Mayeur-Jaouen Catherine,
Papas Alexandre (eds),
Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World.

Berlin, École des Hautes Études en Sciences Sociales-Klaus Schwarz Verlag (Islamkundliche Untersuchungen, 317), 2013, 462 p.
ISBN : 978-3879974221

Cet ouvrage regroupe 13 contributions accompagnées d'une introduction (p. 7-25), d'une bibliographie (p. 445-454), d'une présentation des auteurs (p. 455-457) et d'un index thématique (p. 458-462). Les contributions ont été regroupées selon quatre thèmes : 1. Holy Models for Family Scene, 2. Brotherhood and Familyhood, 3. The Fathers, 4. Wives, Mothers and Grandmothers.

Ce volume s'inscrit dans le prolongement de travaux entrepris il y a une dizaine d'années par certains des contributeurs de l'ouvrage, plus particulièrement N. Amri et D. Gril, coéditeurs de l'ouvrage *Saint et sainteté. Le regard des sciences de l'homme* (1) et plus récemment par C. Mayeur-Jaouen, l'une des éditrices d'un ouvrage intitulé *La Famille en islam d'après les sources arabes* (2). Le regard porté sur l'hagiographie et plus largement la sainteté s'est déplacé du champ habituel, les études doctrinales ou historiques, pour s'inscrire dans celui de l'histoire sociale ou plus largement dans le champ des sciences sociales. Cela permet de renouveler les problématiques et de les enrichir considérablement.

Les éditeurs, pour expliquer leur projet, partent dans l'introduction d'un constat simple : les biographies de saints sont l'une des sources majeures d'information pour l'histoire de la famille dans le monde musulman (p. 7), car ils sont aussi des maris, des pères, voire des grands-pères. Toutefois, le terme famille pose problème, surtout lorsqu'il s'agit de l'étudier du Maroc à la Chine, et du VIIe au XXIe siècle. Le défi n'est pas mince. De ce très riche parcours, des constantes apparaîtront, certaines liées au contexte musulman, comme l'importance des lignages issus des *Ahl al-bayt* et du modèle prophétique, qui déborde la seule personne du Prophète pour englober sa famille. D'autres ne sont pas nécessairement liées à l'islam, comme le poids de la filiation patrilinéaire, la constitution de lignages de saints et la gestion d'un capital qui est d'abord symbolique puis inclut des composantes humaine et matérielle. Il y a des divergences liées aux aires géographiques ou aux périodes historiques, mais les poids des familles de saints dans l'évolution des *ṭarīqa*, avec ce que cela suppose d'intérêts divers et variés, est considérable, souvent même décisif, tandis que les considérations d'ordre spirituel arrivent bien loin derrière. Les femmes sont très présentes dans les sources et leur rôle décisif ne surprendra que les ignorants. Elles participent de cette sainteté et leur visibilité dans certains cas n'est pas moindre que celle des hommes. Bref, c'est l'humanité des saints, « hommes ordinaires » dans leur famille, qui se déploie sur plusieurs générations et la « gestion » familiale de la sainteté qui est ici interrogée, en prenant en compte le fait que celle-ci s'inscrit toujours dans une histoire locale qui en infléchit le plus souvent le cours ultérieur. Un ouvrage qui enrichit à la fois l'histoire de la famille et l'histoire de la sainteté en terre d'Islam dont nous présentons maintenant les différentes contributions, en suivant l'ordre de l'ouvrage.

Dans l'islam, la vie des saints s'inspire principalement du modèle prophétique, mais on oublie souvent qu'il en inclut la dimension familiale. Or, dans la vie du Prophète, la frontière qui sépare sa vie publique de sa vie privée est très mince. Ce sont les diverses conséquences résultant de cette singularité (qui se retrouve dans la vie de certains saints) qui sont étudiées en détail par Denis Gril dans un article intitulé « Le Prophète en famille » (p. 27-72). Les fondements de cette famille prophétique sont d'abord recherchés dans le Coran et les nombreux versets qui s'y rapportent et mettent en exergue la piété filiale, en particulier envers la mère. L'A. montre ainsi que le Coran, à la suite de la Bible, propose « le modèle d'une famille sainte où les femmes jouent leur rôle » (p. 30). Au travers des rapports du Prophète avec ses épouses, il apparaît que les moindres détails de cette vie familiale sont en interaction constante avec la vie de la communauté, car elle exerce une fonction médiatrice, et qu'il y a une relation « à la fois familiale et spirituelle entre le prophète, ses épouses et les croyants » (p. 35). Toute perturbation interne se propage à l'extérieur, dans la communauté, et interagit avec elle. La notion de *Ahl al-bayt*, diversement interprétée, met en évidence le sens spirituel qui s'applique au terme famille qui n'est pas seulement charnelle, car il est possible de s'y rattacher « par la foi, la sincérité du dévouement et l'amour » (p. 39), ce qui fournit un sens extensif du terme famille et offre un modèle aux relations des disciples avec un maître spirituel.

Les anecdotes proposées par D. Gril montrent avant tout la simplicité de la vie que mène le Prophète

(1) Paris, Maisonneuve et Larose-MMSH, 2008, actes du colloque de Tunis, 1-6 mai 2005.

(2) Avec M. H. Benkheira, A. Giladi et J. Sublet, Paris, Les Indes savantes, 2013. L'un des chapitres de cet ouvrage porte déjà le titre « Portraits de famille avec saints ».

BCAI 29 (2014) Mayeur-Jaouen Catherine, Papas Alexandre (eds): Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World., recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

avec ses épouses, ce qui n'exclut pas l'intensité et la profondeur de ces relations ni d'ailleurs la bonne humeur ou l'humour malgré la sacralité du contexte. Recourant à Ibn 'Arabī, l'A. propose un intéressant développement sur les relations entre féminin et masculin au niveau cosmique. Rappel de l'importance du principe féminin dans toute quête spirituelle : « Celui qui aime les femmes de l'amour que le Prophète avait pour elles, aime Dieu » (p. 45).

La fonction de la famille prophétique est très justement analysée qui « constitue dans la révélation le point d'intersection entre l'intemporel de la Parole divine et la temporalité, voire la localisation, des circonstances qui provoquent sa descente, c'est-à-dire son expression humaine » (p. 46). L'accent est mis sur cette tension entre les deux faces du sacré, celle privée et celle communautaire, la simplicité de la vie tranchant avec la gravité de la mission (p. 53). Ensuite l'A. s'interroge sur la place que le Prophète a donnée à ses liens familiaux et à ses proches. Il a fondé avec Ḫadīǧa une famille dont la postérité a traversé le temps et l'espace, donnant de très nombreux saints. Les liens qu'instaurent les alliances avec beaux-pères ou gendres se retrouveront dans les liens tissés entre le maître et les disciples. Le Prophète est aussi père et l'amour qu'il porte à ses enfants et à ses petits-enfants met en valeur son humanité et sa miséricorde qui est l'objet même de sa mission (p. 65) et, par-delà, le rôle fondateur de cette famille charnelle dont il est à l'origine, en particulier avec sa fille Fāṭima et ses descendants. En conclusion, D. Gril s'interroge sur l'ambiguïté du terme famille, du sens restrictif des proches à celui beaucoup plus extensif de ceux qui recueillent et transmettent l'héritage. La vie familiale fait partie intégrante du modèle légué par le Prophète à sa communauté. Aussi, la question qui se pose est de savoir dans quelle mesure cette partie-là de l'héritage prophétique participe au parcours de celui qui suit la voie spirituelle pour parvenir à la sainteté. C'est la vaste question de la différence et du rapport entre sainteté et prophétie au double plan du savoir et de l'autorité. Une des différences est que, dans le cas des saints, il y a bien souvent aussi à assurer « la gestion d'un patrimoine de sainteté » (p. 69) incluant des biens matériels, souvent sources de division.

L'article d'Avner Giladi est intitulé « Les enfants qu'ils étaient : récits d'enfance merveilleuse dans *Anbā' nuǧabā' al-abnā'* d'Ibn Zafar al-Siqillī et leur valeur comme source historique » (p. 73-105). L'auteur, spécialiste des enfants et plus largement de la famille en Islam, s'intéresse dans cette contribution à un érudit du XIIe siècle, Muḥammad b. Ẓafar al-Siqillī (mort entre 1170 et 1172) et à l'un de ses textes les plus connus le *Kitāb anbā' nuǧabā' al-abnā'*, recueil biographique et hagiographique sur la jeunesse d'hommes célèbres qui reprend des données mentionnées dans son œuvre majeure, le *Kitāb al-sulwānāt*, sorte de Miroir des princes. Avec ces exemples d'enfants devenus célèbres, cet ouvrage, qui par son contenu relève de l'*adab*, vise à encourager « le jeune lecteur à en tirer une inspiration morale tout en tâchant de le distraire » (p. 75). À côté d'un chapitre sur l'enfance du Prophète, l'ouvrage inclut des biographies de Compagnons et de Suivants. Figurent aussi un ensemble important de soufis, quatre rois perses sassanides et des dirigeants arabes dont la liste semble « tout à fait arbitraire » (p. 76), l'ensemble ne respectant d'ailleurs pas le plan annoncé dans l'introduction.

Que ce soit par des signes miraculeux, des actes extraordinaires ou des dons exceptionnels, les enfants démontrent qu'ils sont prédestinés aux honneurs ou à la gloire, car, comme le montrent les anecdotes de cet ouvrage, le poids des qualités innées est décisif, ce qui minimise le rôle de l'éducation. Ainsi, la religiosité de soufis célèbres se manifeste-t-elle précocement, celle d'Abū Yazīd par exemple. Mais ce peut être aussi leur qualité morale ou l'attachement à la sunna ou l'aspiration à la puissance (exemple de vizirs abbassides du IXe siècle).

À travers les récits rapportés dans cet ouvrage, l'A. étudie les relations entre les parents et les enfants, l'éducation de ceux-ci et leurs jeux. Il s'interroge sur les messages véhiculés par ces récits d'enfance et les renseignements que le chercheur peut en tirer pour connaître la vie des familles ou les relations enfants-adultes. La richesse des éléments anecdotiques que contient l'ouvrage lui donne sa valeur spécifique, car il fournit de précieux détails sur la vie quotidienne et les rapports entre parents et enfants.

L'étude de Kazuo Morimoto intitulée « The Prophet's Family as the Perennial Source of Saintly Scholars : Al-Samhūdī on *'ilm* and *nasab* » (p. 106-124) présente l'argumentation développée par al-Samhūdī pour conférer aux *'ulamā'* le statut de saints de Dieu susceptibles de produire des miracles. L'A. s'inspire d'un article récent de Daniella Talmon-Heller qui, à partir d'une large littérature biographique, montre comment de « simples » *'ulamā'* sont présentés comme vecteurs de *baraka* et susceptibles d'intercession et finalement de miracles, en un mot, de se retrouver sur un pied d'égalité avec les saints et d'en représenter une catégorie particulière. L'A., lui, s'intéresse à cette question pour la fin de la période mamelouke, à partir de l'ouvrage intitulé *Ǧawāhir al-'iqdayn fī faḍl al-šarafayn* du célèbre savant égyptien Abū al-Ḥasan al-Samhūdī (844-911/1440-1506), qui doit sa renommée à l'historiographie de Médine, sa patrie d'adoption. Cette double noblesse évoquée par ce titre, celle du savoir et celle du lignage, indique quel

BCAI 29 (2014) Mayeur-Jaouen Catherine, Papas Alexandre (eds): Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World., recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

sera le propos de l'auteur par rapport à la question traitée. En effet, pour lui, la descendance prophétique est la source par excellence de ces savants-saints et c'est elle qui a fourni les plus méritoires d'entre eux (p. 107). M. Morimoto divise cette étude en trois parties et étudie successivement les données biographiques de l'auteur, son argumentaire dans l'ouvrage étudié et enfin en quoi le lignage prophétique est un atout sans équivalent pour parvenir à ce statut de savant-saint. Il n'est pas inutile de préciser, comme le fait l'auteur, que l'un des objectifs de Samhūdī est de dénoncer la désaffection qui touche les savants et les *Ahl al-bayt* à son époque. L'argument principal de Samhūdī pour promouvoir les vertus du lignage prophétique, compris principalement comme les descendants de Ḥasan et de Ḥusayn, est l'idée que « The *Ahl al-Bayt* are an extension of the Prophet », selon l'expression de l'A. (p. 111). L'argumentation développée par l'auteur pour identifier les *'ulamā'* à des *awliyā'* semble assez classique et a déjà été posée par Qušayrī et Sulamī au Ve/XIe siècle qui font d'ailleurs partie des références de Samhūdī. Quand l'A. voit dans l'argumentaire de Samhūdī une appropriation par les savants exotériques de la terminologie et du discours des soufis, il nous semble qu'il retombe dans la dichotomie, qu'il a lui-même dénoncée dans son introduction, entre les savants d'un côté et les soufis de l'autre. À cette époque, le soufisme s'est suffisamment diffusé dans le milieu des *'ulamā'* et d'ailleurs Samhūdī lui-même a fréquenté les soufis. L'intérêt du texte réside plutôt dans la place donnée aux *Ahl al-bayt*, dont l'auteur souhaite rappeler les mérites et donc le respect, voire les privilèges dont ils devraient bénéficier, comme étudiant d'abord, comme savant ensuite. Compte tenu de la position de l'auteur, lui-même savant issu des *Ahl al-bayt*, l'ouvrage pourrait être perçu comme un plaidoyer *pro domo*. L'intérêt de l'ouvrage réside dans la connexion des mérites du *'ilm* et de la *nasba* parce que cet argumentaire est lié aux conditions sociales de l'époque et à une tentative de la part des *Ahl al-bayt* de regagner un prestige social et une autorité perdus, au moins dans l'Égypte de l'époque.

C'est une question très pragmatique qu'aborde Esther Peskes dans son article intitulé « Sainthood as Patrimony: 'Abd Allāh al-'Aydarūs (d. 1461) and his Descendants » (p. 125-157), à savoir la gestion patrimoniale de la sainteté ou la sainteté « as a resource of an immaterial kind » (p. 153). L'A. s'est intéressée à la manière dont une famille de propriétaires terriens appartenant aux *sāda* du Hadramawt (donc d'ascendance prophétique par al-Ḥasan) qui se désignent comme les « Bā 'Alawī » (p. 127), šāfi'ites et soufis, fera prospérer, avec des fortunes diverses selon les lignages, la sainteté de celui qui est le point de départ et le fondateur de ce patrimoine, 'Abd Allāh al-'Aydarūs. Cette famille, à laquelle elle a déjà consacré un ouvrage, elle la suit sur plusieurs siècles et sur une vaste aire géographique allant de l'Inde à l'Égypte. 'Abd Allāh al-'Aydarūs, personnage qui bénéficie d'une réputation locale de sainteté verra, par l'entremise de ses quatre fils, son aura s'étendre bien au-delà de ce qu'il aurait pu envisager de son vivant. L'un de ses fils, Abū Bakr (m. 914/1509), qui s'installa à Aden, acquiert à son tour une réputation de sainteté qui fait de lui « le saint d'Aden ». Mais un saint, s'il n'engendre pas nécessairement des saints, peut contribuer fortement, sans doute à son corps défendant, et cela est particulièrement vrai dans le cas étudié, à installer sa postérité dans l'élite sociale de son temps et de son lieu d'implantation. Grâce à une documentation importante, l'auteur peut suivre les péripéties des différents lignages sur plus de quatre siècles et étudier les mécanismes qui font progresser ou freinent, selon les circonstances, l'implantation ou le rayonnement d'une famille de saints. Divers moyens sont employés à cette fin : la rédaction d'ouvrages, manuels, recueils de poésie, etc., la constitution d'une *ṭarīqa* et la transmission de multiples affiliations (*silsila*) à travers les *ḫirqa*-s comme la recherche d'opportunités, à travers la migration. Mais la réussite d'une implantation nouvelle n'est jamais acquise, ainsi au Caire, la compétition semble intense au XVIIIe siècle, et 'Abd al-Raḥmān al-'Aydarūs se trouvera bloqué par les Banū Wafā', la branche locale des *sāda*, solidement implantés dans le soufisme cairote (p. 152). Évidemment, il paraît très difficile de distinguer ce qui relève d'un pur calcul « mercantile » des conséquences non recherchées d'une vie consacrée à un idéal.

Les points communs et les différences avec la contribution présentée maintenant apparaîtront rapidement. Catherine Mayeur-Jaouen, dans son article intitulé « *Nasab*, *Baraka* and Land: Hagiographic and Family Memory entwined in the Egyptian Brotherhood of Sharnūbiyya, from the Fourteenth Century until Today » (p. 159-197), nous invite à un parcours de près de six siècles dans l'histoire et la mémoire d'une confrérie qui sont indissociables de celles d'une famille qui a fait du cheikh Aḥmad 'Arab b. 'Uṯmān al-Šarnūbī (m. 1586), le fondateur éponyme d'une *ṭarīqa* toujours vivace en Égypte de nos jours. Une famille qui a tissé un lien puissant avec la terre, source de richesse pour la famille comme pour la *zāwiya*, cette terre du Delta dans laquelle la confrérie depuis ses origines n'a cessé d'être présente. L'intérêt et l'originalité de cette contribution sont de confronter les récits hagiographiques, leurs différentes strates et les choix éditoriaux qui ont contribué à les renouveler, avec la mémoire vivante de cette histoire sainte,

BCAI 29 (2014) Mayeur-Jaouen Catherine, Papas Alexandre (eds): Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World., recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

autrement dit, de croiser étude hagiographique et enquêtes de terrain. L'objectif n'est bien sûr pas de montrer le hiatus, largement prévisible, existant entre les deux « récits », mais de montrer que, en parallèle, ils sont capables d'évoluer et de s'adapter, dans des périodes décisives, aux impératifs du temps, afin que famille et *ṭarīqa* se perpétuent.

L'A. s'intéresse tout d'abord à la figure fondatrice pour mettre en évidence l'importance décisive dans le cas présent du « cumulative *nasab* » (p. 167). En fait, la sainteté ne commence pas dans la famille avec Aḥmad et l'A. repère dans sa généalogie trois strates différentes qui relient le saint avec ses ancêtres immédiats, saints eux aussi, puis avec, en particulier, Ibrāhīm al-Disūqī et Aḥmad al-Badawī, mais surtout avec les *Ahl al-bayt* par la branche hasanide. « The *nasab* essentially covers the Delta, mapping out the family's territory, with Sharnūb at the center » (p. 164). La connaissance de ce lignage jusqu'à Aḥmad ʻArab b. ʻUṯmān al-Šarnūbī, récitée par cœur par les membres de la famille et ceux de la confrérie, est véhicule de *baraka* puisqu'il se prolonge jusqu'au Prophète qui en constitue le but, mais la connaissance de ces noms est aussi une preuve de l'authenticité de cette filiation (p. 167).

La toile de fond qui constitue l'affiliation initiatique du saint fondateur est bien construite. Comme pour son lignage, la *silsila* invoque le cumul de plusieurs affiliations confrériques répercutées par les sources hagiographiques, les liens avec deux grandes confréries dont les fondateurs éponymes sont aussi implantés dans le Delta : Aḥmad al-Badawī (m. 1276) et Ibrāhīm al-Disūqī (m. 1288 ou 1296). La présence de ce dernier est particulièrement forte puisque de nos jours encore la confrérie porte le nom de *ṭarīqa* burhāmiyya šarnūbiyya, dont le premier terme désigne la confrérie rattachée à Disūqī. Mais aussi les Shādhilīs, qui semblent avoir été la première affiliation de Šarnūbī. Situation assez particulière en Égypte pour ce saint fondateur : l'absence de sa tombe dont la localisation précise est inconnue, entre la Syrie et l'Anatolie. Si cela n'a pas représenté un obstacle au développement de la confrérie, centrée sur Šarnūb, c'est sans doute que la famille et la confrérie bénéficiaient de propriétés agricoles importantes. De nos jours encore, les Šarāniba sont considérés comme la famille la plus importante de la cité, même si ce n'est pas la seule.

Actuellement, la famille, et donc la confrérie, comporte quatre branches principales. L'A. étudie les transformations et l'émergence de nouvelles branches de la confrérie-famille qui s'adapte ou profite d'opportunité : il y a eu le temps des propriétaires terriens, puis celui des azhariens, puis, plus récemment, les universitaires ou les ingénieurs. Certains membres jouent un rôle important à la tête de la famille, d'autres à celle de la confrérie. Malgré les rivalités, la cohérence est maintenue tant bien que mal par un maître unique, actuellement le cheikh Muḥammad, dont l'unique privilège semble être « de distribuer les cartes » (p. 184), dans le sens le plus littéral de cartes d'adhésion à diverses organisations, mais aussi probablement de distribuer les rôles et les places.

La terre n'étant plus une source de richesse et de pouvoir, pour survivre dans un contexte où l'offre de spiritualité est devenue très concurrentielle (avec de nouveaux venus comme la confrérie soudanaise burhāniyya), il faut innover. La création en 2006 d'une association visant à regrouper tous les descendants du saint, y compris les femmes, par un système de cooptation est une réponse : « Thus the Sharnūbiyya invents at each era new ways of existing in the world » (p. 193). C. Mayeur-Jaouen apporte ainsi une pièce supplémentaire à ce panorama de l'histoire du Delta égyptien qu'elle construit méthodiquement depuis de nombreuses années, en croisant les données spirituelles avec les autres données de l'histoire sociale.

Rachida Chih se livre elle aussi à une confrontation de sources dans son article intitulé « *Shurafāʼ* and Sufis: the Qādiriyya Būdshīshiyya in Contempory Morocco » (p. 198-219) dans lequel elle s'intéresse à une confrérie marocaine récente, la Qādiriyya būdšīšiyya, « officiellement » fondée par Sīdī ʻAbbās al-Qādirī al-Būdšīš (m. 1972) et dirigée aujourd'hui par son fils Sīdī Ḥamza depuis la *zāwiya* d'origine située à Madāgh près de Berkane dans le nord-est du Maroc. Ce sont ici les archives du protectorat français, telles qu'étudiées par l'historien marocain Okacha Berahab, qui sont confrontés aux matériaux hagiographiques produits par la confrérie. Il s'agit de comprendre comment un groupe local de šurafāʼ se transforme en une confrérie soufie. L'A. étudie les personnalités successives qui ont contribué à la constitution et au développement de cette confrérie : Sīdī Muḫtār al-Muǧāhid (m. 1914), Sīdī Bū Madyan (m. 1955), son cousin Sīdī al-ʻAbbās (m. 1972) et enfin son fils Sīdī Ḥamza. Le maître actuel est le véritable revivificateur qui a amené la confrérie à se propager jusqu'en Occident, à réunir au Maroc, et en-dehors, des milliers de disciples, et à attirer les élites marocaines traditionnelles et des intellectuels de renom. L'A. s'intéresse plus particulièrement à ce maître et à la manière dont la confrérie le représente, à travers divers supports, comme une figure du patriarche et du saint vivant. Le processus à l'œuvre est analysé de la manière suivante : « The discourse on renewal developed by the Būdshīshiyya since the 1960s is one of re-conquest of religious legitimacy by the *nasab*, the origin, as by Mystical transmission » (p. 215-216). Si le lignage (*nasab*) et la filiation

BCAI 29 (2014) Mayeur-Jaouen Catherine, Papas Alexandre (eds): Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World., recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

spirituelle (*sanad*) sont plus ou moins récurrents dans toutes les confréries, bien que marqués aussi par des caractéristiques locales, ce qui est plus singulier, c'est la rhétorique du renouveau religieux (*taǧdīd*). Le chérifisme et le soufisme, constituants essentiels de l'islam marocain, retrouvent, après une période de déclin relatif, une place de premier plan, un poids et une influence dont le pouvoir politique doit tenir compte. Et la confrérie būdšīšiyya est une illustration éloquente de ces mutations.

Dans son article « Ahl-i Haqq Consecrated Families (*khāndān*) » (p. 220-253), Mojan Membrado s'intéresse à une communauté spirituelle très difficile à cerner et à qualifier, parce que moins connue et moins étudiée : est-ce une forme de la mystique musulmane ? Un groupe religieux syncrétique ? Ou des chiites extrémistes ? Fondée par Sultān Isḥāq, la communauté des Ahl-i Ḥaqq est apparue au Kurdistan vers le XIIIe siècle. Malgré des similitudes, il est difficile d'assimiler cette communauté à une confrérie soufie particulière (ils n'ont par exemple aucun intérêt pour la *silsila*). Elle se compose de deux types de famille : les familles sacrées et les familles communes. Les premières se divisent en lignages familiaux appelés *khāndān*-s (le nombre total de branches est de 11 ou 12 selon les auteurs) auxquels le fondateur a confié la mission d'initier les membres du groupe à travers les générations. Les descendants mâles d'un *khāndān*, les *seyyeds*, ont un rôle de guide (*pīr*). L'une des particularités de leur organisation est que chaque disciple doit avoir une double autorité, celle d'un guide (*pīr*) et celle d'un guide assistant (*dalīl*). Quant à l'autorité religieuse elle se transmet de manière héréditaire et s'exerce principalement dans la dimension rituelle (cérémonie d'initiation, bénédiction des offrandes, taxes rituelles, etc.) et peut entrer en conflit avec des personnalités dont les charismes ou la sainteté sont reconnus, mais qui n'appartiennent pas aux lignages des *khāndān*-s. Cette double autorité, rituelle et spirituelle, est une source potentielle de conflits, mais constitue aussi l'originalité de cette communauté.

L'A. dresse un aperçu historique de ces *khāndān*-s, exposant leur rôle, les relations qu'elles entretiennent entre elles, la source de leur légitimité et les voies de transmission de celle-ci. L'un des obstacles est que la tradition des *Ahl-i Ḥaqq* est essentiellement orale, les sources écrites étant limitées et tardives (mi-XIXe siècle). Aussi l'A. puise-t-il dans les études existantes, celles de certains missionnaires ou orientalistes, mais principalement dans les écrits de deux membres éminents de la confrérie, N. A. Elāhī (1895-1974) et H. N. Jeyhūnābādī (1871-1920).

Certaines branches des *Ahl-i Ḥaqq* ont connu à l'époque récente des transformations rapides et radicales, dans les formes sociales traditionnelles et les coutumes, visant à répondre aux demandes de modernité. Les bouleversements introduits par une sainte, Malek Jān Ne'matī (1906-1993), sont considérables, même s'ils ne touchent pas toutes les branches, car les femmes, qui avaient toujours joué un rôle discret, peuvent maintenant transmettre l'initiation et conduire les rituels. Mais les changements touchent aussi le mariage ou l'héritage (p. 240-242). Ici encore, la famille, ou plutôt les familles, selon un schéma essentiellement patriarcal et héréditaire, sont les gardiennes de la vie spirituelle, mais l'organisation même de la confrérie laisse des espaces permettant à la modernité de s'introduire.

Dans un article conséquent intitulé « 'Abd al-Karīm al-Qushayrī (d. 465/1072), Family Ties and Transmission in Nishapur's Sufi Milieu during the Tenth and Eleventh Centuries » (p. 255-307), Francesco Chiabotti plonge dans l'histoire d'une famille de patriciens de Nīšāpūr (pour reprendre l'expression employée par Bulliet), celle des Qušayrīs, dont il retrace la généalogie sur plus de deux siècles, établissant des lignages qui, dans certains cas, couvrent sept générations. Et cela, en faisant le lien entre la littérature hagio-biographique des ouvrages de *tabaqāt* et le corpus de textes transmis par ses descendants. Cela a nécessité un travail important sur les sources manuscrites et les chaînes de transmission, largement sous exploitées pour l'instant. Cette famille, à chaque génération, a compté des célébrités non seulement dans le domaine du soufisme, mais également dans celui des sciences religieuses, en particulier le hadith, le droit et l'exégèse. De plus, et c'est une autre originalité et non des moindres, elle représente la postérité d'un couple que la mère, tout autant que le père, a contribué à instruire et à former au plan spirituel. Aussi Fātima, fille d'Abū 'Alī al-Daqqāq, le maître de Qušayrī, fut-elle désignée comme « fille de maître, femme de maître et mère de maîtres » (p. 266). L'importance des filles ne se démentira pas par la suite dans la famille Qušayrī et permettra de nouer, par les mariages, des liens avec les autres grandes familles de Nīšāpūr. À l'origine de la fondation de cette famille, l'auteur de la fameuse *Risāla* entretient des liens avec le milieu des propriétaires terriens, et au-delà avec les structures féodales persanes, mais c'est dans la grande métropole de Nīšāpūr et dans la *madrasa* de son beau-père qu'il s'installe et c'est elle qui abritera le mausolée de la famille et deviendra le lieu à partir duquel rayonnera l'héritage de Qušayrī, dont l'une des caractéristiques est, selon l'A., « their *non-inclusive* relationship to the teaching, transmission and management of the material and immaterial heritage of the master-founding father » (p. 298). L'histoire familiale des Qušayrīs, qui ont lié

BCAI 29 (2014) Mayeur-Jaouen Catherine, Papas Alexandre (eds): Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World., recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

leur destin à celui de la ville de Nīšāpūr, prendra fin avec le saccage de la ville par les Mongols en 618/1221. Cet article inclut une bibliographie probablement exhaustive sur le sujet.

Le père Alberto Fabio Ambrosio, dans son étude intitulée « 'The Son is the Secret of the Father' : Rūmī, Sultān Veled and the Strategy of Family Feelings » (p. 308-326), s'intéresse aux relations entre un père et son fils, en l'occurrence Ǧalāl al-Dīn al-Rūmī (m. 1273) et Sultān Veled (m. 1312), dans l'histoire de l'ordre des Derviches tourneurs, en comparant les sources hagiographiques persanes et ottomanes. Car, selon lui, la relation père-fils est constitutive d'une certaine tradition soufie et un symbole spirituel puissant de l'autorité religieuse. Il est donc difficile de s'intéresser à l'histoire de la confrérie des *Mawlawī* sans prendre en considération la nature des relations familiales qui ont contribué à établir l'autorité spirituelle au sein de la confrérie. Le matériel hagiographique est particulièrement abondant et varié, et présente des interprétations divergentes concernant l'histoire de la famille du fondateur. Aussi l'A. s'intéresse-t-elle à un point particulier : la relation entre Rūmī et son fils Sultān Veled, et à la manière dont l'historiographie ottomane, principalement interne à la confrérie, a transmis cette relation. La question est de savoir si l'image du père et de son fils, telle qu'elle fut véhiculée au départ par les sources persanes, a été conservée par les auteurs ottomans. À la suite d'une enquête minutieuse dans ces deux types de sources, l'A. parvient à la conclusion suivante : « The Ottoman tradition switched from hagiographical to ideological discourse, in term of legitimation and institutionalization of the *tarīqa* » (p. 323). Et, selon lui, les auteurs ottomans ont perdu l'élément mystique lié à l'attachement filial par volonté d'assimiler la lignée familiale avec la légitimité de la succession ou, dit autrement, le mysticisme d'une sainte famille à celui d'un lignage familial.

Avec Michel Boivin, nous changeons d'aire géographique pour passer au subcontinent indo-pakistanais, plus précisément le Sindh. L'hypothèse de son article intitulé « The Saint as Ancestror in some Sufi and Ismaili Communities of the Sindhi Area » (p. 327-341) est que le culte des ancêtres, très marqué dans la culture indienne, a été progressivement remplacé au XVIIIe siècle dans les populations musulmanes d'origine indienne par celui des *Ahl-e bayt* (Panjtan Pāk) ou du saint soufi (catégorie dans laquelle il inclut les imams chiites) comme substitut des ancêtres « the focus of devotion shifting from the real family to a metaphorical one » (p. 327). Topique qui a déjà été étudié pour l'Indonésie. Les sources écrites étant rares, l'A. a également recours aux traditions orales et à ses propres observations. Le premier obstacle est que l'équivalent sindhi de « famille » représente une demi-douzaine de termes. L'étude comporte trois parties : la première porte sur le culte des ancêtres dans l'Asie du Sud au XIXe siècle, à partir de sources coloniales, la deuxième aborde sa phase de déclin et la troisième l'émergence d'un nouveau culte des ancêtres, étudié en particulier chez les khojas, chiites ismaéliens disciples de Ḥasan 'Alī Shāh. L'A. aborde également certains rituels alimentaires comme la distribution de nourriture dans les mausolées, qui, tout en étant servie aux visiteurs, est offerte pour nourrir le saint (ou l'imam qui est symboliquement nourri quotidiennement chez les chiites ismaéliens), à la place de la nourriture autrefois dévolue aux ancêtres, car, « rituals worked like mediation in a confrontation process » (p. 339). Notons en particulier que la vénération des saints se fait en tant que saint dans la tradition soufie et en même temps comme descendant des imams chiites, le saint soufi étant absorbé dans une généalogie imamite.

Manuela Marin, dans son article intitulé « Women and Kinship in Medieval Moroccan Hagiography: a Study of al-Bādisī's *al-Maqsad al-sharīf* (Eighth/Fourteenth Century) » (p. 394-419), s'intéresse aux femmes de saints, à travers les sources hagiographiques de l'Occident musulman médiéval des XIIe-XIVe siècles, partant du constat que ce type de sources offre de nombreuses informations sur les relations que le saint entretient avec sa parenté. Son choix s'est porté sur un texte hagiographique marocain écrit au VIIIe/XIVe siècle, et elle en explique la raison. Il s'agit du *al-Maqsad al-šarīf* écrit par 'Abd al-Ḥaqq al-Bādisī (m. après 722/1322-3), un siècle après le célèbre *al-Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf* d'al-Tādilī (m. 617/1220-1) afin de le compléter, le premier estimant que le second avait négligé les saints du Rīf, et en particulier ceux de Bādis et de sa région dont il est lui-même originaire et où il a vécu. Outre que la très grande majorité des saints biographiés, 48 au total, sont issus de sa ville natale, la caractéristique de son ouvrage est : « the decisive importance of kinship and family ties in the construction of the saint's Memory » (p. 396). Également, cette construction procède presque exclusivement de sources orales, dont les transmetteurs et les circonstances de la transmission sont minutieusement indiqués, ce qui en fait un témoignage historiographique remarquable. Si aucune femme sainte n'est biographiée, ce qui est assez habituel, certaines par contre servent comme informatrices de l'auteur, dévoilant ainsi une de leurs fonctions de gardiennes de la mémoire familiale et des traditions. L'A. analyse plusieurs récits de l'ouvrage afin de dégager la place et le rôle des femmes dans plusieurs contextes : dans les relations familiales, dans la vie quotidienne de Bādis aux côtés de saints, face

BCAI 29 (2014) Mayeur-Jaouen Catherine, Papas Alexandre (eds): Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World., recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

aux miracles ou en tant qu'elles se trouvent au centre de conflits tribaux ou familiaux. Croiser sainteté et contexte historique, comme cela se produit souvent dans cet ouvrage, a pour résultat « a wide open window on the everyday life of common people, their anguishes and their hopes » (p. 415) et installe le saint comme médiateur dans les conflits familiaux et figure centrale dans les relations sociales (p. 412).

L'article de Nelly Amri, intitulé « Portrait d'un saint d'Ifrīqīya dans sa famille ou l'épouse comme source pour l'hagiographe » (p. 343-393) part du constat général pour l'Ifrīqīya que les recueils hagiographiques s'intéressent assez peu à l'intimité du saint et à sa vie de famille, celle-ci ne constituant qu'un décor attendu servant à le mettre en valeur, pour se concentrer sur un ouvrage qui constitue un contre-exemple : *al-Asrār al-ǧaliyya fī l-manāqib al-daḥmāniyya* d'al-Dabbāġ (m. 699/1300), l'ouvrage rédigé à la gloire du cheikh Abū Yūsuf al-Daḥmānī (m. 621/1224) accorde en effet une place importante à la famille du saint composée de quatre épouses et de quatorze enfants. Sachant que le mimétisme entre le saint et la personne du Prophète est un *topos* de la littérature hagiographique, une première question est de savoir si les épouses du saint ont une place, un statut et un rôle comparables à ceux que la *sīra* a attribués aux « Mères des Croyants ». Ensuite, il faut aussi s'interroger sur l'image que l'hagiographe donne de la vie intime du saint avec femmes et enfants. L'A. s'intéresse ainsi aux récits, relativement nombreux, rapportés par ses femmes en les classant selon deux registres : les récits bio-hagiographiques d'un côté et, de l'autre, les récits hagiologiques. Les femmes apparaissent ainsi dépositaires de la mémoire du maître au même titre que les disciples et les anecdotes rapportées ne présentent pas une différence qualitative dans le contenu ou la nature, même si elles dévoilent aussi un versant plus intime, celui de la vie privée. L'A. étudie également les récits qui montrent le saint avec les autres membres de la famille, en tant que fils, frère, époux ou père. Et même, la chose est singulière, avec sa « compagne spirituelle », une sainte femme avec laquelle il a noué des liens très étroits et qui bénéficie d'un accès privilégié à l'intimité du maître, ce qui élargit la notion de famille et rend ténue la frontière entre famille spirituelle et biologique, car le cheikh joue aussi un rôle important dans l'éducation spirituelle de sa famille et traite ses disciples comme les membres de sa famille biologique. Au total, l'A. fournit une documentation consistante par le nombre de récits ou d'anecdotes qui sont traduits, résumés et commentés. Le tableau qui s'en dégage, « reproduit dans une mesure appréciable le modèle prophétique » (p. 388). Il fourmille aussi de sentiments, ce qui a été peu mis en valeur, jusqu'à une date récente, dans la littérature hagiographique. Nous avons là un bel exemple de sainteté partagée, celle de l'épouse Umm Yūsuf faisant « pratiquement corps avec » celle du cheikh. Quant à la présence de Umm Yahyā Maryam, sa compagne spirituelle, elle montre que « la sainteté apparaît comme la voie royale pour une présence, une visibilité sociale et une reconnaissance des femmes dans la cité, pour une liberté aussi… » (p. 389). La sainteté féminine comme mode d'émancipation, un sujet à développer…

Alexandre Papas, dans son article « The Son of his Mother: Qalandarī Celibacy and the 'Destruction' of Family » (p. 420-444) commence par rappeler en introduction les positions contrastées des soufis de l'époque médiévale par rapport au mariage, aux épouses et à la famille. Il note que, dans tous les cas, le lien avec l'institution familiale, et en particulier avec la mère, est maintenu, comme si la rupture, qui devrait être la condition de l'engagement spirituel, ne pouvait aller à son terme (p. 423). L'A. s'intéresse ensuite aux Qalandars, qui constituent une catégorie bien spécifique de soufis et se caractérisent par un anticonformisme qui les conduit à rejeter le mariage et la vie de famille contraires selon eux à la réalisation spirituelle. Vie mystique et vie domestique sont incompatibles. Cette dernière s'accommode mal du vagabondage qui permet de mettre en application un couple de termes qui jouit d'une certaine popularité parmi les Qalandars : le renoncement et l'isolement (*terk ū tajrīd / terk ü tecrīd*). Certaines branches ont carrément interdit le mariage. Tandis que les Bektachis, sorte de progéniture ottomane des Qalandariyya Haydariyya, ont des maîtres qui se sont engagés dans le célibat. Toutefois, cela ne signifie pas hostilité aux parents, et, malgré la radicalité de leur mode de vie, les Qalandars ont maintenu des relations serrées avec leur origine familiale. Si le père est le plus souvent absent dans l'hagiographie des saints qalandars, ce n'est pas du tout le cas de la mère qui a une place et un rôle important, car sa sagesse lui permet de dispenser des conseils judicieux, de transmettre un savoir, d'être compréhensive, etc. Dans ce cas également, le modèle prophétique fonctionne avec les figures d'Amina et d'Halima, mais pas seulement pour la naissance. Pour la mort aussi, car la mort de la mère est un *topos* souvent abordé, parfois mis en scène comme dans les exemples proposés avec les citations (en turc tchaghataï et en traduction anglaise) de la poésie d'un Qalandar fameux d'Asie centrale Mashrab (1640-1711), tirée du *Dīwān-i Mashrab*, hagiographie qui cite ses poèmes ou dans la biographie d'un autre Qalandar, lui aussi poète, Zalīlī (m. 1676-1753). Cette perte de la mère, symbolisant la rupture des liens familiaux, transforme le Qalandar en orphelin (et renvoie donc à la condition

BCAI 29 (2014) Mayeur-Jaouen Catherine, Papas Alexandre (eds): Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World., recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

du Prophète), étape utile pour devenir un authentique derviche. Les Qalandars se distinguent donc des soufis sur deux points importants : père, femmes et enfants sont totalement absents des biographies de saints qalandars, la mère représentant la seule présence familiale. Mais cette dernière « serves a subversive and paradoxical purpose by urging her son to break off with his family » (p. 441). On comprendra la force subversive de la sainteté qalandar, qui passe par un double « meutre » symbolique, celui du père et de la mère, sainteté qui est incompatible avec le système patriarcal (et matriarcal) et conduit à la ruine de l'institution familiale. Mais, pour l'A., ce fait « is certainly not reductible to a provocative act by dirty hashish smokers wearing dreadlocks » (p. 442) ; il résulte d'une conscience aiguë, chez le saint qalandar, que cette destruction s'est produite « *depuis toujours déjà* » (p. 442).

Jean-Jacques Thibon
IREMAM – Aix-en-Provence

BCAI 29 (2014) Mayeur-Jaouen Catherine, Papas Alexandre (eds): Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World., recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net