

L'HAGIOGRAPHE ET L'HISTORIEN : LES PIÈGES DE L'ÉCRITURE

A propos de la publication de l'ouvrage d'Al-Muntasir B. al-Murâbit B. Abî Lihya al-Gafsî, *Nûr al-'Armâsh fî Manâqib al-Qashshâsh*, étude et établissement du texte par Hassine BOUJARRA et Lotfi AISSA, Librairie al-Atika, Tunis, 1998, p. 585.

SAMI BARGAOUI

Sami BARGAOUI est maître-assistant à la Faculté des Lettres de la Manouba (Tunis I). Ses recherches portent sur l'histoire sociale et culturelle de l'époque moderne tunisienne. Il s'est intéressé plus particulièrement à la propriété foncière, aux formes d'organisation sociale et à la place de la culture écrite dans la société.

On attendait depuis longtemps la publication de cet ouvrage, l'un des derniers textes historico-hagiographiques tunisiens de l'époque ottomane encore à l'état manuscrit. Ce n'est pas le moindre des mérites de ses deux éditeurs que d'offrir aux lecteurs une œuvre souvent consultée, mais restée inaccessible au large public des chercheurs et curieux. Le choix d'une note critique au lieu de rendre simplement compte de cette publication est une manière de mieux souligner l'intérêt qu'elle devrait susciter au sein de la communauté historique.

UN SAINT GESTIONNAIRE

Le texte, comme indiqué par son titre, est une hagiographie d'Abû al-Ghayth al-Qashshâsh, saint (*waliyy*) ayant vécu à Tunis au début de l'époque

ottomane et décédé en 1622. Près d'une année après sa mort, son disciple et en même temps *shaykh* de la filiale de la *zâwya qashshâshiyya* de Gafsa entreprend de rédiger ce recueil, qu'il termine en quelques semaines, le 12 août 1623. C'est ce texte qui nous est rendu ici, précédé d'une étude consacrée par les deux chercheurs à la personne du saint, à sa *zâwya*, et ses rapports avec le pouvoir politique et la société. Les manuscrits de l'œuvre ainsi que la méthode suivie pour son établissement sont présentés. Un lexique, des index et une bibliographie terminent l'édition.

Ce dernier travail est fondé sur trois manuscrits conservés à la Bibliothèque Nationale de Tunis et provenant de l'ancien fonds légué par Ahmad Bey à la Zaytûna en 1840. Le plus ancien et le plus complet, utilisé par les éditeurs comme version de base, est un manuscrit autographe (mais probablement pas original puisque signé par "l'auteur et copiste du livre"), ne portant que la date de sa composition. Un ajout marginal prouve que l'auteur l'avait conservé jusqu'en 1647. Les deux autres versions sont tardives. L'une ne porte pas de date (mais est antérieure à 1840) et la seconde est une copie de 1824. Elles ne portent malheureusement pas d'indications sur leurs copies d'origine. Selon toute vraisemblance, elles sont toutes les deux des copies d'un exemplaire qui n'a pas été retrouvé à ce jour. L'édition permet

heureusement de reconstituer l'essentiel des différences - parfois majeures - entre ces trois versions, toujours significatives des changements des conditions de réception du texte, pour qu'il soit à chaque fois plus conforme aux canons linguistiques ou idéologiques.

Le texte du *Nûr* proprement dit (pp. 129-539) se présente comme une suite d'une cinquantaine de chapitres, dont un résumé - comme souvent en cas de textes hagiographiques - ne peut rendre compte. Ils se succèdent sans ordre apparent. Ils s'ouvrent sur le premier contact de l'auteur avec le *waliyy*, se poursuivent par l'accueil réservé par ce dernier aux Andalous expulsés d'Espagne, quelques-uns de ses "miracles" (*karâma-s*) au bénéfice de captifs musulmans, ses études et son errance mystique, encore quelques prodiges (divination, guérisons miraculeuses), ses lettres et missives concernant sa gestion des affaires de la *zâwya* ou la consommation du tabac, ses rapports avec les Turcs de Tunis, ses mariages successifs, son décès, puis retour aux miracles, ses conflits avec les autorités turques, etc. Nous n'en sommes qu'au onzième chapitre. Si certains d'entre eux, très rares, sont bâtis autour de thèmes assez homogènes, la plupart des autres proposent des séquences qui n'ont que peu de rapports avec le titre qui les groupe et pourraient figurer sous n'importe lequel des titres proposés. Ceux-ci sont d'ailleurs souvent conçus sous une forme très vague : miracles, vertus secrètes (*asrâr*), qualités, visions, histoires... L'organisation du texte est ainsi tiraillée entre une narration égrenant les séquences hagiographiques de base (la *manqaba*) et la tentative avortée d'introduction d'un ordre thématique. Celui-ci serait-il antinomique avec l'écriture hagiographique ou simplement sans signification pour elle ?

De même, ce texte vérifie l'assertion selon laquelle l'ordre chronologique n'est pas l'ordre préféré de l'hagiographie, contrairement à la littérature biographique. Celle-ci suit des trajectoires qui se réalisent dans le cours du temps, alors que celle-la ne fait que dévoiler des destins déjà donnés, des sédiments de signes qu'ils s'agit simplement de déployer. La plupart des séquences ne sont pas datées et le temps ici est écrasé, comprimé¹. Est-il inutile pour autant d'y rechercher la précision de la chronique historique, le fait historique positif et l'événement politique ? Non, parce que l'auteur semble tiraillé également par un souci de précision et même si elles sont secondaires, les informations de ce dernier type sont présentes et ne peuvent être négligées par

l'historien de cette époque, vu la rareté des sources et leur distance par rapport aux événements.

Peut-être le profil de l'auteur, *shaykh* de *zâwya*, *sûfi* et disciple du *waliyy* mais aussi notaire ('*adl*), copiste de divers ouvrages de sciences religieuses et semble-t-il, auteur d'au moins un ouvrage à la gloire du Prophète, permet de comprendre ces traits particuliers. Il s'agit en fait d'un lettré de province, doublé d'un homme de loi pour qui la précision est, pour ainsi dire, une double nature. Peut-être également, la proximité de l'écriture du *Nûr* par rapport au décès du saint facilite l'irruption du fait historique par rapport au merveilleux hagiographique. Ces tiraillements, ou ces tensions entre des genres et des modes d'écriture forment l'un des points d'intérêt du texte et son originalité par rapport à l'idéal de l'écriture hagiographique.

Les éditeurs ont choisi de focaliser leur étude (pp. 5-126) sur les aspects strictement historiques de l'œuvre. Ils ont ainsi pu rendre au saint sa personnalité historique et l'inscrire dans son temps. Né vers 1550-1551, issu d'une famille tunisoise déjà maraboutique et occupant des fonctions religieuses, Qashshâsh commence par des études classiques qu'il ne termine pas. Il est vite saisi par le "ravisement" (*jadhb*) et son errance l'emmène vers le Sud tunisien et l'Égypte, errance sur laquelle nous saurons peu de choses. Son retour à Tunis inaugure sa carrière de saint sous le double signe du *jadhb* et du mahdisme, rapidement mise en danger par la méfiance qu'il trouve de la part des autorités turques, des savants et des *sûfi-s* concurrents. Cette épreuve, le plus souvent tue par les sources et même par des versions ultérieures du *Nûr*, l'oblige à adopter un style plus conforme à l'acception dominante de la sainteté, plus proche du soufisme shâdulite et de la science juridique (*fiqh*). Il dispensera alors des cours de Tradition (*hadîth*) et de lecture du Coran, et est accepté par certains *âlim-s* (plutôt de province) comme une autorité dans le domaine du *fiqh*. Cette correction de style lui permet vite d'acquérir une grande autorité et de fonder une *zâwya*, certainement la plus importante du pays dans les trente dernières années précédant sa mort.

LA ZÂWYA ENTRE MYSTICISME ET RÔLE SOCIAL

Véritable complexe formé de plusieurs bâtiments, la *zâwya* offre l'image d'une vie bouillonnante. Les *fgîr-s* du maître, force vive de l'institution, auraient

ainsi dépassé les quatre mille. Une partie d'entre eux, résidant à Tunis ou même de passage dans la ville, participait quotidiennement à la vie de la fondation et à ses travaux (de construction, agricoles...). Celle-ci disposait également d'un patrimoine immense de biens meubles et immeubles (dont le texte donne un aperçu) ainsi que de revenus provenant de ses fidèles, qui lui permettaient de jouer un rôle primordial dans la vie sociale de la cité. Quotidiennement, des distributions de nourriture aux nécessiteux (par centaines) avaient lieu. Captifs, Andalous dans le besoin, pèlerins, gens de passage, visiteurs de province et autres demandeurs d'intercessions se pressaient devant la porte de la *zâwya*, y mangeaient et y résidaient de longs jours. La description de l'abondance miraculeuse de la nourriture, de la générosité du maître, de ses richesses terrestres domine de bout en bout le *Nûr* et contraste avec la relative rareté des signes de mysticisme. Jour et nuit, les *fgîr*-s tenaient certes, des cérémonies de *dhikr*, de *hadhra* et de récitation, mais leur guide s'y mêlait le moins possible. Sur ordre de ce dernier, ils pouvaient également participer, sous un étendard propre, aux campagnes de défense contre les Chrétiens, se chargeaient d'escorter les caravanes qui amenaient cadeaux et revenus de l'intérieur du pays. Les filiales de l'institution mère, ou plutôt les *zâwya*-s qui se réclament de sa protection, s'étendaient dans toute la régence et même au-delà, vers l'Égypte, le Hidjaz et la Syrie.

C'est probablement ce rôle social capital qui a fait la force du saint et non ses talents de mystique, rôle reconnu par les autorités turques qui s'estiment incapables de l'assumer. Sa position apparaît donc éminemment politique, elle dépasse le simple secours social. Qashshâsh n'est que secondairement un saint charitable² ; ou plutôt, sa charité découle de son statut de saint gestionnaire et protecteur. Il semble bien que les Turcs (ou était-ce le legs de la dernière période hafside ?) lui aient dévolu ou confirmé la gestion des *waqf*-s d'une grande partie des institutions publiques de la capitale et même ailleurs : la Zaytûna et huit autres mosquées de la ville, la plus grande partie des *madrasa*-s (dont la Shammâ'iyya, la Muntasariyya, la 'Unqiyya...), des fontaines, des *zâwya*-s à Tunis (Sîdî Qâsim Zljîf, Sîdî Ajmî...) et d'autres fondées par les princes hafside aux alentours de cette ville (Sîdî Fathallah, Sîjûm etc...). Qashshâsh ne se contentait pas de gérer leurs biens mais cherchait à accroître leur patrimoine par l'achat de propriétés aux environs de la ville. Quelques actes notariés relatifs à la Zaytûna

confirment cette fonction. Nous l'y voyons collecter les revenus des biens de cette mosquée à Ras Jbal, Usja, Mâtlin, et Tunis, percevoir les produits des legs à son profit et acquérir des propriétés au bénéfice des *waqf*-s de l'institution, entre 1611 et 1619. (Son gendre Tâj al-'Arifin al-Bikrî héritera de cette fonction dès février 1622 et continuera à gérer les biens de la mosquée au moins jusqu'au mois de mai 1641)³. Hors de Tunis et de ses environs, le saint étendait sa protection sur de nombreuses *zawya*-s affiliées. Celle de Gafsa est la plus connue à travers le récit du *Nûr*, qui en cite d'autres. Nous avons même pu retrouver la trace d'une *madrasa* à Sousse (non citée par le texte), directement gérée par un descendant du fondateur mais supervisée (*li nadhar*) par le saint⁴. Même si ces indications doivent être prises avec beaucoup de précautions⁵, c'est à notre connaissance la première fois que nous voyons un seul personnage monopoliser à un tel degré la gestion des *waqf*-s de la cité et étendre autant sa protection en dehors de la ville. Il en devient ainsi naturellement un personnage incontournable de la vie publique, ayant la main haute sur les fonctions de redistributeur, de protecteur et d'intégrateur social : il est de fait un homme de pouvoir.

Il est logique alors de s'attendre à ce que des problèmes surgissent entre ce personnage et les autorités concurrentes : *âlim*-s et politiques surtout, dans la situation particulièrement fragile des débuts de la mise en place des institutions ottomanes. C'est ce dernier point qui est particulièrement creusé par les deux chercheurs. Une constante caractérise ces rapports : jamais les conflits d'intérêts n'ont dégénéré en affrontements violents. La résistance du saint aux tentatives de normalisation de son statut a toujours revêtu un caractère pacifique voire passif, sans jamais remettre en cause la légitimité de la présence ottomane dans le pays. Les Turcs, pour leur part, n'ont jamais conduit leurs tentatives jusqu'au bout et ont toujours reculé devant sa détermination, reconnaissant implicitement sa position de saint-patron de la ville. Cependant, les chercheurs distinguent plusieurs moments, toujours complexes, dans ses rapports avec le pouvoir politique. Durant la période dite *pashiste* (en gros les années 1570 et 1580), et après quelques conflits qui permettent au saint de s'affirmer dans son rôle, leurs rapports sont assez pacifiques. C'est durant cette période qu'un premier partage des rôles entre le saint et les instances politiques s'installe et est reconnu. Plus difficile sera la période suivante, celle où Uthmân Dey monopolise le pouvoir entre ses

mains. Celui-ci remet en cause le statut de Qashshâsh et l'oblige à entrer en résistance. Il se retire dans sa *zâwya* et se "voile" (*hijba*).

INFLUENCES ET ENJEUX POLITIQUES

C'est là, à notre avis, que se révèle la véritable nature du conflit entre les autorités ottomanes et le saint, un conflit qui dépasse les deux personnes en question et touche aux prérogatives de chacun et au partage du champ politique dans la cité. C'est là également que se situe l'apport principal de l'ouvrage en ce qui concerne cet aspect de l'histoire du pays. Le conflit entre les deux est politique et financier mais il ne s'agit pas d'un simple appétit de pouvoir ou d'argent. Il est surtout et plus précisément institutionnel. Uthmân Day entendait retirer au saint ainsi qu'aux autres *zâwya*-s le bénéfice des revenus fiscaux procurés par les populations rurales, détournés à leur profit, parfois par octroi du prince, souvent par la déliquescence du pouvoir hafside. C'est ainsi qu'il faut entendre à notre avis le sens du mot *ra'iyya* (sujets), objet du litige, sens le plus évident. On ne comprend pas le choix des deux chercheurs de le prendre dans le sens de troupeaux, surtout qu'ils ne justifient pas une telle option. Certes rien dans le *Nûr* ne vient confirmer ce sens que nous avons choisi, mais les indices sont nombreux par ailleurs. Al-Fakkûn est explicite, notant que des *ra'âyâ* (pluriel de *ra'iyya*) payaient des taxes (*majâbî*) consistant en '*ushur* et *zakât*, à la *zâwya* des Um Hânî, dans l'est algérien vers la fin du XVI^{ème} siècle ou le début du XVII^{ème}⁶. Ce privilège mettait en cause l'une des prérogatives essentielles de l'Etat islamique, l'un des légitimes percepteurs de la fiscalité. Les *responsae* de Adhdhûm de la fin du XVI^{ème} siècle se font d'ailleurs l'écho d'une large discussion sur les problèmes de la perception des impôts (il cite le '*ushur*, le *hukr*, le *kharâj*) par les *zâwya*-s, les tribus guerrières et les particuliers, et sur la position du *fiqh* en ce qui concerne la pérennité et la légitimité de tels privilèges. En 1589, ce problème fut à l'origine de l'un des incidents frontaliers entre la régence de Tunis et celle d'Alger. En effet, la tribu des Talmûd (?) avait des *ra'âyâ*, sur lesquels elle percevait des droits "ordinaires". Ceux-ci se mirent sous la protection des Hnânsha et refusèrent de payer. La confrontation eut lieu (probablement sur la zone frontière) entre Talmûd et troupes turques de Tunis d'un côté, Hnânsha et troupes turques de Constantine et de Bône de l'autre, et plusieurs

Turcs de Constantine furent tués. La question précédant l'une de ces *responsae* est ainsi formulée : "une question m'a été posée de Bâja à propos de gens de *zâwya* (*fuqarâ*) qui perçoivent le dixième de la récolte de grains d'un groupe de bédouins (*tâ'ifa min al-a'râb*) et ces *fuqarâ* font partie des huit (groupes) cités par Dieu dans son livre... et ces bédouins perçoivent le dixième des *khammâs*-s pour eux-mêmes et disent que les *khammâs*-s se réfugient ainsi chez nous de peur du dixième du *qatî'* qui est plus important que le dixième de Dieu donc nous le percevons pour les protéger du *qatî'...*"⁷. Cette citation soulève de nombreux problèmes qu'il n'est pas opportun de discuter ici⁸, mais pour ce qui nous concerne, elle prouve que des tribus bédouines et des *zawya*-s percevaient bien la fiscalité sur certaines populations en lieu et place des représentants du sultan ottoman et donc de l'Etat légitime, à un moment où celui-ci n'avait pas encore eu le temps d'affirmer son autorité (question et réponse datent de 1575). Adhdhûm mais aussi tous les autres magistrats consultés insistent sur le caractère temporaire des concessions sultaniennes, (entre autres fiscales) aux gens de *zâwya*-s, la nécessité de les renouveler par chaque nouveau prince⁹ et sur la totale illégitimité de leur perception par les Bédouins.

De même, l'affirmation de l'Etat comme légitime percepteur de l'impôt est claire dans les tentatives d'y soumettre les boutiques de Qashshâsh, et ne doit pas être comprise comme une simple injustice à son égard. Les diverses histoires du *Nûr* sur les conflits entre le Pasha et le saint sur la question de l'héritage des *fgîr*-s relèvent du même problème. Il s'agit, selon toute probabilité, de *fgîr*-s morts sans héritiers, sur lesquels le Pasha, ayant autorité dans le pays sur le Trésor (*Bayt al-mâl*) jusqu'à la fin du XVII^{ème} siècle, entendait user de son droit de '*asab*. Le texte ne précise pas en vertu de quel droit le *waliyy* s'y opposait (droit du *walâ* ?) Ce faisceau d'éléments permet de comprendre ces conflits comme des maillons essentiels du processus d'affermissement des institutions étatiques turques par rapport aux pouvoirs de fait locaux. Se sont-ils terminés par la victoire de Qashshâsh comme l'affirme l'auteur ? On peut légitimement en douter. Les rapports avec Uthmân Day continueront à être difficiles jusqu'à la mort de ce dernier, imputée bien sûr à l'intervention du saint. La dernière période distinguée par les chercheurs est plus calme que les précédentes, calme qu'ils imputent à la gestion du saint des conflits entre les institutions turques concurrentes

où il prend clairement position en faveur de Yûsuf Dey contre le Pasha, ce qui lui permet de nouer de bons liens avec l'homme fort du régime ainsi qu'avec le maître de l'arrière-pays, Murâd Bey. Les deux chercheurs rendent également bien le fonctionnement de la *zâwya* au niveau régional, en peignant la fondation de sa filiale gafsienne, l'évolution des conflits internes de celle-ci et ses rapports avec les autorités locales, tableau que peu de documents sont capables de nous fournir.

Pourtant, comme le soulignent H. Boujarra et L. Aïssa, la *zâwya* mourra avec la mort de son patron. Aujourd'hui, elle a quasiment disparu aussi bien de la mémoire des gens du quartier que de l'espace de la ville. Mais déjà, dès la mort de Qashshâsh, sa grâce (*baraka*) s'évapore. Peut-être l'élément essentiel est ici dû à l'absence d'héritier mâle de sa descendance (ses deux fils meurent de la peste en 1605) capable de capter son immense fortune et son héritage symbolique. Une autre raison pourrait être l'absence de toute fondation *waqf* au profit de la *zâwya* (les documents notariés de la *Jam'iyyat al-awqâf* prouvent par exemple que la propriété al-Khîma n'a pas été fondée par Qashshâsh, mais par son gendre au profit de sa propre descendance), garante de sa pérennité. Le décès de ses enfants mâles semble avoir privé le saint de toute volonté de perpétuation de cette œuvre, pourtant colossale. Son gendre, Tâj al-'Arifîn al-Bikrî, recycla les propriétés du saint au profit de sa propre *zâwya* et descendance, mais dilapida la *baraka* du *shaykh*. Il n'avait pas la personnalité charismatique de Qashshâsh et en particulier ses capacités gestionnaires et son sens politique. Bien que les documents notariés cités ci-dessus prouvent qu'il garda la gestion des *waqf*-s de la *Zaytûna* ; qu'en janvier 1624, il était encore considéré comme *waliyy*, ce titre ne lui est plus accordé en 1641. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la mise par écrit du *Nûr* : comme une tentative de l'un de ses disciples, qui tirait son influence locale et son prestige, du prestige et de l'influence de la *zâwya* mère, de restaurer un univers perdu, de rétablir une filiation spirituelle, vu l'échec qui a suivi l'absence d'une filiation biologique. De là vient cette omniprésence dans cette œuvre du " je " du narrateur, de la multiplication des signes de reconnaissance de la part du saint, sa protection et sa " préférence " pour les *fgîr*-s de Gafsa. Tentative d'un orphelin pour renouer avec la figure protectrice du père, mais tentative avortée, renouvelée encore une fois au soir de la vie, sans grand succès sans doute¹⁰.

La dernière partie de l'étude est enfin consacrée au milieu social, économique et quotidien de la *zâwya*. Les autres chefs confrériques et notamment les *Shâbbiyya*, les tribus de l'Intérieur, la mer et gens de mer (Morisques, captifs, corsaires, commerçants) sont tous étudiés dans leurs rapports à la fondation. Mais le texte est également riche en informations sur la monnaie, les habitudes culinaires et les usages vestimentaires des gens du pays.

L'étude de ces aspects du texte, qui donnent un aperçu de sa richesse et de ses potentialités est la bienvenue. On a pourtant le sentiment que les auteurs se sont laissé aller et ont parfois manqué de distance dans leur analyse. Deux éléments de leur interprétation en particulier, laissent sceptiques. Le premier concerne l'étendue des biens, propriétés du saint et de sa *zâwya*. Une lecture attentive laisse penser qu'elle n'est pas aussi colossale que le laisse entendre l'hagiographe. La plupart des biens gérés par le saint devaient être des *waqf*-s des institutions qu'il supervise et non des biens propres. Sa richesse apparente n'était en fait que la manifestation de sa gérance des biens de ces institutions. Il fallait peut-être souligner cette dimension et éviter des interprétations qui renforceraient le caractère hagiographique du texte. C'est le cas par exemple de celle qui interprète le terme de *mihrâth* par *hinshîr* (note 664). Il est plus logique de l'interpréter comme un terme équivalent à celui de *mâshya*, surface qu'une charrue tirée par une paire d'animaux de trait est capable de labourer pendant une saison agricole. Le terme charrue est d'ailleurs utilisé dans d'autres aires culturelles dans cette acception. L'autre élément, que nous avons déjà évoqué ci-dessus, est ce qui nous a semblé le parti pris en faveur du saint. Lorsque les Autorités turques tentent de lui soustraire certains de ses biens, ce n'est pas obligatoirement une manifestation d'injustice envers lui, mais elle peut être interprétée comme une volonté de reprise en main des prérogatives de l'institution étatique. Nous l'avons remarqué en ce qui concerne le problème de l'impôt et du *Bayt al-mâl*. Nous pouvons également lier les différentes allusions aux expropriations des propriétés foncières du saint à un phénomène plus général, étudié par Abdelhamid Hénia¹¹. Pour résumer schématiquement la proposition de cette recherche, disons qu'au moment de l'installation des Ottomans, la plus grande partie des terres du pays était considérée comme terre inculte ou morte (*mawât*), et toute terre vivifiée appartenait à celui qui l'exploitait, conformément à la doctrine malékite. Les autorités ottomanes s'empressèrent en revanche de déclarer

les *mawât* propriété de l'Etat, et toute vivification devait recevoir l'autorisation de son représentant et payer une taxe, exploitant en cela les préceptes du rite hanafite¹². Il est fort probable que les conflits à propos des *hinshîr-s* entre Qashshâsh et ces autorités, lorsqu'ils ne portaient pas sur les droits de perception fiscale, devaient relever de cette différence d'appréciation en ce qui concerne les terres incultes faisant partie de propriétés très partiellement exploitées. Si l'hagiographe présente les choses autrement, c'est aussi, ne l'oublions pas, parce que le pouvoir politique est, dans la culture maghrébine, synonyme de tyrannie¹³.

Sans doute, l'opposition entre Qashshâsh et les autorités politiques est, pour une large part, historique. On ne peut cependant oublier qu'elle relève également d'un trait plus général, plus structurel à la fois de l'hagiographie comme genre, et au delà, de la culture maghrébine de cette époque. Des recherches ont pu la relever dans le Maroc du XVII^{ème} siècle comme dans l'Algérie du XVI^{ème}¹⁴. Geertz en particulier l'interprète comme une opposition entre les deux principales manières institutionnalisées (avec le confrérisme) dont le divin est présent au monde au Maroc : la sainteté miraculeuse et le chérifisme. A-t-elle eu à Tunis la même signification, dans un contexte où le prince ne bénéficie pas de cette légitimité généalogique ? Ne peut-on pas, sur la base de ce texte, discuter cette interprétation peut-être trop réductrice ?

L'étude des dimensions factuelles de l'œuvre ne révèle que le versant somme toute second de l'hagiographie. Celle-ci n'est pas une chronique d'histoire et son intérêt pour l'historien est ailleurs. Elle est avant tout dans la mise en scène d'une figure, d'un archétype, celui du saint, dont le démontage et la comparaison avec d'autres figures pourraient rendre au mieux la manière particulière avec laquelle les gens de cette époque organisaient leur monde et s'y représentaient. L'attachement à mieux comprendre l'originalité du texte dans son écriture aurait été digne d'intérêt également, en le comparant à d'autres écrits hagiographiques (maghrébins, musulmans ou chrétiens) et aux autres genres littéraires. Les trop rapides allusions de l'avant-propos ne sauraient suffire pour cerner ses particularités. Certes, on ne saurait reprocher aux auteurs le choix de leurs centres d'intérêts, mais comme leur étude accompagne l'œuvre, l'étude de ses aspects formels était prioritaire... Peut-être le fait que l'un des deux auteurs ait déjà abordé certains de ces aspects dans une étude antérieure l'a-t-il dissuadé de s'y trop pencher cette fois-ci.

L'ŒUVRE DANS LE CONTEXTE ÉDITORIAL

On aurait également aimé voir examinée la manière dont les lecteurs ont perçu le texte, notamment par une comparaison entre les figures de Qashshâsh telles qu'elles se présentent dans ses autres biographies. Quel a été le rôle du *Nûr* dans la construction de la figure du saint ? Le moins que l'on puisse dire est que la dimension sainte de Qashshâsh était controversée. Déjà l'œuvre laisse entrevoir la pauvreté de la dimension mystique chez ce personnage, comme les contradictions, soulignées par les auteurs de l'étude, sur ses manières de s'habiller et de se nourrir, ses grasses matinées, etc. Beaucoup de savants de la ville mettaient en doute son désintéressement, l'accusaient même parfois d'être trop gourmand des biens d'ici-bas. Certains récits concernant ses rapports avec les Turcs et les autorités politiques soulignent ses appétits de pouvoir. Ce que l'auteur présente comme des preuves de dévotion de masse peut être ramené à sa figure bien terrestre, de gestionnaire et de redistributeur des biens *waqf-s* de la ville. On peut donc légitimement se poser la question de savoir si cette dimension sainte n'est pas une pure conséquence de la publication du *Nûr*, ou du moins, de la systématisation et la modélisation d'une perception somme toute secondaire du vivant même du *waliyy*. L'examen des biographies plus tardives de Qashshâsh révèle qu'en dépit des adaptations ultérieures du texte, le succès est relatif. Les textes tunisiens sont très laconiques sur la vie du saint ou se taisent complètement. La méfiance reste de rigueur dans la courte biographie que lui consacre son contemporain constantinois al-Fakkûn. La plupart se contentent de citer sa prédiction du massacre des membres du *Dîwân* en 1591. Bien que tous n'hésitent pas à lui accorder le statut saint, leur réserve à son égard est manifeste. Aucun d'eux ne cite le *Nûr* explicitement. Pourtant, les quelques histoires qu'ils citent à son propos laissent supposer qu'ils ont eu connaissance du texte, du moins indirectement. Il est utile ici de comparer ces textes avec les biographies de Qashshâsh qui n'ont pas eu manifestement accès au *Nûr*. Celui du Marocain Ibn al-Qâdhî, qui l'a rencontré à Tunis vers 1589, est le plus enthousiaste. Pourtant, il a été écrit du vivant même du saint¹⁵. Enfin, sa notoriété en Orient est due sans doute à un autre corpus de *manâqib*, rédigés par Muhammad B. Sha'bân al-Tarâbulî, savant et *qâdhî* de Tripoli avec rang de *mawlâ*, mort vers 1611, et qui est sans doute l'une des sources d'al-Muhibbî à travers Ibn Naw'î.

Deux séquences citées par al-Muhibbî n'existent pas dans le *Nûr*, en plus de vers chantant ses vertus composés par les deux *shaykh-s al-islâm* Yahya B. Zakariyya et Muhammad B. Sa`duddîn, les plus hautes autorités religieuses de l'Empire¹⁶. Il faut donc bien conclure que la réception du texte d'Ibn Abî Lihya en Ifriqya (si on veut bien considérer que Constantine y est partiellement intégrée, culturellement s'entend) est nettement plus négative que l'image que le saint a pu se constituer en dehors de cette aire culturelle. Il y a là un problème historique à creuser. Les auteurs de l'étude ont montré, à travers les différentes versions du texte, le processus d'accentuation de l'aspect archétypal du *Nûr*, preuve que le texte original ne peut être considéré que comme un moment, jugé insuffisant par des époques ultérieures, dans la construction de la figure du saint ; toujours en mouvement. Mais cette adaptation n'a manifestement pas réussi à faire oublier la version première du texte. Loin de réussir à imposer une figure consensuelle du saint, celui-ci a au contraire creusé la méfiance à son égard en gardant en mémoire les aspects les plus controversés. On peut estimer que c'est là un échec majeur de l'œuvre.

Pour revenir à l'ouvrage édité, texte qui n'est certes pas facile à présenter convenablement au public, les éditeurs ont largement réussi cette tâche. Certaines erreurs, toujours inévitables dans un travail de cette ampleur, se sont malheureusement glissées dans l'édition. Citons en quelques exemples pour aider à une correction ultérieure. L'ouvrage *tanbîh al-'anâm* n'est pas dû à Abdulghâlib Adhdhûm al-Misrî (?), mais à Abduljalîl Adhdhûm de Kairouan, qui a vécu au XVI^{ème} siècle et était le grand-père de Bilgâsim Adhdhûm (note 23). De même, Muhammad al-Rassâ`, notaire ayant rédigé l'acte de fondation du verger de Jimna au profit de la *zâwya* du Funduq par le sultan hafside Uthmân, ne peut être Abû Yahya al-Rassâ`, également notaire mais décédé en 1624. Il s'agit de Muhammad al-Rassâ`, *qâdhî al-jamâ`a* et *imâm* de la Zaytûna, mort en 1489 et contemporain du Sultan (note 580). L'autre nom du village de Ras Jbal jusqu'en plein XIX^{ème} siècle est Banû Ghâlib, et il fallait donc suivre le manuscrit autographe (note 656). Le Misrâtî, *imâm* de la Zaytûna cité dans le texte, n'est évidemment pas Abû al-Fadhîl, comme l'ont pressenti les éditeurs, mais sans doute Ahmad al-Misrâtî, mufti contemporain de Bilgâsim Adhdhûm, en exercice autour de 1601. Enfin, il faudrait lire Ahmad al-Maqqarî et non al-Maghrîbî (note 1011), célèbre savant et homme de lettres tlemcénien de Fès, auteur du non moins

célèbre *Nafh al-tîb*, émigré et mort couvert d'honneurs en Egypte en 1632.

On pourrait également reprocher aux deux éditeurs la surabondance de notes pas toujours nécessaires. Souvent, ces notes proposent des interprétations du texte et ces tentatives de clôture, de verrouillage de l'espace déployé par l'œuvre sont superflues et alourdissent inutilement sa lecture, surtout lorsque ces tentatives d'interprétations ne sont pas très heureuses ou affirmées au lieu d'être simplement proposées. Ainsi l'insistance de l'auteur sur la ressemblance entre Qashshâsh et son fils aîné peut certes s'expliquer par l'affirmation de la parenté biologique entre eux, mais peut relever du souci de désigner plus largement l'héritier présomptif du saint (note 178). De même la note proposant d'interpréter la maladie du saint comme étant la syphilis semble plutôt hasardeuse (note 365).

Ces tentatives d'interprétations vont malheureusement parfois trop loin, touchant en quelque sorte à l'intégrité du texte. Ainsi en est-il de la ponctuation, des divisions en paragraphes, de l'ajout de signes diacritiques et pour lesquels aucune justification méthodologique n'a été présentée. De même, pour la correction grammaticale ou d'orthographe, heureusement limitée, mais qui, à notre avis, ne doit pas avoir lieu du tout. Dès le moment où les éditeurs ont choisi une copie et décidé d'en faire leur manuscrit de base, leur travail ne doit en rien modifier le texte original, sauf à en signaler les différentes versions. Rendre l'intégrité du manuscrit est capital pour le chercheur qui le lit, car chaque " erreur " de l'auteur ou du copiste est grosse de significations diverses sur un niveau de langue, une compréhension du mot ou de la phrase, une réception culturelle. Ajouter un point d'interrogation ou d'exclamation est une perversion du sens, de l'intention de l'auteur, ou plus simplement un anachronisme.

On aurait également préféré que soient publiés les textes de la fondation *waqf* par Ahmad Bey qui figurent au début des manuscrits et qui peuvent être utiles aux chercheurs travaillant sur la culture ou la politique culturelle de ce bey. On aurait enfin aimé que soit signalé le fait que le manuscrit autographe est amputé selon toute vraisemblance de ses six premières pages, qui sont ici d'une écriture et d'un papier différents de celui du reste de la copie. C'est l'indice d'une reconstitution plus tardive, et une preuve supplémentaire que d'autres manuscrits peut-être autographes circulaient avant cette réparation malheureusement non datée.

Ces quelques remarques ne diminuent en rien le travail amplement sérieux des deux éditeurs, mais veulent susciter l'attention autour d'une publication en tous points utile. Reste à rendre hommage au courage sans cesse renouvelé de la toujours jeune maison d'édition, *al-Maktaba al-'atika*, dont le sérieux tranche avec le reste du paysage éditorial de ce pays. Le résultat en est un texte à la fois utile et agréable à lire, un beau cadeau aux lecteurs.

NOTES

1. M. De Certeau, "Hagiographie", dans *Encyclopaedia Universalis*. Ce trait est retrouvée par H. Touati dans la régence d'Alger au XVI^{ème} siècle, voir : "Approche sémiologique et historique d'un document hagiographique algérien", *Annales, E.S.C.*, sept.-oct. 1989, pp. 1205-1228.

2. T. Bachrouch, *Le Saint et le prince en Tunisie*, Tunis, 1989, p. 107 et ss.

3. *Archives du Domaine de l'Etat*, Actes notariés de la Jam'iyat al-awqâf, Mosquée al Zaytûna.

4. Voir : *Ibid.*, madrasa al-Ma'rûfî de Sousse.

5. En 1588 par exemple, ce sont les Autorités turques qui nommaient les *shaykh*-s de la *Shannâ'iyya*, réservée semble-t-il, aux suppléants malikites des *qâdhî*-s hanafites. Voir B. Adhdhûm, *Ajwiba*, Bibliothèque Nationale (Tunis), manuscrit n° 18418, f° 13 r°.

6. A. Al-Fakkûn, *Manshûr al-hidâya fî kashf hâl man 'idda'â al-'ilm wa al-wilâya*, Beyrouth, Dâr Al-Gharb al-islâmî, 1987, pp. 118 et ss.

7. *Ajwiba*, manuscrit n° 18418, f° 88 r° et manuscrit n° 4854, f° 2A.

8. Certaines significations de cette citation ont été abordées par A. Hénia dans : *Propriété et stratégies sociales à Tunis à l'époque moderne*, thèse de doctorat d'Etat, Faculté des Sciences Humaines et sociales de Tunis, 1995, Vol. 2, chap. 5.

9. B. Adhdhûm, *op.cit.*, manuscrit n°4854, f°74 r° et 238 r°; manuscrit n° 18418, f° 42 r° et 88 r°.

10. M. Ibn Abî Dînâr *al-Mun'is fî akhbâr Ifrîqiya wa tûnis*, Tunis, 1967, p. 221 indique pourtant que le Dey al-Hâjj Mâmî Jmal se réfugia dans la zâwya Qashshâshiyya après sa destitution en 1677.

11. A. Hénia, *op.cit.*

12. *Op. cit.*, v. 1, ch. 4.

13. J. Dakhliya, *L'Oubli de la cité*, La Découverte, Paris, 1990, ch. VII.

14. C. Geertz, *Observer l'islam. Changement religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, 1992, Ch. 2. et H. Touati, *op. cit.*, pp. 1224-1226.

15. Pour ces sources, voir la bibliographie fournie dans l'édition.

16. M. A. Al-Muhîbî, *Khulâsat al-'athar*, Le Caire, 1284 h., t. I, pp. 140-143 et t. III, pp. 474-475 et du même : *Nafhat al-rayhâna*, t. III, pp. 79 et ss.

LEXIQUE DES TERMES ARABES CITÉS DANS LE TEXTE

'*adl* : témoin instrumentaire.

'*asab* : agnat, cohéritier mâle non réservataire de la lignée masculine. Le Trésor Public peut intervenir en tant que '*asab* à défaut d'héritiers réservataires ou d'agnats.

'*âlim* : savant, versé dans les sciences religieuses.

baraka : faveur divine qui se manifeste essentiellement par le pouvoir d'intercession auprès de Dieu.

Bayt al-mâl : Trésor Public.

dhikr : récitation de litanies remémorant le nom de Dieu.

fgîr : littéralement : pauvre. Servant d'une *zâwya* ou d'une confrérie mystique.

fiqh : droit, science du droit.

hadhra : séance collective de chants et de danse mystiques

hadîth : science des traditions du Prophète.

hijba : retrait du monde, réclusion, claustration.

hinshîr : lieu-dit composé de terres cultivées et incultes ; propriété foncière, domaine.

khammâs : ouvrier agricole au quint.

karâma : prodige, miracle.

madrasa : lieu d'étude et d'hébergement des étudiants et maîtres.

majbâ (pl. *majâbî*) : terme générique pour impôts, dont quelques-uns sont cités ici tels que *hukr*, *qatî*, *zakât*, *'ushur*, et *kharâj* (celui-ci pouvant aussi signifier impôts en général).

manqaba : vertu, qualité, haut fait ; séquence de base d'un recueil hagiographique.

mâshya : mesure de surface équivalant à la surface labourée par une paire d'animaux de trait pendant une saison agricole (près de 10 ha dans le nord du pays)

mawât : littéralement : terre morte. Terre inculte.

mihrâth : littéralement : "charrue", mais terme probablement utilisé dans le sens de *mâshya*.

muftî : fonction de celui qui délivre des avis autorisés sur des points de droit.

qâdhî al-jamâ'a : Juge et chef du corps des juges d'un Etat souverain (littéralement : juge de la communauté).

ra'iyya : sujets, ceux qui paient l'impôt.

shaykh : titre honorifique (maître) largement décerné à ceux qui ont quelques compétences dans le savoir ésotérique ou exotérique et aux chefs de fractions tribales ou de quartier.

sûft : mystique.

walâ' : lien de protection et de clientélisme, liant en général des affranchis ou de nouveaux convertis à leurs maîtres.

waliyy : proche de Dieu, saint.

waqf : bien fondé en mainmorte au profit immédiat ou final d'une oeuvre charitable.

zâwya : lieu de retraite, de dévotion et parfois d'enseignement, mais aussi lieu de cultes rituels collectifs. Il est généralement bâti autour de la tombe d'un saint ou dédié au maître fondateur d'une confrérie mystique.