

Note on the Inscription of an Old Bridge over Wadi Farda  
(North of Chefchaouen)

**Note sur l'inscription d'un pont ancien sur l'oued Farda  
(nord de Chefchaouen)**

**María Antonia Martínez Núñez**  
(Université de Málaga)

L'inscription du pont ancien établi sur l'oued Farda, au nord de Chefchaouen, a été tracée en graphie cursive, incisée dans le mortier encore frais.<sup>1</sup> Elle se distribue en quatre lignes superposées: trois d'entre elles dans le champ épigraphique proprement dit, rectangulaire et délimité par un filet également incisé, la quatrième ligne étant située hors de ce champ, en-dessous de celui-ci, mais parallèle aux précédentes, (fig. 1).



**Fig. 1:** Pont ancien sur l'oued Farda. Inscription incisée dans l'enduit encore frais, (© Antonio Casado Puerto).

L'inscription est très endommagée. Elle a presque disparu sur certains tronçons, ce qui – s'ajoutant à la qualité déficiente de la photographie disponible<sup>2</sup> – rend délicat son déchiffrement et son interprétation. Il faut donc prendre avec une relative réserve

1. Voir ci-dessus la contribution de Patrice Cressier “Les ponts du Talambot et du Farda (province de Chefchaouen): une route vers nulle part?”

2. Antonio Casado Puerto est l'auteur du cliché publié sur internet, avec quelques autres du même pont, sur son blog de randonneur: <http://www.lasprisasmatan.com/2013/12/chefchaouen-azilan-akchour-la-otra-cara.html> [dernière consultation 29 avril 2023]. L'image a été retravaillée pour améliorer le contraste et faciliter la lecture.

la lecture proposée ci-dessous, surtout celle des séquences graphiques qui y sont marquées par un point d'interrogation.

احمد بن (؟) محمد العلمي  
 قد امر بتجديد في هذا (؟)  
 ... قبل الله منه (؟) ...  
 ... عام 1119 (؟) .

*Aḥmad b. Muḥammad al-‘Alamī*  
*Ordonna restaurer dans ce...*  
*... que Dieu l’accepte ...*  
*... en l’année 1119 /1707.*

Malgré la détérioration des deux dernières lignes, la lecture partielle ici proposée est la plus cohérente avec les tracés encore observables.

L’anthroponyme doit correspondre à un personnage local important. Sa *nisba* incite à voir en lui un descendant de l’un des fondateurs de Chefchaouen: al-Ḥasan b. Muḥammad al-‘Alamī, dit aussi Abū Jumā‘a,<sup>3</sup> ou bien son cousin Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Mūsā ibn Rashīd al-‘Alamī, également connu comme Sharīf Mawlāy ‘Alī ibn Rashīd.<sup>4</sup> Le premier aurait installé les bases d’un établissement initial, probablement sur la rive orientale de l’oued, avant d’être victime d’un brutal assassinat. Le second construisit la *qaṣaba* et les premiers quartiers de la ville, à son emplacement actuel. Tous deux étaient en effet *sharīf*-s, descendants du grand saint idrisside, “pôle” sufi, ‘Abd al-Salām ibn Mashīsh al-‘Alamī, dont la tombe fait toujours l’objet d’une fervente dévotion au Jebel ‘Alam (Beni Arous, province de Larache).

Aḥmad b. Muḥammad al-‘Alamī, cité dans l’inscription, aurait donc ordonné la restauration d’une construction. La détérioration du texte ne permettrait pas d’en savoir plus sur la nature de l’édifice si celui-ci n’était pas inscrit sur la paroi du pont: il ne peut s’agir que de tout ou partie de cet ouvrage.

La date indiquée, a la particularité d’avoir été écrite en chiffres, dont les tracés sont assez mal conservés. Son intérêt réside, d’une part, en ce qu’elle correspond à une période durant laquelle la ville de Chefchaouen jouissait encore d’une certaine

3. Utilisant des sources contemporaines de la fondation et d’autres postérieures, Carlos Gozalbes Busto donne son nom complet: al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn ‘Uthmān ibn Sa‘īd ‘Abd al-Wahab ibn al-Lal ibn al-Quṭb Sidna Mashīsh; Guillermo Gozalbes Busto, “*Marruecos en la Baja Edad Media: los andalusis en la fundación de Tetuán y Xauen*,” (Thèse pour obtenir le grade de docteur, Universidad Complutense, Madrid, 1982), 69; voir aussi Abderrahman Yebbur, *Los Ber-Rached de Chefchauen y su significación en la historia de Marruecos septentrional* (Tétouan: Centro de Estudios Marroquíes, 1953), 8. Sa tombe est encore vénérée entre Chefchaouen et le village de Gharuzim, berceau de la dynastie.

4. ‘Alī ibn Mūsā ibn Rashīd ibn ‘Alī ibn Sa‘īd ibn ‘Abd al-Wahab ibn al-Lal ibn al-Quṭb Sidna Mashīsh, selon les mêmes auteurs. Sur Mawlāy Ibrāhīm, fils et successeur de ce personnage: Robert Ricard, “Moulay Ibrahim, Caïd de Chefchaouen (circa 1490-1539),” *Al-Andalus* VI (2) (1941).

prospérité, avec l'intégration de nouveaux quartiers dans l'enceinte urbaine et, d'autre part, en ce que les élites de la ville s'engageaient encore à ce moment dans des travaux d'intérêt public d'envergure dans le proche arrière-pays. Cette implication de *shaykh*-s soufis dans la construction d'ouvrages d'art de ce type est ainsi confirmée pour la première fois par l'épigraphie.

Finalement, il convient de souligner que l'inscription de l'oued Farda se différencie nettement de celles qui ont pu être relevées jusqu'à présent sur d'autres ponts anciens du Maroc, tant par sa technique – elle est incisée dans le mortier encore frais – que par son contenu, puisqu'elle commémore la rénovation ou restauration d'un édifice préexistant. On notera aussi l'absence de toute recherche esthétique au contraire des autres cas connus.

Ainsi le motif épigraphique monumental qui orne le pont mérinide franchissant l'oued Beth non loin de Khemisset, a recours au coufique géométrique; il est tracé par des briques faisant saillie sur chacune des deux parois, élevées dans le même matériau.<sup>5</sup> Sa fonction ornementale se double d'une valeur apotropaïque puisqu'il s'agit de la formule *barakat Muḥammad* (“la bénédiction de Muḥammad”).<sup>6</sup>



**Fig. 2:** [Pont alaouite sur l'oued Sebou (route de Fez à Taza). Inscription (céramique polychrome incisée)]

[© <https://www.skyscrapercity.com/threads/historical-bridges-of-morocco.1763662/>]

5. L'inscription a été lue par Georges Marçais et tout récemment par Péter T. Nagy et Umberto Bongianino: M. Laurenti, “Communication de la photographie et du dessin d’une inscription [coufique] qui figure en double exemplaire sur les côtés d’un pont ruiné existant sur l’oued Beth (Maroc),” [présentée par William MARÇAIS] *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux historiques* (1928-29): 305, fig. 5; Péter T. Nagy et Umberto Bongianino, “*Barakat Muḥammad*: Notes on Square Kufic Epigraphy in the History of Morocco,” in *Inscriptions from the Islamic World*, éd. Andrew Peacock, Bernard O’Kane et Mark Muebhllhaeusler (Édimbourg: Edinburgh University Press, 2022), 154, fig. 7.5. On consultera aussi le *Thesaurus d’Épigraphie Islamique* de la Fondation Max van Berchem (fiche n° 11532: <http://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User> [Dernière consultation 18 juillet 2023]).

6. Sur cette expression dans l'épigraphie du Maroc et plus précisément dans l'épigraphie mérinide (Maroc et Algérie) voir: Nagy et Bongianino, “*Barakat Muḥammad*,” 148-55, et sur sa signification id. 155-6.

Un autre pont ancien porteur d'une inscription monumentale est celui que, selon l'historien al-Zayyānī (1734-1833), le sultan alaouite Mawlay Rashīd aurait fait édifier en 1669 sur la route de Fès à Taza pour franchir l'oued Sebou. Du grand panneau rectangulaire de céramique glaçurée incisée ne subsiste que le cartouche supérieur à l'intérieur duquel l'inscription court sur deux lignes d'écriture cursive, (fig. 2).<sup>7</sup> Le texte est celui de la *ḥamdala*: *al-ḥamd li-Llāh waḥda-hu* ("la louange est de Dieu, de Lui seul"), suivie d'une variante assez curieuse de la *taṣliya* ou oraison pour le Prophète: *al-ṣalāt wa-l-salām 'alā mawlā-nā rasūl Allāh* ("la bénédiction et la paix soient sur notre seigneur, l'envoyé de Dieu"). La mutilation de la partie inférieure du panneau céramique nous interdit hélas de savoir la nature du message épigraphié qu'elle contenait: autres formules religieuses ou, plus vraisemblablement précisions sur la date et les conditions de la construction?

### Bibliographie

- Ferhat, Halima. "Shafshāwan." In *The Encyclopedia of Islam* IX, 189-90. Leyde: Brill, 1997.
- Gozalbes Busto, Guillermo. "Marruecos en la Baja Edad Media: los andalusis en la fundación de Tetuán y Xauen." Thèse pour obtenir le grade de docteur. Universidad Complutense, Madrid, 1982. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/52030/>
- Laurenti, M. "Communication de la photographie et du dessin d'une inscription [coufique] qui figure en double exemplaire sur les côtés d'un pont ruiné existant sur l'oued Beth (Maroc)." [présentée par William Marçais], *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux historiques* (1928-29): 304-5.
- Nagy, Péter T. et Umberto Bongianino, "*Barakat Muḥammad*: Notes on Square Kufic Epigraphy in the History of Morocco." In *Inscriptions from the Islamic World*, éd. Andrew Peacock, Bernard O'Kane et Mark Muehlhaeusler, 146-72. Édimbourg: Edinburgh University Press, 2022.
- Ricard, Robert. "Moulay Ibrahim, Caïd de Chechaouen (circa 1490-1539)." *Al-Andalus* VI, 2 (1941): 299-316.
- Yebbur, Abderrahman. *Los Ber-Rached de Chefchauen y su significación en la historia de Marruecos septentrional*. Tétouan: Centro de Estudios Marroquies, 1953.

7. Il n'existe pas à notre connaissance d'étude spécifique sur ce pont. Il est cité cependant sur un blog s'intéressant aux ponts anciens du Maroc, d'où est issue l'illustration de notre figure 2 (<https://www.skyscrapercity.com/threads/historical-bridges-of-morocco.1763662/>) [Dernière consultation le 18 juillet 2023]. Photographies (y compris l'inscription) sur le site *Qantara. Patrimoine méditerranéen* ([https://www.qantara-med.org/public/show\\_document.php?do\\_id=288](https://www.qantara-med.org/public/show_document.php?do_id=288)) [Dernière consultation 21 août 2023].

## The Itinerancy of the “Very Special Dead” on the Roads of Medieval Morocco: Singular Destinies

### L’itinérance de “morts très spéciaux” sur les routes du Maroc médiéval: Des destins singuliers<sup>1</sup>

**Hicham Rguig**

(Université Cadi Ayyad, Marrakech)

**Abstract:** This article is based on a series of detailed informations drawn from case studies on people described here as “very special dead,” quoting from Peter Brown, a very famous Late Antiquity specialist. This specificity is not only due to their unusual destiny but also to the itinerancy which was imposed upon them after their death.

This contribution should constitute a starting point to elaborate on the debate regarding certain customs surrounding death observed in medieval Morocco. Such a discussion on potential *post mortem* mobility requires to be analyzed outside anthropological studies where the subject has already been well developed.

**Keywords:** Itinerary, Roads, Death, *Post Mortem* Mobility, Medieval Morocco, Ibn Rushd (Averroes), Abū al-Ḥasan al-Marīnī, al-Imām al-Jazūlī.

Le fait que l’exigence de mobilité s’oppose au respect des préceptes généraux d’inhumation en terre d’Islam ne signifie pas que la circulation d’un cadavre d’une ville, d’un territoire, d’une région ou d’un pays à l’autre doive être considérée comme une pratique à faible échelle ou, mieux encore, ne puisse être perçue, de prime abord, comme la meilleure option dans certaines situations. Déjà en l’an 46 H./666-67, l’on peut attribuer à Mu‘āwiya I<sup>er</sup> (m. 60 H./680) l’exhumation et le déplacement de dépouilles mortelles, et pas n’importe lesquelles: les soixante-dix martyrs de la bataille de ‘Uḥud (3 H./625).<sup>2</sup> La cause n’était autre que l’utilité publique: Médine intéressait à nouveau le pouvoir omeyyade, au point qu’on décida de réaliser dans ses environs des conduits souterrains aux fins d’approvisionnement en eau, et l’une des sources qu’on avait spécialement besoin d’exploiter, ‘Ayn al-Zarqā’, jaillissait au milieu du champ de bataille et de son cimetière. Comme personne ne s’y opposait,

---

1. L’élaboration de cet article n’aurait pu avoir lieu sans le soutien constant de mon professeur Patrice Cressier. Qu’il me soit donc permis de lui exprimer ma gratitude et ma profonde reconnaissance. Je remercie, de même, mes professeurs Ahmed Saleh Ettahiri et Mohamed Rabitat Eddine d’avoir consenti à examiner ce travail. Mes remerciements vont également aux professeurs Mohamed Oujamaa, Abdelatif Marou, Asmae El Kacimi et Ihssane Serrat, qui ont prêté leur aide à cette recherche.

2. Il s’agit d’une bataille entre les troupes du Prophète Muḥammad et celles des dirigeants des Quraysh: ‘Abdallāh Ibn al-Mubārak, *Kitāb al-Jihād*, éd. Nazih Ḥammād (Jeddah: Dār al-Maṭbu‘āt al-Jadīda, 1982), 112.



les ouvrages traitant du droit musulman et remontant aux premiers temps de l'islam répondaient aux exigences les plus diverses en la matière.<sup>3</sup>

Cela s'est reproduit à plusieurs reprises plus tard, à une cadence assez élevée chez les Fatimides. C'est du moins ce que nous laissent entendre les sources essentielles de leur histoire.<sup>4</sup> En l'année 362 H./973, al-Mu'izz li-Dīn Allāh (m. 365 H./975) mobilisa un splendide cortège pour transporter les restes de ses ancêtres d'Ifrīqiya<sup>5</sup> vers un nouveau lieu de repos au Caire désormais capitale de son califat.<sup>6</sup> La tentative à la fois audacieuse et controversée de son petit-fils al-Ḥākim bi-Amrī Allāh (m. 411 H./1021) en est un autre exemple éloquent. Celui-ci éleva en effet trois somptueux édifices destinés à accueillir les restes du Prophète et des deux premiers califes, Abū Bakr et 'Umar, qu'il avait l'intention de transporter de Médine au Caire, mais on fit échouer ses dessins.<sup>7</sup> Et, même si ces monuments de mémoire furent ainsi dépourvus de leur raison d'être initiale, les Fatimides et leurs dignitaires s'y rendaient en pèlerinage à différentes occasions.<sup>8</sup>

Les routes marocaines n'ont pas échappé à cette dynamique; elles ont été empruntées à maintes reprises pour le transfert de dépouilles mortelles, mais ce serait une gageure que d'appréhender d'une manière uniforme et exhaustive de telle amplitude de mobilité, à moins de vouloir dresser, par un sondage plus poussé dans les données disponibles, des cartes en toiles d'araignée, ou des schémas origine-destination, documents toujours évocateurs. Une telle faveur ne devait être, d'ailleurs, accordée qu'à des personnages dont la portée historique était telle qu'ils étaient amenés à marquer un lieu, une époque, ou un groupe particulier. C'est bien de l'itinérance de ces "morts très spéciaux" qu'il s'agira ici.<sup>9</sup>

3. Aḥmad Ibn Ḥajar al-'Asqalāni, *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, éd. Muḥammad Fu'ād 'Abdalbāki wa Akharīn (Le Caire: al-Maṭba'at al-Salafiya, 1961), t. 3, 215.

4. Notamment la chronique d'al-Maqrīzī (m. 845 H./1442) sur les Fatimides, basée sur des sources contemporaines de la dynastie, mais aujourd'hui perdues ou partiellement préservées. Voir surtout Aḥmad al-Maqrīzī, *Itti'āz al-Ḥunafā' bi Akhbār al-'Imma al-Fātimīyyīn al-Khulafā'*, éd. Jamāl al-Dīn al-Shayyāl et Muḥammad Ḥilmī, t. 1 (Le Caire: al-Majlis al-'alā al-Shu'ūn al-Islāmiya, 1967), 134.

5. Patrice Cressier, "Avant Le Caire: les premières capitales Fatimides. Perspective archéologique," *Hespéris-Tamuda* LVI, 2 (2020): 277-307.

6. Le cortège contenait "les cendres des trois premiers 'imām-s de la manifestation (*āimmat al-zuhūr*)," al-Mahdī, al-Qā'im et al-Manṣūr, dont les cercueils scellés sortirent de leur tombeau d'al-Mahdiyya pour suivre al-Mu'izz dans la capitale récemment fondée où ils furent replongés dans la nuit d'une sépulture nouvelle dans les murs du cimetière encore vide de tombes": Youssef Raghīb, "Morts dans la ville. Les sépultures de Fustāt et du Caire jusqu'à la fin des Ayyoubides," *Annales islamologiques* 46 (2013): 351-2.

7. Abū 'Ubayd al-Bakrī, *al-Masālik wa-al-Mamālik*, éd. Jamāl Ṭulba, t. 2 (Beyrouth: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 2003), 145.

8. Youssef Raghīb, "Un épisode obscur d'histoire fatimide," *Studia Islamica* XLVIII (1978): 125-32; Youssef Raghīb, "Les mausolées fatimides du quartier d'al-Mašāhid," *Annales islamologiques* 17 (1981): 1-30.

9. La formule, que nous reprenons dans le titre de cet article, est due à Peter Brown, célèbre spécialiste de l'Antiquité tardive: Peter Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (Paris: Cerf, 1984).

À l'issue de ce constat, et comme alternative possible, nous avons opté pour traiter de trois cas de figure ambitieux, certes, par le laps de temps et l'aire étudiés, mais sans liens qui permettraient de les appréhender dans un ensemble unique. Au-delà des similitudes et différences de leurs propres parcours et du fait que tous parvinrent à leur destination, ils inscrivent tous d'emblée la réflexion attendue dans le sillage de notre volonté d'inscrire les progrès de chacun des deux champs d'étude, habituellement distincts, soit l'histoire de la mort et l'histoire des routes et chemins, aux grandes problématiques posées par la recherche historique sur le Maroc médiéval.<sup>10</sup>

### 1. La monture d'Ibn Rushd

Le premier cas de figure met en scène une rencontre à Cordoue qui, par l'atmosphère dans laquelle elle s'est déroulée, s'est révélée réellement singulière. D'un côté, Ibn 'Arabī, promu dans le monde soufi au rang d'al-Shaykh al-Akbar, "le plus grand des maîtres." De l'autre, Ibn Rushd (Averroès) qui a partagé sa vie mouvementée entre al-Andalus et al-Maghrib al-Aqṣa en qualité de philosophe, mais avant tout en celle de praticien et de théoricien de la médecine et du droit.<sup>11</sup> On ne s'attardera pas sur les divergences entre les deux hommes aux connaissances étendues, puisqu'il est reconnu que leurs visions et approches suscitèrent un affrontement permanent, pour ne pas dire une opposition directe. Ce qui nous intéresse ici c'est l'état singulier dans lequel se trouvait Ibn Rushd lors de cette rencontre, un état compris dans son sens strict, c'est-à-dire celui qui renvoie aux caractères physiques dont la vie humaine est tributaire. Voici le portrait que dresse Ibn 'Arabī lui-même dans son ouvrage majeur *al-Futūḥāt al-Makkiyya* ("Les Illuminations de la Mecque"):

"Lorsque le cercueil qui contenait ses cendres eut été chargé au flanc d'une bête de somme, on plaça ses œuvres de l'autre côté pour faire contrepoids. J'étais là debout en arrêt: il y avait avec moi le juriste et lettré Abū l-Hosayn Mohammad ibn Jobayr, secrétaire du Sayyid Abū Sa'īd (prince almohade), ainsi que mon compagnon Abū l-Hakam 'Amrū ibn as-Sarrāj, le copiste. Alors Abū l-Hakam se tourna vers nous et nous dit: "Vous n'observez pas ce qui sert de contrepoids au maître Averroès sur sa monture? D'un côté le maître (*imām*), de l'autre ses œuvres, les livres composés par lui." Alors Ibn Jobayr de lui répondre: "Tu dis que je n'observe pas, ô mon enfant? Mais certainement que si. Que bénie soit ta langue!" Alors, je recueillis en moi [cette phrase d'Abū l-Hakal], pour qu'elle me soit un thème de méditation et de remémoration. Je suis maintenant le seul survivant de ce petit groupe d'amis – que Dieu les ait en

10. Pour ne citer que ces grandes synthèses: Patrick Baudry, *La Place des morts. Enjeux et rites* (Paris: A. Colin, 1999); Patrick Baudry, "L'histoire de la mort," *Hypothèses* 1-10 (2007): 147- 54; Philippe Ariès, *L'homme devant la mort* (Paris: Le Seuil, 1977); Régis Bertrand, "L'histoire de la mort, de l'histoire des mentalités à l'histoire religieuse," *Revue d'histoire de l'Église de France* 86 (2000): 551-9.

11. Dominique Urvoy, "Les séjours d'Ibn Rushd au Maghreb: problèmes et hypothèses," *Horizons Maghrébins* 40 (1999): 15-9.

sa miséricorde – et je me dis alors à ce sujet: d’un côté le maître, de l’autre ses œuvres. Ah! Comme je voudrais savoir si ses espoirs ont été exaucés!”<sup>12</sup>

Ibn Rushd se trouvait donc déjà mort et, s’il faut en croire Ibn ‘Arabī, il aurait péri à Marrakech au cours de l’année 595 H./1198. Ses restes auraient ensuite été acheminés jusqu’à Cordoue. Plus poignant encore est le moyen de transport utilisé: une simple bête de somme. D’un côté on avait chargé le cercueil, de l’autre, comme contrepoids, ses œuvres qui poursuivraient leur voyage.<sup>13</sup>

Le complément d’information fourni par les sources de la biographie d’Ibn Rushd permet de dissiper les doutes initiaux quant à la portée allusive de cette scène à coup sûr insolite. Ibn Rushd mourut effectivement à Marrakech le 9 Šafar 595 H./10 décembre 1198, suite à une arthrite rhumatismale qui l’avait frappé dans son enfance et qui l’avait incommodé pour le restant de ses jours.<sup>14</sup> On l’enterra sur place, dans le cimetière sis hors de la porte de Bāb Tāghzūt, l’ancienne entrée au nord de la capitale almohade.

Au bout de trois mois, ses restes furent exhumés pour être à nouveau enterrés à Cordoue, plus précisément dans le parterre (*rawḍa*) des Banū Rushd au cimetière portant le titre éponyme d’Ibn ‘Abbās.<sup>15</sup> Pur hasard ou ironie de l’homonymat, car l’histoire ne se termine pas là: la fosse initiale restée vacante, on y enterra, si l’on se fie du moins à certains récits hagiographiques, Abū al-‘Abbās al-Sabī (m. 601 H./1204),<sup>16</sup> l’un, sinon le plus célèbre, des sept saints patrons de Marrakech.<sup>17</sup> Pour rappel, cette tombe a été transformée plus tard en un mausolée qui a généré des mutations spatiales considérables dans la partie nord de Marrakech, à savoir la genèse d’un nouveau quartier: la *zāwiya* al-‘Abbāsiya. Une mosquée fut édifiée à ses côtés au temps du sultan saadien Abū Fāris (m. 1018 H./1608).<sup>18</sup> En 1132

12. Henry Corbin, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi* (Paris: Flammarion, 1977), 37-8.

13. Henry Corbin, “Ibn ‘Arabī aux funérailles d’Averroès,” *La table ronde* 126 (1958): 52-60.

14. Ibn ‘Abd al-Malik al-Murrākushī, *Adh-Dhayl wa at-Takmila*, éd. Iḥsān ‘Abbās, Muḥammad Banshūrīfa et Bashār ‘Awwād, Sifr 6 (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1973), 24.

15. Sur ce cimetière, voir par exemple Antonio Arjona Castro, “El cementerio de los Banu-1-‘Abbas de Córdoba, el molino de Bano-1-‘Abbas (de Martos) y los arrabales orientales de la Córdoba islámica,” *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 83-146 (2004): 203-214; Alberto León et María Teresa Casal, “Los cementerios de Madinat Qurtuba,” in *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, éd. Desiderio Vaquerizo et Juan Francisco Murillo, Monografías de Arqueología Cordobesa 19 (Cordoue: Universidad de Córdoba, 2010), II, 651-684.

16. Ibn Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf ilā Rijāl al-Tašawwuf wa-Akḥbār Abī al-‘Abbās al-Sabī*, éd. Aḥmad Tawfīq (Rabat: Manshūrāt Kulliyat al-‘adāb wa-l-‘ulūm al-‘insāniyya, 1984), 452. Une étude architecturale de cette *zāwiya* dans: Íñigo Almela Legorburu, “Arquitectura religiosa saadí. Mezquitas, madrazas y zawiya (Marrakech, siglos XVI-XVII),” (Thèse pour obtenir le titre de docteur, Universidad de Granada, 2019) I, 293-312.

17. Henri de Castries, “Les sept Patrons de Marrakech,” *Hespéris* IV (1924): 268.

18. Il avait la réputation d’être un glouton. C’est la raison pour laquelle, rapporte le chroniqueur al-Ifrānī, il a pris la décision d’édifier une mosquée à côté du mausolée d’Abū al-‘Abbās al-Sabī en vue de bénéficier de sa bénédiction. Muḥammad al-Saghīr al-Ifrānī, *Nuzhat al-Ḥādī bi-Akḥbār Mulūk al-qarn al-Ḥādī*, éd. ‘Abd al-‘Azīz Shādī (Casablanca: Maṭba‘at an-Najāh al-Jadīda, 1998), 333.



H./1720, Mawlāy Ismā'īl (m. 1139 H./1727) érigea une coupole au-dessus de la tombe d'Abū al-'Abbās al-Sabtī, Sīdī Muḥammad Ibn 'Abdallah (m. 1204 H./1790), qui choisit Marrakech comme capitale, ordonna, en 1169 H./1756, la restauration de la *madrassa* et de la *zāwiya*, puis, en 1183 H./1769, la construction d'une fontaine monumentale donnant aux lieux l'aspect qu'on leur connaît aujourd'hui.<sup>19</sup>

Contrairement aux suppositions des partisans d'un dernier épisode de la disgrâce (*miḥna*) d'Ibn Rushd,<sup>20</sup> puisqu'il fallait se débarrasser, dit-on, d'un “mauvais mort” en l'expulsant vers sa terre d'origine, qu'il fallait encore prendre la précaution de réduire à néant tout son œuvre, la réalité étant tout à fait autre. Elle relève plutôt du domaine de l'affectivité et/ou des convenances sociales dictant la marche à suivre en de telles circonstances. Belle façon de mettre en exergue le statut social de certaines grandes familles, à l'économie prospère, tout en rendant hommage à la mémoire de leurs ancêtres! Des Banū Rushd nous possédons des témoignages qui s'étendent sur six générations ou davantage, et l'on peut suivre en détail leur lignée à partir de Muḥammad Ibn Rushd, *Qādī al-Jamā'a* de Cordoue et conseiller des princes almoravides et almohades, dont le surnom d'al-Jadd est omniprésent dans l'ensemble des dictionnaires biographiques pour le distinguer de son célèbre petit-fils.<sup>21</sup>

La réappropriation d'Ibn Rushd, corps et œuvres, procurait un avantage dont sa famille devait tirer profit. On voit mal comment un tel privilège marqueur de distinction sociale aurait pu être négligé si l'on garde à l'esprit, surtout, un événement qui synthétise le nombre des parties prenantes et de sensibilités dont il y a lieu de tenir compte: l'exil à Lucena (al-Yassāna), surnommé “ville des juifs.”<sup>22</sup> Ibn Rushd y résida pendant un an et demi avant d'être rappelé à Marrakech pour un retour en grâce en 595 H./1198, Marrakech où il mourut quelques semaines plus tard. Le motif, loin d'être convainquant mais le plus souvent invoqué, en est son “*nasab*” mis en proie aux doutes. On agissait ainsi dans l'espoir qu'en lui niant toute référence parmi les tribus de l'Andalousie, son aura finirait par décliner: “*Umīra Abū al-Walīd bi sakkā al-Yassāna li qawli man qāla innahu Yunsabu fī Banī Isrā'īl wa-Innahu lā yu'rafu lahu Nasabun fī Qabā'ili al-Andalus.*”<sup>23</sup>

On peut donc présumer que c'étaient les Banū Rushd, notamment ses trois fils Abū al-Qāsim Aḥmad, Abū Muḥammad 'Abdallāh et Abū al-Ḥasan, ayant tous joué un rôle de tout premier plan dans la cour almohade et dans les cercles provinciaux

19. Gaston Deverdun, *Marrakech des origines à 1912*, (Rabat: Éditions Techniques Nord Africaines, 1966), t. 1, 34.

20. Émile Fricaud, “Le problème de la disgrâce d'Averroès,” in *Averroès et l'averroïsme. Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, éd. André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2005): 155-89.

21. Pierre Guichard, “Averroès dans son temps,” in *Averroès et l'averroïsme. Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, éd. André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2005), 15.

22. Maribel Fierro, “Ibn Rušd al-Ḥafīd (Averroes) y su exilio a Lucena: orígenes judíos, genealogía y conversión forzosa,” *Al-Qanṭara* XXXVIII, 2 (2017): 131-52.

23. Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī, *Adh-Dhayl*, VI, 26

d'Andalus, qui auraient veillé à ce que le rapatriement soit accompli sans contraintes.<sup>24</sup> Si on pousse l'argument un peu plus loin, dans la mesure où l'on veut débattre ici plus profondément de la gestion délicate de l'itinérance *post-mortem*, on peut également soupçonner que la sépulture creusée à Marrakech permettait, à vrai dire, le dépôt provisoire de la dépouille et sa préparation en vue de son transport sous forme de restes, le temps que la décomposition ou la momification se soit accomplie.

À l'heure de reconstituer l'itinéraire présumé des restes d'Ibn Rushd, nous devons avouer un certain scepticisme face au risque d'imprécisions et d'incertitudes, certaines d'entre elles irrésolubles. Rien ne permet de l'assurer, mais pourquoi chercher plus loin que le simple bon sens? À la fin du XII<sup>ème</sup> siècle, un répertoire de voies de communication reliant Marrakech à l'Andalousie, précisant les étapes, les distances, les gîtes et les relais nous est parvenu grâce aux écrits laissés par des témoins de l'époque.<sup>25</sup> La première partie du voyage consistait en un trajet de neuf étapes qui conduisait vers l'embouchure du Bouregreg dans l'Océan atlantique, entre Ribāṭ al-Faṭḥ au sud-ouest et Salé au nord-est.<sup>26</sup>

Ensuite, deux voies sont susceptibles d'avoir été empruntées, leur adoption dépendant essentiellement du contexte où prévalaient l'empressement et la commodité. D'un côté, la route terrestre conduisant vers le détroit de Gibraltar. Nous faisons ici référence à Tanger, Qāṣr al-Majāz, mais surtout à Sabta.<sup>27</sup> De l'autre côté, la route maritime allant de Salé aux installations portuaires les plus proches et les plus connectées de l'Andalousie, celle de Séville la seconde capitale du Califat almohade notamment. Les données textuelles ne font que donner plus de poids à la deuxième voie, puisque très souvent, "les navires de Séville"<sup>28</sup> venaient mouiller au

24. Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*, éd. Nizār Rida (Beyrouth: Dār Maktabat al-Hayāt, 1965), 532-3.

25. Christophe Picard, "L'inventaire des ports et de la navigation au Maghreb d'après les relations des auteurs arabes et médiévaux," *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 147, 1 (2003): 227-51; Charles Allain, "La route impériale de Maroc à Sala au XI<sup>ème</sup> et au XII<sup>ème</sup> siècle," *Hesperis-Tamuda* LVII, 1 (2022): 205-44; Moulay Driss Sedra, "Traces de l'itinéraire Marrakech - le détroit aux VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles: note sur quelques villages et localités d'après les sources arabes," *Al-Andalus-Maghreb* 16 (2009): 249-81.

26. Qui mieux qu'al-Idrīsī, l'auteur de la *Nuzha*, pouvait décrire étape par étape, cette route impériale qu'empruntaient les caravanes mais aussi les grandes expéditions militaires: "la première station appelée Tounîn, est un village situé à l'entrée d'une vaste plaine, qui s'étend en ligne droite sur un espace de deux journées et qui est habité par les tribus berbères de Gazoula Lamta et Çadrata (Çaddarāto); de Tounîn à Tīcalīn, une journée. De là au village de Ghafsīc, situé à l'autre extrémité de la plaine, une journée... De Ghafsīc à Om Rabī', bourg considérable... une journée. De là, on franchit les étapes d'Iḡīsal, d'Anaccāl, de Mocoul et d'Icsis pour arriver à Sala." Al-Idrīsī, *Nuzhat al-mushtāq fī ihṭirāq al-'āfāq*, trad. de Ch. Jaubert, revue et annotée Henri Bresc et Annièse Nef (Paris: Flammarion, 1999), 144-6.

27. La ville marchande où les gens d'al-Andalus jouaient un rôle de premier plan, comme l'ont montré les thèses de Halima Ferhat et de Mohamed Cherif: Halima Ferhat, *Sabta des origines au XIV<sup>e</sup> siècle* (Rabat: al-Manāhil, 1993); Mohammed Cherif, *Ceuta aux époques almohade et mérinide* (Paris: Harmattan, 1996).

28. Al-Idrīsī, *Nuzhat al-mushtāq*, 146-7.

port de Salé pour y faire du commerce. Il reste un dernier chemin à parcourir, les trois étapes séparant Séville de Cordoue.

Enfin, évoquer la traversée du Haut Atlas occidental par Ibn Rushd, de son vivant, en 578 H./1182 est un moyen de mettre la lumière sur Tinmal et la succession des cercueils des premiers Almohades. Faisait partie de ce noble cortège Ibn Zuhr, le médecin de la Cour, pour ne citer que lui, qui a accompagné Abū Ya‘qūb Yūsuf dans ce pèlerinage (*hajj*), adopté désormais comme dogme étatique non négociable.<sup>29</sup> Une évocation qui renvoie, d’une manière implicite, au transfert vingt ans auparavant ou presque, des restes de ‘Abd al-Mu‘min depuis Salé vers Tinmal. Mais c’est la mobilité *post-mortem*, véritable non-événement, qui était ainsi mise en jeu, au point que l’usage de propos à la fois abrégés et confus a dû être quasiment une exigence. Ibn Ṣāhib aṣ-Ṣalāt nous a brièvement fourni l’indication suivante: “*Hummila Amīru al-Mu‘minīn ilā Madīnat Tinmallal wa Dufīna bi Jānibi Qabri al-Mahdī.*”<sup>30</sup> On perçoit bien comment le premier calife almohade rejoignit son guide spirituel Ibn Tūmart sous la terre du berceau de leur mouvement unitaire, brillante représentation mise en avant par la propagande almohade, mais, de toute évidence, il ne faut pas compter sur l’auteur d’*al-Man bi-al-Imāma* pour nous faire part de tous les détails et de tous les faits dont il avait probablement connaissance au vu de son appartenance aux organes dirigeants du Califat. Pareil destin pour le fils de ‘Abd al-Mu‘min, Abū Ya‘qūb Yūsuf, et son petit-fils Abū Yūsuf Ya‘qūb. Le premier mourut le 7 rajab 580/29 juillet 1184 – nous y reviendrons en détail plus loin dans cet article – le second en 595 H./1199. Sa dépouille mortelle fut transportée à Tinmal depuis Marrakech pour y être inhumée.<sup>31</sup> Ibn Khallikān ouvre cependant une piste inédite, celle du calife errant qui aurait parcouru son empire jusqu’à ce qu’il se retrouva en Orient, qu’il aurait sillonné avant d’y mourir. Une piste à explorer avec précaution cependant, car Ibn Khallikān lui-même relaye des récits indiquant qu’Abū Yūsuf Ya‘qūb retourna à Marrakech pour y mourir.<sup>32</sup>

29. Pascal Buresi, “Les cultes rendus à la tombe du mahdī Ibn Tūmart à Tinmāl (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.),” *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 152, 1 (2008): 391-438.

30. Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, *Al-Mann bi-al-Imāma ‘alā al-Mustaḍ‘afīn*, éd. ‘Abd al-Hādī Tāzī (Beyrouth: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1985), 155.

31. Ibn ‘Idhārī al-Marrākushī, *Al-Bayān al-Mughrib fī Akhbār al-Andalus wa-l-Maghrib: Qism al-Muwahhidīn*, éd. Muḥammad al-Kattāni, Muḥammad Znībar, ‘Abd al-kādir Zmāma et Muḥammad Ibn Tāwīt (Beyrouth: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1985), 235.

32. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān wa-Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, éd. Iḥsān ‘Abbās, t. 7 (Beyrouth: Dār Ṣādir, 1978), 3-19.



**Fig. 1:** [Vue de la mosquée de Tinmal depuis un drone, avant le séisme du 8 septembre 2023. Les trois premiers califes almohades y furent inhumés, auprès de la tombe d'Ibn Tūmart. Leurs corps avaient été transportés depuis diverses régions de l'empire (© Direction des mosquées, Ministère des Habous et des Affaires islamiques, 2022)]

## 2. Abū al-Ḥasan au pays des Hintāta

Le règne d'Abū al-Ḥasan al-Marīnī s'achève sur un terrible bilan. L'amère défaite qu'il a subie en 749 H./1348 à Kairouan contre les Bédouins et les rumeurs de sa mort, suite à son naufrage près de Bougie, eurent un profond retentissement. Son fils Abū 'Inān Fāris (m. 760 H./1358) en profita pour s'emparer du pouvoir. Abandonné par ses troupes, Abū al-Ḥasan abdiqua et se replia dans les montagnes du Haut Atlas central où il trouva refuge chez les Hintāta.<sup>33</sup> Il y rendit l'âme dans des circonstances ambigües bien qu'on rapporte qu'il souffrait d'une pleurésie chronique:<sup>34</sup> il "tomba gravement malade, explique Ibn Khaldūn, et fut soigné par ses amis et ses serviteurs. S'étant alors fait tirer du sang, il se lava le bras avec de l'eau afin de se mettre en l'état de pureté [requis pour faire la prière]; mais, aussitôt après, une enflure s'y déclara et amena la mort au bout de deux ou trois jours."<sup>35</sup>

De même, on peut prendre comme image de cette fin tragique un extrait du récit de l'émouvante ascension que fit le grand lettré grenadin Ibn al-Khaṭīb au pays des Hintāta en 760 H./1359:<sup>36</sup>

33. Chez 'Amr Ibn 'Alī le *shaykh* des Hintāta, l'une des grandes tribus masmoudiennes dont le territoire se situait au sud-ouest de Marrakech, dans les environs de la vallée du Nfiss. Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, traduite par de Slane, (Paris: Paul Geuthner, 1956), t. 4, 319-20. Voir à propos de cette tribu: Pierre de Cenival, "Les émirs des Hintāta, 'rois' de Marrakech," *Hespéris* XXIV, 4 (1937): 245-57; María Jesús Viguera-Molins, "Hin Tata," in *Encyclopédie berbère* 23 (2000): 3469-70.

34. Ismā'īl Ibn al-Aḥmar, *Rawḍat an-Niṣrīn fī Dawlati Banī Marīn*, éd. 'Abd al-wahhāb Banmanṣūr (Rabat: al-Maṭba'a al-Malakīya, 1962), 23.

35. Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, t. 4, 291.

36. María Jesús Viguera, "Ibn al-Khaṭīb visita el Monte de los Hintāta," in *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, éd. Concepción Castillo, Inmaculada Cortes et al. (Granada: Universidad de Granada, 1995): 645-59.



"[...] Le lendemain, nous prîmes la direction vers ce lieu vénéré. Nous pénétrâmes dans un ravin abrupt, riche en frênes où même en rêve un fantôme n'oserait s'aventurer. Nous empruntâmes par la suite des sentiers infranchissables même par des antilopes. Nous traversâmes des abîmes sur des ponts en bois. Si ceux-ci devaient être levés en cas d'impérieuse nécessité, tout espoir de passer serait définitivement enterré. Nous arrivâmes enfin à destination. Il s'agit d'une maison spacieuse, dotée d'une structure solide par rapport à toutes ses semblables. Elle met en évidence toutefois une apparence austère. Ses murs sont badigeonnés d'argile ocre. Ses pièces juxtaposées sont basses de plafond façonné en bois mal ajusté. L'étage abrite d'autres pièces du même genre. La maison s'organise autour d'un patio doté d'une galerie portée sur des piliers en briques et en pierres recouverts d'un enduit d'argile. Le sol de la pièce où est mort le sultan est recouvert de pierrailles. Seule une partie circulaire du sol, en forme de cuvette (*qas'a*), a été épargnée au travers de laquelle les solliciteurs pouvaient toucher la terre."<sup>37</sup>

Des détails sont en outre fournis sur la planche de bois sur laquelle on aurait lavé la dépouille du sultan défunt, lui conférant le statut de relique. Elle y serait restée exposée à la vénération des visiteurs: "À proximité (de ladite pièce) un battant d'une porte qu'on a utilisé comme planche pour laver sa dépouille parfumée. Les yeux ne peuvent retenir leurs larmes. Les cœurs sont écrasés de chagrin pour les revers que ce roi accompli avaient subis."<sup>38</sup>

La construction bien pesée du récit nous incite à aller au-delà du sens littéral mis en œuvre par Ibn al-Khaṭīb, à lire entre les lignes, et à y distinguer le dit du non-dit. D'emblée, rien n'autorise bien évidemment l'identification de cette demeure qualifiée comme lieu de mort d'Abū al-Ḥasan. Elle pourrait cependant bien trouver place parmi les autres ruines du territoire de Tinnel, voire ailleurs mais, en l'état de nos connaissances, plus difficilement. La preuve à l'appui reste toujours la même, à savoir le *Nufāḍat al-Jirāb*: "Nous quittâmes ce lieu après avoir visité la mosquée de leur Imam, le Mahdī, sa demeure, les vestiges de sa medersa et de sa prison [...]"<sup>39</sup>

Si l'on revient à l'énigmatique mention de la partie circulaire du sol en forme de cuvette (*qas'a*), objet de vénération selon une croyance très vivace au temps d'Ibn al-Khaṭīb, la réponse se trouve peut-être dans le fait qu'on aurait ôté certains organes du corps du sultan et les aurait enterrés sur place dans la mesure où il était impraticable de prendre toute autre disposition. De la sorte, le cadavre embaumé parvint sans trop de dommages à sa station de passage Marrakech, derrière le mur de la *qibla* de la mosquée d'al-Manṣūr, là où seront inhumés deux siècles plus tard les princes saadiens.<sup>40</sup>

37. Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍat al-Jirāb fī 'Ulālati al-Ighṭirāb*, éd. Mukhtār al-'Abbādi (Casablanca: Dār an-Nashr al-Maghribiyya, s.d), t. 3, 49. Traduction de l'auteur.

38. Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍat al-Jirāb*, t. 3, 49. Traduction de l'auteur.

39. Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍat al-Jirāb*, t. 3, 49. Traduction de l'auteur.

40. Les stèles les plus anciennes de ce cimetière sont celle d'Abū al-Ḥasan et deux tombes d'émirs hintāta décédés en 859 H./1455 et 926 H./1520. Henry de Castries, "Le cimetière de Djama el-Mansour," *Hespéris* VII (1927): 347. Voir aussi: Gaston Deverdun, "L'âge des tombeaux saadiens," *Hespéris* XL (1953): 557-61, et Gabriel Rousseau, *Le Mausolée des princes saadiens à Marrakech* (Paris: Paul Gheutner, 1925).



Abū ‘Inān Fāris honora enfin son père en ramenant ses restes à leur destination finale, à la nécropole de Chellah, dans le mausolée que le souverain défunt fit bâtir de son vivant,<sup>41</sup> une manière de célébrer l’héritage glorieux de son père qu’il avait pourtant renversé. Les stèles de Marrakech et de Chellah fournissent des indications précieuses sur cette deuxième et dernière mobilité, sur laquelle de très rares informations nous sont parvenues:

• **La stèle de Marrakech:**<sup>42</sup>

“Hamdala. Ceci est le premier tombeau où fut enseveli notre maître le sultan – à qui Dieu veuille faire miséricorde! l’émir des musulmans, le combattant dans la voie du maître des mondes, Abu-l-Hasan, fils de notre maître, le sultan – à qui Dieu veuille faire miséricorde! l’émir des musulmans, le combattant dans la voie du maître des mondes, Abu Yusuf Ya‘qub, fils de ‘Abd al-Haqq. (B) Il mourut – que Dieu lui fasse miséricorde! Dans la nuit du (lundi au) mardi 27 du mois de rabī‘ I de l’an 752 (24 mai 1351). Il fut enterré dans ce tombeau béni dans l’après-midi du mercredi suivant, puis il fut transféré au cimetière de ses illustres aïeux – que Dieu leur fasse miséricorde! à Chellah, le seizième jour de jumada I de l’an susdit (11 juillet 1351).”



**Fig. 2:** [Premier tombeau d’Abū al-Ḥasan, derrière le mur de la *qibla* de la mosquée d’al-Mansūr, à Marrakech, (© H. Rguig)]

41. “A ordonné (la construction de) cette coupole bénie notre Maître le Sultan, le très illustre, le saint, le juste, le mojâhid, l’Émir des Musulmans et le Défenseur de la Religion, Abou l-Ḥasan.” Traduction d’un extrait de l’un des bandeaux épigraphiques courant sur la façade externe de la coupole d’Abū al-Ḥasan à Chellah. Henri Basset et Évariste Lévi-Provençal, “Chellah, une nécropole mérinide,” *Hespéris* II (1922): 32.

42. Gaston Deverdun, *Inscriptions arabes de Marrakech* (Rabat: Éditions techniques nord-africaines, 1956), 75-6.

• **La stèle de Chellah.**<sup>43</sup>

“Ceci est le tombeau de notre Maître le Sultan, le Calife, l’Imam, l’Émir des Musulmans et le défenseur de la religion, le guerrier pour la foi dans la voie du maître des mondes Abu l-Hasan, fils de notre maître le sultan, le Calife, l’Imam, l’Émir des Musulmans et le défenseur de la religion, le guerrier pour la foi dans la voie du Maître des mondes Abu Sa‘id, fils de notre maître, le sultan, le Calife, l’Imam, l’Émir des Musulmans et le défenseur de la Religion, le guerrier pour la foi dans la voie du Maître des mondes Abu Yusuf Ya‘qub fils de ‘Abd al Haqq, qu’Allah sanctifie son âme et fleurisse son tombeau. Il mourut, puisse Allah lui témoigner son agrément et en être satisfait lui-même, dans la montagne des Hintata, pendant la nuit du lundi au mardi vingt-sept de rabi‘ I le béni de l’an 752 H./24 mai 1351. Il fut enterré en face de la mosquée al-Mansur, qui se trouve à Marrakech qu’Allah emplisse ce temple de ses louanges puis, il fut transporté de cet endroit à ce mausolée béni et sanctifié dans Chella. Qu’Allah l’enveloppe de sa satisfaction et le reçoive en son paradis. Et qu’Allah inspire des prières pour notre Seigneur Muhammad et pour sa famille et qu’il leur accorde le salut.”<sup>44</sup>



**Fig. 3:** [Stèle funéraire d’Abū al-Ḥasan provenant de la nécropole princière de Chellah (Rabat), [© H. Rguig]]

Quoique le contenu de ces deux stèles ne laisse pas de place à l’ambiguïté, certaines sources de l’époque n’étaient pas disposées à adopter la version officielle des événements, notamment en ce qui concerne la date de la mort. Les récits d’al-

43. Hicham Rguig, “Stèle du sultan Abu l-Hasan,” in *Le Maroc médiéval. Un empire de l’Afrique à l’Espagne*, éd. Yannick Lintz, Claire Déléry et Bulle Tuil Leonetti (Paris: Hazan-Louvre Éditions, 2014), 512-513. María Antonia Martínez Núñez, Patrice Cressier, Samuel Márquez Bueno et Pedro Gurriarán Daza, “La *qubba* funeraria del sultán Abū l-Ḥasan en Šāllah (Rabat, Marruecos),” *Norba. Revista de Arte* 36 (2016): 9-41.

44. Basset et Lévi-Provençal, “Chellah,” 37.

Zarkashī,<sup>45</sup> Ibn al-Khaṭīb<sup>46</sup> et Ibn Khaldūn<sup>47</sup> ont été formulés en avançant d'environ trois semaines la date véhiculée pour cette mort: 23 rabī'ī II 752, mais sans donner de plus amples explications sur la question. Cela corrobore dans une certaine mesure le fait qu'il ne convenait pas d'aller plus loin dans le difficile débat sur la gestion délicate de l'itinérance *post-mortem* d'Abū al-Ḥasan, plus précisément le temps passé chez les Hintāta, sur le sol de l'une de leurs grandes demeures ou plutôt, devons-nous dire, sous terre! Il n'y a pas le moindre mot à ce sujet chez Ibn Baṭṭūta, qui a pourtant accompagné le cercueil du sultan défunt à son départ de Marrakech jusqu'à Chellah.<sup>48</sup>

Un retour sur Chellah, cette nécropole dynastique dénommée "*Ribāṭ* béni,"<sup>49</sup> s'impose, car les personnages qui y sont inhumés y sont arrivés en provenance d'horizons très différents sans que l'on connaisse toujours les circonstances qui ont occasionné leurs itinérances: Abū Yūsuf Ya'qūb depuis Algesiras en 685/1286,<sup>50</sup> sa femme Um al-'Izz deux ans avant la fondation même de la nécropole dynastique de Chellah.<sup>51</sup> Son fils et successeur Abū Ya'qūb Yūsuf depuis Tlemcen en 706 H./1307,<sup>52</sup> 'Amir Abū Thābit en 708 H./1309 depuis Tanger,<sup>53</sup> Abū Sa'īd 'Uthmān en 731 H./1331 d' à mi-chemin entre Taza et Fès,<sup>54</sup> al-'Anbar la mère d'Abū al-Ḥasan

45. Muḥammad Zarkashī, *Tārīkh ad-Dawlatayn al-Muwaḥḥidiya wa-al-Ḥafṣiyah*, éd. Muḥammad Mādūr (Tunis: al-Maktaba al-'Atīqa, 1966), 90.

46. Ibn al-Khaṭīb, *Rakm al-Ḥīlal fī Naẓm ad-duwal* (Tunis: al-Maṭba'a al-'Umūmiya, 1898), 96-7.

47. Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, t. 4, 296.

48. La prudence s'impose en présence d'une grave crise au sommet du pouvoir mérinide. Ibn Baṭṭūta, *Tuḥfat an-Nuẓẓār fī 'Ajāib al-'Aṣṣār wa-Gharā'ib al-'Asfār*. éd. Abdalhadī Tazi (Rabat: Maṭba'at al-Ma'ārif al-Jadīda, 1997), t. 4, 230.

49. 'Uthmān 'Uthmān Ismā'īl, *Tārīkh Shālla al-'Islāmiyya: Ṣafahāt Jadīda fī tārikh al-Maghrib al-'Aqṣā min 'Aṣr al-'Adārīsa 'Ilā Nihāyat 'Aṣr al-Marīniyyīn* (Beyrouth: Dār al-thaqāfa, 1975); Hicham Rguig, "Chella, un théâtre de mémoire à Rabat," *Dossiers d'Archéologie* 365 (2014): 78-83. Ahmed Saleh Ettahiri et Bulle Tuil Leonetti, "Chella, de la nécropole mérinide au royaume des djinns," in *Le Maroc médiéval. Un empire de l'Afrique à l'Espagne*, éd. Yannick Lintz, Claire Déléry et Bulle Tuil Leonetti (Paris: Hazan-Louvre Éditions, 2014): 503-5; Patrice Cressier, Pedro Gurriarán Daza, María Antonia Martínez Núñez et Abdelaziz Touri, "Un cas unique d'épure d'architecture en Occident Islamique. La représentation de l'arc et du décor de la grande porte mérinide de Šālla (Rabat)," *Arqueología de la Arquitectura* 18 (2021): <https://arqarqt.revistas.csic.es/index.php/arqarqt/article/view/277> [Dernière consultation 28 août 2023].

50. Ibn Abī Zar', *Al-Anīs al-Muṭrib bi-Rawḍ al-Qirṭās fī Akhbār Mulūk al-Maghrib wa-Tārīkh Madīnat Fās*, éd. 'Abd al-Wahhāb Banmanṣūr (Rabat: Dār al-Manṣūr, 1972), 373; Gwladys Bernard, Patrice Cressier et María Antonia Martínez Núñez, "D'Aulus Caecina Tacitus à Abū Ya'qūb Yūsuf. Itinéraire d'un hommage transdétroit," in *Le détroit de Gibraltar (Antiquité-Moyen Âge)*. II, éd. Gwladys Bernard et Aurélien Montel (Madrid: Casa de Velázquez, 2022): 253-92.

51. Ibn Abī Zar', *Al-Anīs*, 407.

52. Assassiné par un eunuque alors qu'il assiégeait Tlemcen, le fief des Banū 'Abdalwād. "On l'enterra dans cette localité [al-Manṣūra], mais, lorsque la confusion causée par sa mort se fut calmée, on transporta le corps à Chala pour le déposer dans le cimetière de la famille royale," Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, 169; Ibn Abī Zar', *Al-Anīs*, 388. Voir aussi: Henri Basset et Évariste Lévi-Provençal, "Chellah," 34; Bulle Tuil Leonetti et Claire Déléry, "Fragment de stèle prismatique de Abu Ya'qūb Yūsuf," in *Le Maroc médiéval. Un empire de l'Afrique à l'Espagne*, éd. Yannick Lintz, Claire Déléry et Bulle Tuil Leonetti (Paris: Hazan-Louvre Éditions), 510.

53. Mort empoisonné. Ibn al-Aḥmar, *Rawḍat an-Nissrīn*, 22; Ibn Abī Zar', *Al-Anīs*, 392.

54. Après une inhumation provisoire à la grande mosquée de Fès Jdid. Ibn al-Aḥmar, *Rawḍat an-Nissrīn*, 24. Ibn Marzūq, *Al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Ḥasan fī Ma'ātir Mawlānā Abī al-Ḥasan*, éd., intr. et index María-Jesús Viguera (Alger: Publications de la Bibliothèque Nationale, 1981), 123-4.

en 736 H./1335 depuis Tlemcen,<sup>55</sup> son fils Abū Mālik depuis Jerez de la Frontera en 740/1339-40,<sup>56</sup> son épouse Shams ad-Ḍuha, mère d'Abū 'Inān Fāris depuis Fès en 750 H./1349,<sup>57</sup> tout comme sa fille surnommée al-Ḥurra en 758/1357.<sup>58</sup>

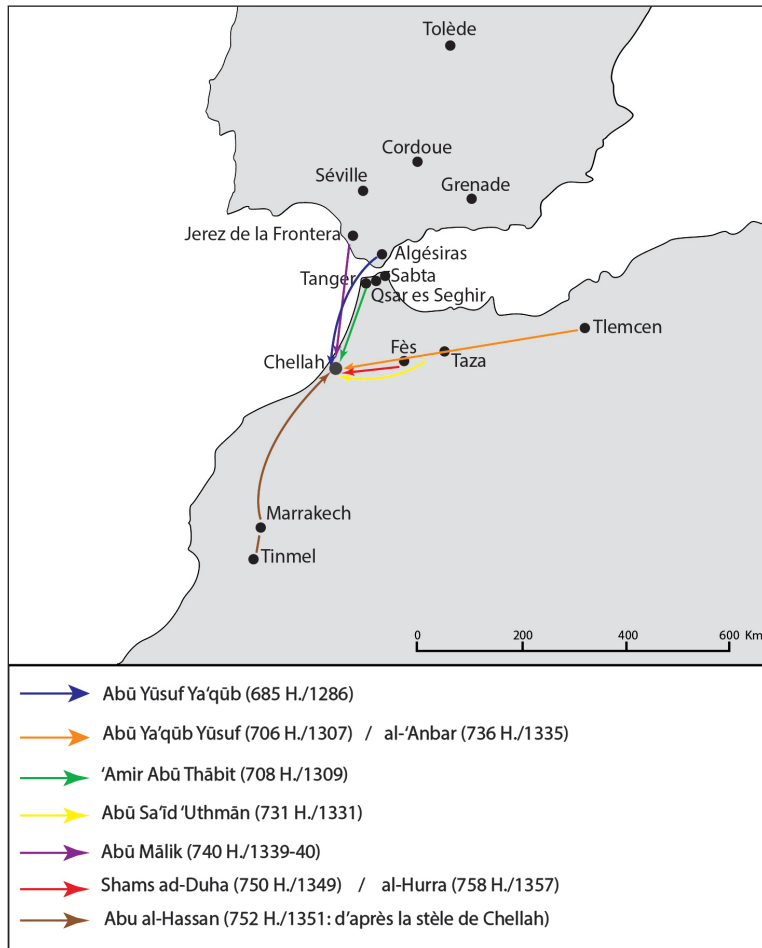


Fig. 4: [Par voie de terre ou par voie de mer, tous les chemins mènent au "ribāṭ béni" de Shālla (Rabat), [© Asmae El Kacimi]]

55. Ibn Marzūq, *Al-Musnad*, 22.

56. Ibn Marzūq, *Al-Musnad*, 224; Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, 229-3; Basset et Lévi-Provençal, "Chellah," 15-8; Solange Corbin, "Fêtes portugaises. Commémoration de la victoire chrétienne de 1340 (Rio Salado)," *Bulletin Hispanique* XLIX, 2 (1947): 205-18; 'Uthmān Ismā'īl, *Tārīkh Shālla*, 314-16; Wenceslao Segura González, "La batalla del Salado (año 1340)," *Al Qantir* 6 (2009): 5.

57. Hicham Rguig, "Stèle de Shams Ḍuha," in *Le Maroc médiéval. Un empire de l'Afrique à l'Espagne*, éd. Yannick Lintz, Claire Déléry et Bulle Tuil Leonetti (Paris: Hazan-Louvre Éditions): 510-1.

58. Après une première inhumation à l'ouest de la grande mosquée de Fès Jdid. Al-Numayrī Ibn al-Hāj, *Fayḍ al-'Ubāb*, éd. Muḥammad Ban Shakrūn (Rabat: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990), 196-7.



### 3. Le cercueil errant d'al-Jazūlī

Nul besoin de rappeler à quel point le rôle d'al-Jazūlī sur la scène politique au Maroc à la fin du XV<sup>ème</sup> siècle fut prépondérant. Mais il ne peut que susciter des questions d'interprétation quant à sa carrière itinérante dans la volonté qui était la sienne de réveiller la ferveur religieuse des Marocains contre les incursions portugaises sur les côtes du pays.<sup>59</sup>

Tout d'abord,<sup>60</sup> son lieu de naissance vers 807 H./1404 à Ayt Mulāy,<sup>61</sup> un village appartenant à la tribu Ayt 'Arūs, sous-clan des Idā-w-Samlāl, non loin d'Ufrān de l'Anti-Atlas, région qui mérite plus d'attention qu'elle n'en a reçu jusqu'à présent.

Puis Fès à deux reprises, la première fois quand al-Jazūlī se retira dans la solitude de l'une des cellules de la *madrasa* al-Şaffārīn pour se consacrer davantage à la méditation.<sup>62</sup> La seconde, tout juste de retour d'une longue *riḥla* au *Mashriq*, avait un double objectif: le *ḥajj* et la quête du savoir qui le fit se déplacer du Ḥijāz à la Palestine et à l'Égypte.<sup>63</sup> Comme résultat, il posa les premiers jalons de son œuvre prodigieuse, *Dalā'il al-Khayrāt*.<sup>64</sup>

Il s'en suivit une retraite de presque quatorze ans à Ribāṭ Ṭīṭ (Ṭīṭ-n-Fṭar),<sup>65</sup> qui conjuga deux aspects. Comme toute retraite, ce fut tout d'abord un moment privilégié pour consolider sa formation mystique chez les Amghāriyyīn, notamment auprès d'un *shaykh* de renom, Abū 'Abdallāh Amghār, dit al-Sghīr, le cadet (m. 850 H./1435).<sup>66</sup> Mais elle fut aussi tant déterminante que nécessaire pour aller de l'avant,

59. Louis Massignon évoque la formation d'une "véritable milice monastique antichrétienne," sous l'égide d'al-Jazūlī qui a préparé le terrain à la lutte acharnée des Saadiens contre les pénétrations portugaises. Louis Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVI<sup>e</sup> siècle: tableau géographique d'après Léon l'Africain* (Alger: A. Jourdan, 1906), 126-7. Voir aussi: Mercedes Garcia-Arenal "Mahdī, Murābit, Sharīf: l'avènement de la dynastie Sa'dienne," *Studia Islamica* 71 (1990): 77-114.

60. Biographie reconstituée deux siècles après al-Jazūlī. Muḥammad al-Fāsī, *Mumtī' al-Asmā' fī Dhikr al-Jazūlī wa Ṭabbā' wa Mālahumā mina al-Atbā'*, manuscrit n° MANUS 178. Fondation du Roi Abdul Aziz ibn Saoud, Casablanca.

61. Léopold Justinard, "Notes sur l'Histoire du Sous au XVI<sup>e</sup> s.: Sidi Ahmed Ou Moussa (I), Carnet du Lieutenant d'El Mansour (II)," *Archives marocaines* XXIX (1933), 109.

62. Al-Fāsī, *Mumtī'*, 4.

63. Al-Fāsī, *Mumtī'*, 6.

64. Jaafar Kansoussi, "Al Jazūlī, auteur des *Dalā'il al-Khayrāt*," *Horizons Maghrébins* 23-24 (1994): 56-61; Hiba Abid, "Copistes et lecteurs du *Dalā'il al-khayrāt* dans le Maroc prémoderne (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 150 (2021): 83-108.

65. Al-Fāsī, *Mumtī'*, 10. Ribāṭ Ṭīṭ (Ṭīṭ-n-Fṭar) se situe dans la région des Dukkāla, à 12 kilomètres au sud-ouest de la ville d'El-Jadida. Lieu consacré à la retraite spirituelle, il s'est vu également lié à des activités de *jihād*. Henri Basset et Henri Terrasse, "Sanctuaires et forteresses almohades. Le ribat de Tit. Le Tasghimout," *Hespéris* VII (1927): 117-71; Vincent J. Cornell, 1988, "Ribāṭ Ṭīṭ-n-Fṭar and the Origins of Moroccan Maraboutism," *Islamic Studies* 27, 1 (1988): 26-36; Jean-Pierre van Staëvel, Abdallah Fili, Sébastien Gaime et Catherine Masure, "Nouvelles recherches archéologiques sur le *ribāṭ* de Ṭīṭ (Moulay Abdallah Amghar, Province d'El Jadida, Maroc)," *Hespéris-Tamuda* 52, 3 (2017): 109-34.

66. Muḥammad al-Kattānī, *Salwa al-Anfās wa Muḥādathāt al-Akyās bi-man Uqbira min 'Ulamā wa Şulaḥā' bi Fās*, éd. 'Abd Allāh al-Kattānī, Ḥamza al-Kattānī et Muḥammad Ḥamza al-Kattānī, t. 2 (Casablanca: Dār Thaḳāfa, 2004), 246.



Arrêter les Portugais, combattre leur pénétration, tel fut le mot d'ordre donné par al-Jazuli à sa confrérie qui avait gagné une grande notoriété au point de surpasser la *tarīqa shādiliya* dont elle dérivait.<sup>67</sup>

Après un court passage moins animé à Marrakech, al-Jazūlī s'attacha à Safi où, à mesure que les forces du régime mérinide – en mal de légitimité – s'affaiblissaient, les siennes gagnaient en puissance. Mais face à l'oppression orchestrée par le gouverneur de la ville, il ne disposait d'aucune autre option que de chercher d'autres horizons. Le refuge le plus proche était le territoire partagé entre les Shyāzma et les Hāhā, où il trouva la mort.

Le parcours d'al-Jazūlī ne s'achève pas avec son décès, à la suite d'un empoisonnement, comme le prétendent les récits hagiographiques contenant sa biographie, récits qui pointent du doigt ses rivaux ou plutôt ses ennemis, les *fuqaha*, qui ont un poids majeur aux yeux de Fès alors sous le pouvoir des Banū Marīn. La date de 869 H./1465, qui est admise à la fois par le *shaykh* Zarrūq (m. 899 H./1493)<sup>68</sup> et par Aḥmad Bāba al-Sūdānī (m. 1037 H./1627) semble la plus fiable, date mémorable qui coïncide avec l'élimination de 'Abd al-Ḥaq, dernier sultan mérinide, et le moment durant lequel l'anarchie atteint son maximum dans tout le pays.<sup>69</sup> Cela marque le début d'une longue série d'événements auxquels sa dépouille mortelle allait prendre part.

On a parlé d'un assassinat. Le résultat fut une tempête de violence, car il a fourni à l'un de ses farouches partisans, 'Umar al-Sayyāf (“le bourreau”), l'opportunité de tourner sa popularité à son avantage. Celui-ci a fait preuve d'un fanatisme extrême pour refuser de mettre en terre le corps de son *imām*. Il se faisait accompagner de son cercueil présumé lors des combats, une relique vénérée dont la seule présence aurait suffi, selon la conviction populaire, à accumuler les victoires.<sup>70</sup> Il vivait toutefois dans la crainte constante que “ses ennemis ne s'emparassent du corps d'al-Jazūlī, il l'avait fait placer dans un cercueil au milieu de la plaine qui s'étend devant Tankourt, et, chaque nuit, il faisait brûler un *moudd* d'huile pour éclairer les routes et pouvoir surveiller les environs.”<sup>71</sup>

67. Édouard Michaux-Bellaire, “Les confréries religieuses au Maroc,” *Archives marocaines* XXVII (1923): 57-8.

68. Il s'agit d'Abū al-'Abbās Aḥmad al-Barnūsī “Zarrūq” juriste et soufi de Fès rattaché à la *tarīqa shādiliya*. Al-Kattānī, *Salwa al-Anfās*, t. 3, 225. Voir aussi: George Colin “Sayyidi Ahmad Zarruq,” *Estratto dalla rivista della Tripolitania* 2, 1 (1925): 3-14.

69. Al-Zarkashī, *Tārīkh al-Dawlatayn*, 156; Mercedes García-Arenal, “The Revolution of Fas in 869/1465 and the Death of Sultan 'Abd Al-Haq Al-Manni,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 40, 1 (1978): 43-66.

70. Évènements relatés en détail par al-Ifrānī, *Nuzhat al-Hādi*, 52-3; Jean Léon l'Africain, *Description de l'Afrique: tierce partie du monde*, éd. Charles Schaeffer (Paris: Ernest Leroux, 1898), vol. 1, 154-7.

71. Michaux-Bellaire, “Les confréries religieuses,” 67.

‘Umar al-Sayyāf avait finalement été assassiné en 890 H./1485. Sa disparition a clos le chapitre hors norme de la “non-sépulture” d’al-Jazūli, qui a duré, presque vingt ans, et marque le début d’un autre, marqué par un enterrement mis en œuvre au cours de chacune des trois séquences suivantes: il fut tout d’abord inhumé à Tasrūt, lieu appelé différemment (“Tazrūt”) par l’auteur d’*al-I‘lām* et qui aurait désigné “la pierre.”<sup>72</sup> Le site de montagne s’y prête d’ailleurs tout à fait. Par ailleurs, il est identifiable avec une certitude suffisante avec l’actuel Sabt Naknāfa, village situé près de l’oued Tankourt, à 17 km de Tīdzi. Au sommet d’un piton rocheux se dresse encore une coupole en souvenir d’al-Jazūli (*Maqām*). Avant d’y parvenir une forteresse, dont subsistent quelques vestiges domine les environs. Il s’agit probablement du fief de ‘Umar al-Sayyāf désigné par le nom de “Culeihat El Muridin” dans la *Description de l’Afrique*.<sup>73</sup> Qli‘at al-Murīdīn, soit “le fortin des disciples.”

À en croire al-Ifrānī, le spectre de la guerre des reliques étant toujours bien présent, un second enterrement se fit à Afūghāl, près de l’actuelle localité de Ḥad Dra,<sup>74</sup> choisie comme résidence par le fondateur de la dynastie saadienne Abū ‘Abdallāh al-Qā’im, dont le prestige était immense au Sous depuis qu’il avait pris la tête de la résistance contre les Portugais. Celui-ci mourut en 923 H./1517 et fut inhumé vis-à-vis de la tombe vénérée d’al-Jazūli.<sup>75</sup>

Riyād La‘rūs Lakkbīr, soit la partie nord de Marrakech, est la dernière destination, où il existe un ensemble maraboutique qui comprend une mosquée, un mausolée, une fontaine, un *msīd* et un *ḥammām*, le tout étant connu comme la *zāwiya* d’al-Jazūli.<sup>76</sup> Georges Marçais la présente ainsi: “C’est le tombeau du Saint, but de visites pieuses et dont le voisinage bénéfique est recherché pour les inhumations. Tel est le tombeau d’El Jazouli, ascète vénéré mort vers 1470 et qui avait fondé la confrérie dite Jazouliya, affiliée à la secte nord-africaine des Chadiliya. Son corps fut transporté à Marrakech vers 1554 sur l’ordre du sultan sa‘adien El’Arj qui fit enterrer son propre père auprès de l’homme de Dieu.”<sup>77</sup>

La date proposée par Georges Marçais, 962 H./1554, ne semble pas plausible dans la mesure où il paraît irréalisable d’attribuer ou de lier ce transfert à Aḥmad

72. Ibn Ibrāhīm al-‘Abbās, *Al-I‘lām bi man ḥalla Murrākush wa-Aghmāt min al-A‘lām*, éd. ‘Abdalwahhāb Banmansūr, 5<sup>ème</sup> partie (Rabat: al-Maṭba‘a al-Malakiyya, 1999), 57.

73. Jean Léon l’Africain, *Description de l’Afrique*, 154-5.

74. À 1 km au nord de Souk el-Had du Dra, à 35 km à l’est d’Essaouira. Aḥmad Tawfīq, “Afughal,” in *Ma‘lamat al-Maghrib*, t. 2 (2014), 566.

75. Al-Ifrānī, *Nuzhat al-Ḥādi*, 52-3.

76. Muḥammad Ibn al-Muwaqqīt, *As-Sa‘āda al-Abadiya fī at-Ta‘rīf bi Mashāhīr al-Ḥaḍra al-Murrākushiya*, éd. Ḥasan Jallāb et Aḥmad Mutafakkir (Marrakech: al-Maṭba‘a al-Waṭaniyya, 2002), 137-44.

77. Georges Marçais, *L’architecture musulmane d’Occident. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile* (Paris: Arts et métiers graphiques, 1955), 386-7. Une étude architecturale sur la *zāwiya* de Sīdī al-Jazūli dans Almela Legorburu, *Arquitectura religiosa saadí*, I, 268-84.

al-‘Araj évincé du pouvoir en 947 H./1541 par Muḥammad al-Shaykh qui se l'appropriâ. Une telle rectification est ici indispensable car c'est d'elle que dépend grandement la solidité de notre proposition qui consiste à reculer cette date aussi loin que nous puissions, pour l'inscrire dans le sillage de la prise de Marrakech en 930 H./1523-1524.<sup>78</sup>

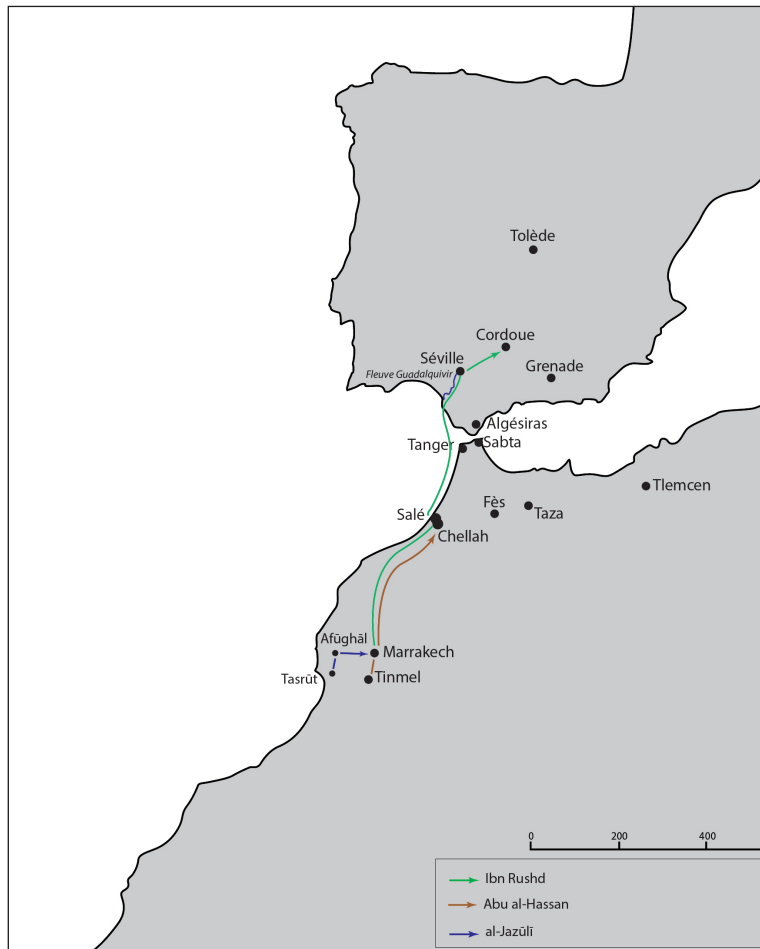


Fig. 5: [Le catafalque dressé sur la tombe d'al-Jazūlī à Marrakech, (© H. Rguig)]

Surgit alors un intérêt pour le processus de décomposition des restes qui n'avait pas affecté le corps d'al-Jazūlī! On dispose d'une version si répandue dans les récits hagiographiques qu'elle a étouffée les voix des personnes prêtes à poser les questions gênantes auxquelles il était préférable de ne pas répondre. Elle considère qu'au moment de l'exhumation finale, son visage et ses mains donnaient l'impression d'être toujours en vie. Cet état aurait permis aux nombreux fidèles de laisser libre cours à leur imagination en percevant le phénomène comme un signe visible de sainteté et de martyr.<sup>79</sup>

78. Roger Le Tourneau, *Les débuts de la dynastie sa'dienne jusqu'à la mort du sultan M'hammed ech-Cheikh* (Alger: Institut d'études supérieures islamiques d'Alger, 1954).

79. Aḥmad Bābā, *Kifāyat al-Muhtāj li-Ma'rifat man Laysa fi ad-Dībāj*, éd. Muḥammad Muṭī' (Rabat: Manshūrāt Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīya, 2000), 181; al-Fāsī, *Mumtī'*, 13; Ibn Ibrāhīm al-'Abbās, *Al-I'lam*, 57; Ibn al-Muwaqqit, *As-Sa'āda al-Abadiya*, 139.



**Fig. 6:** [Itinérance *post mortem* dans les trois cas de figure étudiés ici: Ibn Rushd, Abū al-Ḥasan al-Marīni et al-Jazūlī, (© Asmae El Kacimi)]

### Pour ne pas conclure

Bien qu'il s'agisse ici de propos de fin d'article, nous ne saurions ni fournir une synthèse des leçons tirées des trois cas de figures étudiés, ni rédiger une conclusion définitive sur la mobilité des dépouilles mortelles et leurs ancrages, durant de brèves ou de longues périodes, au Maroc médiéval.

Tout d'abord, peu de cadavres ont connu une itinérance aussi complexe, incluant pauses, événements imprévus ou faits inconnus, et une tout aussi large gamme de représentation en tous genres: croyances, valeurs, présupposés, intentions, etc. Le sujet relève pour une grande part de l'intime, à la frontière entre le droit à la focalisation narrative sur un personnage célèbre et le droit au respect de sa dignité qui perdure évidemment après son décès.

Ensuite, parce qu'une bonne partie du débat, comme il a été souligné dans l'introduction de ce travail, est menée dans l'idée d'un développement futur. La

mobilité des morts, non seulement lorsqu'ils empruntent des chemins vers leur destination finale, mais aussi lorsqu'ils franchissent des frontières, trans-maghrébines ou trans-détroit, présente certainement des perspectives intéressantes, tandis que se confirme la nécessité de recourir à des méthodes et des échelles d'observation variées. L'idée d'un échange productif entre deux champs de recherche, l'histoire de la mort et l'histoire des routes et chemins doit être retenue comme l'approche la plus appropriée pour répondre aux attentes.

"Marquage territorial *post-mortem*," c'est le terme qui vient à l'esprit devant une mobilité à première vue spectaculaire, sensationnelle et réservée à un groupe élitaire, mais qui, si l'on y regarde de plus près, avait pour visée l'établissement de liens et d'ententes de diverses natures. Un argument fort nous a été donné par Muḥammad Bujandār dans son dictionnaire biographique, *al-Ightibāt*: il estime en effet à deux cents le nombre des cercueils convoyés par les Morisques au début du XVI<sup>ème</sup> siècle à Rabat pour les inhumer dans l'un des cimetières de la ville (Rawḍa La'lu).<sup>80</sup> Un bornage du territoire, ou plus précisément, une manière par laquelle les nouveaux exilés tentaient de marquer de leur empreinte identitaire le paysage urbain où ils avaient été admis à s'installer.

De surcroît, en d'exceptionnelles occasions, on savait gérer le voyage mortuaire, qu'il soit transnational ou non. Des témoignages notables rendent compte de l'existence de deux pratiques en apparence opposées. L'une consiste en une sépulture provisoire, car il n'y a pas meilleure mesure pour veiller à la dignité des morts et respecter la sensibilité de leurs proches que leur mise en terre. Le transfert vers la dernière sépulture pouvait avoir lieu après un laps de temps plus ou moins long (selon l'environnement ambiant: température, humidité et vêtements influencent la putréfaction du corps) de sorte que le processus de décomposition s'accomplisse en vase clos. Cela devait aider à la putréfaction et/ou la squelettisation, processus à l'œuvre dès les premiers jours du décès et réduira l'exhalaison de mauvaises odeurs.

La dépouille, ou ce qu'il en reste (*shilw* شلو), était alors prête pour le voyage.

L'autre pratique était le recours à l'embaumement, qui s'effectuait, pour sa part, dans des circonstances exceptionnelles. On soupçonne qu'il ait pu être pratiqué en diverses occasions, mais on n'en a jamais eu de preuves suffisantes. Exception faite pour une indication très claire mentionnée à propos d'une historique bataille en Andalousie: la grave blessure d'Abū Ya'qūb Yūsuf au bas-ventre pendant qu'il tentait d'organiser la retraite nocturne de ses forces assiégeant sans succès la ville de Santarem, au Portugal.<sup>81</sup> Il mourut deux à trois jours plus tard, le 7 rajab 580/29 juillet 1184, sur le chemin de retour à Séville.<sup>82</sup> Comment les faits se sont-ils déroulés? 'Abd al-Wāḥid al-Marrākushī a pris la peine de vérifier auprès d'un témoin et nous a

80. Muḥammad Bujandār, *Al-Ightibāt bi Tarājim A'lām ar-Ribāt*, éd. 'Abdalkrīm Kriyyam (Rabat: s. ed., 1987), 350.

81. Ibn 'Idhārī, *Al-Bayān al-Mughrib*, 163.

82. Il reçut un coup de lance au bas-ventre: Ibn 'Idhārī, *Al-Bayān al-Mughrib*, 165.



rapporté ce témoignage: “Quant à Aboû Ya’koûb, sa blessure s’aggrava après qu’on lui eut fait traverser le fleuve, et l’on n’avait fait que deux ou trois étapes quand il mourut. [...] On arriva ainsi à Séville, où l’on s’arrêta; le corps fut embaumé, placé dans un cercueil et envoyé sous la garde de Kafour le chambellan, affranchi du défunt à Tinmelel, où il fut enterré à côté d’Abd el-Mou’min et d’Ibn Toumert.”<sup>83</sup> Ce qui nous intéresse le plus dans le contexte du présent article, c’est qu’Abû Ya’qûb Yûsuf est entré dans l’Histoire comme étant le seul marocain pour lequel les chroniques invoquent avec certitude l’accomplissement d’un embaumement: “*Fa Şabbarûhu wa ba’athû bihi fî Tābūt.*”<sup>84</sup> Aucune information à propos de la manière de procéder n’est, en revanche, divulguée.

Quelque chose de similaire se produisit ailleurs dans des circonstances presque semblables, au sud de la Hongrie, lorsque le cadavre du sultan ottoman Sulaymān al-Qānuni (m. 974 H./1566) dut être transporté vers Istanbul. La tradition, confirmée par les sources de l’époque et, plus tard, par des recherches et investigations archéologiques, évoque des manipulations destinées à retarder la décomposition et éviter la puanteur: éviscération et enterrement séparé, sous le sol de la tente sultanienne, lieu de son décès, du cœur et des organes internes dans un bassin d’or!<sup>85</sup> L’endroit a été converti par les successeurs du sultan défunt en mosquée qui fut partiellement détruite en 1047 H./1664 lors d’une attaque hongroise, avant d’être reconstruite.<sup>86</sup> Cela ne nous renvoie-t-il pas à ce qui s’était produit sous le toit de la demeure d’Abû al-Ḥasan au pays des Hintāta? S’agit-il d’une assimilation, quoique approximative, aux manipulations parfois lourdes, comme l’éparpillement cadavérique que subissaient certains morts spéciaux en Europe chrétienne?<sup>87</sup>

Que se passait-il si, à la suite de la gestion maladroite d’un cadavre devant prendre la route, se produisait la décomposition de celui-ci? Malgré un dépouillement soigneux des sources de l’époque, nous n’avons pas trouvé mention de ce type d’incident. Plus tard, cependant, le même type d’information est disponible à propos

83. ‘Abd-al-Wāhid Murrākushī, *Histoire des Almohades d’Abd el-Wāhid Merrākechi*, trad. et notes Edmond Fagnan (Alger: Adolphe Jourdan, 1893), 225.

84. ‘Abd al-Wāhid Murrākushī, *Al-Mu’jib fî talkhīṣ Akhbār al-Maghrib*, éd. Muḥammad Sa’īd ‘Aryān (Le Caire: Lajnat Ihya’ Thurāt, 1963), 334.

85. Monnaie courante au sein du sérail ottoman: Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans, XIV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle* (Paris: Fayard, 2003), 393.

86. Pap Norbert, Kitanics Maté, Péter Gyenizse, Erika Hancz, Zita Bognár, Tamás Tóth et Zoltán Hámori, “Finding the Tomb of Suleiman the Magnificent in Szigetvár, Hungary: Historical, Geophysical and Archeological Investigations,” *Die Erde. Journal of the Geographical Society of Berlin* 146, 4 (2015): 289-303; Norbert Pap et Maté Kitanics, “Research on the Türbe Complex of Suleiman the Magnificent in Szigetvár and its Fortification,” *The Journal of Ottoman Studies* LVI (2020): 1-23.

87. Philippe Charlier, “L’embaumement: rituel et symbole de pouvoir en Occident,” *Histoire des Sciences médicales* XLIV, 1 (2015): 99-104; Murielle Gaude-Ferragu, “Chapitre XI. Les sépultures de cœur et d’entrailles,” in *D’or et de cendres. La mort et les funérailles des princes dans le royaume de France au bas Moyen Âge*, éd. Murielle Gaude-Ferragu (Villeneuve d’Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2005), 315-35.

de l'enterrement à Rabat du sultan alaouite Ḥasan 1<sup>er</sup> une semaine après sa mort à Tadla, dans la nuit du jeudi 3 Dhū l-Hijja 1311/7 juin 1894. On est presque tenté de dire, une dépouille mortelle en pleine décomposition sous les premiers soupçons de chaleur de la mi-juin, mais le mieux est de laisser Walter Burton Harris, journaliste-envoyé spécial du journal britannique *The Times*, raconter dans les détails:

“Deux jours plus tard, le corps du sultan décédé, maintenant dans un état de décomposition épouvantable, arrivait à Rabat. Ce dut être un triste et horrifiant cortège, si je m'en rapporte à la description que me fit Moulay Abd el Aziz de l'arrivée précipitée de la litière balançant son horrible fardeau, après cinq jours de marche au cours de l'été. Les hommes de l'escorte, dont les visages étaient couverts de mouchoirs, semblaient défaillir, tandis que les mules elles-mêmes qui portaient le palanquin semblaient incommodées par l'horrible odeur et essayaient de temps en temps de s'échapper en brisant leurs brancards.”<sup>88</sup>

Enfin, l'attitude de 'Umar al-Sayyāf envers la dépouille de son maître al-Jazūlī, bien que cas isolé, a mis en évidence une pratique dénoncée de toutes les manières du fait qu'elle a consisté à transformer ses restes en reliques disposés à faire le voyage jusqu' à des régions très reculées de l'Anti-Atlas. Il n'en reste pas moins que la récupération de ces restes par les Saadiens pour leur assurer une inhumation appropriée à Marrakech avait satisfait bon nombre de ses fidèles. Quant à la réouverture de sa tombe dans ce sillage, elle n'est pas sans rappeler d'autres temps et d'autres lieux, notamment en 841 H./1437 quand on mit “miraculeusement”<sup>89</sup> au jour à Fès, alors que l'on examinait les bases d'un mur de la mosquée Shurafā' en vue d'une réparation, la dépouille intacte et en parfait état de conservation du fondateur de la ville, Idrīs II décédé pourtant six siècles auparavant en 207 H./823 et enterré à côté de son père, Idrīs I<sup>er</sup> (m. 175 H./791), à Walīla-Volubilis. Le corps de ce dernier a été, lui-aussi, l'objet en 718 H./1318-1319 d'apparitions fantasmagoriques rattachées à son lieu de sépulture.<sup>90</sup> L'incident occasionna une telle agitation et une telle affluence que le sultan mérinide Abū Sa'īd 'Uthmān donna l'ordre de disperser la foule en recourant à la force.<sup>91</sup> Il s'agit là d'une question plus vaste que celle que nous avons abordé ici.

88. Walter B. Harris, *Le Maroc disparu. Anecdotes sur la vie intime de Moulay Hafid*, de Moulay Abd El Aziz et de Raïssouli, trad. Paul Odinot (Paris: Librairie Plon, 1929), 13.

89. Muḥammad al-Kattānī, *Salwa al-Anfās*, vol. 1, 83.

90. Mohamed Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1986), 295; Amira K. Bennisson et Hassan Limane, “Walīla-Volubilis dans la tradition textuelle arabe,” in *Volubilis après Rome: Les fouilles, 2000-2005*, dir. Elizabeth Fentress et Hassan Limane (Leiden, Boston: Brill, 2018), 70.

91. 'Alī al-Jaznā'ī, *Janī Zahrat al-'As fī Binā' Madīnat Fās*, éd. 'Abd al-Wahhāb Banmanšūr (Rabat: Dār al-Manšūr, 1977), 15.

## Bibliographie

- Abid, Hiba. "Copistes et lecteurs du *Dalā'il al-khayrāt* dans le Maroc prémoderne (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 150 (2021): 83-108.
- L'Africain, Jean Léon. *Description de l'Afrique: tierce partie du monde*. Charles Schaeffer (éd.). Paris: Ernest Leroux, 1898.
- Allain, Charles. "La route impériale de Maroc à Sala au XI<sup>ème</sup> et au XII<sup>ème</sup> siècle." *Hespéris-Tamuda* LVII, 1 (2022): 205-44.
- Almela Legorburu, Íñigo. "Arquitectura religiosa saadí. Mezquitas, madrazas y zawiya (Marrakech, siglos XVI-XVII)." Thèse pour obtenir le titre de docteur, Universidad de Granada, 2019.
- Ariès, Philippe. *L'homme devant la mort*. Paris: Le Seuil, 1977.
- Arjona Castro, Antonio. "El cementerio de los Banu-I-'Abbas de Córdoba, el molino de Bano-I-'Abbas (de Martos) y los arrabales orientales de la Córdoba islámica." *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 83, 146 (2004): 203-14.
- Bābā, Aḥmad. *Kifāyat al-Muḥtāj li-Ma'rifat man Laysa fi ad-Dībāj*, éd. Muḥammad Muṭī'. Rabat: Manshūrāt Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīya, 2000.
- Al-Bakrī, Abū 'Ubayd. *Al-Masālik wa-al-Mamālik*. éd. Jamāl Ṭulba. Beyrouth: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 2003.
- Basset, Henri et Henri Terrasse. "Sanctuaires et forteresses almohades. Le ribat de Tit. Le Tasghimout." *Hespéris* VII (1927): 117-71.
- Basset, Henri et Évariste Lévi-Provençal. "Chellah, une nécropole mérinide." *Hespéris* II (1922): 1-92.
- Baudry, Patrick. "L'histoire de la mort." *Hypothèses* 1, 10 (2007): 147-54.  
 \_\_\_\_\_. *La Place des morts. Enjeux et rites*. Paris: A. Colin, 1999.
- Bennisson, Amira K. et Hassan Limane. "Walila-Volubilis dans la tradition textuelle arabe." In *Volubilis après Rome: Les fouilles, 2000-2005*, dir. Elizabeth Fentress et Hassan Limane, 63-71. Leiden, Boston: Brill, 2018.
- Bernard, Gwladys, Patrice Cressier et María Antonia Martínez Núñez. "D'Aulus Caecina Tacitus à Abū Ya'qūb Yūsuf. Itinéraire d'un hommage transdétroit." In *Le détroit de Gibraltar (Antiquité-Moyen Âge)*. II, éd. Gwladys Bernard et Aurélien Montel, 253-92. Madrid: Casa de Velázquez, 2022.
- Brown, Peter. *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris: Du Cerf, 1984.
- Buresi, Pascal. "Les cultes rendus à la tombe du mahdī Ibn Tūmart à Timḥāl (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)." *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 152, 1 (2008): 391-438.
- Cenival, Pierre (de). "Les émirs des Hintāta, 'rois' de Marrakech." *Hespéris* XXIV-4 (1937): 245-57.  
 \_\_\_\_\_. "Le cimetière de Djama el-Mansour." *Hespéris* VII (1927), 347-66.  
 \_\_\_\_\_. "Les sept Patrons de Marrakech." *Hespéris* IV (1924): 267-68.
- Charlier, Philippe. "L'embaumement: rituel et symbole de pouvoir en Occident." *Histoire des Sciences médicales* XLVIV 1 (2015): 99-104.
- Cherif, Mohammed. *Ceuta aux époques almohade et mérinide*. Paris: L'Harmattan, Paris, 1996.
- Colin, George. "Sayyidi Ahmad Zarruq." *Estratto dalla rivista della Tripolitania* 2, 1 (1925): 3-14.

- Corbin, Henry. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. Paris: Flammarion, 1977.
- \_\_\_\_\_. "Ibn 'Arabî aux funérailles d'Averroès." *La table ronde* 126 (1958): 52-60.
- Corbin, Solange. "Fêtes portugaises. Commémoration de la victoire chrétienne de 1340 (Rio Salado)." *Bulletin Hispanique* XLIX, 2 (1947): 205-18.
- Cornell, Vincent J. "Ribāṭ Tīṭ-n-Fiṭr and the Origins of Moroccan Maraboutism." *Islamic Studies* 27, 1 (1988): 26-36.
- Cressier, Patrice, Pedro Gurriarán Daza, María Antonia Martínez Núñez et Abdelaziz Touri, "Un cas unique d'épure d'architecture en Occident Islamique. La représentation de l'arc et du décor de la grande porte mérinide de Šālla (Rabat)." *Arqueología de la Arquitectura* 18 (2021).
- Cressier, Patrice. "Avant le Caire: les premières capitales Fatimides. Perspective archéologique." *Hespéris-Tamuda* LVI, 2 (2020): 277-307.
- Deverdun, Gaston. *Marrakech des origines à 1912*. Rabat: Éditions Techniques Nord Africaines, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Inscriptions arabes de Marrakech*. Rabat: Éditions techniques nord-africaines, 1956.
- \_\_\_\_\_. "L'âge des tombeaux saadiens," *Hespéris* XL (1953): 557-61.
- Ettahiri, Ahmed Saleh et Bulle Tuil Leonetti. "Chella, de la nécropole mérinide au royaume des djinns." In *Le Maroc médiéval. Un empire de l'Afrique à l'Espagne*, éd. Yannick Lintz, Claire Déléry et Bulle Tuil Leonetti, 503-4. Paris: Hazan-Louvre Éditions, 2014.
- Al-Fāsī, Muḥammad. *Mumtī 'al-Asmā' fī Dhikr al-Jazūlī wa Tabbā' wa Mālahumā mina al-Atbā'*, manuscrit n° MANUS 178 Fondation du Roi Abdul Aziz al Saoud, Casablanca.
- Ferhat, Halima. *Sabta des origines au XIV<sup>e</sup> siècle*. Rabat: al-Manāhil, 1993.
- Fierro, Maribel. "Ibn Rušd al-Ḥafīd (Averroes) y su exilio a Lucena: orígenes judíos, genealogía y conversión forzosa." *Al-Qanṭara* XXXVIII, 2 (2017): 131-152.
- Fricaud, Émile. "Le problème de la disgrâce d'Averroès." In *Averroès et l'averroïsme. Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, éd. André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard, 155-89. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2005.
- García-Arenal, Mercedes. "Mahdī, Murābit, Sharīf: l'avènement de la dynastie Sa'dienne." *Studia Islamica* 71 (1990): 77-114.
- \_\_\_\_\_. "The Revolution of Fas in 869/1465 and the Death of Sultan 'Abd Al-Haqq Al-Manni." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 40, 1 (1978): 43-66.
- Gaude-Ferragu, Murielle. "Chapitre XI. Les sépultures de cœur et d'entrailles." In *D'or et de cendres. La mort et les funérailles des princes dans le royaume de France au bas Moyen Âge*, 315-35. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2005.
- Guichard, Pierre. "Averroès dans son temps." In *Averroès et l'averroïsme. Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, éd. André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard, 13-26. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2005.
- Harris, Walter B. *Le Maroc disparu. Anecdotes sur la vie intime de Moulay Hafid, de Moulay Abd El Aziz et de Raïssouli*. trad. Paul Odinet. Paris: Librairie Plon, 1929.
- Ibn al-Aḥmar, Ismā'īl. *Rawḍat an-Nissrīn fī Dawlati Banī Marīn*. éd. 'Abd al-wahhāb Banmanšūr. Rabat: al-Maṭba'a al-Malakiya, 1962.
- Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākushī. *Adh-Dhayl wa at-Takmila*. éd. Iḥsān 'Abbās, Muḥammad Bانشrifā et Bashār 'Awwād. Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmi, 1973.
- Ibn al-Muwaqqit, Muḥammad. *As-Sa'āda al-Abadiya fī at-Ta'rīf bi Mashāhīr al-Ḥaḍra al-Murrākushiya*. éd. Ḥasan Jallāb et Aḥmad Mutafakkir. Marrakech: al-Maṭba'a al-Waṭaniyya, 2002.
- Ibn Abī Uṣaybi'a. *Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*. éd. Nizār Rida. Beyrouth: Dār Maktabat al-Hayāt, 1965.

- Ibn Abī Zarʿ. *Al-anās al-Muṭrib bi-Rawḍ al-Qirṭās fī Akhbār Mulūk al-Maghrib wa-Tārīkh Madīnat Fās*. éd. ʿAbd al-Wahhāb Banmanšūr. Rabat: Dār al-Manšūr, 1972.
- Ibn Baṭṭūta. *Tuhfat an-Nuẓẓār fī ʿAjāib al-ʿAmsār wa-Gharāʾib al-ʿAsfār*. éd. Abdalhadī Tazi. Rabat: Maṭbaʿat al-Maʿārif al-Jadīda, 1997.
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqālānī, Aḥmad. *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. éd. Muḥammad Fuʿād ʿAbdalbāki wa Akharīn. Le Caire: Maṭbaʿa as-Salafiya, 1961.
- Ibn Ibrāhīm, al-ʿAbbās. *Al-ʿIḥām bi man Ḥalla Murrākush wa Aghmāt min al-ʿAḥām*. éd. ʿAbd al-Wahhāb Banmanšūr. Rabat: al-Maṭbaʿa al-Malakiya, 1999.
- Ibn Idhārī al-Marrākushī. *Al-Bayān al-Mughrib fī Akhbār al-Andalus wa al-Maghrib: Qism al-Muwahhidin*. éd. Muḥammad al-Kattānī, Muḥammad Znībar, ʿAbdalkādar Zmāma et Muḥammad Ibn Tāwīt. Beyrouth: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1985.
- Ibn al-Khaṭīb. *Nufāḍat al-Jirāb fī Ulālāt al-Ighṭirāb*. éd. Mukhtār al-ʿAbbādī. Casablanca: Dār an-Nash al-Maghribiya, s.d.
- \_\_\_\_\_. *Rakm al-Ḥilal fī Naẓm ad-duwal*. Tunis: al-Maṭbaʿa al-ʿUmūmiya, 1898.
- Ibn Khaldūn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. trad. de Slane. Paris: Paul Geuthner, 1956.
- Ibn Marzūq. *Al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Ḥasan fī Maʿātir Mawlānā Abī al-Ḥasan*. éd., intr. et index par María-Jesús Viguera. Alger: Publications de la Bibliothèque Nationale, 1981.
- Ibn al-Mubārak, ʿAbdallāh. *Kitāb al-Jihād*. éd. Nazih Ḥammād. Jeddah: Dār al-Maṭbuʿāt al-Jadīda, 1982.
- Ibn Sāhib aṣ-Ṣalāt. *Al-Mann bi-l-Imāma ʿalā al-Mustaḍʿafīn*. éd. ʿAbd al-Hādī Tāzī. Beyrouth: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1985.
- Ibn Zayyāt al-Tādīlī. *Al-Tashawwuf ilā Rijāl at-Taṣawwuf wa-Akhbār Abī al-ʿAbbās as-Sabtī*. éd. Aḥmad Tawfiq. Rabat: Faculté des Lettres et Sciences humaines, 1984.
- Al-Idrīsī. *Nuzhat al-mushtāq fī iḥtirāq al-ʿāfāq*. Trad. de Ch. Jaubert, revue et annotée Henri Bresc et Annliese Nef. Paris: Flammarion, 1999.
- Al-Ifrānī, Muḥammad as-Saghīr. *Nuzhat al-Ḥādī bi-Akhbār Mulūk al-Qarn al-Ḥādī*. éd. ʿAbd al-ʿAzīz Shādī. Casablanca: Maṭbaʿa an-Najāh al-Jadīda, 1998.
- Al-Jaznāʾī, Alī. *Jany Zahrat al-ʿAs fī Bināʾ Madīnat Fās*. éd. ʿAbdalwahhāb Banmanšūr. Rabat: Dār al-Manšūr, 1977.
- Justinard, Léopold. “Notes sur l’Histoire du Sous au XVI<sup>e</sup> s.: Sidi Ahmed Ou Moussa (I), Carnet du Lieutenant d’El Mansour (II).” *Archives marocaines* XXIX (1933): 1- 230.
- Kably, Mohamed. *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1986.
- Kansoussi, Jaafar. “Al Jazūlī, auteur des Dalāʾil al-Khayrāt.” *Horizons Maghrébins* 23-24 (1994): 56-61.
- Al-Kattānī, Muḥammad. *Salwa al-Anfās wa Muhādathāt al-Akyās bi-man Uqbira min ʿUlamā wa Ṣulaḥāʾ bi Fās*. éd. ʿAbd Allāh al-Kattānī, Ḥamza al-Kattānī et Muḥammad Ḥamza al-Kattānī. Casablanca: Dār ath-Thaqāfa, 2004.
- Lauwers, Michel et Julien Loiseau. “Rapport introductif: l’historien (médiéviste) et les morts, Occident chrétien et pays d’Islam.” *Publications de la Sorbonne*, ID: 10.4000/books.porsorbonne.53708.
- León, Alberto et María Teresa Casal, “Los cementerios de Madinat Qurtuba.” In *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, éd. Desiderio Vaquerizo et Juan Francisco Murillo, Monografías de Arqueología Cordobesa 19, II, 651-684. Cordoue: Universidad de Córdoba, 2010.
- Le Tourneau, Roger. *Les débuts de la dynastie saʿdienne jusqu’à la mort du sultan M’hammed ech-Cheikh*. Alger: Institut d’études supérieures islamiques d’Alger, 1954.



- Al-Maqrīzī, Aḥmad. *Itti'āz al-Hunafā' bi Akhbār al-A'imma al-Fātimiyyīn al-Khulafā'*. éd. Jamāl al-Dīn al-Shayyāl et Muḥammad Ḥilmī. t. 1. Le Caire: al-Majlis al-a'lā li al-Shu'ūn al-Islāmiya, 1967.
- Marçais, Georges. *L'architecture musulmane d'Occident. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*. Paris: Arts et métiers graphiques, 1955.
- Martínez Núñez, María Antonia, Patrice Cressier, Samuel Márquez Bueno et Pedro Gurriarán Daza. "La qubba funéraire du sultan Abū l-Ḥasan en Šāllah (Rabat, Marruecos)." *Norba. Revista de Arte* 36 (2016): 9-41.
- Massignon, Louis. *Le Maroc dans les premières années du XVI<sup>e</sup> siècle: tableau géographique d'après Léon l'Africain*. Alger: A. Jourdan, 1906.
- Michaux-Bellaire, Édouard. "Les confréries religieuses au Maroc." *Archives marocaines* XXVII (1923): 1-83.
- Al-Murrākushī, 'Abd-al-Wāhid. *Al-Mu'jib fī talkhīṣ Akhbār al-Maghrib*. éd. Muḥammad Sa'īd 'Aryān. Le Caire: Lajnat Iḥya' Thurāt, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Histoire des Almohades d'Abd el-Wāhid Merrākechi*. trad. et notes E. Fagnan. Alger: Adolphe Jourdan, 1893.
- Al-Numayrī, Ibn al-Ḥāj. *Fayḍ al-'Ubāb*. éd. Muḥammad Ban Shakrūn. Rabat: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990.
- Pap, Norbert, Maté Kitanics, Péter Gyenizse, Erika Hancz, Zita Bognár, Tamás Tóth et Zoltán Hámori. "Finding the Tomb of Suleiman the Magnificent in Szigetvár, Hungary: Historical, Geophysical and Archeological Investigations." *Die Erde-Journal of the Geographical Society of Berlin* 146-4 (2015): 289-303. <https://doi.org/10.12854/erde-146-22>.
- Picard, Christophe. "L'inventaire des ports et de la navigation au Maghreb d'après les relations des auteurs arabes et médiévaux." *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 147, 1 (2003): 227-51.
- Raghib, Youssef. "Morts dans la ville. Les sépultures de Fustāt et du Caire jusqu'à la fin des Ayyoubides." *Annales islamologiques* 46 (2013): 337-86.
- \_\_\_\_\_. "Les mausolées fatimides du quartier d'al-Mašāhid." *Annales islamologiques* 17 (1981): 1-30.
- \_\_\_\_\_. "Un épisode obscur d'histoire fatimide." *Studia Islamica* XLVIII (1978): 125-32.
- Régis, Bertrand. "L'histoire de la mort, de l'histoire des mentalités à l'histoire religieuse." *Revue d'histoire de l'Église de France* 86 (2000): 551-9.
- Rousseau, Gabriel. *Le Mausolée des princes saadiens à Marrakech*. Paris: Paul Gheutner, 1925.
- Rguig, Hicham. "Chella, un théâtre de mémoire à Rabat." *Dossiers d'Archéologie* 365 (2014): 78-83.
- \_\_\_\_\_. "Stèle du sultan Abu l-Hasan." In *Le Maroc médiéval. Un empire de l'Afrique à l'Espagne*, éd. Yannick Lintz, Claire Déléry et Bulle Tuil Leonetti, 512-3. Paris: Hazan-Louvre Éditions, 2014.
- \_\_\_\_\_. "Stèle de Shams Ḍuḥa." In *Le Maroc médiéval. Un empire de l'Afrique à l'Espagne*, éd. Yannick Lintz, Claire Déléry et Bulle Tuil Leonetti, 510-1. Paris: Hazan-Louvre Éditions, 2014.
- Sedra, Moulay Driss. "Traces de l'itinéraire Marrakech-le détroit aux VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles: note sur quelques villages et localités d'après les sources arabes." *Al-Andalus-Maghreb* 16 (2009): 249-81.
- Segura González, Wenceslao. "La batalla del salado (año 1340)." *Al Qantir* 6 (2009): 1-32.
- Tawfiq, Aḥmad. "Afughal." In *Ma'lamat al-Maghrib*, t. 2 (2014): 566.

- Tuil Leonetti, Bulle et Claire Déléry. "Fragment de stèle prismatique de Abu Ya'qub Yusuf." In *Le Maroc médiéval. Un empire de l'Afrique à l'Espagne*, éd. Yannick Lintz, Claire Déléry et Bulle Tuil Leonetti, 510. Paris: Hazan-Louvre Éditions, 2014.
- Urvoy, Dominique. "Les séjours d'Ibn Rushd au Maghreb: problèmes et hypothèses." *Horizons Maghrébins* 40 (1999): 15-9.
- 'Uthmān, 'Uthmān Ismā'īl. *Tārīkh Shālla al-'Islāmiyya: Ṣafahāt Jadīda fī tārikh al-Maghrib al-'Aqṣā min 'Aṣr al-'Adārisa 'Ilā Nihāyat 'Aṣr al-Marīniyyīn*. Beyrouth: Dār al-thaqāfa, 1975.
- Van Staëvel, Jean-Pierre, Abdallah Fili, Sébastien Gaime et Catherine Masure. "Nouvelles recherches archéologiques sur le ribāṭ de Tīt (Moulay Abdallah Amghar, Province d'El Jadida, Maroc)." *Hespéris-Tamuda* 52, 3 (2017): 109-34.
- Vatin, Nicolas et Gilles Veinstein, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et événements des sultans ottomans, XIV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Fayard, 2003.
- Viguera, María Jesús. "Hin Tata." In *Encyclopédie berbère* 23 (2000): 3469-70.
- \_\_\_\_\_. "Ibn al-khāṭib visita el Monte de los Hintāta." In *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, éd. Concepción Castillo, Inmaculada Cortes et al., 645-59. Grenade: Universidad de Granada, 1995.
- Zarkashī, Muḥammad. *Tārīkh ad-Dawlatayn al-Muwaḥidiya wa-al-Ḥafṣiyah*. éd. Muḥammad Māḍūr. Tunis: al-Maktaba al-'Atīqa, 1966.

العنوان: رحلة "الموتى من النوع الخاص جدا" عبر طرق المغرب في العصر الوسيط: مصائر متفردة

ملخص: يستند هذا المقال إلى دراسة حالة لشخصيات أدرجناها ضمن ما اصطلح عليه بيتر براون – رائد العصور القديمة المتأخرة – بعبارة "الموتى من النوع الخاص جدا"، لما اتسمت به مصائرهم من خرق للمألوف مع ما اقترن بذلك من حركية فرضت عليهم حتى بعد الوفاة. وإننا لتتطلع إلى أن يشكل هذا المقال فرصة سانحة لتعميق دائرة النقاش حول المواقف تجاه الموت بالمغرب خلال العصر الوسيط عبر إخضاعها لتحليل مغاير للنظرة الأنثروبولوجية التي أقيمت عليها دوما. من ثم أثير التساؤل حول ما إذا كان من الممكن أن تمتلك بعض الجنامين القدرة على التنقل وقطع المسافات أملا في مستقر نهائي أكثر ملاءمة؛ تساؤل لا نتوخى منه غاية غير رصد طبيعة الدينامية وأشكال التفاعل لدى الموتى بالمعنى المادي المحض، والكشف بعين العقل عن المسكوت عنه في هذه الحركية المقلقة والمربكة خارج محبسها السردي الذي يحلق بالمتلقي بعيدا في سماء العجائبية.

الكلمات المفتاحية: التنقل والطرق، الموت، الحركية ما بعد الموت، المغرب في العصر الوسيط، ابن رشد، أبو الحسن المريني، الإمام الجزولي.

**Titre: L'itinérance de "morts très spéciaux" sur les routes du Maroc médiéval: des destins singuliers**

**Résumé:** Cette contribution se base sur une série d'informations circonstanciées tirées d'études de cas portant sur des personnages qualifiés ici de "morts très spéciaux," suivant l'expression propre à Peter Brown, célèbre spécialiste en Antiquité tardive. Cette spécificité étant due tant à leur destin hors du commun qu'à l'itinérance qui leur fut imposée après leur décès.

L'article devrait constituer un point de départ utile pour approfondir la discussion relative à certaines attitudes observées au Maroc médiéval face à la mort. Cette discussion

sur une éventuelle mobilité *post mortem* demande à être poursuivie en dehors de son habituel champ d'étude, celui de l'anthropologie, au sein duquel elle est déjà bien développée.

Il s'agit essentiellement de décrypter les questions relevant de la circulation des dépouilles mortelles, pratique parfois passée inaperçue, souvent mal diagnostiquée ou traitée convenablement par les chercheurs, notamment lorsque le parcours se faisait sur les longues distances qu'exigeait la nécessité de trouver un ultime lieu de repos approprié, sachant qu'à tout moment il convenait que ce processus délicat respectât étroitement la dignité humaine.

**Mots-clés:** Itinéraires, routes, mort, mobilité *post mortem*, Maroc médiéval, Ibn Rushd (Averroès), Abū al-Ḥasan al-Marīnī, al-Imām al-Jazūlī.