

LE VÊTEMENT DES SOUFIS AU MAROC MÉDIÉVAL D'APRÈS LES SOURCES HAGIOGRAPHIQUES

Yassir BENHIMA*
Université Lumière-Lyon 2

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 9-24]

Resumen: Este artículo se propone estudiar el vestido de los sufíes en el Marruecos medieval. A través de las fuentes hagiográficas es posible identificar características morfológicas del vestido sufí, su simbolismo en relación con el color, antes de hacer algunas observaciones sobre su significado social y político.

Palabras clave: Vestido de sufíes. Simbolismo de colores. Historia del vestido marroquí. Historia política y social del sufismo marroquí.

Abstract: This article studies Sufi dress in medieval Morocco. Using principally hagiographic sources, it is possible to identify the morphological specificities of Sufi dress, its colour symbolism before making some observations about its social and political meaning.

Key words: Sufi dress. Colour symbolism. History of Moroccan dress. Political and social history of Moroccan Sufism.

L'histoire du vêtement au Maroc médiéval reste à faire. À l'exception des pages consacrées au Maghreb et al-Andalus dans la synthèse de Y. Stillman⁽¹⁾, ou bien celles qu'écrivit H. Ferhat sur le costume au Maroc dans sa thèse sur

* yassir.benhima@univ-lyon2.fr

(1) Y. Kalfon Stillman, *Arab dress. A short history*, Brill, Leyde, 2000, p. 86-100.

Sabta⁽²⁾, ou dans une histoire récente du soufisme marocain⁽³⁾, aucune étude ou monographie n'a traité la question d'une manière exhaustive. Seule l'ethnographie, notamment à l'époque coloniale, fournit une vision d'ensemble des nombreuses particularités stylistiques, esthétiques et sociales du vêtement traditionnel⁽⁴⁾.

Le choix de l'habit soufi découle de plusieurs considérations historiographiques et historiques. Il est incontestable que, parmi des sources disponibles sur le Maroc médiéval, les recueils hagiographiques constituent un genre particulièrement riche en informations sur la culture matérielle. La nature ambivalente du récit hagiographique, codifié par les normes d'une littérature savante et véhiculant des traditions plutôt orales à l'origine, lui procure un intérêt insoupçonné pour la connaissance des structures matérielles du quotidien. Les propriétés intrinsèques du récit hagiographique n'expliquent pas à elles seules ce choix. En approchant la société marocaine médiévale par le biais de l'une de ses franges les plus marginales, cette étude privilégie à dessein les aspects les plus modestes de la vêture médiévale. C'est un moyen indirect pour accéder à des données généralement tuées par les sources conventionnelles, rompues aux fastes du pouvoir et au raffinement des élites. Par ce moyen, l'étude du vêtement soufi permettrait d'esquisser quelques éléments de la représentation de la pauvreté et la richesse dans la société médiévale ; représentation forcément relative, qui ne dépend pas des formes plus ou moins sobres des données matérielles, mais qui varie selon le cadre chronologique, spatial et surtout social du cas observé⁽⁵⁾. D'un point de vue démographique, nos sources hagiographiques marocaines concernent en premier lieu la sainteté berbère, aussi bien dans les milieux urbains que ruraux. L'attirail vestimentaire des ascètes du cru était ainsi principalement issu des traditions locales, et témoigne de la sorte des caractéristiques des productions et des modes d'habillement.

(2) H. Ferhat, *Sabta des origines au XIV^e siècle*, Rabat, 1993, p. 445-453.

(3) H. Ferhat, *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003, p. 31-34.

(4) Notamment J. Besancenot, *Costumes du Maroc*, Edisud, Aix-en-Provence, 1988.

(5) Une étude récente de R.-P. Gayraud atteste cette tendance, cf. « Pauvreté et richesse dans l'Égypte médiévale : les indices de l'archéologie », J.-P. Pascual (dir.), *Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen*, Paris, 2003, p. 173-181.

Le corpus étudié dans cet article regroupe les sources hagiographiques marocaines les plus représentatives d'une période qu'on peut qualifier de classique : entre le 12^e et le 14^e s. Dans cette phase de formation, la pratique du soufisme relevait plus d'initiatives individuelles et la constitution des premiers groupes « confréries », concentrée surtout au sud du pays, était encore dans un stade embryonnaire. Dans un tel climat, la position sociale des soufis était encore relativement marginale, quoique certains lignages fortement ancrés à un niveau local, aient déjà entamé une ascension sociale fulgurante, bénéficiant ainsi de la reconnaissance d'un pouvoir mérinide en manque de légitimité⁽⁶⁾.

Les sources utilisées sont :

- Al-Şadafī, *Al-Sirr al-masūn*⁽⁷⁾.
- Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-ubbād*⁽⁸⁾.
- Al-Tādilī, *Al-Tašawwuf ilā riğāl al-tašawwuf*⁽⁹⁾.
- Al-‘Azafī, *Da ‘āmat al-yaqīn*⁽¹⁰⁾.
- Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-ṣarīf*⁽¹¹⁾ : réservé aux saints du Rif, ce recueil rédigé avant 722/1322 était destiné, selon son auteur, à compléter le livre d'*al-tašawwuf*.
- Al-Ḥaḍramī, *Al-Salsal al-‘adb*⁽¹²⁾.
- Ibn Qunfud, *Uns al-faqīr wa-‘izz al-haqīr*⁽¹³⁾.
- Al-Māgrī, *Al-Minhāğ al-wāḍih*⁽¹⁴⁾.

-
- (6) C'est le cas par exemple des descendants d'Abū Muhammad Ṣāliḥ à Safī, qui étaient à la tête du pouvoir politique et religieux local, et entretenait des liens privilégiés avec la cour mérinide.
 - (7) Tāhir al-Şadafī, *Al-Sirr al-masūn fī mā ukrima bi-hi al-muḥlisūn*, éd. H. Ferhat, Beyrouth, 1998.
 - (8) Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-ubbād bi-madīnat Fās wa mā yalīhā min al-bilād*, éd. M. Cherif, Tétouan, 2002, (t. 2 : texte).
 - (9) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf ilā riğāl al-tašawwuf*, éd. A. Toufiq, Rabat, 1984.
 - (10) Al-‘Azafī, *Da ‘āmat al-yaqīn fī za ‘āmat al-muttaqīn*, éd. A. Toufiq, Rabat, 1989.
 - (11) Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-ṣarīf wa al-manṣa‘ al-latīf fī l-ta‘rīf bi-ṣulahā‘ al-rīf*, éd. S. A‘rāb, Rabat, 1993.
 - (12) M. Al-Ḥaḍramī, *Al-Salsal al-‘adb*, Salé, 1988. C'est un recueil composé du vivant du sultan mérinide Abū Fāris (767-774/1366-1372) et consacré aux soufis de Fès, Meknès et Salé.
 - (13) Ibn Qunfud, *Uns al-faqīr wa-‘izz al-haqīr*, éd. M. AL-Fassi et A. Faure, Rabat, 1965.
 - (14) Abū l-‘Abbās Al-Māgrī, *Al-Minhāğ al-wāḍih fī taḥqīq karāmāt Abī Muḥammad Ṣāliḥ*, Le

Avant d'entamer l'analyse des cas marocains, il convient de rappeler très sommairement l'importance de la vêture dans la tradition soufie en général. Il suffit d'évoquer à ce propos, l'étymologie la plus probable du mot *sūfiyya*, dérivant de *sūf* (laine), en rapport avec la rugosité des vêtements de laine que portaient les ascètes musulmans. Les soufis ont particulièrement instrumentalisé le vêtement comme moyen d'identification et comme signe extérieur de quête spirituelle. Les écrits doctrinaux insistent très souvent sur la question, en étayant les choix vestimentaires adoptés par des éléments de la Sunna ou des avis de grands *fuqahā*⁽¹⁵⁾. Parmi ces écrits, qui ne sont pas étudiés ici, on peut citer un petit opuscule d'Ibn 'Arabī intitulé *nasab al-hirqa* (filiation ou généalogie spirituelle, transmise par la *hirqa*)⁽¹⁵⁾. La transmission de la *hirqa* (bure, froc), constitue en effet l'un des rites de passage les plus répandus de la pratique soufie, principalement en Orient⁽¹⁶⁾. La *hirqa* a perdu d'ailleurs avec le temps son sens technique pour désigner uniquement l'initiation mystique. Dans les écrits doctrinaux du soufisme, elle constituait un marqueur du statut individuel du soufi dans son cheminement sur la voie mystique⁽¹⁷⁾. C'est dans ce sens que l'emploie Ibn 'Arabī, qui n'apporte presque pas d'informations techniques ou stylistiques sur le vêtement lui-même.

Le tissu

Le choix du tissu est l'un des éléments les plus marquants dans l'habit du soufi. La laine, rugueuse et d'apparence sobre semble l'emporter largement dans la panoplie de tissus utilisés. Les auteurs des recueils hagiographiques précisent

Caire, 1933. Descendant du saint de Safi Abū Muḥammad Ṣāliḥ (m. 1233-34), Abū-l-‘Abbās Ahmād al-Māḡīrī rédigea à la fin du 14e s., un ouvrage dédié à la biographie et aux miracles de son aïeul.

- (15) Ibn 'Arabī, *Kitāb nasab al-hirqa*, éd. et traduction française de Cl. Addas, Marrakech, 2000.
- (16) E. Geoffroy souligne que l'investiture du manteau initiatique était quasiment inconnue des Maghrébins. Ibn 'Arabī ne cachait pas sa réticence à son propos, alors qu'Ibn Ḥaldūn lui attribuait une origine šī'ite. Par ailleurs, la *hirqa* transmise symboliquement n'avait pas une forme matérielle précise : il pouvait s'agir aussi bien du froc, que de la calotte (*tāqiyā* ou *qalansuwa*) ou de n'importe quelle autre pièce de tissu. Cf. : *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, 1995, p. 195-196,
- (17) J. J. Elias, « The sufi robe (*khirqa*) as a vehicle of spiritual authority », St. Gordon (éd.), *Robes and honor. The medieval world of investiture*, Palgrave, 2001, p. 275-289.

parfois explicitement son emploi, mais dans la plupart des cas, son usage est sous-entendu par ses propriétés, notamment la rugosité et l'épaisseur, comme en témoigne quelques mentions. Ibn Masarra, saint andalou en voyage au Maroc pour rencontrer le sultan (probablement l'émir almoravide) garda ses habits épais (*ḡilāz*) pendant la cérémonie et refusa de les changer⁽¹⁸⁾. Abū l-Faḍl (m. 513), saint originaire de la Qal'a des Banū Ḥammād et qui vécut à Fès et à Siġilmāsa, annonça avoir quitté ses vêtements doux pour la rugosité (*hašin*) de la laine⁽¹⁹⁾. À travers les récits des vertus des saints en question, l'usage de la laine s'impose comme un *topos* qui s'explique non seulement par la proximité des mots *sūf* et *sūfiyya*, ni uniquement par la recherche du dépouillement et l'abandon du confort, mais par d'autres considérations souvent d'ordre économique. Deux soufis, l'un de Fès, l'autre de Marrakech, s'habillaient uniquement de vêtements fabriqués par leurs épouses respectives, à partir de la laine des bêtes sacrifiées annuellement pour le *'īd al-adhā*⁽²⁰⁾. Dans ces deux métropoles où la quête de pauvreté côtoyait les richesses du commerce et du pouvoir, le renoncement prenait la forme de l'autarcie et du placement en dehors des circuits de l'échange commercial. L'histoire d'un troisième personnage, tisserand de profession, éclaire cette situation. Dans une cité non révélée par la source, mais qui pourrait être Sabta, Muḥammad al-Rammād achetait le fil au poids, le tissait et le vendait pour survivre. Il refusait de prendre des commandes et tisser des fils fournis par ses clients par crainte de mélanger les fils de propriétaires divers⁽²¹⁾. Cet excès de précautions pour éviter toute pratique douteuse (*mašbūha*) est caractéristique de l'attitude des soufis à l'égard du travail en général : d'autres exemples, d'ascètes paysans refusant la corvée collective (*twīza*) pour l'exécution des travaux agricoles, sont connus⁽²²⁾.

Si la laine était privilégiée comme matière première de l'habit du soufi, l'utilisation d'autres fibres n'était pas inconnue. La mention de la vêture d'Ibn Ḥarzhum, grande figure du soufisme marocain, est surprenante à cet égard. La

(18) Tāhir al-Ṣadaṣī, *Al-Sirr al-maṣūn*, p. 57.

(19) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 100

(20) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 144 et Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 106.

(21) Tāhir al-Ṣadaṣī, *Al-Sirr al-maṣūn*, p. 79.

(22) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 426 et Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāğ*, p. 146.

durrā'a qu'il portait l'été était de coton et en hiver, il se contentait de rajouter une deuxième *durrā'a* du même genre au lieu mettre des habits de laine. Seule la *'abā'a* qu'il portait le soir, était rugueuse à dessein pour ne point savourer les moments de sommeil, et devait, probablement être en laine⁽²³⁾. L'apologétique du dépouillement vestimentaire, quoique très répandu, ne faisait donc pas l'unanimité parmi les soufis marocains : un autre saint, 'Abd al-Ḥāliq al-Daqūqī réfutait l'argument de ceux qui lui reprochait de se parer de beaux vêtements blancs, en annonçant que sa vêture n'entamait pas sa foi et n'altérait pas la sincérité de son cœur⁽²⁴⁾.

Mais la surenchère dans le renoncement pouvait souvent aboutir à des choix vestimentaires particulièrement austères. Certains soufis taillaient leurs vêtements dans un *tallīs*. Ce terme désigne une grande pièce d'un tissu rugueux de laine ou de poils voire de fibres végétales (chanvre). Le *tallīs* pouvait servir de tapis, de couverture et même pour la confection d'habits ou de sacs pour le transport et le stockage des céréales. C'est dans une telle matière qu'Abū Ya'zā avait sa *ğubba*⁽²⁵⁾ que l'un de ses disciples décrit comme étant fabriquée dans un *tallīs mudalla'* fin ressemblant à des sacs épais⁽²⁶⁾. Le *hayś*, tissu de mauvaise qualité constitué de fibres de lin, était également employé pour tailler des vêtements, notamment par un saint de Fès⁽²⁷⁾.

Formes et caractéristiques du vêtement soufi

Si le choix des tissus pouvait parfois révéler une éthique vestimentaire, l'apparence du vêtement importait beaucoup aux yeux des soufis. L'habit rapiécé était en effet devenu un élément fondamental de l'aspect extérieur des ascètes qui ont en fait un signe distinctif : c'est le cas d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ, patron du Ribāṭ de Safi et fondateur de l'une des premières *ṭā'iqa-s* soufies au Maroc, qui recommandait à ses disciples le port de la *muragqa'a* (habit rapiécé), malgré la condamnation de cette pratique par les *fuqahā'*⁽²⁸⁾. Les exemples de cet usage abondent dans les récits hagiographiques : Abū Ya'zā avait un

(23) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 17.

(24) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Taṣawwuf*, p. 222.

(25) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 33.

(26) Al-'Azafī, *Da'ūmat al-yaqīn*, p. 65.

(27) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 176.

(28) Abū l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāj*, p. 159.

burnous noir rapiécé⁽²⁹⁾, comme ce jeune disciple dont parle al-Tamīmī, et qui se paraît d'une *durrā'a* bleue rapiécée par des morceaux de laine⁽³⁰⁾. D'autres soufis poussaient leur quête de dépouillement à son paroxysme : c'est en portant des haillons (*atmār* et *asmāl*) qu'un saint de Sabta renonce à sa carrière de vizir⁽³¹⁾.

Rapiécé, déchiré et parfois sale, le vêtement des cheminants était aussi court : le burnous d'Abū Ya'zā dépassait à peine les genoux⁽³²⁾, alors que la *ğubba* d'Abū-l-Faḍl ne les atteignit guère⁽³³⁾. Cette économie de tissu s'accommodeait également de l'activité du saint, dont les pérégrinations à la quête du salut et à la recherche des compagnons. On pourrait supposer que cette caractéristique affichée par les soufis, comme Ibn 'Āśir qui avait une robe dotée de manches très courtes⁽³⁴⁾, est un moyen de se distinguer d'autres corps sociaux. Les *fuqahā'*, en al-Andalus, s'habillaient de vêtements aux manches très longues et très larges, pour leur permettre, dit-on, d'avoir sous la main, (plus exactement sous la manche), leurs notes et livres⁽³⁵⁾. Peut-on pousser l'interprétation de ce parti vestimentaire en supposant qu'il était un moyen de dénoncer, ou du moins de se démarquer du littéralisme des *fuqahā'* en revendiquant un rapport différent à la religion. N'ayant guère besoin de consulter des notes ni de référer à des autorités juridiques, les soufis, souvent illettrés, adoptaient une pratique religieuse basée sur l'oralité, notamment à travers le *dikr* (remémoration ou récitation de prières).

La forme du vêtement variait également tout en dénotant quelques traits communs. Le port de la *ğubba*, habit caractéristique du soufisme depuis ses origines, est très largement répandu. Il s'agit d'un vêtement de dessous, ou parfois de dessus, porté jusqu'au pieds ou à mi-jambes⁽³⁶⁾.

(29) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 32-33.

(30) *Ibid.*, p. 71.

(31) Tāhir al-Ṣadafī, *Al-Sirr al-maṣūn*, p. 47. Un autre saint portait également des vêtements déchirés et sales, p. 74.

(32) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 32-33.

(33) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 100.

(34) M. al-Ḥaḍramī, *Al-Salsal al-'adb*, p. 24.

(35) M. Marin, « Signos visuales de la identidad andalusí », M. Marin (éd.), *Tejer y vestir de la Antigüedad al Islam*, Madrid, 2001, (p. 137-180), p. 143.

(36) R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, 1845, p. 107-117.

La *durrā'a*, chemise longue et ample, de lin ou de coton, a survécu dans la vêture des nomades du Maroc subactuel. Il s'agit d'une grande pièce de tissu dotée d'une ouverture ménagée en son milieu pour laisser passer la tête ; les deux côtés sont noués ou cousus⁽³⁷⁾.

Selon plusieurs observateurs de la fin du moyen âge ou de l'époque moderne, les Marocains, et les Maghrébins en général, n'avaient pas l'habitude de mettre des pantalons (*sarāwīl*) sous le vêtement de dessus⁽³⁸⁾. Pourtant, ce constat est contredit par nos sources qui rapportent à plusieurs reprises des récits sur le port des pantalons par des soufis. En insistant sur ce point, nos sources hagiographiques auraient voulu, peut-être, mettre en évidence la vertu des soufis, personnages dont le renoncement et l'austérité ne font pas oublier les règles de la pudeur.

Tout en suivant un usage vestimentaire codifié par son statut de cheminant, le soufi reste le plus souvent attaché aux traditions du cru. Les modes d'habillement caractéristiques des Marocains, sont en effet marqués par une abondance de formes non cousues et non taillées. Même quand les vêtements sont cousus, ils sont portés avec un effet de drapé⁽³⁹⁾.

Plusieurs termes comme *'izār*, ou son équivalent andalou *malhafa*, ainsi que le mot *kisā'*, sont utilisés par nos sources pour désigner des pièces de tissus qui enveloppent le corps. On reconnaît dans le *chise* des habitants de Hāha cité dans la description de Léon l'Africain, le *kisā'* médiéval⁽⁴⁰⁾. Les témoignages ethnographiques permettent d'en préciser encore plus les caractéristiques. Le *ksā* (du classique *kisā'*) porté par les citadins marocains était une longue pièce de lainage léger qui se drapait autour du corps et enveloppait la tête⁽⁴¹⁾. Le vêtement des paysans de la Chaouia à l'époque sub-actuelle offrait une forme

(37) J. Besancenot, *Costumes du Maroc*, p. 173-174.

(38) Léon l'Africain explique la fréquence de certaines maladies (sciatique et douleurs dans les genoux, coliques) au Maghreb par le fait que « l'on s'assied par terre alors qu'on porte aucune espèce de pantalon », *Description de l'Afrique*, t. 1, traduction d'A. Épaulard, Paris, 1981, p. 60.

(39) J. Besancenot, *Costumes du Maroc*, p. 139.

(40) Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, p. 72. Ce vêtement qui ressemble à une couverture de lit entourait très étroitement le corps ; il est utilisé accompagné d'une serviette qui ceint les fesses et les parties.

(41) J. Besancenot, *Costumes du Maroc*, p. 141.

semblable : le *hāyik* était une simple couverture de laine dans laquelle on s'enveloppait le corps avant de rejeter l'extrémité sur l'épaule⁽⁴²⁾.

Le burnous, vêtement berbère par excellence, apparaît à plusieurs reprises dans nos sources. Manteau doté d'un capuchon et fermé sur la poitrine, est l'exemple de l'habit plutôt populaire, pouvant être de fabrication domestique et s'adaptant à la rudesse du climat des zones montagneuses. C'est le cas de Tāḡia, où résidait Abū Ya'zā qui mettait un burnous noir⁽⁴³⁾.

Le couvre-chef du soufi est un élément capital : la *šāšiya*, calotte en laine ou en chanvre, est considérée par l'auteur du *Minhāğ* comme l'un des signes d'identification (*sima min simāt*) de la *ṭā'iya* d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ. Il justifie son choix par de nombreux arguments, dont la nécessité de protéger la tête des saletés et du soleil, ainsi que le coût bon marché qui rend la calotte accessible aux pauvres. De même, ce type de couvre-chef, toujours selon l'auteur, est généralement porté par des *fudalā'* (gens pieux) et se substitue au turban⁽⁴⁴⁾. La *šāšiya* apparaît également dans le vêtement d'autres soufis marocains, notamment Abū Ya'zā, qui avait l'habitude de porter une calotte de chanvre⁽⁴⁵⁾. La préférence explicite du port de la *šāšiya*, n'empêchait pas la présence d'autres couvre-chefs. D'abord, le turban, habituellement caractéristique d'autres catégories sociales, de savants ou de gens du pouvoir entre autres, peut être utilisé par un saint⁽⁴⁶⁾. Ibn Ḥarzhum, quant à lui, mettait un bonnet (*tāqiyā*) auquel il ajoute un *mi'zar*, pièce de tissu enroulée à la manière d'une toque⁽⁴⁷⁾.

Enfin, le vêtement s'accompagnait d'un nombre d'accessoires nécessaires pour constituer l'attirail complet du soufi⁽⁴⁸⁾. L'aiguière, *rakwa*, est de loin la plus fréquente : selon le *Minhāğ*, c'est le synonyme du respect par le saint de sa pureté rituelle et son observance des prières. Mais au-delà de cette explication,

(42) *Ibid.*, p. 149-150. Sur les détails du drapé du *hāyik* berbère, cf. p. 194.

(43) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 32-33.

(44) Abū l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāğ*, p. 187-188.

(45) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 32-33.

(46) *Ibid.*, p. 77. Sur la symbolique du turban dans la tradition islamique, cf. M. J. Kister, « “The crowns of this community” ...Some notes on the turban in the muslim tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 24, 2000, p. 217-245.

(47) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 17.

(48) À l'exemple d'al-Sayyid al-Badawī, qui comptait parmi ses attributs, un gourdin et une aiguière. Cf. C. Mayeur-Jaouan, *Al-Sayyid al-Badawī. Un grand saint de l'Islam égyptien*, IFAO, Le Caire, 1994, p. 503-505.

l'utilisation de la *rakwa* véhicule l'image d'un soufi en mouvement, parti dans ses pérégrinations (*siyāḥa*), à la quête du savoir ésotérique et surtout en cheminant vers les lieux saints⁽⁴⁹⁾. Faut-il peut-être rappeler, que la *tā'ifa* d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ qui recommande cet usage, a basé toute sa légitimité sur l'organisation de la caravane de pèlerins.

Le bâton ou le gourdin, *'aṣā*, est l'autre compagnon du soufi, notamment lors de ses voyages. Il est devenu un instrument tellement emblématique qu'il suffisait de compter les bâtons pour estimer le nombre des ascètes qui assistèrent aux funérailles d'un certain al-Rafrūfī⁽⁵⁰⁾.

La symbolique des couleurs

De prime abord, la symbolique des couleurs, dans le vêtement au Maroc médiéval en général, et dans celui des soufis en particulier est une piste intéressante mais épingleuse. Nos connaissances sur l'histoire des couleurs et leur symbolique dans les différentes contrées de l'Islam médiéval, sont très sommaires et ne permettent pas pour l'instant, d'avancer des conclusions certaines. L'essentiel des études entreprises sur le sujet l'ont abordé sous deux angles différents : les aspects linguistiques et terminologiques d'un côté⁽⁵¹⁾, et la symbolique de la couleur comme signe discriminatoire du vêtement de la minorité juive vivant sous domination musulmane, de l'autre⁽⁵²⁾. La prédilection réservée au blanc, marque de la pureté voire de la lumière éblouissante des anges, est bien attestée dans nos sources hagiographiques⁽⁵³⁾. Pourtant, le costume soufi au Maroc médiéval offre une palette de couleur beaucoup plus large⁽⁵⁴⁾.

(49) Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāj*, p. 180-181.

(50) Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Taṣawwuf*, p. 109.

(51) Voir par exemple les études d'A. Morabia, « Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique », *Studia Islamica*, t. XXI, 1964, p. 61-99 et d'A. Bouhdiba, « Les Arabes et la couleur », *Cahiers de la Méditerranée*, 20-21, p. 65-80.

(52) Notamment P. Shinar, « Some remarks regarding the colours of male jewish dress in North Africa and their arab-islamic context », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 24, 2000, p. 380-395.

(53) Par exemple, Ṭāhir al-Ṣadafī, *Al-Sirr al-maṣūn*, p. 77.

(54) Rien dans nos sources ne permet d'avancer que ces tonalités symbolisaient les stades du cheminement initiatique, à l'image de ce que laissent penser A. Popovic et G. Veinstein

Le vert est sans doute l'une des couleurs les mieux connotées dans la symbolique du musulman médiéval. Elle rappelle aussi bien l'étendard du Prophète que la chemise de 'Ali, tout en évoquant l'espérance et la fertilité. Pour les adeptes du soufisme, on ne peut oublier l'importance de la figure légendaire du *Hadîr*, dont le nom est issu de la même racine que la couleur verte (*ahdar*)⁽⁵⁵⁾. Cela explique par exemple le choix d'Ibn 'Āshir, soufi du 14^e s. vivant à Salé, qui portait une *ğubba* verte en laine⁽⁵⁶⁾. Couleur de la vie et de la verdure, le vert peut incarner aussi la mort, mais plutôt une mort douce⁽⁵⁷⁾, volontaire et attendue par le soufi, enveloppé dans son vêtement rapiécé ou dans ses haillons en guise de linceul. C'est cette croyance qui permet d'interpréter le songe de 'Umar al-Faḥhār, paré de vert après sa mort⁽⁵⁸⁾.

Trois couleurs présumées néfastes dans l'imaginaire des populations arabo-musulmanes médiévales apparaissent curieusement quelques fois dans la vêture de nos soufis. Jaune, bleu et noir étaient en outre les tonalités principales que portaient les juifs au Maghreb médiéval et moderne, en conformité avec les mesures leur imposant des signes vestimentaires distinctifs (*giyār*)⁽⁵⁹⁾. D'autres auteurs associent le jaune plutôt à la beauté terrestre et aux choses de l'amour⁽⁶⁰⁾. Mais aucune de ces deux interprétations ne permet de déceler une quelconque symbolique dans le testament d'un saint originaire de l'Ifrīqiya qui demanda d'être enterré avec sa *ğubba* jaune rapiécée⁽⁶¹⁾.

Le caractère présumé néfaste du bleu, couleur liée au mauvais œil et aux malheurs de tout genre, n'a pas empêché son utilisation dans la teinture du vêtement soufi, à l'instar de ce jeune disciple vivant à Fès et qui portait une

(dir.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, 1996, p. 143-145.

(55) P. Shinar, « Some remarks regarding the colours... », p. 383. Sur le personnage d'al-Khaḍir dans la pratique soufie au Maghreb médiéval, cf. H. Ferhat, « Réflexions sur al-Hadir au Maghreb médiéval : ses apparitions et ses fonctions », repris dans : *Le Maghreb dans le XIIe et XIIIe siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, p. 41-53.

(56) M. al-Ḥaḍramī, *Al-Salsal al-'adb*, p. 24.

(57) A. Morabia, « Recherches sur quelques noms de couleur », p. 94-95.

(58) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 306.

(59) P. Shinar, « Some remarks regarding the colours... ».

(60) A. Morabia, « Recherches sur quelques noms de couleur », p. 95-96 et A. Bouhdiba, « Les Arabes et la couleur », p. 69.

(61) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fi manāqib al-'ubbād*, p. 86.

durrā'a bleue⁽⁶²⁾. Quant au noir, malgré sa connotation plutôt néfaste, il reste d'une symbolique plus ambivalente : impliquant une notion de pouvoir, d'autorité et de dignité, il a parfois une charge eschatologique quand il est lié à des manifestations messianiques. Chez nos soufis marocains, la couleur noire est souvent liée au port du burnous⁽⁶³⁾ : cette spécificité s'explique par l'abondance de la production des burnous noirs dans plusieurs contrées marocaines, essentiellement au Moyen Atlas. On en trouve l'écho dans la description d'Ibn Sa'īd qui vante la qualité de ces burnous imperméables⁽⁶⁴⁾. Dans un autre cas, le noir est accidentellement adopté. C'est le cas d'Abū-l-Faḍl, obligé de teindre ses vêtements blancs accidentellement maculés d'encre. Le terme *hibrī* (de la couleur de l'encre) est utilisé, probablement par superstition au lieu d'*aswad* ou *akhal*, comme c'était souvent le cas à l'époque médiévale⁽⁶⁵⁾. Enfin, le rouge, couleur fortement associée au sang et à la mort, aurait incarné en Occident musulman la beauté féminine⁽⁶⁶⁾. C'était vraisemblablement une motivation différente qui décida Abū Madyan, soufi originaire de la région sévillane, de se parer d'une *ğubba qurmuziyya*, teinte avec du kermès⁽⁶⁷⁾.

Le vêtement comme langage social

Il convient maintenant de faire quelques observations rapides sur le rôle du vêtement comme langage social et vecteur de l'identité soufie. Ainsi, seront évoqués la place du vêtement dans les rapports avec le pouvoir, les diversités des ses usages selon les doctrines mystiques, une éventuelle influence chrétienne dans l'adoption de l'uniforme pour finir avec le rôle de l'habit soufi en tant que reliques.

Si l'habit ne faisait pas forcément le soufi, il était un signe d'identification sociale et religieuse revendiquée. Les sources hagiographiques insistent sur cet aspect à plusieurs reprises, en mettant en valeur la position sociale et politique,

(62) *Ibid*, p. 71.

(63) Abū Ya'zā avait un burnous noir, Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 32-33 de même qu'Ibn Tāḥmīst, Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 390.

(64) Ibn Sa'īd al-Maghribī, *Kitāb al-ğuṛāfiyā*, Beyrouth, 1970, p. 141.

(65) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 97.

(66) A. Morabia, « Recherches sur quelques noms de couleur », p. 96-97.

(67) Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-ṣarīf*, p. 64.

volontairement marginale, des soufis. Les exemples foisonnent et on peut en retenir deux cas très significatifs. Al-Ṣadafī nous relate l'histoire d'Abū 'Abdallah b. Nāhiḍ al-Lahmī, cadi qui renonça, par piété, à sa charge et adopta une vie solitaire ; il enleva, dit la source, le *taylasān* du *qaḍā'* pour vêtir les habits des pauvres⁽⁶⁸⁾. Le *taylasān* est une sorte de voile qu'on jette sur la tête et sur les épaules. Depuis les débuts de l'Islam, il était considéré comme un signe des gens de loi, usage apparemment conservé en al-Andalus où seuls les grands *šuyūh* pouvaient le porter⁽⁶⁹⁾. Un second exemple, cité par *le Tašawwuf*, parle d'un personnage qui vécut au 12^e s. à Siġilmāsa, et qui fut originaire de la tribu des Massūfa, dont il était l'un des chefs (*zu 'amā'*). En consultant un *šayḥ* sur la manière de rejoindre la voie des soufis, Bārān al-Massūfī eut pour réponse de délaisser le *litām* et de servir les autres disciples⁽⁷⁰⁾. Il faut rappeler que ce *litām*, (voile) était le signe le plus marquant de l'habit des tribus almoravides, dont les Massūfa. Ce trait distinctif a été très souvent évoqué dans les sources andalouses⁽⁷¹⁾ ou encore par les auteurs almohades qui dénigrent cet usage en tenant parfois des propos narquois sur les princes almoravides⁽⁷²⁾. En appelant donc à rejeter ce type de vêture, le soufi de Siġilmāsa se positionne politiquement à l'égard du pouvoir almoravide.

Si la plupart des soufis ont fait de leurs habits un signe d'apparence communautaire, l'attitude des *Malāmatiyya* à l'égard des usages vestimentaires mérite d'être soulignée. Ce courant mystique originaire du *Ḥurāsān* et qui se répandit dans tout le monde musulman, appelait les soufis à éviter toute marque distinctive, et prônait la nécessité de se consacrer à la quête spirituelle en toute humilité et en recherchant le blâme des autres⁽⁷³⁾. Cette doctrine a inspiré deux soufis de notre corpus. Un saint de Bādis s'habillait ainsi à la manière des agents du fisc almohades (*'ummāl*). Tailleur de profession, il mettait une *gubba* de laine verte, avait une ceinture de laine de la fabrication de Tlemcen, se

(68) Tāhir al-Ṣadafī, *Al-Sirr al-maṣūn*, p. 49.

(69) R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, p. 278-280.

(70) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 254.

(71) C'est le cas notamment d'Ibn 'Abdūn et d'Ibn Ruṣd al-Ǧadd. Cf. M. Marin, « Signos visuales de la identidad andalusí », p. 151-152.

(72) À l'exemple d'al-Bayḍaq, *Aḥbār al-Mahdi Ibn Tūmart*, Rabat, 1972, p. 27.

(73) « *Malāmatiyya* », *Encyclopédie de l'Islam* 2, t. VI, 1991.

coiffait d'un turban blanc et chaussait de belles sandales⁽⁷⁴⁾. Un autre mystique du Rif, apparemment de la même obédience, se paraît du vêtement de la 'āmma des Berbères, avec un *kisā'*, et un couvre-chef grossier⁽⁷⁵⁾ et s'affichait, tel un brigand, avec un *sarrāf*, un grand poignard⁽⁷⁶⁾.

Le vêtement soufi peut être aussi un indice des relations avec les Chrétiens. Un court passage du *Minhāğ* évoque clairement la question. En effet, le port de la *śāśīya*, a été fustigé par des *fuqahā'* qui dénonçaient la ressemblance de la calotte soufie avec celle des moines chrétiens. L'auteur du *Minhāğ* condamne cette attitude, non en démentant la proximité présumée entre les deux couvre-chefs, mais plutôt en l'assumant et en louant les choix vestimentaires des moines. « Parmi leurs qualités, dit-il, s'habiller uniquement en vêtements de laine, s'isoler dans des tours (*sawāmi'*), s'enfermer dans les monastères, renoncer à tout ce qui n'est pas strictement nécessaire ainsi que s'abstenir de tout acte répréhensible. Ceci est recommandé aussi bien par l'Islam que par d'autres religions»⁽⁷⁷⁾. Cette attitude surprenante à l'égard des moines et de leurs usages, peut être interprétée par deux éléments différents. D'abord, le fait d'avoir vécu à Alexandrie pendant plus d'une vingtaine d'année, a pu suggérer à Abū Muḥammad Ṣāliḥ l'adoption d'un habit unifié et codifié pour sa *tā'ifa*, à l'instar des ordres monastiques chrétiens qu'il a pu rencontrer. H. Ferhat suggère une autre piste non moins intéressante, et qui réfère à l'existence possible d'un couvent (*dayr*) à Safi, information un peu énigmatique relatée par la même source⁽⁷⁸⁾. Il est possible que des moines franciscains, parmi ceux qui allèrent prêcher à Marrakech ou dans d'autres villes marocaines durant la première moitié du 13^e s., seraient passés par Safi. Il est légitime donc de se demander si l'habit des soufis ait pu subir, à des moments variés, des influences chrétiennes, à l'instar d'autres types de vêtement, militaire et civil d'al-

(74) Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-ṣarīf*, p. 72.

(75) Le mot utilisé, *ḡalmūs*, nous est inconnu, mais on peut supposer qu'il s'agit d'une sorte de turban. J. Besancenot évoque, dans sa présentation du vêtement rifain, un couvre-chef constituée « d'une simple cordelière de poil de chameau, fourou, faisant plusieurs fois le tour du crâne », *Costumes du Maroc*, p. 152.

(76) Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-ṣarīf*, p. 59.

(77) Abū l-Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāğ*, p. 188.

(78) H. Ferhat, *Sabta des origines au XIV^e siècle*, p. 446.

Andalus⁽⁷⁹⁾.

Si l'Islam n'a pas connu un culte des reliques comparable à la Chrétienté occidentale, les vêtements des saints et leurs accessoires participaient toutefois de leur thaumaturgie. L'exemple le plus étudié pour le Maroc médiéval est sans doute celui de 'Abd al-Ḥaq al-Marīnī, ancêtre de la dynastie, et dont la figure politique a été nimbée d'une aura qui en faisait, du moins aux yeux de l'historiographie mérinide, un personnage saint. Les facultés obstétriques de son pantalon, qui facilitait les accouchements difficiles, constituent l'aspect le plus marquant de son pouvoir miraculeux⁽⁸⁰⁾. Dans nos recueils hagiographiques, d'autres composantes de la vêture des soufis s'adjudgent un tel pouvoir. La panoplie des miracles et exploits est très variée. Abū Ya'zā aurait réussi ainsi à rendre la vue à un aveugle grâce à une pièce de son burnous qu'il brûla avant d'utiliser ses cendres en guise de kohol⁽⁸¹⁾. La ḡubba miraculeuse d'Ibn Wīhlān, soufi habitant à Aḡmāt, fut offerte à un chrétien qui se convertit quelques jours plus tard⁽⁸²⁾. En plus de guérir ou convertir, un tissu peut véhiculer la thaumaturgie de son possesseur en devenant prolifique : une petite pièce d'étoffe d'un soufi de Fès, suffit à tailler des vêtements à tous les membres de sa famille⁽⁸³⁾. La faculté de transformer l'eau en lait, sucré de surcroît, grâce à son aiguière bénie, est citée comme un miracle de Mūsā b. Tāndalusit⁽⁸⁴⁾.

Cette première approche du vêtement des soufis témoigne d'abord de la relative importance des données textuelles sur le costume au Maroc médiéval. Les informations recueillies et analysées ont permis de dégager, au travers des pratiques vestimentaires d'un groupe particulier de la population, quelques traits matériels et symboliques du vêtement et de ses usages sociaux. Pourtant, l'actuelle étude s'est heurtée à un manque crucial de recherche sur le sujet. Ainsi, il serait indispensable dans un second temps, de la compléter par un

(79) R. Arié, « Quelques remarques sur le costume des musulmans d'Espagne au temps des Naṣrides », *Arabica*, t. XII, 1965, p. 244-261 et M. Marin, « Signos visuales de la identidad andalusí », p. 146.

(80) Cf. pour plus de détails, A. Dialmy, « Les rites obstétriques au Maroc, un enjeu politique mérinide? », *Annales HSS*, 1998, p. 481-504.

(81) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Taṣawwuf*, p. 283.

(82) *Ibid.*, p. 150.

(83) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 138.

(84) *Ibid.*, p. 148.

examen du costume des autres catégories sociales (savants, représentants du pouvoir, costume féminin). De même, prolonger cette recherche nécessiterait une étude préalable sur l'histoire de la production textile au Maroc médiéval, sa distribution spatiale et son évolution. Les apports de l'ethnographie, déjà utilisée ici dans une démarche régressive, et surtout de l'archéologie des textiles, seront certainement d'un grand secours pour contourner les lacunes de la documentation écrite.
