

B i b l i o t h è q u e
des
HISTOIRES

Le culte des saints musulmans

Des débuts de l'islam à nos jours

par

CATHERINE MAYEUR-JAOUEN

nrf
Éditions Gallimard

B i b l i o t h è q u e
des
HISTOIRES

Le culte des saints musulmans

Des débuts de l'islam à nos jours

par

CATHERINE MAYEUR-JAOUEN

nrf
Éditions Gallimard

Bibliothèque des histoires

CATHERINE MAYEUR-JAOUEN

LE CULTE DES
SAINTS MUSULMANS

DES DÉBUTS DE L'ISLAM
À NOS JOURS

nrf

GALLIMARD

À la mémoire de Françoise Mayeur (1933-2006)

À la mémoire de Michel Chodkiewicz (1929-2020)

Je crois à la communion des saints,
à la résurrection de la chair,
à la rémission des péchés,
à la vie éternelle.

Credo, Symbole des apôtres

*But when ye come, and all the flowers are dying,
If I am dead, as dead I well may be,
Ye'll come and find the place where I am lying,
And kneel and say an Ave there for me.*

*And I shall hear, though soft you tread above me,
And all my grave will warmer, sweeter be,
For you will bend and tell me that you love me,
And I shall sleep in peace until you come to me*

FREDERICK E. WEATHERLY

PRÉFACE ET REMERCIEMENTS

« La date [*de 2003*] qui figure en tête du texte que vous m'avez envoyé me donne à penser que la rédaction, en raison de vos multiples occupations, avance lentement. Dieu sait pourtant qu'un ouvrage d'ensemble sur le culte des saints, libéré d'interprétations simplistes, serait bien utile. J'espère donc que vous pourrez le mener à bien avant l'âge de la retraite »

(Michel CHODKIEWICZ, 1^{er} mai 2008).

Chose promise, chose due. Après avoir écrit une thèse sur le plus célèbre saint d'Égypte, un livre sur son pèlerinage et une habilitation sur les pèlerinages coptes et musulmans d'Égypte, j'avais projeté voici plus de vingt ans un livre de synthèse sur le culte des saints musulmans. Je l'avais annoncé lors de ma soutenance d'habilitation à diriger des recherches, le 3 juillet 2000 : Michel Chodkiewicz, membre du jury, me prodigua de vifs encouragements pour un livre dont il comprenait mieux que moi combien il était nécessaire, un an et deux mois avant le 11 Septembre. Dominique et Janine Sourdel, qui avaient bien voulu accepter ce livre dans leur collection « Islamiques » aux PUF, relurent les deux premiers chapitres dans leur état d'alors, en 2003, année de la funeste invasion américaine de l'Irak. L'éditeur, excédé à juste titre de mes retards, rompit mon

contrat, mais, dans les dossiers de mon ordinateur comme dans mon esprit, ce livre s'appela jusqu'au bout « Sourdel » : c'est justice envers Janine Sourdel-Thomine (1925-2021), qui fut la pionnière en France des études sur le culte des saints musulmans, et à laquelle je tiens à rendre hommage.

De multiples tâches et soucis, d'autres livres sur d'autres sujets (le corps, l'animal, la famille), m'avaient détournée de ce projet, sans me dissuader de le poursuivre. J'eus la chance de participer à partir de 1999 à une série de colloques sur l'histoire du soufisme au Caire, à Paris, à Carthage, avec un groupe de chercheurs auquel je dois beaucoup : par ordre d'entrée en scène, Denis Gril et Rachida Chih, Nelly Amri et Jean-Jacques Thibon, Samuela Pagani et Stefan Reichmuth, Luca Patrizi et Francesco Chiabotti. Chaque colloque (j'en coorganisai trois) fut publié. Ce compagnonnage fut pour moi l'occasion de nouvelles réflexions sur le culte des saints, parent pauvre des études sur le soufisme, qui s'attachent généralement à des textes et à des auteurs, et ignorent souvent l'anthropologie historique des médiévistes et des modernistes français, à l'origine de mes propres travaux. En 2005, nous accueillant à Carthage pour un colloque intitulé « Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam », le président de l'Académie tunisienne, Abdelwahab Bouhdiba, évoquait le culte des saints comme « le creux le plus douloureux des sociétés arabes ». La formule m'avait laissée perplexe : en Égypte, le culte des saints était une joyeuse et festive entreprise, d'où la douleur paraissait absente. J'avais pourtant repris l'expression dans les conclusions du colloque, qui furent à leur tour reproduites dans un texte programmatique¹. La mort de ma mère, en 2006, ouvrit un monde de réflexions sur le culte des morts, intimement lié au culte des saints.

D'un point de vue scientifique, le colloque organisé en 2007 au Caire sur le soufisme à l'époque ottomane fut un tournant : en m'intéressant à cette période, je participais désormais à la formidable aventure d'un champ en plein renouvellement, qui transforma ma vision de l'histoire de l'islam et du culte des saints. Bien que j'eusse tenté de reprendre la rédaction de mon livre en 2008, mes efforts furent engloutis par les conséquences de la crise économique mondiale, en même temps que par de nouvelles recherches sur l'histoire de l'imprimerie au XIX^e siècle et sur l'histoire de la famille. Je menai aussi des enquêtes en Haute-Égypte auprès de prêtres coptes-catholiques, matériau d'un nouvel ouvrage.

En 2011, l'année des printemps arabes, j'obtins une délégation à l'Institut universitaire de France (2011-2016), avec la recommandation du regretté Gilles Veinstein et du professeur Stefan Reichmuth. Ma candidature comprenait deux volets : d'abord le projet « Adab » — trois colloques, trois volumes ; ensuite l'achèvement de ce livre sur le culte des saints. Mais bientôt la création et la direction du groupement d'intérêt scientifique « Moyen-Orient et mondes musulmans » (2013-2017), pour le compte du CNRS, m'accapara à plein temps. Le début de ces responsabilités coïncida avec la mort de mon filleul, Alexandre Duhamel, à la veille de ses vingt-sept ans, puis celle de mon père. C'est dans le deuil et l'épouvantable contexte des années qui suivirent que j'employai mon énergie à défendre notre champ d'études, et l'islamologie française en particulier, auprès des pouvoirs publics. Après tant de vicissitudes et de belles entreprises, une délégation au Centre Jacques-Berque du CNRS à Rabat de septembre 2020 à septembre 2022 m'aura enfin laissé le loisir, malgré la pandémie, d'achever ce livre sur le culte des saints musulmans dont je comprends mieux aujourd'hui la nécessité. Je remercie vivement pour leur soutien François-Joseph Ruggiu, alors

directeur de l'INSHS-CNRS, Alain Tallon, alors doyen de la faculté des lettres à Sorbonne Université, et Adrien Delmas, alors directeur du Centre Jacques-Berque.

J'exprime une particulière reconnaissance à Johann Chapoutot, qui m'a incitée à finir ce livre : sans son amical enthousiasme, il serait peut-être resté le tonneau des Danaïdes. C'est aussi Johann Chapoutot qui m'a orientée vers la « Bibliothèque des histoires ». Je suis très reconnaissante à Pierre Nora d'avoir accepté d'y publier mon livre, et à Christelle Furlon-Kouayep pour son aide efficace.

Merci à Alexandre Papas, qui fut, après les Sourdel, mon premier lecteur : après avoir lu en 2008 les premiers chapitres dans leur état d'alors, il m'a donné de précieux conseils bibliographiques ; merci à Christophe Pottier, Marie-Paule Hille et Éric Vallet, qui m'ont envoyé ou prêté articles et ouvrages de référence ; à Mounir Hammouchi, qui a partagé avec moi ses enquêtes de terrain au mausolée de Sîdî Ahmed U Mûsâ. Je remercie plus particulièrement Antoine Perrier d'avoir bien voulu jouer, avec finesse et pertinence, le rôle difficile du lecteur « naïf » et cultivé à l'été 2021. En islamologues, Jean-Jacques Thibon et Hocine Benkheira ont lu, l'un le premier chapitre, l'autre le deuxième : qu'ils en soient vivement remerciés. Bernard Heyberger a su trouver les mots et les justes comparaisons dans sa lecture du sixième chapitre, relu ensuite par Séverine Gabry-Thienpont avec sa compétence d'ethnomusicologue : un grand merci à ces deux amis chers pour tant d'années d'échanges féconds. Depuis Tétouan, Jaafar Ben el-Haj Souлами et Saloua Aziz el-Ouazzani m'ont fait généreusement découvrir en 2021 les sanctuaires du Maroc du Nord, insufflant une vie nouvelle à mon livre : qu'ils trouvent ici l'expression de mon amicale reconnaissance.

J'aurai achevé ce livre en lisant la thèse de Renaud Soler : depuis plus de douze ans désormais, ses travaux auront été une constante

source d'inspiration et de réflexion, jetant une lumière forte et nouvelle sur bien des sujets, « au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau ». Je ne saurais dire sans émotion ma joie et ma gratitude d'avoir eu un tel interlocuteur.

Les photographies du présent volume sont dues au talent d'Alain Jaouen, de Michel Boivin, Séverine Gabry-Thienpont, Alexandre Papas, Manoël Pénicaud, Renaud Soler et Thierry Zarcone. Je les remercie bien vivement. J'exprime enfin ma reconnaissance affectueuse à Marie Jaouen pour sa relecture pleine de sagacité et d'intelligence, et à Denis Jaouen pour la mise au point méthodique de la bibliographie. *Sanctuaires chrétiens d'Occident, IV^e-XVI^e siècle* m'a été offert pour la Saint-Nicolas 2021 par son auteur, André Vauchez : la lecture de ce beau livre a été un encouragement, comme — voici plus de quarante ans — celle de *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*.

Rien ne remplace la joie de la rencontre. Avec Alain et nos enfants, Marie, Renan, Denis et Nicolas, nous avons passé de nombreuses vacances, durant les années 1990 et 2000, sur la piste des saints musulmans, dans de grands mausolées et de petits tombeaux, de Tunis au Khorassan en passant par la Syrie et l'Azerbaïdjan iranien, de Budapest et Istanbul à la Nubie soudanaise. En grandissant, mes enfants auront vu déferler sur la maison un flot de livres sur le sujet : qu'ils veuillent bien me pardonner d'avoir donné tant de place et de temps à ces amis muets. C'est à partir de ces lectures que je me suis efforcée d'évoquer les terrains où je n'ai pu me rendre : Asie centrale, Xinjiang, Inde et Pakistan, Indonésie, Afrique subsaharienne. L'inflation de la bibliographie sur chaque région du monde musulman, la prolifération sur Internet de nombreux sites consacrés à des saints, confréries et lieux de pèlerinage, ma propre formation

disciplinaire et finalement mes ignorances ont fixé d'inévitables limites : ce livre reste donc surtout celui d'une historienne arabisante spécialiste de l'islam sunnite depuis le xv^e siècle, du Moyen-Orient et de l'Égypte.

« Le presbytère n'a rien perdu de son charme, ni le jardin de son éclat. » Aucun terrain ni aucune lecture n'ont remplacé les impressions ineffaçables de ma jeunesse égyptienne : s'il est beaucoup question de l'Égypte dans ce livre, c'est là juste fidélité à un pays et à des gens, trop nombreux pour que je puisse les citer, qui m'ont accueillie avec une générosité extraordinaire. Les décennies passées n'ont pas altéré non plus mon enthousiasme pour cet inépuisable sujet qu'est le culte des saints musulmans. Le temps qui passe et les événements advenus ont changé le sens du livre, conçu avant le 11 Septembre et le déferlement salafiste, avant l'invasion américaine en Afghanistan puis en Irak, avant Internet, les réseaux sociaux et la numérisation du monde, avant al-Qâ'ida et Daesh, avant la multiplication des attentats terroristes, avant les révolutions du Moyen-Orient et les guerres qui ont suivi, avant la pandémie. Le culte des saints musulmans pouvait encore passer à la fin des années 1990 pour le thème idéal d'anthropologues à la recherche de l'islam local ; le chercheur voyageait alors aisément et en sécurité dans presque tous les pays du Moyen-Orient, sauf en Afghanistan depuis hélas longtemps et en Algérie durant la décennie noire. Ce monde des « circulations » dont ma génération et la suivante ont tant parlé a changé. Le culte des saints participe désormais — *volens nolens* — d'un islam global et numérisé, et d'un monde nouveau où se durcissent les frontières nationales et confessionnelles identitaires, en même temps qu'enflent des vagues migratoires désespérées et la propagande sans limites d'idéologues et de dictateurs sans scrupules. Le monde musulman (le terme a-t-il encore un sens avec l'essor

d'importantes minorités musulmanes en Amérique et en Europe ? Disons du moins le Moyen-Orient) est ébranlé par les guerres, la pauvreté et le triomphe du consumérisme, par la mondialisation et les effets du changement climatique et de la dégradation de l'environnement. Ennemi frontal du culte des saints, éclos en parallèle d'organisations parasoufies transnationales souvent très politiques, le salafisme n'est qu'une conséquence parmi d'autres de la sécularisation, c'est-à-dire de l'américanisation du monde, du règne de l'argent, des ruptures d'une longue et féconde tradition qui avait su pourtant se renouveler.

Dans un monde moins sûr et moins beau, le culte des saints continue pourtant à parler à mi-voix des rapports entre l'homme et le lieu, entre l'homme et Dieu, dans le monde d'ici-bas où, préfiguration ou miroir de l'au-delà, hiérophanie toujours possible, le saint et son culte expriment l'espoir incarné d'un Dieu clément et miséricordieux, lent à la colère et plein d'amour, présent dans ses saints auprès des hommes, source de joie, de poésie et de musique. Le culte des saints, c'est aussi le chant du monde.

Habituée à reconnaître les miracles des saints (ou de Dieu à travers eux !) dans les hagiographies, je suis consciente que mon seul courage n'eût pas suffi à mener à bien une telle entreprise. Avoir gardé le cap est une grâce que je crois devoir aux deux mystiques auxquels est dédié ce livre, ainsi qu'à ma sainte patronne Catherine de Sienne, à mon vieil ami Sayyid al-Badawî et enfin — les saints cachés du quotidien sont les plus grands — à Alain Jaouen.

1. « Le saint et la sainteté comme objets des sciences de l'homme », in N. Amri et D. Gril (dir.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, MMSH-Maisonnewe et Larose, 2008, p. 353-372.

NOTE SUR LA TRANSLITTÉRATION ET LA DATATION

Dans le souci de rendre le livre accessible au non-spécialiste, a été adoptée une translittération de l'arabe très simplifiée, sans points diacritiques, mais où figurent le *‘ayn*, éventuellement le *hamza* (mais pas en début de mot) et les longues (*â, î, û*). Quant à la translittération des autres langues (principalement le persan et le turc), on s'est efforcé de prendre une transcription simplifiée et cohérente, où figurent également les longues. Malgré la tendance actuelle à adopter la transcription imposée par l'historiographie écrite en anglais, certains usages de l'orientalisme français ont été préservés : on écrira donc « chiisme », « Mamelouks ». Parfois, nous n'avons pu préserver la cohérence : on trouvera donc « Hadji Bektash », mais « Bektachiyya » et « bektachisme ».

Pour les dates : afin de ne pas alourdir le texte et de le rendre accessible au lecteur non spécialiste, c'est la datation de l'ère chrétienne qui a été généralement choisie. Les siècles indiqués sont également ceux de l'ère chrétienne, sauf indication contraire. Dans un souci de précision, cependant, et pour rendre palpable le temps des musulmans, on s'est efforcé de donner les doubles dates (date

hégirienne et date de l'ère chrétienne) pour les dates de mort des saints ou savants de l'époque médiévale et moderne (mais non contemporaine).

INTRODUCTION

Qui voyage dans un pays musulman rencontre tôt ou tard le culte des saints. Voici un arbre, une grotte, une source, auxquels est attaché un nom, une légende. Voici, dans la montagne ou au désert, une coupole blanchie à la chaux au bord d'un chemin ou d'une piste. Là repose un saint ancêtre auquel une tribu fait allégeance chaque année lors de rassemblements festifs. Dans la verte campagne à l'ombre d'un mûrier, un petit oratoire est dédié à un ascète dont le nom s'est perdu. Au milieu des champs, une *zâwiya* soufie abrite une mosquée, des logements, un cellier et un puits autour d'une cour, et le sanctuaire d'un cheikh dont on connaît bien l'histoire, les dates, voire la photographie. Au centre de la ville se trouve un magnifique mausolée digne d'un palais où une foule impressionnante défile, en pleurant et en riant, en dansant et en chantant, hommes et femmes, au milieu des forains et des mendiants, tandis que des musiciens chantent un héros du djihad, un imam, un cheikh soufi... Au désert, hommes et femmes nouent des chiffons aux longs mâts de peupliers plantés dans le sable : c'est un sanctuaire. Dans la médina où les mosquées abritent des tombeaux de saints, il est aussi de petits

oratoires : derrière une fenêtre grillagée brille un néon vert au-dessus d'un cénotaphe drapé de velours vert brodé, que l'on devine dans la pénombre. On y entend une récitation du Coran, un murmure, un *dhikr* soufi peut-être : c'est le tombeau d'un saint.

S'agit-il là du tableau nostalgique d'un patrimoine hérité du passé, conservatoire de coutumes bientôt révolues ? Nullement. Dans ce mausolée médiéval, on a enterré tout récemment un cheikh devenu un nouveau saint. Dans le cimetière de ce village, on a construit une nouvelle coupole pour un saint, son fils, sa fille. Ici l'État restaure énergiquement les sanctuaires, là des associations s'en chargent. Cherchons sur Internet le nom d'un mausolée, celui d'un saint musulman ou de sa confrérie : apparaissent d'innombrables photographies de cheikhs contemporains, des vidéos de leurs pèlerinages, des poèmes dévotionnels, de la musique soufie, des adresses situées dans le monde entier, tout un espace numérique qui atteste la vitalité du phénomène à l'époque contemporaine. Avec les migrations, il atteste aussi l'importance de la mondialisation, d'Internet et des réseaux sociaux pour construire les dévotions actuelles dans un monde ultra-urbanisé, sécularisé et connecté. Bien des musulmans d'aujourd'hui ignorent ou réprouvent le culte des saints, mais beaucoup d'autres aussi cherchent, dans la paix intérieure des sanctuaires et l'intercession des saints, des « havres permettant de suspendre son pas, de reprendre haleine et d'orienter, de donner sens à son regard intérieur¹ ». D'autres, wahhabites et salafistes, combattent ces dévotions au point de détruire les sanctuaires et de tuer les saints vivants. Les États, méfiants et répressifs, tentent de faire des mausolées des musées, en alternant restaurations et censures. Le culte des saints, sujet éminemment polémique, reste au cœur de l'histoire des pays d'islam.

Malgré l'importance du sujet, il n'existe pas à ce jour de synthèse sur l'histoire du culte des saints musulmans. L'expression « culte des saints » pose, il est vrai, problème, puisqu'elle a été forgée pour décrire l'ensemble des croyances et pratiques dévotionnelles qui s'adressent aux saints chrétiens, sans équivalent dans les langues du monde musulman. En arabe, en turc, en persan ou en javanais, on utilise le mot arabe *ziyâra* (pluriel *ziyârât*), qui signifie exactement « visite » et que l'on traduit en français par « visite pieuse » ou même par « pèlerinage »². La *ziyâra* ne recouvre pourtant qu'une partie de la nébuleuse dévotionnelle qui s'attache aux saints musulmans, et pour laquelle il faudrait recourir aussi à bien d'autres termes, comme *mawlid*, *mawsim* ou *'urs*, qui désignent de grands pèlerinages annuels, avec campements et fêtes foraines. La demande d'intercession fondatrice de ces pèlerinages s'adresse aux imams chez les chiïtes ; au Prophète Muhammad, modèle de sainteté ; aux saints eux-mêmes. Individus choisis et lieux sacrés diffusent de la *baraka*, grâce divine, « influx surnaturel synonyme de bénédiction et de force, de surabondance et de félicité »³.

L'absence du concept « culte des saints » n'implique pas celle des réalités qu'il pourrait recouvrir. Il existe bien en terre d'islam un ensemble de croyances et de pratiques, de ferveur et de rites qui entourent des personnages considérés comme saints et des lieux tenus pour sacrés : visites aux tombes, vœux, dons, pèlerinages et fêtes patronales, invocations et chants, rituels dictés par une demande d'intercession, par l'attente d'un miracle, et parfois par le seul amour du saint et le désir de sa rencontre. Porté à la fois par des dévotions individuelles et par des groupes confrériques, lignagers ou civiques, le culte des saints musulmans adhère à une forme de « communion des saints », union des fidèles vivants ici-bas et des défunts toujours présents dans une mystérieuse absence, dans une solidarité

d'intercession à travers l'espace et le temps, dans l'attente d'une eschatologie déjà commencée. En islam, cependant, le culte des saints diffère de celui pratiqué dans le christianisme, religion de l'Incarnation : ni icônes, ni reliques directes (donc pas d'ossements à mettre dans un reliquaire), ni inscription dans une liturgie reconnue par des autorités ecclésiastiques. De surcroît, la dévotion aux saints et le sanctuaire musulman doivent se définir par rapport à la prière canonique et à la mosquée, quand le sanctuaire chrétien s'inscrit généralement dans l'église même ou le monastère. Dans le monothéisme absolu qu'est l'islam, le fondement théologique du culte des saints est moins aisément assuré que dans le christianisme, ce qui explique les soupçons et les attaques dont il a été et reste l'objet. Quand on le défend, c'est dans une conception ésotérique du monde où le culte du Prophète et de ses descendants justifie le culte des saints : la lumière prophétique ou celle des imams, une lumière prééternelle, éclaire les saints et les sanctuaires, et c'est à sa rencontre que l'on se rend dans les mausolées. La visite pieuse est l'objet de fêtes débridées, mais aussi de renoncement : la tombe du saint est aussi le lieu où bien des dévots abandonnent le monde pour vivre une expérience spirituelle et initiatique, espèrent une révélation.

Comme il n'existe aucune histoire du culte des saints, bien des spécialistes continuent de renvoyer à l'article brillant d'Ignace Goldziher « Le culte des saints chez les musulmans », qui date de 1880 (!), sans en mesurer la charge idéologique pro-wahhabite⁴. Cet article d'une centaine de pages a fondé un champ d'études, mais les monographies trop rares et les livres collectifs trop nombreux qui s'y inscrivent n'abordent souvent le sujet qu'à partir de thèmes connexes : le soufisme et les confréries ; les pèlerinages ; la culture matérielle ; le culte des morts et celui des ancêtres ; le pouvoir... Certaines études de cas s'ancrent plus volontiers en archéologie,

épigraphie, histoire de l'art, autant de disciplines nécessaires pour écrire l'histoire des sanctuaires, mais qui tendent parfois à évacuer l'histoire religieuse qu'elles documentent.

La place de ce sujet reste dérisoire dans les manuels généraux sur l'histoire religieuse de l'islam, comme sur celle de l'islam vécu en général, y compris quand ils sont écrits par des spécialistes du soufisme. Il n'est que de regarder le manuel réputé de Dale Eickelman sur l'anthropologie au Moyen-Orient, la table des matières du livre de référence sur les confréries soufies dirigé par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, l'index du livre récent de Shahab Ahmad sur l'islam prémoderne. Le culte des saints apparaît à la marge dans une notice due à Frederick De Jong qui parle d'islam populaire (*Volksislam*) dans la somme dirigée par Werner Ende et Udo Steinbach, et dans un paragraphe écrit par Rüdiger Seesemann dans le volume de Rainer Brunner : quelques lignes au plus. *The Wiley Blackwell History of Islam* centre ses chapitres sur les ordres soufis ; enfin, *The Anthropology of Islam Reader* n'évoque les saints et leur culte qu'au travers des débats scientifiques tenus en anglais dans les années 1970-1980, et de leur usage de schémas wébériens ou durkheimiens. Rendons un particulier hommage à Roberto Tottoli, éditeur scientifique du volume, qui porte sur l'islam, dans le grand œuvre *Le religioni e il mondo moderno* (2009) : des chapitres abordent le charisme et la religion populaire.

Cette extrême discrétion bibliographique est à la fois cause et conséquence d'un manque d'intérêt : dans un programme de conférences d'islamologie en ligne, quand des centaines d'internautes se précipitent pour visionner les vidéos concernant le droit musulman ou celles sur le Coran, très peu s'intéressent à la vidéo qui traite du culte des saints. L'idée est accréditée que la religiosité populaire serait marginale et nécessairement condamnée

par les docteurs de la loi, alors que cette religiosité, centrale, représente non seulement l'islam pratiqué dans les faits, durant de très longs siècles, mais aussi celui qu'a justifié une patiente apologétique, elle-même promue par de nombreux oulémas ; le culte des saints est intimement lié à la dimension mystique de l'islam. Il est lié au soufisme, mais le soufisme — qui vit de la sainteté — ne le résume pas. Aujourd'hui, dans la dévotion aux sanctuaires, la grande majorité des visiteurs n'ont pas été initiés dans une confrérie soufie ; c'est cependant la culture soufie qui imprègne le lieu saint, et souvent encore une confrérie qui en organise la visite. D'un point de vue historique, le culte des saints a souvent précédé ou immédiatement accompagné la mosquée et l'instauration d'une judicature islamique, il a tenu lieu de forme initiale et progressive d'islamisation pour beaucoup de non-musulmans, il a servi à expliquer et à justifier l'histoire islamique d'un lieu, d'une tribu, d'une nation même, et à acclimater l'islam dans une société particulière ; il a été l'« islam des femmes » quand celles-ci étaient exclues de toute mosquée à l'heure de la prière, c'est-à-dire à peu près jusqu'à aujourd'hui. Il a été l'islam vécu de la vie quotidienne, celui qui va de soi, l'islam de la « religion agraire », à la ville comme à la campagne, dans un monde où les menaces de la nature étaient omniprésentes, la peur de la nuit et de la mort sous-jacente, et l'éducation véhiculée par de tout autres vecteurs que ceux de l'école moderne. On le trouve aujourd'hui sous de nouvelles formes adaptées à la modernité et à la mondialisation, adaptées même aux condamnations dont il fait l'objet. Si le culte des saints était si marginal que les manuels le laissent penser, on ne comprendrait pas pourquoi les réformistes et les islamistes l'ont dénoncé *ad nauseam*, ni pourquoi Daesh et ses épigones ont dynamité tant de mausolées. Occupant en réalité une place centrale, le culte des saints renvoie à une définition de l'islam et des musulmans, ainsi

qu'aux rapports entre islam local et islam universel, entre des sociétés et leurs territoires, entre les vivants et les morts, entre l'homme et le monde.

L'historiographie du sujet est restée longtemps dominée par la description des « survivances » du paganisme dans le culte des saints, toujours dans la ligne de Goldziher. De la riche bibliographie descriptive et orientée de l'époque coloniale émergent quelques fleurons, comme *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine* de Taufik Canaan, en 1927, et *Le culte des saints dans l'islam maghrébin* d'Émile Dermenghem, en 1954. Janine Sourdél-Thomine, grâce à la prise en compte de l'épigraphie, de l'archéologie et d'une lecture approfondie des textes, proposait enfin une méthode scientifique dans l'étude du culte des saints, dont elle fut la pionnière en 1957. Avec l'aide des sciences sociales, Clifford Geertz dans *Islam Observed* insistait sur le caractère local de l'islam, tandis qu'Ernest Gellner, avec ses *Saints de l'Atlas* en 1969, imposait le modèle à deux niveaux qui opposait saints lettrés des villes et saints populaires des campagnes. Les années 1970 virent Kenneth Brown et Dale Eickelman écrire de belles études sur les pèlerinages soufis dans le Maroc indépendant, Eldorado d'alors pour les spécialistes de l'anthropologie religieuse, et Michael Gilsenan réfléchir sur la réforme soufie dans l'Égypte nassérienne.

C'est hors du monde arabe que vint le principal renouvellement méthodologique et historiographique. En 1989, *Muslim Shrines in India*, dirigé par Christian Troll s.j., montrait que le culte des saints avait une histoire, des archives, un lien profond avec l'histoire du soufisme et des confréries, finalement avec l'islam — y compris quand il était ouvert aux non-musulmans. Dans les années 1980-1990, quittant le modèle qui avait longtemps prévalu, les spécialistes de ce que l'on a appelé en France l'« islam périphérique », c'est-à-dire tout

ce qui n'était pas le monde arabe, firent progresser l'étude en croisant sources textuelles et recherches de terrain à propos de l'Afrique, de l'Indonésie, des Balkans, de l'Inde... Beaucoup de ces chercheurs participèrent en 1995 au livre collectif *Le culte des saints dans le monde musulman*, dirigé par Henri Chambert-Loir et Claude Guillot, classé par régions du monde musulman. Spécialistes de l'Indonésie, les deux éditeurs du volume avaient proposé aux auteurs un cahier des charges où figuraient des questions nouvelles : typologie des saints et desservants du culte, rapports multiconfessionnels, processus d'islamisation, éventuel syncrétisme. Il s'agissait de montrer l'importance du culte des saints dans l'histoire du soufisme, du chiisme, de l'islamisation, de l'islam comme tradition discursive et comme culture. Presque en même temps, dans un esprit similaire, en 1996, Mohammad Ali Amir-Moezzi dirigeait *Lieux d'islam*, destiné à un grand public cultivé.

Depuis vingt-cinq ans, le champ des études sur le culte des saints a été submergé par la prolifération d'études sur le soufisme et les confréries soufies (il est désormais convenu de dire « ordres soufis », comme dans les années 1970-1980). Ces études touchent de près au culte des saints sans en faire un sujet en soi. Même flot d'études sur le chiisme, qui touche au culte des imams sans davantage l'isoler, en général. Flot d'études encore sur les mouvements islamistes contemporains, dont on répète qu'ils condamnent le culte des saints sans jamais expliquer en quoi celui-ci consiste. Pour lutter contre la confessionnalisation identitaire du monde, au début des années 2000, de nombreux chercheurs se penchèrent sur les fascinants « pèlerinages partagés » entre plusieurs confessions, mais les thèses sur l'hagiographie elle-même restèrent peu nombreuses. Les enquêtes de terrain privilégiaient l'histoire sociale en oubliant parfois les textes, et la culture religieuse et littéraire qui va de pair avec ces

phénomènes. En partant du culte pour étudier le saint, on risque d'évacuer les références hagiologiques et théologiques du culte ; d'un autre côté, privilégier ce socle à l'excès renvoie aux errements d'une islamologie purement textuelle, dissociée de l'histoire sociale.

Comment faire ? Selon l'historien et anthropologue Marc Gaborieau, la meilleure approche est d'analyser les cultes, puis les institutions liées au culte, de scruter les fonctions remplies par les saints, enfin de revenir aux biographies pour mieux comprendre certains aspects des rites ou des fonctions repérés dans le travail de terrain⁵. L'histoire orale permet de recenser les demandes de miracles, si nombreuses, si différentes des récits prudents des hagiographies : la conception d'un enfant, la protection contre la mortalité infantile et en général les guérisons sont les miracles le plus souvent demandés, alors que les sources écrites insistent plutôt sur des miracles apologétiques (convertir les incrédules, les païens et les non-musulmans). De même, l'observation du présent montre que le culte des saints vivants existe toujours, alors que les hagiographies contemporaines imprimées (mais non Internet !) se font discrètes sur le sujet délicat de la demande d'intercession et des miracles. Il reste difficile d'éviter de s'enfermer dans les idiosyncrasies confrériques, réformistes ou salafistes, orientalistes aussi, qui tendent vers une apologétique répétitive, soit dans la condamnation sans appel, soit dans l'apologie sans examen, mais peinent à sortir du jugement de valeur (« excès », « abus », « superstitions », « archaïsmes ») et du diagnostic : aurore ou crépuscule ?

L'angoisse climatique et écologique a récemment conduit à redécouvrir un pan presque oublié du culte des saints, avec les sanctuaires naturels, arbres, grottes et sources, en voie de disparition dans plusieurs régions du monde musulman, et dont les sources ne parlent souvent qu'indirectement ou allusivement — soit par pudeur,

soit parce que « cela va de soi », soit parce qu'elles le condamnent tout uniment comme « paganisme ». Il en est de même pour les pratiques magiques liées au culte des saints, pratiques sur lesquelles les textes se taisent prudemment alors qu'elles sont si bien ancrées dans nombre de sociétés. On relit les auteurs musulmans d'époque ottomane qui attestent l'existence des cultes aux sanctuaires de la nature, on relit les orientalistes qui, autour de 1900, les décrivent. La contemplation méditative des sanctuaires naturels, dans les photographies anciennes et parfois encore dans les campagnes, les steppes et les déserts, lorsqu'ils ont subsisté, montre que le culte des saints et des sanctuaires, occasion de tant de bruit et de débats, est aussi le lieu du silence et de l'intériorité dans un culte où il est question de demande de secours, du rapport au divin, au sacré et à la Création.

« En raison de toute la patiente érudition qui s'est accumulée derrière lui, celui qui étudie le culte des saints se trouve maintenant [...] revenu au départ, avec un territoire autrefois familier appelant, une fois encore, l'exploration », écrivait Peter Brown il y a plus de quarante ans⁶. Nous voici aujourd'hui dans son exacte situation, ce qui explique en partie la réticence actuelle des spécialistes de l'islam à utiliser l'expression « culte des saints », une réticence visible dans bien des titres de livres ou d'articles, qui préfèrent parler d'« espaces » ou de « pèlerinages ». Cette réticence relève de cinq raisons par ordre d'importance.

La première raison est tout simplement la difficulté de tenter une synthèse à propos d'un phénomène éminemment local, pourtant général dans tout le monde musulman. On décrit comme typiquement kazakhs, berbères, kurdes ou javanais des cultes que l'on observe à peu près partout en terre d'islam. Comment concilier

l'expression d'une religiosité locale et l'affirmation de l'islam comme religion universelle ? Comment sortir de la nécessaire description ? Comment comparer au sein du monde musulman ? Bien souvent — et comment l'éviter ? —, chaque chercheur généralise à partir du pays, de la langue, de la communauté qu'il connaît, de l'expérience qu'il en a. Il existe aussi une difficulté à ranger sous le même vocable « culte des saints » des choses très différentes, la source sacrée et le mausolée-mosquée. La pleine compréhension du phénomène, pourtant, l'exige.

La deuxième raison est la méconnaissance fréquente de l'anthropologie historique, qui permettrait de mieux identifier certains phénomènes dans les sources, et de se risquer à des comparaisons avec d'autres religions. L'insistance sur les textes exclut souvent l'approche anthropologique, on l'a dit, et la curiosité d'imaginer les contextes invisibles. D'où le refus du concept « culte des saints », trop marqué par le christianisme, au profit de l'utilisation de seuls mots arabes, par exemple *ziyârât*, qui n'a pas le même sens dans toutes les langues de l'islam, d'une part, et ne recouvre pas toute la réalité du culte des saints musulmans, d'autre part. Or, sans comparaison, pas de définition. Le tropisme hypertextuel des orientalistes occidentaux, comme celui des auteurs qui écrivent en arabe, en turc ou en persan, a défini de longue date les sujets nobles (ceux pour lesquels il y a des textes) et les sujets périphériques. Le culte des saints fait justement partie de ces sujets anecdotiques alors qu'il est — on espère que ces pages en convaincront le lecteur — l'un des éléments constitutifs de l'histoire de l'islam et l'un de ses phénomènes les plus massifs et les plus généraux.

La sécularisation — troisième raison — rend difficile le fait de parler du culte des saints : la curiosité descriptive pour le sujet le détache souvent de sa signification, de sa profondeur historique et de

sa force pour le ramener à la vision folklorisante de l'époque coloniale, ou le réduire à être un objet politique docile dans l'arsenal nationaliste des États musulmans contemporains. Le phénomène est aggravé quand les anthropologues eux-mêmes ne lisent pas les sources textuelles (c'est l'envers de l'hypertrophie textuelle signalée à l'instant), ignorent donc toute hagiologie et théologie, finissent par oublier la mystique que chantent tant de poèmes. Par ailleurs, et bien malgré eux, les anthropologues ne peuvent plus enquêter dans de nombreuses régions du monde musulman écrasées par la guerre et les conflits.

La quatrième raison, considérable, a trait au malaise qui entoure le culte des saints, condamné catégoriquement par le wahhabisme, le salafisme et plus généralement le réformisme musulman. Les modernistes islamiques et laïcistes, en chœur, y voient un paganisme polythéiste intolérable, depuis la fin du XIX^e siècle. L'article de Goldziher cité plus haut partageait les mêmes idées, voire les mêmes sources, que les réformistes musulmans, et les orientalistes confortèrent les réformistes dans l'idée que le culte des saints était le lieu par excellence du syncrétisme religieux et d'un paganisme mal islamisé. Pour Michaux-Bellaire, dont l'étude sur le culte des saints au Maroc en 1927 continue souvent à être prise pour argent comptant, le culte des saints est « une sorte d'anthropolâtrie dans laquelle l'Islam véritable n'a pas grand-chose à voir⁷ ». Ah, l'« Islam véritable » ! Que de crimes aura-t-on commis en son nom ! Jusqu'à aujourd'hui, une bonne partie de l'historiographie mesure ce que doit être la religiosité musulmane à l'aune d'une idée abstraite de l'islam, *a fortiori* de l'islam du passé. Dans le monde musulman, les attaques contre le culte des saints ont été telles depuis la fin du XIX^e siècle que même ses défenseurs, sauf en islam chiite, n'osent en parler ouvertement, sinon en adoptant une position défensive et

réformatrice, en invoquant sources scripturaires, hadiths et auteurs soufis. De nombreux auteurs soufis n'abordent eux-mêmes le sujet qu'avec répugnance et précaution : pour éviter de revendiquer l'irrationnel et le miraculeux, on parlera de spiritualité, on décrira des rituels strictement encadrés par une confrérie soufie ; on dissociera la justification élaborée de l'intercession, des pratiques qui en expriment le désir.

La question du sexe et du genre, cinquième raison, contribue enfin à cette marginalisation des études sur le culte des saints. L'islamologie est en grande partie une science ingénument misogyne écrite par des hommes sur des textes écrits par des hommes, dans un monde d'hommes. Comme les clichés de l'orientalisme, de la période coloniale et du réformisme musulman ont la vie dure, et comme les femmes se rendent nombreuses, en effet, aux sanctuaires, le culte des saints est souvent perçu comme l'« islam des femmes ». C'est-à-dire l'islam de femmes analphabètes et ignorantes, par opposition à un « islam des hommes » centré sur la mosquée et plus proche d'un islam lettré. En réalité, ce sont massivement des hommes — pas toujours lettrés — qui se rendent dans les mausolées, les administrent et les financent. Ce sont aussi des hommes qui vénèrent les saints, masculins à une écrasante majorité. Faire du culte des saints un islam au féminin a servi — dès le XIV^e siècle, mais surtout depuis la fin du XIX^e siècle — à déprécier les rites et les sanctuaires, en les associant vaguement à l'immoralité supposée des femmes ignorantes. Allant de pair avec cette marginalisation, se dessine le dédain pour les humbles, les pauvres et les ruraux, la piétaille crédule qui se rend en pèlerinage et en groupes aux mausolées : mille exemples d'élites princières et savantes qui fondèrent ces mausolées n'ébranlent pas des clichés solides. Pourtant, bien des individus (et des femmes comme individus) affirment des choix personnels et singuliers dans le culte

des saints, à commencer par le choix de tel saint plutôt que de tel autre. Dernier aspect de cette question du genre : comme les hommes n'ont généralement pas accès au « monde des femmes », leurs écrits n'ont généralement décrit que de l'extérieur (et parfois avec quel mépris !) la fréquentation féminine des sanctuaires, en dédaignant la production des ethnologues femmes, beaucoup moins souvent citée que celle des anthropologues hommes (la hiérarchie disciplinaire s'ajoute à la hiérarchie sexuée), d'autant qu'elle parle de fertilité, de grossesses et d'accouchements, de mortalité infantile et enfantine, d'enfants malades, et des innombrables soucis des épouses, des mères, des femmes abandonnées ou répudiées, des veuves : tous sujets considérés comme annexes, comme le culte des saints lui-même, et étrangers à ce que véhiculent les avalanches de textes confrériques ou réformistes, qui font généralement silence sur ce monde de la vie et de la survie, considéré comme le monde de la magie.

À lire ces lignes, on comprendra tout ce que ce livre n'est pas : il ne porte ni sur le soufisme ni sur les confréries, même si leur histoire y occupe une place considérable ; il ne porte pas sur des saints privés de sanctuaire et auxquels nul ne demanderait de miracles ; il ne porte pas sur des questions d'histoire de l'art ; il n'est pas une étude de quelques cas rassemblés sous un titre général. Ce livre porte sur des saints, des sanctuaires et des pratiques, dans une approche historique, historienne et comparatiste, à l'aune de l'anthropologie historique, pour tenter de comprendre l'histoire d'un phénomène majeur de l'islam, les liens tissés entre les musulmans et les saints, dans la diversité des situations, des contextes, des périodes. Et si le culte des saints est bien une catégorie construite, pensée dans un vocabulaire français à partir du christianisme, nous assumons cette approche comparative, qui est à l'origine de beaucoup des questions traitées dans ce livre. De même que les spécificités doctrinales n'interdisent

pas un « modèle anthropologique commun », celui du *holy man*, défini par Peter Brown voici cinquante ans pour l'Antiquité tardive⁸, elles n'interdisent pas non plus un « modèle anthropologique commun » du sanctuaire, malgré des différences considérables. Et « si la comparaison est risquée, l'absence de comparaison est bien plus dangereuse⁹ ».

Disons nettement que nous ne nous soucierons pas de l'obsession définitionnelle entre « orthodoxie » et « hétérodoxie », qui n'apparaîtra que comme une catégorie des sources et lorsque les sources elles-mêmes évoquent cette question, sous la terminologie de « licite » et « illicite » (*halâl*, *harâm*) et sous l'angle des *bida'* : « innovations » (en général « blâmables »). Pas davantage n'entrerons-nous dans une appréciation moralisatrice du culte des saints musulmans, si souvent de mise, y compris chez ses défenseurs, qui tentent de séparer le bon grain de l'ivraie. Nous ne prétendrons ignorer ni les réelles tensions ni la complémentarité, ni tous les entre-deux des saints lettrés et des saints populaires, entre deux styles d'islam, comme l'écrit Houari Touati à propos du xvii^e siècle, et probablement plusieurs¹⁰. L'étude du culte des saints met constamment en évidence cette oscillation entre saints sobres et saints extatiques, souvent complémentaires, dans un partage de territoires, de rôles, de styles qu'accentuent nos sources, à dessein. Nous n'ignorerons pas la réalité de ces tensions, réifiées en dichotomies construites dans les critiques, les oukases et les anathèmes adressés de longue date au culte des saints.

Tensions, mais jamais complète opposition, puisque les cultes dits populaires sont souvent soumis à l'intervention énergique de l'islam institutionnel des princes et des États, dans des phénomènes qui n'ont rien de spontané. Nous suivons pour l'essentiel le refus du « modèle à deux échelles », refus que Peter Brown a imposé pour

l'histoire du culte des saints chrétiens dans l'Antiquité tardive en montrant le rôle qu'y avaient joué les évêques¹¹. Nous ne séparerons donc pas les bons soufis des derviches charlatans, les oulémas des saints, les saints des villes et les saints des champs, les « santons » et les grandes figures, et pas davantage les « bons soufis » des « mauvais islamistes »¹². Nous partirons des dévots et de leurs territoires pour tenter de comprendre ce que signifie le culte des saints pour les musulmans, selon les époques et les régions, selon les groupes sociaux, sans prétendre à une unanimité factice, mais sans projeter non plus sur le passé les visions anachroniques et les oppositions manichéennes qu'a produites l'époque contemporaine.

Un « saint » musulman n'est pas tout à fait un saint chrétien, ce qui a des conséquences sur le culte des saints et les critiques dont il est l'objet. D'une part, le processus de canonisation mis en place à la fin du Moyen Âge dans l'Église catholique n'existe pas en islam. D'autre part, en islam, le lien tissé entre hagiologie et hagiographie, entre doctrine de la sainteté et présence des saints, est ancien et profond : justement à cause des attaques, l'hagiologie islamique a dû s'affirmer plus nettement et plus tôt (comparativement) que dans le christianisme. Reprenons l'exposé magistral de Michel Chodkiewicz sur la sainteté en islam : « Dieu seul est saint. À lui seul revient le nom *Al-quddûs* qui, à l'exclusion de tout autre, exprime proprement la sainteté de celui qu'il désigne¹³. » C'est dire à quel point l'hagiologie musulmane diffère de l'hagiologie chrétienne ; la racine « QDS », liée à la sainteté divine, ne renvoie jamais aux « saints » musulmans, éloignés de la radicale et absolue sainteté divine, alors qu'elle est employée par les Arabes chrétiens pour désigner leurs saints (*qiddîs*). Pour les saints musulmans, l'arabe utilise plusieurs dénominations, dont l'une des plus anciennes est « amis de

Dieu » (*awliyâ' Allâh*, singulier *walî*). Le *walî* est l'un des quatre-vingt-dix-neuf Noms de Dieu, qui est le *walî* par excellence (Coran, XLII, 9). La racine « WLY », à l'origine de *walî*, est utilisée fréquemment dans le Coran avec des connotations de protection, de proximité, d'amitié¹⁴. De ces « amis de Dieu », le Coran dit qu'ils seront sauvés par leur foi et leur piété : « Non, en vérité, nulle peur ne pèsera sur les amis de Dieu et ils ne seront pas affligés ; ceux qui ont cru et qui craignaient Dieu ; ils recevront la bonne nouvelle ici-bas et dans l'autre monde » (Coran, X, 62-64). Le terme peut désigner tous les fidèles, mais plus particulièrement une élite spirituelle, celle des *muqarrabûn* (« ceux qui sont proches »). Au IX^e siècle, on le verra, al-Hakîm al-Tirmidhî introduit *walâya* (« sainteté ») dans le vocabulaire du soufisme, précédant la synthèse magistrale d'Ibn 'Arabî au début du XIII^e siècle. La dialectique entre *wilâya* (qui a trait au pouvoir) et *walâya* (l'amitié, d'où la sainteté) venait aussi de l'émergence du chiisme et de sa réflexion sur la « sainteté » de 'Alî, comme l'ont montré deux grands spécialistes du chiisme, Henry Corbin et Mohammad Ali Amir-Moezzi. Les *awliyâ'* entièrement tournés vers Dieu sont ceux, dit un hadith considéré comme authentique, « dont la simple vue est une invite à se remémorer Dieu à son cœur¹⁵ », et par lesquels « Dieu vivifie les cœurs et dirige les créatures dans la voie », dit al-Hakîm al-Tirmidhî, traduit par Michel Chodkiewicz. Des saints visibles ? L'hagiologie islamique a veillé pourtant à signaler la présence de saints obscurs dont la sainteté réside précisément dans leur effacement. Le vrai saint sait-il même qu'il l'est ? Sait-il qu'il fait des miracles, et les miracles sont-ils nécessaires à sa sainteté ?

Le savant approfondissement des sens de la racine arabe paraît *a priori* éloigné du culte des saints, avec ses rites et ses fêtes, d'autant que les mots les plus courants pour désigner les saints n'ont aucun rapport avec la racine « WLY » : on parle du cheikh (shaykh) ou de

l'« homme pieux » (*al-rajul al-sâlih*, pl. *al-sâlihûn* ou *al-sulahâ'*) dans le monde arabe, de l'imam en milieu chiite, du *pîr* en Inde, du *bâbâ*, *ata* ou *yatîr* dans les mondes turcs, ou encore du *khwâja* en Asie centrale¹⁶. L'islam a connu, et connaît toujours, beaucoup de saints vivants, cheikhs, maîtres, imams, patrons, ancêtres. Ces saints hommes constituèrent un vivier d'où émergèrent des saints consacrés, non par une canonisation mais par la *vox populi* et par des dynastes ou des émirs. Ceux-ci ou leurs familles établissaient des fondations pieuses pour lancer ou soutenir le culte d'un saint. Comme l'écrit Nelly Amri, l'activation de la notion de sainteté est « le fait des différents acteurs sociaux de la *walâya* : ceux qui s'en croient investis et se *signalent* à l'attention de leurs contemporains, ceux qui reconnaissent ces *signes* — ou au contraire dénie à ces hommes leur *qualité* —, ceux enfin qui y projettent tout à la fois leur idéal de perfection humaine, leur besoin d'assistance et de secours dans l'adversité matérielle et morale, et l'assurance ou tout au moins la promesse de salut¹⁷ ». Le saint se débat entre trois dimensions, résume Nelly Amri : exemplarité, dimension matérielle exprimée dans les miracles (*karâmât*) et dimension sotériologique.

Il est parfois impossible de dire l'historicité d'un saint, quand c'est l'existence du sanctuaire lui-même qui aura « inventé » le saint. Par « sanctuaire » — encore un mot français venu de l'usage chrétien et même du monde romain —, on entend « un espace particulier qui répond à un besoin de sauvegarde pour ceux qui s'y trouvent ou qui s'y rendent en quête de salut¹⁸ ». La variété des sanctuaires explique celle de la typologie des saints, qui n'est pas exactement celle de l'hagiologie. Le spécialiste rencontre en effet une grande variété de saints, certains auréolés d'une dimension panislamique, d'autres ultralocaux, certains historiquement connus et d'autres anonymes ou légendaires, les uns imams et savants, les autres possédés ou ravis. On

croisera dans ce livre des figures mythiques mais attestées dans la tradition islamique, de nombreux prophètes antéislamiques reconnus par l'islam, et bien sûr le Prophète, modèle éminent de sainteté, mais aussi la Vierge Marie et saint Georges, objets de cultes partagés. On croisera des saints qui obéissent scrupuleusement à la loi et d'autres qui la transgressent volontairement, des cheikhs soufis, des juristes, des ascètes, des dévots, de dignes professeurs, des poètes et des amoureux passionnés... et aussi des sources, des grottes et des arbres, sanctuaires innombrables d'un monde habité. Dans tous les cas, il sera question de demande d'intercession, de fluide béni (*baraka*) et de miracles. L'intercession du saint ou du saint lieu est fondamentalement le but des visites pieuses. La mention assez systématique dans les hagiographies des clauses « *nafa'nâ Llâhu bi-barakatihî* » (« que Dieu nous fasse profiter de sa *baraka* ») et « *qaddasa Llahû sirrahu* » (« que Dieu sanctifie son secret ») en dit long. La demande d'intercession peut aussi bien porter sur une guérison spirituelle, un conseil ou une orientation que sur une guérison du corps. C'est bien corps et âme que l'on se rend au sanctuaire pour implorer une guérison physique ou psychique, une extase, une révélation et un dévoilement, pratiquer la retraite, l'ascèse ou la pratique des œuvres de charité, ou encore discourir de science et de poésie, en cheminant avec des compagnons.

Il est difficile d'écrire l'histoire du culte des saints quand les seuls mausolées datables sont ceux qui ont traversé les siècles et les dynasties, ceux qu'un zèle pieux a dotés d'épigraphies et de décorations, ou bien les mausolées les plus récents. Un problème délicat apparaît : le mausolée d'un saint peut être le remploi d'un sanctuaire plus ancien, tombé en désuétude. Et pour un mausolée qui a perduré ou laissé une trace dans les vestiges archéologiques et les sources narratives, combien de sanctuaires disparus sans laisser de

traces ? Les études récentes ont mis en lumière d'autres sources jusque-là sous-exploitées : il s'agit d'archives, comme les listes de dons faits aux sanctuaires, les actes de fondations pieuses, et des récits de voyage ou de pèlerinage, nombreux à l'époque ottomane. La lecture des dictionnaires biographiques de soufis, oulémas et autres membres du personnel religieux reste indispensable. L'importance de la poésie dévotionnelle écrite à l'ombre des mausolées et à l'occasion des pèlerinages permettrait d'écrire une histoire littéraire du sentiment religieux. Enfin, la musique et les chants, qui vont de pair avec la poésie, sont jusqu'à aujourd'hui l'un des éléments constitutifs du culte des saints.

Écrire l'histoire du culte des saints permet d'écrire une histoire religieuse de l'islam qui fait défaut. C'est pourquoi ce livre privilégie une première partie chronologique, avant deux chapitres thématiques transversaux et un dernier chapitre sur la période immédiatement contemporaine. Les quatre premiers chapitres narrent donc l'histoire du culte des saints, des origines jusqu'aux années 1970 : une première période (VII^e- XI^e siècle) correspond à l'islamisation de lieux saints préislamiques, notamment juifs et chrétiens, mais aussi à la création d'un culte islamique *sui generis*, favorisé par le chiisme, le rôle des dynasties et l'esprit de frontière et de djihad. Apparaissent les premières figures de saints musulmans, guerriers, martyrs, savants et soufis ([chapitre I](#)). Du XII^e au XV^e siècle se met en place un paysage religieux dans le monde arabe, avec l'essor de la dévotion au Prophète et l'apparition structurante de confréries soufies et de saints lignages. Tandis que s'élabore la doctrine soufie de la sainteté apparaissent de premières critiques (chapitre II). L'âge des trois Empires ottoman, safavide et moghol est celui de la confessionnalisation qui oppose chiites et sunnites. C'est

aussi l'époque où l'alliance entre le saint et le prince culmine, au point que des dynasties de saints créent royaumes ou principautés. Les attaques des Kadizadeli au XVII^e siècle et la condamnation radicale du soufisme et du culte des saints par le wahhabisme à la fin du XVIII^e siècle n'affectent pas un culte des saints très actif, nourri par la dévotion au Prophète et l'essor de nouvelles confréries (chapitre III). À l'âge colonial s'édifie un islam d'État qui fait sa place aux confréries et aux saints, sur lesquels la colonisation a des effets ambigus. À la fin du XIX^e siècle, le réformisme musulman condamne le culte des saints avec de nouveaux arguments, un désir de modernité islamique et une soif identitaire militante. En 1925, la conquête des Lieux saints de La Mecque et Médine par les wahhabites et la proclamation de l'Arabie saoudite en 1932 entraînent la prohibition du culte des saints en Arabie, au moment où il est interdit ou réprimé, pour des raisons très diverses, dans la Turquie kémaliste, en Union soviétique et plus tard en République populaire de Chine. Les États indépendants s'efforcent de remplacer le culte des saints par un culte des héros nationaux sécularisés (chapitre IV).

Les deux chapitres suivants explorent des thèmes anthropologiques transversaux : d'abord les lieux et espaces du culte des saints, ensuite le temps, les rythmes et les calendriers qu'il observe, enfin les rituels qui tournent autour de l'intercession. On s'interrogera en particulier sur le rapport du culte des saints avec la magie (chapitre V). La question récurrente de la « religion populaire » en islam permet d'évoquer le thème des lieux saints partagés ou disputés avec les autres religions, et celui des rapports de genre : si l'islam compte des saintes femmes, mais très peu de femmes saintes, l'affluence des dévotes aux tombeaux a souvent conduit à voir le culte des saints musulmans comme l'expression d'un islam au féminin (chapitre VI).

Le dernier chapitre part du tournant de 1979, avec ce que l'on a appelé improprement le « réveil de l'islam », qui concerne aussi bien les soufis que les islamistes et salafistes : saints, héros et martyrs contemporains se sont multipliés dans le paysage concurrentiel des figures charismatiques de l'islam, désormais illustré d'un flot d'images. Dans le culte, un processus de sécularisation et de folklorisation est lié à de profondes mutations géographiques et démographiques, au bouleversement des rapports entre ville et campagne, et même de la définition de ces termes. À l'heure numérique, les « nouveaux mouvements religieux » et les nouvelles confréries à l'envergure désormais transnationale renouvellent profondément le culte des saints, partout attaqué par les salafistes et les djihadistes. Ces mutations comme ces attaques posent en définitive la question de ce que signifient l'islam et le fait d'être musulman (chapitre VII).

1. Préface de M. A. Amir-Moezzi à *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, Autrement, 1996.

2. J. Meri, W. Ende, N. van Doorn-Harder, Sachedina, T. Zarcone, M. Gaborieau, R. Seesemann, S. Reese, « Ziyâra », in *Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., Leyde, Brill, XI, 2002, p. 567-583.

3. La *baraka* : « un véritable fluide pouvant être mis en circulation, s'incarner dans les êtres ou les choses, irradier par contact physique et rester présent au sein de lignées patrilineaires par transmission patrilineaire ». Ces définitions, certes influencées par le cas maghrébin, valent pour le reste du monde musulman. B. Hell, « L'Esclave et le Saint : les Gnawa et la *baraka* de Moulay Abdallah Ben Hsein (Maroc) », in P. Centlivres (dir.), *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, Neuchâtel, Éditions de l'Institut d'ethnologie, et Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001, p. 151. Voir R. Jamous, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Cambridge University Press et Maison des sciences de l'homme, 1981.

4. I. Goldziher, « Le culte des saints chez les musulmans », *Revue d'histoire des religions*, I, 1880, p. 227-351. Il arrive souvent que soit citée la traduction des textes de

Goldziher en anglais, qui date de 1971, sans qu'il soit précisé que ses écrits sur le culte des saints furent publiés quatre-vingt-dix ans auparavant.

5. M. Gaborieau, « The Cult of Saints among the Muslims of Nepal and Northern India », in S. Wilson (dir.), *Saints and Their Cults, Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, rééd. 1985 et 1987, p. 291-308.

6. P. Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 9.

7. É. Michaux-Bellaire, *Les confréries religieuses au Maroc, Archives marocaines*, XXVII, 1927, p. 1-86.

8. André Vauchez, introduction à D. Aigle, *Saints orientaux*, Paris, De Boccard, 1995, p. 11. La définition (le saint homme — *holy man* — est-il distinct du saint ?) pose bien sûr problème. La première partie du livre dirigé par James Howard-Johnston et Paul Antony Hayward est consacrée au culte des saints chez Peter Brown, débattant autour de son célèbre article de 1971, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », paru dans le *Journal of Roman Studies*. Cf. J. Howard-Johnston et P. Antony Hayward (dir.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

9. P. Burke, « Can we speak of an "early modern" world ? », *IIAS Newsletter*, 43, printemps 2007, p. 10, cité par S. Reichmuth, *The World of Murtaḍā al-Zabīdī, 1732-1791. Life, Networks and Writings*, Exeter, Gibb Memorial Trust, 2009, p. XX.

10. H. Touati, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb, XVII^e siècle*, Paris, EHESS, 1994, p. 145.

11. Nous n'ignorons pas les nuances adressées à ce modèle. Il n'en reste pas moins opérant pour l'étude du culte des saints musulmans, parce qu'il permet de souligner son lien avec les élites dans la construction d'un culte.

12. Selon l'expression d'Alix Philippon.

13. M. Chodkiewicz, « La sainteté et les saints en islam », in H. Chambert-Loir et C. Guillot (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 13. Pour des développements plus importants, cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris, Gallimard, 1986 et H. Landolt (s.v. *walāya/wilāya*) dans *The Encyclopedia of Religions*, New York, vol. 15, 1987, p. 316-323. On peut aussi se référer à la vue générale, davantage historicisée, de Bernd Radtke, « *Walī* — 1-General survey », *Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., XI, 2002, p. 109-112.

14. N. Amri, « *Walī* et *awliyā'* dans l'Ifrīqīya médiévale », *Studia islamica*, 90, 2000, p. 23-36.

15. Cité par N. Amri, introduction à *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Ā'isha al-Mannūbiyya*, Arles, Sindbad-Actes Sud, 2008.

16. Khodja, Hodja ou Hoca vient du persan *khawâja*, titre honorifique utilisé à propos des maîtres soufis dans le monde persanophone et turkique.

17. N. Amri, « *Walī et awliyāʾ* dans lʼIfriqīya médiévale », *Studia islamica*, 90, 2000, p. 30.
18. A. Vauchez, *Sanctuaires chrétiens d'Occident, IV^e-XVI^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2021, p. 11.

CHAPITRE I

Aux « origines » du culte des saints musulmans (VII^e-XI^e siècle) : islamisation et recharge sacrale

QUESTIONS DE MÉTHODE

Les origines du culte des saints musulmans restent mal connues et l'on ignore les conditions de sa naissance. Force est de constater que, lorsque apparaît, dans la pensée soufie, la doctrine de la sainteté (*walâya*), dont al-Hakîm al-Tirmidhî (mort vers 298/910) est sans doute le premier penseur, le culte des saints musulmans existe déjà : quelles figures vénère-t-il, quelles réalités recouvre-t-il, et peut-on utiliser cette expression synthétique pour décrire une réalité si protéiforme ? Le culte des saints musulmans a préexisté à l'hagiologie et on pourrait presque dire que, d'abord lié aux morts, le culte a préexisté aux saints musulmans. La variété des types de saints personnages vénérés comme celle des rites pratiqués excède de beaucoup l'hagiologie d'un Tirmidhî, pourtant appelée à une grande fécondité via l'hagiologie ultérieure d'Ibn 'Arabî (m. 638/1240). Au reste, Tirmidhî justement dénonçait avec virulence les imposteurs errants qui abusaient la populace crédule en se faisant passer pour des amis de Dieu¹. À ses débuts, le culte des saints musulmans est

bien loin d'être une spécialité soufie, comme il le deviendra plus tard avec le développement de confréries organisées.

Lorsque l'on contemple le culte des saints musulmans dans les récits d'un Muqaddasî, qui vécut dans la seconde moitié du ^x^e siècle, ou dans les premiers guides de visites aux tombes des saints qui nous soient parvenus, celui, en persan, de Burhân al-Dîn Muhammad b. 'Umar al-Bukhârî et celui, en arabe, d'al-Harawî (milieu et fin du ^{xii}^e siècle), il s'agit déjà d'un culte développé, actif, présent dans toute l'étendue du monde musulman d'alors. Pour paraphraser Raoul Glaber, qui évoque, passé l'an mil, la construction des églises dans l'Occident chrétien, c'est « un blanc manteau » de coupoles dédiées aux saints musulmans qui semble, entre les ^x^e et ^{xii}^e siècles, avoir recouvert le Proche-Orient syro-palestinien, l'Égypte et l'Irak, puis une grande part de l'Anatolie aux ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles, le monde iranien, et dans une moindre mesure le Maghreb et l'Andalousie. Ce manteau s'étendit jusqu'à l'Inde musulmane, où les premiers grands mausolées musulmans, ceux de la confrérie soufie Chishtiyya, datent du ^{xiii}^e siècle. Ces tombeaux, humbles stèles dans un cimetière, petites coupoles au détour d'une piste, imposants mausolées au cœur d'une ville, étaient l'objet d'une quête et d'une vénération. Des pèlerins venaient de loin pour les visiter, des voyageurs consignaient par écrit des listes de tombes en indiquant leur emplacement, des villes ou des régions s'enorgueillissaient de leurs saints patrons.

À quand remontaient ces stèles, ces coupoles, ces mausolées ? Les constructions venaient-elles consacrer un culte préexistant ou signaler la naissance d'une vénération toute nouvelle, celle des saints musulmans ? Le débat est ancien ; encore faut-il en mesurer la portée. Souligner les racines antéislamiques du culte des saints en occultant la part originale de l'islam dans cette formation, c'est nier le rôle propre d'une religion nouvelle et militer pour une âme religieuse

archaïque immuable des peuples : vision datée qui n'a plus cours aujourd'hui dans l'étude des saints chrétiens. Insister sur l'origine préislamique du culte des saints musulmans, c'est aussi, à l'instar de la plupart des réformistes musulmans et de tous les islamistes actuels, exclure catégoriquement de l'islam le phénomène massif du culte des saints en soulignant sa non-islamité, en le taxant de paganisme. Au nom de quelle norme idéologique le chercheur suivrait-il un tel jugement, que l'écrasante majorité des musulmans eux-mêmes, oulémas compris, n'ont jamais partagé ? Mais, *a contrario*, insister sur la nouveauté du culte et son islamité, c'est refuser d'admettre la part considérable des cultures locales dans l'édification du monde musulman et des religions préexistant à la conquête islamique, qui restèrent longtemps majoritaires dans les sociétés du monde musulman et continuèrent à coexister avec l'islam. L'étude du culte des saints musulmans permet justement de mieux comprendre l'acculturation de l'islam et l'islamisation, comme l'étude du culte des saints chrétiens permet d'observer l'acculturation du christianisme et la christianisation.

Aux premiers siècles de l'islam, l'édification de mausolées sur la sépulture de « morts très spéciaux », selon l'expression de Peter Brown, auxquels on attribuait une *baraka* s'inscrivait plus largement dans une architecture funéraire et commémorative islamique : c'est elle dont il convient d'abord de décrire la naissance. L'entreprise est difficile, car les sources qui permettent à l'historien de reconstituer les débuts du culte des saints musulmans sont disparates, souvent tardives et partielles : chroniques, récits des géographes arabes, guides de pèlerinages et de visites pieuses, chroniques de villes ou de régions, comme la littérature des *Fadâ'il* qui s'emploie à célébrer les mérites d'une ville. Autant d'écrits qui sont venus fixer (ou inventer)

des traditions orales et des légendes, difficiles à dater, difficiles à comprendre.

Ces difficultés de lecture et d'interprétation commencent avec la terminologie des sources². Selon les terres d'islam ou les moments, les différents termes qui désignent les lieux du culte des saints musulmans recevront une acception variable. Les mots arabes que nous traduisons simplement par « tombe » (*turba*, *maqbara* et *qabr*) désignent parfois toute une aire de cimetières qui, loin d'être simplement le séjour des morts, sont des espaces animés, peuplés de vivants. *Qabr* (le mot le plus employé dans la *Hilyat al-awliyâ* à propos de la *ziyâra*) est la tombe dans sa plus simple expression, de même que le mot *turba* — la racine de ce mot arabe signifie « poussière » —, mais, dans de nombreux textes, *turba* (en turc, *türbe*) désigne un complexe de tombes ou un grand sanctuaire funéraire. L'arabe *qubba* et le persan *gunbâdh* (d'où le chinois *kungpei*) signifient la « coupole » et, par métonymie, le tombeau du saint. *Darîh* désigne un mausolée, souvent considérable, et en principe un lieu d'inhumation. Mais le tombeau — un terme français que l'on emploiera ici par commodité — est bien souvent un cénotaphe : c'est-à-dire qu'il n'abrite pas un corps, mais matérialise une présence, soit que le saint soit en réalité enterré ailleurs, soit qu'il y ait multilocation du tombeau, soit enfin que l'historicité du saint soit douteuse, et que sa figure soit seulement venue signifier l'islamité et la sacralité du lieu. En arabe, le mot *maqâm*, d'utilisation très fréquente à partir d'une certaine date, est littéralement l'endroit où l'on se tient, donc le tombeau de saint, ou encore le lieu où s'est tenu un saint — un lieu de passage. Ce terme est imprégné de culture soufie, puisqu'il désigne aussi la station spirituelle, le rang auquel est parvenu le soufi sur la voie, et le saint dans la hiérarchie céleste. Il désigne un sanctuaire, ce que l'on appelle en Irak *marqad* et partout *mazâr*,

littéralement « lieu que l'on visite », qui peut être aussi bien un arbre ou une source qu'un bâtiment. En javanais, à l'époque contemporaine, le terme d'origine arabe *kramât* (qui veut dire « miracle » en arabe) désigne tout sanctuaire : tombe de saint, lieu sacré non hominisé, saint personnage.

Sous le même vocable, des formes architecturales différentes et des fonctions variables apparaissent selon les périodes. Un *sandûq* désigne dans les textes anciens le cénotaphe ou le catafalque qui matérialise, dans la salle funéraire, la présence du saint, tandis qu'à l'époque contemporaine le cénotaphe est appelé *tâbût*, et *sandûq* (ou *sandûq al-nudhûr*) sert à désigner la caisse des vœux, le « tronc », où le visiteur glisse son offrande³. Le terme le plus fréquent et le plus litigieux des textes médiévaux relatifs au culte des saints musulmans est *mashhad*, un monument commémoratif associé à un témoignage. Le mot désigne étymologiquement un *martyrion* ou *martyrium*, celui d'un imam chiite ou d'un combattant de la conquête arabo-islamique, et marque souvent l'islamisation d'un *martyrion* chrétien. Au X^e siècle, dans les écrits du voyageur Muqaddasî, un *mashhad* peut être un mausolée à proprement parler, une tombe réelle, mais aussi le lieu commémoratif du passage d'un saint. La ville même de Mashhad, au nord-est de l'Iran actuel, est ainsi nommée d'après le mausolée consacré à l'imam Rezâ, le huitième imam des chiites duodécimains. Un *mashhad* peut être aussi une modeste construction pieuse en l'honneur d'un saint, édifiée par le dévot à la suite d'une vision : c'est un « sanctuaire de vision » (*mashhad al-ru'ya*). Le même terme désigne souvent une ruine préislamique mal identifiée, voire un lieu naturel rattaché à l'islam : un sycomore au bord d'un chemin ou une grotte au flanc d'une falaise. Muqaddasî, toujours, pour évoquer les *mashhad*-s de Palestine, associait un tombeau à Hébron et un arbre

sacré à Ascalon : « J'ai vécu de l'hospitalité d'Abraham, l'ami de Dieu, et de la charité du sycomore d'Ascalon⁴. »

La multiplicité et la richesse d'une terminologie ambiguë montrent que la lecture des sources narratives ne peut suffire au chercheur, qui doit convoquer l'archéologie, l'épigraphie et l'histoire de l'art pour éclairer l'histoire de tel mausolée. Le plus souvent, les nécropoles et les mausolées les plus célèbres du monde musulman sont toujours fréquentés, ce qui rend difficile ou impossible une fouille archéologique, alors qu'elle est possible en Sicile ou en Espagne. Lorsque Daesh détruisit en 2014 le mausolée de Nabî Yûnus (le prophète Jonas) à Mossoul — l'ancienne Ninive — apparurent de considérables vestiges dans des galeries souterraines. Les fouilles archéologiques menées après la chute du califat de Daesh débouchèrent sur le palais du roi d'Assyrie Assarhaddon, construit il y a près de trois millénaires, et sur la salle du trône de l'Empire assyrien : l'archéologie montrait qu'il s'était produit là non une succession ininterrompue de lieux saints, mais la sacralisation d'un antique lieu de pouvoir (fût-il en ruine) par les conquérants musulmans.

La plupart du temps, on se contente d'une étude architecturale pour faire l'histoire d'un site, en s'appuyant également sur un acte de fondation pieuse (*waqf*). Mais celui-ci, s'il décrit précisément le lieu, ses fonctions et les rites qui s'y déroulent, ne parle souvent que d'une refondation, sans que l'on puisse remonter plus haut. Les sanctuaires les plus vénérés ont été tant de fois rebâties, agrandis, rénovés que l'on ne peut déterminer avec précision leur date de construction initiale. Les mausolées les plus anciens, construits en bois, ont souvent été détruits par le feu, comme celui de Ma'rûf al-Karkhî à Bagdad en 1067⁵. On ne saisit alors que la date de reconstruction, ce qui laisse entier le problème de l'origine. Souvent, les textes signalent très tôt

des mausolées dont les premières traces archéologiques et épigraphiques sont beaucoup plus récentes ; le tombeau de ‘Alî al-Ridâ à Mashhad, que nous avons déjà évoqué, attesté au x^e siècle par l'historien Tabarî et par le géographe Muqaddasî, n'a pas laissé de vestige archéologique antérieur à 1118 — soit deux siècles plus tard⁶.

Textes d'interprétation délicate, archéologie souvent impossible, architecture parfois récente : la question des origines des sanctuaires musulmans reste complexe. Il ne reste au chercheur d'autre choix que de confronter les textes médiévaux à une étude de terrain qui permette de repérer les sanctuaires cités dans les sources. La pérennité d'un sanctuaire, ses transformations, la tradition orale qui l'accompagne, l'observation de son architecture et de sa décoration sont autant d'informations qui viennent enrichir nos sources. Plusieurs orientalistes de la fin du xix^e siècle et du début du xx^e siècle ont mené ce travail minutieux de repérage au Proche-Orient, comme Louis Massignon à Bagdad et au Caire dans la Cité des morts, comme Edmond Doutté au Maroc dans la *Revue de l'histoire des religions* en 1900, et comme l'ethnologue Tawfiq Canaan dans la Palestine du début du xx^e siècle⁷. Mais Massignon cherchait dans les tombes l'illustration de textes mystiques, Doutté écrivait pour donner des conseils pratiques aux administrateurs coloniaux, et Canaan avait conscience, en publiant son remarquable *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine* en 1927, qu'il décrivait un monde déjà ébranlé par la Première Guerre mondiale, l'implantation des colonies sionistes et plus généralement l'urbanisation et la modernisation. De même, c'est en 1954, l'année même du début de la guerre d'Algérie, qu'Émile Dermenghem publiait *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, où il dressait le bilan de décennies d'enquêtes minutieuses : à l'heure de migrations et d'un exode rural massif que la guerre accéléra, son livre était un chant du cygne plus qu'un état

des lieux. Ainsi les études le plus durablement lues reflétaient-elles des situations révolues au moment de leur parution : cet effet retard encouragea une vision essentialiste du culte des saints, renvoyé du côté de l'immuable au moment même où il changeait d'époque.

Les descriptions ethnographiques de l'époque coloniale ont contribué à dresser le tableau d'une religion archaïque imparfaitement revêtue d'un vernis islamique, dont les sanctuaires ambigus, en Inde, en Afrique du Nord, dans les Balkans ottomans, accroissent la suspicion de syncrétisme. Tableau remarquable, au demeurant : les Anglais en Inde, les Russes en Asie centrale, les Français au Maghreb, les Néerlandais en Indonésie ont mené un important travail d'observation et de recensement des cultes de saints musulmans⁸. Mais ces travaux étaient guidés par la méfiance vis-à-vis de l'islam, de ses rassemblements pèlerins et de ses confréries soufies, dans lesquelles on voyait des réseaux menaçants pour la présence coloniale. Qu'ils fussent eux-mêmes animés par l'esprit anticlérical et positiviste, comme nombre d'officiers coloniaux, ou persuadés de la supériorité de la foi chrétienne, comme les missionnaires, ou encore fascinés par l'islam, les ethnologues de l'âge colonial exprimaient dans leurs études la condescendance envers des rites révélateurs de l'arriération païenne, sous le vernis musulman, des sociétés colonisées. Émile Dermenghem reprit en partie ces idées lorsqu'il traita du culte des saints musulmans au Maghreb et en Égypte⁹, mais sa connaissance du soufisme et de l'hagiographie musulmane lui permit d'adopter un regard bien différent sur la religiosité populaire.

Un tournant apparut dès les années 1950, avec la décolonisation et l'âge d'or du nationalisme arabe. Le regard des spécialistes changeait. Comme l'écrivait Maxime Rodinson en 1964, « l'étude de la religion populaire en pays musulman a été florissante il y a quelques décennies [...]. Pratiquée surtout par des administrateurs

coloniaux et des missionnaires, regardée avec suspicion par les nouvelles idéologies et les nouveaux pouvoirs qui souhaitent corrélativement décourager à la fois ces pratiques et leur connaissance, non sans bonnes raisons parfois, elle passe par une crise¹⁰ ». L'heure était désormais à une confrontation systématique entre textes hagiographiques, vestiges archéologiques et épigraphiques, éventuelles archives conservées au mausolée, terrain. Le travail mené en 1957 par Janine Sourdel-Thomine en Syrie reste exemplaire : spécialiste d'épigraphie arabe, Janine Sourdel croisa les sources en signalant, lorsqu'elles existaient encore, les traces des mausolées et sites recensés par le guide de visites pieuses d'al-Harawî (m. 1215), qu'elle édita et traduisit en français. Près de cinquante ans plus tard, Josef Meri édita et traduisit le même guide, cette fois en anglais¹¹. En Asie centrale et en Iran, des recherches aux confins de l'ethnologie et de l'archéologie donnèrent des résultats remarquables, avec les travaux des Soviétiques en Asie centrale, l'important travail de Lisa Golombek en 1968 et la thèse de l'archéologue Monique Kervran en 1987¹². Dans l'actuel Afghanistan, la lecture d'un recueil hagiographique musulman du début du XIII^e siècle a permis de reprendre à nouveaux frais les hypothèses fascinantes des archéologues et orientalistes du XIX^e siècle sur le culte des saints à Balkh¹³. En Anatolie, restée plus accessible, des études comme celles d'Ethel Sara Wolper et de Maxime Durocher ont également confronté archives, textes hagiographiques, témoignages architecturaux, vestiges archéologiques¹⁴.

Aujourd'hui, cette quête passionnante est rendue difficile par une démographie dynamique, une urbanisation galopante et le bouleversement des paysages, soit par la modernisation, soit par la guerre, soit par les deux. La reconstitution du passé du culte des saints et la prise en compte de son histoire deviennent de plus en plus

ardues. Enquêter sur le présent du culte des saints musulmans est devenu parfois impossible, reconstituer le passé en croisant textes et terrain devient plus rare, et le repli sur les seuls textes ou sur le seul terrain l'emporte souvent.

LES « RACINES ANTÉISLAMIQUES » OU LA RECRÉATION

ISLAMIQUE DE LIEUX SAINTS

La question récurrente des origines antéislamiques du culte des saints musulmans, suscitée par la fascination pour les mystérieuses traces d'un passé inaccessible et par les condamnations sans appel des islamistes, mérite d'être d'abord traitée. Quiconque étudie le culte des saints musulmans se trouve, tôt ou tard, amené à réfléchir sur les origines antéislamiques ou préislamiques du culte des saints : selon les lieux, cet antéislam peut être le paganisme arabe ou romain, l'animisme africain ou berbère, l'hindouisme ou le bouddhisme, ou l'un des monothéismes reconnus par l'islam comme l'une des religions du Livre, le zoroastrisme, le judaïsme, le christianisme. Le soupçon de lieux, voire de cultes antéislamiques maintenus sous le couvert de l'islam est d'autant plus vif que nombre de lieux dédiés aux saints musulmans sont des lieux naturels dépourvus d'histoire, et que plusieurs sont l'objet de rites partagés entre plusieurs religions ou confessions. Le maintien des lieux saints d'une religion à l'autre ne prouve jamais par lui-même la persistance de rites antéislamiques. Le culte des saints musulmans atteste souvent, au contraire, l'affirmation de l'islam sur les religions et civilisations précédentes ou concurrentes. L'islam a grandi sur un terreau religieux où les chrétiens, les zoroastriens, les hindous, les bouddhistes, parfois les

juifs restèrent longtemps présents, parfois majoritaires selon les régions. Les emprunts étaient inévitables, les cohabitations fréquentes, les lieux saints souvent partagés, les réemplois courants. Les questions essentielles sont de savoir comment, quand et pourquoi des sanctuaires proprement musulmans — des créations — ont pu s'imposer et comment (et pourquoi) des sanctuaires antéislamiques sont devenus musulmans : l'insistance obsessionnelle sur les « racines antéislamiques » du culte des saints musulmans ne permet de répondre à aucune de ces deux questions.

À la fin du XII^e siècle, le voyageur al-Harawî évoquait des lieux de visites pieuses anhistoriques sur lesquels il s'interrogeait. Près d'Alep, en Syrie du Nord, il signalait

sur le bord de la route, une pierre où l'on fait des vœux et des libations d'eau de rose et de parfums ; les musulmans croient [*en sa vertu*], ainsi que les Juifs et les chrétiens, et l'on dit que se trouve au-dessous la tombe de quelque prophète ou saint, mais Dieu seul sait la vérité ¹⁵.

Croyance syncrétique, lieu partagé, saint personnage inconnu : histoire impossible. Le monde musulman regorgeait de tels lieux, comme les sources chaudes de Sîdî Yahyâ, à trente kilomètres de Bejaïa, en Kabylie, qui attiraient des visiteurs venus se soigner et vénérer le saint en un lieu qui unit une grotte, un torrent et des sources. Le culte des saints musulmans, comme le culte des saints chrétiens en milieu rural, comprend nombre de ces tombes quasi anonymes, de sanctuaires naturels, sans histoire et sans date, souvent vénérés par plusieurs religions, à tour de rôle ou en même temps.

Lorsqu'il y a construction d'un édifice, il semble plus facile de saisir l'histoire d'une succession de lieux saints, passés d'une religion à l'autre. Les exemples d'une superposition de lieux sacrés sont fréquents, même s'il est difficile d'analyser précisément comment, quand et à quel rythme s'est produite la superposition. On ne repère

avec certitude la superposition que lorsqu'il en reste des traces évidentes : il est visible à Damas et à Alep que la Grande Mosquée a remplacé une église ou cathédrale, elle-même juchée sur un temple gréco-romain. Le tombeau de saint Jean-Baptiste à Damas et celui de Zacharie à Alep, tous deux situés au centre de la salle de prière de chacune des deux mosquées, attestent de cultes chrétiens récupérés par l'islam pour lequel Yahyâ (Jean-Baptiste) est un prophète et Zacharie à tout le moins un saint homme. La superposition est parfois spectaculaire : à Louxor, la mosquée de Sîdî Abû l-Hajjâj, lieu de pèlerinage perché au-dessus des vestiges du temple pharaonique, a sans doute remplacé une église byzantine ou copte. Un archéologue à la recherche de sites antiques au Proche-Orient arabe pourrait prendre comme guide la topographie sacrée musulmane : qui trouve une coupole ancienne de saint musulman a bien des chances de tomber sur un site de fouilles voisin. Les réemplois d'éléments architecturaux ou de pierres épigraphiées dans la mosquée ou le mausolée musulman sont légion. Parfois l'iconographie elle-même témoigne du passé, comme au Xinjiang, où des sites islamisés ont conservé une iconographie bouddhiste à Tuyuq Mazar, près de Turfan (Chine). Des sanctuaires musulmans viennent souvent couronner des sites archéologiques « pour apprivoiser ces éléments non familiers et potentiellement menaçants du paysage » : ainsi au Maroc de la *zâwiya* de Sîdî 'Alî Bû Junûn (« l'Homme aux djinns »), construite au milieu des ruines romaines, au bord du Sebou¹⁶.

Au début du XXI^e siècle, dans un contexte d'exacerbations confessionnelles et nationalistes, la question des origines des lieux de culte et de l'antécédence des occupants — qui était là en premier ? — est devenue une question politique. La Grande Mosquée de Cordoue, édifiée en 785 sur le terrain d'une église, redevint en 1236 église avec la Reconquista, puis cathédrale. À partir de 2004, la Commission

islamique d'Espagne, relayée par la Ligue arabe, réclama officiellement au Vatican le droit pour les musulmans de prier dans la cathédrale, ce que refusa l'archevêché local. Sainte-Sophie, à Constantinople, était une basilique byzantine transformée en mosquée après la conquête ottomane de 1453 ; devenue musée sous Atatürk, elle est redevenue mosquée en 2020 sous le régime du président Erdoğan, qui est allé jusqu'à voiler les icônes de la Vierge à l'Enfant qui ne l'avaient pas été, jusqu'en 1739, sous l'Empire ottoman : il faut voir dans ces actes l'affirmation militante de la Turquie et de l'AKP face à l'Europe et au monde, davantage qu'une manifestation de piété. La focalisation historicisante et identitaire sur les origines du lieu saint conduit ailleurs à des destructions de mosquées. En Inde, à Ayodhya, dans l'Uttar Pradesh, une mosquée construite au XVI^e siècle sur le site d'un temple hindou dédié à Rama, un avatar de Vishnu, avait été attaquée à la fin du XX^e siècle par des nationalistes hindous, dans des pogroms antimusulmans. En 1992, la mosquée a été finalement détruite par ces nationalistes : des fouilles archéologiques confirmèrent l'antériorité du lieu de culte hindou, devenue synonyme de droit d'occupation, et la construction d'un nouveau temple, autorisée par la Cour suprême fin 2019, débuta le 5 août 2020.

Il faut insister sur le fait que de tels conflits, advenus à l'âge identitaire, ultranationaliste et ultraconfessionnaliste qui caractérise les XX^e et XXI^e siècles, n'étaient pas nécessairement la règle dans le passé, sans que l'islamisation ait été pour autant un processus irénique. Jack Tannous, après beaucoup d'historiens, envisage l'hypothèse que les musulmans restèrent une minorité démographique dans une large part du Proche-Orient jusqu'aux XIII^e et XIV^e siècles. *A fortiori*, durant les VII^e et VIII^e siècles, étaient-ils très minoritaires dans une société rurale majoritairement chrétienne¹⁷.

L'archéologue Elizabeth Key Fowden a montré que Rusâfa, important lieu de pèlerinage autour des reliques de saint Serge, était un carrefour commercial et politique sous les Ghassanides et sous les Romains, et que le pèlerinage resta entretenu par le calife omeyyade Hishâm b. 'Abd al-Malik (règne de 724 à 743), qui fit de la basilique un espace partagé par les tribus chrétiennes et musulmanes afin de faciliter le contrôle de la région. Il construisit la Grande Mosquée au nord de la cour de cette basilique, de sorte que chrétiens comme musulmans puissent accéder aux reliques de saint Serge¹⁸. Les recherches méthodiques de Frederick Hasluck sur les Balkans et l'Anatolie à l'époque ottomane montrent que les emplois ambigus, les superpositions graduelles et les glissements progressifs d'un sanctuaire, d'un culte à l'autre, selon les migrations et les évolutions locales, ont été historiquement plus fréquents que le conflit ouvert et la destruction délibérée¹⁹. Au quotidien, les sanctuaires peu connus, anonymes, surtout quand il s'agit de sanctuaires naturels, ont souvent relevé d'indéterminations plus paisibles que ce que donnent à voir les conflits médiatiques autour de mausolées célèbres : c'est justement cet anonymat qui facilita l'islamisation progressive des lieux²⁰.

Si tant de sites sont des réemplois ou des juxtapositions sacrales soumises aux successions des appartenances religieuses, à leur coexistence et aux migrations, que signifie alors le culte des saints musulmans ? Il ne suffit pas de constater la présence fréquente de ruines antiques sous des cénotaphes musulmans, de remarquer des traits communs à l'hindouisme et au soufisme, de noter le partage occasionnel d'un culte entre juifs et musulmans, chrétiens et musulmans, hindous et musulmans, pour conclure que le culte des saints musulmans, intrinsèquement antéislamique voire anislamique, échapperait à l'histoire grâce à une permanence prodigieuse. Cette vision du culte des saints musulmans qui prévaut chez les orientalistes

et islamologues du XIX^e siècle ne diffère guère de celle qu'ils avaient du culte des saints juifs et chrétiens au Moyen-Orient : une imparfaite christianisation ou islamisation de cultes antiques. C'est la vision d'Ernest Renan en 1864 dans la *Mission de Phénicie*, à propos des lieux saints maronites et druzes au Mont-Liban. C'est la vision d'Ignace Goldziher, le père fondateur de l'islamologie, lorsqu'il écrivit en 1880 un article décisif dans le premier volume de la *Revue de l'histoire des religions*. Goldziher s'attachait à démontrer les racines antéislamiques du culte des saints musulmans au Proche-Orient, y décelait autant de traits ridicules et de scories nuisibles à la réforme de l'islam qu'il appelait de ses vœux, et voyait avec une certaine sympathie l'ambition wahhabite — bédouine selon lui — d'un monothéisme débarrassé de ce qui lui paraissait être des survivances vouées par la modernité à une prochaine disparition²¹. L'influence de Goldziher fut et resta considérable, car son article, écrit en français, fut traduit en anglais, réédité et lu par un large public, au Moyen-Orient comme en Europe ; il avait écrit en allemand des textes d'une teneur comparable dans ses *Muhammedanische Studien*, traduites partiellement en anglais.

Toute une école de langue allemande reprit les principes développés par Ignace Goldziher, de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 1960. Milieu rural, paganisme et religion populaire étaient ainsi amalgamés au profit d'une insistance sur les pratiques et les rituels, plus que sur le sens que leur donnaient les pèlerins. Ces idées reflétaient l'esprit du temps en matière d'histoire des religions : le grand bibliste protestant Julius Wellhausen (1844-1918) intitula un livre *Reste arabischen Heidentums* (« Les restes du paganisme arabe ») en 1887²². Près de cinquante ans plus tard, Edward Westermarck donnait un titre comparable, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization*, à un tableau fascinant de la religion populaire au Maroc,

où il s'acharnait à déceler héritages romains et berbères²³. Le culte des saints était-il donc un ensemble de « survivances » et de « restes », de *perezhitki*, disait l'historiographie soviétique sur l'islam d'Asie centrale ? Ce thème des survivances païennes adaptait au culte des saints musulmans les grilles de lecture appliquées au culte des saints chrétiens sous la plume du père bollandiste Hippolyte Delehaye (1859-1941), dans *Les origines du culte des martyrs*, ou dans *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*²⁴.

Ignace Goldziher, comme ses contemporains, était profondément imprégné par le positivisme en même temps qu'influencé par les réformistes musulmans cairotes qu'il avait connus lors de ses études à al-Azhar dans les années 1870, dans l'entourage du penseur panislamique Jamâl al-Dîn al-Afghânî (m. 1897). Son étude reflétait, en même temps qu'elle les alimentait, les polémiques soulevées à l'époque coloniale par les adversaires musulmans du culte des saints, surtout depuis les années 1880. Réformistes musulmans, réformateurs occidentalisés et sécularisés, wahhabites éradicateurs, positivistes dédaigneux et rationalistes épris d'une modernité sans faille, tous contribuèrent pour des raisons diverses, à partir de la fin du XIX^e siècle, à décrire le culte des saints musulmans comme un amas informe de superstitions empruntées au paganisme ou (pire encore aux yeux des wahhabites) imitées des juifs et des chrétiens. Les communistes soviétiques et chinois reprirent, avec d'autres arguments, ces jugements.

Bien sûr, tout n'est pas à rejeter dans cet apport considérable des orientalistes d'antan. Certaines études fondées sur une connaissance remarquable du terrain restent des témoignages exceptionnels sur un monde alors massivement rural, aujourd'hui profondément bouleversé. Citons parmi les derniers monuments de cette littérature ethnographique le remarquable *survey* de Kriss et Kriss-Heinrich,

Volksbrauche im Bereich des Islams, paru en 1960²⁵, qui rendait compte de voyages menés de 1954 à 1959 dans plusieurs pays (Égypte, Soudan, Jordanie, Syrie, Liban, Turquie et Yougoslavie) avec une grande attention à la culture matérielle. Le premier volume était consacré aux pèlerinages et au culte des saints ; le second aux amulettes, textes et rites magiques observés, dont les cérémonies d'un rite de dépossession, le *zâr*, pratiqué en Égypte et au Soudan. Leurs trois cent vingt-cinq photographies documentent un monde désormais disparu. Plus à l'est, en Afghanistan, les études de l'anthropologue Harald Einzmann sur les pèlerinages en Afghanistan, menées au début des années 1970 et publiées en 1977 et 1988, furent le dernier témoignage de cette historiographie de langue allemande consacrée au *Volksislam*.

Si obsolète qu'elle puisse paraître au chercheur en sciences humaines et sociales, la question des « racines » et des « origines » du culte des saints musulmans reste posée par les sources et par les musulmans d'aujourd'hui. Il faut donc reprendre méthodiquement la question pour voir ce que signifierait une telle continuité dans le culte des saints musulmans. Lire le culte des saints musulmans comme un ensemble de « survivances » du paganisme ou de religions préislamiques supposerait trois choses : le maintien des lieux, celui des personnes vénérées, fussent-elles travesties en saints musulmans, et enfin celui des pratiques du culte des saints. Étudions cette triple hypothèse.

Que prouve la continuité des lieux ?

L'argument le plus troublant en faveur des permanences est incontestablement, on l'a dit, la fréquente continuité des lieux. Ici, les

ruines byzantines affleurent sous les cénotaphes mamelouks, là le tell jonché de tessons romains porte la coupole d'un cheikh soufi, ailleurs encore hindous et musulmans vénèrent la même montagne escarpée, sur deux versants, au même moment. Mais le transfert ou le partage ne s'est jamais opéré tel quel. Quand il est possible, un examen attentif permet de déceler la complexité des évolutions. Prenons l'exemple, situé en Moyenne-Égypte, de Bahnasâ, l'antique Oxyrhyncos. La ville est célèbre pour ses vastes cimetières ponctués de tombes de *sayyid-s* (descendants du Prophète), situés dans la partie médiévale du site en ruine : fouillant sous le kôm (la colline de déblais) que domine l'une de ces tombes, un archéologue italien trouva un *martyrium* des III^e-IV^e siècles auquel avait succédé une grande maison arabe des XI^e-XII^e siècles — donc un habitat, et non un nouveau sanctuaire. Une fouille plus récente, en 1993-1994, a mis au jour un autre *martyrium* du IV^e siècle, lui aussi réoccupé jusqu'au XIV^e siècle. La ville byzantine avait recouvert la ville d'époque romaine ; puis vinrent les conquérants arabes. Lorsque la ville déclina au cours du XIII^e siècle, on maintint les sanctuaires importants dans les zones abandonnées. Ils donnèrent naissance à des nécropoles sur lesquelles se greffèrent des tombes de *sayyid-s*²⁶. La multiplication des lieux saints était venue sanctionner l'abandon d'une ville byzantine et son islamisation plutôt qu'elle n'exprimait la reprise *immédiate* de lieux de culte pharaoniques, romains ou chrétiens. Et, comme la ville gardait la mémoire des difficiles combats de la conquête, le culte de saints musulmans venait y affirmer, après coup, la suprématie de l'islam.

Le processus d'islamisation des sites chrétiens ou juifs ressemble de près au processus de christianisation des sites païens. La fin d'un temple païen était un processus complexe qui impliquait le déclin, parfois avant même l'apparition du christianisme, la destruction

partielle et finalement l'adoption du site par les chrétiens après son abandon. « Des motivations idéologiques et des fondements juridiques variaient, avec des efforts pour perpétuer le caractère sacré d'un site, pour faciliter les conversions de l'ancien ordre religieux au nouveau, pour éradiquer le temple comme affirmation symbolique de la victoire du christianisme sur le paganisme ou, de façon plus mondaine, pour détruire un temple afin de prendre possession du terrain pour une nouvelle construction. La nature de l'édifice païen et des rites associés entraînait différentes réponses chez les chrétiens. On se préoccupait surtout des démons supposés habiter les sites ; une réponse était d'occuper le site après sa purification, ou alors de laisser l'édifice abandonné pour ne pas troubler ces forces surnaturelles²⁷. » Les processus d'islamisation eux aussi étaient longs et graduels²⁸, ce qui ne signifie pas que de vraies ruptures ne se soient pas produites.

C'est également au début du XIII^e siècle, lorsque s'achève une importante étape du processus d'islamisation, que fut écrite l'histoire des grandes villes du monde iranien oriental, Boukhara, Samarcande, Nichapour, Ispahan, Bayhaq et Balkh. Le site spectaculaire de Balkh, l'antique Bactriane (actuel Afghanistan), offre un bel exemple de continuité de lieux saints, documenté par des fouilles archéologiques et des sources chinoises. Elles nous apprennent qu'il se trouvait à Balkh une centaine de couvents bouddhistes, peuplés par des milliers de moines. Le plus imposant était le couvent de Naw Bahar, contrôlé par des nobles persans, les Barmécides : ces importants religieux bouddhistes aux fonctions administratives se convertirent à l'islam pour des raisons surtout politiques, et certains de leurs descendants devinrent de célèbres vizirs sous les califes abbassides, de 786 à 803. La pacification définitive de Balkh prit plusieurs décennies, entre 650 et 720, mais l'histoire locale affirma que la conquête comme la conversion de l'oasis de Balkh avaient été rapides. Comme à Bahnasâ,

la difficulté et la lenteur du processus appelaient une relecture mémorielle unificatrice et simplificatrice, que démentait l'archéologie.

Cinq siècles plus tard, Balkh — patrie natale du grand poète soufi Rûmî — était devenu un centre de savoir et de mystique musulmane²⁹. Les *Fadâ'il Balkh*, rédigées en arabe en 1214, peu avant la conquête mongole de 1220-1221, plus tard traduites en persan en 1278, recensent soixante-dix saints et oulémas musulmans enterrés à Balkh, jusqu'à la fin du XII^e siècle : des juges, des ascètes, des juristes, des transmetteurs de hadiths (les traditions rapportant les dits et les faits du Prophète) et des mystiques, ainsi que des Alides, descendants de 'Alî et de Fâtima, la fille du Prophète, dans un enclos à part. Parmi ces saints, on trouve des combattants de la frontière et du djihad, les *ghâzîs*, réputés convertisseurs de païens. Les *Fadâ'il* identifient explicitement le site de Naw Bahar comme un ancien lieu de pèlerinage préislamique, devenu l'un des lieux d'inhumation privilégiés des saints musulmans³⁰. Arezou Azad, qui a confronté ce recueil hagiographique avec les sources chinoises, les fouilles et les vestiges apparents, suppose que la religiosité locale resta centrée, encore deux siècles après la conquête islamique, autour de la vénération de déités locales, des vestiges des nombreux monastères bouddhistes et des cultes zoroastriens. Mais que s'était-il donc passé lors de la conquête ? Les conquérants arabes avaient-ils détruit les monuments des religions préexistantes, ou ceux-ci continuèrent-ils à coexister avec l'islam ? Comment intégra-t-on dans le récit islamique les immenses ruines du passé pour garder l'histoire d'un paysage sacré ? L'auteur des *Fadâ'il* insiste sur la sacralité de Balkh, décrit comme la deuxième ville créée par Dieu sur terre, édifiée par Caïn avec l'aide d'un roi iranien mythique, Gushtâsp. C'est à Balkh qu'aurait prié Abraham, attirant ses bénédictions sur la ville ; à Balkh

encore serait enterré Job, reconnu par l'islam comme un prophète. Outre des bouddhistes, il y avait des juifs et des chrétiens à Balkh, et l'histoire sainte des *Fadâ'il Balkh* unit traditions bibliques (*isrâ' ilīyyât*) et légendes de l'Iran ancien pour donner un sens musulman au passé. Arezou Azad conclut de façon convaincante que l'histoire religieuse de Balkh n'est pas celle d'une survivance ou d'un mélange synchrétique de religions, mais la reconnaissance d'une sacralité du lieu, quel que soit l'ordre social et politique³¹. Comme à Bahnasâ, cette sacralité s'était islamisée grâce au culte des prophètes et des saints, sanctionnant la conversion à l'islam d'une majorité de la population locale.

Les fréquentes continuités d'emplacement ne prouvent donc pas nécessairement ce que l'on a longtemps pensé qu'elles prouvaient, survivance et syncrétisme. Et quand bien même un lieu de culte succéderait à un autre : un mausolée de saint musulman a peu à voir avec le tombeau d'un saint chrétien, le monastère bouddhiste ou le temple hindou. La rupture religieuse ne réside pas seulement dans le sens donné au culte nouveau, mais aussi dans les pratiques elles-mêmes. Le culte des saints musulmans ne vénère jamais d'ossements, de reliques au sens propre du terme, comme le fit le culte chrétien des martyrs à partir du IV^e siècle, mais s'adresse à une pierre tombale, une stèle, un cénotaphe dans lequel le saint est réputé toujours présent, toujours vivant. Pas question, en islam, d'éparpiller les reliques en plusieurs lieux comme on le fait pour les saints chrétiens — ici le fémur, là le tibia. L'intégrité du corps du saint est d'autant plus respectée que le saint est réputé toujours vivant, de quelque manière³². Les reliques de saints musulmans, quand elles existent, sont donc des reliques indirectes comme un turban ou un manteau, et non des reliques corporelles directes. En Iran, la rupture fut tout aussi nette avec le zoroastrisme, culture où le corps défunt

fondamentalement impur était livré aux charognards sur les tours du silence ; désormais le culte des saints musulmans conduisait les vivants vers les cimetières, à moins qu'il n'imposât au cœur même des villages habités la présence du mausolée. On pouvait installer un mausolée en haut ou à proximité d'une ancienne *dakhmâ*, une tour du silence zoroastrienne : au-delà des apparences de continuité dues à l'islamisation de sites anciens, la rupture était profonde.

L'affirmation de l'islam dans le culte des saints musulmans est partout. Au lieu d'embrasser une icône ou de vénérer une statue, les dévots tournent autour d'un centre, stèle ou pierre tombale, qui manifeste la présence du saint ; ils tournent parfois une, trois fois ou sept fois autour du bâtiment lui-même qui contient cette pierre tombale. Les éleveurs emmenaient même leurs troupeaux malades tourner avec eux autour des sanctuaires³³. Cette circumambulation est le rappel du modèle ultime du pèlerinage en islam, le hajj à La Mecque, dont la circumambulation autour de la Ka'ba (*tawâf*) est l'un des rites majeurs. Le fait que ce rite soit lui-même d'origine préislamique, comme beaucoup de rites du hajj, n'est pas ici la question, puisque, quand un pèlerin tourne autour d'un cénotaphe, comme autour de la Ka'ba, c'est un rite pleinement musulman qu'il pense accomplir. Et la Ka'ba elle-même, construction vide encore que parée de la Pierre noire, est pour les musulmans le réceptacle de la longue histoire sacrée de l'alliance entre Dieu et les hommes, entre Dieu et les prophètes, depuis Abraham jusqu'à Muhammad. En tout lieu saint de l'islam, qu'il soit source de la montagne kabyle ou palais-mausolée du Pendjab pakistanais, planent l'ombre du modèle mecquois (le hajj) et médinois (la tombe du Prophète), et la volonté de dire une histoire musulmane du lieu. Le pèlerinage de Touba, au Sénégal, sur la tombe du fondateur de la confrérie mouride comme les fêtes patronales d'Égypte, foires aux mausolées des saints, sont

inspirés, parfois explicitement, du hajj et du mausolée du Prophète, et le tombeau d'Ahmad Yasavî était considéré comme la Ka'ba des musulmans d'Asie centrale. Les sanctuaires édifiés en l'honneur des saints sont autant de petites Mecque qui rappellent dans le monde musulman l'importance du cinquième pilier de l'islam, le hajj, impossible à accomplir pour une majorité de musulmans. Bien que les juristes aient fait du hajj un rite obligatoire, en sont dispensés ceux qui ne peuvent s'en acquitter, notamment pour des raisons financières. S'opère alors un transfert vers les visites aux tombes des saints, « pèlerinages secondaires », comme on a parfois traduit en français le terme *ziyârât*, par référence au Pèlerinage à La Mecque et à la visite de la tombe du Prophète à Médine.

L'islam a-t-il récupéré des saints préislamiques ?

Après la question de la succession des lieux se pose une deuxième question, celle des saints eux-mêmes : le culte des saints musulmans a-t-il récupéré les saints personnages que vénéraient ses devanciers ? C'est ce qu'affirmait Ignace Goldziher. Au Proche-Orient arabe, en effet, des mausolées consacrent le culte de « sages » ou de « prophètes », antérieurs à l'islam, reconnus par celui-ci et intégrés dans sa prophétologie, comme Adam, Noé, Isaac et Jacob, Moïse et Aaron. On a vu le cas de Jonas à Mossoul. Dans les premiers siècles de l'islam, les musulmans n'étaient qu'une minorité des habitants du « monde musulman », particulièrement dans les campagnes syriennes ou égyptiennes : comme l'a souligné Jack Tannous, « nous parlons d'un monde dans lequel quelqu'un qui devenait musulman tenait toujours à certaines pratiques et même croyances chrétiennes » ou juives³⁴. La mosquée se tenait littéralement « à l'ombre de l'église³⁵ ».

La reconnaissance des figures de l'Ancien Testament par l'islam a donc entériné la reprise de lieux saints très anciens en Palestine et en Syrie ; c'est pourquoi le terme *nabî* (« prophète ») sert jusqu'à présent, au Sud-Liban et en Terre sainte, à désigner les sanctuaires dont l'attribution reste mal connue. Sur deux cents sanctuaires cités par al-Harawî au XII^e siècle, soixante sont rattachés aux *nabîs* : à Qal'at Qûrus, au nord d'Alep, la tombe d'Urie le Hittite, connue sous le nom de Nabî Urî, est un tombeau d'époque antique qui abrite un cénotaphe mamelouk³⁶. Les textes les plus anciens mentionnent Daniel, Salomon ou Abraham, comme à Hébron, où les Omeyyades dotèrent d'une coupole la sépulture d'Abraham. Associées de longue date au judaïsme et au christianisme en Palestine, les tombes des prophètes peuvent avoir été « inventées » pour récupérer ou concurrencer les dévotions de populations juives ou chrétiennes. Au début du XI^e siècle, le *Kitāb Fadâ'il al-Shām wa-Dimashq* (« Le livre des vertus de la Syrie et de Damas ») de 'Alî b. Muhammad al-Rabâ'î vantait du point de vue musulman le caractère sacré de la Syrie, instauré entre le VII^e et le XI^e siècle³⁷.

Un ou deux siècles plus tard, l'exaltation du pèlerinage au tombeau d'un prophète antéislamique était devenue un acte militant qui affirmait l'emprise de l'islam sunnite sur un territoire face aux chiites, face aux Francs et face aux chrétiens autochtones, des grecs-orthodoxes qui déployaient leurs propres pèlerinages : c'est dans cet esprit de compétition confessionnelle que le pèlerinage de Nabî Mûsâ (Moïse) fut lancé par le sultan mamelouk Baybars près de Jéricho dans la seconde moitié du XIII^e siècle³⁸. Jean Sauvaget a suggéré que la construction du sanctuaire d'Abraham (*maqâm Ibrâhîm*) à Alep au cimetière de Sâlihîn, autour d'un rocher sacré, fut un acte sunnite militant pour lutter contre le sanctuaire chiite qui avait précédé³⁹. La concurrence et la compétition entre religions et confessions

différentes encouragèrent les chrétiens à développer certains cultes incontestables par les musulmans (et donc partagés) au détriment d'autres. Il en fut ainsi du culte de Jésus, reconnu par l'islam comme prophète, et de sa mère, Marie, à laquelle une sourate est consacrée dans le Coran : quand des sites de pèlerinage chrétiens en Égypte furent accaparés par les musulmans aux XI^e et XII^e siècles, alors que la société égyptienne était encore majoritairement chrétienne en Haute-Égypte, les coptes développèrent par réaction le culte de la Vierge, justement parce que ce culte était reconnu par les musulmans eux-mêmes, au détriment du culte d'autres saints chrétiens, moines ou martyrs. Pour les récents convertis à l'islam, comme pour les coptes qui restaient chrétiens, identifier un lieu saint comme site de pèlerinage légitime *aussi* aux yeux des musulmans permettait de le sauver de la conversion ou de la destruction⁴⁰.

Comme les sites consacrés à la Vierge et à la Sainte Famille, certains lieux saints honorent une pieuse mémoire, un lieu de passage, le souvenir d'une histoire sainte qui aura suffi à sacraliser le lieu. Le Dôme du Rocher, édifié à Jérusalem en 691 par le calife omeyyade, fut initialement mémorial de la domination musulmane avant de devenir souvenir de la Geste prophétique, célébrant l'Ascension céleste du Prophète. Si ce mémorial magnifique n'appartient pas au culte des saints à proprement parler, sa forme concentrique et ses déambulatoires étaient inspirés de l'église du Kathisma (le Siège), premier lieu où fut organisé un culte marial autour d'un rocher où s'était assise la Vierge, entre Bethléem et Jérusalem⁴¹. Les musulmans adoptèrent en effet la fréquentation des lieux saints juifs et chrétiens, dès le début du VIII^e siècle, peut-être dès la fin du VII^e siècle. Le Dôme du Rocher à son tour influença les sanctuaires musulmans à venir par sa conception centrale et sa coupole. D'autres mémoriaux se multiplièrent pour écrire une

histoire musulmane de l'espace islamisé : sous cet arbre, dit-on, s'asseyait un prophète pour garder ses troupeaux ; dans cette grotte, peut-être, avaient dormi les Sept Dormants dont parle le Coran ; sur ce rocher, on avait posé jadis la tête d'un imam chiite supplicié ; dans cette eau, près de ce puits, s'était baigné l'Enfant Jésus...

Autour des prophètes antéislamiques identifiés par l'islam fleurirent des traditions musulmanes qui reprenaient des traditions judéo-chrétiennes, les *isrâ'iliyyât*, venues de récits bibliques dont on attribuait la transmission à des juifs convertis comme Ka'b al-Ahbâr, un Compagnon du Prophète. À partir du IX^e siècle au moins, le genre littéraire des *Histoires des prophètes* (*qisas al-anbiyâ'*) écrites par des musulmans⁴² s'imposa : il enregistrait des traditions musulmanes qui reprenaient le fabuleux proche-oriental, des histoires locales et les dits de saintes figures antéislamiques. Dans le monde iranien, c'était le sage Luqmân qui assurait explicitement la transmission de la sagesse persane à l'islam, d'autant plus facilement qu'une sourate portait son nom. Au Proche-Orient, le mystérieux Khidr (ou Khizr, ou Khadir) était identifié à saint Georges et au prophète Élie : en Anatolie, entre Arménie et Kurdistan, il joua un rôle considérable dans l'assimilation du légendaire chrétien et la coexistence confessionnelle⁴³, comme au fur et à mesure des étapes de la conquête dans les Balkans. Comme Khidr est associé à l'eau d'immortalité, ce ne sont pas des sépultures qui lui sont rattachées, mais des lieux de passage. L'acculturation se produisait moins par mode de greffes surimposées que par assimilation des cultures locales auxquelles était progressivement donné un sens islamique⁴⁴.

Outre ces figures ambivalentes, l'islam se dota de figures mythiques pour constituer une histoire proprement musulmane des lieux saints⁴⁵. Dans maints lieux incertains, sur maintes ruines mystérieuses, un légendaire islamique fleurit : ainsi Seyyid Battal

Ghazi, le « héros combattant » des guerres islamo-byzantines, tombé en 740 et devenu le héros de romans épiques turcs, était-il vénéré comme un saint au XII^e siècle près d'Afyon Karahisar. À Rastan, en Syrie du Nord, les ruines étaient considérées comme la « ville des hommes du puits » que mentionnait le Coran (XXV, 40 et L, 12), une légende d'origine biblique qui renvoyait à la destruction de Sodome⁴⁶. Lorsqu'il rédigea son guide des visites pieuses au XII^e siècle, al-Harawî avait lu la Bible avec la curiosité typique des érudits chiïtes du temps. La transmission des lieux de culte comme de leurs patrons était donc loin d'être cantonnée au domaine de l'oralité : dans de nombreux cas, au contraire, comme l'écrit Janine Sourdel-Thomine, le transfert se fit « grâce à la fixation de références textuelles savantes, issues d'un héritage antique plus vaste, sur un support matériel existant⁴⁷ ».

Les saints, comme les généalogies fictives qui faisaient descendre d'ancêtres arabes des tribus entières, participaient d'un légendaire qui liait les musulmans de conversion récente à l'Arabie du Prophète et à l'islam des origines. En des contrées fort éloignées du monde arabe, on vénère des saints arabes dont on dit qu'ils sont venus islamiser la région : un descendant du Prophète, l'un de ses Compagnons, un combattant de la conquête tombé en martyr en pays sunnite, un imam ou un « descendant d'imam » en terrain chiïte. Mais aussi un roi légendaire converti à l'islam en Asie du Sud-Est ou des conquérants mongols islamisés : tous peuvent faire l'affaire, du moment qu'il s'agit de rattacher à l'islam des débuts la conversion d'une terre et de sa population. Au Xinjiang, Satuq Bughra Khan, khan des Karakhânîdes, aurait été le premier chef turk à se convertir en 934⁴⁸. On forgea un hadith apocryphe où le Prophète prédisait : « Satûq sera le premier Turk à devenir musulman », et son mausolée

situé à quarante kilomètres au nord de Kashgar joua un rôle central au Xinjiang dès le ^{xiv}^e siècle.

L'islam ne se contenta donc pas de reprendre des lieux de culte anciens ou de récupérer des figures vénérées par ses prédécesseurs, mais se dota de ses propres saints et héros explicitement musulmans. Les premiers saints musulmans furent les Compagnons du Prophète (ceux qui l'avaient connu directement), les Suivants (c'est-à-dire la génération qui suivit les Compagnons) et d'une façon générale tous les conquérants et martyrs de la conquête arabo-islamique. Le premier *martyrion* de l'islam aurait été, selon l'historien Yûsuf Râgib, celui du Compagnon Muhammad b. Abî Bakr, près de Fustât, en Égypte : sans doute ne faut-il pas attacher une valeur historique trop grande à cette attribution, d'autant qu'il est probable qu'il n'y eut pas un premier *martyrion*, mais immédiatement plusieurs, dont beaucoup étaient réels, beaucoup aussi légendaires. Si les tombes de Compagnons et de martyrs de la conquête étaient légion en Égypte et en Asie centrale, c'était d'abord pour valoriser le djihad et pour attester une islamité au plus près du Prophète. Les contemporains étaient conscients du caractère douteux de ces attributions, puisque Muqaddasî consacrait, dès la fin du ^x^e siècle, un chapitre aux lieux de culte à l'authenticité controversée⁴⁹. Ibn Taymiyya, tout en acceptant l'excellence de la mosquée de Damas, ne croyait pas qu'y fussent enterrés trois cents prophètes, comme le disait une tradition⁵⁰. En écrivant son guide au ^{xii}^e siècle, al-Harawî était lui aussi attentif aux problèmes soulevés par la présence en tel endroit de la tombe d'un Compagnon qui, à en croire les sources historiques, était mort en un tout autre endroit. La renommée du culte lui-même, la *vox populi* et la sincérité des pèlerins tenaient toutefois lieu de gage d'authenticité.

[Je] demande refuge à Dieu contre l'envieuse méchanceté et la critique insidieuse qui s'arrêteront à la mention de quelque Compagnon, Suivant ou proche

parent du Prophète — que les bénédictions de Dieu soient sur eux tous — ou bien à la mention de quelque antiquité pour dire « Nous avons lu le contraire dans telle histoire » et « Un Tel dit encore autre chose ». [...] Je n'ai pour ma part signalé que des endroits largement renommés, maintes et maintes fois mentionnés, dont l'authenticité n'est mieux connue que de Dieu seul⁵¹.

Des tombeaux authentiques ? Al-Harawî restait prudent : seule comptait l'affirmation d'un espace désormais musulman, et la notoriété faisait le lieu saint. Prenons l'exemple du Compagnon Abû Zum'a al-Balawî, dit Sîdî Sahab, ou Sahbî (« Mon seigneur le Compagnon »), qui devint le saint patron de Kairouan, ville fondée en 670 en Ifrîqîya. Sa légende fut forgée tardivement à partir de sa sépulture : lorsque l'on découvrit, dans une tombe, un corps parfaitement conservé, on l'identifia à Abû Zum'a, barbier de Muhammad qui avait été enterré avec trois poils du Prophète. Dans ce mythe de fondation promu par l'édification d'un mausolée aux XIII^e-XIV^e siècles, s'affirmait la volonté de se rattacher à l'islam des origines. Il s'agissait aussi de restaurer une certaine version du sunnisme à la période hafside, après la conquête par les Normands de Sicile et le puritanisme almohade⁵². Dans bien des cas, le culte des Compagnons incarnait un esprit de restauration sunnite. Ainsi le tombeau de 'Uqba b. Nâfi', conquérant du Maghreb, à Biskra, dans le nord-est du Sahara algérien, avait été fondé en 686 : menacé par les Fatimides chiites en 956, il fut restauré en 1025, en gage de sunnisme militant, par l'émir Mu'izz rompant avec les Fatimides⁵³.

Parmi les Compagnons, on trouve nombre de martyrs (*shuhadâ'*) de la conquête arabo-islamique. Leurs tombes collectives et anonymes sont parfois connues seulement par un nombre, symbole de pénitence et d'expiation dans les religions sémitiques : les Quarante. Nombre de petites coupoles de saints sont ainsi appelées « Mon seigneur Quarante » (« Sîdî al-Arba'in ») dans le monde arabe, ou les

Quarante en Asie centrale. Quarante saints, quarante martyrs, parfois quarante prophètes comme au mont Qassioun, sur les hauteurs de Damas, avec le *maqâm al-arbaʿîn*. À l'est de Kayseri, l'antique Césarée, les musulmans vénéraient au XII^e siècle les corps momifiés et desséchés de martyrs de l'époque de ʿUmar, que les Grecs revendiquaient comme leurs⁵⁴. Les *shuhadâ'* de l'islam venaient y remplacer des saints martyrs d'époque copte ou byzantine, sur le modèle des quarante martyrs de Sébaste (Sivas), une ville d'Anatolie centrale prise définitivement aux Byzantins à la toute fin du XI^e siècle et qui resta majoritairement chrétienne, de peuplement arménien et grec, jusqu'au XVI^e siècle.

L'attribution de lieux saints antérieurs à des saints musulmans et le culte de martyrs ne se fit donc pas nécessairement juste après la conquête ou même au début de l'islamisation du lieu ; au contraire, ces attributions tardives correspondent souvent à une étape où l'islam n'avait plus à craindre d'adversaires ou de rivaux. Prenons un exemple égyptien : l'actuelle ville de Shuhadâ' (littéralement « les Martyrs »), au centre du Delta nilotique, était encore, au XV^e siècle, un hameau doté d'un tombeau de martyrs anonymes dont la vénération était purement locale : peut-être ce hameau fut-il d'abord un ancien cimetière juché sur des ruines et voisin de la ville byzantine de Sirsina. C'est au XVII^e siècle, semble-t-il, qu'émergea la personnalité imaginaire de Sîdî Shibl, un Compagnon du Prophète considéré comme un martyr de la conquête musulmane. Il fut vénéré au point de devenir l'objet de l'un des plus importants pèlerinages du Delta, à côté d'une tombe consacrée aux Sept Filles (*al-Sabʿa banât*), sœurs de Sîdî Shibl venues avec lui — disait-on — lors de la conquête⁵⁵.

Les cultes consacrés aux martyrs et combattants de la conquête se multiplièrent aux XIII^e-XIV^e siècles. En Inde, le mausolée du célèbre Ghazi Miyan, aujourd'hui un énorme complexe de trois forts

concentriques, est consacré à un saint légendaire qui aurait été le neveu du sultan Mahmud le Ghaznévide (m. 1030) : ermite et combattant, il aurait été tué au djihad en 1033, à l'âge de dix-neuf ans, par le roi hindou de Bahraich. Mais, outre que les musulmans ne sont venus à Bahraich qu'au début du XIII^e siècle et que l'islam est en réalité arrivé dans le sous-continent indien grâce à des colons installés sur les côtes sud et ouest, qui précédèrent de plusieurs siècles la venue d'armées impériales plus au nord, aucun texte n'évoque Ghazi Miyan avant le poète indo-persan Amîr Khusraw, premier auteur à mentionner vers 1290 le saint sous le nom de « Commandeur martyr » (*Sipâh-salâr shâhîd*). Les surnoms de Ghazi Miyan soulignent de façon significative sa dimension combattante : *Ghâzî* désigne un combattant du djihad contre les infidèles, *Sayyid al-Shuhadâ'* signifie « Prince des Martyrs » et *Mujâhid-i Hind* « Combattant du djihad de l'Inde ». Des centaines de milliers de pèlerins — hindous compris — vénèrent en Ghazi Miyan l'un des plus grands saints de l'Inde musulmane⁵⁶ : les musulmans indiens rattachent l'Inde aux origines de l'islam grâce à cette tombe légendaire, tandis que les hindous prêtent à Ghazi Miyan, saint thaumaturge, des traits proprement indiens, au point que le saint était vénéré par les basses castes, jusqu'aux années 1950, comme une divinité familiale et le défenseur de la vache. Le succès du culte de Ghazi Miyan tiendrait précisément à ce « mariage des contraires⁵⁷ ».

Tandis que les martyrs du sunnisme sont ceux d'un djihad conquérant, ceux du chiisme posent en victimes de l'injustice des Omeyyades usurpateurs de la succession du Prophète. Celle-ci aurait dû échoir, selon les chiites, à 'Alî et aux siens. Même si le chiisme au sens où on l'entend aujourd'hui, avec ses dogmes et sa structuration, n'existait pas de la sorte au début de l'islam, les tenants des Alides — les descendants de 'Alî — se dotèrent rapidement de leurs propres

lieux saints : il est vraisemblable que, dès l'époque omeyyade, un premier sanctuaire fut consacré à l'imam Husayn, fils de 'Alî, petit-fils du Prophète et troisième imam des chiites, à Kerbéla, où il avait été tué en 680. Il est difficile de savoir quand fut construit au juste son mausolée, dont on ne saisit l'importance que lors de sa destruction par le calife al-Mutawakkil en 850, mais il est certain que la mémoire de Kerbéla joua un rôle considérable dans l'histoire du califat omeyyade, sa fin et la revanche abbasside⁵⁸. Un autre mausolée fut dédié à son petit-fils Zayd b. Alî Zayn al-Âbidîn (m. 740) au Caire. On hésita longtemps sur le site exact de la tombe de 'Alî, gendre du Prophète, considéré comme le premier imam par les chiites et mort assassiné en 661, qui fut finalement vénéré à Najaf, en Irak : sa tombe aurait été redécouverte par le sixième imam, Ja'far al-Sâdiq (702-765). Pour les chiites, la vénération de 'Alî et des imams en vint à dépasser, sans la remplacer, celle due au Prophète, dont les imams partageaient la réalité lumineuse et primordiale. Commencée sous les Omeyyades, l'édification ou la restauration de mausolées chiites se poursuivit sous les Abbassides, par exemple à Mashhad sur le tombeau du huitième imam, 'Alî al-Ridâ (l'imam Rezâ des Iraniens), mort en 203/818, réputé empoisonné. Des femmes alides furent dotées d'un mausolée, comme Fâtima al-Ma'sûma, fille du septième imam et sœur de l'imam Rezâ, enterrée en 200/816 à Qom, en Iran. De nombreuses saintes femmes, filles ou sœurs d'imams, furent enterrées au Caire, dont la première fut Sayyida Nafîsa bint al-Hasan, enterrée en 208/824. Certaines de ces saintes n'apparurent que des siècles plus tard, comme Sayyida Zaynab, la sœur de Husayn, vénérée à la fois au Caire et dans la banlieue sud de Damas : le fait que sa tombe cairote ne soit pas mentionnée avant la toute fin de l'époque mamelouke ne l'a pas empêchée de devenir la sainte musulmane la plus célèbre d'Égypte. Les débuts historiques de ces différents mausolées restent obscurs, on

l'a dit, d'autant que les sources qui nous informent de leur création et de leur existence sont généralement tardives, et les vestiges archéologiques disparus ou effacés par les restaurations. On ne peut exclure pour certains de ces mausolées la force d'une tradition orale qui aurait maintenu la mémoire de l'emplacement d'une sépulture ou vénéré une simple stèle en attendant l'édification d'un mausolée.

Pour conclure sur les éventuelles successions de saintes figures, l'islam ajouta bientôt, aux « reprises » de prophètes antéislamiques et de certains saints juifs et chrétiens, le culte de Compagnons, d'imams, de martyrs de la conquête, d'Alides — soit des figures proprement musulmanes, si légendaires puissent-elles être. On voit que les saints musulmans ne sont pas les « successeurs des dieux », selon la formule célèbre de Pierre Saintyves à propos des saints chrétiens, même s'ils en récupèrent parfois des fonctions. On voit aussi que les tombeaux de saints musulmans ne sont ni de nouveaux temples, ni des martyrions chrétiens, ni des églises, ni des synagogues, ni des stupas bouddhistes, même s'ils en reprennent souvent l'emplacement.

Des pratiques imitées, partagées et spécifiquement islamiques

Récapitulons : la continuité des lieux saints, quand elle existe, n'est pas simple poursuite d'antéislam sous un vernis islamique. La récupération telle quelle de figures antéislamiques n'est pas davantage la règle, d'autant qu'apparaissent bientôt des saints spécifiquement musulmans. Qu'en est-il enfin — troisième et dernière question — des pratiques et rituels aux tombeaux des saints, empruntés, selon les adversaires du culte des saints, au paganisme, au christianisme et à l'islam ? Pour le principal de ces adversaires, Ibn

Taymiyya (m. 728/1328), le culte des saints musulmans est à la fois une innovation blâmable (*bid'a*), puisque cette vénération des saints n'existait pas dans l'islam originel, et une imitation du culte des saints juifs et chrétiens. Comme lui, les musulmans ennemis du culte des saints ont décrit à différentes époques les invocations, les attouchements, les offrandes et les sacrifices au tombeau, les vœux, les rites d'incubation, les pierres empilées, les bougies allumées et les chiffons noués aux grilles du sanctuaire ou aux arbres alentour, en général les visites pieuses au mausolée et les rassemblements annuels festifs en l'honneur du saint. D'un bout à l'autre du monde musulman, ces rites, à la vérité peu originaux, prouvent-ils par eux-mêmes que le culte des saints musulmans n'a rien d'islamique ? Ce serait oublier, on l'a dit, l'ensemble des pratiques qui font du culte des saints musulmans une affirmation quotidienne de l'islam.

Car il faut insister aussi sur le sens musulman donné à ces pratiques. Le culte des saints musulmans affirme à la fois une rupture avec le passé, y compris lorsqu'il le récupère, et un lien avec l'islam du Prophète et de ses Compagnons — ou du Prophète, de 'Alî et des imams. Ces liens ont un sens eschatologique, puisque l'islam est une religion de salut : l'écrasante majorité des musulmans a cru et croit encore en l'intercession du Prophète, en l'intercession des imams pour les chiïtes. L'islam de la tradition croit plus généralement à une « communion des saints », échanges d'intercession entre les saints par-delà le temps, l'espace, la vie et la mort : c'est ce qui permet aux dévots des saints d'espérer secours en ce monde et dans l'autre. L'intercession des saints est exprimée en arabe par les termes *shafâ'a* et *tawassul*. Si la *shafâ'a* désigne l'intercession eschatologique du Prophète, le *tawassul* est l'intercession des saints sur un schème de cinquième forme qui marque une appropriation et un processus. Dans *tawassul*, la proximité entre la racine « WSL » (*waw*, *sin*, *lam*) et

la racine « WŞL » (*waw, şad, lam*) implique un lien avec Dieu et une arrivée, c'est-à-dire l'union avec le divin.

L'intercession a une histoire, de même que les poèmes et prières adressés aux saints, les formes dévotionnelles, les célébrations, les arguments théologiques utilisés ont aussi une histoire, des périodes, des ruptures. Bien après que l'étude du culte des saints chrétiens a dépassé une approche étroite de la « religion populaire » grâce au travail fondamental de Peter Brown en 1981, l'étude du culte des saints musulmans a délaissé l'hypothèse continuiste d'une transmission pure et simple de sanctuaires de l'antéislam à l'islam, abandonnée au profit de l'histoire complexe du culte des saints musulmans. Celle-ci est marquée à chaque pas par le rôle des califes, des sultans, des émirs et des élites locales, et par le dynamisme de sociétés locales multiconfessionnelles. Enfin, les termes mêmes de « survivances », de « racines », de « restes », qui sous-entendaient que le culte des saints musulmans rassemblerait les *membra disjecta* d'une culture païenne condamnée par l'inéluctable progrès, ne permettent pas de rendre compte de la vitalité de ce culte et ses nouveaux avatars. Résurgences, résiliences et transformations démentent toute vision continuiste du culte des saints musulmans dont il faut tenter, une fois posée la « question des origines », d'écrire l'histoire.

LES CONSTRUCTIONS FUNÉRAIRES AU DÉBUT DE L'ISLAM

On ne saisit la naissance du culte des saints musulmans qu'avec l'apparition, difficile à dater, des premières constructions funéraires islamiques. Il a d'abord fallu qu'existât une forme islamique des rites funéraires, sur lesquels eurent lieu des débats au début de l'islam :

fallait-il tourner le mourant vers la *qibla*, la direction de La Mecque ? Fallait-il laver le corps après la mort ? Quel rôle le veuf devait-il jouer dans l'enterrement de son épouse ? Un groupe de juristes et de piétistes forgèrent un schéma nouveau dont l'un des buts majeurs était de se différencier des normes sociales des juifs, des chrétiens, des zoroastriens, dans le souvenir de Muhammad, de Fâtima et des premiers musulmans : les musulmans se montraient moins inquiets que les juifs et les zoroastriens quant à la pollution que pouvaient entraîner les corps des défunts, refusaient en principe la pompe des processions chrétiennes lors des obsèques, mais s'inquiétaient beaucoup de la mixité sexuelle, même *post mortem*, lors des obsèques et dans les tombes⁵⁹. On vit apparaître des marques islamiques sur les tombes (prières sur le Prophète et versets coraniques, mention de lignées patrilineaires) entre 690 et 720. Une littérature prescriptive s'éleva contre les lamentations aux tombes, particulièrement par les femmes, un rituel préexistant à l'islam et resté courant chez les chrétiens en Irak, en Égypte, en Syrie, et qui se poursuivit jusqu'au ^{xx}^e siècle. Le rituel des pleureuses fut associé à la Jâhiliyya, l'ignorance antéislamique, par des « idéologues musulmans intéressés à définir, par opposition, le rituel islamique idéal⁶⁰ », alors même que des « pleurants » (*bakkâ'ûn*) visitaient les cimetières à Bassora, au ⁱⁱ^e/^{viii}^e siècle, pour un *memento mori* déjà islamisé. Enfin, la tradition de lire le Coran sur les tombes pour intercéder pour les défunts s'imposa au cours du ^{viii}^e siècle. Il exista aussi, et dès le début, des variantes régionales sur les différentes prescriptions, entre Kûfa et Médine, entre chiites et sunnites, entre traditions autorisant ou non la présence de femmes aux obsèques.

Des pratiques rituelles distinctes lors de la prière, dès la fin du ^{vii}^e siècle et le début du ^{viii}^e siècle, semblent avoir distingué les groupes chiites à Kûfa, en Irak, qui privilégiaient des espaces sacrés

dans les mosquées de la ville, selon des critères historiques, religieux et mémoriels où dominaient les traces des prophètes et le souvenir de ‘Alî. Des textes, peut-être dus aux imams al-Bâqir et al-Sâdiq (fin VII^e-début VIII^e siècle), dotaient certaines mosquées d’un statut privilégié pour la communauté en voie de formation, et en disqualifiaient d’autres. Bientôt émergea une littérature chiite de lieux de pèlerinage à Kûfa, dont une tradition chiite faisait l’une des trois mosquées où aller en pèlerinage, après La Mecque et Médine⁶¹. Le plus ancien guide de pèlerinage connu est précisément un guide chiite, dû à un juriste de Kûfa, al-Hasan b. ‘Alî al-Taymî al-Kûfî (m. 838-839).

L’apparition des premières constructions funéraires dans l’islam est liée à celle des épitaphes musulmanes, dont Werner Diem et Marco Schöller dressent la liste dans un livre monumental qui comporte à la fois une analyse des épitaphes jusqu’à la fin du XII^e siècle (premier volume) et une réflexion à partir des sources littéraires de langue arabe des débuts de l’islam (second volume)⁶². Cet effort bénéficie de l’héritage recueilli dans le *Répertoire chronologique d’épigraphie arabe* par Étienne Combe, Jean Sauvaget et Gaston Wiet, puis par Frédérique Soudan depuis des décennies, d’abord avec Ludvik Kalus, puis avec Frédéric Bauden. Ces épitaphes médiévales, émaillées de versets du Coran et de poésie, rappelle Marco Schöller, étaient faites pour être lues et garder vivante la mémoire du défunt : le Prophète n’avait-il pas exhorté les premiers musulmans à visiter les tombes pour se souvenir de la mort ? D’où l’importance des visites des cimetières, auxquelles Schöller consacre trois chapitres du second volume.

La datation de ces premières constructions funéraires est objet de controverses. Les spécialistes de l’histoire de l’art islamique ont longtemps considéré, avec K. A. C. Creswell et surtout Oleg Grabar

dans un article célèbre de 1966, que l'architecture islamique funéraire n'était guère en usage avant le IX^e siècle, soit l'époque abbasside⁶³. Le fait que les recueils de hadiths des débuts de l'islam soient hostiles à toute construction de mausolées poussait à dater tardivement la naissance des formes architecturales constitutives des cultes funéraires musulmans. Les découvertes archéologiques ultérieures, comme les vestiges de nécropoles à Fustât, en Égypte, semblent confirmer cette datation par les textes : il existait bien à l'époque abbasside des tombes construites, voire des villas funéraires, creusées pour des puissants ou des saints, et des mausolées entourés de jardins dès la fin du VIII^e siècle, qui furent réutilisés par les Fatimides à la fin du X^e siècle dans des constructions avec coupole⁶⁴. Mais rien que l'on puisse déceler pour la période omeyyade, soit avant 750.

Refusant de dater tardivement, au IX^e siècle, l'apparition des mausolées islamiques, l'historien Yûsuf Râgib a insisté au contraire, dans un article de 1970, sur la précocité de ces édifices commémoratifs⁶⁵. En 2023, il a repris cet article sous le titre significatif : « Le triomphe de l'interdit : l'expansion des mausolées en Orient dans les premiers siècles⁶⁶ ». Selon son analyse, fondée sur la lecture attentive de sources textuelles, les musulmans auraient connu les pratiques commémoratives funéraires dès les débuts de l'islam, sans solution de continuité avec la *Jâhiliyya* (la période de l'« ignorance » antéislamique) dans la péninsule Arabique, et en imitant ou reprenant les sanctuaires judéo-chrétiens du monde byzantin. Yûsuf Râgib conclut que la vénération de certains morts a suscité très tôt des constructions funéraires, peut-être même du vivant du Prophète lui-même, plus vraisemblablement après sa mort en 632. À l'époque omeyyade, ces lieux de vénération ne furent pas nécessairement marqués d'un mausolée, car il importait aux

Omeyyades sunnites de se distinguer de leurs adversaires chiïtes, tôt fêrus de leurs imams martyrs, et ce n'est donc pas une construction funéraire mais une marque discrète qui signalait les tombes des saints à la dévotion de la foule. Lors de la construction de la grande mosquée de Damas, entre 706 et 715, une simple colonne dans la salle de prière distinguait la crypte où l'on avait découvert, sous le calife al-Walîd, la tête du prophète Yahyâ (saint Jean-Baptiste). Autour des morts dont on voulait garder le souvenir, les musulmans dressèrent, dans un premier temps, de simples enclos, une stèle ou des cénotaphes à ciel ouvert. Au x^e siècle, l'apparition de véritables mausolées dotés de coupoles (un « blanc manteau » de mausolées) venait sans doute consacrer un culte plus qu'elle ne le lançait. On sait que des califes rasèrent certains martyriums chiïtes dès avant le règne du calife al-Muntasir (m. 862), et les condamnations des juristes visaient probablement des tombes qui existaient déjà : la Qubba al-Sulaybiyya, érigée après 862 à Samarra, ne fut donc pas la première construction funéraire en islam.

L'hypothèse de Yûsuf Râgib, fondée sur une remarquable exploration des textes, suppose tout de même une grande foi dans des textes assez tardifs, face auxquels Oleg Grabar, soucieux de fournir des preuves archéologiques indiscutables, était plus prudent. Les deux analyses ne sont finalement pas si contradictoires, selon que l'on s'intéresse au culte lui-même ou aux constructions qui le consacrent. Comme l'écrit Oleg Grabar, « l'intérêt pour les lieux de sépulture des saints hommes, leur liste plus ou moins systématique et des fonctions cultuelles et sociales autour des tombes et dans les cimetières semblent avoir précédé l'apparition effective de formes architecturales pour singulariser et honorer tombes et lieux saints⁶⁷ ». En d'autres termes, le culte des saints musulmans, né quasiment avec l'islam, a précédé les mausolées, qui n'apparaissent pleinement que

dans la seconde moitié du III^e siècle de l'hégire, soit la seconde moitié du IX^e siècle de l'ère chrétienne. Cette chronologie est corroborée par la littérature juridique, puisque ce sont seulement les commentaires « tardifs » sur les collections de hadiths qui décrivent des mausolées musulmans. Comme l'observe Ashirbek Muminov, les oulémas hanafites de l'Asie centrale restent neutres face aux rites de la « religion populaire » : comme ils les ignorent prudemment, ils ne les condamnent pas non plus. Et lorsque, au XV^e siècle seulement, des savants hanafites publieront des listes de lieux saints d'Asie centrale, ils se garderont de décrire les rites concrets des visites.

Consultons donc les recueils de hadiths. Les constructions funéraires islamiques y furent d'abord violemment combattues, avant d'être reconnues par la jurisprudence islamique. La doctrine islamique initiale, telle qu'elle se manifeste dans ces recueils, avait clairement condamné toute édification de tombeaux construits, et surtout toute prière qui pourrait y être tenue. À Médine, le calife omeyyade 'Umar b. 'Abd al-'Azîz fit construire un mur autour des tombeaux du Prophète et des deux premiers califes pour distinguer ces tombeaux médinois de la Ka'ba cubique située à La Mecque. Il veilla à tenir la tombe de Muhammad, devenue la mosquée de Médine, à l'écart de la direction de la prière, et ce n'est qu'à la fin du XIII^e siècle que le mausolée du Prophète fut doté d'une coupole⁶⁸. Nette condamnation initiale, donc, à tout le moins réticence, qu'expliquent plusieurs raisons. L'islam voulait abolir les coutumes funéraires préislamiques des Arabes païens du temps de la *Jâhiliyya*. Les dévotions funéraires semblaient d'autre part être l'apanage des chrétiens et des juifs, dont les musulmans tenaient à se distinguer, au fur et à mesure que les conquêtes s'étendaient. Et puis l'islam n'affirmait-il pas l'égalité des hommes jusque dans la mort face à la toute-puissance du Jugement divin ? Il ne pouvait être question

d'élever des bâtiments sur les tombes de certains d'entre eux pour les désigner à l'attention des vivants. La doctrine fermement affirmée par les hadiths était donc celle de l'aplanissement des tombes (*taswiyat al-qubûr*), qui consiste à les laisser au niveau du sol, sans signe distinctif. La préoccupation principale de la tradition islamique était surtout de prohiber formellement l'utilisation de lieux de sépulture comme oratoires pour la prière canonique.

Ces interdits répétés sont particulièrement détaillés dans les collections de hadiths des IX^e-X^e siècles, notamment le *Musnad* d'Ibn Hanbal (m. 241/855), le *Sahîh* de Muslim (m. 261/875) et les *Sunan* d'Abû Dâwûd (m. 275/889), sans doute parce que ces recueils étaient justement contemporains de l'expansion du culte des saints et de l'édification de nombreux mausolées. Les hadiths recueillis dans ces ouvrages de référence condamnent toute une série de pratiques liées au culte des morts et des saints⁶⁹ : la prière dans les cimetières auprès des tombes, le fait de s'asseoir auprès de celles-ci, le sacrifice d'animaux sur les lieux de sépulture, le fait d'écrire ou d'attacher une inscription au tombeau. La tombe étant en principe en brique crue, il est proscrit d'utiliser des briques cuites dans la tombe et sur elle, de la décorer de plâtre, d'utiliser de l'argile, de dresser des tentes sur les tombes, *a fortiori* d'ériger un bâtiment ou un oratoire sur les sépultures. Ces interdictions, valables pour tous les croyants, visaient à respecter le corps du défunt, sur lequel rien ne doit peser, et à interdire de vénérer certains d'entre eux, ancêtres, puissants et saints personnages. Mais les ambiguïtés des rapports entre norme et pratique commençaient avec les hadiths eux-mêmes, souvent contradictoires : certains interdisaient la sépulture dans une maison (*bayt*), alors que le Prophète lui-même avait été enterré dans le *bayt* de son épouse 'Â'isha.

La répétition et l'énergie de ces condamnations, leur précision même, indiquent qu'elles n'étaient guère respectées dans la seconde moitié du IX^e siècle. Il en était de même pour les usages lors des enterrements, où la déploration et les banquets n'avaient peut-être jamais cessé. S'agissait-il pour autant de pratiques païennes ? Ni plus ni moins que dans le culte des saints chrétiens lors de l'Antiquité tardive : banquets et pleurs appartenaient aux rites que l'on devait à ses défunts, et qui permettaient d'unir la famille ou la communauté après un deuil, davantage qu'ils n'exprimaient d'attachement explicite aux rites et sacrifices du paganisme. L'islam, d'ailleurs, comme le christianisme avant lui, dotait explicitement pleurs, banquets et culte du défunt d'un sens nouveau, qui insistait sur la consolation apportée aux familles et l'espérance eschatologique⁷⁰. Malgré le redoutable interrogatoire de la tombe et l'attente du Jugement, les cimetières et lieux d'inhumation étaient présentés comme des préfigurations du paradis, dans les textes, dans le décor, dans les épitaphes⁷¹, et la visite aux tombes — c'est l'une de ses principales justifications — permettait d'acquérir du *thawâb*, des mérites pour le ciel.

L'archéologie et les textes montrent donc la naissance rapide — au plus tard au IX^e siècle — de mausolées musulmans qui distinguent des « morts très spéciaux », objets de dévotions et de visites, loin de l'égalité des morts qu'aurait consacrée l'aplanissement des sépultures. Malgré la véhémence prohibition de la prière dans la tombe, les descriptions ou les vestiges les plus anciens des mausolées islamiques attestent la présence de *mihrâb*s qui indiquaient aux visiteurs la *qibla*, la direction de la prière. Et malgré la nette condamnation des pratiques funéraires par les premiers grands recueils de hadiths, la jurisprudence de l'époque abbasside s'est montrée souple et pragmatique. Les recueils de *fiqh* et des

commentaires sur le hadith des x^e-xi^e siècles indiquent que les édifices élevés sur des tombes, certes déconseillés, ne sont pas expressément condamnés. Dans la terminologie du droit islamique, la construction de mausolées est *makrûh*, blâmable, mais non *harâm*, prohibée. Si les interdictions formelles concernaient surtout le fait de mettre du mortier ou de l'argile (*tajsîs*, *tatyîn*), les fondateurs des grandes écoles de droit islamique sunnite, Mâlik ibn Anas (m. 179/795), al-Shâfi'î (m. 204/820) et Ibn Hanbal lui-même (m. 241/855), admettaient l'existence de tombes construites. Pour al-Shâfi'î, du moment que la tombe est la propriété (*milk*) de tel individu, libre à lui d'y édifier une construction en prévision de sa sépulture. Les hanbalites avaient reconnu ce principe, mais condamné la construction de mausolées dans un cimetière public. Quant à Abû Hanîfa (m. 150/767), le plus audacieux, il approuvait formellement le fait de construire sur les tombes (*al-binâ* ' *alâ l-qubûr*). Les quatre grands fondateurs de rites juridiques sunnites furent eux-mêmes vénérés après leur mort dans des mausolées, comme Mâlik à Médine. On dit d'al-Shâfi'î qu'il se rendait quotidiennement à la tombe d'Abû Hanîfa, à Bagdad, pour solliciter ses lumières *post mortem*. Il fut à son tour inhumé au cœur du prestigieux cimetière des Quraysh — la tribu du Prophète —, au Caire, où sa tombe fut vénérée jusqu'à l'édification d'un vaste mausolée en 1211 par le sultan ayyoubide al-Malik al-Kâmil. Ahmad Ibn Hanbal, quant à lui, fut enterré à Bagdad dans un mausolée qui devint le centre d'un cimetière d'oulémas hanbalites⁷², et les hanbalites de l'époque médiévale consacrèrent toute une littérature favorable aux tombeaux de saints et aux miracles⁷³. Ils encourageaient particulièrement la visite de la tombe du Prophète en suivant le hadith : « Qui visite ma tombe aura droit à mon intercession⁷⁴. »

Après avoir donné le point de vue des fondateurs des grands rites de l'islam sunnite et accordé l'autorisation de construire des mausolées, nombre d'oulémas s'efforcèrent de limiter l'excès de faste architectural et décoratif des tombeaux. On rappelait que la sépulture elle-même, l'endroit où repose le corps, ne doit pas être touchée par la construction. Ce principe explique pourquoi tant de mausolées musulmans sont en réalité des cénotaphes, c'est-à-dire que le corps du défunt repose ailleurs, soit dans le même cimetière, soit en tout autre lieu. Le fait reste que la jurisprudence islamique a consacré l'existence d'édifices funéraires qui marquaient un honneur singulier à des personnages dont on voulait garder le souvenir et qu'aucun rite juridique ne s'est érigé en adversaire délibéré des pratiques funéraires des musulmans.

De leur côté, les cercles de juristes chiites approuvaient résolument la construction de mausolées, pour des raisons spirituelles liées à la doctrine de l'imamat. Négliger les sépultures et donc l'intercession des défunts résultait d'un manque de foi. Les auteurs chiites composèrent très tôt des poèmes funéraires en l'honneur de l'imam Husayn et de sa famille. « Si la piété sunnite mit des siècles à accepter la réalité cosmique et ésotérique du Prophète, cette dimension apparut dans le chiisme dès le début comme fondation de la doctrine de l'imamat et de la *walâya* [...] dans sa nécessaire relation avec la prophétie. Le récit fondateur du chiisme liait étroitement le Prophète à sa famille et à ses descendants, surtout à 'Alî et aux imams comme garants du sens caché de la révélation⁷⁵. » Il est probable que des structures commémoratives existèrent très tôt sur les tombes des imams et des Alides. La piété chiite comptait parmi ses signes distinctifs le culte des imams, la commémoration de leurs martyres et le pèlerinage à leurs tombes. Cette piété chiite se caractérisait par une perception du corps défunt différente de celle

que véhiculait le sunnisme. L'insistance sur la commémoration du corps de Husayn, sur son sang versé, sur la vénération de sa tête à l'écart de son corps décapité, sur les lieux de son martyre, servit de modèle au culte d'autres Alides. Ici avait coulé le sang de l'imam, là broncha son cheval, là encore gît la pierre où il subit le supplice de la décollation. La commémoration doloriste, étape par étape, du martyre de l'imam devint, avec les siècles, l'un des signes distinctifs du chiisme, de même que le culte de têtes décapitées, alors que le culte des saints sunnites vénère un corps entier qui, échappant à la corruption comme celui des prophètes et des martyrs, n'est jamais assimilé à un cadavre. Notons quelques très rares exceptions, comme la tête de saint Jean-Baptiste à Damas (sans doute un héritage chrétien) et ces chefs d'Alides suppliciés, exceptions dues aux rivalités médiévales entre chiites et sunnites : la tête de Husayn est donc vénérée à la fois à Damas et au Caire, tandis que la tête de Zayd b. Alî Zayn al-Âbidîn est vénérée au Caire par un culte qui remonte peut-être à l'époque fatimide⁷⁶.

Chiites ou sunnites, les premiers tombeaux de saints musulmans ne différaient guère architecturalement. Le mausolée fut d'abord, au IX^e siècle, un polygone ou un cube couvert d'une coupole, ouvert de tous côtés — comme ce que l'on observe dans les tombes les plus anciennes du cimetière d'Assouan. Il se transforma peu à peu en pièce fermée ouverte par une ou deux portes : une coupole, deux ou quatre baies, parfois un *mihhrâb* indiquant la direction de la prière⁷⁷. Les plans complexes qui joignent un oratoire, voire une mosquée, et d'autres fonctions, école ou couvent soufi, sont rares avant la seconde moitié du XII^e siècle. L'emploi de la coupole, si caractéristique du culte des saints musulmans, sert à marquer honneur et vénération dans l'architecture islamique : elle signale la place du *mihhrâb* dans plusieurs mosquées, comme elle surplombe la salle du

trône dans les palais des califes omeyyades et abbassides. La coupole reprenait des modèles de la civilisation tardo-antique et du haut Moyen Âge en Orient, l'église byzantine à coupoles et le palais sassanide, tandis qu'en milieu bouddhiste la coupole aurait repris le modèle architectural du stupa.

Dans leur conception même, les plus grands mausolées des saints musulmans étaient des palais. En Inde musulmane et en Asie centrale, c'est bien le terme persan *dargâh* (« seuil », « palais ») que l'on emploie pour les sanctuaires les plus majestueux, où se succèdent cours et pavillons, portes et seuils successifs, avec une gradation des accès. Car les grands saints sont aussi des sultans, et toutes les métaphores du pouvoir leur sont appliquées : la *walâya* (« sainteté ») n'est jamais loin de la *wilâya* (« patronage, pouvoir territorial ») ; en arabe, en turc ou en persan, les deux mots, venus de la même racine « WLY » (proximité, amitié, pouvoir, clientèle...), s'écrivent de même, et seule leur vocalisation fluctuante, qui donna lieu à des débats, les différencie.

Pour conclure sur les débuts des constructions funéraires en islam, il est certain qu'il existait un culte des saints propre à l'islam et aux musulmans dès la fin de l'époque omeyyade et au début de l'époque abbasside. Si ce culte débuta peut-être dès la seconde moitié du VII^e siècle, comme le pense Yûsuf Râgib, c'est seulement à partir de la seconde moitié du IX^e siècle que les vestiges archéologiques attestent de façon irréfutable, comme le prouve Grabar, la présence de nombreux mausolées musulmans, surmontés d'une coupole. À cette époque, le phénomène était particulièrement développé en Égypte et en Asie centrale, au nord de l'Iran. Il n'est pas exclu que des structures commémoratives plus modestes aient précédé l'édification d'un mausolée, mais on n'en a aucune preuve. De façon convergente, le plus ancien guide de pèlerinages dont nous ayons connaissance,

par mode de citation uniquement, est celui de Hasan b. ‘Alî b. Faddâl al-Taymî al-Kûfî (m. 838-839), et les premiers guides sur lesquels nous ayons des informations poussées — sans pour autant qu’ils nous soient parvenus — datent de la fin du x^e siècle et portent sur les grands cimetières du Caire. D’une façon générale, la littérature des visites pieuses naquit en milieu chiite bien avant la littérature sunnite. Cette nouvelle preuve tend à confirmer la datation proposée par Grabar : s’il a préexisté, c’est à partir du ix^e siècle que s’impose le culte des saints dans un monde en train de devenir musulman. C’est alors que l’on peut discerner les facteurs de sa création.

1. B. Radtke et J. O’Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism : Two Works by al-Ḥakīm al-Tirmidhī. An Annotated Translation with Introduction*, Richmond, Curson, 1996, p. 54, 56 et 126 ; cité par A. Karamustafa, « Shi’is, Sufis, and Popular Saints », in A. Salvatore, R. Tottoli et B. Rahimi (dir.), *The Wiley Blackwell History of Islam*, Oxford, John Wiley and Sons, 2018, p. 170.

2. É. Geoffroy, « Proche-Orient », dans H. Chambert-Loir et C. Guillot (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d’Extrême-Orient, 1995, p. 33-34.

3. Les deux termes *sandûq* et *tabût* sont sans doute d’origine syriaque.

4. Al-Muqaddasî, *Aḥsan al-taqāsīm fî ma’rifat al-aqālīm* (*La meilleure répartition pour la connaissance des provinces*), trad. A. Miquel, Damas, Institut français de Damas, 1963, note 15, p. 112.

5. G. Makdisi, « The Topography of 11th Century Baghdâd », *Arabica*, VI, 1959, p. 286.

6. O. Grabar, « The Earliest Islamic Commemorative Monuments, Notes and Documents », *Ars Orientalis*, 4, 1966, p. 7-46, repris dans *Constructing the Study of Islamic Art*, IV, Hampshire, Ashgate Publishing Ltd, 2005, p. 19.

7. L. Massignon, « La Cité des morts au Caire », *Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale*, 57, 1958, p. 25-79 ; E. Doutté, *Notes sur l’islâm maghribin. Les marabouts*, extrait de la *Revue de l’histoire des religions*, t. XL et XLI, Paris, Ernest Leroux, 1900 ; T. Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Londres, Luzac, 1927.

8. Les études ethnographiques des missionnaires chrétiens et les récits de voyage allaient dans le même sens. Pour le culte des saints en islam indien, Marc Gaborieau

donne une ferme présentation bibliographique dans H. Chambert-Loir et C. Guillot (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 196-210 ; retenir notamment J. Garcin de Tassy, *Mémoire sur quelques particularités de la religion musulmane dans l'Inde d'après les ouvrages hindoustanis* [1831], Paris, Adolphe Labitte, 1869 ; G. A. Herklots, *Islam in India or the Qânûn-i-Islâm. The Customs and Manners of the Musalmans of India*, Londres, 1832, rééd. 1921 et réimpr. Delhi Oriental Books Reprint Corporation, 1972 ; W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India* [1894], 2^e éd. révisée, 2 vol., 1896, réimpr. Delhi, 1968.

Pour l'Asie centrale, dans l'importante littérature ethnographique en langue russe, V. Basilov, *Lul't Svjatykh v Islame*, Moscou, 1970 et G. P. Snesev et V. N. Basilov, *Domusul'manskie verovaniâ i obrâ dy v Srednej Azii* [Les croyances et les rites préislamiques en Asie centrale], Moscou, Nauka, 1975.

Pour le Maghreb, comme pour l'Afrique noire, si l'hypothèse d'une antériorité païenne est dominante, c'est l'angle confrérique qui fut utilisé pour aborder l'étude du culte des saints musulmans, comme le montre Jean-Louis Triaud, « Le thème confrérique en Afrique de l'Ouest, essai historique et bibliographique », in A. Popovic et G. Veinstein (dir.), *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1986, p. 271-282.

9. É. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954, réimpr. 1982.

10. M. Rodinson, compte rendu de R. Kriss et H. Kriss-Heinrich, « Volksglaube im Bereich des Islams », *Revue de l'histoire des religions*, 166-2, 1964, p. 223.

11. Abū l-Ḥasan 'Alī b. Abī Bakr al-Harawī, *Guide des lieux de pèlerinage*, traduction établie et annotée par J. Sourdel-Thomine, Damas, Institut français de Damas, 1957. Traduction en anglais par J. Meri, *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage : Ali ibn Abi Bakr's Kitab al-Isharat ila Ma'rifat al-Ziyarat*, Princeton, Darwin Press, 2004.

12. M. Kervran, *Les structures funéraires et commémoratives en Iran et en Asie centrale du IX^e au XII^e siècle*, Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV), thèse dirigée par Janine Sourdel-Thomine, 1987, n. p.

13. Sur l'architecture funéraire en Asie centrale, cf. J. Castagné, « Le culte des lieux saints de l'islam au Turkestan », *L'Ethnographie*, 1951, p. 46-124 et M. Kervran, *Les structures funéraires et commémoratives en Iran et en Asie centrale du IX^e au XII^e siècle*, thèse, Paris-IV, 1987. Voir aussi T. Leisten, *Architektur für Tote : Bestattung in architektonischem Kontext in den Kernländern der islamischen Welt zwischen 3/9 und 6/12 Jahrhundert*, Berlin, Dietrich Reimer, 1998.

14. E. S. Wolper, *Cities and Saints. Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2003 ; M. Durocher, « Zâwiya » et soufis dans le Pont intérieur, des Mongols aux Ottomans.

Contribution à l'étude du processus d'islamisation en Anatolie médiévale, XIII^e-XV^e siècle, thèse, Sorbonne Université, 2018, n. p.

15. Al-Harawî, *Guide des lieux de pèlerinage*, Damas, Institut français de Damas, 1957, p. 9.

16. S. Ennahid et E. Ross, « Adding a Layer. Functioning Muslim Shrines at Archeological Sites in Northwestern Morocco », in S. Altekam, C. Marcks-Jacobs et P. Seiler, *Perspektiven der Spolienforschung, 2, Zentren und Konjunkturen der Spolierung*, Berlin-Boston, Topoi, 2017, p. 96.

17. J. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East. Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2018, p. 340.

18. E. Key Fowden, *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads* (with G. Fowden), Athènes, Diffusion De Boccard, 2004, p. 577-578. Plus généralement, voir I. Shahîd, « Arab Christian Pilgrimages in the Proto-Byzantine Period — Sergiopolis/Rusâfa », in D. Frankfurter (dir.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leyde, Brill, 1998, p. 379.

19. F. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, édité par M. Hasluck, Oxford, Oxford University Press, 1929, 2 vol. ; D. Shankland (dir.), *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920*, Istanbul, Isis, 2005-2013, 3 vol.

20. On reviendra au chapitre 6 sur ce thème des lieux saints partagés.

21. I. Goldziher, « Le culte des saints chez les musulmans », *Revue d'histoire des religions*, I, 1880, p. 227-351 ; C. Mayeur-Jaouen, « Le culte des saints musulmans à la lumière d'Ignac Goldziher », in C. Trautmann-Waller (dir.), *Ignac Goldziher. Un autre orientalisme ?*, Paris, Geuthner, 2011, p. 149-178.

22. Compte rendu par Marcel Mauss dans *L'Année sociologique*.

23. Traduit en français : E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, Payot, 1935.

24. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, et id., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, Société des bollandistes, 1927.

25. R. Kriss et H. Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, t. I, *Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, t. II, *Amulette, Zaubersprüche und Beschwörungen*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1960-1962.

26. C. Décobert, « Un lieu de mémoire religieuse », *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, MMSH, 2000, p. 247-263.

27. M. Guidetti, *In the Shadow of the Church. The Building of Mosques in Early Medieval Syria*, Leyde, Brill, 2017, p. 77.

28. Un bilan par A. Papaconstantinou, « Introduction », in A. Papaconstantinou, N. McLynn et D. L. Schwartz (dir.), *Conversions in Late Antiquity. Christianity, Islam and beyond*, Farnham, Ashgate, 2015, p. XV-XXXVII.

29. Combien de temps le site bouddhiste du Naw Bahar servit-il de lieu de culte après la conquête islamique ? On l'ignore. Le site fit l'objet de destructions partielles sous les Omeyyades. Cf. É. de la Vaissière (dir.), *Islamisation de l'Asie centrale. Processus locaux d'acculturation du VII^e au XI^e siècle*, Paris, Peeters-Association pour l'avancement des études iraniennes, 2008.

30. Cf. J. Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2010 ; É. de la Vaissière, « De Bactres à Balkh, par le Nowbahar », *Journal asiatique*, 298/2, 2010, p. 517-533.

31. A. Azad, *Sacred Landscape in Medieval Afghanistan. Revisiting the Faḍā'il-i Balkh*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 109. On découvrit ensuite dans un village proche de Balkh le tombeau de 'Alī, vénéré par les chiïtes, mais les *Faḍā'il* ignorent cette « invention » qui fut à l'origine de Mazār-i Sharīf, la quatrième ville d'Afghanistan.

32. On verra plus loin l'exception de la vénération de têtes d'Alides décapités, comme l'imam Husayn.

33. P. Kahle, « Das Wesen der muslimischen Heiligtümer in Palästina », *Palästina-Jahrbuch*, vol. 7, 1911, p. 117.

34. J. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East. Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2018, p. 5.

35. M. Guidetti, *In the Shadow of the Church. The Building of Mosques in Early Medieval Syria*, Leyde, Brill, 2017, notamment p. 36-70 sur la contiguïté des églises et des mosquées. Il arrivait même que des musulmans prient dans des églises au tout début de l'islam, cf. S. Bashear, « Qibla musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches », *Muslim World*, 81, 1991, p. 267-282.

36. Al-Harawī, *Guide des lieux de pèlerinage*, Damas, Institut français de Damas, 1957, p. 10.

37. P. Cobb, « Virtual Sacrality. Making Muslim Syria Sacred before the Crusades », *Medieval Encounters*, 8, 2002, p. 35-55.

38. E. Aubin-Boltanski, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine. Prophètes, héros et ancêtres*, Paris, EHESS, 2007.

39. J. Sauvaget, *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Geuthner, 1941, p. 124 sq.

40. C. Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane, XV^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005, p. 58.

41. La redécouverte de cette église par une fouille en 1992 a montré qu'elle avait été transformée en mosquée, en restant un pèlerinage partagé par les chrétiens et les musulmans, cf. R. Avner, « The Kathisma : a Christian and Muslim Pilgrimage Site », *ARAM*, 18-19, 2006-2007, p. 541-557, et G. Dye, « Lieux saints communs partagés ou confisqués : aux sources de quelques péricopes coraniques, Q19 : 16-33 », in I. Dépret

et G. Dye (dir.), *Partage du sacré. Transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Fernelmont, E.M.E., 2013, p. 55-121.

42. R. Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, Londres et New York, Routledge, 2002.

43. P. Franke, *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Würzburg, Ergon Verlag, 2000.

44. Cf. J. Sourdel-Thomine, « Traditions d'emprunt et dévotions secondaires dans l'islam du XII^e siècle », *Revue des études islamiques*, LV-LVII, 1987-1989, p. 319-327.

45. Cf. D. Aigle (dir.), *Figures mythiques de l'Orient musulman*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n^{os} 89-90, 2000.

46. Al-Harawî, *Guide des lieux de pèlerinage*, Damas, Institut français de Damas, 1957, p. 18 ; G. Gobillot, « Histoire et géographie sacrées dans le Coran. L'exemple de Sodome », in [Nouvelles lectures du Coran](#), Midéo, 31, 2015, p. 1-54.

47. J. Sourdel-Thomine, « Traditions d'emprunt et dévotions secondaires dans l'islam du XII^e siècle », *Revue des études islamiques*, LV-LVII, 1987-1989, p. 327 ; et J. Sourdel-Thomine, « Les anciens lieux de pèlerinage damascains d'après les sources arabes », *Bulletin d'études orientales*, XIV, 1952-1954, p. 65-85.

48. Présentation pédagogique par A. Papas, « Les tombeaux de saints musulmans au Xinjiang. Culte, réforme, histoire », *Archives de sciences sociales des religions*, 142/2, avril-juin 2008, p. 47-62. La note 8, p. 49, rappelle la riche littérature sur la figure de Satuq Bughra Khan, dont la conversion et l'existence même sont controversées. M. Hamada, « Le mausolée et le culte de Satuq Bughrâ Khân », *Journal d'histoire du soufisme*, 3, 2002, p. 62-87 ; id., « Le pouvoir des lieux saints dans le Turkestan oriental », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 5-6, 2004, p. 1019-1040.

49. Par exemple à propos de la tombe d'Adam et des différentes légendes sur son emplacement, Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fi ma'rifat al-aqālīm* (*La meilleure répartition pour la connaissance des provinces*), trad. A. Miquel, Damas, Institut français de Damas, 1963, p. 118.

50. M. J. Kister, « Sanctity Joint and Divided : on Holy Places in the Islamic Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20, 1996, p. 18-65.

51. Al-Harawî, *Guide des lieux de pèlerinage*, Damas, Institut français de Damas, 1957, p. 4-5.

52. M. Kerrou, « Sainteté, savoir et autorité dans la cité islamique de Kairouan », in M. Kerrou, *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, IRMC, 1998, p. 224.

53. G. Marçais, « Le tombeau de Sidi Oqba », in *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, Alger, Imprimerie du gouvernement général, 1957, t. I, p. 159.

54. Al-Harawî, *Guide des lieux de pèlerinage*, Damas, Institut français de Damas, 1957, p. 133-134.

55. On sait que ce nom des « Sept Filles » désigne en Égypte des sites de ruines d'origine pharaonique. C. Mayeur-Jaouen et N. Michel, « Cheikhs, zâwiya-s et confréries du Delta central : un paysage religieux autour du xvi^e siècle », in M. Afifi, R. Chih, B. Marino, N. Michel et I. Tamdogan (dir.), *Sociétés rurales ottomanes. Ottoman Rural Societies*, Le Caire, Ifao-Cahier des annales islamologiques, 25, 2005, p. 139-162.

56. Les premiers raids musulmans sur Bahraich n'eurent pas lieu avant le début du xiii^e siècle sous le sultanat de Delhi. Aucun chroniqueur du xiii^e siècle n'évoque le saint. Cf. M. Gaborieau, « Les saints, les eaux et les récoltes en Inde », in M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Lieux d'islam*, Paris, Autrement, 1996, p. 239-254 ; M. Tahir, « The Dargah of Sayyid Salar Mas'ud in Bahraich : Legend, Tradition and Reality », in C. Troll (dir.), *Muslim Shrines in India. Their Character, History and Significance*, New Delhi, Oxford University Press, 2004, p. 24-43, et I. H. Siddiqui, « A note on the Dargah of Salar Mas'ud in Bahraich in the Light of the Standard Historical Sources », in C. Troll (dir.), *Muslim Shrines in India*, New Delhi, Oxford University Press, repr. Oxford India Paperbacks, 2004, p. 44-47.

57. L. Gayer, compte rendu du livre d'une des figures des *Subaltern Studies* en Inde, S. Amin, « Conquest and Community: The Afterlife of Warrior Saint Ghazi Miyan », *Critique internationale*, 71, 2016, p. 151-155.

58. A. Borrut, « Remembering Karbalā' : the construction of an early Islamic site of memory », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 42, 2015, p. 249-282.

59. L. Halevi, *Rites for the Dead. Funerals and the Afterlife in Early Islam*, Le Caire, The American University in Cairo Press, 2007.

60. *Ibid.*, p. 119.

61. N. Haider, « Prayer, Mosque, and Pilgrimage : Mapping Shī'ī Sectarian Identity in 2nd/8th Century Kūfa », *Islamic Law and Society*, 16, 2009, p. 151-174. Sur la sainteté de Kūfa, cf. M. J. Kister, « Sanctity Joint and Divided : On Holy Places in the Islamic Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20, 1996, p. 31.

62. W. Diem et M. Schöller, *The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs*, I, *Epitaphs as Texts*, II, *Epitaphs in Context*, III, *Indices*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004.

63. K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, Oxford, Oxford University Press, t. I, 1952 ; O. Grabar, « The Earliest Islamic Commemorative Monuments, Notes and Documents », *Ars Orientalis*, 4, 1966, p. 7-46, repris dans *Constructing the Study of Islamic Art*, Hampshire, Ashgate Publishing Ltd, vol. IV, 2005. Cet article fut à l'origine du grand livre d'Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven, Yale University Press, 1973.

64. R.-P. Gayraud, S. Björnesjö et P. Speiser, « Iṣṭabl ‘Antar (Fostat) 1992. Rapport de fouilles », *Annales islamologiques*, 28, 1994, p. 1-27 ; et R.-P. Gayraud, S. Björnesjö, P. Gallo, J.-M. Mouton et F. Paris, « Iṣṭabl ‘Antar (Fostat) 1994. Rapport de fouilles », *Annales islamologiques*, 29, 1995, p. 1-24.

65. Cf. Y. Râgib, « Les premiers monuments funéraires de l’islam », *Annales islamologiques*, IX, 1970, p. 21-36.

66. In Y. Ragheb, *Morts vivants, tombes et mausolées en terre d’Islam*, Paris, ACHCByz, 2023, p. 127-144.

67. O. Grabar, « The Earliest Islamic Commemorative Monuments », *Ars Orientalis*, 4, 1966, p. 38. Pour Grabar, ce retard dans les constructions serait dû à l’emprise du hanbalisme dans la période, refusant de telles édifications.

68. J. Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine*, Paris, Institut français de Damas, 1947.

69. Le catalogue est dressé par Thomas Leisten à l’aide des trois recueils de hadiths cités ici. T. Leisten, « Between Orthodoxy and Exegesis : Some Aspects of Attitudes in the Shari’a Toward Funerary Architecture », *Muqarnas*, VII, 1990, p. 12-22. La suite de notre paragraphe s’appuie sur cette importante étude qu’il développe dans l’imposant *Architektur für Tote. Bestattung in architektonischem Kontext in den Kernländern der islamischen Welt zwischen 3/9 und 6/12 Jahrhundert*, Berlin, Dietrich Reimer, 1998. Le deuxième chapitre souligne que la construction de tombes se fait contre les normes religieuses, le troisième chapitre, p. 27-54, recense différents lieux d’inhumation, avec une étude de cas à Rusâfa à l’époque abbasside, aux IV^e-VI^e siècles de l’hégire (X^e-XI^e siècle). Le huitième chapitre présente un catalogue de traces littéraires et épigraphiques de tombes construites.

Cf. également Y. Ragheb, « Structure de la tombe d’après le droit musulman », *Arabica*, XXXIX, 1992, p. 393-403.

70. I. Grütter, « Arabische Bestattungsgebräuche in frühislamischer Zeit (nach Ibn Sa’d und Buhari) », *Der Islam*, 31, 1954, p. 147-173. Signalons M. Hendaz, *Les rituels funéraires dans l’islam classique, VII^e-XIV^e siècle*, thèse, École pratique des hautes études, 2011, n. p.

71. T. Leisten, *Architektur für Tote*, Berlin, Dietrich Reimer, 1998, p. 249-282.

72. Survol par D. Ephrat, *A Learned Society in a Period of Transition. The Sunni ‘Ulama’ of Eleventh-Century Baghdad*, Albany, State University of New York Press, 2000. Plus approfondi : V. Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes au temps des Seljoukides. Étude d’histoire sociale*, Beyrouth, Institut français du Proche-Orient, 2015, 2 vol.

73. C. Melchert, « The Ḥanābila and the Early Sufis », *Arabica*, t. 48, fasc. 3, 2001, p. 352-367.

74. M. Schöller, *The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs*, II, *Epitaphs in Context*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004.

75. D. Gril, S. Reichmuth et D. Sarmis, « Introduction », in D. Gril, S. Reichmuth et D. Sarmis (dir.), *The Prophet between Doctrine, Literature and Arts. Historical Legacies and their Unfolding. The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, Leyde, Brill, 2022, t. I, p. 22.

76. Citons aussi un cas exceptionnel où le corps du saint est visible, la momie de Khoja Ishâq Khuttalani (m. 1423), vénérée dans une grotte du Tadjikistan. Cf. J.-A. Gross, « The "Shrinescapes" and Narrative Traditions of Khoja Ishaq Khuttalani », in D. Ephrat, E. S. Wolper et P. G. Pinto (dir.), *Saintly Spheres and Islamic Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Place*, Leyde, Brill, 2021, p. 149-182.

77. Y. Râgib, « Les premiers monuments funéraires de l'islam », *Annales islamologiques*, IX, 1970, p. 36. Sur l'architecture des mausolées, voir M. Hattstein et P. Delius, *Arts et Civilisations de l'Islam*, Cologne, Könemann, 2000.

CONCLUSION

En 1880, Ignace Goldziher avait souligné dans un article fondateur les différences entre le culte des saints musulmans et le culte des saints chrétiens. Mettant l'accent sur les saints anonymes, il voyait dans ces dévotions un ensemble de survivances étrangères à l'islam (au « vrai islam ») et destinées à disparaître avec la modernité, alors même qu'il soulignait — de façon contradictoire — sa spécificité islamique. Depuis 1880, plus d'un siècle d'historiographie a rééquilibré cette vision en réhabilitant le rôle du soufisme et des soufis, du chiisme et du culte des imams, des dynasties et des guerres, de la culture populaire et de l'économie du waqf, qui tous jouèrent un rôle crucial dans l'histoire du culte des saints : oui, le culte des saints a une histoire et n'est pas le domaine d'impavides continuités, invariants d'une « religion populaire » statique. Les dichotomies établies par l'orientalisme et le réformisme musulman entre islam scripturaire et normatif d'une part, islam populaire et hétérodoxie d'autre part, sont et restent inadaptées pour décrire ce que fut l'islam vécu durant des siècles. C'est bien pourquoi les wahhabites furent si longtemps honnis par les oulémas du monde musulman.

Aujourd'hui, la condamnation du soufisme et du culte des saints par le salafisme contemporain reflète la sécularisation d'un univers rationalisé, avide d'exclure mystique et ésotérisme, merveilleux et piété incarnée. Avide aussi d'effacer la longue histoire des sociétés musulmanes.

Né dans le riche terreau de l'Antiquité tardive, intimement lié au culte des morts et au processus d'islamisation, venu apporter une réponse charnelle et concrète aux demandes d'intercession dans l'ici-bas et dans l'au-delà, le culte des saints musulmans apparaît en pleine lumière au IX^e siècle. Lié à la mémoire des prophètes antéislamiques, au djihad des vivants et au culte des descendants du Prophète et de ses Compagnons, il fournit des modèles d'hommes de Dieu (et de rares femmes) à vénérer, et participe à la lutte entre chiisme et sunnisme. Il est légitimé par des écrits hagiographiques au X^e siècle. S'il est certain que le culte des saints musulmans ne peut être dissocié des religions et cultures antéislamiques qui l'entouraient à ses débuts, il ne tarda pas à manifester moins une continuité que la preuve d'une affirmation triomphante de l'islam sur un territoire conquis, dont la population s'était partiellement convertie, ou était appelée à le faire. Dans la réminiscence du hajj se forgèrent les rites dévotionnels propres de la visite pieuse. Soutenu énergiquement par les dynasties successives dans toutes les régions du monde musulman, le culte des saints devient un phénomène massif et général aux XII^e-XIII^e siècles, avec la multiplication de cheikhs soufis et de confréries, avec le culte du Prophète et de nouvelles vagues d'islamisation. Ibn 'Arabî forge une hagiologie inspirée qui servira d'armature spirituelle et de lexique dévotionnel au soufisme et au culte des saints pendant des siècles. C'est alors que se multiplient les sanctuaires de saints, d'ancêtres et de héros fondateurs, à une échelle quasi paroissiale.

Malgré les invasions mongoles, la chute du califat, la peste noire et le recul démographique du XIV^e siècle, ou plutôt à cause de tout cela, le culte des saints musulmans prend son essor. Au temps des trois Empires, son destin est indissolublement lié à celui des confréries soufies chez les sunnites, du chiisme dévotionnel chez les chiites duodécimains. Face aux courants intellectuels rationalistes ou piétistes de l'époque moderne, face au wahhabisme naissant, les rituels dévotionnels subissent condamnations, critiques, éloges, sans que l'adhésion massive aux saints en soit altérée. Comme les confréries, le culte des saints finit par s'accommoder de la colonisation à la fin du XIX^e siècle, mais le réformisme musulman, expression de la modernité et d'une forme d'occidentalisation de la pensée islamique, le condamne. Cette rupture n'a longtemps guère eu d'effet sur des pratiques et des croyances qui restent le visage de l'islam pour la grande majorité des musulmans. Au XX^e siècle, le culte des saints est mis au pas par les États indépendants de l'époque contemporaine, qui le privent du contrôle de ses assises économiques, ce qui conduit à l'effondrement du rôle politique et social des confréries et des descendants des saints. Le culte des saints musulmans se déplace en partie vers un culte de héros et de martyrs, dont les modèles fortement politisés transforment en retour son imagerie. Le nationalisme et l'urbanisation, puis la mondialisation et le consumérisme, enfin le salafisme militant acculent le culte des saints musulmans à la défensive en milieu sunnite, exacerbent le culte des imams en milieu chiite. D'impressionnants renouvellements s'affirment à la fin du XX^e siècle, dans le mouvement de « réveil de l'islam », avant que ne se produisent de nouvelles ruptures au XXI^e siècle, quand al-Qâ'ida et Daesh vont de pair avec Internet, la mondialisation et la sécularisation.

Sur le temps long, ce qui frappe l'observateur est l'impressionnante résilience du culte des saints : ici, au Pakistan ou en Afrique occidentale, il reste démonstratif et actif, alors qu'il se heurte à de formidables adversaires ; là, en Égypte et au Maroc, il reste à l'occasion spectaculaire, mais bridé ; ailleurs encore, étroitement censuré, il est devenu moins visible, renvoyé aux rites discrets des confréries et aux rêves. Parfois, il devient invisible, comme au Xinjiang ou en Arabie saoudite, où l'arasement des mausolées et les persécutions approfondissent la dévotion aux saints toujours absents-présents en des lieux disparus-toujours-là, qui luttent pour maintenir la mémoire du sacré. Pour les fidèles en migration et les convertis occidentaux, loin du territoire et du terroir, de nouveaux liens dévotionnels se tissent grâce à la reproduction des images et des sons — tout ce qui n'existait pas au temps de Goldziher.

À l'heure où disparaît en Europe le maillage paroissial hérité du concile de Trente, disparaît dans le monde musulman le maillage quasi paroissial des tombeaux des saints. Si la fin du monde rural est bien sûr inégale selon les pays et les régions, l'urbanisation et la modernisation, avec leurs cortèges de migrations, s'imposent partout. Ni en ville, ni au village, il n'y a plus guère de terroir que l'on pourrait partager, de gens qui y vivent au quotidien et y installent leurs repères. Il est certain que le culte de religion agraire que décrit *Twilight of the Saints* de James Grehan pour la Palestine de la fin de l'époque ottomane est en voie de disparition. Mais, plutôt que d'un crépuscule des saints, ne s'agit-il pas de la « fin des terroirs », d'un crépuscule de la nature et des campagnes qui en formaient le cadre ? Les saints sont ailleurs désormais, comme leurs dévots. Ce processus de déterritorialisation condamne moins le culte des saints en général que sa dimension profondément locale. Le culte des saints avait apprivoisé et hominisé un paysage. Celui-ci a été durement remodelé

par les guerres, l'explosion démographique, l'action souvent destructrice des États modernisateurs — accompagnée parfois, pour des raisons politiques, d'une volonté d'éradiquer la mémoire des lieux intimement liés à l'identité d'un peuple. Aujourd'hui, le réchauffement climatique, qui tarit les sources et dessèche les arbres, affecte à son tour les lieux saints naturels gagnés par l'urbanisation.

Le culte des saints a lieu désormais souvent en ville, en migration et sur le Net. La réhabilitation des pèlerinages aux mausolées des saints par la plupart des États musulmans à la fin du ^{xx}^e siècle et au début du ^{xxi}^e siècle s'accompagne d'une réforme des pratiques pèlerines par l'islam étatique qui décerne autorisations, permis de construire et de rénover. Souvent, le tourisme et la folklorisation de pèlerinages viennent transformer en patrimoine régional ou national les fêtes pèlerines. Pour beaucoup de jeunes musulmans occidentalisés, y compris soufis, l'appréhension du territoire sacré se fait par le tourisme, l'archéologie, la patrimonialisation et l'historicisation, autant de modes de désacralisation, et non plus par la quotidienneté d'une tradition transmise et constamment renouvelée.

Le culte des saints musulmans a pourtant gardé ses références fondamentales : la référence au hajj, modèle ultime de tout pèlerinage musulman, ainsi qu'à la visite à Médine ; pour les sunnites, la référence au soufisme, devenu le modèle quasi général de toute sainteté à partir du ^{xiii}^e siècle ; pour les chiites, la mémoire cruciale des premiers temps de l'islam qui justifie la chiitisation du culte des saints depuis, au moins, l'époque safavide. L'hagiologie (ou l'imamologie), l'idée de *baraka* et les miracles, jusqu'à la structure physique des tombeaux de saints, restent *grosso modo* partout similaires, de même que les traditions festives d'un pays à l'autre se ressemblent grandement, avec différents niveaux d'interprétation

dans différents contextes. Mais il ne s'agit pas de références inchangées : les lieux, jadis lointains, qui fixent la polarité des mausolées sont désormais proches. Quand il devient possible, et même assez facile, de faire le hajj, d'aller à Médine ou à Kerbéla, les sanctuaires locaux deviennent moins nécessaires. Dans la salle d'attente d'un laboratoire d'analyses égyptien, sur une télévision satellite uniquement dédiée aux images du sanctuaire mecquois, on regarde machinalement l'image mouvante des foules qui tournent autour de la Ka'ba, tandis qu'une voix récite le Coran : est-il encore besoin de s'y rendre ? Où sont la rareté et la distance qui font le sacré ? Il en est souvent de même pour les visites pieuses : quand l'image du cheikh et même sa parole sont diffusées sur Internet et les réseaux sociaux, sur le petit écran d'un téléphone portable, la confrérie et le pèlerinage changent de signification. Le sens d'un même lieu et d'un même saint, sa mémoire et sa légende, parfois, se métamorphosent, comme ils l'ont toujours fait, et parfois disparaissent, quand d'autres apparaissent.

Si l'islam est bien une tradition discursive, comme l'a affirmé Talal Asad¹, les seules références textuelles et scripturaires ne suffisent pas à rendre compte de bien des phénomènes quand la culture orale est si riche. L'attention récente à la culture matérielle, architecturale, artistique aide aussi à réviser une conception rigide qui risquerait de réduire le culte à une interprétation abusivement cohérente. « L'islam » après tout a bien dû s'accommoder au ^{xx}e siècle — comme jadis — de multiples conflits, jeux de pouvoir, stratégies discursives et imaginaires historiques, processus de mémoire, qui donnent au culte des saints dans le monde musulman bien des visages. C'est via le culte des saints que l'on peut reconstituer une histoire régionale en sortant de la dichotomie entre local et global. Le culte des saints raconte une histoire des paysages, des espaces sacrés,

des territoires et des imaginaires, comme le disent fortement Samuli Schielke et Georg Stauth. Ces paysages forment un monde soumis à des hiérarchies spirituelles où les saints circulent entre ici-bas et au-delà, entre un temps incarné et une a-temporalité anhistorique : la rencontre culmine dans les fêtes aux sanctuaires, dans les rêves, les visions, et la demande d'intercession. Cette nature même des sanctuaires, lieux de contact et de médiation, est refusée par les salafistes. « La nature inclusive des lieux sacrés devient une menace pour la pureté de la sainteté rationnelle de l'islam revivaliste, mais aussi pour les notions modernistes développementalistes d'ordre public et de rationalité². » Lieux d'ambiguïté confessionnelle et de rencontre entre les sexes, mémoires plurielles et souvent contradictoires, les mausolées ne répondent pas aux catégories imposées par le salafisme contemporain, langue de bois dominante.

Après tant d'appels à la réforme, depuis deux siècles, ce sont finalement la fête, la joie et l'émotion religieuse, au cœur du culte des saints, qui sont aujourd'hui menacées. Chant et danse sont souvent désacralisés pour en faire des arts de la scène. Le culte des saints musulmans paraît marginal au sein de sociétés soumises à des bouleversements très rapides, à un matraquage d'idées salafistes comme d'oukases néolibéraux et capitalistes. Le culte des saints musulmans reste pourtant au cœur de l'intercession soufie et des cultures d'islam, avec leurs musiques et leur poésie, leur pluralité et leur mixité, au cœur de l'histoire de leurs paysages, de leurs territoires, de leurs sociétés. L'existence du culte des saints, qui paraissait destinée à s'effacer en silence au temps de Goldziher, d'Atatürk ou de Bourguiba, est redevenue au XXI^e siècle un enjeu brûlant, décidément « le creux le plus douloureux » des sociétés musulmanes — intimement lié à la définition même de l'islam. C'est l'importance des saints et des sanctuaires qui explique la violence des

destructions à Tombouctou ou à Mossoul, retour du refoulé dans l'affirmation d'une religion dissociée de sa tradition et de sa propre culture³. Entre l'oukase nivelant des salafistes et des djihadistes et l'attachement au lieu sacré et à l'expérience pérégrine, entre le monde de la tombe muette et celui du mausolée ouvert sur le ciel, entre les éradicateurs d'ici-bas et les intercesseurs d'avec l'au-delà, il est toujours question de rejeter ou d'invoquer la sainteté : la relation entre Dieu et les hommes.

1. Paru en 1986 (Washington, Georgetown University, Occasional Papers Series), *The Idea of an Anthropology of Islam* a été republié dans *Qui parle* (17-2, 2009). Traduit par M. Gallo et P. Lassave, « L'idée d'une anthropologie de l'islam » est paru dans les *Archives de sciences sociales des religions*, 180, octobre-décembre 2017, p. 117-137.

2. G. Stauth et S. Schielke, *Dimensions of Locality. Muslim Saints, their Place and Space*, Bielefeld, transcript Verlag, « Yearbook of the Sociology of Islam », 8, 2008, p. 19.

3. Comme l'écrivait Dermenghem en 1954, à propos de la répression du culte des saints, « couper les sources de la vie profonde risque, au lieu d'épurer, d'amener des dérivations graves, le substrat émotif collectif comprimé tendant à prendre d'aveugles revanches » : É. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954, réimpr. 1982, p. 330. Olivier Roy attribue la naissance des phénomènes religieux « déviants » à la disjonction croissante entre religion et culture, source de la poussée fondamentaliste : O. Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, « Points », 2008.

APPENDICES

INDEX DES NOMS PROPRES DE PERSONNES

AARON [64](#)

Abbassides [73](#)

ABRAHAM/IBRÂHÎM [45](#), [61](#), [63-65](#)

ABÛ DÂWÛD [82](#)

ABÛ L-HAJJÂJ AL-UQSÛRÎ [52](#)

ABÛ HANÎFA, imam [84](#)

ABÛ ZUM‘A AL-BALAWÎ/SÎDÎ SAHAB [70](#)

ADAM [64](#)

AL-AFGHÂNÎ, Jamâl al-Dîn [56](#)

AHMAD, Shahab [23](#)

AHMAD AL-BADAWÎ [17](#)

AHMAD Û MÛSÂ [14](#)

‘Â‘ISHA [83](#)

‘ALÎ B. ABÎ TÂLIB [34](#), [60](#), [73](#), [75](#), [77](#), [85](#)

‘ALÎ B. MUHAMMAD AL-RABA‘Î [64](#)

‘ALĪ BŪ JUNŪN [52](#)

Alides [60](#), [73-74](#), [85-86](#)

AMĪR KHUSRAW/AMIR KHOSROW [72](#)

AMIR-MOEZZI, Mohammed Ali [26](#), [34](#)

AMRI, Nelly [12](#), [35](#)

Arabes [34](#), [81](#)

ASAD, Talal [537](#)

ATATÜRK, Mustapha Kemal [53](#), [539](#)

AZAD, Arezou [60-61](#)

AL-BÂQIR, imam [77](#)

BAUDEN, Frédéric [78](#)

BAYBARS, émir [65](#)

BENKHEIRA, Mohammed Hocine [14](#)

BEN EL-HAJ SOULAMI, Jaafar [14](#)

Bible [67](#)

BOIVIN, Michel [14](#),

BOUHDIBA, Abdelwahab [12](#)

BOURGUIBA, Habib , [539](#)

BROWN, Kenneth [25](#)

BROWN, Peter [28](#), [32-33](#), [43](#), [76](#), [N8](#)

BRUNNER, Rainer [23](#)

BURHÂN AL-DĪN MUHAMMAD B. ‘UMAR AL-BUKHÂRĪ [42](#)

Byzantins [71](#)

CAÏN [61](#)

CANAAN, Taufik/Tawfiq [24](#), [47](#)

CATHERINE DE SIENNE [17](#)

CHAMBERT-LOIR, Henri [25](#)

CHAPOUTOT, Johann [13](#)

CHIABOTTI, Francesco [12](#)

CHIH, Rachida [12](#)

CHISHTIYYA, Chishtî [42](#)

CHODKIEWICZ, Michel [11](#), [34-35](#)

COMBE, Étienne [78](#)

Compagnon(s) du Prophète [66](#), [68-71](#), [74-75](#), [534](#)

Coran [19](#), [23](#), [34](#), [65-67](#), [77-78](#), [537](#)

CORBIN, Henry [34](#)

CRESWELL, K.A.C. [78](#)

Daesh [15](#), [24](#), [46](#), [535](#)

DANIEL [64](#)

DE JONG, Frederick [23](#)

DELEHAYE, Hippolyte [56](#)

DERMENGHEM, Émile [24](#), [47-48](#), , [N3](#)

DIEM, Werner [78](#)

DOUTTÉ, Edmond [47](#)

DUROCHER, Maxime [50](#)

EICKELMAN, Dale [23](#), [25](#)

EINZMANN, Harald [57](#)

ÉLIE, prophète, saint (cf. Ilyâs, Khidr) [67](#)

ENDE, Werner [23](#)

ERDOĞAN, Recep Tayyip [53](#)

FÂTIMA [60](#), [77](#)

FÂTIMA AL-MA'SÛMA [73](#)

Fatimides [70](#), [79](#)

FOWDEN, Elizabeth Key [54](#)

GABORIEAU, Marc [26](#),

GABRY-THIENPONT, Séverine [14](#)

GEERTZ, Clifford [25](#)

GELLNER, Ernest [25](#)

GEORGES, saint/Jirjis [36](#), [67](#)

Ghassanides [54](#)

GHAZI MIYAN/SALAR MAS'UD [72](#)

GILSENAN, Michael [25](#)

GLABER, Raoul [42](#)

GOLDZIER, Ignace/Ignaz [22](#), [24](#), [29](#), [55-56](#), [63](#), , [533](#), [535](#), [539](#), [N4](#)

GOLOMBEK, Lisa [49](#),

GRABAR, Oleg [78](#), [80](#), [87-88](#)

Greco [71](#)

GREHAN, James [536](#)

GRIL, Denis [12](#)

GUILLOT, Claude [25](#)

Gushtâsp [61](#)

AL-HAKÎM AL-TIRMIDHÎ [34-35](#), [41](#)

AL-HARAWÎ [42](#), [49](#), [51](#), [64](#), [67](#), [69-70](#)

HASLUCK, Frederick W. [54](#)

HEYBERGER, Bernard [14](#),

HILLE, Marie-Paule [14](#)

HISHÂM B. 'ABD AL-MALIK [54](#)

HUSAYN B. 'ALÎ B. ABÎ TÂLIB, imam [73-74](#), [85-86](#),

IBN 'ARABÎ, Muhyî al-Dîn [34](#), [41](#), [534](#)

IBN HANBAL, Ahmad [82](#), [84](#)

IBN TAYMIYYA, Ahmad [69](#), [75](#)

Iraniens [73](#)

ISAAC [64](#)

JACOB [64](#)

JA'FAR AL-SÂDIQ [73](#), [77](#)

JAOUEN, Alain [14](#), [17](#)

JÉSUS/'ÎSÂ/CHRIST [65-66](#)

JOB/AYYÛB [61](#)

JONAS YÛNUS [46](#), [64](#)

KA'B AL-AHBÂR [66](#)

KADIZADELI [38](#)

KALUS, Ludvik [78](#)

KERVAN, Monique/Monik [49](#)

KHÂDIR, KHIDR, KHIZR [67](#)

KRISS-HEINRICH, Hubert [57](#)

KRISS, Rudolf [57](#)

LUQMÂN [67](#)

MAHMÛD LE GHAZNÉVIDE [72](#)

MÂLIK B. ANAS, imam [84](#)

AL-MALIK AL-KÂMIL [84](#)

MA'RÛF AL-KARKHÎ [46](#)

MASSIGNON, Louis [47](#)

MERI, Josef W. [49](#)

MICHAUX-BELLAIRE, Édouard [29](#)

MOÏSE/MÛSÂ (cf. Nabî Mûsâ) [64-65](#)

MUHAMMAD (le Prophète) [21](#), [36](#), [38](#), [58](#), [60](#), [63](#), [66](#), [68-71](#), [73](#), [75](#), [77-79](#), [81](#), [83-85](#), [534](#)

MUHAMMAD B. ABÎ BAKR [69](#)

MU'IZZ AL-DAWLA [70](#)

MUMINOV, Ashirbek [81](#)

AL-MUNTASIR (calife) [80](#)

AL-MUQADDASÎ [42](#), [45-46](#), [69](#)

MUSLIM [82](#)

AL-MUTAWAKKIL, calife [73](#)

NABÎ YÛNUS (le prophète Jonas) [46](#), [64](#)

NAFÎSA BINT AL-HASAN, Sayyida [73](#)

NOÉ [64](#)

Omeyyades [64](#), [73](#), [80](#)

PAGANI, Samuela [12](#)

PAPAS, Alexandre [14](#),

PATRIZI, Luca [12](#)

PÉNICAUD, Manoël [14](#)

PHILIPPON, Alix , [N12](#)

POPOVIC, Alexandre [23](#)

al-Qâ'ida [15](#), [535](#)

Quarante saints/Sîdî al-Arba'în [70-71](#)

Quraysh [84](#)

RADTKE, Bernd , [N13](#)

RÂĞIB, Yûsuf/RAGHEB, Youssef [69](#), [79-80](#), [87](#),

RAMA [53](#)

Reconquista [53](#)

REICHMUTH, Stefan [12-13](#)

RENAN, Ernest [55](#)

AL-RIDÂ, ‘Alî [45-46](#), [73](#)

RODINSON, Maxime [48](#)

Romains [54](#)

ROY, Olivier [N3](#)

RÛMÎ [60](#)

Sainte Famille [66](#)

SAINTYVES, Pierre [74](#)

SALOMON [64](#)

SATUQ BUGHRA KHAN [68](#)

SAUVAGET, Jean [65](#), [78](#)

SCHIELKE, Samuli [538](#)

SCHÖLLER, Marco [78](#)

SEESEMANN, Rüdiger [23](#)

Sept Dormants [66](#)

Sept Filles [71](#),

SERGE, saint [54](#)

SEYYID BATTAL GHAZI [67](#)

AL-SHÂFI‘î, imam [84](#)

SHIBL, Sîdî [71](#)

Sîdî YAHYÂ [51](#)

SOLER, Renaud [14](#),

SOUDAN, Frédérique [78](#)

SOURDEL-THOMINE, Janine [11](#), [25](#), [49](#), [68](#)

STAUTH, Georg , [538](#)

STEINBACH, Udo [23](#)

TABARÎ [46](#)

TANNOUS, Jack [54](#), [64](#)

AL-TAYMÎ AL-KÛFÎ, HASAN B. ‘ALÎ B. FADDÂL [78](#), [88](#)

THIBON, Jean-Jacques [12](#), [14](#)

TOTTOLI, Roberto [23](#)

TOUATI, Houari [32](#)

TROLL, Christian [25](#)

‘UMAR B. ‘ABD AL-‘AZÎZ, calife [81](#)

‘UMAR B. AL-KHATTÂB [71](#)

ÛRÎ, NABÎ [64](#)

‘UQBA B. NÂFI’ [70](#)

VALLET, Éric [14](#)

VAUCHEZ, André [14](#)

VEINSTEIN, Gilles [13](#), [23](#)

VIERGE MARIE (cf. Marie) [36](#), [53](#), [65-66](#)

VISHNU [53](#)

AL-WALÎD, calife [80](#)

WELLHAUSEN, Julius [56](#)

WESTERMARCK, Edward [56](#)

WIET, Gaston [78](#)

WOLPER, Esther Sara [50](#)

YAHYÂ (Jean-Baptiste) [52](#), [80](#), [86](#)

YASAVI/YASAWÎ, Ahmad [63](#)

ZACHARIE [52](#)

ZARCONE, Thierry [14](#)

ZAYD B. ‘ALÎ ZAYN AL-‘ÂBIDÎN [73](#), [86](#)

ZAYNAB, Sayyida [74](#)

INDEX DES NOMS DE LIEUX

Afghanistan [15-16](#), [49](#), [57](#), [60](#), [N31](#)

Afrique

de l'Ouest [N8](#)

occidentale [535](#)

subsaharienne [15](#), [25](#), [N8](#)

Afrique du Nord (cf. Maghreb) [47](#)

Afyon Karahisar [67](#)

Alep [51-52](#), [64-65](#)

Algérie [16](#), [47](#)

Amérique [16](#)

Anatolie [42](#), [49](#), [54](#), [67](#), [71](#)

Andalousie [42](#)

Arabie [38](#), [68](#)

Arabie saoudite [38](#), [535](#)

Arménie [67](#)

Ascalon [45](#)

Asie centrale [15](#), [35](#), [48-49](#), [56](#), [63](#), [69-70](#), [81](#), [87](#), [N8](#), [N13](#)

Asie du sud-est (Indonésie, Malaisie) [68](#)

Assouan [86](#)

Assyrie [46](#)

Ayodhya [53](#)

Azerbaïdjan [15](#)

al-Azhar [56](#)

Bactriane [59](#)

Bagdad [46-47](#), [84](#)

Bahnasâ (Oxyrhyncos) [58](#), [60-61](#)

Bahraich [72](#), [N56](#)

Balkans [25](#), [47](#), [54](#), [67](#)

Balkh [49](#), [59-61](#), [N31](#)

Bassora [77](#)

Bayhaq [59](#)

Bejaïa / Bougie [51](#)

Bethléem [66](#)

Biskra [70](#)

Boukhara [59](#)

Budapest [15](#)

Carthage [12](#)

Chine [38](#), [52](#)

Cité des morts [47](#)

Constantinople [53](#)

Cordoue [53](#)

Damas [52](#), [64](#), [69](#), [71](#), [74](#), [80](#), [86](#)

Delhi [N56](#)

Delta (du Nil) [71](#)

Dôme du Rocher [66](#)

Égypte [11-12](#), [15](#), [42](#), [48](#), [57](#), [63](#), [65](#), [69](#), [74](#), [77](#), [79](#), [87](#), [535](#), [N55](#)

Haute-Égypte [13](#), [65](#)

Moyenne-Égypte [58](#)

Espagne [46](#), [53](#)

Europe [16](#), [53](#), [55](#), [536](#)

France [12](#)

Fustât [69](#), [79](#)

Hébron [45](#), [64](#)

Ifriqîya [70](#)

Inde [15](#), [25](#), [42](#), [47-48](#), [53](#), [71-72](#), [87](#)

Indonésie [15](#), [25](#), [48](#)

Irak [11](#), [15](#), [42](#), [44](#), [73](#), [77](#)

Iran [42](#), [45](#), [49](#), [73](#)

Ispahan [59](#)

Istanbul [15](#)

Jéricho [65](#)

Jérusalem [66](#)

Jordanie (cf. Transjordanie) [57](#)

Ka'ba [62-63](#), [81](#), [537](#)

Kabylie [51](#)

Kairouan [70](#)

Kashgar [68](#)

Kathisma (église du) [66](#)

Kayseri (Césarée) [71](#)

Kerbéla [73](#), [537](#)

Khorassan [15](#)

Kûfa [77-78](#)

Kurdistan [67](#)

La Mecque [38](#), [62-63](#), [76](#), [78](#), [81](#)

Le Caire [12](#), [47](#), [73](#), [84](#), [86](#), [88](#)

Liban [57](#), [64](#)

Louxor [52](#)

Maghreb [42](#), [48](#), [70](#), [N8](#)

Maroc [14](#), [29](#), [47](#), [52](#), [56](#), [535](#)

Mashhad [45-46](#), [73](#)

Mazar-e Charif [N31](#)

Médine [38](#), [63](#), [77-78](#), [81](#), [84](#), [537](#)

Mont-Liban [55](#)

Mossoul [46](#), [64](#), [539](#)

Moyen-Orient [15-16](#), [23](#), [55](#)

Najaf [73](#)

Naw Bahar (Balkh) [60](#)

Nichapour [59](#)

Ninive [46](#)

Nubie [15](#)

Occident [42](#)

Orient [87](#)

Pakistan [15](#), [535](#)

Palestine [45](#), [47](#), [64](#), [536](#)

Paris [12](#)

péninsule Arabique [79](#)

Pendjab [63](#)

Proche-Orient [42](#), [47](#), [52](#), [55](#), [63](#), [67](#)

Qalʿat Qûrus [64](#)

Qassioun, mont [71](#)

Qom [73](#)

al-Qubba al-Sulaybiyya [80](#)

Rabat [13](#)

Rastan [67](#)

Rusâfa [54](#), [N69](#)

Sahara [70](#)

Sâlihîn [65](#)

Samarra [80](#)

Samarcande [59](#)

Sébaste (Sivas) [71](#)

Sebou [53](#)

Sénégal [63](#)

al-Shuhadâ' [71](#)

Sicile [46](#), [70](#)

Sirsina [71](#)

Sodome [67](#)

Soudan [57](#)

Syrie [15](#), [49](#), [51](#), [57](#), [64-65](#), [67](#), [77](#)

Terre sainte [64](#)

Tétouan [14](#)

Tombouctou , [539](#)

Touba (Sénégal) [63](#)

Tunis [15](#)

Turfan [52](#)

Turquie [38](#), [53](#), [57](#)

Tuyuq Mazar [52](#)

Union soviétique (URSS) [38](#)

Uttar Pradesh [53](#)

Xinjiang [15](#), [52](#), [68](#), [535](#)

Yougoslavie [57](#)

BIBLIOGRAPHIE

- Myriam ABABSA, « Significations territoriales et appropriations conflictuelles des mausolées chiites de Raqqa (Syrie) », in Sylvia Chiffolleau et Anna Madoëuf (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Damas, Institut français du Proche-Orient, 2005, p. 109-130.
- Nadirbek ABDULAHATOV, « Women's Mazars in the Ferghana Valley », in Yasushi Shinmen, Minoru Sawada et Edmund Waite (dir.), *Muslim Saints and Mausoleums in Central Asia and Xinjiang*, Paris, Jean Maisonneuve, 2013, p. 157-173.
- Naofumi ABE, « Mausoleums in Safavid Family History : An Unpublished Royal Edict from the Ardabil Shrine (912/1507) », *Dyntran Working Paper*, n° 28, édition en ligne, septembre 2017, sur <http://dyntran.hypotheses.org/1994>.
- Nadia ABU ZAHRA, *The Pure and Powerful*, Reading, Berkshire, Ithaca Press, 1997.
- Fariba ADELKHAH, « Iran : vers un espace public confessionnel ? », *Les Études du CERI*, n° 27, juin 1997.

Jilâlî AL-ADNÂNÎ, « La confrérie Tijâniyya entre instrumentalisations et usages politiques », in Odile Moreau et Pierre Vermeren (dir.), *Politique et confréries au Maghreb et en Afrique de l'Ouest, Journal d'histoire du soufisme*, vol. 7, 2018.

Denise AIGLE (dir.), *Saints orientaux*, Paris, De Boccard, 1995.

Denise AIGLE (dir.), *Miracle et « karāma »*. *Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, Brepols-EPHE, 2000.

Denise AIGLE (dir.), *Figures mythiques de l'Orient musulman*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 89-90, 2000.

Denise AIGLE, « Sainteté et miracles. Deux saints fondateurs en Iran méridional (XI^e et XIV^e s.) », *Oriente Moderno*, vol. 93, 2013, p. 79-100.

Denise AIGLE, « Kāzarūniyya », *The Encyclopaedia of Islam. Three*, n° 5, 2019, p. 107-110.

Denise AIGLE, *Saints hommes de Chiraz et du Fârs. Pouvoir, société et lieux de sacralité, X^e-XV^e s.*, Leyde, Brill, 2023.

Cyrille AILLET, « Espaces et figures du sacré dans le bassin d'Ouargla. L'histoire de lieu de mémoire de l'ibadisme médiéval », in Cyrille Aillet et Bulle Tuil-Leonetti, *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval. Éléments d'enquête*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2015, p. 169-207.

Gulnara AITPAEVA (dir.), *Mazar Worship in Kyrgyzstan. Rituals and Practitioners in Talas*, Bishkek, Aigine Cultural Research Center, 2007.

Dionigi ALBERA et Maria COUROUCLI (dir.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud-MMSH, 2009.

Dionigi ALBERA et Manoël PÉNICAUD (dir.), *Lieux saints partagés*, Arles, Mucem-Actes Sud, 2015.

Dionigi ALBERA, Karen BARKEY, Stergios KARAVATOS, Thouli MISIRLOGLOU, Dimitris PAPADOPOULOS et Manoël PÉNICAUD (dir.), *Shared Sacred Sites in the Balkans and the Mediterranean*, Thessalonique, Macedonian Museum of Contemporary Art, 2018.

Allaoua AMARA, « La malikisation du Maghreb central (III^e/VI^e-IX^e-XII^e siècle), in Cyrille Aillet et Bulle Tuil-Leonetti (dir.), *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval. Éléments d'enquête*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2015, p. 25-49.

Alberto Fabio AMBROSIO, Ève FEUILLEBOIS-PIERUNEK et Thierry ZARCONE, *Les derviches tourneurs. Doctrine, histoire et pratiques*, Paris, Éditions du Cerf, 2006.

Alberto Fabio AMBROSIO, *Vie d'un derviche tourneur. Doctrine et rituels du soufisme au XVII^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2010.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, *Le guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Paris, Vrin, 1992.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI (dir.), *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, Autrement, 1996.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, « Notes à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X) », in *Mystique musulmane. Parcours en compagnie d'un chercheur : Roger Deladrière*, Paris, Cariscript, 2002, p. 21-58.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, « Notes à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine XI) », *Journal of the American Oriental Society*, 122/4, octobre-décembre 2002, p. 722-741.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI (dir.), *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Paris, Éditions du Cerf, 2015 (2^e édition).

Nelly AMRI, « *Walī et awliyā* dans l’Ifriqīya médiévale », *Studia islamica*, 90, 2000, p. 23-36.

Nelly AMRI, « Les *sâlihât* du v^e au ix^e siècle/xi^e-xv^e siècle dans la mémoire maghrébine de la sainteté à travers quatre documents hagiographiques », *Al-Qantara*, XXI, 2000, fasc. 2, p. 481-509.

Nelly AMRI, « La gloire des saints. Temps du repentir, temps de l’espérance au Maghreb “médiéval”, d’après une source hagiographique du viii^e au xiv^e siècle », *Studia islamica*, 93, 2001, p. 133-147.

Nelly AMRI et Denis GRIL (dir.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l’islam. Le regard des sciences de l’homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007.

Nelly AMRI, *Les saints en islam. Les messagers de l’espérance : sainteté et eschatologie au Maghreb aux xiv^e et xv^e siècles*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

Nelly AMRI, *La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l’hagiographie de ‘Ā’isha al-Mannûbiyya*, Arles, Sindbad-Actes Sud, 2008.

Nelly AMRI, *Croire au Maghreb médiéval. La sainteté en question (xiv^e-xv^e siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, 2019.

Sossie ANDÉZIAN, *Expériences du divin dans l’Algérie contemporaine. Adeptes des saints de la région de Tlemcen*, Paris, CNRS Éditions, 2001.

Arthur John ARBERRY, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Londres, Allen and Unwin, 1950.

Arthur John ARBERRY, *Shiraz. The Persian City of Saints and Poets*, Norman, Oklahoma, 1960.

Jean ARZOUMANOV, *Sectes et ascètes indiens dans la littérature indo-persane. Doxographie, hagiographie et ethnographie entre les périodes moghole et coloniale (xvi^e-xix^e siècle)*, thèse, Paris, Sorbonne-Nouvelle, 2021, n. p.

- Riad ATLAGH, « Paradoxes d'un mausolée », in Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Lieux d'islam*, Paris, Autrement, 1996, p. 132-153.
- Françoise AUBIN, « In Chinese Islam », « *Walī*, 5. In Central Asia », *Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., XI, 2002.
- Françoise AUBIN, « Chine », in Henri Chambert-Loir et Claude Guillot (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 367-388.
- Jean AUBIN, « La politique religieuse des Safavides », in *Le shī'isme imāmīte*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p. 235-244.
- Emma AUBIN-BOLTANSKI, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine. Prophètes, héros et ancêtres*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2007.
- Emma AUBIN-BOLTANSKI, « Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban : Notre-Dame de Béchouate », *Archives de sciences sociales des religions*, 151, juillet-septembre 2010, p. 149-168.
- Emma AUBIN-BOLTANSKI, « Objectiver une présence sainte : le cas de la tombe de Moïse en Palestine », *Archives de sciences sociales des religions*, 161, janvier-mars 2013, p. 201-219.
- Rina AVNER « The Kathisma : a Christian and Muslim Pilgrimage Site », *ARAM*, 18-19, 2006-2007, p. 541-557.
- Morvarid AYAZ, « Between history and memory. A case study of a martyr mausoleum in Iran », in Pedram Khosronejad (dir.), *Saints and their Pilgrims in Iran and Neighbouring Countries*, Wantage, Sean Kingston Publishing, 2012.
- Arezou AZAD, *Sacred Landscape in Medieval Afghanistan. Revisiting the Fadā'il-i Balkh*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Julian BALDICK, *Imaginary Muslims. The Uwaisi Sufis of Central Asia*, Londres-New York, I. B. Tauris, 1993.
- Michel BALIVET, « Derviches, papadhes et villageois. Note sur la pérennité des contacts islamo-chrétiens en Anatolie centrale », *Journal asiatique*, 1987, 275, 3-4, p. 253-264.

- Michel BALIVET, « Chrétiens secrets et martyrs christiques en islam turc : quelques cas à travers les textes (XIII^e-XVII^e siècle) », *Islamochristiana*, 16, 1990, p. 91-114.
- Ernst BANNERTH, *Islamische Wallfahrtsstätten Kairos*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1973.
- Hervé BARBÉ, *Hébron 1110. L'invention du tombeau des Patriarches*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017.
- Sami BARGAOUI, « Sainteté, savoir et autorité en Kabylie au XVIII^e siècle. La *Rihla* de Warthilânî », in Mohamed Kerrou (dir.), *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations-IRMC, 1998, p. 249-271.
- Suliman BASHEAR, « *Qibla musharriqa* and Early Muslim Prayer in Churches », *Muslim World*, 81, 1991, p. 267-282.
- Vladimir BASILOV, *Lul't Svjatykh v Islame*, Moscou, 1970.
- Henri BASSET et Évariste LÉVI-PROVENÇAL, « Une nécropole méridionale », *Hespéris*, 2, 1922, p. 1-92 et 316-422.
- Susan BAYLY, *Saints, Goddesses, and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Alfred BEL, « Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghribins », *Recueil de mémoires et de textes*, Alger, XIV^e Congrès des orientalistes, 1905, p. 49-98.
- Mohammed-el Aziz BEN ACHOUR, *Zaouïas et confréries. Aspects de l'islam mystique dans l'histoire tunisienne*, Tunis, Sagittaire Éditions, 2004.
- Issachar BEN AMI, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990.
- Issachar BEN AMI, « Saints juifs marocains en Israël : continuité et changements », in Catherine Mayeur-Jaouen (dir.), *Saints et héros*

du Moyen-Orient contemporain, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 229-246.

Ondřej BERÁNEK et Pavel ŤUPEK, *The Temptation of Graves in Salafi Islam. Iconoclasm, Destruction and Idolatry*, Édinburgh, Edinburgh University Press, 2018.

Michele BERNARDINI, « À propos de Fazlallah b. Ruzbehan Khonji Esfahani et du mausolée d'Ahmad Yasavi », in Maria Szuppe (dir.), *L'héritage timouride. Iran-Asie centrale-Inde, XV^e-XVIII^e siècle, Cahiers d'Asie centrale*, 3-4, 1997, p. 281-296.

Mohamed BERRIANE, « Tourisme national et migrations de loisirs au Maroc. Étude géographique », Tours, Université François-Rabelais, thèse dirigée par Jean-François Troin, 1989.

Jacques BERQUE, *Histoire sociale d'un village égyptien*, Paris-La Haye, Mouton, 1957.

Jacques BERQUE, *Al-Yousi, Problèmes de la culture marocaine au XVII^e siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1958.

Jacques BERQUE, *Égypte, impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

Jacques BERQUE, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, XVII^e siècle*, Arles, Sindbad-Actes Sud, 1982, rééd. 1998.

Nicolaas H. BIEGMAN, *Egypt. Moulids, Saints, Sufis*, La Haye, Gary Schwarz et Kegan Paul International, 1990.

Anna BIGELOW, *Sharing the Sacred. Practicing Pluralism in Muslim North India*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010.

André BINGGELI, « Foire et pèlerinages sur la route du Hajj. À propos de quelques sanctuaires chrétiens et musulmans dans le sud du Bilâd al-Shâm d'après le *Kitâb al-azmina* d'Ibn Mâsawayh (IX^e s.) », *Pilgrimages and Shrines, Aram*, 19, 2017, p. 559-582.

Winifred BLACKMAN, *Les fellahs de la Haute-Égypte*, Paris, Payot, 1948.

- Sheila BLAIR, « Sufi Saints and Shrine Architecture in the Early fourteenth Century », *Muqarnas*, VII, 1990, p. 35-49.
- Katia BOISSEVAIN, *Sainte parmi les saints. Sayyda [sic] Mannûbiya ou les recompositions cultuelles dans la Tunisie contemporaine*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2006.
- Michel BOIVIN, *Le Pakistan et l'Islam. Anthropologie d'une république islamique*, Paris, Téraèdre, 2015.
- Michel BOIVIN, « Mirzā Qalīch Beg (1855-1929) and the Renewal of *adab* in a Peripheral Province of British India », in Catherine Mayeur-Jaouen (dir.), *Adab and Modernity. A "Civilising Process" ? Sixteenth-Twentieth-First Century*, Leyde, Brill, 2019, p. 228-250.
- Michel BOIVIN et Rémy DELAGE, « Benazir en odeur de sainteté. Naissance d'un lieu de culte au Pakistan », *Archives de sciences sociales des religions*, 151, juillet-septembre 2010, p. 189-211.
- Michel BOIVIN et Rémy DELAGE (dir.), *Devotional Islam in Contemporary South Asia. Shrines, Journeys and Wanderers*, Londres et New York, Routledge, 2016.
- Antoine BORRUT, « Remembering Karbalā' : the construction of an early Islamic site of memory », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 42, 2015, p. 249-282.
- Annabelle BÖTTCHER, *Mit Turban und Handy. Scheikh Nāzīm al-Qubrusī und sein transnationale Sufinetzwerk*, Würzburg, Ergon Verlag, 2011.
- Françoise BOURDARIAS, « Constructions religieuses du politique. Aux confins de Bamako (Mali) », in *Intimités et inimitiés du religieux et du politique en Afrique*, *Civilisations*, 58/2, 2009, p. 21-40.
- Ulrich BRAUKÄMPER, « The sanctuary of Shaykh Husayn and the Oromo-Somali connections in Bale (Ethiopia) », *Frankfurter Afrikanistische Blätter*, 1989, 1, p. 108-134.
- Kenneth L. BROWN, *People of Salé. Tradition and Change in a Moroccan City, 1830-1930*, Cambridge, Harvard University Press, 1976. Traduction en français par Fernand Podevin, revue par Zakya

- Daoud, *Les gens de Salé. Tradition et changement dans une ville marocaine de 1830 à 1930*, Casablanca, Eddif, 2001.
- Peter BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, traduit par Aline Rousselle, Paris, Éditions du Cerf, 1984.
- Martin van BRUINESSEN et Julia Day HOWELL (dir.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2013.
- René BRUNEL, *Le monachisme errant dans l'Islam. Sidi Heddi et les Heddawa*, Paris, Larose, 1955.
- Robert BRUNSCHVIG, « Coup d'œil sur l'histoire des foires à travers l'islam », *Recueils de la Société Jean Bodin*, t. V, *La Foire*, 1953, p. 43-74. Repris dans *Études d'islamologie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976.
- Arthur F. BUEHLER, « The Naqshbandiyya in Timurid India : The Central Asian Legacy », *Journal of Islamic Studies*, 7/2, juillet 1996, p. 208-228.
- Arthur F. BUEHLER, *Revealed Grace. The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi, 1564-1624*, Louisville, Fons Vitae, 2011.
- Pascal BURESI, « Les cultes rendus à la tombe du Mahdî Ibn Tûmart à Tinmâl (XII^e-XIII^e s.) », *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances de l'année 2008, janvier-mars*, Paris, De Boccard, p. 391-438.
- Maya BURGER, « Le dieu à miracles : ambition et rayonnement de Bhagavan Shri Sathy Sai Baba », in Pierre Centlivres (dir.), *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, Neuchâtel-Paris, Éditions de l'Institut d'ethnologie et Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001, p. 69-83.
- Claude CAHEN, « Le problème du Shî'isme dans l'Asie mineure turque pré-ottomane », *Le shî'isme imâmite. Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p. 115-129.

Jean CALMARD, « Les universités théologiques du shiisme imâmite », in Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Lieux d'islam*, Paris, Autrement, 1996, p. 70-99.

Taufiq CANAAN, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Londres, Luzac, 1927.

Thomas A. CARLSON, « Contours of Conversion. The Geography of Islamization in Syria (600-1500) », *Journal of the American Oriental Society*, 135-4, 2015, p. 791-816.

Joseph CASTAGNÉ, « Le culte des lieux saints de l'Islam au Turkestan », *L'Ethnographie*, 1951, p. 46-124.

Pierre CENTLIVRES et Micheline CENTLIVRES-DEMONT, *Imageries populaires en Islam*, Genève, Georg Éditeur, 1997.

Pierre CENTLIVRES (dir.), *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, Neuchâtel-Paris, Éditions de l'Institut d'ethnologie et Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001.

Pierre CENTLIVRES, « Sainteté, martyre et exemplarité dans la crise afghane », in Pierre Centlivres (dir.), *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, Neuchâtel-Paris, Éditions de l'Institut d'ethnologie et Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001, p. 174-182.

Maurice CERASI, « Eyüp. A time to pray, a time to play in a Holy City », *Chronos*, 17, 2008, p. 73-104.

Jacqueline CHABBI, *'Abd al-Qâdir al-Jîlânî. Idées sociales et politiques dans le contexte du V^e/XI^e s. et du VI^e/XII^e s.*, thèse, Paris III, 1971, n. p.

Jacqueline CHABBI, « Ribâṭ », *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., t. VIII, 1995, p. 493-506.

Henri CHAMBERT-LOIR et Claude GUILLOT (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995.

Henri CHAMBERT-LOIR et Claude GUILLOT, « Indonésie », in Henri Chambert-Loir et Claude Guillot (dir.), *Le culte des saints dans le*

monde musulman, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 234-259.

Henri CHAMBERT-LOIR et Claude GUILLOT, « Pèlerinage aux Neuf Saints de Java », in Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Lieux d'islam*, Paris, Autrement, 1996, p. 203-225.

Henri CHAMBERT-LOIR et Anthony REID (dir.), *The Potent Dead. Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*, Londres, Routledge, 2002.

Luc CHANTRE, *Pèlerinages d'empire. Une histoire européenne du pèlerinage à La Mecque*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018.

Louis CHÂTELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.

Joseph CHELHOD, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986 (nouvelle édition).

Francesco CHIABOTTI et Hiba ABID, « The World of al-Qandūsī (d. 1278/1861). Prophetology and Calligraphy in Morocco during the First Half of the Nineteenth Century », in Denis Gril, Stefan Reichmuth et Dilek Sarmis (dir.), *The Prophet between Doctrine, Literature and Arts. Historical Legacies and their Unfolding. The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, Leyde, Brill, 2022, t. I, p. 620-678.

Sylvia CHIFFOLEAU et Anna MADŒUF (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Damas, Presses de l'Institut français du Proche-Orient, 2005, p. 203-216.

Rachida CHIH, *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX^e siècle*, Arles, Sindbad-Actes Sud, 2000.

Rachida CHIH, « Les débuts d'une *tarîqa*. Formation et essor de la Khalwatiyya égyptienne au XVIII^e siècle d'après l'hagiographie de son fondateur, Muhammad ibn Sâlim al-Hifnî (m. 1181/1767) », in Rachida Chih et Denis Gril (dir.), *Le saint et son milieu*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2000, p. 137-149.

Rachida CHIH, « Un soufi réformiste, le shaykh Muhammad Hasanayn Makhlûf (1861-1936) », in *Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 95-98, 2002, p. 189-204.

Rachida CHIH, « Mosquées et *zâwiya* de Jirjâ (Haute-Égypte) à l'époque ottomane (d'après un document de waqf du XVIII^e siècle) », in Mohammad Afifi, Rachida Chih, Brigitte Marino, Nicolas Michel et Işık Tamdoğan (dir.), *Sociétés rurales ottomanes / Ottoman Rural Societies*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2005, p. 65-103.

Rachida CHIH, « La célébration de la naissance du Prophète (*al-Mawlid al-nabawî*) : aperçus d'une fête musulmane non canonique », *Archives de sciences sociales des religions*, 178, 2017/2, p. 177-194.

Rachida CHIH, « The Apogee and Consolidation of Sufi Teachings and Organizational Forms », in Armando Salvatore, Roberto Tottoli, Babak Rahimi, M. Fariduddin Attar et Naznin Patel (dir.), *The Wiley Blackwell History of Islam*, Oxford, John Wiley and Sons, 2018, p. 413-431.

Rachida CHIH, David JORDAN et Stefan REICHMUTH (dir.), *Heirs of the Prophet. Authority and Power. The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, Leyde, Brill, t. II, 2021.

Michel CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints*, Paris, Gallimard, 1986.

Michel CHODKIEWICZ, « La sainteté et les saints en islam », in Henri Chambert-Loir et Claude Guillot (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 13-32.

Michel CHODKIEWICZ, « La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique », in Denise Aigle (dir.), *Saints orientaux*, Paris, De Boccard, 1995, p. 99-115.

- Michel CHODKIEWICZ, « Le procès posthume d'Ibn 'Arabî », in Frederick De Jong et Bernd Radtke (dir.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde, Brill, 1999, p. 93-123.
- Michel CHODKIEWICZ, « Le paradoxe de la Ka'ba », in Dominique Iogna-Prat et Gilles Veinstein (dir.), *Lieux de culte, lieux saints, dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, Revue de l'histoire des religions*, t. 222, fasc. 4, décembre 2005, p. 425-461.
- Julia CLANCY-SMITH, *Rebel and Saint. Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1994.
- Julia CLANCY-SMITH, « La révolte de Bû Ziân en Algérie, 1849 », in Mercedes Garcia-Arenal (dir.), *Mahdisme et millénarisme en Islam, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94, juillet 2000, p. 181-208.
- Nathalie CLAYER, *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans à l'époque post-ottomane, 1912-1967*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1990.
- Nathalie CLAYER, *Mystiques, État et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV^e siècle à nos jours*, Leyde, Brill, 1994.
- Nathalie CLAYER, « Les hauts lieux du bektachisme albanais », in Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Lieux d'islam*, Paris, Autrement, 1996, p. 168-183.
- Nathalie CLAYER et Alexandre POPOVIC, « Les Balkans », in Henri Chambert-Loir et Claude Guillot (dir.), *Le culte des saints musulmans dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 336-365.
- Nathalie CLAYER et Alexandre POPOVIC, « Les courants anticonfrériques dans le Sud-Est européen à l'époque post-ottomane (1918-1990) : les cas de la Yougoslavie et de l'Albanie », in Frederick De Jong et

Bernd Radtke (dir.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteenth Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde, Brill, 1999, p. 629-664.

Paul COBB, « Virtual Sacrality. Making Muslim Syria Sacred before the Crusades », *Medieval Encounters*, 8, 2002, p. 35-55.

Fanny COLONNA, *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995.

Michael COOK, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Jean COPANS, *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, Le Sycomore, 1980.

Étienne COPEAUX, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, Paris, CNRS Éditions, 1997.

Étienne COPEAUX, « La transcendance d'Atatürk », in Catherine Mayeur-Jaouen (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 121-138.

Henry CORBIN, *En islam iranien* [1971], Paris, Gallimard, « Tel », 1991, 4 vol.

Vincent CORNELL, *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998.

Christian COULON, *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, A. Pedone, 1981.

Jean-Charles COULON, résumé de l'atelier, Congrès du Groupement d'intérêt scientifique « Moyen-Orient et mondes musulmans », juillet 2015.

Jean-Charles COULON, *La magie en terre d'islam au Moyen Âge*, Paris, CTHS, 2017.

Charlotte COURREYE, *L'Algérie des oulémas. Une histoire de l'Algérie contemporaine, 1931-1991*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020.

- K. A. C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, 1932, 2 t., et rééd. revue et augmentée, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- K. A. C. CRESWELL, *The Muslim Architecture of Egypt*, Oxford, Oxford University Press et Clarendon Press, 1952 et 1959, 2 t.
- William CROOKE, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, 1894, 2^e éd. révisée, 1896, 2 vol., réimpr. Delhi, 1968.
- P. M. CURRIE, *The Shrine and Cult of Muin al-din Chishti of Ajmer*, Delhi, Oxford University Press, 1989.
- James Muhammad Dawud CURRIE, « Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, and the Rise of the Saudi State », *Journal of Islamic Studies*, vol. 26/3, septembre 2015, p. 265–288.
- Ahmad S. DALLAL, *Islam without Europe. Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*, Chapter Hill, The University of North Carolina Press, 2018.
- Rahilä DAWUT, « Mazar pilgrimage amongst Uyghur women in Xinjiang », in Yasushi Shinmen, Minoru Sawada et Edmund Waite (dir.), *Muslim Saints and Mausoleums in Central Asia and Xinjiang*, Paris, Jean Maisonneuve, 2013, p. 175-188.
- Christian DÉCOBERT, « Un lieu de mémoire religieuse », in *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, MMSH, 2000, p. 247-263.
- Christian DÉCOBERT et Jean-Yves EMPEREUR (dir.), *Alexandrie médiévale*, Le Caire, Institut français d’archéologie orientale, t. I, 1998.
- Christian DÉCOBERT (dir.), *Alexandrie médiévale*, Le Caire, Institut français d’archéologie orientale, t. II, 2002.
- Frederick DE JONG, « Cairene Ziyāra-Days : A Contribution to the Study of Saint Veneration in Islam », *Die Welt des Islams*, New Series, vol. 17/1, 1976-1977, p. 26-43.
- Frederick DE JONG, *Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth-century Egypt. A Historical Study in Organizational Dimensions of*

- Islamic Mysticism* [1978], Leyde, Brill, 2021.
- Frederick DE JONG et Bernd RADTKE (dir.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde, Brill, 1999.
- Hippolyte DELAHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des bollandistes, 1912.
- Hippolyte DELAHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, Société des bollandistes, 1927.
- Gilbert DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle, 1798-1882*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1982, 2 vol.
- André DEMEERSEMAN, *Nouveau regard sur la voie spirituelle de 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî et sa tradition*, Paris, Vrin, 1988.
- Octave DEPONT et Xavier COPPOLANI, *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris, Geuthner, 1897 (rééd. en fac-similé, 1987).
- Émile DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954, réimpr. 1982.
- Devin DEWEESE, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park, Pennsylvania University Press, 1994.
- Devin DEWEESE, « Sacred Places and "Public Narratives" : The Shrine of Ahmad Yasavi in Hagiographical Traditions of the Yasavi Sufi Order 16-17th Centuries », in Jamal Elias (dir.), *Sufi Saints and Shrines in Muslim Society*, *Muslim World*, 90, 3-4, 2000, p. 353-376.
- Devin DEWEESE, « "Struck in the Throat of Chingiz Khan" Envisioning the Mongol Conquests in Some sufi Accounts from the 14th to 17th Centuries », in Judith Pfeiffer et Sholeh A. Quinn, *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East. Studies in Honour of John E. Woods*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2006, p. 23-60.

Devin DeWEESE, « Encountering Saints in the Hallowed Ground of a Regional Landscape : The “Description of Khwârazm” and the Experience of Pilgrimage in Nineteenth-Century Central Asia », in Daphna Ephrat, Ethel Sara Wolper et Paulo G. Pinto (dir.), *Saintly Spheres and Islamic Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Place*, Leyde, Brill, 2021, p. 183-218.

Werner DIEM et Marco SCHÖLLER, *The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs*, I, *Epitaphs as Texts*, II, *Epitaphs in Context*, III, *Indices*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004.

El-Hadj Nacir ed-Dine Étienne DINET et el-Hadj Sliman ben Ibrahim BAÂMER, *Le pèlerinage à la maison sacrée d'Allâh*, Paris, Hachette, 1930.

Edmond DOUTTÉ, *Notes sur l'islâm maghribin. Les marabouts*, extrait de la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, Ernest Leroux, t. XL et XLI, 1900.

Edmond DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, A. Jourdan, 1909.

Josef DREHER, *Matālī' al-nūr al-sunnī al-munbī 'an tahārat nasab al-nabī al-'arabī. Le traité de 'Abdī Effendī al-Busnawī*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2013.

Stéphane DUDOIGNON, « Qu'est-ce que la *qadîmiyya* ? Éléments de sociologie du traditionalisme musulman en islam de Russie et en Transoxiane (de la fin du XVIII^e au début du XX^e siècle) », in Stéphane Dudoignon, Dāmir Is'haqov et Rāfyq Mōhāmmātshin (dir.), *L'islam de Russie. Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le XVIII^e siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose-Ifeac, 1997, p. 207-225.

Alphonse DUPRONT, *Du sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris, Gallimard, 1987.

Maxime DUROCHER, « Entre architecture turco-islamique et “Derviches colonisateurs” : revisiter les *zaviye-s* en Anatolie médiévale »,

Transkulturelle Perspektiven, *kunsttexte.de*, 3/2014, 10 p. sur www.kunsttexte.de.

Maxime DUROCHER, « *Zâwiya* » et soufis dans le Pont intérieur, des Mongols aux Ottomans. Contribution à l'étude du processus d'islamisation en Anatolie médiévale, XIII^e-XV^e siècle, thèse, Sorbonne Université, 2018, n. p.

Guillaume DYE, « Lieux saints communs partagés ou confisqués : aux sources de quelques péripécies coraniques, Q19 : 16-33 », in Isabelle Dépret et Guillaume Dye (dir.), *Partage du sacré. Transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Fernelmont, E.M.E., 2013, p. 55-121.

Richard EATON, *Sufis of Bijapur, 1300-1700. Social Roles of Sufis in Medieval India*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

Richard EATON, « The Political and Religious Authority of the Shrine of Bâbâ Farîd », in Barbara Metcalf (dir.), *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 333-356.

Richard EATON, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*, Berkeley, University of California Press, 1996.

Richard EATON, *Temple Desecration and Muslim States in Medieval India*, *Journal of Islamic Studies*, 11/3, septembre 2000, p. 283-319. Publié comme livre chez Hope India Publications en 2004.

Richard EATON et Phillip B. WAGONER, *Power, Memory, Architecture. Contested Sites on India's Deccan Plateau, 1300-1600*, New York, Oxford University Press, 2014.

Richard EATON, *India in the Persianate Age, 1000-1765*, Londres, Penguin Books, 2020.

EDRISI, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. par R. Dozy et M. J. de Goeje, 108, Leyde, Brill, 1866.

- Thomas EICH, *Abû l-Hudâ al-Sayyâdî. Eine Studie zur Instrumentalisierung sufischer Netzwerke und genealogischer Kontroversen im spätoomanischen Reich*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2003.
- Dale F. EICKELMANN, *Moroccan Islam Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Texas, University of Texas Press, 1976.
- Harald EINZMANN, *Religiöses Volksbrauchstum in Afghanistan. Islamische Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen im Raum Kabul*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1977.
- Mohammed EL-AYADI, Hassan RACHIK et Mohamed TOZY, *L'islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Casablanca, Prologues, 2007.
- Hassan ELBOUDRARI, « Quand les saints font les villes. Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII^e siècle », *Annales ESC*, 40, 1985, p. 489-508.
- Edhem ELDEM et Nicolas VATIN, *L'épître ottomane musulmane, XVI^e-XX^e siècle. Contribution à une histoire de la culture ottomane*, Paris-Louvain, Peeters, 2007.
- Ralf ELGER, *Muṣṭafā al-Bakrī. Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts*, Schenefeld, E. B. Verlag, 2004.
- Galila EL KADI et Alain BONAMY, *La Cité des morts. Le Caire*, Institut de recherche pour le développement, Sprimont, Mardaga, 2001.
- Tamer EL-LEITHY, « Sufis, Copts and the Politics of Piety : Moral Regulation in Fourteenth-Century Upper Egypt », in Richard McGregor et Adam Sabra (dir.), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2006, p. 75-119.
- Khaled EL-ROUAYHEB, « Opening the Gate of Verification : The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century », *International Journal of Middle East Studies*, 38, 2006, p. 263-281.

- Khaled EL-ROUAYHEB, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century. Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Johan ELVERSKOG, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2010.
- Said ENNAHID et Eric ROSS, « Adding a Layer. Functioning Muslim Shrines at Archeological Sites in Northwestern Morocco », in Stefan Altekam, Carmen Marcks-Jacobs et Peter Seiler (dir.), *Perspektiven der Spolienforschung 2. Zentren und Konjunkturen der Spolierung*, Berlin-Boston, Topoi, 2017, p. 95-132.
- Mohammed ENNAJI et Paul PASCON, *Le Makhzen et le Sous al-Aqsa. La correspondance politique de la maison d'Iligh, 1821-1894*, Paris-Casablanca, CNRS-Toubkal, 1988.
- Daphna EPHRAT, *A Learned Society in a Period of Transition, The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*, Albany, State University of New York Press, 2000.
- Daphna EPHRAT, « The Creation of Spheres of Spiritual Domination and Sanctity in Medieval Syrian Landscapes : Hagiographical Narratives and Historical Legacies », in Daphna Ephrat, Ethel S. Wolper et Paulo G. Pinto (dir.), *Saintly Spheres and Islamic Landscapes*, Leyde, Brill, 2021, p. 35-62.
- Daphna EPHRAT, Ethel Sara WOLPER et Paulo G. PINTO (dir.), *Saintly Spheres and Islamic Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Place*, Leyde, Brill, 2021.
- Daphna EPHRAT et Paulo G. PINTO, « Sufi Places and Dwellings », in Alexandre Papas (dir.), *Sufi Institutions*, Leyde, Brill, 2021, p. 105-143.
- Carl W. ERNST et Bruce LAWRENCE, *Sufi Martyrs of Love. The Chishti Sufi Order in South Asia and Beyond*, New York, Palgrave-McMillan, 2002.
- Katherine EWING, « Malangs of the Punjab : Intoxication or Adab as the Path to God ? », in Barbara Metcalf (dir.), *Moral Conduct and*

Authority. The Place of Adab in South Asian Islam, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 357-371.

Katherine EWING, « A *Majzub* and his Mother. The Place of Sainthood in a Family's Emotional Memory », in Pnina Werbner et Helen Basu (dir.), *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 160-183.

Ziad FAHMY, *Street Sounds. Listening to Everyday Life in Modern Egypt*, Stanford, Stanford University Press, 2020.

Suraiya FAROQHI, « The Tekke of Hacı Bektaş. Social Position and Economic Activities », *International Journal Middle Eastern Studies*, 7, 1976, p. 183-208.

Suraiya FAROQHI, « Sainthood as Means of Self-Defense in Seventeenth-Century Ottoman Anatolia », in Grace Martin Smith et Carl W. Ernst (dir.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Istanbul, Isis, 1994, p. 193-208.

Suraiya FAROQHI, *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans*, Londres, I. B. Tauris, 1994.

Nour FARRA-HADDAD, « Shared Rituals through *ziyārāt* in Lebanon : A Typology of Christian and Muslim Practices », in Ines Weinrich (dir.), *Performing Religion. Actors, Contexts, and Texts. Case Studies on Islam*, Beyrouth et Würzburg, Ergon, 2016, p. 37-52.

Adolphe FAURE, « Abū Yaʿzā », *Encyclopédie berbère*, I, 1984, p. 92-94.

Halima FERHAT et Hamid TRIKI, « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris-Tamuda*, XXIV, 1986, p. 17-51.

Halima FERHAT, « L'évolution de l'écriture hagiographique entre les XII^e et XV^e siècles au Maroc », in *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e siècles. Les siècles de la foi*, Casablanca, Wallada, 1993, p. 13-28.

Halima FERHAT, *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e siècles. Les siècles de la foi*, Casablanca, Wallada, 1993.

- Halima FERHAT, « Safi au XIII^e siècle : histoire sainte, histoire urbaine », *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e siècles. Les siècles de la foi*, Casablanca, Wallada, 1993, p. 79-90.
- Halima FERHAT, « Le culte du Prophète au Maroc au XIII^e siècle : organisation du pèlerinage et célébration du *mawlid* », in André Vauchez (dir.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, Rome, École française de Rome, 1995, p. 89-97.
- Halima FERHAT, « Les pèlerinages de Šākīr et Massa », in André Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 171-178.
- Leonor FERNANDES, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt. The Khanqah*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1988.
- Elizabeth Warnock FERNEA, Robert FERNEA et Aleya ROUCHDY, *Nubian Ethnographies*, Waveland Press, 1991.
- Robert FERNEA, *Nubians in Egypt. Peaceful People*, Austin, University of Texas Press, 1983.
- Habiba FETHI, *Les femmes d'autorité de l'islam centre-asiatique. Repères identitaires et agents de restructuration communautaire dans l'Asie centrale post-soviétique, 1991-1999*, thèse, Inalco, 2001, n. p.
- Maribel FIERRO, « Holy places in Umayyad al-Andalus », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78/01, février 2015, p. 121-133.
- Finbarr Barry FLOOD, *Technologies de dévotion dans les arts de l'Islam. Pèlerins, reliques et copies*, Paris, Louvre Éditions-Éditions Hazan, « La Chaire du Louvre », 2019.
- Corinne FORTIER, « La mort vivante ou le corps intercesseur », in Catherine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger (dir.), *Le corps et le sacré en Orient musulman, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113-114, 2006, p. 229-246.

- Elizabeth Key FOWDEN, *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads* (with Garth Fowden), Athènes, Research Centre for Greek and Roman Antiquity, National Hellenic Research Foundation, 2004.
- Bert FRAGNER, « Ardabīl zwischen Sultan und Schah. Zehn Urkunden Schah Ṭahmāsp II », *Turcica*, 6, 1975, p. 177-225.
- Bert FRAGNER, « Das Arbabīler Heiligtum in den Urkunden », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 67, 1975, p. 169-215.
- Patrick FRANKE, *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Würzburg, Ergon Verlag, 2000.
- David FRANKFURTER (dir.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leyde, Brill, 1998.
- Jürgen FREMBGEN, *At the Shrine of the Red Sufi. Five Days and Nights on Pilgrimage in Pakistan*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Jürgen FREMBGEN, *We Are Lovers of the Qalandar. Piety, Pilgrimage, and Ritual in Pakistani Sufi Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2021.
- Yehoshua FRENKEL, « Baybars and the Sacred Geography of Bilād al-Shām : A Chapter in the Islamization of Syria's Landscape », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 25, 2001, p. 153-170.
- Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et sacré en Provence, XVI^e-XIX^e siècle. Cultes, images, confréries*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.
- Marc GABORIEAU, « The Cult of Saints among the Muslims of Nepal and Northern India », in Stephen Wilson (dir.), *Saints and their Cults, Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, rééd. 1985 et 1987, p. 291-308.
- Marc GABORIEAU, « Inde », in Henri Chambert-Loir et Claude Guillot (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 197-210.

- Marc GABORIEAU, « Les saints, les eaux et les récoltes en Inde », in Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Lieux d'islam*, Paris, Autrement, 1996, p. 239-254.
- Marc GABORIEAU et Nicole GRANDIN, « Le renouveau confrérique fin XVIII^e-XIX^e siècle », in Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 68-86.
- Marc GABORIEAU, *Le Mahdi incompris. Sayyid Ahmad Barelwî (1786-1831) et le millénarisme en Inde*, Paris, CNRS Éditions, 2010.
- Séverine GABRY-THIENPONT, « Du Caire à Nantes. Parcours et reformulations du *zār*, de ses musiques et de ses acteurs », *Cahiers d'ethnomusicologie*, 30, 2017, p. 137-153 (en ligne).
- Séverine GABRY-THIENPONT, « Le jeu du bâton, des pharaons à l'Unesco : patrimoine, identification et construction mémorielle dans le *Ṣa'īd* égyptien », *Transposition. Musique et sciences sociales*, 8, 2019 (en ligne).
- Noora AL-GAILANI, *The Shrine of 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî in Baghdad and the shrine of 'Abd al-'Azîz al-Jîlânî in 'Aqra. Mapping the Multiple Orientations of Two Qâdirî Sufi Shrines in Iraq*, PhD, University of Glasgow, 2016, n. p.
- Mercedes GARCIA-ARENAL (dir.), *Mahdisme et millénarisme en Islam, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94, juillet 2000.
- Mercedes GARCIA-ARENAL, *Messianism and Puritanical Reform. Mahdîs of the Muslim West*, Leyde-Boston, Brill, 2006.
- Jean-Claude GARCIN, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale. Qūs*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1976.
- Jean-Claude GARCIN, « Deux saints populaires du Caire au début du XVI^e siècle », *Bulletin d'études orientales*, XXIX, 1977, p. 132-143.
- Jean-Claude GARCIN et Gregory C. KOZLOWSKI, « Assises matérielles et rôle économique des ordres soufis », in Alexandre Popovic et

Gilles Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 213-230.

Joseph GARCIN de TASSY, *Mémoire sur quelques particularités de la religion musulmane dans l'Inde d'après les ouvrages hindoustanis*, *Journal asiatique*, 1831, rééd. Paris, Adolphe Labitte, 1869.

Laurent GAYER, compte rendu de « Shahid Amin, *Conquest and Community. The Afterlife of Warrior Saint Ghazi Miyan* », *Critique internationale*, 71, 2016, p. 151-155.

Roland-Pierre GAYRAUD, Sophia BJÖRNESJÖ et Philip SPEISER, « Iṣṭabl 'Antar (Fostat) 1992. Rapport de fouilles », *Annales islamologiques*, 28, 1994, p. 1-27.

Roland-Pierre GAYRAUD, Sophia BJÖRNESJÖ, Paolo GALLO, Jean-Michel MOUTON et François PARIS, « Iṣṭabl 'Antar (Fostat) 1994. Rapport de fouilles », *Annales islamologiques*, 29, 1995, p. 1-24.

Clifford GEERTZ, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, Yale University Press, 1968.

Ernest GELLNER, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld et Nicholson, 1969 ; traduction française *Les saints de l'Atlas*, Saint-Denis, Éditions Bouchene, 2003.

James L. GELVIN et Nile GREEN (dir.), *Global Muslims in the Age of Steam and Print*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2014.

Éric GEOFFROY, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, Institut français d'études arabes de Damas, 1995.

Éric GEOFFROY, « Proche-Orient », in Henri Chambert-Loir et Claude Guillot (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 33-60.

Éric GEOFFROY, « L'apparition des voies : les *khirqa* primitives », in Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah. Les*

ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui, Paris, Fayard, 1996, p. 44-54.

Éric GEOFFROY, « La seconde vague : fin XIII^e-XV^e siècle », in Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 55-67.

H. A. R. GIBB, *Mohammedanism. An Historical Survey*, Londres, Oxford University Press, 1949.

Michael GILSENAN, *Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

Geneviève GOBILLOT, « Histoire et géographie sacrées dans le Coran. L'exemple de Sodome », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, 31, 2015, p. 1-54.

Ignace GOLDZIER, « Le culte des saints chez les musulmans », *Revue de l'histoire des religions*, I, 2, 1880, p. 227-351.

Ignaz GOLDZIER, « Die Heiligenverehrung in Islam », in *Muhammedanische Studien*, Halle, Max Steiner, 1890, t. II, p. 275-378. Trad. anglaise : « Veneration of Saints in Islam », in *Muslim Studies*, éd. et trad. S. M. Stern, Londres, Allen and Unwin, II, 1971, p. 254-361.

Lisa GOLOMBEK, *The Timurid Shrine at Gazur Gah*, Royal Ontario Museum, University of Toronto Press, 1969.

Lisa GOLOMBEK, « The Chronology of Turbat-I shaykh Jâm », *Iran*, vol. 9, 1971, p. 27-44.

Lisa GOLOMBEK, Donald Wilton WIBER et Terry ALLEN (dir.), *The Timurid Architecture in Iran and Turan*, Princeton, Princeton University Press, 1988, 2 vol.

Julia GONNELLA, *Islamische Heiligenverehrung im urbanen Kontext am Beispiel von Aleppo (Syrien)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1995.

- Godfrey GOODWIN, « The dervish architecture of Anatolia », in Raymond Lifchez (dir.), *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, University of California Press, 1992, p. 57-69.
- Andreas GÖRKE et Mattia GUIDETTI (dir.), *Constructing and Contesting Holy Places in Medieval Islam and Beyond*, Leyde, Brill, 2024.
- Oleg GRABAR, *La formation de l'art islamique*, Paris, Flammarion, « Champs », 2000 (2^e éd.).
- Oleg GRABAR, « The Earliest Islamic Commemorative Monuments, Notes and Documents », *Ars Orientalis*, 4, 1966, p. 7-46. Repris in *Constructing the Study of Islamic Art*, IV, Hampshire, Ashgate Publishing Ltd, 2005.
- Richard GRAMLICH, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 3 vol., 1965, 1976, 1981.
- Richard GRAMLICH, *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1987.
- Peter GRAN, *Islamic Roots of Capitalism. Egypt, 1760-1840*, Austin et Londres, University of Texas Press, 1979.
- Nicole GRANDIN, « Nord-Soudan oriental », in Henri Chambert-Loir et Claude Guillot (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 81-96.
- Nile GREEN, *Indian Sufism since the Seventeenth Century. Saints, Books, and Empires in the Muslim Deccan*, Londres, Routledge, 2006.
- Nile GREEN, *Bombay Islam. The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840–1915*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- James GREHAN, *Twilight of the Saints. Everyday Religion in Ottoman Syria and Palestine*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Denis GRIL, « Les débuts du soufisme », in Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde*

musulman des origines jusqu'à aujourd'hui, Paris, Fayard, 1996, p. 27-43.

Denis GRIL, « La Voie », in Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines jusqu'à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 87-103.

Denis GRIL, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », *Revue de l'histoire des religions*, 215/1, 1998, p. 59-89.

Denis GRIL, « De la *khirqa* à la *ṭarīqa* », in Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen (dir.), *Le soufisme à l'époque ottomane, XVI^e-XVIII^e siècle/ Sufism in the Ottoman Era*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2010, p. 57-81.

Denis GRIL, Stefan REICHMUTH et Dilek SARMIS (dir.), *The Prophet between Doctrine, Literature and Arts. Historical Legacies and their Unfolding. The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, Leyde, Brill, t. I, 2022.

Monika GRONKE, *Arabische und persische Privaturkunden des 12. und 13. Jahrhunderts aus Ardabil (Aserbeidschan)*, Berlin, Klaus Schwarz, 1982.

Monika GRONKE, « Les notables iraniens à l'époque mongole : aspects documentaires et sociaux d'après les documents du sanctuaire d'Ardebil », in Yûsuf Râgib (dir.), *Documents de l'islam médiéval. Nouvelles perspectives de recherche*, Actes de la table ronde, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1991.

Monika GRONKE, *Derwische im Vorhof der Macht. Sozial und Wirtschaftsgeschichte Nordwest Irans im 13. und 14. Jahrhundert*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1993.

Jo-Ann GROSS, « The "Shrinescapes" and Narrative Traditions of Khoja Ishaq Khuttalani », in Daphna Ephrat, Ethel Sara Wolper et Paulo G. Pinto (dir.), *Saintly Spheres and Islamic Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Place*, Leyde, Brill, 2021, p. 149-182.

- Christiane GRUBER, *The Praiseworthy One. The Prophet Muhammad in Islamic Texts and Images*, Bloomington, Indiana University Press, 2019.
- Irene GRÜTTER, « Arabische Bestattungsgebräuche in frühislamischer Zeit (nach Ibn Sa'd und Buhari) », *Der Islam*, 31, 1954, p. 147-173.
- Mattia GUIDETTI, *In the Shadow of the Church. The Building of Mosques in Early Medieval Syria*, Leyde, Brill, 2017.
- Hakki GURKAS, « Innovation in the tradition of saint veneration in Turkey : Venerating Nasreddin Hodja in Aksehir », in Pedram Khosronejad (dir.), *Saints and their Pilgrims in Iran and Neighbouring Countries*, Wantage, Sean Kingston Publishing, 2012, p. 105-142.
- Gottfried HAGEN et Tilman SEIDENSTICKER, « Reinhard Schulze's Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik einer historiographischen Kritik », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 148, 1998, p. 83-110.
- Gottfried HAGEN, « Some Considerations about the *Tergüme-i Darir ve taqdimetü z-zahir*, based on Manuscripts in German Libraries », *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Arastirmalari*, 26, 1, 2002, p. 323-337.
- Gottfried HAGEN, « Heroes and Saints in Early Ottoman Literature », in Giovanni Canova (dir.), *Studies on Islamic Legends. Oriente Moderno*, Nuova Serie, LXXXIX, 2, 2009, p. 349-361.
- Najam HAIDER, « Prayer, Mosque, and Pilgrimage : Mapping Shī'ī Sectarian Identity in 2nd/8th Century Kūfa », *Islamic Law and Society*, 16, 2009, p. 151-174.
- Leor HALEVI, *Rites for the Dead. Funerals and the Afterlife in Early Islam*, Le Caire, The American University in Cairo Press, 2007.
- Hakim HALKAWT, « Mawlana Khalid et les pouvoirs », in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone (dir.), *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique*

musulman. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order, Istanbul-Paris, Ifea-Isis, 1990, p. 361-377.

Masami HAMADA, « Le mausolée et le culte de Satuq Bughrâ Khân », *Journal d'histoire du soufisme*, 3, 2002, p. 62-87.

Masami HAMADA, « Le pouvoir des lieux saints dans le Turkestan oriental », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 5-6, 2004, p. 1019-1040.

Abdellah HAMMOUDI, *Une saison à La Mecque*, Paris, Seuil, 2005.

Nelly HANNA, *In Praise of Books. A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century*, Syracuse, Syracuse University Press, 2003.

Abū'l-Hasan 'Alī b. Abī Bakr al-HARAWĪ, *Guide des lieux de pèlerinage*, traduction établie et annotée par Janine Sourdél-Thomine, Damas, Institut français de Damas, 1957.

Frederick HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, édité par Margaret Hasluck, Oxford, Oxford University Press, 1929, 2 vol., rééd. Istanbul, Isis, 2000.

Markus HATTSTEIN et Peter DELIUS, *Arts et Civilisations de l'Islam*, Cologne, Könemann, 2000.

Robert HAYDEN, « Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces in South Asia and the Balkans », *Current Anthropology*, vol. 43/2, avril 2002, p. 205-219.

Robert HAYDEN (dir.), *Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces*, New York et Abingdon, Routledge, 2016.

Bertrand HELL, « L'Esclave et le Saint : les Gnawa et la *baraka* de Moulay Abdallah Ben Hsein (Maroc) », in Pierre Centlivres (dir.), *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, Neuchâtel, Éditions de l'Institut d'ethnologie et Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001, p. 149-174.

Denise HELLY, « Le Parti communiste chinois et la question ethnique : le cas des Uygurs du Xinjiang, 1949-1960 », *Études chinoises*, 2,

1983, p. 3-35.

Mohamed HENDAZ, *Les rituels funéraires dans l'islam classique, VII^e-XIV^e siècle*, thèse, École pratique des hautes études, 2011, n. p.

G. A. HERKLOTS, *Islam in India or the Qânûn-i-Islâm. The Customs and Manners of the Musalmans of India*, Londres, 1832, arrangé par William Crooke, Oxford, Oxford University Press, 1921, et réimprimé à Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1972.

Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, École française de Rome, 1994.

Peter HILL, *Utopia and Civilisation in the Arab Nahda*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

Marie-Paule HILLE, *Le Xidaotang, une existence collective à l'épreuve du politique. Ethnographie historique et anthropologique d'une communauté musulmane chinoise (Gansu, 1857-2014)*, thèse, EHESS, 2014, n. p.

Marie-Paule HILLE, « Les jeux de l'ombre et de la lumière : ce que nous disent des tombeaux de saints musulmans sur une forme contemporaine de sainteté (Chine, Gansu, 1968-2018) », in Mathieu Terrier et Sepideh Parsapajouh (dir.), *Cimetières et tombes dans les mondes musulmans. À la croisée des enjeux religieux, politiques et mémoriels*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 146, 2019-2, p. 73-96.

Mervyn HISKETT, *The Sword of Truth. The Life and Times of the Shehu Usman Dan Fodio* [1973], Oxford, Oxford University Press, 1994.

Mervyn HISKETT, *Islam in West Africa. The Development of Islam in West Africa*, Londres, Longman, 1984.

Nathan HOFER, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2015.

Nathan HOFER, « Endowments for Sufis and their Institutions », in Alexandre Papas (dir.), *Sufi Institutions*, Leyde, Brill, 2021, p. 58-80.

Nathan HOFER, « Sufi Outposts (*ribâts*) », in Alexandre Papas (dir.), *Sufi Institutions*, Leyde, Brill, 2021, p. 174-183.

Nathan HOFER, « The Sufi Landscape in Medieval Upper Egypt », in Daphna Ephrat, Ethel Sara Wolper et Paulo G. Pinto (dir.), *Saintly Spheres and Islamic Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Place*, Leyde, Brill, 2021, p. 63-89.

Valerie HOFFMAN, *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995.

Albrecht HOFHEINZ, « Illumination and Enlightenment Revisited, or : Pietism and the Roots of Islamic Modernity », 1996, en ligne.

Albrecht HOFHEINZ, « The Islamic Eighteenth Century : A View from the Edge », in Florian Zemmin, Johannes Stephan et Monica Corrado (dir.), *Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, Leyde, Brill, 2018, p. 234-253.

Gilles HOLDER, « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine. Un réformisme malien populaire en quête d'autonomie », *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2012, p. 389-425.

James HOWARD-JOHNSTON et Paul Antony HAYWARD (dir.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

IBN BATTÛTA, *Voyages*, traduction par C. Defremery et B. R. Sanguinetti en 1853-1858, réédité et présenté par Stéphane Yerasimos, Paris, La Découverte, 1997.

IBN JUBAYR, *Relation des péripéties qui surviennent pendant les voyages (Rihla)*, traduction par Paule Charles-Dominique, in *Voyageurs arabes. Ibn Fadlan, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1995.

Muhammad IBN al-KHAWÂJA [BELKHOJA, 1869-1942], *Safahât min târîkh Tûnis*, présenté et édité par H. al-Sâhilî et al-Jîlânî b. al-Hâjj Yahyâ,

- Beyrouth, Dâr al-Maghrib al-islâmî, 1986, p. 243-246.
- IBN TAYMIYYA, *Iqtidâ' al-sirât al-mustaqîm li-mukhâlifat ashâb al-jahîm*, Le Caire, Dâr al-hadîth, n. d.
- IBN TAYMIYYA, *Majmû'at al-rasâ'il al-kubrâ*, al-Matba'at al-'âmirat al-sharqiyya, Le Caire, 1323 [1905].
- IBN al-ZAYYÂT al-TÂDILÎ, *Regard sur le temps des soufis. Vies des saints du Sud marocain des V^e, VI^e, VII^e siècles de l'Hégire*, texte arabe établi, annoté et présenté par Ahmed Toufiq, traduit de l'arabe par Maurice de Fenoyl, Casablanca, Éditions Eddif-Unesco, 1994-1995.
- Halil INALCIK, « Dervish and Sultan : An Analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi », in Grace Martin Smith et Carl Ernst (dir.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Istanbul, Isis, 1994, p. 209-223.
- Katharina IVANYI, *Virtue, Piety and the Law. A Study of Birgivi Mehmed Efendi's al-Ṭarîqa al-muhammadiyya*, Leyde, Brill, 2020.
- ʿAbd al-Rahmân al-JABARTÎ, *ʿAjâ'ib al-athar fî l-tarâjim wa-l-akhbâr*, Bûlâq, 1297/1879-1880, trad. Thomas Philipp et Moshe Perlmann, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994.
- Cyrille JALABERT, « Chrétiens de Damas aux XII^e et XIII^e siècles », in Bernard Heyberger (dir.), *Chrétiens du monde arabe*, Paris, Autrement, 2003, p. 35-47.
- Cyrille JALABERT, *Hommes et lieux dans l'islamisation de l'espace syrien*, thèse, Paris I, 2004, n. p.
- Cyrille JALABERT, compte rendu de « Andreas Kaplony, *The Haram of Jerusalem 324-1099. Temple, Friday Mosque, Area of spiritual Power*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2002 », *Bulletin critique des annales islamologiques*, 23, 2007, p. 71-72.
- Raymond JAMOUS, *Honneur et baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif*, Paris, Cambridge University Press et Maison des sciences de l'homme, 1981.

- Raymond JAMOUS, « La dénégation et la confrontation avec l'autre : un exemple de l'Islam indien », in Raymond Jamous et Rahma Bourqia, *Altérité et reconstruction de la société locale. Cultures en miroir*, Paris-Rabat, Aux lieux d'être, 2008, p. 44-64.
- Richard C. JANKOWSKY, *Stambeli. Music, Trance, and Alterity in Tunisia*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015.
- Antonin JAUSSEN, « Le cheikh Sa'd al-Dîn et les Djinns à Naplouse », *Journal of Palestine Oriental Society*, III, 1923, p. 145-157.
- Antonin JAUSSEN, *Coutumes palestiniennes*, t. I, *Naplouse et son district*, Paris, Geuthner, 1927.
- Augustin JOMIER, *Islam, réforme et colonisation. Une histoire de l'ibadisme en Algérie, 1882-1962*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020.
- Jacques JOMIER, *Le Commentaire coranique du « Manâr ». Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, Paris, Maisonneuve, 1954.
- David JORDAN, *State and Sufism in Iraq. Building a « Moderate » Islam under Saddam Husayn*, Londres, Routledge, 2022.
- Dominique JULIA, « Pèlerinage », in Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 864-870.
- Cemal KAFADAR, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- Paul KAHLE, « Das Wesen der muslimischen Heiligtümer in Palästina », *Palästina-Jahrbuch*, 7, 1912, p. 85-119.
- Sabine KALINOCK, « Going on Pilgrimage Online: the Representation of the Twelver Shia in the Internet », *On-Line. Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 2.1, 2006, p. 6-23.
- Ousmane Oumar KANE, *The Homeland Is the Arena. Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese Immigrants in America*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.

- Andreas KAPLONY, *The Haram of Jerusalem, 324-1099. Temple, Friday Mosque, Area of spiritual Power*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2002.
- N. J. G. KAPTEIN, *Muhammad's Birthday Festival. Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1993.
- Ahmet KARAMUSTAFA, *God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1994.
- Ahmet KARAMUSTAFA, « Sari Saltik becomes a Friend of God », in John Renard (dir.), *Tales of God's Friends. Islamic Hagiography in Translation*, Berkeley, University of California Press, 2009, p. 136-144.
- Ahmed KARAMUSTAFA, « Shi'is, Sufis, and Popular Saints », in Armando Salvatore, Roberto Tottoli et Babak Rahimi (dir.), *The Wiley Blackwell History of Islam*, Oxford, John Wiley and Sons, 2018, p. 159-175.
- Ali Salih KARRAR, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, introd. par R. S. O'Fahey, Evanston, Northwestern University Press, 1992.
- Omar KASMANI, « Women [un-]like women: The question of spiritual authority among female fakirs of Shwan Sharif », in Michel Boivin et Rémy Delage (dir.), *Devotional Islam in Contemporary South Asia. Shrines, Journeys and Wanderers*, Londres et New York, Routledge, 2016, p. 47-62.
- Nikki KEDDIE (dir.), *Scholars, Saints, and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley-Londres-New York, University of California Press, 1972.
- Krisztina KEHL-BODROGI, « Religion is not so strong here ». *Muslim religious Life in Khorezm after Socialism*, Berlin, LIT Verlag, 2008.
- Mohamed KERROU, « Sainteté, savoir et autorité dans la cité islamique de Kairouan », in Mohamed Kerrou (dir.), *L'autorité des saints*.

Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations-IRMC, 1998, p. 219-237.

Mohamed KERROU, *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations-IRMC, 1998.

Mohamed KERROU (sous le pseudonyme d'Elias Fekih), « Bourguiba, héros national et saint laïque de l'islam contemporain », in Catherine Mayeur-Jaouen (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

Monique KERVAN, *Les structures funéraires et commémoratives en Iran et en Asie centrale du IX^e au XII^e siècle*, thèse, Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV), dirigée par Janine Sourdél-Thomine, 1987, n. p.

Adeeb KHALID, *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*, Berkeley, University of California Press, 1998.

Laleh KHALILI, *Heroes and Martyrs of Palestine. The Politics of National Commemoration*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Hussain Ahmad KHAN, « Donations to Sufis and Sufi Institutions », in Alexandre Papas (dir.), *Sufi Institutions*, Leyde, Brill, « Handbook of Sufi Studies », vol. I, 2021, p. 81-88.

Muhammad Ishaq KHAN, « The Significance of the Dargah of Hazratbal in the Socio-Religious and Political Life of Kashmiri Muslims », in Christian Troll (dir.), *Muslim Shrines in India* [1989], New Delhi, Oxford University Press, 2004, p. 172-188.

Pedram KHOSRONEJAD (dir.), *Saints and their Pilgrims in Iran and Neighbouring Countries*, Wantage, Sean Kingston Publishing, 2012.

Meir Jacob KISTER, « “You shall only set out for three Mosques”: A study of an early tradition », *Le Muséon*, LXXXII, 1969, rééd. in *Studies in Jâhiliyya and Early Islam*, Londres, 1980, p. 173-196.

- Meir Jacob KISTER, « Sanctity joint and divided : On Holy Places in the Islamic Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20, 1996, p. 18-65.
- Alexander D. KNYSH, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition : The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- Alexander D. KNYSH, « The Cult of Saints and Islamic Reformism in Early Twentieth Century Ḥaḍramawt », *New Arabian Studies*, 4, University of Exeter Press, 1997, p. 139-167.
- Alexander D. KNYSH, *Sufism. A New History of Islamic Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 2017.
- Franz KOGELMANN, « Die Entwicklung des islamischen Stiftungswesens im postkoloniale Staat Prozesse der Säkularisierung in Ägypten, Algerien und Marokko », in Astrid Meier, Johannes Pahlitzsch et Lucian Reinfandt (dir.), *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis*, Berlin, Akademie Verlag, 2009, p. 233-260.
- Mehmed Fuad KÖPRÜLÜ, *Early Mystics in Turkish Literature* [1919], traduit du turc et édité par Gary Leiser et Robert Dankoff, Londres et New York, Routledge, 2006.
- Rudolf KRISS et Hubert KRISS-HEINRICH, *Volks Glaube im Bereich des Islam*, t. I, *Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, t. II, *Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1960-1962.
- Tijana KRSTIĆ et Derin TERZIOĞLU (dir.), *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, Leyde, Brill, « Islamic History and Civilization », 2020.
- Tijana KRSTIĆ et Derin TERZIOĞLU (dir.), *Entangled Confessionalizations ? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community-Building in the Ottoman Empire, 15th-18th Centuries*, Piscataway, Gorgias Press, 2022.

- Sara KUEHN, « A Saint “on the Move” : Traces in the Evolution of a Landscape of Religious Memory in the Balkans », in Daphna Ephrat, Ethel Sara Wolper et Paulo G. Pinto (dir.), *Saintly Spheres and Islamic Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Place*, Leyde, Brill, 2021, p. 117-148.
- Scott KUGLE, *Sufis and Saints' Bodies. Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2007.
- Richard KURIN, « Morality, Personhood, and the Exemplary Life. Popular Conceptions of Muslims in Paradise », in Barbara Metcalf (dir.), *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 196-220.
- Stéphane LACROIX, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.
- Hermann LANDOLT, « Walâya/wilâya », *The Encyclopedia of Religions*, New York, vol. 15, 1987, p. 316-323.
- E. W. LANE, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* [1836], Le Caire, American University in Cairo Press, 2004.
- Barbara LANGNER, *Untersuchungen zur historischen Volkskunde Ägyptens nach mamlukischen Quellen*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1983.
- Michel LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005.
- Michel LAUWERS et Julien LOISEAU, « Rapport introductif. L'historien (médiéviste) et les morts. Occident chrétien et pays d'islam », Congrès de la SHMESP, Jérusalem, *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018.
- Henri LAUZIÈRE, *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York, Columbia University Press, 2016.

- Aymé LEBON, « Le saint, le cheikh et la femme adultère », *Égypte/Monde arabe*, 3^e série, 3, 2006. En ligne.
- Dina LE GALL, *A Culture of Sufism. Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, Albany, State University of New York Press, 2005.
- Thomas LEISTEN, « Between Orthodoxy and Exegesis : Some Aspects of Attitudes in the Shari‘a toward Funerary Architecture », *Muqarnas*, VII, 1990, p. 12-22.
- Thomas LEISTEN, *Architektur für Tote. Bestattung in architektonischem Kontext in den Kernländern der islamischen Welt zwischen 3/9 und 6/12 Jahrhundert*, Berlin, Dietrich Reimer, 1998.
- Benjamin LELLOUCH et Stéphane YERASIMOS (dir.), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, Paris, L’Harmattan, 1999.
- Nehemiah LEVTZION et John O. VOLL, « Introduction », in Nehemiah Levtzion et John O. Voll (dir.), *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse-New York, Syracuse University Press, 1987, p. 3-20.
- Raymond LIFCHEZ (dir.), *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Rudi Paul LINDNER, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington, Indiana University, « Uralic and Altaic Series », vol. 144, 1983.
- Martin LINGS, *Un saint musulman du XX^e siècle. Le cheikh Ahmad al-‘Alawî [1961]*, Paris, 1990 (trad. de l’original en anglais).
- Pierre LORY, « Les lieux saints du Hedjaz et de Palestine », in Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Lieux d’islam*, Paris, Autrement, 1996, p. 24-45.
- Alexandra LOUMPET-GALITZINE, *Njoya et le royaume Bamoun. Les archives de la Société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006.

Paul E. LOVEJOY, *Jihād in West Africa during the Age of Revolutions*, Athens, Ohio University Press, 2016.

Pierre-Jean LUIZARD, « Le soufisme égyptien contemporain », *Égypte-monde arabe*, 2, 1990, p. 35-94.

Pierre-Jean LUIZARD (dir.), *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, Paris, La Découverte, 2006.

Huda LUTFI, « Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women : Female Anarchy versus Male Shar‘i Order in Muslim Prescriptive Treatise » , in Nikki Keddie et Beth Baron (dir.), *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven, Yale University Press, 1991, p. 99-121.

Robert D. McCHESNEY, *Waqf in Central Asia. Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

James McDUGALL, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Richard J. A. MCGREGOR et Adam SABRA (dir.), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2006.

Richard J. A. MCGREGOR, *Islam and the Devotional Object. Seeing Religion in Egypt and Syria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

James W. MCPHERSON, *The Moulids of Egypt. Egyptian Saint-Days*, Le Caire, The Nile Mission Press, 1941.

George MAKDISI, « The Topography of 11th Century Baghdād : Materials and Notes », *Arabica*, VI, 2, 1959, p. 178-197.

George MAKDISI, *Ibn ‘Aqīl, Religion and Culture in Classical Islam*, Édinburgh, Edinburgh University Press, 1997.

Jamal MALIK, « The Literary Critique of Islamic Popular Religion in the Guise of Traditional Mysticism, or the Abused Woman », in

Pnina Werbner et Helen Basu (dir.), *Embodying Charisma. Modernity. Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 187-208.

Jamal MALIK, « The Prophet, Law and Constitution in Pakistani Society », in Rachida Chih, David Jordan et Stefan Reichmuth (dir.), *Heirs of the Prophet. Authority and Power. The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, Leyde, Brill, 2021, t. II, p. 293-322.

Georges MARÇAIS, « L'église et la mosquée », *L'islam et l'Occident, Cahiers du Sud*, 1947, p. 174-184.

Georges MARÇAIS, « Note sur les ribâts en Berbérie », *Mélanges René Basset*, Paris, 1925, t. II, repris in *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, Alger, Imprimerie officielle du gouvernement général de l'Algérie, 1957, t. I, p. 23-36.

Georges MARÇAIS, « Le tombeau de Sidi Oqba », Alger, Annales de l'institut d'études orientales, t. V, 1939, repris dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, Alger, Imprimerie officielle du gouvernement général de l'Algérie, 1957, t. I, p. 151-159.

Manuela MARIN, « Images des femmes dans les sources hagiographiques maghrébines : les mères et les épouses du saint », in Nelly Amri et Denis Gril (dir.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, p. 235-247.

Manuela MARIN, « Représentations de la sainteté au Maghreb : une étude du *Mustafâd* d'al-Tamîmî », in Cyrille Aillet et Bulle Tuil-Leonetti (dir.), *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval. Éléments d'enquête*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2015, p. 253-281.

Maurice MARTIN, « Sur quelques comportements symboliques spécifiques de la communauté copte », *Modernisation et mobilisation Égypte-Brésil*, Le Caire, Dossiers du Cedej, 1991, p. 135-138.

- Maurice MARTIN, « Chrétiens d'Égypte. Repères historiques », repris in *Notes et articles sur l'Égypte*, Le Caire, Cedej, 2018, p. 255-273.
- Louis MASSIGNON, « Les pèlerinages populaires à Bagdad », *Revue du monde musulman*, n° VI, 12, 1908, p. 640-651. .
- Louis MASSIGNON, « Études archéologiques », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, IX, 1911, p. 91-96.
- Louis MASSIGNON, « La Cité des morts au Caire », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 57, 1958, p. 25-79.
- Denis MATRINGE, « Pakistan », in Henri Chambert-Loir et Claude Guillot (dir.), *Le culte des saints musulmans dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 167-196.
- Denis MATRINGE, « Les *dargâh* des pays de l'Indus », in Mohammed Ali Amir-Moezzi (dir.), *Lieux d'islam*, Paris, Autrement, 1996, p. 255-274.
- Catherine MAYEUR, « L'intercession des saints en islam égyptien autour de Sayyid al-Badawî », *Annales islamologiques*, 25, 1991, p. 363-388.
- Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Al-Sayyid al-Badawî, un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1994.
- Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Saints coptes et saints musulmans de l'Égypte du XX^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, t. 215, fasc. 1, janvier-mars 1998, p. 139-186.
- Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Tombeau, mosquée et *zâwiya* : la polarité des lieux saints musulmans », in André Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 133-147.
- Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires en islam. Bibliographie raisonnée », in André Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques,*

méthodologiques, historiques et monographiques, Rome, École française de Rome, 2000, p. 149-170.

Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Le cheikh scrupuleux et l'émir généreux à travers les *Ahlāq matbūliyya* de Ša'rānī », in Rachida Chih et Denis Gril (dir.), *Le saint et son milieu*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2000, p. 83-116.

Catherine MAYEUR-JAOUEN (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam*, Paris, Aubier, 2004.

Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005.

Catherine MAYEUR-JAOUEN et Nicolas MICHEL, « Cheikhs et *zāwiya*-s du Delta central : un paysage religieux autour du XVI^e siècle », in Muhammad Afifi, Rachida Chih, Brigitte Marino, Nicolas Michel et Isik Tamdogan (dir.), *Sociétés rurales ottomanes-Ottoman Rural Societies*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale-Cahiers des annales islamologiques, 25, 2005, p. 139-162.

Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Les processions pèlerines en Égypte : pratiques carnavalesques et itinéraires politiques, les inventions successives d'une tradition », in Sylvia Chiffoleau et Anna Madœuf (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Damas, Presses de l'Institut français du Proche-Orient, 2005, p. 217-233.
<http://books.openedition.org/ifpo/1206>

Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Maîtres, cheikhs et ancêtres : saints du Delta à l'époque mamelouke », in Richard McGregor et Adam Sabra (dir.), *Le développement du soufisme à l'époque mamelouke-The Development of Sufism in Mamluk Egypt*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2006, p. 41-50.

- Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Le saint musulman en père de famille », in Nelly Amri et Denis Gril (dir.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, p. 249-267.
- Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Le culte des saints musulmans à la lumière d'Ignac Goldziher », in Céline Trautmann-Waller (dir.), *Ignac Goldziher. Un autre orientalisme ?*, Paris, Geuthner, 2011, p. 149-178.
- Catherine MAYEUR-JAOUEN, « The Small World of Aḥmad al-Ṣāwī (1761-1825), an Egyptian Khalwatī Sheikh », in Ralf Elger et Michael Kemper (dir.), *The Piety of Learning. Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*, Leyde, Brill, 2017, p. 105-144.
- Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Corans et livres islamiques », in Pierre Singaravélou et Sylvain Venayre (dir.), *Histoire du monde au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2017, p. 444-449.
- Abdelwahhab MEDDEB, « La destruction de la zaouia de Sayyida Manoubia », *Leaders.com.tn/article/la destruction de la zaouia*, consulté le 24 décembre 2012.
- Otto MEINARDUS, *Christian Egypt. Faith and Life*, Le Caire, American University in Cairo Press, 1970.
- Christopher MELCHERT, « The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the 9th Century C.E. », *Studia islamica*, 83, 1996, p. 51-70.
- Christopher MELCHERT, « The Ḥanābila and the Early Sufis », *Arabica*, t. 48, fasc. 3, 2001, p. 352-367.
- Christopher MELCHERT, *Before Sufism. Early Islamic Renunciant Piety*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020.
- Irène MÉLIKOFF, *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'islam populaire en Anatolie*, Istanbul, Isis, 1992.

Irène MÉLIKOFF, *Hadji Bektash : un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leyde, Brill, 1998.

Mojane MEMBRADO, « *Forqân al-Akhhâr* » de : *Hâjj Ne'matollâh Jeyhûnâbâdi (1871-1920). Écrit doctrinal Ahl-e Haqq, édition critique, étude et commentaire*, thèse, EPHE, 2007, n. p.

Muhammad MEMON, *Ibn Taymiya's Struggle against Popular Religion with an Annotated Translation of His « Kitâb iqtidâ' aṣ-ṣirâṭ al-mustaqîm mukhâlafat aṣḥâb al-jahîm »*, La Haye, Mouton, 1977.

Ali MÉRAD, « Les courants réformistes en Islam moderne », in *Pensée et valeurs de l'Islam, Cultures*, 4, 1, 1977.

Josef W. MERI, « The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints », in James Howard-Johnston et Paul Antony Hayward (dir.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 263-286.

Josef W. MERI, « A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide. Ibn al-Hawrânî's al-Ishārât ilâ amâkin al-ziyārât (Guide to Pilgrimage Places) », *Medieval Encounters*, 7, 1, 2001, p. 3-78.

Josef W. MERI, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Josef W. MERI, « *Ziyāra*, 1. In the central and eastern Arab lands during the pre-modern period », *Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., XI, 2002, p. 524-529.

Josef MERI (dir. et trad.), *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage. Ali ibn Abi Bakr's Kitāb al-Isharat ila Ma'rifat al-Ziyarat*, Princeton, Darwin Press, 2004.

Sabrina MERVIN, « Sayyida Zaynab : banlieue de Damas ou nouvelle ville sainte chiite ? », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien (Cemoti)*, 22, « Arabes et Iraniens », 1996, p. 149-162.

- Sabrina MERVIN, *Le cortège des captives (tragédie chiite)*, documentaire, 54 min, Production CNRS Images/Momento/IFPO, 2006. Prix Mario Ruspoli, 26^e Bilan du film ethnographique, mars 2007.
- Sabrina MERVIN, *Le ciel pleura quarante jours*, documentaire, 62 min, Production Memento/EHESS, 2022.
- Adam MESTYAN, « Muhammad Tawfîq al-Bakrî », *Encyclopaedia of Islam. Three*, n° 6, 2019, p. 19-21.
- Barbara METCALF, *Islamic Revival in British India. Deoband, 1860-1900*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- Barbara METCALF (dir.), *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Moncef M'HALLA, « Culte des saints et culte extatique en islam maghrébin », in Mohamed Kerrou (dir.), *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, IRMC, 1998, p. 121-132.
- Édouard MICHAUX-BELLAIRE, *Les confréries religieuses au Maroc, Archives marocaines*, XXVII, 1927, p. 1-86.
- Roland MICHELL, *An Egyptian Calendar*, Londres, Luzac, 1900.
- John MIKSIC (dir.), *Ancient History*, vol. 1, *Indonesian Heritage*, Jakarta, Éditions Didier Millet et Archipelago Press, 1996.
- Rachel MILSTEIN, Karin RÜHRDANZ et Barbara SCHMITZ, *Stories of the Prophets. Illustrated Manuscripts of Qiṣaṣ al-anbiyā'*, Costa Mesa, Mazda Publishers, 1999.
- Zacharie MOCHTARI DE PIERREPONT, *Espaces sacrés et lignages bénis dans la Tihâma yéménite : sociétés, identités et pouvoirs (VI^e-IX^e/XII^e-XV^e siècle)*, thèse, Université de Paris-I, 2018, n. p.
- Zacharie MOCHTARI DE PIERREPONT, compte rendu de « Nelly AMRI, *Croire au Maghreb médiéval. La sainteté en question (XIV^e-XV^e siècle)*,

2019 », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 148, décembre 2020, en ligne.

Ugo MONNERET DE VILLARD, *La necropoli musulmana di Aswân*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1931.

Silvia MONTENEGRO, « “Diasporizing” Sainthood : Shaykh Ahmed, a Syrian ‘Alawi Saint in Argentina », in Daphna Ephrat, Ethel Sara Wolper et Paulo G. Pinto (dir.), *Saintly Spheres and Islamic Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Place*, Leyde, Brill, 2021, p. 457-486.

Odile MOREAU et Pierre VERMEREN (dir.), *Politique et confréries au Maghreb et en Afrique de l'Ouest*, *Journal d'histoire du soufisme*, vol. 7, 2018.

Tomoko MORIKAWA, « Pilgrimages to the Iraqi ‘Atabat from Qajar era Iran », in Pedram Khosronejad (dir.), *Saints and their Pilgrims in Iran and Neighbouring Countries*, Wantage, Sean Kingston Publishing, 2012, p. 41-59.

Abderrahman MOUSSAOUI, *Espace et sacré au Sahara. Ksour et oasis du sud-ouest algérien*, Paris, CNRS Éditions, 2002.

Abderrahman MOUSSAOUI, « Le mawlid de Timimoun », n. p., communication au colloque de septembre 2003, in *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public ?*, organisé par Sylvia Chiffolleau et Anna Madœuf.

Jean-Michel MOUTON, « De quelques reliques conservées à Damas au Moyen Âge. Stratégie politique et religiosité populaire sous les Bourides », *Annales islamologiques*, XXVII, 1993, p. 245-254.

Stephennie MULDER, *The Shrines of the ‘Alids in Medieval Syria. Sunnis, Shi‘is and the Architecture of Coexistence*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2014.

Stephennie MULDER, « Shrines for Saints and Sultans. On the Destruction of Local Heritage Sites by ISIS », *Aktüel Arkeoloji*, juin 2016, p. 1-13.

- Ashirbek MUMINOV, « Sacred Places in Central Asia : Attempts at their Historical and Theological Interpretation », in Shinmen Yasushi, Sawada Minoru et Edmund Waite (dir.), *Muslim Saints and Mausoleums in Central Asia and Xinjiang*, Paris, Jean Maisonneuve, 2013, p. 27-36.
- Al-MUQADDASI, *Description de l'Occident musulman aux IV^e/X^e siècles. Extrait de Kitâb Ahsan al-taqâsim fî ma'rifat al-aqâlîm*, texte arabe et traduction française par Charles Pellat, Alger, Éditions Carbonel, 1950.
- Al-MUQADDASÎ, *Aḥsan al-taqâsîm fî ma'rifat al-aqālîm (La meilleure répartition pour la connaissance des provinces)*, trad. André Miquel, Damas, Institut français de Damas, 1963.
- Mehdi NABTI, *Les Aïssawa. Soufisme, musique et rituels de transe au Maroc*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- Basheer M. NAFI, « A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhâb : Muhammad Hayât al-Sindî and the Revival of *Ashâb al-Hadith*'s Methodology », *Islamic Law and Society*, 13/2, 2006, p. 208-241.
- Norig NEVEU, « La sacralisation du territoire jordanien. Reconstruction des lieux saints nationaux, 1980-2006 », *Archives de sciences sociales des religions*, 151, juillet-septembre 2010, p. 107-128.
- Norig NEVEU, *Les politiques des lieux saints et la topographie sacrée dans le sud de la Jordanie, XIX^e-XX^e siècle*, thèse, EHESS, 2013, n. p.
- Michèle NICOLAS, « Pèlerinages aux “gisants” d'Anatolie », in Gilles Veinstein (dir.), *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Leyde, Brill, 1996, p. 117-133.
- Aslı NİYAZIOĞLU, *Dreams and Lives in Ottoman Istanbul. A Seventeenth Century Biographer's Perspective*, Londres et New York, Routledge, 2017.
- Donald B. Cruise O' BRIEN, *The Mourids of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Donald B. Cruise O' BRIEN, *Saints and Politicians. Essays in the Organisation of a Senegalese Peasant Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Donald B. Cruise O' BRIEN, *Saints and Politicians. Essays on the Organisation of a Senegalese Peasant Society*, New York et Londres, Cambridge University Press, 1975.

Ahmet Yaşar OCAK, « Kalenderi Dervishes and Ottoman Administration from the Fourteenth to the Sixteenth Centuries », in Grace Martin Smith et Carl W. Ernst (dir.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Istanbul, Isis, 1994, p. 239-255.

Ahmet Yaşar OCAK, *Sufism and Sufis in Ottoman Society. Sources, Doctrine, Rituals, Turuq, Architecture, Literature, Iconography, Modernism*, Ankara, Turk Tarih Kurumu, 2005.

Rex Sean O'FAHEY et Bernd RADTKE, « Neo-Sufism Reconsidered », *Der Islam*, 70, 1, 1993, p. 52-87.

Rex Sean O'FAHEY, *Enigmatic Saint. Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, Evanston, Northwestern University Press et C. Hurst and Co., 1994.

Tetsuya OHTOSHI, « The Manners, Customs and Mentality of Pilgrims to the Egyptian City of the Dead 1100-1500 A.D. », *Orient*, XXIX, 1993, p. 19-44.

Niels Henrik OLESEN, *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya*, Paris, Geuthner, 1991.

Delphine ORTIS, « La tombe, miroir de la destinée des morts ? Analyse de différents espaces funéraires dans une ville de pèlerinage pakistanaise (Sehwan Sharîf, Sindh) », in Mathieu Terrier et Sepideh Parsapajouh (dir.), *Cimetières et tombes dans les mondes musulmans. À la croisée des enjeux religieux, politiques et mémoriels*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 146, 2019-2, p. 47-70.

- Necati OZTÜRK, *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadizade Movement*, PhD, University of Edinburgh, 1981, n. p.
- Constance PADWICK, *Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, Londres, SPCK, 1961, rééd. Oxford, Oneworld Publications, 1996.
- Samuela PAGANI et Leila DEMIRI (dir.), *Early Modern Trends in Islamic Theology. 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī and His Network of Scholarship (Studies and Texts)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- Aiyub PALMER, *Sainthood and Authority in Early Islam. Al-Hakīm al-Tirmidhī's Theory of « wilāya » and the Reenvisioning of the Sunnī Caliphate*, Leyde, Brill, 2020.
- Daniel PANZAC, « La population de l'Égypte à l'époque contemporaine », in Groupe de recherches et d'études sur le Proche-Orient, *L'Égypte d'aujourd'hui. Permanence et changements, 1805-1976*, Paris, CNRS Éditions, 1977, p. 157-178.
- Arietta PAPACONSTANTINOÛ, *Le culte des saints en Égypte, des Byzantins aux Abbassides. L'Apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, CNRS Éditions, Paris, 2001.
- Arietta PAPACONSTANTINOÛ, « Introduction », in Arietta Papaconstantinou, Neil McLynn et Daniel L. Schwartz (dir.), *Conversions in Late Antiquity. Christianity, Islam and Beyond*, Farnham, Ashgate, 2015, p. XV-XXXVII.
- Alexandre PAPAS, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan. Étude sur les Khwajas naqshbandis du Turkestan oriental*, Paris, Jean Maisonneuve, 2005.
- Alexandre PAPAS, « Les tombeaux de saints musulmans au Xinjiang », *Archives de sciences sociales des religions*, 142/2, avril-juin 2008, p. 47-62.
- Alexandre PAPAS, *Mystiques et vagabonds en islam. Portraits de trois soufis qalandar*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.

Alexandre PAPAS, « Promoting Saints and Mazars in the Tarim Basin : The Religious Policy of Āfāq Khwāja in Seventeenth Century and Its Consequences Up to the Contemporary Era », in Yasushi Shinmen, Minoru Sawada et Edmund Waite (dir.), *Muslim Saints and Mausoleums in Central Asia and Xinjiang*, Paris, Jean Maisonneuve, 2013, p. 39-52.

Alexandre PAPAS, « Le *Tugh* dans l'islam du Xinjiang », in Michel Espagne, Svetlana Gorshenina, Frantz Grenet, Shahin Mustafayev et Claude Rapin (dir.), *Asie centrale. Transferts culturels le long de la route de la soie*, Paris, Vendémiaire, 2016, p. 343-350.

Alexandre PAPAS (dir.), *Sufi Institutions*, Leyde, Brill, 2021.

Alexandre PAPAS, « Sufism and Worldly Powers », in Alexandre Papas (dir.), *Sufi Institutions*, Leyde, Brill, 2021, p. 255-291.

Alexandre PAPAS, « Bombay Mystical City : Muslim Shrines and Saints in the Urban Fabric from 1800 to Present », in Daphna Ephrat, Ethel Sara Wolper et Paulo G. Pinto (dir.), *Saintly Spheres and Islamic Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Place*, Leyde, Brill, 2021, p. 335-365.

Sepideh PARSAPAJOUH, « La châsse de l'imam Husayn. Fabrique et parcours politique d'un objet religieux de Qom à Karbala », *Archives des sciences sociales des religions. La force des objets. Matières à expériences*, n° 174, avril-juin 2016, p. 49-74.

Sepideh PARSAPAJOUH, « Le Paradis de Zahra : le grand cimetière de Téhéran entre pratiques populaires et rationalité étatique », in Sepideh Parsapajouh et Mathieu Terrier (dir.), *Cimetières et tombes dans les mondes musulmans. À la croisée des enjeux religieux, politiques et mémoriels*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 146, 2019-2, p. 173-196.

Sepideh PARSAPAJOUH, « Pouvoir du lieu, médiation du texte. Remarques anthropologiques sur la visite pieuse à Kerbalâ », *Studia islamica*, 2020, p. 346-392.

Paul PASCON (dir.), *La Maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, Smer, 1984.

Luca PATRIZI, « Relics of the prophet Muḥammad », in Coeli Fitzpatrick et Adam Hani Walker (dir.), *Muhammad in History Thought, and Culture. An Encyclopedia of the Prophet of God*, Santa Barbara, ABC-Clio, 2014, p. 517-520.

Luca PATRIZI, « *Adab al-mulûk* : l'utilisation de la terminologie du pouvoir dans le soufisme médiéval », in Francesco Chiabotti, Ève Feuillebois-Pierunek, Catherine Mayeur-Jaouen et Luca Patrizi (dir.), *Ethics and Spirituality in Islam. Sufi « adab »*, Leyde, Brill, 2017, p. 198-219.

Jürgen PAUL, « Scheiche und Herrscher im Khanat Čagatay », *Der Islam*, 67, 1990, p. 278-321.

Jürgen PAUL, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1991.

Jürgen PAUL, « Forming a Faction. The Himayat System of Khwaja Ahrar », *International Journal of Middle Eastern Studies*, 23, 1991, p. 533-548.

Johannes PEDERSEN, « Masdjid », *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., 1991, p. 644-706.

Paul PÉLISSIER, *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Saint-Iryeix, Imprimerie Fabrègue, 1966.

Charles PELLAT, « Le culte de Mu'âwiya au III^e siècle de l'hégire », *Studia islamica*, 6, 1956, p. 53-66.

Manoël PÉNICAUD, « Le daour des Regraga au Maroc. Un rite de régénérescence », in Sylvia Chiffolleau et Anna Madœuf (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Damas, Presses de l'Institut français du Proche-Orient, 2005, p. 203-216.

- Manoël PÉNICAUD, *Dans la peau d'un autre*, Paris, Les Presses de la Renaissance, 2007.
- Manoël PÉNICAUD, *Le réveil des Sept Dormants. Un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne*, Paris, Éditions du Cerf, 2014.
- Esther PESKES, *Muḥammad b. 'Abdalwahrhāb (1703-1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahrhābīya*, Stuttgart, Klaus Steiner Verlag, 1993.
- Rudolph PETERS, « The Battered Dervishes of Bab Zuwayla. A Religious Riot in Eighteenth-Century Cairo », in Nehemiah Levtzion et John O. Voll (dir.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse-New York, Syracuse University Press, 1987, p. 93-115.
- Andrew PETERSEN, « A Preliminary Report on Three Muslim Shrines in Palestine », *Levant*, XXVIII, 1996, p. 97-113.
- Andrew PETERSEN, *Bones of Contention. Muslim Shrines in Palestine*, Londres, Palgrave McMillan, 2018.
- Alix PHILIPPON, « “Bons soufis” et “mauvais islamistes” : la sociologie à l'épreuve de l'idéologie », *Social Compass*, 62-2, 2015, p. 187-198.
- Alix PHILIPPON, *À l'ombre des sanctuaires. Traditions soufies au Pakistan*, Paris, Les Indes savantes, 2016.
- Alix PHILIPPON, compte rendu de « Odile Moreau et Pierre Vermeren, *Politique et confréries au Maghreb et en Afrique de l'Ouest*, *Journal d'histoire du soufisme*, vol. 7, 2018 », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 147, octobre 2020, en ligne.
- Alix PHILIPPON, « For the Love of Prophet Muhammad. Religious Devotion and Political Mobilisation among the Barelwis of Pakistan », in Rachida Chih, David Jordan et Stefan Reichmuth (dir.), *Heirs of the Prophet. Authority and Power. The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, Leyde, Brill, 2021, t. II, p. 393-418.

Thomas PIERRET, *Baas et Islam en Syrie. La dynastie Assad face aux oulémas*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

Paulo PINTO, « Pilgrimage and Transnational Religious Imagination in the Muslim Communities of Brazil », in Babak Rahimi et Peyman Eshaghi (dir.), *Muslim Pilgrimage in the Modern World*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2019, p. 89-111.

Paulo PINTO, « Territories of Memory : Ritual and Dreams in the Making of a Contemporary Saint », in Daphna Ephrat, Ethel Sara Wolper et Paulo G. Pinto (dir.), *Saintly Spheres and Islamic Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Place*, Leyde, Brill, 2021, p. 487-509.

Paulo PINTO, « Sufi Places and Dwellings », in Alexandre Papas (dir.), *Sufi Institutions*, Leyde, Brill, 2021, p. 105-144.

Alexandre POPOVIC et Gilles VEINSTEIN (dir.), *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1986.

Alexandre POPOVIC et Gilles VEINSTEIN (dir.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines jusqu'à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996.

Anna POUJEAU, « Partager la *baraka* des saints. Des visites pluriconfessionnelles aux monastères chrétiens en Syrie », in Dionigi Albera et Maria Couroucli, *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud-MMSH, 2009, p. 295-320

Anna POUJEAU, *Des monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2014.

Alfred-Louis DE PRÉMARE, *Sîdî 'Abder-Rahmân al-Medjdûb*, Paris-Rabat, CNRS-SMER, 1985.

Fatima QURAISHI, « “This is Makkah for Me !” Devotion in Architecture at the Makli Necropolis », in Daphna Ephrat, Ethel Sara Wolper et Paulo G. Pinto (dir.), *Saintly Spheres and Islamic*

Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Place, Leyde, Brill, 2021, p. 270-300.

Regula QURESHI, *Sufi Music of India and Pakistan. Sound, Context and Meaning in Qawwali*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Bernd RADTKE, « Aḥmad b. Idrīs », *Encyclopaedia of Islam. Three*, Leyde, Brill, en ligne.

Bernd RADTKE, « *Ijtihād* and Neo-Sufism », *Asiatische Studien*, 48/3, 1994, p. 909-921.

Bernd RADTKE et John O'KANE, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by al-Ḥakīm al-Tirmidhī. An annotated translation with introduction*, Londres, Routledge, 1996.

Bernd RADTKE, « Sufism in the 18th Century : An Attempt at a Provisional Appraisal », *Die Welt des Islams*, 36, 3, novembre 1996, p. 326-364.

Bernd RADTKE, « *Walī*, 1. General survey », *Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., XI, 2002, p. 109-112.

Youssef RAGHEB, *Morts vivants, tombes et mausolées en terre d'islam*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2023.

Yûsuf RÂĠIB, « Les premiers monuments funéraires de l'islam », *Annales islamologiques*, IX, 1970, p. 21-36.

Yûsuf RÂĠIB, « Essai d'inventaire chronologique des guides à l'usage des pèlerins du Caire », *Revue des études islamiques*, LXI, 1973, p. 259-280.

Yûsuf RÂĠIB, « Structure de la tombe d'après le droit musulman », *Arabica*, XXXIX, 1992, p. 393-403.

Babak RAHIMI et Peyman ESHAGHI (dir.), *Muslim Pilgrimage in the Modern World*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2019.

- Fazlur RAHMAN, *Islam*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1966 ;
2^e éd. revue, Chicago, University of Chicago Press, 1979.
- Amel REBAÏ, « Approche de la vie d'un couple saint : la légende d'un conflit », in Nelly Amri et Denis Gril (dir.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, p. 269-277.
- Edward Bradley REEVES, *The Hidden Government. Ritual, Clientelism and Legitimation in Northern Egypt*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990.
- Karl REICHL, *Turkic Oral Epic Poetry. Tradition, Forms, Poetic Structure*, New York-Londres, Garland, 1992.
- Stefan REICHMUTH, *The World of Murtaḍā al-Zabīdī, 1732-1791. Life, Networks and Writings*, Exeter, Gibb Memorial Trust, 2009.
- Stefan REICHMUTH, « Aspects of Prophetic Piety in the Early Modern Period », *Archives de sciences sociales des religions*, 128, avril-juin 2017, p. 129-150.
- Anthony REID, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, vol. 1, *The Lands Below the Winds*, New Haven, Yale University Press, 1988.
- Anthony REID (dir.), *Early Modern History. Indonesian Heritage*, Jakarta-Singapour, Éditions Didier Millet et Archipelago Press, vol. 3, 1996.
- Ernest RENAN, *Mission de Phénicie*, Paris, Imprimerie impériale, 1864.
- John RENARD, *Friends of God. Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*, Berkeley, University of California Press, 2008.
- John RENARD (dir.), *Tales of God's Friends. Islamic Hagiography in Translation*, Berkeley, University of California Press, 2009.
- Vanessa van RENTERGHEM, *Les élites bagdadiennes au temps des Seljoukides. Étude d'histoire sociale*, Beyrouth, Institut français du Proche-Orient, 2015, 2 vol.

Fenneke REYSOO, *Pèlerinages au Maroc*, Neuchâtel et Paris, Éditions de l'Institut d'ethnologie et Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1991.

Fenneke REYSOO, « Sainteté vécue et contre-modèle religieux des femmes au Maroc », in Mohamed Kerrou (dir.), *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, IRMC-Éditions Recherche sur les civilisations, 1998, p. 151-162.

Zakaria RHANI, *Le pouvoir de guérir. Mythe, mystique et politique au Maroc*, Leyde-Boston, Brill, 2014.

Yann RICHARD, « Qom, un lieu sacré en Iran », in Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Lieux d'islam*, Paris, Autrement, 1996, p. 60-69.

Martin RIEXINGER, « “Der Islam begann als Fremder, und als Fremder wird er wiederkehren” : Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs Prophetenbiographie *Muḥtaṣar sīrat ar-rasūl* als Programm und Propaganda », *Die Welt des Islams*, 55/5, mai 2015, p. 1-61.

Martin RIEXINGER, « Model, not Idol. The Recasting of the Image of Muḥammad in *Mukhtaṣar sīrat al-rasūl* by Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (d. 1792) », in Rachida Chih, David Jordan et Stefan Reichmuth (dir.), *Heirs of the Prophet. Authority and Power. The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, Leyde, Brill, 2021, t. II, p. 44-77.

Kishwar RIZVI, *The Safavid Dynastic Shrine. Architecture, Religion and Power in Early Modern Iran*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2010.

David ROBINSON, *La guerre sainte d'Al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Karthala, 1988 (original en anglais, 1985).

David ROBINSON et Jean-Louis TRIAUD (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997.

- David ROBINSON, *Paths of accommodation. Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Athens, Ohio University Press, 2000.
- Maxime RODINSON, compte rendu de « Rudolf Kriss et Hubert Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islams* », *Revue de l'histoire des religions*, 166/2, 1964, p. 223.
- Eric ROSS, « Senegal's Sufi Cities : Places beyond the State », in Daphna Ephrat, Ethel Sara Wolper et Paulo G. Pinto (dir.), *Saintly Spheres and Islamic Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Place*, Leyde, Brill, 2021, p. 366-395.
- Lisa ROSS, *Living Shrines of Uyghur China*. Photographies de Lisa Ross, textes de Beth Citron, Rahilä Dawut et Alexandre Papas, New York, The Monacelli Press, 2013.
- Bernard ROUGIER (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- Olivier ROY, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.
- Olivier ROY, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, « Points », 2008.
- Adam SABRA, « Economies of Sufism », in Alexandre Papas (dir.), *Sufi Institutions*, Leyde, Brill, « Handbook of Sufi Studies », vol. I, p. 27-57.
- Omar SAGHI, *Paris-La Mecque. Sociologie du pèlerinage*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.
- Hasan al-SANDÛBÎ, *Târîkh al-ihitîfâl bi-l-mawlid al-nabawî fî 'asr al-islâm al-awwal ilâ 'asr Fârûq al-awwal*, Le Caire, Matba'at al-istiqlâl, 1367/1948.
- Mariyos SARIYANNIS, *Perceptions ottomanes du surnaturel. Aspects de l'histoire intellectuelle d'une culture islamique à l'époque moderne*, Paris, Éditions du Cerf, 2019.

- Paolo SARTORI, « Of Saints, Shrines, and Tractors : Untangling the Meaning of Islam in Soviet Central Asia », *Journal of Islamic Studies*, 30/3, 2019, p. 1-40.
- Victor SAUMA, *Sur les pas des saints au Liban*, Beyrouth, FMA, 1994, 2 vol., rééd. 2005.
- Jean SAUVAGET, *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Geuthner, 1941.
- Jean SAUVAGET, *La mosquée omeyyade de Médine*, Paris, Institut français de Damas, 1947.
- Samuli SCHIELKE, *The Perils of Joy. Contesting Mulid Festivals in Contemporary Egypt*, Syracuse, Syracuse University Press, 2012.
- Annemarie SCHIMMEL, « Babur Padishah, the Poet, with an account of the poetical talent in his family », *Islamic Culture*, XXXIV, 1960, p. 125-138.
- Annemarie SCHIMMEL, « Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mamlûk Period », *Islamic Studies*, IV/4, décembre 1965, p. 353-392.
- Annemarie SCHIMMEL, « Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Agypten. Eine Skizze », in Erwin Gräf (dir.), *Festschrift Werner Caskel*, Leyde, Brill, 1968, p. 274-289.
- Annemarie SCHIMMEL, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leyde, Brill, 1980.
- Annemarie SCHIMMEL, *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit* [1981], Munich, Diederichs, 1989.
- Annemarie SCHIMMEL, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, Paris, Éditions du Cerf, 1996 (original en anglais et en allemand, 1975).
- Barbara Rosenow von SCHLEGELL, *Sufism in the Ottoman Arab World : Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulsi*, PhD, University of Pennsylvania,

1997, n. p.

Martin SCHREINER, « Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm : Ibn Tejmîja über Volksbräuche nichtmuslimischen Ursprungs und über den Heiligenkultus », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1899, LIII, p. 51-88.

Dorothea A. SCHULZ, « A Fractured Soundscape of the Divine. Female “Preachers”, Radio Sermons and Religious Place-making in Urban Mali », in Patrick A. Desplat et Dorothea E. Schulz (dir.), *Prayer in the City. The Making of Muslim Sacred Places and Urban Life*, Bielefeld, transcript Verlag, 2012, p. 239-264.

Reinhard SCHULZE, « Das islamische achtzehnte Jahrhundert : Versuch einer historiographischen Kritik », *Die Welt des Islams*, 30, 1990, p. 140-159.

Reinhard SCHULZE, « Was ist die islamische Aufklärung ? », *Die Welt des Islams*, 36/3, 1996, p. 276-325.

Abdelahad SEBTI, *Ville et figures du charisme*, Casablanca, Toubkal, 2003.

Nassima SELLAH, *Le culte des saints dans Damas et Jérusalem selon al-Ḥaḍra al-unsīyya fī l-riḥla al-Qudsiyya de ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī (m. 1731)*, traduction partielle annotée et commentaire, M2, Institut national des langues et civilisations orientales, 2014, n. p.

Mark SEDGWICK, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004.

Mark SEDGWICK, *Western Sufism. From the Abbasids to the New Age*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

SEYYIDI ‘ALĪ RE’ĪS, *Le miroir des pays. Une anabase ottomane à travers l’Inde et l’Asie centrale*, trad. et notes de Jean-Louis Bacqué-Grammont, Arles, Actes Sud, 1999.

- Nir SHAFIR, *The Road from Damascus. Circulation and the Redefinition of Islam in the Ottoman Empire, 1620-1720*, PhD, University of California, 2016, n. p.
- Irfan SHAHÎD, « Arab Christian Pilgrimages in the Proto-Byzantine Period — Sergiopolis/Rusâfa », in David Frankfurter (dir.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leyde, Brill, 1998, p. 373-389.
- David SHANKLAND (dir.), *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920*, Istanbul, Isis Press, 2005-2013, 3 vol.
- ‘Abd al-Wahhâb AL-SHA‘RÂNÎ, *Al-Akhlâq al-matbûliyya*, Le Caire, Matba‘at Hasan, 1975, 3 vol.
- M. SHARON, « al-Khalîl », *Encyclopédie de l’islam*, 2^e éd., t. IV, 1978, p. 991.
- Yasushi SHINMEN, Minoru SAWADA et Edmund WAITE (dir.), *Muslim Saints and Mausoleums in Central Asia and Xinjiang*, Paris, Jean Maisonneuve, 2013.
- Iqtidar Husain SIDDIQUI, « The Early Chishti Dargahs », in Christian Troll (dir.), *Muslim Shrines in India*, New Delhi, Oxford University Press, 1989, repr. Oxford India Paperbacks, 2004, p. 1-23.
- Amy SINGER, *Charity in Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Emmanuel SIVAN, *L’Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris, Jean Maisonneuve, 1968.
- Grace Martin SMITH, « Some türbes/maqâms of Sarı Saltuq, an early Anatolian Turkish gazi-saint », *Turcica*, 14, 1982, p. 216-225.
- Grace Martin SMITH et Carl ERNST (dir.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Istanbul, Isis, 1994.
- G. P. SNESAREV et V. N. BASILOV, *Domusul’manskie verovaniâ i obrâ dy v Srednej Azii* [Les croyances et les rites préislamiques en Asie

centrale], Moscou, Nauka, 1975.

Benjamin F. SOARES, « Muslim Saints in the Age of Neoliberalism », in Brad Weiss (dir.), *Producing African Futures. Ritual and Reproduction in a Neoliberal Age*, Leyde, Brill, 2004, p. 79-105.

Benjamin F. SOARES, « Saint and Sufi in Contemporary Mali », in Martin van Bruinessen et Julia Day Howell (dir.), *Sufism and the « Modern » in Islam*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2007, p. 76-91.

Renaud SOLER, *Assouan, ses cimetières. Quelques données synchroniques et diachroniques*, 2014, n. p.

Renaud SOLER, *Une histoire de la sīra à l'époque ottomane. Production et formes de la manifestation du savoir historique sur la vie du prophète Muḥammad, XV^e-XIX^e siècle*, thèse, Sorbonne Université, 2021, n. p. (à paraître aux Presses universitaires de France, Paris.)

Renaud SOLER, *Écrire, initier et transmettre. Identité locale et tradition confrérique dans la Ḥāfiziyya Ḥalwatiyya, une confrérie soufie de Moyenne-Égypte, XIX^e et XX^e siècle*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2021.

Dominique SOURDEL et Janine SOURDEL-THOMINE, *Certificats de pèlerinage d'époque ayyoubide. Contribution à l'histoire de l'idéologie de l'islam au temps des croisades*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, 2006.

Janine SOURDEL-THOMINE, « Les anciens lieux de pèlerinage damascains d'après les sources arabes », *Bulletin d'études orientales*, XIV, 1952-1954, p. 65-85.

Janine SOURDEL-THOMINE, « L'État ayyoubide vu par un homme de religion de cette époque », *Israel Oriental Studies*, X, 1980, p. 124-131.

Janine SOURDEL-THOMINE, « Le chaykh 'Alī al-Harawī et la propagande politico-religieuse dans la Syrie du XIII^e siècle », in George Makdisi

(dir.), *Prédication et propagande au Moyen-âge. Islam, Byzance, Occident*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 241-255.

Janine SOURDEL-THOMINE, « Traditions d'emprunt et dévotions secondaires dans l'islam du XII^e siècle », *Revue des études islamiques*, LV-LVII, 1987-1989, p. 319-327.

Janine SOURDEL-THOMINE et Clément MOUSSÉ, « Les souvenirs des prophètes ou *nabî-s* vénérés dans l'Orient du XII^e siècle à travers l'œuvre d'al-Harawî (m. 611/1215) », *Journal asiatique*, 305.1, 2017, p. 43-63.

Georg STAUTH (dir.), *On Archaeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam. Past and Present. Crossroads of Events and Ideas*, Bielefeld, transcript Verlag, « Yearbook of the Sociology of Islam », 5, 2004.

Georg STAUTH, *Ägyptische heilige Orte*, Bielefeld, transcript Verlag, 2005-2010, 3 vol.

Georg STAUTH et Samuli SCHIELKE (dir.), *Dimensions of Locality. Muslim Saints, their Place and Space*, Bielefeld, transcript Verlag, « Yearbook of the Sociology of Islam », 8, 2008.

Justin STEARNS, édition et traduction d'al-Hasan al-Yûsî, *The Discourses. Reflections on History, Sufism, Theology, and Literature*, New York, New York University Press, vol. I, 2019.

Linus STROTHMANN, *Managing Piety. The Shrine of Data Ganj Bakhsh*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

Katja SÜNDERMANN, *Spirituelle Heiler im modernen Syrien. Berufsbild und Selbstverständnis. Wissen und Praxis*, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2006.

Edith SZANTO, « Economies of Piety at the Syrian Shrine of Sayyida Zaynab », in Babak Rahimi et Peyman Eshaghi (dir.), *Muslim Pilgrimage in the Modern World* [2019], Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2020, p. 172-182.

- Maria SZUPPE (dir.), *L'Héritage timouride. Iran-Asie centrale-Inde, XV^e-XVIII^e siècle, Cahiers d'Asie centrale*, 3-4, 1997.
- Yasser TABBAA, *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1997.
- Yasser TABBAA et Sabrina MERVIN (dir.), photographies par E. Bonnier, *Najaf, The Gate of Wisdom. History, Heritage and Significance of the Holy City of the Shi'a*, Amman, Unesco, 2014.
- Franz TAESCHNER, « Das Heiligtum des Elwan Çelebi in Anatolien », *Wiener Zeitschrift für die Kunst des Morgenlandes*, 56, 1960, p. 227-231.
- Mahmood TAHIR, « The Dargah of Sayyid Salar Mas'ud in Bahraich : Legend, Tradition and Reality », in Christian Troll (dir.), *Muslim Shrines in India. Their Character, History and Significance*, New Delhi, Oxford University Press, p. 24-43.
- Daniella TALMON-HELLER, *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyûbids, 1146-1260*, Leyde-Boston, Brill, 2007.
- Daniella TALMON-HELLER, Benjamin Z. KEDAR et Yitzhak REITER, « Vicissitudes of a Holy Place : Construction, Destruction and Commemoration of Mashhad Husayn in Ascalon », *Der Islam*, 93, 1, 2016, p. 182-215.
- Daniella TALMON-HELLER, « Historiography in the Service of the Muftî : Ibn Taymiyya on the Origins and Fallacies of ziyârât », *Islamic Law and Society*, 26/3, 2019, p. 227-251.
- Daniella TALMON-HELLER, *Sacred Place and Sacred Time in the Medieval Islamic Middle East. A Historical Perspective*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2020.
- Jack TANNOUS, *The Making of the Medieval Middle East. Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2018.

- Aude Aylin de TAPIA, *Orthodox Christians and Muslims in Cappadocia. Local interactions in an Ottoman Countryside (1839-1923)*, Leyde, Brill, 2023.
- Aude Aylin de TAPIA, « Negotiating Above and Underground Sacredness in Nineteenth-Century Cappadocia : The Use of the Underground Settlements », *Hypogea*, 2017, p. 431-438.
- Christopher S. TAYLOR, « Reevaluating the Shi'i Role in the Development of Monumental Islamic Funerary Architecture : The Case of Egypt », *Muqarnas*, IX, 1992, p. 1-10.
- Christopher S. TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous. « Ziyâra » and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leyde, Brill, 1999.
- TCHULPÂN (m. 1938), *Nuit*, traduit par Stéphane Dudoignon, Saint-Pourçain-sur-Sioule, Bleu autour, 2009.
- Mathieu TERRIER et Sepideh PARSAPAJOUH (dir.), *Cimetières et tombes dans les mondes musulmans. À la croisée des enjeux religieux, politiques et mémoriels*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 146, 2019-2.
- Mathieu TERRIER, « La tombe comme isthme (barzakh) entre les vivants et les morts : points de vue croisés du soufisme et du shī'isme imāmite (al-Ghazālī et al-Fayḍ al-Kāshānī) », in Mathieu Terrier et Sepideh Parsapajouh (dir.), *Cimetières et tombes dans les mondes musulmans. À la croisée des enjeux religieux, politiques et mémoriels*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 146, 2019-2, p. 29-46.
- Mathieu TERRIER, « Nouvelles recherches interdisciplinaires sur la ziyâra, doctrines et pratiques. Présentation », *Studia islamica*, 116, 2, 2021, p. 237-241.
- Derin TERZIOĞLU, *Sufi and Dissident in the Ottoman Empire. Niyazi-i-Misri, 1618-1694*, PhD, University of Harvard, 1999, n. p.

- Derin TERZIOĞLU, « How to Conceptualize Ottoman Sunnitization : A Historiographical Discussion », *Turcica*, 44, 2012-3, p. 301-338.
- Baki TEZCAN, « The Portrait of the Preacher as a Young Man : Two Autobiographical Letters by Kadizade Mehmed from the Early Seventeenth Century », in Mariyos Sariyannis (dir.), *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire*, Réthymnon, Crete University Press, 2019, p. 187-249.
- Muhammad Khâled THÂBIT, *Târîkh al-iẖtifâl bi-l-mawlid al-nabawî fî Misr wa-mazâhiruhu fî l-âlam*, Le Caire, Dâr al-Muqattam, 2011.
- R. THUM, « The Spatial Cleansing of Xinjiang : Mazar Desecration in Context », *Made in China Journal*, 24 août 2020.
- S. A. I. TIRMIZI, « Mughal Documents Relating to the Dargah of Khwaja Mu‘inuddin Chishti », in Christian Troll (dir.), *Muslim Shrines in India* [1989], New Delhi, Oxford University Press, 2004, p. 48-59.
- Yasushi TONAGA, « Sufi Saints and Non-Sufi Saints in Early Islamic History », *The Journal of Sophia Asian Studies*, vol. 22, 2004, p. 1-13.
- Roberto TOTTOLI, *Biblical Prophets in the Qur’ân and Muslim Literature*, Londres et New York, Routledge, 2002.
- Houari TOUATI, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb, XVII^e siècle*, Paris, Éditions de l’EHESS, 1994.
- Houari TOUATI, « Ziyāra, 1. In the Maghrib », *Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., XI, 2002, p. 530-533.
- Alexandre TOUMARKINE, *Le spiritisme, un ésotérisme sécularisé dans l’Empire ottoman et en Turquie. Des hommes, des esprits et des livres entre Orient et Occident*, HDR, EHESS, 2016, n. p.
- Marc TOUTANT, *Un empire de mots. Pouvoir, culture et soufisme à l’époque des derniers Timourides au miroir de la « Khamsa » de Mîr ‘Alî Shîr Nawā’î*, Paris-Louvain-Bristol, Peeters, 2016.

Samer TRABOULSI, « An Early Refutation of Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab’s Reformist Views », *Die Welt des Islams*, 42, 3, 2002, p. 373-415.

Alioune TRAORÉ, *Islam et colonisation en Afrique. Cheikh Hamaoullah, homme de foi et résistant*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.

Jean-Louis TRIAUD, « Le thème confrérique en Afrique de l’Ouest, essai historique et bibliographique », in Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), *Les ordres mystiques dans l’islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, EHESS, 1986, p. 271-282.

Jean-Louis TRIAUD, *La légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français, 1840-1930*, Paris et Aix-en-Provence, Éditions de la Maison des sciences de l’homme et Institut de recherches et d’études sur le monde arabe et musulman (Iremam), 1995, 2 vol.

John Spencer TRIMINGHAM, *The Sufi Orders* [1971], Oxford, Oxford University Press, 1998.

Christian TROLL (dir.), *Muslim Shrines in India* [1989], New Delhi, Oxford University Press, 2004.

Corneille TRUMET, *Les saints de l’islam. Les saints du tell*, Paris, Didier, 1881.

Bulle TUIL-LEONETTI, « Culte des saints et territoire : le cas d’Abû Madyan à Tlemcen (VI^e/XII^e-IX^e/XV^e siècle) », in Cyrille Aillet et Bulle Tuil-Leonetti (dir.), *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval. Éléments d’enquête*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2015, p. 209-251.

Bulle TUIL-LEONETTI, « The Cult of Saints and Shrine Architecture : The Making of Funeral Centers of Devotion in the Medieval Muslim West », in Daphna Ephrat, Ethel Sara Wolper et Paulo G. Pinto (dir.), *Saintly Spheres and Islamic Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Place*, Leyde, Brill, 2021, p. 90-116.

Jean-Pierre TUQUOI, « La cité idéale de Maata Moulana », *Le Monde*, 28 février 2008.

AL-TURKUMÂNÎ, *Kitâb al-Luma‘ fî l-hawâdîth wa-l-bida‘*, éd. Subhî Labîb, Le Caire, Deutsches archäologisches Institut, in Kommission bei Franz Steiner Verlag, 1986.

Étienne de la VAISSIÈRE (dir.), *Islamisation de l’Asie centrale. Processus locaux d’acculturation du VII^e au XI^e siècle*, Paris, Peeters-Association pour l’avancement des études iraniennes, 2008.

Étienne de la VAISSIÈRE, « De Bactres à Balkh, par le Nowbahar », *Journal asiatique*, 298/2, 2010, p. 517-533.

Mauro VALDINOCI, « Sacred journey, worship and reverence. The Sufi legitimization of the *ziyārat* in Hyderabad », in Michel Boivin et Rémy Delage (dir.), *Devotional Islam in Contemporary South Asia. Shrines, Journeys and Wanderers*, Londres et New York, Routledge, 2016, p. 156-173.

Dominique VALÉRIAN, « Récits de fondation et islamisation de la mémoire urbaine au Maghreb », in Cyrille Aillet et Bulle Tuil-Leonetti (dir.), *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval. Éléments d’enquête*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2015, p. 151-169.

Galia VALTCHINOVA, *Saints, Places, and National Imagination. Historical Anthropology of Religious Life in the Balkans*, Istanbul, The Isis Press, 2019.

Nicolas VATIN et Stéphane YERASIMOS, *Les cimetières dans la ville. Statuts, choix et organisation des lieux d’inhumation dans Istanbul intra-muros*, Paris-Istanbul, Institut français d’études anatoliennes — Librairie d’Amérique et d’Orient (Maisonneuve), 2001.

André VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, « Collection de l’École française de Rome », 2000, p. 133-147.

- André VAUCHEZ, *Sanctuaires chrétiens d'Occident, IV^e-XVI^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2021.
- Gilles VEINSTEIN, *Les Ottomans et la Mort. Permanences et mutations*, Leyde, Brill, 1996.
- Gilles VEINSTEIN, « Le rôle des tombes sacrées dans la conquête ottomane », *Revue de l'histoire des religions*, 222, 4, 2005, p. 509-528.
- Gérard VIAUD, *Magie et coutumes populaires chez les coptes d'Égypte*, Sisteron, Éditions Présence, 1978.
- Mikko VIITAMÄKI, « Meditative practice, aesthetics and entertainment music in an Indian Sufi shrine », in Michel Boivin et Rémy Delage (dir.), *Devotional Islam in Contemporary South Asia. Shrines, Journeys and Wanderers*, Londres et New York, Routledge, 2016, p. 103-118.
- Ruggero VIMERCATI SANSEVERINO, *Fès et sainteté. De la fondation à l'avènement du Protectorat, 808-1912*, Rabat, Centre Jacques-Berque, 2014.
- Anne-Sophie VIVIER-MUREŞAN, *Afzâd. Ethnologie d'un village iranien*, Téhéran, Éditions Mo'in, Institut français de recherche en Iran, 2006.
- Anne-Sophie VIVIER-MUREŞAN, « Sanctuaires et sainteté chez les zoroastriens d'Iran », *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2007, p. 435-460.
- Anne-Sophie VIVIER-MUREŞAN, *Coexistence et conflits confessionnels en Méditerranée. L'enjeu des pèlerinages*, Chronos, Université de Balamand, n° 18, 2008.
- John VOLL, « Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb : an Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madīna », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38, 1974, p. 32-39.
- John VOLL, « Hadīth Scholars and Tariqahs : an Ulama group in the 18th century Haramayn and their impact on the Islamic World »,

- Journal of Asian and African Studies*, vol. XV/3-4, 1980, p. 264-273.
- Chen VOO FEE (dir.), *Architecture. The Encyclopaedia of Malaysia*, Kuala Lumpur, Archipelago Press, V, 1998.
- Esther VOSWINCKEL-FILIZ, *Aziz Mahmud Hüdayi in Istanbul. Biography of a Place*, thèse, Bochum, Ruhr-Universität, 2020, n.p.
- Speros VRYONIS, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1971.
- Ismail WARSCHEID, « The Persisting Specter of Cultural Decline : Historiographical Approaches to Muslim Scholarship in the Early Modern Maghrib », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 60/1-2, 2017, p. 142-173.
- Earle H. WAUGH, *The Munshidîn of Egypt. Their World and their Song*, Columbia, University of South Carolina Press, 1989.
- Anthony WELCH, « The Shrine of the Holy Footprint in Delhi », *Muqarnas*, XIV, 1997, p. 166-178.
- Pnina WERBNER, « Langar : Pilgrimage, sacred exchange and perpetual sacrifice in a Sufi saint's lodge », in Pnina Werbner et Helen Basu (dir.), *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 95-116.
- Pnina WERBNER et Helen BASU (dir.), *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, Londres et New York, Routledge, 1998.
- Pnina WERBNER, *Pilgrims of Love. The Anthropology of a Global Sufi Cult*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.
- Pnina WERBNER, « Charisma's Reach : Spiritual Travel and Material Flows in a Sufi Saint's Wilayat », in Daphna Ephrat, Ethel Sara Wolper et Paulo G. Pinto (dir.), *Saintly Spheres and Islamic*

Landscapes. Emplacements of Spiritual Power across Time and Place, Leyde, Brill, 2021, p. 437-456.

Lukas WERTH, « The Saint who disappeared. Saints of the wilderness in Pakistani village shrines », in Pnina Werbner et Helen Basu (dir.), *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 77-91.

Edward WESTERMARCK, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*, Londres, McMillan, 1933 ; trad. fr. *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, Payot, 1935.

Gaston WIET, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum arabicarum, Égypte II*, Le Caire, Ifao, 1930.

Gaston WIET, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, 2, n° 440, 1931.

Hans-Alexander WINKLER, *Bauern zwischen Wasser und Wüste*, Stuttgart, Berlin, W. Kohlhammer Verlag, 1934.

Michael WINTER, *Egyptian Society under Muslim Rule, 1517-1798*, Londres, Routledge, 2003.

Michael WINTER, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt. Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī* [1982], New Brunswick, Transaction Publishers, 2009.

Ethel Sara WOLPER, *Cities and Saints. Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2003.

Rıza YILDIRIM, « Derviches, waqfs and conquest : Notes on Early Ottoman expansion in Thrace », in Pascale Ghazaleh (dir.), *Held in Trust. Waqf in the Islamic World*, Le Caire, 2014, p. 23-40.

Zeynep YÜREKLI, *Architecture and Hagiography in the Ottoman Empires. The Politics of Bektachi Shrines in the Classical Age*, Burlington, Ashgate, 2012.

Thierry ZARCONÉ, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en islam*, Paris, Jean Maisonneuve, 1993.

Thierry ZARCONÉ, « Vakf et confréries religieuses à l'époque moderne : l'influence de la réforme des vakf sur la sociabilité et la doctrine mystique », in Faruk Bilici (dir.), *Le Waqf dans le monde musulman contemporain, XIX^e-XX^e siècle*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 1994, p. 237-248.

Thierry ZARCONÉ, « Un aspect de la polémique autour du soufisme dans le monde tatar, au début du XX^e siècle : mysticisme et confrérisme chez Mûsâ Djarallâh Bîgî », in Stéphane Dudoignon, Dâmir Is'haqov et Râfyq Möhämmätshin (dir.), *L'islam de Russie. Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le XVIII^e siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose-Ifeac, 1997, p. 227-247.

Thierry ZARCONÉ, « Quand le saint légitime le politique : le mausolée de Afaq Khaja à Kashgar », *Central Asian Survey*, vol. 18/2, juin 1999, p. 225-241.

Thierry ZARCONÉ, « Ahmad Yasavi, héros des nouvelles républiques centrasiatiques », in Denise Aigle (dir.), *Figures mythiques des mondes musulmans, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 89-90, juillet 2000, p. 297-323.

Thierry ZARCONÉ (dir.), *Saints et héros sur la route de la soie*, *Journal d'histoire du soufisme*, Paris, Jean Maisonneuve, t. 3, 2002.

Thierry ZARCONÉ, *La Turquie moderne et l'islam*, Paris, Flammarion, 2004.

Thierry ZARCONÉ, « A Typical Mausoleum : The Case of the Solomon Throne (Kyrgyzstan) : *Qadam-jây*, Jinn-Cult and Itinerary Pilgrimage », in Yasushi Shinmen, Minoru Sawada et Edmund Waite (dir.), *Muslim Saints and Mausoleums in Central Asia and Xinjiang*, Paris, Jean Maisonneuve, 2013, p. 73-90.

Thierry ZARCONE, « Mevlid kandili. La fête de la naissance du Prophète en Turquie », in Nathalie Clayer et Erdal Kaynar (dir.), *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie*, Paris-Louvain, Peeters, 2013, p. 307-320.

Thierry ZARCONE, *L'islam déchiré. Le saint, le salafiste et le politique*, Paris, Éditions du Cerf, 2022.

Gizem ZENCIRCI, « From property to civil Society : The historical transformation of vakifs in modern Turkey (1923-2013) », *International Journal of Middle Eastern Studies*, 47/03, 2015, p. 533-554.

Madeline ZILFI, *The Politics of Piety, the Ottoman Ulema in the Post-Classical Age, 1600-1800*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1988.

Michelle ZIMNEY, « History in the Making : the Sayyida Zaynab Shrine in Damascus », *Aram*, 18-19, 2006-2007, p. 695-703.

Abdeslam ZIOU-ZIOU, « Moussem et festivals au Maroc : entre dépossession et récupération culturelle d'un espace du commun », *Filigrane. Musique, esthétique, sciences, sociétés*, mai 2016, <http://revues.mshparisnord.fr:443/filigrane/index.php?id=753>.

© *Éditions Gallimard*, 2024.

Éditions Gallimard
5 rue Gaston-Gallimard
75328 Paris
<http://www.gallimard.fr>

DU MÊME AUTEUR

- AL-SAYYID AHMAD AL-BADAWÎ, UN GRAND SAINT DE L'ISLAM ÉGYPTIEN, Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1994.
- (dir.) SAINTS ET HÉROS DU MOYEN-ORIENT CONTEMPORAIN, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002.
- HISTOIRE D'UN PÈLERINAGE LÉGENDAIRE EN ISLAM. LE MOULED DE TANTÂ DU XIII^e SIÈCLE À NOS JOURS, Aubier, Paris, 2004.
- PÈLERINAGES D'ÉGYPTE, HISTOIRE DE LA PIÉTÉ COPTE ET MUSULMANE, XV^e-XX^e SIÈCLE, Éditions de l'EHESS, Paris, 2005.
- avec Mohammed Hocine Benkheira et Jacqueline Sublet, L'ANIMAL EN ISLAM, Les Indes savantes, Paris, 2005.
- (dir. avec Rachida Chih), LE SOUFISME À L'ÉPOQUE OTTOMANE. SUFISM IN THE OTTOMAN ERA, 16TH-18TH CENTURY, Ifao, Le Caire, 2010.
- avec Mohammed Hocine Benkheira, Avner Giladi et Jacqueline Sublet, LA FAMILLE EN ISLAM D'APRÈS LES SOURCES ARABES, Les Indes savantes, Paris, 2013.
- (dir. avec Alexandre Papas), FAMILY PORTRAITS WITH SAINTS. HAGIOGRAPHY, SANCTITY AND FAMILY IN THE MUSLIM WORLD, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 2014.
- (dir. avec Rachida Chih et Rüdiger Seesemann), SUFISM, LITERARY PRODUCTION, AND PRINTING IN THE NINETEENTH CENTURY, Ergon Verlag, Würzburg, 2015.
- (dir. avec Francesco Chiabotti, Ève Feuillebois-Pierunek et Luca Patrizi), ETHICS AND SPIRITUALITY IN ISLAM. SUFI « ADAB », Brill, Leyde, 2017.
- VOYAGE EN HAUTE-ÉGYPTE. PRÊTRES, COPTES ET CATHOLIQUES, Paris, CNRS Éditions, 2019.
- THE MULID OF AL-SAYYID AL-BADAWI OF TANTA. EGYPT'S LEGENDARY SUFI FESTIVAL, traduction par Colin Clement, American University in Cairo Press, Le Caire, 2019.
- (dir.) « ADAB » AND MODERNITY. A « CIVILISING PROCESS » ? (SIXTEENTH-TWENTY-FIRST CENTURY), Brill, Leyde, 2019.
- (dir. avec Francesca Bellino et Luca Patrizi), L'ADAB, TOUJOURS RECOMMENCÉ. « ORIGINS », TRANSMISSIONS, METAMORPHOSES OF « ADAB » LITERATURE, Brill, Leyde, 2023.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE ET REMERCIEMENTS

NOTE SUR LA TRANSLITTÉRATION ET LA DATATION

INTRODUCTION

I. *Aux « origines » du culte des saints musulmans (VII^e-XI^e siècle) : islamisation et recharge sacrale*

Questions de méthode

Les « racines antéislamiques » ou la recreation islamique de lieux saints

Que prouve la continuité des lieux ?

L'islam a-t-il récupéré des saints préislamiques ?

Des pratiques imitées, partagées et spécifiquement islamiques

Les constructions funéraires au début de l'islam

CONCLUSION

APPENDICES

INDEX DES NOMS PROPRES DE PERSONNES

INDEX DES NOMS DE LIEUX

BIBLIOGRAPHIE

CATHERINE MAYEUR-JAOUEN

Le culte des saints musulmans

Des débuts de l'islam à nos jours

Souvent considéré comme marginal, le culte des saints musulmans est aujourd'hui un sujet brûlant, au cœur de l'histoire de l'islam, de sa culture et de son imaginaire. Raconter ce « creux le plus douloureux » des sociétés musulmanes revient à écrire l'histoire religieuse de l'islam sous un nouvel angle.

Né dans le riche terreau de l'Antiquité tardive, lié au culte des morts et au processus d'islamisation, le culte des saints musulmans puise dans la mémoire des prophètes antéislamiques, du djihad et de la vénération du Prophète et de ses descendants. Tout un ensemble de croyances et de pratiques adressées aux saints et à des lieux sacrés apparaît en pleine lumière au IX^e siècle. Il unit les dévots aux saints toujours présents dans une mystérieuse absence, à travers l'espace et le temps. Visites pieuses, pèlerinages aux sanctuaires et fêtes patronales réclament une intercession ici-bas et dans l'au-delà, aux hommes de Dieu et à de rares femmes. Du Maroc à l'Indonésie, le culte des saints s'ancre aussi dans celui des ancêtres et dans la fréquentation de lieux sacrés anonymes. En rattachant un paysage à l'islam, il affirme une identité désormais musulmane et participe à la compétition entre chiisme et sunnisme. Le phénomène, légitimé par des écrits hagiographiques et encouragé par les dynasties successives, devient massif aux XII^e et XIII^e siècles, avec l'essor des confréries soufies, le culte du Prophète, et de nouvelles vagues d'islamisation. Le culte des saints

domine le paysage dévotionnel musulman jusqu'aux attaques du wahhabisme au XVIII^e siècle, puis jusqu'à celles du réformisme et enfin du salafisme actuel. Au XX^e siècle, les États indépendants privent confréries et descendants des saints de leur pouvoir, et tentent de déplacer le culte vers celui des héros et des martyrs. D'impressionnants renouveaux s'affirment pourtant à la fin du XX^e siècle, avant de nouvelles ruptures au XXI^e siècle, imposées par l'urbanisation et les migrations, par Internet et le règne de l'image, par la mondialisation et la sécularisation.

Catherine Mayeur-Jaouen est professeure d'histoire contemporaine à Sorbonne Université. Elle est notamment l'auteure d'Al-Sayyid Ahmad al-Badawî : Un grand saint de l'islam égyptien (IFAO, 1994), d'Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam : Le mouled de Tantâ du XIII^e siècle à nos jours (Aubier-Flammarion, 2004) et de Pèlerinages d'Égypte : Histoire de la piété copte et musulmane, XV^e-XX^e siècles (Éditions de l'EHESS, 2005).

Cette édition électronique du livre
Le culte des saints musulmans de Catherine Mayeur-Jaouen
a été réalisée le 10 juin 2024 par les Éditions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782072984884 - Numéro d'édition : 441175).
Code produit : U44968 - ISBN : 9782072984914.
Numéro d'édition : 441178.

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo