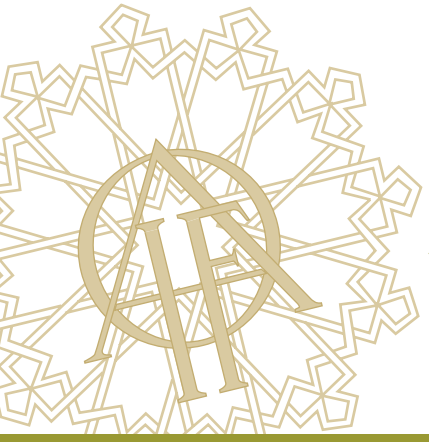
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

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

AnIsl 34 (2001), p. 81-94

Rachida Chih

Un dictionnaire biographique sur des notabilités de Haute-Égypte. Manuscrit rédigé entre 1896 et 1921.

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

Rachida CHIH

Un dictionnaire biographique sur des notabilités de Haute-Égypte

Manuscrit rédigé entre 1896 et 1921

LES DICTIONNAIRES biographiques constituent une source majeure pour notre connaissance de l'histoire politique, sociale et religieuse des sociétés musulmanes à l'époque médiévale et moderne [1]. Ils renferment des milliers de notices sur les notabilités (*aʿyān*) ayant existé soit à une même période, le plus souvent durant un même siècle, soit dans un même lieu géographique, soit ayant appartenu à un même groupe social. Le genre biographique atteignit son apogée à l'époque médiévale ; le nombre élevé de recueils qui nous sont parvenus de cette période en témoigne. Pour l'Égypte (et l'ensemble du Proche-Orient), nous disposons de dictionnaires biographiques de personnalités ayant vécu du VIIIe/XIVe au XIIe/XVIIIe siècle.

Le premier recueil biographique qui englobe les personnalités d'un même siècle est le *Durar al-kāmina fi aʿyān al-miʾa al-ṯāmina* du traditionniste Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī (m. 852/1449). Il a pour cadre l'Égypte et la Syrie au VIIIe/XIVe siècle. Son élève, Muḥammad al-Saḫāwī (m. 1250/1834) continue son œuvre pour le IXe/XVe siècle dans son *Ḍawʾ al-lāmiʿ fi aʿyān al-qarn al-tāsiʿ*. Contemporain de Saḫāwī, Ibn Taġrī Birdī (m. 874/1469), auteur du *Manhal al-ṣāfi*, s'intéresse, quant à lui, plus à la vie de l'élite politique, dont il est issu, qu'à celle de l'élite religieuse. Les *Kawākib al-sāʾira bi-aʿyān al-miʾa al-ʿāšira* de Naǧm al-dīn al-Ġazzī (m. 1061/1650) constituent un répertoire des personnalités ayant vécu au Xe/XVIe siècle. Les dictionnaires biographiques des *ʿulamāʾ* et lettrés ayant vécu au XIe/XVIIe et au XIIe/XVIIIe siècle sont l'œuvre de deux Damascains ; le premier, al-Muḥibbī (m. 1111/1699), a recueilli les biographies des savants de son temps, le XVIIe siècle, et de l'époque immédiatement antérieure dans son ouvrage *Ḫulāṣat al-āṯar fi aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿašar* [2] ;

[1] Différents travaux sur le dictionnaire biographique ont été utilisés pour cet article : B. Martel-Thoumian, « Le dictionnaire biographique : un outil historique », *Cahiers d'onomastisque arabe*, 1988-1992. M. Abiad, « Origine et développement des dictionnaires biographiques arabes », *BEO* 31, 1979, p. 7-15. I. Hafsi, « Recherches sur le genre « *ṭabaqāt* » dans la littérature arabe », *Arabica* XXIII, fasc. 3, 1976, p. 227-265. J. Sublet, « L'historiographie mamelouke en question », *Arabica* XXII, 1975, p. 71-77. C.F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, 1981.

[2] Al-Muḥibbī, *Ḫulāṣat al-āṯar fi aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿašar*, Le Caire, 1864.

AnIsl 34 (2001), p. 81-94 Rachida Chih

le second, al-Murādī (m. 1206/1791), a compilé des notices sur ses contemporains et ses prédécesseurs dans son *Silk al-durar fī aʿyān al-qarn al-ṯānī ʿašar* [3]. Cette liste ne tient pas compte des chroniques historiques, ouvrages de topographie historique (*Ḫiṭaṭ*) ou hagiographies (*manāqib*) qui fourmillent de notices portant sur des personnalités très diverses. À titre d'exemple, la chronique de ʿAbd al-Raḥman al-Ǧabartī (m. 1240/1825), *ʿAǧā'ib al-āṯār fī'l-tarāǧim wa'l-Aḫbār* qui porte sur l'histoire de l'Égypte de la fin du XVII^e^ siècle au début du XIX^e^ siècle, est une source d'informations unique sur les personnalités politiques et religieuses du XVIII^e^ siècle : le récit événementiel de chaque année est clos par un obituaire.

Face à ces milliers de notices, pour beaucoup encore inexploitées, de personnalités ayant vécu dans les grandes villes arabes, quel intérêt peut présenter un ouvrage de quelques centaines de notices sur les notabilités d'une ville de Haute-Égypte, Ǧirǧā ? Cette ville connut son apogée à l'époque ottomane, mais fonctionna de manière plus ou moins autonome par rapport à la capitale, Le Caire, et donc au reste du monde musulman. Quant à l'auteur de cette histoire, Muḥammad al-Marāġī, il est inconnu de l'historiographie arabe, de même que les *ʿulamā'* qu'il évoque. Ces figures méconnues font pourtant tout l'intérêt de l'ouvrage. En effet, jusqu'à présent, les exemples que nous avons sur le rôle des hommes et des institutions liés au religieux en Égypte portent sur Le Caire. Nos informations restent très empiriques sur les élites religieuses des provinces : on sait peu de choses sur l'origine de ces hommes, leur itinéraire religieux, leur mode d'insertion dans la société rurale, le contenu de leur enseignement, enfin, leurs relations avec les autres groupes sociaux qui vivent dans les campagnes. L'ouvrage de Muḥammad al-Marāġī est un document inédit et d'un intérêt exceptionnel puisqu'il donne une idée du rayonnement d'une ville provinciale à l'époque moderne. Il permet aussi de connaître, à travers les itinéraires de ces personnages, les relations entre la province et Le Caire. Il existe d'autres manuscrits comme celui de Marāġī qui attendent d'être étudiés, voire publiés. Il nous a semblé donc important de montrer, à travers cet ouvrage sur Ǧirǧa, l'intérêt que ces textes peuvent présenter pour l'historien de l'époque moderne.

Itinéraire d'un lettré de province à la fin du XIX^e^ siècle, Muḥammad al-Marāġī (1282-1865 / 1361-1942)

Le milieu social

Les auteurs de dictionnaires biographiques écrivent sur leur propre milieu, celui des lettrés, donc sur eux-mêmes et sur leur vision du savant et de son rôle dans la société. Ainsi la connaissance du parcours et de la destinée de l'auteur éclaire-t-elle le contenu de leur ouvrage. Comme source sur la vie publique et privée de Muḥammad b. Muḥammad b. Ḥāmid al-Marāġī al-Ǧirǧāwī, nous ne disposons que de son autobiographie qu'il inséra dans son ouvrage en respectant l'ordre alphabétique [4]. Il est issu d'une famille originaire d'une ville

[3] Al-Murādī, *Silk al-durar fi aʿyān al-qarn al-ṯānī ʿašar*, Le Caire, 1884.

[4] M. al-Marāġī, *Taʿṭīr al-nawāḥī wa'l-arǧā' bi-ḏikr man ištahara min ʿulamā' wa aʿyān madīnat al-Ṣaʿīd Ǧirǧā*, Ms. Dār al-kutub, *tārīḫ*, 5517, p. 96.

de Haute-Égypte, Marāġā, qui a fourni à al-Azhar de nombreux *ʿulamā'*. Sa famille, versée dans la science religieuse, immigra à Ǧirǧā à la recherche du savoir. Les sources ne permettent pas, pour le moment, de savoir si, à l'époque moderne, les mosquées de la ville ont exercé un pouvoir d'attraction sur la campagne environnante semblable à celui de Qūṣ à l'époque médiévale [5]. Les notices concernant les membres de sa famille sont très succinctes : nous savons que son grand-père maternel était *imām* et que son père et un de ses frères étaient lecteurs du Coran. En revanche, il fait une place particulière à son grand-père maternel, un savant en sciences religieuses (*ʿālim*) qui enseignait dans une *zāwiya* de la ville ; il semble avoir formé de nombreux lettrés de Ǧirǧā car son nom apparaît dans plusieurs notices biographiques de l'ouvrage d'al-Marāġī. Il reçut une formation locale, comme le père et l'oncle paternel d'al-Marāġī. Seuls son grand-père paternel ainsi qu'un de ses frères ont, comme lui, étudié à al-Azhar. Nous ne connaissons pas encore le pourcentage de *ʿulamā'* formés sur place de ceux qui partaient étudier à al-Azhar à cette époque (fin XVIII^e^-XIX^e^ siècles).

Du kuttāb à al-Azhar

Muḥammad al-Marāġī suivit la formation, classique à son époque, qui menait de l'apprentissage du Coran et des textes religieux de base à l'école coranique (*kuttāb*) du village, à la poursuite d'études supérieures à la mosquée d'al-Azhar au Caire. Il apprit le Coran en trois étapes ; d'abord auprès d'un cheikh aveugle jusqu'à la sourate *Ṭaha* [6], ensuite de la sourate *Ṭaha* jusqu'à la fin du livre auprès de son grand-oncle paternel, enfin il se forma dans l'art de la récitation coranique (*taǧwīd*) auprès d'un troisième cheikh. Une large place était accordée à l'enseignement du Coran qui ne manquait pas de maîtres. Les *ʿulamā'* de Ǧirǧā lui enseignèrent les textes fondamentaux dans les différentes mosquées de la ville le préparant ainsi à al-Azhar.

Al-Marāġī étudia à al-Azhar entre 1300 et 1310 (1882-1883 / 1892-1893), à une époque où la mosquée connaissait ses premières réformes. Muḥammad al-ʿAbbāsī al-Mahdī (m. 1897), recteur d'al-Azhar de 1871 à 1881, puis de 1882 à 1886, avait institué un examen (*ālimiyya*) • pour le recrutement des professeurs [7]. Si le système des *iǧāza* (certificat de transmission) était officiellement révolu, de nombreux *ʿulamā'*, à l'instar d'al-Marāġī, continuaient à en cumuler un certain nombre qui leur permettait, lors de leur retour dans leur ville ou village d'origine, d'enseigner, de prêcher ou de donner des avis juridiques (*fatwā*). L'obtention d'une *iǧāza* sanctionnait de longues années passées à al-Azhar afin d'y acquérir une solide formation en sciences religieuses ou d'y faire carrière ; les professeurs d'al-Azhar étaient souvent d'origine rurale comme l'atteste leur nom. Al-Marāġī passa dix ans à al-Azhar au cours desquels il étudia auprès de nombreux cheikhs malékites, rite auquel appartenait la majorité des *Ṣaʿīdī*. Ce séjour fut entrecoupé d'un voyage à Ǧirǧā en 1307 / 1889-1890. À son

[5] J.-Cl. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qūṣ*, Ifao, Le Caire, 1976.

[6] Sourate XX du Coran. Le Coran est composé de 114 sourates.

[7] G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e^ siècle (1798-1882)*, Ifao, Le Caire, 1982, p. 173.

AnIsl 34 (2001), p. 81-94 Rachida Chih

premier retour d'al-Azhar, et comme il était d'usage à Ğirğā pour tout nouvel *azharī*, une cérémonie fut organisée en son honneur ; cette cerémonie consistait à donner une sorte de leçon inaugurale sur la *basmala* [8]. Elle avait lieu dans la plus grande mosquée de la ville, devant un public de *ʿulamā'* et de notables. La leçon pouvait être rédigée par une personne autre que le nouveau *ʿālim*, mais elle devait reposer sur trois disciplines (*funūn*), à savoir la morphologie (*ṣarf*), l'étude des tropes (*bayān*) et la théologie (*tawḥīd*). Cette cérémonie bon enfant permettait au nouveau *ʿālim* d'être définitivement accepté au sein de la communauté des *ʿulamā'* de la ville. Al-Marāġī fut habillé de la longue robe (*ʿabā'a*) des hommes de science, puis conduit à la grande mosquée de Ğirğā, *masğid* al-Fuqarā' : assis face à la *qibla,* il présenta une épître (*risāla*) de sa propre composition [9]. La cérémonie fut close par la récitation de poèmes de louanges composés par le poète attitré de la ville. Il repartit pour al-Azhar dans le courant de la même année et rentra définitivement à Ğirğā au bout de trois ans.

Carrière

Les *ʿulamā'* recevaient une formation qui leur permettait, de retour dans leur village, d'occuper plusieurs fonctions et de faire office à la fois d'*imām*, de prédicateur, de sermonnaire et d'enseignant. Al-Marāġī commença sa carrière en enseignant, gratuitement, aux étudiants de la campagne environnante venus se former dans les mosquées de la ville. Par la suite, il remplaça le prédicateur (*ḫaṭīb*), décédé, de la mosquée sayyidī Ğalāl al-dīn. En 1329/1911, le gouverneur (*mudīr*) de Ğirğā lui offrit son premier poste : il lui proposa, moyennant un salaire mensuel, d'enseigner à la masse (*ʿāmma*) les préceptes religieux (*aḥkām al-dīn*) et d'assurer un sermon (*waʿẓ*) deux soirs par semaine ; il créa, ainsi, de manière officielle, une nouvelle fonction, celle de sermonnaire (*wāʿiẓ*). Par la suite, il fut nommé imam et prédicateur de la mosquée al-Fuqarā'. En parallèle, il se consacra sa vie durant à une intense activité d'écriture.

Ses écrits

Al-Marāġī fut un auteur prolifique dans des domaines dont la diversité témoigne de la formation éclectique que recevaient les *ʿulamā'* de son époque. Elle témoigne aussi de l'existence d'une production écrite importante laissée par des *ʿulamā'* de province. Marāġī ne mentionne pas moins d'une soixantaine d'écrits qui vont de la simple épître à l'œuvre majeure et qui touchent à différents domaines comme la jurisprudence (*fiqh*), les traditions prophétiques (*ḥadīṯ*), l'exégèse coranique (*tafsīr*) et l'histoire (*tārīḫ*). Parmi ces écrits, une grande partie est consacrée aux soufis car l'auteur lui-même était soufi, disciple d'un maître *ḫalwatī*, et parce qu'à son époque l'initiation au soufisme faisait partie de la formation des

[8] « Au nom de Dieu... » : formule coranique rituelle utilisée dans diverses circonstances de la vie quotidienne.

[9] La *risāla* d'al-Marāġi sur la *basmala* se trouve dans la section des manuscrits de Dār al-kutub sous le titre, *Buġyat al-murīd fīmā yataʿallaq bi'l-basmala min al-ṣarf wa'l-bayān wa'l-tawḥīd*, Dār al-kutub, *taṣawwuf* 2533.

ʿulamāʾ. Sa production se compose aussi pour beaucoup de réponses à des questions de *fiqh* et de commentaires de poèmes propres à alimenter la dévotion au Prophète et aux saints. C'est dans le domaine de l'histoire que l'auteur a laissé une œuvre importante, celle portant sur Ǧirǧā et ses notabilités. En effet, les dictionnaires biographiques (*kutub tarāǧim*) sont généralement classés dans le domaine de l'histoire, au même titre que les chroniques. B. Martel-Thoumian se demandait dans un article consacré au dictionnaire biographique si on devait considérer le genre biographique comme une partie véritable de l'histoire [10].

Dans la classification des sujets entrant dans le domaine de l'histoire attribuée à l'historien arabe al-Ḏahabī (m. 748/1348), la biographie (*sīra*) du Prophète figure en premier plan ; elle est suivie des histoires sur le Prophète, puis de l'histoire des Compagnons et du Prophète. Le reste de la liste est long ; celle-ci ne comporte pas moins de 40 catégories qui vont de l'histoire des califes, des rois, des vizirs, des émirs, des juristes et des traditionnistes à celle des mendiants, des martyrs, des devins et autres faux-prophètes [11]. La biographie occupe donc une place dominante dans l'historiographie arabe. Mais « cette liste… reflète une conception de l'histoire selon laquelle les hommes et leurs œuvres passent au premier plan ; le temps, avec les changements qu'il apporte, recule à l'arrière-plan. C'est bien la conception qui a présidé à la littérature hagiographique arabe [12] ». Les auteurs des dictionnaires biographiques ont souvent donné les raisons qui les ont poussés à écrire ce type d'ouvrage : il s'agissait de montrer la contribution de ces personnages à la communauté musulmane. Dans l'introduction de son ouvrage sur Ǧirǧā, al-Marāġi avertit d'emblée le lecteur qu'il a choisi de ne mentionner que les qualités des hommes pieux, ne voyant pas l'utilité de montrer leurs défauts, gardés sous silence ; l'accent est mis sur les actions et vertus individuelles afin que la vie de ces hommes serve de modèle de conduite pour les croyants. Ce modèle est calqué sur celui du Prophète, d'où l'importance de la *sīra* et des traditions prophétiques. C'est aussi un modèle codifié, ce qui entraîne des notices contenant des formules stéréotypées et répétitives. Ici les dictionnaires biographiques font fonction d'auxillaires des études religieuses, souligne B. Martel-Thoumian [13]. D'ailleurs, al-Marāġī a le sentiment de faire œuvre pieuse en évoquant le souvenir des saints et des pieux, œuvre dont il recevra une récompense divine, à savoir la promesse du bonheur ici-bas et dans l'au-delà. Il rappelle le *ḥadīṯ* souvent cité par les biographes arabes : « Celui qui écrit l'histoire de la vie d'un homme pieux le fait revivre. » Il compare son œuvre à celle des traditionnistes (*muḥaddiṯūn*) qui ont compilé les faits et gestes du Prophète. Mais au-delà de l'objectif d'édification morale, al-Marāġī, comme ceux qui l'ont précédé dans ce domaine, a pour but de laisser une œuvre historique en apportant des informations sur les personnalités influentes dans la vie politique et culturelle de son temps.

[10] B. Martel-Thoumian, « Le dictionnaire biographique : un outil historique », *op. cit.*, p. 10.

[11] M. Abiad, « Origine et développement des dictionnaires biographiques arabes », *op. cit.*, p. 7.

[12] M. Abiad, « Origine et développement des dictionnaires biographiques arabes », *op. cit.*, p. 8.

[13] B. Martel-Thoumian, « Le dictionnaire biographique : un outil historique », *op. cit.*, p. 10.

Le manuscrit

Al-Marāġī rédigea son ouvrage intitulé *Taʿṭīr al-nawāḥī wa'l-arğā' bi-ḏikr man ištahara min ʿulamā' wa aʿyān madīnat al-Ṣaʿīd Ğirğā* (*Les régions et contrées embaumées au souvenir des ʿulamā' et notabilités célèbres de la ville de Ğirğā en Haute-Égypte* [14]) sur plusieurs années. Il acheva une première version, qu'il considérait commme un brouillon, (*musawwada*) en 1896 (*rabīʿ I*, 1314) [15]. La version finale (*tabyīḍ)* que nous avons consultée figure en trois tomes : les deux premiers furent copiés par un copiste du nom de Muḥammad al-Huwwī et sont datés respectivement de 1329/1911 et 1333/1915 (126 folios, 344 folios) [16] ; le troisième volume fut copié par un certain Aḥmad b. ʿAbd al-Raḥman al-Ğirğāwī et terminé en 1340/1921 (147 folios) [17]. Plusieurs copies de l'ouvrage ont été faites pour la bibliothèque sultanienne (*maktaba sulṭāniyya*). Celle que nous possédons était destinée à la blibliothèque privée de l'auteur, ce qui a permis à ce dernier de rajouter en marge de certaines notices les décès survenus après 1340/1921. Enfin, il rédigea une version abrégée de son ouvrage qu'il intitula *Ḫulāṣat taʿṭīr al-nawāḥī wa'l-arğā'* et dans laquelle il ajouta dix années supplémentaires de l'histoire des notabilités de Ğirğā [18]. En outre, il y fait figurer un document important recopié de sa main ; il s'agit d'une liste du *dīwān al-awqāf,* datéede 1817-1818, des mosquées, *zāwiya* et fontaines publiques (*sabīl*) de Ğirğā, de leurs revenus, ainsi que des noms de leurs administrateurs et leur salaire.

L'ouvrage s'inscrit à la fois dans le style des ouvrages de topographie historique (*ḫiṭaṭ*) puisque l'auteur présente un répertoire historique des édifices religieux de la ville, et dans celui du dictionnaire biographique puisqu'il évoque ensuite, plus ou moins longuement et par ordre alphabétique, les personnalités religieuses et politiques qui s'y sont illustrées. Al-Marāġī rédigea son manuscrit après la parution du grand ouvrage de topographie historique de ʿAlī pacha Mubārak, *Al-Ḫiṭaṭ al-tawīqiyya al-ğadīda* (publié entre 1304/1886 et 1306/1888) dont il s'inspira fortement. Les *Ḫiṭaṭ* racontent l'histoire de l'Égypte depuis les temps les plus reculés jusqu'au moment de la rédaction de l'ouvrage.

Pourquoi un dictionnaire biographique sur les notabilités de Ğirğā ?

« À côté des histoires générales, certains des auteurs ont choisi de compiler des histoires locales. Ce fait peut-être expliqué par les sentiments régionaux, vu que l'importance d'une localité (ville ou village) se mesurait au nombre et à la célébrité de ses savants [19]. » Al-Marāġī voulut réparer une injustice en écrivant son ouvrage sur Ğirğā. Dans son

[14] Le manuscrit est aussi intitulé *Ḍu' al-ṭāliʿ al-Ṣaʿīd fi ḏikr man ištahara min ʿulamā' wa aʿyān madīnat Ğirğā madīnat al-Ṣaʿīd* ou *Aššiʿat anwār al-ṭāliʿ al-Ṣaʿīd al-aʿlā bi-ḏikr man ištahara min ʿulamā' wa aʿyān Ğirğā madīnat al-Ṣaʿīd al-aʿlā.*

[15] Dār al-kutub, *tārīḫ,* 5517. Cette version autographe figure en un seul tome de 195 folios.

[16] Dār al-kutub, *tārīḫ,* 2320.

[17] Dār al-kutub, *tārīḫ,* 2487.

[18] Dār al-kutub, *tārīḫ,* 2748.

[19] M. Abiad, « Origine et développement des dictionnaires biographiques arabes », *op. cit.*, p. 15.

introduction, il s'étonne, avec un sentiment de fierté régionale, qu'une ville qui fut la capitale de la Haute-Égypte à l'époque ottomane et qui donna naissance à tant de brillants *ʿulamāʾ* n'ait jamais, ou si peu, intéressé les historiens arabes. Il s'interroge sur l'absence de mention de Ǧirǧā dans le dictionnaire géographique du « sceau des historiens », Murtaḍā al-Zabīdī, intitulé *Tāǧ al-ʿArūs*. Il sait pourtant, d'après Ǧabartī, que ce dernier fit trois voyages en Haute-Égypte au cours desquels il rencontra les notabilités et *ʿulamāʾ* de la région ; il fut même reçu à Faršūṭ par le chef bédouin qui gourvernait la Haute-Égypte à l'époque, le cheikh al-ʿArab Hummām (m. 1769) [20]. Al-Zabīdī avait apparemment fait la connaissance d'un des grands *ʿulamāʾ* de cette époque, le cheikh ʿAbd al-Raḥmān al-Ḫayyāṭ, présenté par Ǧabartī comme le *muftī* de Ǧirǧā [21]. En outre, la date de la visite d'al-Zabīdī à Ǧirǧā, en 1185 / 1771-1772, représente, aux yeux d'al-Marāġī, l'âge d'or politique et surtout culturel de la ville, ce qui augmente son incompréhension.

Le style de l'ouvrage

L'ouvrage d'al-Marāġī est écrit dans le style des dictionnaires biographiques de l'époque mamelouke. Toutes les notices, classées par noms selon un ordre alphabétique, renferment la même série d'informations : elles peuvent diverger en longueur, pas forcément suivant l'importance du personnage, mais plutôt suivant les sources, orales ou écrites, auxquelles l'auteur aura eu accès [22]. Ce sont les ouvrages de *ṭabaqāt* qui ont servi de modèle au genre prosopographique en islam : les personnages y étaient classés par classes d'âge (*ṭabaqa*). Ce genre est né dans le cadre des traditions du Prophète (*ḥadīṯ*) [23]. Il fallait discerner les critères permettant de considérer le message du transmetteur de *ḥadīṯ* comme valable : « Ils se rapportent à la moralité du sujet, à son degré d'honnêteté et de piété islamique. On y ajouta des investigations concernant l'origine familiale des transmetteurs, leurs liens avec le Prophète… et surtout les dates de naissance et de décès de chaque personnage figurant dans la chaîne de transmission [24]. » Par la suite, les *ṭabaqāt* se diversifièrent et portèrent sur différents groupes, à savoir les juristes, les poètes, les médecins… À l'ordre chronologique se substitua, vers le IVe ou Ve siècle, un classement alphabétique permettant de faciliter la recherche des personnages [25].

Al-Marāġī a réuni 455 notices d'inégale valeur. Dans leur majorité, elles contiennent le nom (*ism*) du personnage avec toutes ses composantes, le surnom ou titre (*laqab*), la *kunya* (composée avec *abū* ou *umm*, père ou mère, suivi du nom du fils aîné ou de celui de la fille unique) et le nom de relation (*nisba*) [26], la date de naissance et/ou de mort, les études suivies, ainsi que le lieu et les noms des maîtres, enfin les fonctions occupées. Les notices

[20] ʿAbd al-Raḥmān al-Ǧabartī, *ʿAǧāʾib al-āṯār fiʾl-tarāǧim waʾl-aḫbār*, Philipp Thomas et Guido Schwald, *ʿAbd al-Rahmân al-Jabartî's History of Egypt*, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1994, II, 197.

[21] Al-Ǧabartī, II, 197.

[22] B. Martel-Thoumian, « Le dictionnaire biographique : un outil historique », *op. cit.*, p. 16.

[23] I. Hafsi, « Recherches sur le genre « *ṭabaqāt* », *op. cit.*

[24] I. Hafsi, « Recherches sur le genre « *ṭabaqāt* », *op. cit.*, p. 228.

[25] M. Abiad, « Origine et développement des dictionnaires biographiques arabes », *op. cit.*, p. 14.

[26] J. Sublet, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, 1991.

plus longues peuvent mentionner les *iǧāza*, les écrits, les édifices construits par le personnage et quelques anecdotes sur sa vie. Quand l'auteur ne connaît ni la date de naissance ni celle de mort de l'individu, il indique une date à laquelle ce dernier était en vie. La poésie vient souvent agrémenter ces longues listes de noms [27].

Al-Marāġī souligne en introduction qu'il n'évoquera que les hommes de religion (*ʿulamāʾ al-dīn*) et les soufis (*al-sāda al-qāda*), ceux versés dans les deux sciences (*ḏū al-ʿirfān*), à savoir la science exotérique, acquise dans les mosquées, et la science ésotérique, transmise par l'initiation mystique. En fait, il évoque aussi les élites politiques et fournit même une liste des émirs bédouins et des beys mamelouks qui ont gouverné Ǧirǧā aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles [28]. Quant aux femmes, écartées de la vie publique, elles ne sont pas représentées, à l'exception d'une sainte entourée de légende, la sayyida ou sitt Ǧirǧā, qui possède son mausolée et d'une « ravie en Dieu », Fāṭima, connue sous le nom d'Umm Muḥammad, dont l'auteur sait seulement qu'elle est morte en 1323/1905.

Les sources de l'auteur

Al-Marāġi indique très souvent ses sources et ses informateurs. Il précise d'emblée que les sources littéraires sur la Haute-Égypte en général et sur Ǧirǧā en particulier sont *quasi* inexistantes. Il a eu recours à des documents d'archives et aux informations obtenues par l'observation personnelle. Les notices couvrent les périodes ottomane (XVI^e^-XVIII^e^ siècles) et moderne (XIX^e^-début XX^e^ siècles). En remontant dans le temps, c'est-à-dire à l'époque médiévale, al-Marāġī ne trouve presque aucune mention de *ʿulamāʾ* originaires de Ǧirǧā dans les dictionnaires biographiques d'al-ʿAsqalanī et al-Saḫāwī ou les chroniques d'al-Maqrīzī et Ibn Iyās. Cette absence s'explique par la situation de la Haute-Égypte à l'époque médiévale décrite par J.-Cl. Garcin [29] : après le déclin de la ville de Qūṣ dès la seconde moitié du XIV^e^ siècle, la vie urbaine au XV^e^ siècle en Haute-Égypte est ruinée et le rôle du Ṣaʿīd à l'époque des Mamelouks circassiens est très réduit. Cette absence est visible à travers les grands recueils biograghiques. C'est sur ces ruines que va naître la puissance de Ǧirǧā. L'essor de la ville est le résultat d'un important mouvement de population dans la région : l'installation, dans la seconde moitié du XIV^e^ siècle, de tribus bédouines Hawwāra qui nomadisaient dans le Delta. Ces tribus vont faire de Ǧirǧā à l'époque ottomane la capitale du Haut-Ṣaʿīd et vont être à l'origine de la renaissance économique et culturelle de la région. Leurs chefs tirent leur légitimité de leur alliance avec le pouvoir, mais aussi avec les hommes de religion, ce qui leur donne une grande influence morale. Ils construisent la première et unique *madrasa* de Ǧirǧā. Au XVII^e^ siècle, les émirs mamelouks mettent la main sur l'administration des provinces, en particulier la Haute-Égypte, où ils évincent les émirs

[27] Voir Li Guo, *Early Mamluk Syrian Historiography, Al-Yūnini's Ḏayl mirʾāt al-zamān*, Leyde, 1998, p. 87-94.

[28] Al-Marāġī a recopié un manuscrit du début du XVIII^e^ siècle en lui infligeant de larges coupures. J.-Cl. Garcin a publié le texte original dont il existe deux copies identiques, une à Dār al-kutub et une à al-Azhar. *Risālat fī man tawallā al-Ṣaʿīd min umarāʾ al-ǧarākisa*, ms. Dār al-kutub, *tārīḫ Taymūr* 1354, 3 fol., J.-Cl. Garcin, (éd.), « Émirs Hawwāras et beys de Ǧirǧā aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles », *AnIsl* 12, 1974, p. 245-255.

[29] Sur la renaissance du Haut-Saʿīd à partir du XV^e^ siècle, voir J.-Cl. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qūṣ*, *op. cit.*

bédouins. Ils font de Ǧirǧā leur résidence et y fondent de nombreux édifices : mosquées, tombeaux, fontaines et bains publics. Le XVIIIe siècle est de nouveau un siècle bédouin avec la famille Hawwāra du cheikh Hummām (m. 1769) : la capitale est déplacée à Hū mais Ǧirǧā reste le centre économique et culturel de la région. La ville s'enrichit de nouveaux édifices religieux.

C'est grâce à leurs richesses provenant de l'impôt foncier que les élites locales, bédouines et mameloukes, ont pu maintenir l'effort de construction religieuse pendant trois siècles. De ces centres de diffusion du savoir sont sortis de nombreux lettrés et les longues listes fournies par al-Marāġī permettent de saisir le rayonnement de la ville en Haute-Égypte mais aussi au Caire, puisque Ǧirǧā fournit à al-Azhar de nombreux étudiants. Ce sont les actes de *waqf* (fondations inaliénables) des émirs qui ont fourni à al-Marāġī les informations sur les noms de ces *ʿulamāʾ* et leurs fonctions.

En effet, pour la Haute-Égypte à l'époque ottomane, seuls nous sont parvenus les archives des tribunaux religieux d'Asyūṭ et d'Isnā ainsi qu'un registre du tribunal de Banī Swayf. Sur Ǧirǧā, nous ne possédons aucun registre avant le début du XIXe siècle. Al-Marāġī a pu mettre la main sur des archives qui sont soit aujourd'hui disparues, soit difficiles à retrouver, car la date et le lieu où ces actes ont été enregistrés ne sont pas toujours clairement précisés par l'auteur [30]. Il a consulté les archives qui se trouvaient sur place, à Ǧirǧā, c'est-à-dire les actes du tribunal religieux ou ceux en possession des familles. Les actes de *waqf* sont des archives précieuses pour comprendre et décrire le paysage religieux de l'Égypte ; ils donnent en détail le fonctionnement interne des mosquées, la liste du personnel qui y était employé, les fonctions exactes de chaque membre de ce personnel, les revenus perçus pour chacune de ces fonctions [31]. On a ainsi un tableau détaillé des pratiques cultuelles et éducatives dispensées dans ces établissements, ainsi que des assises économiques des hommes de religion. À titre d'exemple, pour connaître les noms des personnalités religieuses ayant vécu au XVIIe siècle, la principale source de l'auteur fut l'acte de fondation (*waqfiyya*) de l'émir ʿAlī bey al-Faqārī (m. 1653). Dans la notice consacrée à l'émir Muḥammad Abū'l-Sunūn al-Hawwārī, l'auteur mentionne avoir utilisé un *daftar* daté de 1174/1760-61 sur les desservants des mosquées de Ǧirǧā. Grâce à ces actes de fondation de *waqf*, les notices de *ʿulamāʾ* ayant vécu aux XVIIe et XVIIIe siècles sont assez nombreuses bien que succinctes. Elles comportent un nom, une date et une fonction. Souvent cette dernière n'est pas mentionnée ; dans ce cas, l'auteur s'est contenté de mentionner les noms des personnages dont seules les signatures figurent dans les documents.

En revanche, les notices d'individus ayant vécu à l'époque d'al-Marāġī, à savoir le XIXe et le début du XXe siècle, sont beaucoup plus détaillées car elles proviennent d'enquêtes orales menées par l'auteur. Al-Marāġī écrivait sur un milieu qui était le sien et qu'il

[30] Un de ces actes nous est parvenu, celui de l'émir ʿĪsā Aġā (XVIIIe siècle) : il fut récemment publié par H. Badr et D. Crecelius, « The Waqf of the Zawiya of the amir ʿIsa Agha Cerkis. A Circassian Legacy in XVIIIth Century Jirje », *AnIsl* 32, 1998, p. 239-247.

[31] Sur la manière dont est constitué un texte de *waqf*, voir R. Deguilhem, *Le waqf dans l'espace islamique. Outil de pouvoir socio-politique*, Damas, Ifead, 1995.

connaissait donc bien. Certains personnages vivant à son époque ont rédigé eux-mêmes leur notice. Ces courtes autobiographies sont écrites à la première personne : l'auteur laisse parler le personnage. Pour les disparus, il a recueilli ses informations directement auprès de ceux qui les ont connus, le plus souvent le fils ou le frère. Il emploie dans ce cas précis une forme d'écriture qui rappelle celle des Traditions prophétiques : « J'ai entendu d'un tel… » (*samiʿtu min…*). Il a réuni aussi des traditions qui tournent autour de personnages populaires comme les saints ; même si ces dernières sont transmises par des « gens d'honneur » (*al-fuḍalā'*), par prudence il termine souvent ses notices avec l'expression « d'après ce qu'on dit » (*fīmā qīl*) ou « Dieu est plus savant » (*Allahu aʿlam*). La science religieuse se transmettait souvent de père en fils à cette époque et les charges liées à l'acquisition du savoir étaient souvent héréditaires. Al-Marāġī a eu accès aux archives privées des familles notamment à leur généalogie, appellées *taʿālīq* parce qu'elles étaient suspendues aux murs dans les maisons. Enfin, les *iǧāza* furent une source d'informations sur les maîtres et les matières enseignées. La notice autobiographique de l'auteur présentée précédemment, la plus longue du dictionnaire, fournit dans le détail le parcours typique d'un *ālim* du XIX^e^ siècle d'origine rurale formé dans les mosquées locales puis au système azharien dit « traditionnel », c'est-à-dire celui qui était en place avant l'introduction des premières réformes par al-ʿAbbāsī al-Mahdī dans les années 1870, sérieusement implantées par Muḥammad ʿAbduh [32].

Intérêt du manuscrit comme source historique

Les portraits qui figurent dans les dictionnaires biographiques sont souvent stéréotypés, « les individus décrits étaient irréprochables aussi bien pour leurs qualités (physiques et morales) que pour leurs mœurs ou leur conduite [33] ». L'historien moderne trouvera ces descriptions répétitives et ennuyeuses. Al-Marāġī a écrit un ouvrage selon une méthode et un style en vogue depuis l'époque médiévale et encore en vigueur chez les *ʿulamā'* formés dans les mosquées et à al-Azhar au XIX^e^ siècle. Il s'est inspiré de l'ouvrage de ʿAlī pacha Mubārak qui était « conçu et rédigé pour un Égyptien musulman, selon les règles et dans le style qui pouvait plaire à ce public [34] ».

Certaines notices ne comportent que le nom et la date de décès ou, à défaut, une date à laquelle l'individu était en vie. D'autres, plus rares, ne comportent aucune date : elles sont de peu d'utilité pour l'historien. La richesse de ce manuscrit repose sur les informations de première main provenant des archives aujourd'hui disparues ainsi que des enquêtes orales et de l'expérience personnelle de l'auteur. Ce dernier nous dresse un tableau vivant de la vie culturelle dans une ville de province. Nous connaissons ainsi le profil des hommes de religion, leur itinéraire religieux, les étapes de leur carrière et leur insertion dans la société.

[32] De nombreux exemples d'itinéraires de *'ulamā'* traditionnels figurent dans l'ouvrage de G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans, op. cit.*

[33] B. Martel-Thoumian, « Le dictionnaire biographique : un outil historique », *op. cit.* p. 31.

[34] G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans, op. cit.* p. 524.

L'accès à la « dignité religieuse »

L'accès à la « dignité religieuse », fondée sur un savoir ou des vertus ou qualités religieuses supérieures à celles du simple croyant, est l'aboutissement d'un itinéraire parfois long et difficile. Les hommes de religion en Haute-Égypte, à l'époque ottomane et moderne, sont soit des hommes de sciences (*ʿulamā'*), soit des soufis (*fuqarā'*), soit des saints (*awliyā'*) soit des descendants du Prophète (*ašrāf, sāda*). Les frontières entre ces catégories ne sont jamais rigides : un personnage peut être à la fois savant et soufi et faire l'objet d'un véritable culte. Les *ʿulamā* sont reconnus par leurs pairs après avoir parcouru un itinéraire qui les mène de l'apprentissage du Coran et des textes fondamentaux dans les mosquées locales à la poursuite, à partir du XVIII^e^ siècle et surtout au XIX^e^, d'études supérieures à al-Azhar. Les principales matières enseignées sont la jurisprudence (*fiqh*), les Traditions prophétiques et la théologie (*tawḥīd*). Les soufis suivent une longue initiation mystique auprès d'un maître (*muršid*) afin de recevoir l'ouverture spirituelle (*fatḥ*) et d'accéder à la connaissance des réalités divines. Les saints reçoivent l'influx divin (*baraka*) par « ravissement (*ǧaḏb*) » et les *ašraf* l'acquièrent par héritage généalogique (*nasab*) : ils sont vénérés par la communauté qui leur attribue des pouvoirs surnaturels (*karāmāt*) et les prennent comme intercesseur entre Dieu et les hommes.

Les lieux de transmission et de médiation religieuses

Les hommes de religion dans les provinces sont liés à des institutions à partir desquelles se transmettent leur savoir et leur médiation : mosquées, *zāwiya* et tombeaux. Les mosquées ont été présentées comme étant liées aux *ʿulamā'*, les *zāwiya* aux soufis et aux confréries mystiques, les tombeaux aux saints. Or, dans le texte d'al-Marāġī une confusion apparaît dans l'utilisation de ces termes et ce qu'ils définissent. Ainsi, l'auteur présente l'édifice construit par l'émir ʿĪsā Aġā à Ǧirǧā comme un *ǧāmiʿ* (mosquée où est prononcé le prône du vendredi) alors que la *waqfiyya* fait référence à une *zāwiya* (édifice souvent associé à un saint ou une confrérie) et dans ses additions à un *masǧid* (mosquée destinée à la prière seulement) [35].

Al-Marāġī recense une vingtaine de mosquées à Ǧirǧā qui sont ou ont été en fonctionnement. Leurs fonctions sont énumérées dans les *waqfiyyāt* qui nous sont parvenues grâce à l'auteur. On constate qu'une concentration de toutes les formes d'activités religieuses s'est faite autour de la mosquée à l'époque ottomane ; elle est un lieu de culte (*maqām ša'ā'ir*), d'enseignement (*taʿlīm*), d'organisation des rituels soufis (*ḏikr*) et des festivités religieuses canoniques (fête du sacrifice) ou non (*mawlid* du Prophète). Il faut retenir que les rituels soufis (et toutes les formes de dévotions liées au soufisme) se font dans le même lieu que l'enseignement de la jurisprudence, bien que ce domaine est souvent présenté opposé au soufisme, ce qui est révélateur de la propagation du soufisme dans la société égyptienne de

[35] H. Badr et D. Crecelius, « The Waqf of the Zawiya of the amir 'Isa Agha Cerkis. A Circassian Legacy in the XVIII Century Jirje », *op. cit.*

l'époque, à tous ses niveaux. Si aucun salaire n'est prévu dans la plupart des *waqfiyyāt* pour un enseignant ou des étudiants, cela ne signifie pas qu'aucun enseignement n'y est dispensé. La transmission du savoir en islam reposait plus sur des personnes que des institutions ; elle se faisait de manière informelle, sans s'enfermer dans des structures rigides.

L'insertion sociale des hommes de religion

Les hommes de religion occupent des fonctions officielles que l'on peut regrouper en trois ensembles : les fonctions liées à la pratique du culte et à l'enseignement religieux dans les mosquées (les plus nombreuses) : charges officielles d'*imam*-prédicateur, de *muezzin*, d'enseignant (*mudarris*), de *mufti* et de lecteur du Coran ; les fonctions sociales confiées spécialement à des religieux comme la judicature (les juges (*qāḍī*), secrétaires (*kātib*) et notaires (*šāhid*) sont responsables des contrats de mariage, de vente, de transfert de biens et de justice) ; les fonctions liées à la gestion de fondations inaliénables (*nāẓir* ; administrateur), de confréries (cheikh) ou des intérêts des *ašrāf* (*naqīb* ; syndic des *ašrāf*). Il existe à côté de ces charges des fonctions non officielles d'intermédiaires, d'intercesseurs occupées par les saints.

L'accès aux postes

Le personnel des institutions religieuses est souvent nommé par le fondateur de l'établissement, ce qui crée des liens directs entre ce dernier qui, comme nous l'avons vu précédemment, appartient à l'élite politique et les religieux. Les charges liées au religieux étant souvent héréditaires, les relations familiales sont nécessaires pour hériter d'une fonction. Cette transmission héréditaire des charges religieuses est d'ailleurs souvent légalisée dans les actes de *waqf*. La fonction d'*imam*-prédicateur resta dans la famille al-Maṣrī pendant tout le XIX^e^ siècle. La mosquée ʿAbd al-Raḥmān al-Ḫayyāṭ est plus connue au XIX^e^ siècle sous le nom de mosquée al-Suyūṭī car les membres de cette famille occupèrent pendant longtemps la fonction d'*imam*-prédicateur. Les fils de cheikhs succèdent à leur père à la tête de la confrérie et les serviteurs des tombeaux sont souvent des descendants des saints qu'ils abritent.

Les revenus

L'essentiel des revenus des hommes de religion provient des *waqf* et des *rizqa*, mais aussi des dons des fidèles. La prolifération des *rizqa* [36] dans les campagnes ainsi que les fondations des émirs arabes et mamelouks ont entraîné le développement d'une multitude de fonctions offertes aux religieux. À titre d'exemple, dix-sept personnes au moins percevaient

[36] *Rizqa* : pl. *rizaq*, terre agricole constituée en mainmorte assignée soit à l'entretien d'une institution pieuse, soit au profit d'une famille. Cf, N. Michel, « Les *rizaq iḥbāsiyya*, terres agricoles en mainmorte dans l'Égypte mamelouke et ottomane », *AnIsl* 30, 1996, p. 105-198.

un salaire sur le *waqf* de ʿAlī bey al-Faqārī, en tant qu'*imam*, lecteur d'un quart du Coran (*rubʿa šarīfa*), de la sourate *al-Anʿam* après la prière de l'aube à n'importe quel endroit, du verset *al-Kursī* tous les jours après la prière du *ʿasr* dans la mosquée du fondateur, de la sourate *al-Kahf* toujours dans la mosquée, de la sourate *al-Kawṯar* cent fois par jour (lieu non précisé), de la sourate *Yasin* et *al-Fatḥ* après la prière du matin et de l'organisation du *mağlis* des *ṣalawāt al-Ğazūliyya* [37].

Quels sont les postes les plus importants ? Les *ʿulamā'* suivent une formation générale qui fait d'eux un groupe aux compétences multiples. Ils peuvent occuper des fonctions diverses. Le cumul des fonctions est d'ailleurs assez fréquent ; il permet d'avoir plusieurs sources de revenus. ʿAbd al-Raḥman al-Ḫayyāṭ, en vie en 1184 / 1770-1771, fut *mufti* malékite à Ğirğā. Il était aussi employé à la lecture des *Faḍā'il laylat niṣf min šaʿbān* (bienfaits de la nuit de la mi-*šaʿbān*), de la *qiṣṣat al-isrā' wa'l-miʿrāğ* (récit du voyage nocturne et de l'Ascension du Prophète), de la *qiṣṣat al-mawlid al-šarīf* (récit de la naissance du Prophète) et des *Faḍā'il laylat al-qadr* (des bienfaits de la nuit de la destinée) dans les mosquées al-Mitwallī et al-Umarā' ; il était employé à la lecture du *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī dans différentes mosquées de Ğirğā (les mosquées Sirāğ, ʿAbd al-Salām, al-Yūsufī et al-Badriyya) ; enfin, il enseignait l'exégèse coranique dans la mosquée al-Muʿallaq et le *ʿilm* dans la mosquée al-Badriyya.

Ces postes sont assez lucratifs pour faire l'objet d'un véritable commerce ; une personne qui quitte sa charge (*tanāzul waẓīfa*) la cède en échange d'une certaine somme d'argent. Al-Marāġī a consulté un document (*waṯīqat tanāzul*) daté du 28 *šawwāl* 1101 (1690) dans lequel le cheikh Muṣṭafā al-Ṣarrāf, chargé de l'organisation du *mağlis de ḏikr* de l'Aḥmadiyya dans la mosquée al-Ṣīnī, cède sa charge au cheikh Muḥammad al-Anṣārī en échange d'un montant s'élevant à 400 *niṣf faḍa*. Dans un autre document du même type, le cheikh ʿAbd al-Raḥman cède sa charge de lecteur du Coran de la mosquée Muḥammad bey au cheikh ʿAlī al-Anṣārī al-Ḫazarğī. Le montant de la charge n'est pas précisé. Le document daté de šaʿbān 1205 (1791) est délivré par le tribunal religieux de Ğirğā.

Les activités des confréries sont de même financées par les élites. L'Aḥmadiyya semble bien répandue à Ğirğā avant l'implantation de la Ḫalwatiyya au XVIII^e^ siècle. Ses activités, à savoir l'organisation de son *mağlis de ḏikr*, sont financées par les *waqf* des émirs, notamment celui de ʿAlī bey al-Faqārī. À partir du XVIII^e^ siècle, la Ḫalwatiyya devient la principale confrérie dans la région. Elle s'implante dans cette région grâce à deux facteurs importants : le rôle des élites locales (bédouines) et celui des liens entre la Haute-Égypte et al-Azhar. Quand le cheikh ʿAbd al-Karīm al-Zayyāt (m. 1118/1768) fut envoyé par son maître, le cheikh al-Ḥifnī, en Haute-Égypte à la demande d'un cousin du cheikh Hummām, il s'installa dans le village de Bahğūra, à côté de Faršūṭ : ses activités étaient l'enseignement, le conseil juridique (donner des *fatwā*), l'organisation de séances de *ḏikr*. Sa réputation grandit, sa fortune aussi : elle se comptait en terres, bestiaux et esclaves. Dès son arrivée, les Hawwāra lui attribuèrent une maison spacieuse, une terre, des serviteurs [38]. L'exemple de l'ascension

[37] *Dalā'il al-ḫayrāt*, recueil de poèmes en l'honneur du Prophète dû à Abū ʿAbd Allah al-Ğazūlī (m. 870/1465-66) très répandu dans les milieux dévots.

[38] Ğabartī, *op. cit.*, I, p. 286.

de ce cheikh nous donne une idée de la façon dont se constituent les assises économiques des confréries ; cette accumulation matérielle leur permet d'avoir un rôle de prise en charge sociale des populations. Ce réveil spirituel suscité par la Ḫalwatiyya est fermement implanté par les étudiants de Ǧirǧā qui, initiés durant leur séjour à al-Azhar, répandent la voie de retour chez eux.

Les serviteurs des tombeaux de saints vivent grâce aux revenus de *waqf* et de *rizqa* qui sont assignés à ces lieux ; quant aux *mawlid*, ils sont organisés grâce aux dons des notabilités locales. Les *ašrāf* touchaient une rente de l'État.

Le statut social

Les élites locales, qu'elles soit bédouines ou mameloukes, encouragent la vie religieuse à Ǧirǧā par la construction d'édifices qu'elles pourvoient de *waqf* qui font vivre les hommes de religion. Aux époques mamelouke et ottomane, cet empressement envers les hommes de religion, qu'ils soient *ʿulamā'*, saints ou soufis, est souvent lié à des convictions personnelles, auxquelles s'ajoute la recherche d'une légitimation religieuse [39]. Les Banū ʿUmar tirent leur légitimité de leur alliance avec le pouvoir, mais aussi avec les élites religieuses, ce qui leur donne une grande influence morale. L'émir Yūsuf, comme son frère Ismāʿīl, est considéré comme un saint homme, connu pour ses aumônes et sa connaissance du droit malékite. C'est avec un Banū ʿUmar, l'émir Dāwūd, que s'allie la famille d'*ašrāf* du cadi de Samhūd, ce qui leur permet d'étendre leur influence morale jusqu'à Samhūd et Hū [40]. En échange, les hommes de religion apportent leur soutien aux élites politiques.

Les hommes de religion apparaissent dans les sources comme un groupe intermédiaire entre les élites qui possèdent la terre, donc la richesse, et les paysans qui la travaillent. Ils jouissent du prestige que confère la connaissance religieuse mais ne s'enrichissent pas : les postes les plus rémunérateurs, à savoir ceux de *nāẓir* de *waqf,* ne sont jamais entre leurs mains mais entre celles des émirs et de leurs mamelouks. La plupart vivent de manière modeste grâce aux postes qui se transmettent à l'intérieur de la famille. La taxation ou la saisie des *waqf* et des *rizqa* par Muḥammad ʿAlī aurait affaibli le pouvoir économique et le statut social des hommes de religion dans les campagnes [41]. C'est un sujet qui demande encore à être étudié.

Nous possédons enfin des informations sur ces *ʿulamā'* jamais cités dans les chroniques ou les grands dictionnaires biographiques, mais qui représentent, au moins dès le XVIII[e] siècle, la majorité des étudiants d'al-Azhar. Grâce à des ouvrages comme celui d'al-Marāġī, nous allons enfin en savoir plus sur ces « *ʿulamā'* obscurs, inconnus de l'historiographie égyptienne, mais qui n'en ont pas moins joué un rôle important d'enseignant et de directeur spirituel pour une masse importante de *fallāḥ* [42] ».

[39] Cf. É. Geoffroy, *Le soufisme en Syrie et en Égypte sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans,* Damas, 1995.

[40] J.-Cl. Garcin, *Qūṣ, op. cit.,* p. 495.

[41] Cf. K. Cuno, *The Pasha's Peasants. Land, Society and Economy in Lower Egypt, 1740-1858,* The American University in Cairo Press, 1992.

[42] G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans, op. cit.* p. 285.