, ch. II. Al-Farrān est le saint nourricier du peuple : il cuit en abondance les pains qu'il introduit dans le four à main nue. Il est cité au onzième rang des 42 Compagnons de la Terrasse énumérés par l'auteur.

24. Il s'agit du *šayḫ* Muḥammad Baṭṭala, de Fīša-l-Manāra. Cf. ʿAbd al-Ṣamad, *op. cit.*, ch. II.

25. On pourrait remonter au-delà du XVI[e] siècle. ʿAbd al-Ṣamad cite de nombreuses sources mameloukes et reprend largement Šaʿrānī dont il est proche. Toutes les *Ǧawāhir Saniyya* nous paraissent d'ailleurs corroborer pleinement l'hypothèse formulée à propos de Šaʿrānī par J.-C. Garcin : « La mémoire religieuse des campagnes du delta égyptien remonte semble-t-il essentiellement au XV[e] siècle. » (J.-C. Garcin, « Histoire et hagiographie de l'Égypte musulmane à la fin de l'époque mamelouk et au début de l'époque ottomane », *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron* II, *IFAO* 79, p. 300. Repris dans *Espaces, pouvoirs et idéologie dans l'Égypte médiévale*, Variorum reprints, Londres, 1987, 326 p., ch. VIII). La typologie élaborée par l'auteur d'après les saints recensés par les *Ṭabaqāt* de Šaʿrānī décrit les modèles de saints ruraux, de saints des villes, de marginaux errants. Les conclusions proposées sur le saint rural aḥmadī montrent bien la fonction de médiateur du saint intercesseur : « le protecteur, le garant des intérêts spirituels, mais aussi matériels de sa communauté, le dernier recours contre l'injustice ». (*op. cit.*, p. 299). De même, la présence du « gouvernement de l'ombre » que forment les aḥmadīs en remplacement de la hiérarchie mystique connue est décrite en des termes qui évoquent aussi bien la *Naṣīḥa ʿAlawiyya* que les *Ǧawāhir Saniyya.*

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

bi-barakatihi est employée de façon équivalente avec *nafaʿnā-llāhu bi-šafāʿatihi* [26]. Le dévot du saint ne songe pas, sans doute, à nier l'action divine dans l'intercession du saint : mais il n'y a là aucune entremise, et c'est beaucoup plus pour ses saints que par eux que Dieu est alors présent [27]. Il entérine une force d'origine divine mais propre au saint qui agit et se développe de façon autonome, une fois rappelé que c'est par la permission de Dieu que tout advient.

La racine WSL rend davantage compte que ŠFʿ d'une intercession médiatrice : elle renvoie en effet à l'idée de « chercher l'accès auprès de quelqu'un ». Le sens de la cinquième forme surtout, est très spécialisé et construit avec *fī* pour la personne pour laquelle on intercède et *ilā* pour la personne auprès de laquelle on intercède, il traduit précisément les sens du verbe intercéder. C'est d'ailleurs là le terme technique des discussions théologiques [28]. Mais l'emploi de *tawassala* ou *tawassul* dans les hagiographies de l'Aḥmadiyya est moins fréquent que celui de *šafāʿa* ou *šafaʿa* : il est exclusivement réservé à un usage littéraire [29]; le terme est d'ailleurs ambigu : l'accès auprès de Dieu passe aussi bien par les actes pieux (*bi-l-ʿamal al-ṣāliḥ*) ou par la prière au Prophète (*bi-duʿā' al-nabī*) que par la prière des Pieux. Un article publié récemment au Caire sur le *tawassul* en recense huit formes dont une seule renvoie au culte des saints [30]. Lors du recours au saint, on sous-entend fréquemment le complément *ila-llāh* pour trouver des expressions synthétiques comme *tawassaltu bi Sayyidī Aḥmad.* « j'ai recouru à Sīdī Aḥmad », sous-entendu : « auprès de Dieu [31]. » Les constructions sont parfois au rebours de celles que recueillent les dictionnaires : le *bi* introduit le nom de Dieu et *ila* celui du saint lui-même, indice d'un renversement significatif. Le récit célèbre de la résurrection d'un enfant par Badawī illustre à merveille ce renversement. La mère de l'enfant vient implorer le saint : « *tawassaltu ilayka bi-llahī wa rasūlihi* ». (« J'ai intercédé auprès de toi par Dieu et par le Prophète »). Le récit du miracle est alors une belle

26. Cf. E. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, 1954, p. 24, sur *baraka*. L'emploi dialectal de *šafāʿa* est d'ailleurs souple : « intercession » ou « médiation », traduit Socrates Spiro, *An Arabic-English Dictionary of the Colloquial Arabic of Egypt*, 1895, réimpression à Beyrouth, 1980, p. 316. Spiro offre l'avantage d'éclairer l'arabe dialectal du XIXe siècle. Pour le dialecte du XXe siècle, l'ouvrage le plus récent est le dictionnaire de l'American University of Cairo par Martin Hinds et Said al-Badawi.

27. Nous reprenons ici l'expression utilisée par André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École française de Rome, 1981, 765 p., livre III, 1re partie, ch. II, p. 539. Mais les raisons de la distinction opérée sont bien différentes : pour l'occident médiéval, Dieu opère des miracles *pour* les saints en considération de leurs mérites; en Islam égyptien, il entérine la *baraka*. Le miracle a lieu *presque* seul, mais toujours *b-izn-illāh*.

28. Le *Lisān* XIV, p. 250, propose en exemple « *wassala fulānun ila-llāhi wasīlatan* ». Le terme *wasīla*, d'emploi coranique, se réfère au rang du Prophète auprès de Dieu.

29. Les termes *wasīla* et *tawassul* ne sont pas employés en dialecte; cf. les dictionnaires cités, n. 26.

30. Cf. ʿAbd al-Laṭīf Muḥammad Badr, « *Duʿā' ġayr Allāh* », *Maǧallat al-tawḥīd*, n° 2, ṣafar 1410 H., 12e année, p. 50-54. Les formes recensées sont le *tawassul* par la foi en Dieu, par les saints noms, par la foi au Prophète, par l'acte pieux, par la prière des pieux, par la prière du fidèle pour lui-même, par l'amour du Prophète.

31. Cf. *supra*, note 18.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

illustration d'intercession : « *fa-madda Sayyidī Aḥmad al-Badawī yadahu ilayhi wa daʿā lahu fa-aḥyahu-llāhu taʾāla bi barakati duʿāʾihi wa bi-barakati ǧaddihi* [32]. C'est l'invocation du nom de Dieu et du Prophète qui décide Badawī à intervenir; Sa *baraka* doublée de celle du Prophète agit, bien que Dieu soit ici sujet dernier de l'acte de résurrection.

Beau récit d'une intercession docile au pouvoir divin, où Badawī joue le rôle d'intermédiaire, mais cette orthodoxie scrupuleuse contraste avec des récits plus brefs du même miracle, et des versions en dialecte plus elliptiques. « *ʾUm b-izn-illāh* » (« Lève-toi avec la permission de Dieu »), dit le saint au mort qui se lève, ressuscité. Nulle description d'intercession dans l'immédiateté de l'acte : cette fois, c'est bien Badawī qui accomplit le miracle, avec la référence ultime de la permission divine [33].

Ce n'est donc pas un hasard si le dialecte ignore *tawassul*. Même le terme *wāsil* est contaminé largement par une autre racine, WṢL, vers laquelle s'opère en dialecte un glissement de sens. Le saint intercesseur, en effet est celui qui atteint Dieu et qui lui est uni; il appartient aux *waṣlīn*, les proches de Dieu [34] qu'on implore en raison de leur proximité avec Dieu. On ne saurait mieux décrire les saints intercesseurs.

Dans les textes ou dans le parler, et de quelque terme qu'on le nomme, le recours au saint n'apparaît jamais seul, jamais isolé des grâces demandées ou accordées, les *karāmāt*. Pas de discussion sur le *tawassul*, pas de discours sur la sainteté du *wālī* qui n'ait recours aussitôt au récit des *karāmāt*. Au fond, seules importent l'action du saint et son efficacité : le saint *mabrūk* n'est pas un humble médiateur qui présente en suppliant une requête à Dieu; c'est un prince de la Cour céleste qui manifeste le pouvoir direct, à l'effet immédiat, de la *baraka* à lui insufflée.

Raisons de la puissance des saints intercesseurs

Grande est la puissance des saints intercesseurs, cette brève analyse du vocabulaire le montre. Détenteurs de la *šafāʿa*, riches de *baraka*, recours du *tawassul*, les *aqṭāb* règnent

32. « Et Sayyid Ahmad al-Badawi étendit sa main sur lui, pria Dieu en sa faveur et Dieu Très-Haut le ressuscita par la *baraka* de sa prière et celle de son aïeul ». (*i.e.* le Prophète). Cf. ʿAbd al-Ṣamad, *op. cit.*, p. 79. Ce cas très rare de résurrection, apparente les miracles de Badawi à des *muʿǧizāt* dignes du prophète Jésus. D'où son surnom de ʿIsawī.

33. Cette version en dialecte a été recueillie le 17 octobre 1989 au grand mouled de Tanta auprès du *šayḫ* Faraḥāt Muḥammad al-Basyūnī, riziculteur originaire de Damiette, âgé de 53 ans et membre de la Aḥmadiyya Marzūqiyya. Le *šayḫ* Faraḥāt n'est pas alphabétisé. On trouve cette même citation constante du *b-izn-illāh* dans les innombrables prodiges que raconte la *Qiṣṣat al-sayyid Aḥmad al-Badawī...* citée note 18.

34. Le *waṣl* soufi est l'union avec Dieu, selon Dozy; Les *wāṣīlūn* sont « ceux qui arrivent (à Dieu) » dans la tradition d'Ibn ʿArabī. (Cf. R. Deladrière, *La profession de foi d'Ibn ʿArabī*, thèse Paris-IV, éd. Université de Lille-III, 1975, 526 p., p. 25). L'usage dialectal de *waṣlīn* est récent : il n'est pas attesté dans le dictionnaire de S. Spiro et ne se trouve pas une fois dans la *Qiṣṣa* de 352 vers dont la rime est pourtant en *-in*. Il semble que, jusqu'au début du XX[e] siècle, on employait en dialecte plutôt *aṣ-ṣalḥīn*, les Justes.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

sur le monde sans limites des désarrois et des peurs. Mais d'où naît ce pouvoir, qu'est-ce qui fonde, en dernière analyse, à la fois la familière popularité et la crainte respectueuse qu'inspirent les saints intercesseurs? D'où vient que leur renommée ait dépassé les frontières de leur pays, sans le recours aux repères d'un calendrier, d'une liturgie, ou d'une iconographie? La diffusion des grands courants du soufisme a joué et continue à jouer un rôle primordial; les quatre *aqṭāb* sont bien fondateurs des principales confréries égyptiennes. Mais leur audience a dépassé celle d'autres saints qui ont pourtant joué, eux aussi, leur rôle dans la constitution du soufisme.

Plusieurs facteurs ont constitué la hiérarchie des *awliyā'*. L'idée d'une égalité de tous les croyants devant Dieu, établie en dogme, n'est au fond jamais reçue dans les conceptions courantes [35]. Dieu privilégie ses amis (*awliyā'*), ses proches (*muqarrabūn*), ceux qui l'atteignent (*wāṣilūn*) qui forment autour du Prophète une « cour céleste » irradiant ses pouvoirs [36]. Le réformisme musulman qui a depuis un siècle si profondément modifié bien des traits de la piété populaire n'a pas su entamer cette croyance en la prévalence d'individus exceptionnels. Au contraire, la dévotion au Prophète et aux *Ahl al-bayt* en a été paradoxalement renforcée : pouvait-on trouver meilleure légitimation aux pratiques populaires qu'en les rattachant à la Sunna, au saint, qu'en le comparant au Prophète? Silencieusement, implicitement, la *ziyāra* elle-même est liée au *ḥağğ* : on accroche aujourd'hui, ex-votos aux murs des tombeaux, les photographies de la Ka'ba ou du tombeau du Prophète. La décoration qu'on trouverait dans tant d'intérieurs musulmans est inoffensive à force d'habitude, mais elle évoque bien le *ḥağğ* au cœur même de la *ziyāra* [37].

Le rôle du Prophète et des siens est tel dans cette constitution d'une hiérarchie des saints, que la filiation généalogique des *aqṭāb* y tient sans doute une part essentielle. Sans atteindre le foisonnement populeux des *šurafā'* marocains, la descendance égyptienne du Prophète fournit saints et saintes à l'envi; outre les *Ahl al-bayt* dont les tombeaux cairotes suscitent une vénération unanime, nous pouvons citer Aḥmad al-Badawī, Alide

35. Ignace Goldziher développait cette idée d'une façon démonstrative dans « Le culte des saints chez les musutmans », *Revue de l'histoire des religions*, 1re année, t. II, Paris, Ernest Leroux, 1880, p. 257-351.

36. « Cour céleste » ou « cour de paradis », l'expression développée en Europe chrétienne aux XIIIe et XIVe siècles illustre joliment le thème de la hiérarchie des pouvoirs et de la proximité avec Dieu. Sans correspondre absolument aux expressions *Dīwān al-ṣāliḥīn* ou *al-ḥaḍra*, elles traduisent la même réalité. La *ḥaḍra* tient assemblée sur terre en des lieux inconnus, et ses rois sont les quatre Pôles : « *Ḥawlā mulūk al-ḥaḍra al-ilāhiyya* », dit des *aqṭāb* le frère de Badawī.

37. La « circumambulation » dans le sens inverse des aiguilles d'une montre est bien sûr un autre indice de ce rapprochement. Pour décrire ce mouvement essentiel de la *ziyāra*, le dialecte contemporain emploie le verbe *laff* mais la *Naṣīḥa* utilisait bien au début du XVIIe siècle dans une description du rituel les verbes *dāra* et surtout *ṭāfa*. Cf. al-Ḥalabī, *op. cit.*, p. 63 : « *Ṭāf ḥawla tabūtihi* », prescrit un saint au pénitent. C'est bien d'une substitution de la Ka'ba dont il s'agit implicitement. En octobre 1988, une invitation de la Bayyūmiyya de Bilbeis au mouled de Tanta était illustrée d'une vignette représentant la Ka'ba.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

et Husaynide, ou son cousin Ibrāhīm al-Disūqī. L'origine prophétique de Badawī est constamment réaffirmée dans les biographies les plus anciennes qui recopient son *nasab* forgé dans la belle *maqṣūra* de son tombeau. Lui-même quitta la Mecque, muni, dit-on, de son arbre généalogique (*kitāb al-nasab*) pour tout viatique [38]. Il appelle son aïeul à la rescousse en toute circonstance et n'hésite pas à recourir à toute la lignée prophétique dans son combat fabuleux contre Bint Berrī. Les chameaux d'icelle ne s'y trompent d'ailleurs pas, non plus que son frère Ḥasan qui reconnaissent la noble origine du saint à son odeur de sainteté alide [39]. La thèse récurrente du complot shi'ite (Badawī ne serait autre qu'un *dā'ī* fatimide) vise bien cette piété lignagère [40].

Le sang du Prophète, si *mabrūk* soit-il, n'est pas tout. L'affiliation confrérique et, plus généralement, spirituelle double ou remplace la filiation généalogique. Le saint est de telle confrérie dont la chaîne de transmission (*nisba*) finit toujours par remonter à 'Alī et au Prophète. Nouvelle généalogie, la confrérie est plus sûre encore que la famille charnelle. D'une époque à l'autre, d'un espace à l'autre, sans rupture ou séparation, la chaîne solidaire se tient. À peine y a-t-il conscience historique d'un déroulement chronologique : la *nisba* est présente d'un coup, donnée une fois pour toutes, toute entière. C'est pourquoi tant de sauts peuvent s'y produire : les *aqṭāb* et les princes du *taṣawwuf* sont souvent initiés directement par le Prophète ou par al-Ḫidr dans une transmission miraculeuse de la *ḫirqa* : c'est la grâce du *nasab rūḥi* qui fait l'économie de la chaîne d'intermédiaires. La vision en songe (*ru'ya fī l-manām*) du Prophète efface espace et temps : le *quṭb* est toujours interlocuteur direct de l'Envoyé. Que de Voyages nocturnes au paradis, de rencontres et de dialogues avec Muḥammad dans la vie des maîtres [41]! Les visions nocturnes sont essentielles dans l'intercession des saints. Un *hātif* anonyme ou reconnu donne en songe maint conseil pour éclairer, guérir, guider. Les saints surgissent dans les rêves, eux dont la vie n'est qu'une longue obéissance aux instructions reçues en songe [42].

Cette connaissance sensible au cœur, par la révélation soudaine de l'âme éblouie, compte plus à coup sûr en islam populaire que la science scripturaire. Le *'ilm* est pourtant un présupposé nécessaire pour fonder la puissance de l'intercesseur; la populaire Nafīsa,

38. C'est ce que rapporte le récit de Yūnis ibn Azbak al-Ṣūfī, repris par 'Abd al-Ṣamad, *op. cit.*, ch. III. La *maqṣūra* en cuivre est un *waqf* de 'Alī bey al-Kabīr. Le *nasab* qui y est forgé comporte d'ailleurs des erreurs, d'après l'un des meilleurs et plus scrupuleux biographes de Badawī : cf. Ibrāhīm Aḥmad Nūr al-Dīn, *Ḥayāt al-Sayyid al-Badawī, baḥṯ fī l-tāriḫ wa l-taṣawwuf al-islāmī,* Tanta, 1948, 138 p.

39. *Rā'iḥa,* disent les textes.

40. Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr, alors professeur d'histoire à l'université d'al-Azhar, a récemment soutenu cette thèse dans son livre *Al-Sayyid al-Badawī bayn al-ḥaqīqa wa l-ḫarāfa.* Le Caire, 1982, 370 p.

41. À leur échelle plus modeste, les dévots peuvent eux aussi être favorisés de visions : celles-ci ont généralement lieu au terme d'une incubation : le dévot, ou souvent le malade, passe trois jours et trois nuits dans le tombeau; la troisième nuit, une vision l'éclaire ou le guérit; le malade est soigné par le saint dans son sommeil et sauvé au réveil. Pour un récit de guérison personnelle, cf. A.M. Ḥiǧāb, *op. cit.*, p. 154.

42. Badawī ne s'installe à Tanta que sur l'injonction onirique de Rifā'ī; cf. al-Ḥalabī, *op. cit.*, p. 42.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

surnommée *Nefīset el-ʿilm,* est respectée pour sa science religieuse par des gens qui seraient en peine de citer un de ses ouvrages. Badawī passe pour fort versé en *fiqh,* lui, dont on n'a conservé, s'il en a jamais écrit, aucun livre dans ce domaine [43]. La tendance à prêter science universelle au saint intercesseur s'est fortement développée avec le réformisme musulman mais pour la masse de leurs fidèles, c'est l'enseignement du saint qui importe, non ses ouvrages. Le *ʿilm* pourtant ne serait qu'airain sonnant sans la présence réelle du Prophète et du saint l'un à l'autre, sans l'harmonieuse familiarité des saints les uns avec les autres. Il n'y a pas opposition entre *ʿilm* et *maʿrifa* : la science apprise ne l'est au fond que par révélation [44].

L'approche par degrés de la hiérarchie des saints laisse espérer peut-être, au loin, l'inaccessible vision de l'ineffable. Mais pour le plus grand nombre, c'est la proximité chaleureuse des saints, et grâce à eux du Prophète, qui rassure. L'intercession des saints est une succession de portes à franchir pour entrer dans la maison [45]. Badawī, le plus illustre des saints, est surnommé *Bāb al-nabī,* la Porte du Prophète; le Prophète est lui-même la Porte du ciel. Les saints se succèdent aux autres comme autant de seuils initiatiques plus ou moins élevés selon l'importance du saint : le *šayḫ* local intercède auprès du *wālī* ou du *quṭb* régional ou national qui plaide à son tour auprès du prophète, lequel a accès au Paradis, et à Dieu.

Cette gradation explique en grande partie le rythme des mouleds égyptiens qui instaure une liturgie ordonnée : à Tanta, les petits mouleds périphériques des cultes satellites précèdent le grand mouled du Sayyid, lui-même doublé à deux semaines de distance par celui de Disūqī, le tout n'étant au fond qu'une grande répétition par étapes du *ḥaǧǧ* : d'un pèlerinage l'autre [46]. Rares sont les cas où la hiérarchie s'inverse, mais

43. Cf. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* I, 450, SI, p. 808, montre bien cette pauvreté bibliographique. Les nombreux ouvrages que n'hésitent pas à lui attribuer ses fidèles sont des apocryphes. J. Chabbi a observé le même phénomène pour l'autre grand *quṭb,* al-Ǧilānī, *op. cit.*, p. 103, n. 1.

44. Le *ʿilm* dans l'usage dialectal des Aḥmadiyya conduit lui-même à l'extase mystique : « *šaṭaḥ fī ʿilm ʿalā ǧanb ʿaḍīm* », écrit de Badawī l'auteur de la *Qiṣṣa.* L'un des châtiments favoris de Badawī à l'égard de ses détracteurs imprudents est de leur faire perdre le *ʿilm* et le Coran : le cas le plus célèbre est celui de Taqī al-Dīn ibn Daqīq al-ʿĪd, grand qādī. (Sur ce personnage historique devenu grand qādī au Caire en 695/1295-1296, voir de nombreux passages de J.-C. Garcin, *Un centre musulman de l'Égypte médiévale : Qūṣ,* IFAO, 1976, 657 p. et notamment p. 293-295.) Miracle cité notamment par ʿAbd al-Ṣamad, *op. cit.*, ch. III; et al-Ḥalabī, *op. cit.*, p. 51-52. On trouve le même miracle avec des variantes à propos du grand qādī Muḥammad ibn Labbān. Le premier miracle est censé avoir lieu du vivant de Badawī, le deuxième après sa mort : les deux grands cadis méprisent le *ʿilm* de l'obscur ascète de Tanta, et mal leur en prend. Seul, un pèlerinage de repentir au tombeau leur fera retrouver, après bien des tribulations, le Coran et le *ʿilm.*

45. Il ne s'agit pas d'une métaphore : les nombreux versets coraniques qui parlent des portes prêtent, sortis de leur contexte, à une interprétation ésotérique; ainsi le verset 189 de la sourate II : « Venez à vos demeures par leurs portes et soyez pieux envers Allah! Peut-être serez-vous les Bienheureux. » (trad. Régis Blachère, *Le Coran,* Maisonneuve et Larose, 1980, p. 56 et n. 185) est-il interprété par A.M. Ḥiǧāb comme une apologie de l'intercession; cf. *op. cit.*, p. 234.

46. La visite à Tanta était connue pour précéder le *ḥaǧǧ* de la Mecque : de là le surnom de *Bāb al-nabī.*

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

il est quelques beaux exemples où le Prophète lui-même plaide auprès de Badawī la grâce d'un mécréant trop sévèrement châtié [47]. Le dévot privilégiera d'ailleurs tel *quṭb* de préférence à tel autre, en fonction de son appartenance confrérique ou de son origine géographique : Rifāʿiyya ou Bayyūmiyya, Haute-Égypte ou delta. Mais au-delà même de la hiérarchie variable des saints intercesseurs, c'est leur nombre qui importe.

La multiplicité des recours montre assez en effet, que le *wālī* ou le *quṭb*, si puissant soit-il, ne tire pas tant sa force de lui-même que de ses liens avec la communauté des saints. Peuple nombreux, foule anonyme, les *awliyāʾ* veillent aux destinées des hommes. La *ḥaḍra* réunit les Pieux. Cette croyance explique la densité des tombeaux des saints autour de ceux des *aqṭāb*. Plus un *wālī* est entouré de saints, plus son intercession est efficace. Ainsi pour les deux *quṭb* du delta : à Disūq, Sīdī Ibrāhīm est enterré à côté de son frère, et les pèlerins traversent le Nil en barque pour visiter son père, Abū l-Maǧd. À Tanta, on compte actuellement une quarantaine de tombeaux saints dont six dans le seul sanctuaire de Badawī [48]. Peu importent à la mémoire collective les particularités historiques de tel ou tel saint. Enfoui avec les autres dans un passé anonyme et anhistorique, il participe d'une commune *baraka*, plus dense ici qu'ailleurs. Cette superposition de lieux sacrés favorise l'intercession : les gens viennent profiter d'un tout multiple que coiffent en dernier ressort le nom illustre et la personnalité mieux connue du *quṭb*.

Autre preuve majeure de la puissance d'intercession, la faculté du saint à susciter d'autres intercesseurs enracine son pouvoir. Tout récit de *Karāmāt*, tout recueil de *Ṭabaqāt* ne se contente pas des miracles d'un seul saint mais raconte aussi ceux de ses compagnons et de ses disciples. L'accumulation redondante du sacré autour du *quṭb* compte plus que l'attribution directe des *Karāmāt* : ainsi Šaʿrānī mêle-t-il dans une commune dévotion, le souvenir de son *šayḫ* Muḥammad al-Šinnāwī et celui d'Aḥmad al-Badawī. À un saint déjà trop puissant ou trop ancien, il associe le souvenir plus vif, plus personnel, plus affectif aussi du maître dont il a pris le *ʿahd*. Manifestation tangible de la puissance du saint défunt, le *šayḫ* véhicule dans la mosquée du *quṭb* l'énergie d'intercession.

Ainsi le sanctuaire abrite-t-il des mystiques voués à Dieu qui se retirent auprès d'un tombeau béni. Ǧabarti relève pour le XVIII[e] siècle le cas de *šayḫs* qui se sont isolés à la fin de leur vie dans la grande mosquée de Tanta ou auprès d'elle pour y achever leurs jours dans la piété; on retrouve le même phénomène à l'époque contemporaine [49]. Le *šayḫ* Muḥammad al-Šarīf, mort en 1919, passa ainsi ses dernières années dans la mosquée

47. Quand le qādī des qādīs, Ibn Labān, eut perdu le *ʿilm* pour avoir critiqué le Sayyid, il dormit trois nuits en retraite : une vision lui fut octroyée la troisième nuit, dans laquelle le Prophète saluait Badawī et le priait de pardonner à Ibn Labbān; cf. al-Ḥalabī, *op. cit.*, p. 61-64.

48. Cette liste ne vaut évidemment que pour le XX[e] siècle puisqu'elle comprend plusieurs *awliyāʾ*, morts depuis 1800. C'est un mérite de la thèse d'E.B. Reeves que d'avoir attiré l'attention sur cette densité du sacré à Tanta.

49. ʿAbd al-Raḥman 11 Ǧabartī, *op. cit.*, vol. 3, p. 49 et p. 270.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

aḥmadī où il multipliait les miracles; son jeune disciple, alors étudiant, Aḥmad Muḥammad Ḥiğāb suivit plusieurs décennies plus tard cet exemple et fut d'ailleurs enterré près de Sīdī ʿAbd al-ʿĀl en 1978 [50]. Ces saints vivants assurent la prolifération continue de la sainteté et la vie constante de Badawī dans la *barzaḫiyya* : le *quṭb* est toujours présent.

Spécialisation de l'intercession : le public.

La communauté des Pieux soutient la force d'intercession du *wālī* : mais la singularité du saint ne contribue-t-elle pas aussi à sa renommée? Un sanctuaire se distingue d'un autre par spécialisation de l'intercession. Angoisses et espérances des visiteurs ne se portent pas au hasard sur un tombeau : la célébrité du saint y joue son rôle, parfois aussi son éloignement. La coupole que l'on n'aura atteinte, en terre étrangère, qu'après un voyage et ses péripéties inspire plus de crainte respectueuse (*rahba*) que le tombeau proche où l'on peut pénétrer chaque jour. C'est ainsi que, d'un *wālī* à l'autre, l'origine des dévots n'est pas toujours la même; on voit apparaître aux mouleds des saints des groupes sociaux bien différents.

Un monde sépare le saint urbain du saint rural, ou plus exactement, les saints des citadins et le saint des ruraux [51]. Même aujourd'hui, en dépit de l'exode rural et de l'urbanisation galopante de l'Égypte, l'opposition persiste entre mouleds des villes et mouleds des champs, entre, par exemple, fêtes de quartiers cairotes et champs de foire ruraux du delta. La différence d'échelle est aussi décisive : les foules anonymes des grands sanctuaires ont peu à voir avec les petits groupes réunis au pied des *šayḫs* villageois.

Le lien, s'il a vraiment existé, entre *šayḫs* et métiers s'est estompé bien davantage. Si l'on voit apparaître encore des processions de métiers (*mawkib al-ḥiraf*) dans certains mouleds, il s'agit plus aujourd'hui d'une réinvention folklorisante que d'une tradition réelle [52].

50. Cf. A.M. Ḥiğāb, *op. cit.*, p. 210 sur al-Šarīf. Pour un récit remarquable de l'enterrement du *šayḫ* Ḥiğāb par un témoin oculaire, cf. E.B. Reeves, *op. cit.*, p. 135 et p. 233-234. En 1990, plusieurs hommes et femmes résident presque en permanence dans la mosquée.

51. Cf. *supra*, n. 25. Tel saint installé dans une ville attire les ruraux, tel autre est patron de quartier. La différence d'échelle et d'étendue du recrutement compte plus encore peut-être : Aḥmad al-Badawī, saint paysan s'il en est, a pourtant fondé la puissance commerciale d'une ville et reçoit de nombreux citadins. De plus en plus, actuellement, l'urbanisation des campagnes et l'exode vers la ville, de paysans qui gardent des comportements ruraux compliquent les données sociologiques du culte des saints. Restés fidèles après deux générations ou plus au culte de leur lieu d'origine, les nouveaux Cairotes saisissent au mouled ou aux *ziyārāt* l'occasion de retrouver les gens du *balad* et de ressouder une communauté menacée. Dans le cas des soufis, les cultes dessinent des chaînes de solidarité qui ne recoupent pas les divisions sociales et géographiques.

52. Ces processions n'existaient plus sous Nasser au mouled de Badawī, elles ont réapparu depuis, mais sans rien de l'ordonnancement ancien. C'est aussi le cas au mouled de Sett-ʿAïsha au Caire où la *zaffa* est mise en scène par un professionnel de la télévision égyptienne. (Je remercie J.-C. Depaule et M. Gilsenan pour cette information.)

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Quant à la répartition des visiteurs par sexes, elle mériterait une étude plus approfondie : vers quel saint se tournent les hommes, vers quel saint se tournent les femmes [53] ? Si des cas d'une spécialisation poussée peuvent apparaître, force est de constater que les cultes des saints sont mixtes. La demande d'intercession concerne l'individu mais aussi le groupe : on voit apparaître dans les tombeaux des groupes de femmes, parentes ou voisines, en mal d'enfants ou abondamment pourvues de progéniture; des groupes d'hommes, collègues de travail ou frères dans le *'ahd*; et des familles de toute taille [54].

Cette force du groupe et des comportements collectifs dans le culte des saints explique le rôle qu'y joue le lien confrérique. À chaque *ṭarīqa* ses sanctuaires, sans exclusivité ni monopole : les Aḥmadiyya défilent à Tanta, les Burhamiyya fêtent leur patron à Disūq, les Rifā'īyya le leur à la citadelle du Caire. Chaque confrérie célèbre la naissance ou la mort de son fondateur [55] : le mouled est alors l'occasion de compter les membres, d'assurer l'autorité des *šayḫs*, de s'affirmer et de recruter des disciples. Quant aux cultes majeurs des saints intercesseurs, ils mêlent les *ṭuruq* qui communient, dans la chaleur de la fête, à une profusion exceptionnelle de la *baraka*. Le public des grands intercesseurs dépasse très largement le cadre des confréries : c'est que les *aqṭāb* sont compétents en mainte *karāma*, que leur audience est étendue et leur public varié, à la différence par exemple des saints marocains [56]. La tendance est d'ailleurs à l'uniformisation des cultes : les grandes aires de dévotion prospèrent aux dépens des petites.

53. Les Kriss signalaient déjà à la fin des années 1950 que le sanctuaire de Sayyida Zaynab reçoit surtout des hommes (*op. cit.*, p. 58). Yaḥya ibn 'Uqb, en revanche, est un lieu de dévotion surtout féminine. Mais ces dominantes n'ont rien d'exclusif : il n'existe pas à ma connaissance de phénomène comparable au sanctuaire de Fāṭima Bint Berrī à Zakaria en Palestine dont l'entrée était interdite aux hommes au début du XX[e] siècle. Cf. T. Canaan, *op. cit.*, 1927, p. 252.

54. Les récits de *karāmāt* mettent en scène des individus, mais aussi des couples ou des villages entiers. C'est bien le reproche de fond fait aux mouleds : occasion de mixité dangereuse et de promiscuités douteuses; Tanta, lieu de scandale célèbre pour ses prostituées, fut et reste la cible de ces critiques auxquelles Badawī suivi par ses disciples a toujours répondu ainsi : le *ḥağğ* est, lui aussi, mixte; cf. al-Ḥalabī, *op. cit.*, p. 76, 81.

55. Cf. F. de Jong, « Mawlid »; *E.I.*[2], VI, 1989, p. 886-889. Selon J.W.Mc Pherson, *op. cit.*, p. 29 les mouleds musulmans ont lieu à la date anniversaire de la naissance du saint, les mouleds coptes à la date anniversaire de la mort du saint. Les Kriss vérifient cette observation en ajoutant que certains cultes comme celui de Ḥusayn fêtent aussi l'anniversaire de la mort. G. Viaud précise que les pèlerinages coptes peuvent avoir lieu lors de la fête liturgique du saint, ou à la date de son martyre, ou encore à la date de la consécration de son église. Cf. G. Viaud, *Les pèlerinages coptes en Égypte*, IFAO, 1979, p. 75.

56. Le marabout marocain est le saint d'un groupe ou d'une tribu définie. Sur les marabouts Sherqawa de Boujad, voir Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam, Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, University of Texas Press, 1976, 303 p. Pour les rapports entre saints et groupes en montagne berbère, voir E. Gellner, *Saints of the Atlas*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1969, 317 p. Ces cas s'opposent au brassage des cultes égyptiens où même entre Coptes et Musulmans se glissent des échanges. Il existe certes, de nombreux cultes à noyau familial mais où le degré de spécialisation n'atteint jamais ceux que l'on observe au Maroc. Le culte d'Abū-l-Ḥağğāğ à Louxor par exemple n'a pas pour centre une confrérie mais seulement les Ḥağğāğieh descendants du saint.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ainsi la coupole d'Aḥmad al-ʿIrāqī à Tanta, autrefois vénérée, est-elle aujourd'hui fermée et en ruines car ses fidèles ont rejoint le flot des adeptes de Badawī et d'al-Bahā'ī [57]. Ces types de regroupement des cultes par simplification n'excluent pas la renaissance de mouleds disparus et la création de mouleds nouveaux [58]. De ce monde en constant mouvement, émergent les grands cultes stables, ceux qui profitent des cultes satellites mais aussi, souvent, leur profitent. Un tel échange d'énergie d'une sphère de dévotion à l'autre prouve la vitalité et la force de synthèse des grands saints.

Spécialisation de l'intercession : les karāmāt.

La spécialisation sociologique de l'intercession apporte, on le voit, mille nuances au culte des saints : origines sociales des dévots, milieux de vie, profils spirituels et identités donnent aux saints intercesseurs toute leur diversité. Quelque unificatrice que soit la litanie des *aqṭāb*, elle n'égrène pas des saints identiques. Il n'y a pas davantage d'uniformité de l'intercession elle-même et des vœux prononcés. Les *karāmāt* sont ici, à nouveau, une source hors pair pour déceler les grâces demandées au saint : implorait-on le *quṭb* pour les mêmes espoirs et les mêmes craintes à l'époque ottomane qu'aujourd'hui ? Devait-il sa renommée à une spécialité thaumaturgique ou apotropaïque ? Un travail plus général ne peut encore être proposé dans l'état actuel des recherches et de la bibliographie ; nous nous limiterons donc, là encore, au cas bien en vue d'Aḥmad al-Badawī : quelles sont ses caractéristiques, quels miracles lui demande-t-on d'accomplir ? Y a-t-il évolution de l'intercession [58a] ?

À l'époque ottomane, les principales hagiographies émumèrent quelques grâces, toujours les mêmes, constamment répétées : Sayyid al-Badawī libère les prisonniers et

57. Le processus de dégradation est rapide. Le tombeau était encore ouvert en 1978 (cf. E.B. Reeves, *op. cit.*, p. 139). D'après la famille gardienne du sanctuaire, le saint jadis avait son mouled et ses amis (*lū aḥbāb*). Mais la pauvreté du quartier, en voie de démolition, et des chaudronniers voisins expliquerait, toujours d'après cette famille, la désaffection du culte.

58. Sur la naissance d'un mouled disparu, cf. l'article d'Emil Homerin dans cette livraison des *Annales*. Le post-nassérisme a incontestablement favorisé la reprise et la diversification des cultes à mouleds. Pour une création de nouveau mouled en 1965, cf. Michael Gilsenan, *op. cit.*

58*a*. Dans la bibliographie sur les saints en islam, il n'existe encore à notre connaissance aucune étude qui envisage sous l'angle proprement historique l'évolution des miracles. La somme imposante de Richard Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenswunder*, Wiesbaden, 1987, 505 p., offre un panorama très large des *karāmāt*, appuyé sur une science bibliographique impressionnante mais n'en donne point l'évolution dans le temps. Il est à regretter que la fréquence plus ou moins répétée, la permanence ou la fugacité des différents types de miracles n'aient pu être prises en compte dans l'ouvrage. Pour un exemple d'analyse des *karāmāt* plus diachronique et qui tient compte des différences géographiques, cf. Michael Gilsenan, *Recognizing Islam*, Londres, 1980, ch. IV et V.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

retrouve les objets perdus, punit l'injuste et défend l'opprimé, et terrasse sans pitié ses détracteurs [59]. Voici déjà largement ouverte la palette des intercessions : le *quṭb* est puissant et il agit de loin.

Mais il est des absences dans les textes qui laissent perplexe. D'où vient que l'on ne trouve pas de récit de guérison miraculeuse, et qu'il n'est nullement question de fécondité dans les biographies connues? Il est pourtant notoire par ailleurs, que c'est d'abord pour guérir et multiplier, engendrer et ensemencer que l'on recourt au saint Badawī [60]. Il convient de s'interroger sur ce silence des sources : peut-être les miracles de guérison et de fécondité étaient-ils si évidents que les auteurs ne jugeaient pas utile de mentionner des faits aussi répétitifs et naturels, ces *karāmāt* discrètes du quotidien. La libération d'un musulman détenu en terre chrétienne ou la punition d'un juge abusif sont des faits autrement exceptionnels, éclatants et militants que la grossesse d'une femme stérile ou la guérison d'un enfant malade. Peut-être aussi les motifs qui poussaient Ša'rānī ou Ḥalabī à écrire pour défendre l'Aḥmadiyya ou se rapprocher d'un modèle spirituel différaient-ils de ceux qui incitaient les paysans égyptiens à demander à Badawī la guérison de leur bétail ou de leur fils, la fécondité de leur femme ou la fertilité de leur champ [61]. Peut-être surtout, les auteurs craignaient-ils en évoquant ces miracles triviaux d'aviver les critiques contre la prostitution et les rites orgiaques qui avaient cours lors des mouleds.

Le silence des textes n'est pas une condamnation des demandes d'intercession dans leur variété : comme l'exprime joliment Yaḥya Ḥaqqī dans *La lampe d'Umm Hāšim,* l'outrance des dévotions populaires et la méfiance dont elles sont l'objet sont dues beaucoup plus à une différence d'expression qu'à une opposition de nature entre deux formes de piété [62]. Le champ d'intercession de Badawī était et reste suffisamment large pour permettre à chacun d'y trouver sa juste place.

Une lecture plus attentive des textes permet au reste, de déceler des traces de ces intercessions majeures que sont guérison et fécondité. Ainsi voit-on tel méchant critique puni par une paralysie foudroyante ou étranglé par une arête de poisson; après avoir

59. Les miracles ne font jamais que répondre aux demandes d'intercession, angoisses d'un temps, peurs d'une société. On comparera avec profit les miracles de Badawī recueillis à l'époque ottomane et les cas de recours à la magie par les psaumes chez les coptes, à la même époque : cf. Nessim Henry Henein et Thierry Bianquis, *La magie par les psaumes, édition et traduction d'un manuscrit arabe chrétien d'Égypte*, IFAO, 1975, 286 p.

60. Le témoignage égyptien le plus vivant sur les vertus du Sayyid, ni hostile ni excessivement favorable, est le beau livre de Muḥammad ʿAbd al-Ǧawwād, *Ḥayāt Muǧāwir fī l-Ǧāmiʿ al-Aḥmadī*, Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1945, 267 p. L'incroyable popularité de Badawī est due à sa virilité célèbre, à sa force et sa corpulence légendaire, à son appétit d'ogre.

61. Encore faudrait-il distinguer ici entre nos trois auteurs : Ša'rānī écrit sur les saints en général : il présente un tableau plus urbain, plus mêlé aussi des soufis de son temps; en disciple de Šinnāwī, il est disciple de Badawī; al-Ḥalabī vise d'abord, comme son titre l'indique, à défendre la confrérie Aḥmadiyya contre les attaques dont elle est l'objet. ʿAbd al-Ṣamad enfin est à coup sûr le plus proche des soucis et des aspirations des paysans égyptiens.

62. Cf. Yaḥya Ḥaqqī, *La lampe d'Umm Hāšim*, 1944.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

fait amende honorable, il est miraculeusement guéri par Badawī [63]. La *karāma* consiste alors à avoir châtié et converti l'adversaire, mais on trouve au passage, dans le récit, une guérison. Est-ce un hasard, également, si deux des plus célèbres *karāmāt* d'Aḥmad al-Badawī sont, l'une, l'histoire de cette femme venue demander la libération de son fils, l'autre, unique, celle de cette mère implorant et obtenant du Sayyid la résurrection de son enfant [64] ? Ces rares apparitions de la Mère à l'Enfant révèlent une structure essentielle des grands sanctuaires : l'importance des enfants, notamment mâles, et de leurs mères auprès des tombeaux. On les y circoncit, on les prémunit contre les maladies, et c'est parfois grâce à la *baraka* du saint que la mère guérie de la stérilité ou préservée d'un accouchement difficile a pu enfanter.

Les deux grands thèmes des demandes d'intercession, guérison et fécondité féminine, sont restés identiques jusqu'à présent. Une évolution sensible s'est produite en revanche pour les autres thèmes : au XIX^e^ siècle, il n'est plus question de résistance aux brigands bédouins, aux pillards des routes ou aux puissants abusifs [65]. Vers la fin du XIX^e^ siècle apparaissent de nouveaux thèmes, alimentés jusqu'à ce jour, ceux du succès aux examens et des soucis d'argent [66]. La libération des prisonniers, toujours évoquée, n'est plus depuis longtemps qu'un souvenir mythique des croisades. Les *karāmāt* pour lesquelles on recourt aujourd'hui à Badawī n'ont rien de très spécifique : argent, mariage, enfants, examens, maladies, les angoisses des Égyptiens contemporains sont répétitives et banales. La spécialisation des saints aux légendes de moins en moins bien connues s'estompe et l'on va dans le cas des *aqṭāb* vers une généralisation indifférenciée des *karāmāt*. Il est possible pourtant, que des saints à l'aura plus discrète aient préservé une singularité plus forte de l'intercession [67].

Pratiques de l'intercession.

Peut-on observer la même évolution dans les pratiques de l'intercession ? Les hagiographies permettent de retrouver les comportements majeurs des dévots des saints.

63. Cf. al-Ḥalabī, *op. cit.*, p. 59-60.

64. Cf. al-Ḥalabī, *op. cit.*, p. 53 et 56.

65. Les livres de M. ʿAbd-al-Ǧawwād et d'A.M. Ḥiǧāb ne citent pas ces miracles pour l'époque contemporaine. Cependant, les miracles opérés par Badawī contre les Anglais ou les Allemands sont une réminiscence du saint libérateur des prisonniers, adversaire des croisés.

66. A.M. Ḥiǧāb réussit ses examens à al-Azhar en 1920 grâce à Muḥammad al-Šarīf dont l'intercession posthume envoie le Prophète et ʿAlī, sous forme de deux grandes lumières, assister le jeune homme aux interrogations orales. Le même saint permet au *wakīl* d'une grande famille de gagner son procès et de recevoir le salaire qui lui était dû. Cf. A.M. Ḥiǧāb, *op. cit.*, p. 213 et p. 216.

Sur les demandes d'intercession de l'époque contemporaine, la référence unique est Sayyid ʿUways, *Rasā'il ilā awliyā' -llah, Ǧarīdat al-Masā'*, 8/6/1963 et surtout *Min malāmiḥ al-muǧtamaʿ al-miṣrī al-muʿāṣir : ẓāhirat irsāl al-rasā'il ilā ḍarīḥ al-imām al-Šāfiʿī*, Dār Maṭābiʿ al-Šaʿb, 1965.

67. Tel ʿIzz al-Riǧāl dont le tombeau, sis rue de la Bourse à Tanta, protège les commerçants de la cité.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Sans entrer dans une description trop longue de phénomènes d'ailleurs bien connus [68], constatons la permanence de la trilogie classique : *ziyāra, naḏr*, mouled. La *ziyāra*, tout d'abord, qui n'est pas tout à fait un pèlerinage est déjà beaucoup plus qu'un passage : la traduction du terme par visite doit être prise au sens fort. On visite le saint, comme on en est aussi visité. L'accueil dans le tombeau est une rencontre entre le saint et le pèlerin [69]. Le *naḏr* [70] ensuite, fonde la générosité du saint : que les gens fassent des offrandes ou nourrissent les pèlerins gracieusement est en fait une forme de dons de la part des fidèles au saint mais aussi de la part du saint aux fidèles : plus fastueuse son hospitalité, plus grande sa *baraka*. Dans quelques raccourcis saisissants, ʿAbd al-Ṣamad prouve ainsi la popularité des saints de l'Aḥmadiyya : *lahu nuḏūr kaṭīra* ou encore *wa karāmātuhu kaṭīra mašhūra yanḏuru lahu al-nās al-nuḏūr fī l-šadā'id* [71]. C'est l'abondance des *nuḏūr* qui démontre la sainteté du personnage en question. Étonnante preuve par le nombre et la richesse des biens du saint qui illustre de façon nécessaire et suffisante le pouvoir d'intercession.

Dernier terme de la trilogie, le mouled n'est pas général à tous les cultes. Il représente au fond une forme amplifiée, collective et fixée dans le temps de la *ziyāra*, en y ajoutant les caractéristiques d'une fête et d'une foire dans certains cas [72]. C'est l'occasion

68. La description la plus exhaustive et la plus détaillée des rituels de l'intercession se trouve dans T. Canaan, *op. cit.* Il n'existe pas d'équivalent pour l'Égypte mais ces modèles palestiniens, souvent proches, devraient alimenter une comparaison fructueuse. Nous n'avons pu consulter à temps pour cet article le livre récemment paru de Christopher S. Taylor, *The Cult of the Saints in Late Medieval Egypt*, University of California Press, mai 1990.

69. Le saint doit honorer son hôte. C'est lui qui invite, c'est lui qui reçoit : l'hospitalité des saints donne aux fugitifs le droit d'asile, aux affamés la pitance. Les *nuḏūr* en sont la manifestation concrète. Gare au saint s'il vient à décevoir l'attente de ses hôtes : un beau récit en dialecte recueilli par Ṣalāḥ ʿAzām, *op. cit.*, p. 99-100 montre un président du tribunal de Qena nommé en 1917 visitant le saint patron de la ville avec une louable assiduité; nommé au Caire, il y perd le dossier d'une affaire et fort en colère vient récriminer contre ʿAbd al-Raḥīm al-Qināwī, coupable d'avoir failli aux devoirs de l'hospitalité : « *Yā Sīdī ʿAbd ar-Raḥīm ana ḍēfak w-ezzay matekremš ḍēfak wel-'adiyya dāʿet menni?!* » Un songe opportun survenu la nuit même indique au magistrat où se trouve le dossier égaré.

70. Cf. Johs. Pedersen, « *Nadhr* », *E.I.*[1], III, p. 862, qui porte surtout sur le *naḏr* aux débuts de l'Islam. Pour les *nuḏūr* égyptiens, on complètera utilement avec la note très détaillée de F. de Jong dans *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions in 19th Century Egypt*. Leiden, E.J. Brill, 1978, p. 86, n. 281. En dialecte, le terme désigne à la fois le vœu et l'offrande.

71. Cf. ʿAbd al-Ṣamad, *op. cit.*, à propos de plusieurs compagnons de la Terrasse.

72. Sur la *ziyāra*, il est difficile de se contenter de l'article trop bref et daté d'A.J. Wensinck, *E.I.*[1], IV, p. 1304. Les pages d'E.B. Reeves sur le rituel des *ziyārāt*, *op. cit.*, p. 259-280 donnent une description précise et utile mais peu soucieuse de définir les règles du phénomène. Le chapitre II du livre de T. Canaan reste sans équivalent pour l'Égypte.

Sur le mouled, cf. les références citées *supra* note 55. Il n'existe pas en français de traduction satisfaisante du terme arabe égyptien « mouled » : « pèlerinage » (« un lieu sacré vers lequel on se rend en parcourant une certaine distance où l'on accomplit certains rites », Dir. Jean Chélini et Henry Branthomme, *Histoire des pèlerinages non-chrétiens*, Hachette, 1987, 538 p.) semble mieux correspondre à la *ziyāra*; le terme de foire ne vaut guère que pour Tanta et Disūq;

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de passer contrat avec le saint, de faire des grands *nuḏūr* et des abattages massifs de bétail [73].

Cet ensemble de pratiques accentue beaucoup plus la demande d'intercession que l'action de grâces, une fois la demande exaucée. Même s'il y a promesse, de part et d'autre, dont le *naḏr* est au fond l'ex-voto, la première visite au tombeau est une quête. On se rend au sanctuaire pour implorer le saint ou pour s'imprégner, à titre préventif, de *baraka* : plus tard, peut-être, l'intercession une fois obtenue, on ira remercier le saint et prendre l'habitude d'aller au mouled et en *ziyāra* [74].

Formules de l'intercession.

La demande d'intercession ne va pas sans formules. Le dévot parle au saint dans un langage varié mais connu. Il serait impossible de faire ici un exemplaire exhaustif des expressions utilisées [75]. Du moins, peut-on citer les plus fréquentes. Les textes hagiographiques emploient surtout le style narratif ou le discours indirect qui ne font apparaître que rarement des expressions au style direct : tel récit recourt au vocatif, tel autre insiste sur l'importance de *b-izn-illāh* ou de *in šā'Allāh* dans l'invocation [76]. Poèmes et légendes en dialecte du XIX[e] siècle donnent eux aussi de beaux exemples des formules de l'intercession [77]. L'observation contemporaine enfin, permet d'affiner et de diversifier ces formules de référence dans lesquelles, on le verra, il n'y a pas eu notable évolution depuis l'époque ottomane. Les nuances sont plutôt à apporter entre ce que les gens recommandent de dire pour demander une grâce, et ce qu'ils disent effectivement : entre un discours prescrit et un discours réel.

(cf. R. Brunschvicg, « Coup d'œil sur l'histoire des foires à travers l'Islam », *Recueils de la société Jean Bodin* V, « La Foire », Bruxelles, 1953, p. 43-74, repris dans *Études d'islamologie* I, p. 113-144, Maisonneuve et Larose, 1976). Le terme de fête patronale, valable à coup sûr pour les petits mouleds de villes ou de quartiers, ne peut suffire à décrire les grands mouleds d'Égypte.

73. La crise économique actuelle frappe les grands *nuḏūr* et les mouleds dont le léger repli depuis cinq ans atteste de la détresse financière des petits : les mouleds sont devenus trop coûteux pour beaucoup. La *ziyāra* progresse aux dépens des rassemblements annuels, et les dons en argent au détriment des offrandes en nature.

74. C'est la démarche personnelle de Ša'rānī initié par Šinnāwī : le *'ahd* aḥmadī n'est pas seulement l'entrée dans une confrérie, c'est un pacte personnel par lequel on se voue au saint. Du tombeau, la main de Badawī sortit pour éteindre celle de Ša'rānī, *Lawāqih al-anwār...*, p. 186. Le trou de la *maqṣūra* par lequel passa la main bénie est toujours aujourd'hui l'objet d'une dévotion spéciale de la part de gens qui ignorent souvent tout, par ailleurs, de Ša'rānī.

75. On en trouvera des exemples dans le livre cité de Sayyid 'Uways.

76. Cf. al-Ḥalabī, *op. cit.*, p. 54.

77. La *Qiṣṣat al-amīra Ḥadra aš-Šarīfa wa mā ǧarā lahā fī bilād an-naṣāra wa karāmāt as-Sayyid al-Badawī* vendue dans les mouleds a pour refrain « *Naḏra yā Badawī yā Ǧāyib al-Yosrā* » (« Un regard, ô Badawi, libérateur des prisonniers. ») Un autre exemple de comptine d'intercession sur Sayyid al-Badawī est donné par T. Canaan, *op. cit.*, p. 138, n. 1 mais avec une erreur d'interprétation. Le terme « sayyid » ne renvoie pas à Dieu mais désigne bien ici Badawī comme le prouve l'allusion à la libération de Ḥadra.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

On conseille le plus souvent au visiteur néophyte de se placer devant le tombeau, les mains levées et de réciter la *Fātiḥa*. On peut aussi s'agripper à la grille, la *maqṣūra*, en demandant à Dieu d'exaucer tel ou tel vœu. Selon d'autres, il suffit de murmurer « *Yā Rabb!* ». On tournera un nombre impair de fois autour du tombeau (1,3 ou 7) avant ou après ces formules. Mais au fond, on n'apprend pas à faire la *ziyāra*, les rites en paraissent tout naturels-forgés dès la petite enfance par le spectacle et l'imitation des adultes. Il peut y avoir quelques erreurs sur le sens de la circumambulation, vite corrigées par les gardiens du sanctuaire. Mais il n'existe aucune censure sur les formules d'intercession, murmurées ou proférées, parfois muettes. Si dans leurs pieuses recommandations, les dévots insistent toujours sur l'importance du *b-izn-illāh* ou du *in ša'Allāh*, on ignore toujours, au fond, ce que disent vraiment les visiteurs. Ceux-ci entrent souvent dans la salle voûtée en hurlant des apostrophes au saint : « *Yā Bāb an-nabī, yā-bū Farrāǧ, yā šayḫ al-ʿarab* [78]. » Le nom et le surnom invoqués tiennent lieu de formules d'intercession. Ils sont parfois relayés par des tournures-outils : « *Naḏra yā Badawī* » ou le classique « *Šay'lillāh yā Sayyid* » (< Donne-moi > « quelque chose pour Dieu, ô Sayyed »). Cette dernière expression, particulièrement célèbre, peut être employée pour d'autres saints mais elle est passée en proverbe dans le Delta à propos de Badawī. Déjà attestée chez Šaʿrānī, elle reprend au fond l'expression même du mendiant : le visiteur mendie auprès du saint en s'en remettant à sa pitié [79].

Ce maître mot de l'intercession de Badawī y trouve son pendant dans une autre formule : « *dalīl yā dalīl yā Sayyed* », expression sur laquelle il y a aujourd'hui débat. Littéralement, elle signifie : « Guide, ô guide, ô Sayyed ». Pour les uns, il s'agirait du rôle de guide d'Aḥmad al-Badawī vers la Mecque et Médine, le surnom serait donc équivalent à *Bāb al-nabī*. Pour d'autres, Badawī est Guide des Égarés et Trouveur d'objets perdus : ainsi s'expliquerait la formule. Que d'anneaux au Nil jetés, découverts grâce à lui dans le ventre d'un gros poisson, que d'ânes volés ramenés au bercail, que de prisonniers en pays lointain de retour au foyer! L'intercession de Badawī, spécialiste des objets trouvés et des enfants perdus est toujours fameuse [80].

De petits manuels vendus aux portes des grands sanctuaires enseignent d'autres formules, plus élaborées : la répétition des *awrād* de telle confrérie, la récitation des sourates protectrices, la lecture de talismans ou le parcours du tombeau ponctué d'incantations [81]. Véritable liturgie de l'intercession, le florilège des formules employées est

78. La diversité exceptionnelle des surnoms de Badawī est un cas unique en son genre. Cf. *E.I.*[2], I, 1960.

79. Les mendiants disent aujourd'hui : « *Ḥāǧa lillāh* ». Chez Šaʿrānī, il s'agit plus d'une prédiction demandée au saint; « *Šay' lillāh* » pourrait être traduit alors : « Quelle sera ma part de destin? » Il ne s'agit plus absolument d'une demande d'intercession. Actuellement, la formule est citée mécaniquement comme équivalent de « *Amr-e-nā l-illāh* » (« remettons-nous en à Dieu ») en cas de situation désespérée.

80. Le thème est si connu que le patriarche copte-catholique Stéphanos II lui-même m'a assuré que Badawī avait usurpé le culte de Saint-Antoine de Padoue (entretien du 9 février 1990).

81. On trouvera un classique des prières d'intercession au sanctuaire de Tanta dans « *Abyāt tuqāl ʿinda-l-ḍarīḥ li-qadā'-l-ḥāǧāt* », in Muḥammad al-Bahā'ī, *al-Minaḥ al-bahā'iyya*, p. 41-42.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

à usage individuel souvent, mais aussi collectif (en confrérie), et constitue un patrimoine commun pour beaucoup de pèlerins.

Les pratiques diffèrent quelque peu de ces formules apprises : les rites de la *ziyāra* sont observés avec une diversité d'inventions remarquable. Le silence des fidèles autour du tombeau dispense souvent de toute formule : nul besoin d'exprimer tout haut ce que le saint connaît si bien. Certains au contraire confessent à haute voix leur détresse et leur besoin (*ḥāǧa* est encore employé dans ce sens), en s'adressant directement au saint : « *Ešfī-nī* », « guéris-moi », s'écrie une vieille femme devant le cénotaphe. Cris d'une histoire personnelle, parfois inintelligibles, et noyés les jours d'affluence dans l'expression scandée par tous : « *Madad yā madad yā Badawī* ». Refrain favori des zikrs et des mouleds, le *madad* reste la clé de l'intercession des saints populaires [82].

Les pratiques absentes : pas d'image pieuse.

Les descriptions du rituel de la *ziyāra* insistent sur ce qui est; peut-être faudrait-il tout autant relever ce qui est absent des pratiques de l'intercession; Ignace Goldziher soulignait pourtant dans son article fondateur de la *Revue d'histoire des religions* en 1880, la nécessité d'une lecture en creux du culte des saints en Islam [83]. Trop évidente, l'absence de recours à l'iconographie constitue une caractéristique béante, essentielle, de l'intercession. Il n'y a ni image de dévotion, ni image pieuse. Rarement commentée à sa juste valeur, la non-illustration du saint a largement façonné les traits de la *šafāʿa*.

Selon I. Goldziher, l'absence de représentation a eu pour notable conséquence le développement à profusion du merveilleux légendaire et de la fantaisie magique. Rien pourtant de très différent avec les prodiges des saints coptes ou les détails inimaginables des martyres, pourtant représentés, des saints chrétiens. Les représentations mentales du saint, pour être stylisées, n'en existent pas moins en islam égyptien, parfois d'autant plus précises qu'aucune image ne les illustra jamais. Ainsi, les hagiographies donnent-elles par touches le décor et les attributs des *aqṭāb* : à Rifāʿī les serpents, à Badawī le haut bonnet et les deux voiles, à Ǧilānī et Disūqī les lions dressés dans le désert [84].

82. La racine MDD exprime à la fois l'allongement et l'aplanissement, enfin le secours et l'assistance. Seul Lane indique le sens de *madad* comme secours mystique : « A mystic aid imparted by a *wālī* », *Arabic-English Lexicon*, t. VII, p. 2697. Le mot est compris généralement dans un sens général, à la fois concret et spirituel.

83. Pas de canonisation, pas de lien entre culte des saints et culte officiel de la grande mosquée, pas de culte des reliques, pas de représentation iconographique. Cf. I. Goldziher, *op. cit.* Cette approche négative se fonde évidemment sur un comparatisme systématique avec la sainteté chrétienne. On aurait tort de rejeter cette approche : elle paraît souvent indispensable pour définir les caractéristiques et les spécificités d'un culte qui s'est greffé en Égypte, sur et à côté d'un culte chrétien.

84. Le costume porté ou l'animal apprivoisé sont les deux caractéristiques récurrentes. Il existe cependant de Badawī des descriptions physiques d'une extrême précision où l'on décrit jusqu'à son grain de beauté sur la joue droite. Cf. ʿAbd al-Ṣamad, *op. cit.*, ch. I, dans une reprise

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les stéréotypes familiers des silhouettes des *aqṭāb* ont permis la création récente d'images dont les Kriss reproduisent quelques exemples [85]. Recueillies à la fin des années 50, ces illustrations sont à notre connaissance, le seul exemple d'images pieuses représentant des saints en islam égyptien. Observons-les : leur facture est moderne, au plus tôt de la fin du dix-neuvième siècle, et plus vraisemblablement inspirée de canons turcs et européens de l'entre-deux-guerres. Si les images du Buraq et de Rifāʿī offrent quelques réminiscences d'une tradition plus authentique [86], ce n'est pas le cas pour la représentation de Badawī figuré de trois-quarts comme une sorte de saint franciscain au visage doux et au corps ascétique (lui, dont la colère destructrice et le ventre proéminent sont légendaires) : l'image est à la fois trop soignée et pas assez directe, pas assez fixe, au rebours de toutes les caractéristiques nécessaires de l'image pieuse [87]. Il s'agit là d'une tentative inspirée par l'Occident et l'iconographie chrétienne de figurer les grands saints musulmans; ces images ont aujourd'hui totalement disparu. Ce n'est pas une tradition qui s'est éteinte, c'est une innovation qui n'a pas pris [88]. Si dans le passé les dévots des saints en avaient façonné quelque image, on en trouverait sans nul doute des traces chez les auteurs hostiles au *taṣawwuf,* tels Ibn Taymiyya, si prompt d'ordinaire à fustiger les

du šayḫ Abū-l-Suʿūd al-Wāsiṭī. Il est d'ailleurs généralement connu que Badawī était gros, « *Abu-l-kerš el-kebīr.* »

85. Cf. R. Kriss et H. Kriss-Heinrich, *Volksglaube...*, pl. 1 à 10, et notamment pl. 6 pour Badawī 7, pour ʿAbd al-Qādir. Les autres images représentent, outre le Buraq, la mosquée du Prophète et le Kaʿba : des lieux.

86. Le thème des serpents, des lions et des épées qu'on y voit représentés évoquent en effet les tatouages populaires, venus eux-mêmes d'une tradition plus ancienne comme le prouve M. Caloyanni, « Étude des tatouages sur les criminels d'Égypte », *Bulletin de l'Institut égyptien* t. V, 1923, p. 115-128, pl. I à IX, repris par Louis Keimer, *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte ancienne. Mémoire de l'Institut d'Égypte* t. 53, 1948, 118 p. Les planches XXX et XXXI reproduisent notamment des tableaux-modèles sur vitres proposés aux clients par les tatoueurs : on y trouve des représentations anthropomorphiques (figures féminines, guerriers chevauchant un lion) mais pas de représentation des saints, ni chrétiens ni musulmans. Ces modèles, recueillis par le R.P. Paul Bovier-Lapierre professeur au Collège de la Sainte Famille avant la Première Guerre mondiale, excluent-ils toute possiblité de représentation tatouée des saints? Nous avons pour notre part observé chez les tatoueurs du mouled de Tanta, des modèles presque exclusivement chrétiens (St. Georges, la Vierge à l'Enfant) complétés du seul Buraq comme thème musulman. Aucune représentation de saint musulman, alors qu'on trouve des illustrations de lieux : mosquée ou *maḥmal.*

87. A. Dupront nous paraît en donner toute l'essence en quelques pages : la plénitude de l'image de religion est pour lui la silencieuse icône. Quant à la vertu sacrale de l'image de religion, elle procède du dogme chrétien lui-même; le christianisme est la religion « de la semblance et de l'incarnation » où l'homme est à la semblance de Dieu (*imago Dei*) et Dieu fait homme. Cf. A. Dupront, *op. cit.*, p. 100 à 211. C'est bien sûr là que toute image en islam est rendue non tant impossible que privée de vertu sacrée.

88. M. Mustafa Kharoufi nous signale aimablement la présence au Maroc d'images représentant des saints musulmans : ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī et ses lions, Sīdī Raḥḥāl et ses épées. Une dizaine de figures réunies sur une planche sont vendues et suspendues chez les commerçants. Le phénomène n'est toutefois pas assez diffusé pour instaurer une tradition de l'image pieuse avec ses caractéristiques de répétition et de généralité.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

pratiques chrétiennes ou païennes des musulmans égarés [89]. Ce n'est pas le cas : il y a bien absence d'images du saint en islam égyptien.

Les conséquences sont considérables : la différence avec les saints chrétiens en général, et coptes en particulier, s'accuse ici. Le rôle de l'image dans l'intercession des saints chrétiens est en effet central : on sait que les grands cultes de l'Occident tournent autour des images de dévotion qui fixent un lieu et une intercession au visage connu; on sait aussi que la diffusion du retable portatif puis de l'image pieuse dans l'Europe des XIV[e] et XV[e] siècles entraîna une importante mutation de la piété : chaque communauté, chaque fidèle même, pouvait désormais se dispenser du recours au lieu par la grâce bienfaisante et thaumaturgique de l'image. Le saint n'est plus présent en un seul lieu, ses vertus sont délocalisées, son culte se répand. L'intercession du saint joue désormais à distance : le pèlerinage devient un pèlerinage d'actions de grâce, non plus de demande d'intercession [90].

Peut-on observer le même phénomène pour le monde copte si friand d'icônes et d'images pieuses? La représentation figurée des saints n'a pas altéré l'importance du lieu : visites et pèlerinages s'y déroulent à l'envi. Mais l'iconographie copte a diffusé dans toute l'Égypte des modèles de sainteté, a unifié les cultes et propagé une théologie. La photographie, illustrant les papes les plus récents et notamment Kyrollos VI désormais en odeur de sainteté, relaie en partie ces images, bien que ses vertus sacrales soient moindres.

La photographie est un nouvel élément aussi pour les saints musulmans. On trouve des clichés flous, en noir et blanc, des saints du XX[e] siècle à la grille de leur *maqṣūra,* et l'image de tel ou tel *šayḫ* mort en odeur de sainteté ou de tel autre encore en vie peut orner boutiques populaires et tentes soufies. Le phénomène n'a pourtant pas une importance considérable : une photographie n'a pas les vertus uniques de l'image de dévotion. Elle est trop réelle et trop abstraite à la fois. Le symbole en est absent, de même que la matière concrète du tableau peint. On ne prête aucune vertu à ces photographies des *maqṣūra* : c'est toujours le tombeau que l'on caresse, toujours la *kiswa* que l'on fixe du regard, toujours le contact direct et le toucher que l'on privilégie [91].

89. Martin Schreiner reprit soigneusement le *Kitāb iqtidā' al-ṣirāt al-mustaqīm* en évoquant différents types d'images : de serpents et de scorpions, et les représentations de mains et de pieds attribuées au Prophète. Ces images sont déjà lourdement entachées d'héritage chrétien pour les premières, d'idôlatrie pour les deuxièmes. Mais nulle mention d'images saintes. Cf. Martin Schreiner, « Ibn Tejmija über Volksbräuche nicht muslimischen Ursprungs und über den Heiligenkultus », *Z.D.M.G.*, 1899, LIII, p. 51-88.

90. Au sujet de cette mutation décisive des pèlerinages en Europe chrétienne, cf. A. Vauchez, *op. cit.*, livre III, 1[re] partie, ch. II, « Du tombeau à l'image : le lieu de l'invocation », p. 519 à 529, qui renvoie également à A. Dupront, « Pèlerinages et lieux sacrés », *Mélanges Fernand Braudel,* Paris, 1973, t. II, p. 189-206.

91. Le tombeau du *šayḫ* Muḥammad ʿAbd al-Raḥīm, azharien, mort en 1920 et enterré sur ses terres à Siğār, village proche de Tanta, possède sa photographie ainsi que celle de son serviteur, accrochées aux grilles. Cela n'empêche aucunement les fidèles de prêter à ʿAbd al-Raḥīm une ancienneté multiséculaire fort honorable. La photographie n'a manifestement pas plus de

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'absence d'image réduit le culte du saint à son autre composante essentielle : le lieu. Plus que d'un individu personnalisé et historicisé, le visiteur vient bénéficier de la *baraka* sans visage d'un tombeau et d'un lieu; le saint n'est pas une figure, ne propose pas un modèle. La dévotion plus collective en devient plus anonyme. Si l'on se refuse à représenter le saint, on illustre le lieu, vrai cœur de la dévotion : coupole et minaret des grands sanctuaires égyptiens, assimilés au tombeau du Prophète, ornent les tissus brodés des bannières confrériques, les tableaux des marchands d'encens et les amulettes en plastique; comme la Kaʿba aux illustrations obsédantes, les tombeaux donnent un visage au lieu [92].

Pas de culte des reliques.

On ne trouve pas davantage de véritables reliques ossuaires : combien de cénotaphes pour un tombeau réel, où d'ailleurs l'on ne verra jamais les ossements du corps saint! Ni ostentation des reliques, ni trafic des restes : ces caractéristiques absentes du culte des saints musulmans n'ont pas interdit la multilocation des sanctuaires. Badawī, Zaynab ou Ḥusayn en ont chacun plusieurs dans la seule Égypte [93]. Le lieu pourtant en sort, là encore, renforcé : le saint voyage, mais on revient toujours à son pays d'origine.

Des reliques indirectes, en revanche, ont pu développer les cultes : ce sont les fameux *aṯār al-nabī*, traces de mains ou de pieds imprimées dans la pierre. Attribuées autrefois à d'autres prophètes, elles sont généralement rattachées au souvenir de Muḥammad. Trois exemples en existent au Caire, reproduisant l'empreinte laissée à Jérusalem par le Prophète quittant la terre pour le Voyage nocturne. Les deux grands sanctuaires du delta possèdent chacun leur pierre sacrée, marquée aux pieds gigantesques de l'Envoyé, objet d'une vive dévotion, substitut du pèlerinage aux Lieux Saints. Sceau prophétique apposé au cœur même du royaume des *aqṭāb*, les traces du Prophète montrent que

valeur sacrale que n'importe quel autre objet du tombeau : elle tire sa *baraka* de sa présence en un lieu saint, non de sa fonction représentative.

92. La représentation stylisée des grands sanctuaires est fondée sur une culture soufie qui remonte à Šaʿrānī : la coupole prédit l'avenir par ses ébranlements et ses grincements, sur le minaret, contact avec le ciel, reviennent les prisonniers libérés. Les rénovations des années 70 ont alourdi les sanctuaires de Tanta et de Disūq, mais ni les vendeurs d'encens ni ceux de pois chiches n'ont encore modifié leurs représentations du tombeau. C'est, plus que la pesanteur d'une tradition iconographique, le maintien d'une compréhension intime du tombeau.

93. Le tombeau de Badawī à Assouan, sis dans le cimetière fatimide, est en fort bon état et abrite aussi les cénotaphes de Muḥammad al-Muǧāhid et de Sīdī ʿAbd al-ʿĀl, les deux principaux successeurs de Badawī. C'est la reconstitution du sanctuaire tel qu'il se présentait à la fin du XVIII[e] siècle.

Pour Sayyida Nafīsa, Yusūf Rāġib signale un cas intéressant de délocalisation forcée du sanctuaire : le culte de la sainte était bien implanté au lieu où on lui rend toujours aujourd'hui son culte, lorsque l'on trouva ailleurs une pierre tombale à son nom; la double sépulture fut justifiée et expliquée. Cf. Y. Rāġib, « Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière », *Studia islamica* XLIV, 1976, p. 61-86, et XLV, 1977, p. 27-55.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Muḥammad, lui aussi, visite les sanctuaires populaires et participe à l'intercession des héros du delta [94].

CONCLUSION

Le renouvellement du culte des saints par l'appel à l'intercession.

Les pas de l'Envoyé figurent ceux de tous les pèlerins qui convergent vers le tombeau du saint, le lieu : c'est là qu'abonde la *baraka*, que se greffent d'éventuelles reliques et que l'itinéraire du dévot vient rencontrer celui du saint sans image, inconnu et familier, pour faire provision de bénédiction ou demander une grâce au saint; la relation est duelle, et terrestre : d'un vivant à un autre vivant (le saint fût-il enterré depuis longtemps, il est toujours présent). Dieu n'est pas oublié, et l'on espère bien que le saint est pourvu, dès l'origine, de la bienfaisante élection divine qui le rend apte aux *karāmāt, b-izn-illāh* et *in šā'Allāh*. Mais, dans la demande d'intercession, on reste en tête-à-tête avec le saint intercesseur.

Aucun discours élaboré sur le *tawassul* ou la *šafā'a* ne donnera jamais autant d'éléments que la patiente observation des pratiques décrites ou prescrites dans les textes, ou relevées aujourd'hui. La *ziyāra* est à la base du culte, et c'est dans les infinies variations de son rite apparemment répétitif que l'on peut apprendre davantage sur la transaction entre saint et dévot, sur les demandes employées et les pratiques observées. Sans doute, n'en saura t-on pas davantage sur le lien qui unit le suppliant au saint.

Quant aux rituels, leur permanence frappe tant de prime abord, que l'on a trop longtemps considéré l'Égypte comme le conservatoire de dévotions passéistes aux couleurs pittoresques des zikrs et des mouleds, véhiculant d'obscures superstitions. L'Égypte a connu et connaît pourtant une évolution historique dont les pratiques religieuses ont subi tout l'effet. D'autres perspectives insistent d'ailleurs sur le déclin obligé, manifeste de plusieurs formes de piété populaire. Mais l'appel à l'intercession ne se mesure pas : grâce sans doute à un fond de rites et de légendes hérité de l'époque mamelouke, la ferveur des foules a ré-inventé des traditions nouvelles de formes de piété. Les demandes de miracles varient, la connaissance des légendes s'altère, des saints apparaissent et d'autres sombrent dans l'oubli; dépassant largement le cadre des confréries, le culte des grands intercesseurs a changé de forme par l'éclatement géographique et la diversification sociale de son public : les pratiques nouvelles restent pourtant, souvent inconsciemment, marquées de l'héritage soufi. Badawī, Disūqī et Šāfī'ī ne passent plus, sans doute, pour sauver le monde d'une fin imminente : leur *baraka* attire toujours des millions de personnes en *ziyārāt* et mouleds. L'explosion de piété soufie du XIX[e] siècle a servi de relais à l'héritage du XV[e] siècle, et, depuis, les prudences fondamentalistes comme les bouleversements sociaux n'ont pas étouffé l'appel à l'intercession.

94. Il s'agit aussi de prouver l'islamisation ancienne et authentique de lieux coptes, comme à Borumbol. Sur les *Aṯār al-nabī*, cf. T. Canaan, *op. cit.*, pour la Palestine. L'ouvrage de référence est celui de Aḥmad Taymūr pacha, *Al-Aṯār al-nabawiyya*, Dār al-Kitāb al 'Arabī, 1951. Pour les reliques indirectes conservées à al-Ḥusayn, voir Sū'ād Māhir Muḥammad, *Muḫalafāt al-Rasūl fi-l-masǧid al-ḥusaynī*, Dār al-Našr li-ǧāmi'āt al-Qāhira, 1989, 170 p.

AnIsl 25 (1991), p. 363-388 Catherine Mayeur
L'intercession des saints en islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net