

MECAM Papers

20

**The (In)Visibility of Female Saints
in Tunisian Sufi Literature**

**La présence(-absence) des saintes
femmes dans la littérature soufie
tunisienne**

Cyrine Kortas

Table of content

Table des matières

Version Anglais : The (In)Visibility of Female Saints in Tunisian Sufi Literature 1

Version Français : La présence(-absence) des saintes femmes dans la littérature soufie tunisienne 9

Cyrine Kortas

The (In)Visibility of Female Saints in Tunisian Sufi Literature

MECAM Papers | Number 20 | February 3, 2026 | <https://dx.doi.org/10.25673/121921> | ISSN: 2751-6474

Among the many religious practices in the Maghreb that have been transmitted through time is the belief in holy people. Such idolatry has also given rise to distinct literary genres such as hagiographies and litanies describing the exceptional roles that Sufi sheikhs play in the social fabric and collective memory, among them also female saints.

- Sufi hagiographies in Tunisia trace the lives and *karāmāt* (mystical occurrences or portents ["prodigies"]) of only the male Sufi leaders, largely disregarding any female *waliyyāt* (Sufi saints; sing. *waliyya*). This reflects the conservative social and gender paradigms that the Maliki school imposed in Tunisia.
- In the absence of formal hagiographic texts, disciples of the Sufi women saints developed various commemorative practices, including the writing and singing of litanies, devotional texts. These litanies construct saintly identity, paralleling hagiography's power to render the unseen perceptible, challenge dominant narratives, and create new spaces for reflection.
- Written to celebrate an 18th-century woman saint, the litany "Umm al-Zayn al-Jammāliyya" engages with contemporary debates on female visibility and invisibility while navigating the woman saint's identity. A close reading of the litany shows to what extent female presence and spiritual authority in litanies challenges and/or upholds prevailing gender norms.
- Zooming in on the litany's storyline, setting, and language helps us to understand how Tunisian Sufi literature conceptualises women's (in)visibility.

CONTEXT

Analysing a litany about a woman reveals the function of Sufi literature in documenting and transmitting Sufi values, historical events, and regional customs. It especially sheds light on how Tunisian Sufi literature conceptualises women's spiritual roles in Maghrebi society, setting the spaces and boundaries within which they exist.

SUFI HAGIOGRAPHY AS A FORM OF ART AND LITERATURE

Between the 9th and 11th century, Sufism developed into different schools and *ṭuruq* (paths, ways; sing. *ṭarīqa*), accompanied by the building of sacred places known as *zawāyā* (sing. *zāwiya*) that were different from mosques. In the Maghreb, *zawāyā* hosted circles of *dhikr* (remembrance) and celebrations or musical shows, promoting the spiritual quality of religion. These buildings stand today as memorials of special individuals whose stories and miracles enlivened collective memory, inflicting “a feeling of transcendence beyond the conditions of the commonplace and the normality of meanings” (Pallasmaa 2015: 19).

To express this spiritual elevation, Sufis experimented with many art forms, amongst them a rich tradition of hagiographic texts. These biographical works about Sufi saints and revered leaders emphasise qualities and virtues, miracles and teachings. In these texts, the Sufi saint is modelled after the prophetic figure of Muḥammad. The primary purpose of such works is not merely to document life events but to inspire devotion and veneration among followers and those committed to a spiritual path, who are known as *murīdūn* (sing. *murīd*). The follower of a Sufi order may attend rituals, recite litanies, and join in gatherings without necessarily undertaking the path of full inner transformation. Most Sufi saints had *murīdūn*, special students whom they trained to transmit their teachings (Amri 2013). In Ifrīqiya (present-day Tunisia), hagiography flourished, with many disciples chronicling the lives of their leaders and saints. These texts are also works of graphic art that combine narratives, symbols, and visual elements to put forth an immersive literary experience.

At the core of the hagiographic text is the saint, the mediator between the divine and human. The Sufi saint, also known as a *walī*, is believed to be a close friend of God whose spiritual and mystical qualities require spiritual sensitivity and mystical subtlety to grasp. The spiritual journey and the willingness to share knowledge confer upon the *walī* a prophet-like archetype. Therefore, hagiographic texts start with the *silṣila*, the chain of ancestry tracing the lineage of the saint to the Prophet Muḥammad. As is common knowledge in Islamic Sufism, women are important contributors to the *silṣila*, starting with the Prophet's daughter Fāṭima. However, in these hagiographies, female figures and female Sufi saints are absent, though many of them have enlivened the Tunisian collective memory. This absence has triggered a scholarly interest in the position of women in Sufi literature.

WOMEN IN SUFI LITERATURE AND THE CASE OF UMM AL-ZAYN AL-JAMMĀLIYYA

Sufi philosophers such as Ibn ‘Arabī (1165–1240), whose ideas deeply influenced Sufism in the Maghreb, emphasised the importance of women and their abilities and aptitudes vis-à-vis gnostic knowledge. After having served Fāṭima bint al-Muthanna of Cordoba for two years, he detailed her role in shaping his philosophical insight about the origins of humanity and the connection between love for women and divine love. What characterised his ideas is a firm belief that femininity is crucial to understanding divine reality (Hakim 2006).

Women were not only muses in Sufism but also established figures who actively participated in and enriched the mystical doctrine and tradition. According to Annemarie Schimmel (1984), women from the Prophet's family, essentially his wife Khadija and daughter Fāṭima, were the first ones to walk on the path of religious and mystical grandeur. Accounts of early female spiritual leaders detailed practices such as *raḥma* (mercy) and showed they had full control over their *nafs* (desires), representing the initial steps among the seven stages that a Sufi undertakes in their journey to attain sainthood (Qadri 2016). One of these women is the late 17th-century Sufi saint Umm al-Zayn al-Jammāliyya.

Hailing from Awled-Talil, Gafsa, and with a lineage tracing back to Caliph ‘Uthmān ibn ‘Affān (r. 644–656), the name Umm al-Zayn al-Jammāliyya is associated with Jemmal, a city in the costal governorate of Monastir. When moving to Jemmal, she settled near the *walī*, Sīdī Faraj al-Anṣārī, drawing from his blessings to heal the sick and save the needy. Due to the scarcity of sources, the influence of the *walī* on the saintly woman is not certain, but the physical proximity would have surely affected the woman’s spiritual life (Nabil 1992). Refusing to follow her family back home, the saint remained in Jemmal to fulfill her spiritual call; she was then adopted by the family Sa’īd, who later built a shrine over her tomb to honour her filial and pious qualities bestowed on the villagers. This was related to me when I first visited the shrine on 26 December 2024 by the wife of the shrine’s keeper, whose role is to host visitors and share stories about the saint. These bits of information about the saint were not, however, chronicled in a hagiography, surviving oblivion only thanks to oral storytelling shared essentially by women and by the only litany dedicated to a woman Sufi saint, both known as “Umm al-Zayn al-Jammāliyya.”

VISIBILITY AND INVISIBILITY IN THE LITANY “UMM AL-ZAYN AL-JAMMĀLIYYA”

For the people of Tunisia, Umm al-Zayn is known as “the lady” (*al-sayyida*) or “the enchanted” (*al-buhliyya*). The well-known Sufi chant celebrates the female saint’s dignity and sainthood as she abandoned all earthly pleasures and sought union with God through love and devotion. Among her many names and references in the litany is “Bayat Jemmal,” referring to an incident that confirms her prodigies. According to visitors of her shrine and believers in her *wilāya* (saintliness), Hamouda Pasha (1759–1814), an influential Tunisian ruler, was disturbed by her fame and her influence on people, so he decided to imprison her. As she refused to speak in the court, the ruler sentenced her to be devoured by his hungry lions. The following morning he found her sitting in prayer, the lions guarding her. The miraculous power of her *karāmāt* was so strong that Hamouda Pasha turned from a hostile to a believer, ordering for a shrine to be built for her and naming her Bāya of Tunis. Such a title brought her to the same rank as other saints and Sufi leaders in the capital (Al-Amri 1974: 54). However, it is unclear when the litany was composed or what inspired it.

To navigate the spiritual identity of Umm al-Zayn al-Jammāliyya as a saint, I depend on Ala Lassoued’s seminal work on pious women in the Maghreb (2020), which identified three aspects of female sainthood: places, forms of worship, and the position of the body. Here, the notion of the female body becomes critical: should it be celebrated or negated? Exploring these features of female sainthood in the litany, we see that the text frames an encounter between two lovers: carrying his gifts and love, the singer is heading in a hurry to the place of his beloved, where she is hiding; he, therefore, calls upon her to come out and meet him. During his hasty journey to her, he recalls the reasons why he is in love with this intriguing woman.

The Visible Zāwiya

In the litany, the Sufi saint is called forth to manifest and meet her *murīd*, who stands on the threshold of the shrine bearing the heavy load of his gifts. Awaiting her approval to enter, the *murīd* adds: “We begin in the name of Allah, / We enter with our gifts adorned with sanctity.”

The litany opens thus:

“Lady, your sanctuary is illuminated
with *dhikr*
and good meanings.”

Choosing a smaller *zāwiya*, an annex to the mosque, the woman Sufi saint spends her life practising Sufi spiritual exercises, such as *dhikr*, thought to bring about a mystical light that engulfs the place. In terms of architecture, the shrine is built in a way that allows light to enter from different corners. Sufis paid great attention to architecture to reflect their views and beliefs, such as *wahdat al-wujūd* (the unity of being), where all existence manifests God's essence. This inter-connectedness is symbolised by the dome as not only an emblem of spiritual prestige but also a meeting place of two lovers, as evoked in the litany:

“O come, beloved Lady,
present with drums and devotion,
a dome stands tall atop the shrine of Umm al-Zayn.
There, the dome is raised, and the well-known sheikh, Baba al-Jilani, is
present
at her side.”

The gathering of these holy individuals is celebrated under the dome, which is a potent metaphor for Umm al-Zayn's saintly identity. Such an identity is situated within a cosmic dynamic of interconnected reality where her sacred self can permeate all moments and places as suggested by Ibn 'Arabī's claim that man is the world. The saintly self is thought of as a microcosm where the divine reality transcends all sorts of physical constraints during the circles of *dhikr*. In the litany, this inter-connectedness is evoked through the apparition of Baba al-Jilani, thought to be the initiator of the saint into the path of inner journeying. The language blends physical imagery and symbolic connotations, creating a vivid image of spiritual gatherings in the reader's or listener's mind. However, this meeting, which is held in honour of Umm al-Zayn, can take place only when another male Sufi saint is present.

While an essential aspect of worshiping for the Sufis is spiritual journeying, rare are the women saints in that realm. Though Umm al-Zayn is known as a wandering female traveller moving from one place to another, the litany limits her to the cramped space of her tomb. In the litany, the singer repeats, “Show me the home, so I may come visit you.” The tomb has a dual role. Though few Sufi saints have domes built on top of their tombs, which attests to their high status, it is one way to limit the saint's movement. To stop her from wandering, the Sufi woman saint was imprisoned in a small room by her brother, who grew angry with her roaming. The shrine keeper's wife related that the saint invoked a curse on her brother, who then lost his way back home as his camel fell ill. Not knowing what to do and in an act of despair, he called upon Umm al-Zayn to save him. Exhausted by the trip, he fell asleep and dreamed that his sister healed his camel and granted him forgiveness. Once awake, he found his beast ready for the trip back home. When recounting the story, the people of Jemmal became certain that the young girl was an exceptional being and her wandering was that of a saint. What is intriguing is that the tomb was built in the very room in which she was imprisoned by her brother. In line with other saintly stories, the physical location of saints' suffering acquires a sacred quality, turning individual agony into a spiritual legacy for visitors and devotees.

The Invisible Body

In the city of Jemmal, people share tales depicting Umm al-Zayn as an extremely beautiful lady with a heavenly fragrance and henna tattoos, echoes of which we find in the exaggerated repetition of her radiance: “O Lalla, how enchanting is your grace.” Both “lalla” and “grace” indicate physical beauty and charm. In Sufism, however, “grace” is seen as a holistic attribute that is not limited to outward appearance, but also encompasses the outcome of acts of mercy, compassion, and moral excellence that grant their holders an aura

of grandeur. As a matter of fact, we notice a delicate avoidance of referring to any physical or bodily attributes in the litany, despite its essentially being an extended love poem.

As seen in the lines: “O Umm al-Zayn, your apparition is unmatched / O woman of the coast!”, the Sufi saint is presented as a spirit rather than a physical person. By repeatedly invoking the quality of her spirit-like presence, the text purposefully ignores her physical, embodied existence and corporeality as a woman, reflecting a gendered expectation shaping narratives about female Sufi saints as spiritual, ethereal lovers rather than female objects of romantic desire. This representation raises important questions about the female body, particularly that of the female Sufi saint, and how it can be accepted or represented in the public, religious sphere.

The holy woman’s body is characterised by the duality of the purified body and the forgotten body, interconnected in a way that the purified body is a forgotten body and hence a forgotten femininity. Sufis understood the purity of the body as two-layered, a pure body being a divine gift that should be preserved through ablution and cleanliness:

“Among the sacred things for Sufis are cleanliness, purity, washing clothes, regularly using the miswak (toothbrush), staying near running water, open spaces, mosques on the outskirts of cities, seclusion, bathing every Friday in winter and summer alike, and pleasant fragrance.” (Amri 2013: 161)

By sticking to this code of inner and outer cleanliness, these women saints became role models, which explains why the visiting women buy incense, light a candle, and apply henna tattoos when going to the shrine, practising the same purity rituals advocated by their saint. This bodily assimilation allows them to connect with Umm al-Zayn, her attributes, her values. The body of the saint becomes, therefore, a prototype.

In her recounting of Umm al-Zayn’s saintly journey from early childhood, the wife of the shrine’s keeper framed a story akin to that of Virgin Mary, emphasising qualities of purity, protection, and societal acceptance that can be traced in the Qur’anic representation of Virgin Mary. Ascending to a high rank of purity and chastity, Umm al-Zayn becomes Tunisians’ symbol of spiritual femininity and motherhood. The litany accentuates this Marian image of a virgin who dedicates her life to the mystical path when the *murīd* calls upon the saint to heal his pain and end his sorrow. Bringing his gifts, he arrives at her threshold and requests her approval.

“Umm al-Zayn, you’re my healer.
Come, daughter of Jemmal.
Don’t forget me, Bayat Jemmal,
don’t forget me as I won’t forget you
for as long as I shall live, come, Umm al-Zayn.”

In the litany, the saint’s identity as mother of virtue is reinforced through the emphasis on her healing powers – the words “you’re my healer” indicates prodigies. Much like the Virgin Mary, Umm al-Zayn is perceived as a compassionate advocate for and protector of Islamic tradition, in addition to the values of mercy and devotion (Nabil 1992). Hence, notions of love, marriage, and motherhood, which were denied to these saints in their personal lives, were their very blessings and prodigies. These are the virtues they teach to other women which help them integrate into society.

The Visible Path of Spiritual Awakening

Even in her saintly status, Umm al-Zayn is subordinate to patriarchal structures. Central to the *murshid*–*murīd* relationship is obedience to the *murshid* (spiritual guide), who possesses unfathomable, prophetic knowledge (Amri 2013: 182). In the litany, it is Baba al-Jilani who embodies this divine knowledge, whereas Umm al-Zayn is just a mirror:

“Holder of the Divine Secret
come forth, O Lalla al-Rayana,
your honour is upheld by our master and renowned sheikh Baba al-Jilani.
Come forth, Umm al-Zayn.”

The quoted verses reinforce the central role of the *murshid*, to whom a father-like relationship with Umm al-Zayn is attributed, as this is the only acceptable relationship between a man and a woman in patriarchal, conservative Sunni society. Being the sheikh's disciple signifies his recognition of her potential spiritual growth. However, the litany remains silent about the female Sufi saint's path of ascendance. Lassoued (2020) details the different stages that typically mark a saint's path to holiness, including handshaking, which allows the transmission of divine knowledge from the *murshid* to the *murīd*. This physical connection based on handshaking is glossed over in the case of Umm al-Zayn, as it would be viewed a serious disruption to the dominant patterns of gendered behaviour.

In the absence of a clear statement about Umm al-Zayn's path to holiness, the litany instead sums up the journey using the metaphor of the jasmine:

“We plant a jasmine that shines with your light,
ah, O Named One,
along the valley's path,
ah, girl of Jemmal.
O Lady, O Umm al-Zayn,
How beautiful is your apparition, o coastal saint.”

In Sufi thinking, the jasmine is a flower associated with divine beauty and presence. It is through the image of this flower, whose roots reach deep into the ground and whose fragrance recalls heavenly beauty, that Umm al-Zayn achieved the interconnectedness of the external world (*ẓāhir*) with the internal (*bāṭin*). In other words, while the jasmine's external beautiful appearance represents the *ẓāhir*, its roots symbolise the inner *bāṭin*, the unseen reality. Similarly, Umm al-Zayn represents unity between the external world and the internal spiritual realm, illustrating the Sufi process of ascendance, whereby a deeper connection and harmony between the physical world and the divine inner realm is reached through love. The flower becomes, therefore, a metaphor for the kind of Sufi knowledge Umm al-Zayn had achieved.

THE WOMAN SUFI SAINT AND THE PATRIARCHY

While the popular narrative depicts Umm al-Zayn as the mother to whom everyone turns to relieve anguish, ameliorate misery, and heal the sick, the litany is in the form of a love ballad where the *murīd* calls upon his beloved to come out and end his agony. This duality of perception raises an important issue in relation to the sainthood of the woman Sufi, which is that of the body. In a society where acknowledging the sainthood of a woman is not a given, the female body must be rendered invisible. Claiming sainthood by overlooking the female saint's body highlights the body's crucial role in the dynamics of visibility and invisibility. The litany's textual emphasis on calling upon the saint to come out is framed within a patriarchal structure that reinforces a male-driven composition and performance. The tension caused by the simultaneous perception of Umm al-Zayn as a spiritual entity and the erasure of her as a physical presence renders the female body a contested site of spiritual power filtered through patriarchal control.

BIBLIOGRAPHY

- Al-Amri, Mohamed Hedi (1974), *History of the Maghreb in Seven Centuries: Between Prosperity and Decline from the 7th to the 13th Century AH*, Tunis: Tunisian Distribution Company.
- Amri, Nelly (2013), *Un « manuel » ifrîqiyyen d'adab soufi*, Sousse: Contraste Editions.
- Hakim, Souad (2006), *Ibn Arabi's Twofold Perception of Woman: Woman as Human Being and Cosmic Principle*, Ibn Arabi Society, <https://ibnarabisociety.org/woman-as-human-being-and-cosmic-principle-souad-hakim/> (10.10.2024).
- Lassoued, Ala (2020), *النساء الصالحات « في المدونة المنقبة لبلاد المغرب » [“Righteous Women” in the Manaqib Literature of the Maghreb from the beginning of the 5th century AH/11 AD to the end of the 9th century AH/15 AD]*, Sousse: Contraste Editions.
- Nabil, Ajami (1992), *Umm al-Zayn al-Jemmaliya*, master's thesis, Tunis: Tunisian National Library.
- Pallasmaa, Juhani (2015), Light, Silence, and Spirituality in Architecture and Art, in: Julio Bermudez (ed.), *Transcending Architecture: Contemporary Views on Sacred Space*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 19–32.
- Qadri, Tahir-ul (2016), *World Sufi Forum*, All India Ulama and Mashaikh Board Conference, Delhi: Ramlila Maidan.
- Schimmel, Annemarie (1984), *Rabi'a the Mystic and Her Fellow Saints in Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.

ABOUT THE AUTHOR

Cyrine Kortas holds a Ph.D. in English comparative literature from the Faculty of Arts and Humanities, Sousse. In 2023 she was awarded a long-term fellowship at the Merian Centre for Advanced Studies in the Maghreb (MECAM) to carry on a project on a selection of English and Maghrebi literature classified as the New Man Fiction. She addresses the issue of a masculinity in crisis in modern times through the lens of Sufism as a theory of literary analysis.

Email address: kortascyrine@gmail.com

IMPRINT

The MECAM Papers are an Open Access publication and can be read on the Internet and downloaded free of charge at: <https://mecam.tn/mecam-papers/>. MECAM Papers are long-term archived by MENA-LIB at: <https://www.menalib.de/en/vifa/menadoc>. According to the conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Public License, this publication may be freely reproduced and shared for non-commercial purposes only. The conditions include the accurate indication of the initial publication as a MECAM Paper and no changes in or abbreviation of texts.

MECAM Papers are published by MECAM, which is the Merian Centre for Advanced Studies in the Maghreb – a research centre for interdisciplinary research and academic exchange based in Tunis, Tunisia. Under its guiding theme “Imagining Futures – Dealing with Disparity,” MECAM promotes the internationalisation of research in the Humanities and Social Sciences across the Mediterranean. MECAM is a joint initiative of seven German and Tunisian universities as well as research institutions, and is funded by the German Federal Ministry of Research, Technology, and Space (BMFTR).

MECAM Papers are edited and published by MECAM. The views and opinions expressed are solely those of the authors and do not necessarily reflect those of the Centre itself. Authors alone are responsible for the content of their articles. MECAM and the authors cannot be held liable for any errors and omissions, or for any consequences arising from the use of the information provided.

Editor: Dr. Maria Josua

Editorial Department: Petra Brandt, Meenakshi Preisser

Merian Centre for Advanced Study in the Maghreb (MECAM)

27, rue Florian, HIDE – Borj Zouara, 1029 Tunis, Tunisia

<https://mecam.tn>

mecam-office@uni-marburg.de



With funding from the:



ميكام
مركز ميربان
للدراسات المتقدمة
في المنطقة المغاربية



MECAM
Merian Centre
For Advanced Studies
In The Maghreb



MECAM Papers 20

**La présence(-absence) des saintes
femmes dans la littérature soufie
tunisienne**

Cyrine Kortas

Cyrine Kortas

La présence(-absence) des saintes femmes dans la littérature soufie tunisienne

MECAM Papers | Number 20 | February 3, 2026 | <https://dx.doi.org/10.25673/121922> | ISSN: 2751-6482

Parmi les nombreuses pratiques religieuses du Maghreb qui se sont transmises à travers le temps figure la croyance en des personnes saintes. Cette idolâtrie a également donné naissance à des genres littéraires distincts, tels que les hagiographies et les litanies, qui décrivent le rôle exceptionnel que jouent les cheikhs soufis dans le tissu social et la mémoire collective, parmi lesquels figurent également des saintes femmes.

- Les hagiographies soufies en Tunisie retracent la vie et les *karāmāt* (événements mystiques ou présages [« prodiges »]) des seuls chefs soufis masculins, ignorant largement les *waliyyāt* (saintes soufies ; sing. *waliyya*) féminines. Cela reflète les paradigmes sociaux et de genre conservateurs imposés en Tunisie par l'école malikite.
- En l'absence de textes hagiographiques formels, les disciples des saintes soufies ont développé diverses pratiques commémoratives, notamment l'écriture et le chant de litanies, des textes dévotionnels. Ces litanies construisent une identité sainte, parallèlement au pouvoir de l'hagiographie de rendre perceptible l'invisible, de remettre en question les récits dominants et de créer de nouveaux espaces de réflexion.
- Écrite pour célébrer une sainte du XVIII^e siècle, la litanie « Umm al-Zayn al-Jammāliyya » aborde les débats contemporains sur la visibilité et l'invisibilité des femmes tout en explorant l'identité de la sainte. Une lecture attentive de la litanie montre à quel point la présence féminine et l'autorité spirituelle dans les litanies remettent en question et/ou renforcent les normes de genre dominantes.
- En nous concentrant sur l'intrigue, le cadre et le langage de la litanie, nous pouvons mieux comprendre comment la littérature soufie tunisienne conceptualise la (in) visibilité des femmes.

CONTEXTE

L'analyse d'une litanie sur une femme révèle la fonction de la littérature soufie dans la documentation et la transmission des valeurs soufies, des événements historiques et des coutumes régionales. Elle met notamment en lumière la manière dont la littérature soufie tunisienne conceptualise les rôles spirituels des femmes dans la société maghrébine, en définissant les espaces et les limites dans lesquels elles existent.

L'HAGIOGRAPHIE SOUFIE COMME FORME D'ART ET DE LITTÉRATURE

Entre le IX^e et le XI^e siècle, le soufisme s'est développé en différentes écoles et *ṭuruq* (chemins, voies ; sing. *ṭarīqa*), accompagnées de la construction de lieux sacrés appelés *zawāyā* (sing. *zāwiya*) qui étaient différents des mosquées. Au Maghreb, les *zawāyā* accueillait des cercles de *dhikr* (souvenir) et des célébrations ou des spectacles musicaux, promouvant la dimension spirituelle de la religion. Ces bâtiments sont aujourd'hui des mémoriaux dédiés à des personnes exceptionnelles dont les histoires et les miracles ont animé la mémoire collective, suscitant « un sentiment de transcendance au-delà des conditions du quotidien et de la normalité des significations » (Pallasmaa 2015 : 19).

Pour exprimer cette élévation spirituelle, les soufis ont expérimenté de nombreuses formes d'art, parmi lesquelles une riche tradition de textes hagiographiques. Ces œuvres biographiques sur les saints soufis et les chefs vénérés mettent l'accent sur leurs qualités et leurs vertus, leurs miracles et leurs enseignements. Dans ces textes, le saint soufi est modelé sur la figure prophétique de Muḥammad. L'objectif premier de ces ouvrages n'est pas seulement de documenter les événements de la vie, mais aussi d'inspirer la dévotion et la vénération parmi les disciples et ceux qui se sont engagés sur la voie spirituelle, connus sous le nom de *murīdūn* (sing. *murīd*). Les disciples d'un ordre soufi peuvent assister à des rituels, réciter des litanies et participer à des rassemblements sans nécessairement s'engager sur la voie d'une transformation intérieure complète. La plupart des saints soufis avaient des *murīdūn*, des étudiants spéciaux qu'ils formaient pour transmettre leurs enseignements (Amri 2013). En Ifrīqiya (actuelle Tunisie), l'hagiographie a connu un essor considérable, de nombreux disciples rédigeant des chroniques sur la vie de leurs chefs et saints. Ces textes sont également des œuvres d'art graphique qui combinent récits, symboles et éléments visuels pour offrir une expérience littéraire immersive.

Au cœur du texte hagiographique se trouve le saint, médiateur entre le divin et l'humain. Le saint soufi, également connu sous le nom de *walī*, est considéré comme un ami proche de Dieu dont les qualités spirituelles et mystiques nécessitent une sensibilité spirituelle et une subtilité mystique pour être comprises. Le parcours spirituel et la volonté de partager ses connaissances confèrent au *walī* un archétype semblable à celui d'un prophète. C'est pourquoi les textes hagiographiques commencent par la *silṣila*, la chaîne ancestrale qui retrace la lignée du saint jusqu'au prophète Muḥammad. Comme le sait tout le monde dans le soufisme islamique, les femmes ont apporté une contribution importante à la *silṣila*, à commencer par la fille du prophète, Fāṭima. Cependant, dans ces hagiographies, les figures féminines et les saintes soufies sont absentes, bien que beaucoup d'entre elles aient animé la mémoire collective tunisienne. Cette absence a suscité un intérêt scientifique pour la place des femmes dans la littérature soufie.

LES FEMMES DANS LA LITTÉRATURE SOUFIE ET LE CAS D'UMM AL-ZAYN AL-JAMMĀLIYYA

Les philosophes soufis tels qu'Ibn 'Arabī (1165-1240), dont les idées ont profondément influencé le soufisme au Maghreb, ont souligné l'importance des femmes et de leurs capacités et aptitudes vis-à-vis de la connaissance gnostique. Après avoir servi Fāṭima bint al-Muthanna de Cordoue pendant deux ans, il a détaillé le rôle qu'elle a joué dans la formation de sa vision philosophique sur les origines de l'humanité et le lien entre l'amour pour les femmes et l'amour divin. Ce qui caractérise ses idées, c'est la conviction profonde que la féminité est essentielle pour comprendre la réalité divine (Hakim 2006).

Les femmes n'étaient pas seulement des muses dans le soufisme, mais aussi des figures établies qui participaient activement à la doctrine et à la tradition mystiques et les enrichissaient. Selon Annemarie Schimmel (1984), les femmes de la famille du Prophète, essentiellement son épouse Khadīja et sa fille Fāṭima, ont été les premières à emprunter

la voie de la grandeur religieuse et mystique. Les récits des premières femmes leaders spirituelles détaillaient des pratiques telles que la *rahma* (miséricorde) et montraient qu'elles avaient un contrôle total sur leurs *nafs* (désirs), ce qui représentait les premières étapes parmi les sept étapes qu'un soufi entreprend dans son cheminement vers la sainteté (Qadri 2016). L'une de ces femmes est la sainte soufie Umm al-Zayn al-Jammāliyya, qui vécut à la fin du XVII^e siècle.

Originnaire d'Awled-Talil, à Gafsa, et issue d'une lignée remontant au calife 'Uthmān ibn 'Affān (r. 644-656), le nom d'Umm al-Zayn al-Jammāliyya est associé à Jemmal, une ville du gouvernorat côtier de Monastir. Lorsqu'elle s'installa à Jemmal, elle s'établit près du *walī*, Sīdī Faraj al-Anṣārī, tirant parti de ses bénédictions pour guérir les malades et sauver les nécessiteux. En raison de la rareté des sources, l'influence du *walī* sur la sainte femme n'est pas certaine, mais la proximité physique a certainement eu un effet sur la vie spirituelle de la femme (Nabil 1992). Refusant de suivre sa famille chez elle, la sainte est restée à Jemmal pour répondre à son appel spirituel ; elle a ensuite été adoptée par la famille Sa'īd, qui a plus tard construit un sanctuaire sur sa tombe afin d'honorer ses qualités filiales et pieuses dont elle avait fait bénéficier les villageois. C'est ce que m'a raconté la femme du gardien du sanctuaire, dont le rôle est d'accueillir les visiteurs et de partager des histoires sur la sainte, lorsque j'ai visité le sanctuaire pour la première fois le 26 décembre 2024. Ces informations sur la sainte n'ont toutefois pas été consignées dans une hagiographie et n'ont survécu à l'oubli que grâce à la tradition orale, essentiellement transmise par les femmes, et à la seule litanie dédiée à une sainte soufie, toutes deux connues sous le nom d'« Umm al-Zayn al-Jammāliyya ».

VISIBILITÉ ET INVISIBILITÉ DANS LA LITANIE « UMM AL-ZAYN AL-JAMMĀLIYYA »

Pour le peuple tunisien, Umm al-Zayn est connue sous le nom de « la dame » (*al-sayyida*) ou « l'enchantée » (*al-buhliyya*). Le célèbre chant soufi célèbre la dignité et la sainteté de cette sainte qui a renoncé à tous les plaisirs terrestres et recherché l'union avec Dieu à travers l'amour et la dévotion. Parmi ses nombreux noms et références dans la litanie figure « Bayat Jemmal », qui fait référence à un incident confirmant ses prodiges. Selon les visiteurs de son sanctuaire et les croyants en sa *wilāya* (sainteté), Hamouda Pacha (1759-1814), un dirigeant tunisien influent, était troublé par sa renommée et son influence sur le peuple, et décida donc de l'emprisonner. Comme elle refusait de parler devant le tribunal, le souverain la condamna à être dévorée par ses lions affamés. Le lendemain matin, il la trouva assise en prière, les lions la gardant. Le pouvoir miraculeux de son *karāmāt* était si fort que Hamouda Pacha passa de l'hostilité à la foi, ordonnant la construction d'un sanctuaire en son honneur et la nommant Bāya de Tunis. Ce titre la plaça au même rang que les autres saints et chefs soufis de la capitale (Al-Amri 1974 : 54). Cependant, on ne sait pas exactement quand la litanie a été composée ni ce qui l'a inspirée.

Pour explorer l'identité spirituelle d'Umm al-Zayn al-Jammāliyya en tant que sainte, je m'appuie sur les travaux fondateurs d'Ala Lassoued sur les femmes pieuses au Maghreb (2020), qui ont identifié trois aspects de la sainteté féminine : les lieux, les formes de culte et la position du corps. Ici, la notion de corps féminin devient cruciale : doit-il être célébré ou nié ? En explorant ces caractéristiques de la sainteté féminine dans la litanie, nous voyons que le texte décrit une rencontre entre deux amants : portant ses cadeaux et son amour, le chanteur se précipite vers le lieu où se cache sa bien-aimée ; il l'appelle donc à sortir et à venir à sa rencontre. Au cours de son voyage précipité vers elle, il se remémore les raisons pour lesquelles il est amoureux de cette femme fascinante.

La Zāwiya visible

Dans la litanie, la sainte soufie est appelée à se manifester et à rencontrer son *murīd*, qui se tient sur le seuil du sanctuaire, portant le lourd fardeau de ses cadeaux. Attendant son autorisation pour entrer, le *murīd* ajoute : « Nous commençons au nom d'Allah, / Nous entrons avec nos cadeaux ornés de sainteté. »

La litanie s'ouvre ainsi :

« Dame, votre sanctuaire est illuminé par *le dhikr*
et de bonnes intentions. »

Choissant une petite *zāwiya*, une annexe de la mosquée, la sainte soufie passa sa vie à pratiquer des exercices spirituels soufis, tels que *le dhikr*, censés apporter une lumière mystique qui envahit les lieux. Sur le plan architectural, le sanctuaire est construit de manière à laisser entrer la lumière par différents angles. Les soufis accordaient une grande importance à l'architecture afin de refléter leurs opinions et leurs croyances, telles que *le waḥdat al-wujūd* (l'unité de l'être), selon laquelle toute existence manifeste l'essence de Dieu. Cette interconnexion est symbolisée par le dôme, qui n'est pas seulement un emblème de prestige spirituel, mais aussi un lieu de rencontre entre deux amants, comme l'évoque la litanie :

« Ô venez, bien-aimée,
présente avec tambours et dévotion,
un dôme se dresse au sommet du sanctuaire d'Umm al-Zayn.
Là, le dôme est élevé, et le célèbre cheikh Baba al-Jilani est présent à ses
côtés. »

Le rassemblement de ces saints personnages est célébré sous le dôme, qui est une métaphore puissante de l'identité sainte d'Umm al-Zayn. Une telle identité s'inscrit dans une dynamique cosmique de réalité interconnectée où son moi sacré peut imprégner tous les moments et tous les lieux, comme le suggère Ibn 'Arabī lorsqu'il affirme que l'homme est le monde. Le moi saint est considéré comme un microcosme où la réalité divine transcende toutes sortes de contraintes physiques pendant les cercles de *dhikr*. Dans la litanie, cette interconnexion est évoquée par l'apparition de Baba al-Jilani, considéré comme l'initiateur du saint sur le chemin du voyage intérieur. Le langage mêle imagerie physique et connotations symboliques, créant une image vivante des rassemblements spirituels dans l'esprit du lecteur ou de l'auditeur. Cependant, cette réunion, qui est organisée en l'honneur d'Umm al-Zayn, ne peut avoir lieu qu'en présence d'un autre saint soufi masculin.

Si le voyage spirituel est un aspect essentiel du culte pour les soufis, les saintes femmes sont rares dans ce domaine. Bien qu'Umm al-Zayn soit connue comme une voyageuse errant d'un endroit à l'autre, la litanie la confine à l'espace exigu de sa tombe. Dans la litanie, le chanteur répète : « Montre-moi la maison, afin que je puisse venir vous rendre visite. » La tombe a un double rôle. Bien que peu de saints soufis aient des dômes construits au-dessus de leurs tombes, ce qui atteste de leur statut élevé, c'est un moyen de limiter les déplacements du saint. Pour l'empêcher d'errer, la sainte soufie a été emprisonnée dans une petite pièce par son frère, qui s'était mis en colère contre ses vagabondages. La femme du gardien du sanctuaire raconta que la sainte avait jeté un sort à son frère, qui avait alors perdu son chemin pour rentrer chez lui, son chameau étant tombé malade. Ne sachant que faire et désespéré, il fit appel à Umm al-Zayn pour le sauver. Épuisé par le voyage, il s'endormit et rêva que sa sœur guérissait son chameau et lui accordait son pardon. À son réveil, il trouva sa bête prête pour le voyage de retour. En racontant cette histoire, les habitants de Jemmal acquièrent la certitude que la jeune fille était un être exceptionnel et que son errance était celle d'une sainte. Ce qui est intrigant, c'est que le tombeau fut

construit dans la pièce même où elle avait été emprisonnée par son frère. Comme dans d'autres récits saints, le lieu physique où les saints ont souffert acquiert une qualité sacrée, transformant l'agonie individuelle en un héritage spirituel pour les visiteurs et les fidèles.

Le corps invisible

Dans la ville de Jemmal, les gens racontent des histoires décrivant Umm al-Zayn comme une femme d'une extrême beauté, au parfum céleste et aux tatouages au henné, dont on retrouve l'écho dans la répétition exagérée de son rayonnement : « Ô Lella, quelle grâce envoûtante vous avez ! » Les mots « lella » et « grâce » désignent tous deux la beauté physique et le charme. Dans le soufisme, cependant, la « grâce » est considérée comme un attribut holistique qui ne se limite pas à l'apparence, mais englobe également le résultat d'actes de miséricorde, de compassion et d'excellence morale qui confèrent à ceux qui les possèdent une aura de grandeur. En fait, on remarque une délicate évitement de toute référence à des attributs physiques ou corporels dans la litanie, bien qu'il s'agisse essentiellement d'un long poème d'amour.

Comme le montrent les vers « Ô Umm al-Zayn, votre apparence est sans égale / Ô femme de la côte ! », la sainte soufie est présentée comme un esprit plutôt que comme une personne physique. En invoquant à plusieurs reprises la qualité de sa présence spirituelle, le texte ignore délibérément son existence physique, incarnée et corporelle en tant que femme, reflétant ainsi une attente genrée qui façonne les récits sur les saintes soufies en tant qu'amantes spirituelles et éthérées plutôt qu'en tant qu'objets féminins du désir romantique. Cette représentation soulève des questions importantes sur le corps féminin, en particulier celui de la sainte soufie, et sur la manière dont il peut être accepté ou représenté dans la sphère publique et religieuse.

Le corps de la sainte femme se caractérise par la dualité du corps purifié et du corps oublié, interconnectés de telle sorte que le corps purifié est un corps oublié et donc une féminité oubliée. Les soufis concevaient la pureté du corps comme ayant deux niveaux, un corps pur étant un don divin qui devait être préservé par l'ablution et la propreté :

« Parmi les choses sacrées pour les soufis, on trouve la propreté, la pureté, le lavage des vêtements, l'utilisation régulière du miswak (brosse à dents), la proximité de l'eau courante, les espaces ouverts, les mosquées à la périphérie des villes, l'isolement, le bain tous les vendredis en hiver comme en été, et les parfums agréables » (Amri 2013 : 161).

En adhérant à ce code de pureté intérieure et extérieure, ces saintes femmes sont devenues des modèles, ce qui explique pourquoi les femmes en visite achètent de l'encens, allument une bougie et se font tatouer au henné lorsqu'elles se rendent au sanctuaire, pratiquant les mêmes rituels de pureté que ceux préconisés par leur sainte. Cette assimilation corporelle leur permet de se connecter à Umm al-Zayn, à ses attributs, à ses valeurs. Le corps de la sainte devient ainsi un prototype.

Dans son récit du parcours saint d'Umm al-Zayn depuis sa petite enfance, l'épouse du gardien du sanctuaire a construit une histoire semblable à celle de la Vierge Marie, en mettant l'accent sur les qualités de pureté, de protection et d'acceptation sociale que l'on retrouve dans la représentation coranique de la Vierge Marie. En atteignant un haut niveau de pureté et de chasteté, Umm al-Zayn devient le symbole tunisien de la féminité spirituelle et de la maternité. La litanie accentue cette image mariale d'une vierge qui consacre sa vie à la voie mystique lorsque le *murīd* invoque la sainte pour guérir sa douleur et mettre fin à son chagrin. Apporte ses cadeaux, il arrive à son seuil et demande son approbation.

« Umm al-Zayn, Vous êtes ma guérisseuse.
Venez, fille de Jemmal.
Ne m'oubliez pas, Bayat Jemmal,
ne m'oubliez pas comme je ne vous oublierai pas
tant que je vivrai, venez, Umm al-Zayn. »

Dans la litanie, l'identité de la sainte en tant que mère de la vertu est renforcée par l'accent mis sur ses pouvoirs de guérison – les mots « vous êtes ma guérisseuse » font référence à des prodiges. Tout comme la Vierge Marie, Umm al-Zayn est perçue comme une défenseuse compatissante et une protectrice de la tradition islamique, en plus des valeurs de miséricorde et de dévotion (Nabil 1992). Ainsi, les notions d'amour, de mariage et de maternité, qui ont été refusées à ces saintes dans leur vie personnelle, étaient leurs bénédictions et leurs prodiges. Ce sont les vertus qu'elles enseignent aux autres femmes et qui les aident à s'intégrer dans la société.

Le chemin visible de l'éveil spirituel

Même dans son statut de sainte, Umm al-Zayn est subordonnée aux structures patriarcales. Au cœur de la relation *murshid-murīd* se trouve l'obéissance au *murshid* (guide spirituel), qui possède une connaissance prophétique insondable (Amri 2013 : 182). Dans la litanie, c'est Baba al-Jilani qui incarne cette connaissance divine, tandis qu'Umm al-Zayn n'est qu'un miroir :

« Détentrice du secret divin
avancez, ô Lella al-Rayana,
votre honneur est défendu par notre maître et célèbre cheikh Baba al-Jilani.
Venez, Umm al-Zayn. »

Les versets cités renforcent le rôle central du *murshid*, à qui l'on attribue une relation paternelle avec Umm al-Zayn, car c'est la seule relation acceptable entre un homme et une femme dans la société sunnite patriarcale et conservatrice. Le fait d'être le disciple du cheikh signifie qu'il reconnaît son potentiel de croissance spirituelle. Cependant, la litanie reste muette sur le cheminement ascendant de la sainte soufie. Lassoued (2020) détaille les différentes étapes qui marquent généralement le cheminement d'un saint vers la sainteté, notamment la poignée de main, qui permet la transmission de la connaissance divine du *murshid* au *murīd*. Cette connexion physique basée sur la poignée de main, est passée sous silence dans le cas d'Umm al-Zayn, car elle serait considérée comme une grave perturbation des modèles dominants de comportement sexospécifique.

En l'absence d'une indication explicite sur le chemin de sainteté d'Umm al-Zayn, la litanie résume plutôt ce parcours à travers la métaphore du jasmin sambac.

« Nous plantons un jasmin sambac qui brille de votre lumière,
ô vous qui portez un nom,
le long du sentier de la vallée,
ô jeune fille de Jemmal.
Ô Dame, ô Umm Al-Zayn,
Quelle beauté dans votre apparition, ô sainte du Sahel ! »

Dans la pensée soufie, le jasmin est une fleur associée à la beauté et à la présence divines. C'est à travers l'image de cette fleur, dont les racines s'enfoncent profondément dans le sol et dont le parfum rappelle la beauté céleste, qu'Umm al-Zayn a atteint l'interconnexion entre le monde extérieur (*ẓāhir*) et le monde intérieur (*bāṭin*). En d'autres termes, tandis que la belle apparence du jasmin représente *le ẓāhir*, ses racines symbolisent *le bāṭin* ou la réalité invisible. De même, Umm al-Zayn représente l'unité entre le monde extérieur et le royaume spirituel intérieur, illustrant le processus soufi d'ascension, par lequel

une connexion et une harmonie plus profondes entre le monde physique et le royaume intérieur divin sont atteintes par l'amour. La fleur devient ainsi une métaphore du type de connaissance soufie qu'Umm al-Zayn avait atteint.

LA FEMME SOUFIE SAINTE ET LE PATRIARCAT

Alors que le récit populaire dépeint Umm al-Zayn comme la mère vers laquelle tout le monde se tourne pour soulager son angoisse, atténuer sa misère et guérir les malades, la litanie prend la forme d'une ballade d'amour dans laquelle le *murīd* appelle sa bien-aimée à venir mettre fin à son agonie. Cette dualité de perception soulève une question importante en ce qui concerne la sainteté de la femme soufie, à savoir celle du corps. Dans une société où la reconnaissance de la sainteté d'une femme n'est pas une évidence, le corps féminin doit être rendu invisible. Revendiquer la sainteté en ignorant le corps de la sainte met en évidence le rôle crucial du corps dans la dynamique de la visibilité et de l'invisibilité. L'accent mis dans le texte de la litanie sur l'appel à la sainte pour qu'elle se montre s'inscrit dans une structure patriarcale qui renforce une composition et une performance dominées par les hommes. La tension causée par la perception simultanée d'Umm al-Zayn comme une entité spirituelle et son effacement en tant que présence physique fait du corps féminin un lieu contesté de pouvoir spirituel filtré par le contrôle patriarcal.

BIBLIOGRAPHIE

- Al-Amri, Mohamed Hedi (1974), *History of the Maghreb in seven centuries: Between prosperity and decline from the 7th to the 13th Century AH*, Tunis : Tunisian Distribution Company.
- Amri, Nelly (2013), *Un « manuel » ifrîqiyyen d'adab soufi*, Sousse : Contraste Editions.
- Hakim, Souad (2006), *Ibn Arabi's twofold perception of woman: Woman as human being and cosmic principle*, Ibn Arabi Society, <https://ibnarabisociety.org/woman-as-human-being-and-cosmic-principle-souad-hakim/> (10.10.2024).
- Lassoued, Ala (2020), « النساء الصالحات » في المدونة المنقبية لبلاد المغرب [“Righteous Women” in the *Manaqib Literature of the Maghreb from the beginning of the 5th century AH/11 AD to the end of the 9th century AH/15 AD*], Sousse : Contraste Editions.
- Nabil, Ajami (1992), *Umm al-Zayn al-Jemmaliya*, master's thesis, Tunis : Tunisian National Library.
- Pallasmaa, Juhani (2015), Light, Silence, and Spirituality in Architecture and Art, in : Julio Bermudez (éd.), *Transcending Architecture: Contemporary Views on Sacred Space*, Washington, DC : Catholic University of America Press, 19–32.
- Qadri, Tahir-ul (2016), *World Sufi Forum*, All India Ulama and Mashaikh Board Conference, Delhi : Ramlila Maidan.
- Schimmel, Annemarie (1984), *Rabī'a the Mystic and Her Fellow Saints in Islam*, Cambridge : Cambridge University Press.

À PROPOS DE L'AUTEURE

Cyrine Kortas est titulaire d'un doctorat en littérature anglaise comparée de la Faculté des lettres et sciences humaines de Sousse. En 2023, elle a obtenu une bourse de longue durée au Centre Merian des Études Avancées au Maghreb (MECAM) afin de mener à bien un projet sur une sélection d'œuvres littéraires anglaises et maghrébines classées dans la catégorie « New Man Fiction ». Elle aborde la question de la masculinité en crise à l'époque moderne à travers le prisme du soufisme en tant que théorie d'analyse littéraire.

Courriel : kortascyrine@gmail.com

IMPRINT

The MECAM Papers are an Open Access publication and can be read on the Internet and downloaded free of charge at: <https://mecam.tn/mecam-papers/>. MECAM Papers are long-term archived by MENA-LIB at: <https://www.menalib.de/en/vifa/menadoc>. According to the conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Public License, this publication may be freely reproduced and shared for non-commercial purposes only. The conditions include the accurate indication of the initial publication as a MECAM Paper and no changes in or abbreviation of texts.

MECAM Papers are published by MECAM, which is the Merian Centre for Advanced Studies in the Maghreb – a research centre for interdisciplinary research and academic exchange based in Tunis, Tunisia. Under its guiding theme "Imagining Futures – Dealing with Disparity," MECAM promotes the internationalisation of research in the Humanities and Social Sciences across the Mediterranean. MECAM is a joint initiative of seven German and Tunisian universities as well as research institutions, and is funded by the German Federal Ministry of Education and Research (BMBF).

MECAM Papers are edited and published by MECAM. The views and opinions expressed are solely those of the authors and do not necessarily reflect those of the Centre itself. Authors alone are responsible for the content of their articles. MECAM and the authors cannot be held liable for any errors and omissions, or for any consequences arising from the use of the information provided.

Editor: Dr. Maria Josua

Editorial Department: Petra Brandt

Translation from English into French: Dr. Asma Maaoui

Merian Centre for Advanced Study in the Maghreb (MECAM)

27, rue Florian, HIDE – Borj Zouara 1029 Tunis, Tunisia

<https://mecam.tn>

mecam-office@uni-marburg.de



With funding from the:



Federal Ministry
of Research, Technology
and Space



ميكام

مركز ميريان
للدراسات المتقدمة
في المنطقة المغاربية



MECAM

Merian Centre
For Advanced Studies
In The Maghreb



MECAM Papers

20

اللا / مرئية في تمثيل الوليات
في الأدب الصوفي التونسي

سيرين قرطاس

نبذة عن المؤلفة

تحمل سيرين قرطاس دكتوراه في الأدب المقارن (الإنجليزية) من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة. وفي عام 2023، حصلت على زمالة طويلة المدى في مركز ميريان للدراسات المتقدمة في المنطقة المغاربية (MECAM) للعمل على مشروع حول مختارات من الأدب الإنجليزي والمغاربي المصنفة ضمن أدب الانسان الجديد. وترکز أبحاثها على إشكالية أزمة الذكورة في العصر الحديث من خلال مقارنة صوفية في التحليل الأدبي.

البريد الإلكتروني: kortascyrine@gmail.com

IMPRINT

The MECAM Papers are an Open Access publication and can be read on the Internet and downloaded free of charge at: <https://mecam.tn/mecam-papers/>. MECAM Papers are long-term archived by MENA-LIB at: <https://www.menalib.de/en/vifa/menadoc>. According to the conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International Public License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode>), this publication may be freely reproduced and shared for non-commercial purposes only. The conditions include the accurate indication of the initial publication as a MECAM Paper and no changes in or abbreviation of texts.

MECAM Papers are published by MECAM, which is the Merian Centre for Advanced Studies in the Maghreb – a research centre for interdisciplinary research and academic exchange based in Tunis, Tunisia. Under its guiding theme "Imagining Futures – Dealing with Disparity," MECAM promotes the internationalisation of research in the Humanities and Social Sciences across the Mediterranean. MECAM is a joint initiative of seven German and Tunisian universities as well as research institutions, and is funded by the German Federal Ministry of Research, Technology, and Space (BMFTR).

MECAM Papers are edited and published by MECAM. The views and opinions expressed are solely those of the authors and do not necessarily reflect those of the Centre itself. Authors alone are responsible for the content of their articles. MECAM and the authors cannot be held liable for any errors and omissions, or for any consequences arising from the use of the information provided.

Editor: Dr. Maria Josua

Editorial Department: Petra Brandt

Translation from English into Arabic: Dr. Asma Maaoui

Merian Centre for Advanced Study in the Maghreb (MECAM)

27, rue Florian, HIDE – Borj Zouara, 1029 Tunis, Tunisia

<https://mecam.tn>

mecam-office@uni-marburg.de



With funding from the:



ميكام
مركز ميريان
للدراسات المتقدمة
في المنطقة المغاربية



MECAM
Merian Centre
For Advanced Studies
In The Maghreb

الولاية الصوفية والسلطة الأبوية

في حين أنه يتم تصوير أمّ الزين في الرواية الشعبية كأّم يلجأ إليها الجميع لتخفيف الألم، وتبديد الشقاء، وشفاء المرضى، فإنّ الورد يأتي في صيغة قصيدة حب يدعو فيها المريث محبوبته للخروج إليه وإنهاء معاناته. وتكشف هذه الازدواجية في التمثيل عن مسألة الجسد كإشكال محوريّ يتعلّق بولاية المرأة الصوفية. ففي مجتمع لا يُسلّم بولاية المرأة بسهولة، يصبح لازماً إخفاء الجسد الأنثوي. وهكذا، فإن إعلان الولاية مع تهميش الجسد يشير إلى الدور الحاسم الذي يلعبه الجسد في ديناميكيات المرئية واللامرئية. كما أنّ إلحاح الورد على دعوة الولاية الصالحة للخروج يتشكّل داخل بنية أبوية وذكورية تُعزّز سلطة الصوت الذكوري في التأليف والأداء. ويؤدّي التوتر بين تصوّر أمّ الزين ككائن روحي وبين محو حضورها الجسدي إلى جعل الجسد الأنثوي فضاءً مُلتبساً للقداسة تُعاد صياغته تحت هيمنة القراءة الأبوية.

المراجع

- Al-Amri, Mohamed Hedi (1974), *History of the Maghreb in Seven Centuries: Between Prosperity and Decline from the 7th to the 13th Century AH*, Tunis: Tunisian Distribution Company.
- Amri, Nelly (2013), *Un « manuel » ifriqiyyen d'adab soufi*, Sousse: Contraste Editions.
- Hakim, Souad (2006), *Ibn Arabi's Twofold Perception of Woman: Woman as Human Being and Cosmic Principle*, Ibn Arabi Society, <https://ibnarabisociety.org/woman-as-human-being-and-cosmic-principle-souad-hakim/> (10.10.2024).
- Lassoued, Ala (2020), « النساء الصالحات » في المدونة المنقبية لبلاد المغرب [“Righteous Women” in the *Manaqib Literature of the Maghreb from the beginning of the 5th century AH/11 AD to the end of the 9th century AH/15 AD*], Sousse: Contraste Editions.
- Nabil, Ajami (1992), *Umm al-Zayn al-Jemmaliya*, master's thesis, Tunis: Tunisian National Library.
- Pallasmaa, Juhani (2015), Light, Silence, and Spirituality in Architecture and Art, in: Julio Bermudez (ed.), *Transcending Architecture: Contemporary Views on Sacred Space*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 19–32.
- Qadri, Tahir-ul (2016), *World Sufi Forum*, All India Ulama and Mashaikh Board Conference, Delhi: Ramlila Maidan.
- Schimmel, Annemarie (1984), *Rabi'a the Mystic and Her Fellow Saints in Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.

«يا أم الزين مريض عليك دخیل
يا لالا يا بنية جمال
بالك تنساني يا بنية جمال
بالك تنساني وأنا ما ننساک
على طول زمانی...نادوا على أم الزین»

الطریق المرئی للصّحة الروحية

كانت أم الزین حتی فی علاقة بمكانتها القدسية تخضع للهياكل الأبوية. ومن الأمور الأساسية فی العلاقة بین المرشد والمريد، الطاعة للمرشد الروحي الذي يمتلك معرفة نبوية لا يمكن فهمها (Amri 2013: 182) إذ يجسد بابا الجیلانی فی الورد هذه المعرفة الإلهية، فی حين أن أم الزین لم تكن سوى مرآة لذلك: وتُعزّز الأبيات المقتبسة الدور المركزي للمرشد الروحي، الذي تُنسب إليه علاقة أشبه بعلاقة الأب مع أم الزین، بوصفها العلاقة الوحيدة المقبولة بین الرجل والمرأة فی مجتمع أبوي سني محافظ. ويُعدّ كونها تلميذة للشيخ اعترافاً صريحاً بقدرتها على الارتقاء الروحي. ومع ذلك، يظلّ الورد صامتاً بشأن المسار الروحي للوليّة الصالحة. تقدّم (Lassoued 2020) تفصيلاً للمراحل التي تميّز عادةً مسار الولاية، ومن ضمنها المصافحة التي تُمكن من انتقال المعرفة الإلهية من المرشد إلى المريد. غير أنّه تم تجاوز هذا الاتصال الجسدي القائم على المصافحة فی حالة أم الزین، إذ يُنظر إليه باعتباره خرقاً خطيراً للأنماط الجندرية السائدة.

وفي غياب توضيح عن مسار أم الزین نحو القداسة، تلخص الأدعية بدلاً من ذلك رحلتها باستخدام استعارة الفل:

«يا مولاة السر الرباني
احضر يا يا للة الريانة،
عزها مولانا والشيخ المعلوم بابا الجیلانی و احضر يا أم الزین»

ويُنظر إلى زهرة الفل (نوع من الباسمين) فی التصوّف بوصفها رمزاً للجمال الإلهي والحضور القدسي. ومن خلال صورة هذه الزهرة التي تمتد جذورها عميقاً فی الأرض وتنفوح بعطرٍ يستدعي الجمال السماوي تحقّقت لدى أم الزین حالة الترابط بین العالم الخارجي أو الظاهر والعالم الداخلي (الباطن). فبينما يمثّل جمال الفل الخارجي الظاهر، ترمز جذوره الممتدة إلى الباطن، أي الحقيقة غير المرئية. كما تُجسّد أم الزین وحدة بين العالم المادي والعالم الروحي الباطني، بما يوضح مسار الارتقاء الصوفي الذي تُبلّغه المحبّة، حيث يتعمّق التواصل والانسجام بین المحسوس والروحي. وهكذا تغدو الزهرة استعارةً للمعرفة الصوفية التي بلغتها أم الزین.

«نزرع لك فلة تلمع بنورك آه
يا مسمية
فی طريق الواد
آه يا جمالية
يا لالا يا أم الزین
طيفك ما أبهاه
آه يا ساحلية»

و يتناقل الناس في مدينة جمال روايات تصوّر أمّ الزين على أنها امرأة بالغة الجمال تنبعث منها رائحة طيبة أشبه بالعطر السماوي، وتكسو يديها نقوش الحناء. ويتردد صدى هذه الصورة في المبالغة المتكررة لإشرافها في الورد: „يا للاً، طيفك ما ابهاه“ وتحملان لفظتا „للاً“ و „البهاء“ دلالة على الجمال الحسي والجاذبية. غير أنّ البهاء في الاصطلاح الصوفي لا يختزل في الحضور الخارجي، بل يفهم بوصفه صفة شمولية تنبع من أعمال الرحمة والشفقة والسموّ الأخلاقي، وهي صفات تُكسب صاحبها هالة من الوقار الروحي. وعلى الرغم من أنّ الورد في جوهره قصيدة حب مطوّلة، فإننا نلاحظ حرصاً على تجنّب أيّ إحالة مباشرة إلى الجسد أو الملامح الجسدية. كما نقرأ في: „يا ام الزين طيفك ما ابهاه اه يا ساحلية“ فتقدّم الوليّة هنا بوصفها روحاً لا جسداً. ومع تكرار الصفات الروحية التي تُنسب إليها، يتعمّد النصّ إغفال وجودها الجسدي المتجسّد كامرأة، بما يعكس تصوّراً جنديراً يوجّه السرد الصوفي نحو تصوير الوليات ككائنات روحانية شفافة، لا كنساء يمتلكن حضوراً جسدياً يمكن أن يُنظر إليه ضمن تصوّر دنيوي أو شهواني. ويثير هذا التمثيل أسئلة مهمة حول الجسد الأنثوي، وبشكل خاص جسد الوليّة الصوفية: كيف يمكن قبوله أو تمثيله في المجال العام والديني؟ وكيف يُعاد تشكيله ضمن خطاب يطمس مادّيته ليُبقي على قدسيته؟

يتميّز جسد الوليّة الصوفية بثنائية لافتة للجسد المُطهّر والجسد المنسي؛ وهما متداخلان بحيث يغدو الجسد المُطهّر هو ذاته الجسد المنسي، وبالتالي تُمحي أنوثته. وقد فهم الصوفيون طهارة الجسد باعتبارها ذات بُعدين: فالجسد الطاهر هبة إلهية ينبغي صونها عبر الوضوء والنظافة. يقول:

„من المقدّسات عند الصوفية النظافة والطهارة وغسل الثياب واستعمال السواك بانتظام وملازمة مجاري المياه والأمكنة المفتوحة والمساجد الواقعة في أطراف المدن والخلة والاعتسال كل يوم جمعة صيفاً وشتاءً، والروائح الطيبة.“ (Amri 2013: 161)

وبالتزام هذا النظام من الطهارة الباطنية والظاهرية، أصبحت الوليات نماذج يُقتدى بهن؛ وهذا ما يفسّر اقبال النساء الزائرات على شراء البخور، وإشعال الشموع، ووضع الحناء عند زيارة المقام، في ممارسة لطقوس الطهارة ذاتها التي عُرفت بها أمّ الزين. كما يسمح هذا التماثل الجسدي لهنّ بالاتصال بالوليّة وبصفاتهما وقيمهما ليغدو جسدها نموذجاً أصلياً تحتذي به النساء القاصدات للمقام.

كما قدّمت زوجة القيّم على المقام في سردها لمسار أمّ الزين الروحي منذ طفولتها المبكرة رواية تُشبه إلى حدّ بعيد قصة السيدة مريم العذراء، مركّزة على صفات الطهارة والحماية والقبول الاجتماعي، وهي صفات يمكن تتبّع جذورها في التمثّل القرآني لمريم العذراء. وبلوغها مرتبة عالية من النقاء والعفة، أصبحت أمّ الزين رمزاً تونسياً للأنوثة الروحية والأمومة القدسية. ويعزّز الورد هذه الصورة المريمية للبتول التي كوّنت حياتها للطريق الصوفي، عندما يستنجد المريد بالوليّة لتخفيف ألمه وإنهاء حزنه. حاملاً هداياه، يصل إلى عتبتها طالباً رضاها وقبول شفاعتها.

وتتعرّز هويّة الوليّة في الورد بوصفها „أمّ الفضيلة“ من خلال التركيز على قدرتها الشفائية؛ فقول المريد لها „أنتِ دوائي“ مشيراً بوضوح إلى كراماتها. وكما هي الحال مع مريم العذراء، تُعرف أمّ الزين بوصفها شخصية رحيمة، مدافعة عن التقاليد الإسلامية وحامية لها، إلى جانب ما تجسّده من قيم الرحمة والتفاني في العبادة (Nabil 1992). ومن هنا، فإنّ مفاهيم الحبّ والزواج والأمومة التي حُرمت منها هذه الوليات في حياتهنّ الشخصية غدت هي نفسها نعمتهنّ وكرامتهنّ. وهذه هي الفضائل التي يتناقلنها النسوة الأخريات، بما يساعدهنّ على الاندماج في المجتمع.

„نبدأ باسم الله
ندخل بالحلة“
ويفتح الورد بالقول:
„يا للاً، محرابك نور بالذكر والكلام الزين“.

وقد اختارت الوليّة الصوفية زاوية صغيرة ملحقة بالمسجد، لتقضي فيها حياتها بممارسة الرياضات الروحية الصوفية، مثل الذكر، وهو ما يُعتقد أنه يستجلب نوراً باطنياً يغمر المكان. من الناحية المعمارية، شُيّد الضريح بطريقة تسمح بدخول الضوء من زوايا متعددة. وقد أولى الصوفيون عناية كبيرة بالعمارة لتجسيد رؤيتهم ومعتقداتهم، مثل وحدة الوجود، حيث تتجلى حقيقة الذات الإلهية في كل موجود. وتجسّد القُبّة هذا الترابط الكوني؛ فهي ليست مجرد رمز للهيبة الروحية، بل أيضاً موضع لقاء العاشقين، كما يستحضره الورد.

للا المحبوبة
حضرة و بنادير
وقبة منصوبة على رأس أم الزين
عزها منصوبة و الشيخ المعلوم بابا الجيلاني و أحضر يا أم الزين.“

ويتم الاحتفاء باجتماع هذه الشخصيات المقدسة تحت القُبّة، وهي رمز بالغ الدلالة على الهوية الولائية لأمّ الزين إذ تتأسس هذه الهوية ضمن دينامية كونية مترابطة، حيث يمكن لذاتها القدسية أن تتخلل الأزمنة والأمكنة كافة، على نحو يذكر بقول ابن عربي إنّ الإنسان هو العالم. وثُفهم الذات الولائية هنا بوصفها „عالمًا صغيراً“ تتجاوز فيه الحقيقة الإلهية كلّ القيود المادية خلال حلقات الذكر. كما تُستحضر هذه الترابطية الكونية في الورد عبر ظهور „بابا الجيلاني“، الذي يُنظر إليه باعتباره الممهد لمسار السلوك الباطني للولية الصالحة. وتمزج اللغة بين الصورة الحسية والدلالة الرمزية، مُشكّلة صورة حيّة للجمع الروحي في ذهن القارئ أو السامع. غير أنه لا يمكن أن يتحقّق هذا الاجتماع الذي يُقام على شرف أمّ الزين، إلا بحضور وليّ صوفيّ، ما يعكس بُعداً جندرياً عميقاً في بناء السرد الولائي.

ومع أنّ الارتحال الروحي هو أحد الجوانب الجوهرية للعبادة الصوفية، فإن وجود وليّات نساء في هذا المجال يظلّ نادراً. ورغم أنّ أمّ الزين معروفة بوصفها امرأة جوّالة تنتقل من مكان إلى آخر، فإن الورد يحصر حضورها في المساحة الضيقة لضريحها. ويكرّر المنشد في الورد قوله „وريني الدار خلي نزورك“ ولهذا لقبر دور مزدوج هنا فمع أنّ قلّة من الأولياء تُشَيّد فوق قبورهم قبب تدلّ على مقامهم الرفيع، إلا أنّ هذا البناء يُعدّ في الوقت نفسه وسيلة لحصر حركة الوليّة فقد حبسها شقيقها في غرفة صغيرة لمنعها التجوال بعدما ضاق بتجوالها. وتروي زوجة القيم على المقام أنّ الولية دعت على شقيقها، فضاع طريقه في عودته للبيت ومرضت ناقته فجأة. وحين بلغ به اليأس مداه، استغاث بأمّ الزين لتنقذه. وبعد أن أنهكه السفر، غلبه النوم فرأى في حلمه أنّ شقيقته عالجت ناقته ومنحته غفرانها. ولمّا استفاق وجد دابّته مستعدّة للرحيل. ومع تناقل القصة، أدرك أهل جَمّال أنّ الفتاة كانت كائناً استثنائياً، وأن تجوالها لم يكن عبثاً بل سلوك وليّة. وما يثير الاهتمام أنّه تم تشييد الضريح في الغرفة ذاتها التي شجنت فيها الولية على يد شقيقها. وكما في كثير من سير الأولياء، تتحوّل أماكن الألم والمعاناة إلى مواضع مقدّسة، إذ يغدو العذاب الفردي إرثاً روحياً للزوّار والمحبّين.

المرحلة الأولى ضمن المراحل السبع التي يقطعها السالك الصوفي في رحلته نحو الولاية (Qadri 2016). ومن بين هذه الشخصيات أم الزين الجمالية، الوليّة الصوفية من أواخر القرن السابع عشر. تنحدر أم الزين الجمالية من أولاد طليل في قفصة، ويتنسب أصلها وفقاً لما يورده التقليد المحلي إلى الخليفة عثمان بن عفّان (تولّى الخلافة بين 644 و656م). ويرتبط اسمها بمدينة جّمّال في ولاية المنستير الساحلية. وعند انتقالها إلى جّمّال، أقامت بالقرب من الوليّ سيدي فرج الأنصاري، مستمّدةً من بركته في شفاء المرضى وإغاثة المحتاجين. ونظراً لقلّة المصادر المتوفّرة، فمن غير الممكن الجزم بمدى تأثير هذا الوليّ في مسارها الروحي، غير أنّه لا شكّ أن تقاربهما في الموقع أسهم في تشكيل تجربتها الروحية (Nabil 1992). وقد امتنعت الوليّة عن العودة مع أسرتها إلى موطنها الأصلي، إذ أثّرت البقاء في جّمّال استجابةً لندائها الروحي؛ فتبنتها لاحقاً عائلة سعيّد التي أقامت ضريحاً على قبرها تكريماً لما عُرف عنها من بزّ وصلاح تجاه أهالي المنطقة. وقد روت لي زوجة القيم على الضريح هذه التفاصيل خلال زيارتي الأولى للمقام بتاريخ 26 ديسمبر 2024، فهي التي تتولّى استقبال الزائرين وسرد الروايات المتداولة عن الوليّة. كما لم تُدوّن هذه الشذرات من سيرتها في أي نصّ مناقبي، بل أفلتت من النسيان بفضل الرواية الشفوية التي حفظتها النساء بالأساس، وبفضل الورد الوحيد المخصّص لوليّة صوفية، واللذين يحملان معاً اسم «أمّ الزين الجمالية».

المرثية واللامرثية في ورد «أمّ الزين الجمالية»

تُعرف أمّ الزين لدى التونسيين بلقب «السيدة» أو «البهليّة». ويحتفي هذا الورد الصوفي الشهير بكرامة الوليّة الصالحة ومقامها الروحي، إذ تركت ملدّات الدنيا وسعت إلى الاتحاد بالله عبر المحبّة والتعبّد ومن أسمائها الواردة في النصّ لقب «بنيّة جّمّال»، وهو إحالة إلى حادثة تُعزّز مكانتها العجائبية فبحسب زوّار مقامها والمعتقدين بولايتها، ضاق حمودة باشا (1759-1814)، أحد أبرز حكام تونس، بصيتها وانتشار تأثيرها بين الناس، فقرّر سجنها. ولما امتنعت عن الكلام أمامه، حكم عليها بأن تُلقى للسباع الجائعة. وفي الصباح التالي وجدها جالسة في صلاة هادئة، تتولى الأسود حراستها. كانت قوة كرامتها من العظمة بحيث تحوّل حمودة باشا من خصمٍ إلى مؤمن بولايتها، فأمر ببناء مقام لها ومنحها لقب «باية تونس»، وهو لقب يضعها في مرتبة سائر الأولياء والقادة الصوفيين في العاصمة (Al-Amri 1974: 54). ومع ذلك، يبقى تاريخ تأليف الورد ودوافعه غير مؤكّدة.

ولفهم الهوية الروحية لأمّ الزين الجمالية بوصفها وليّة، أعتمد على العمل الرائد علاء لسود حول النساء الصالحات في المغرب (2020)، والذي حدّد ثلاثة عناصر تؤسّس لولاية المرأة: المكان، وأشكال العبادة، ووضعية الجسد. وهنا يغدو مفهوم الجسد الأنثوي محورياً: فهل ينبغي الاحتفاء به أم إخفاؤه؟ ويبين استكشاف هذه العناصر في الورد أنّ النصّ يصوغ العلاقة بين الوليّة الصالحة والمنشد بوصفها لقاءً بين عاشقين: يحمل المنشد هداياه معبراً عن محبّته مسرعاً نحو موضع محبوبته المختفية، فيدعوها للخروج للقاءه. وأثناء رحلته المستعجلة إليها، يستحضر الأسباب التي جعلته مولعاً بهذه المرأة الأخاذة.

الزاوية المرثية

تُستدعى الوليّة الصوفية في الورد لتظهر وتلتقي بمريدها، الذي يقف على عتبة المقام حاملاً ثقل هداياه. وبينما ينتظر الإذن بالدخول، يقول المريد:

المناقب الصوفية بوصفها شكلاً من أشكال الفن والأدب

تطوّر التصوّف بين القرنين التاسع والحادي عشر إلى مدارس وطُرُق مختلفة (طرائق ومفرداتها طريقة)، وترافق هذا التطوّر مع إنشاء فضاءات مقدّسة عُرفت بالزوايا (مفردتها زاوية)، وهي أماكن تختلف عن المساجد في الوظيفة والدلالة. وقد احتضنت الزوايا في بلاد المغرب حلقات الذّكر، والاحتفالات الروحية، والعروض الموسيقية، بما يعزّز البعد الروحي للدين ويمنحه حضوراً وجدانياً أعمق. وتقف هذه الأبنية اليوم شواهد على أفراد استثنائيين أُخِيت قصصهم وكراماتهم الذاكرة الجماعية، مُحدثّةً „شعوراً بالتجاوز الروحي لما هو مألوف ولطبيعية الدلالات“ كما يصف (Pallasmaa 2015: 19).

وقد انفتحت الصوفيّة على أشكال فنية متعدّدة من أبرزها تقليد ثري من الكتابات المناقبية وذلك للتعبير عن هذا السمو الروحي. وتُبرز هذه الأعمال التراجمية خصال الأولياء وزعماء الطرق الصوفية، وفضائلهم، وكراماتهم وتعاليمهم. ويُقدّم الوليّ الصوفي في هذه النصوص كامتداداً للنموذج النبويّ المتمثّل في شخصية النبيّ محمّد. ولا يهدف هذا الأدب إلى تسجيل الوقائع الحياتية فحسب، بل يسعى أيضاً إلى إلهام التبجيل وإثارة الوجد الروحي لدى الأتباع والسالكين، الذين يُعرّفون بالمُريدين (مفردتها مُريد). وقد يشارك أتباع الطرق الصوفية في الطقوس، وتلاوة الأوراد، وحضور المجالس الروحية دون سلك طريق التحوّل الباطنيّ الكامل بالضرورة. وكان لمعظم الأولياء الصوفيّين مُريدون مميّزون يتولّون تدريبهم وتأهيلهم لحمل تعاليمهم ونقلها إلى الأجيال اللاحقة (Amri 2013). وازدهر الأدب المناقب في إفريقية (تونس الحالية)، حيث دوّن عدّة تلاميذ سيرة شيوخهم وأوليائهم. وتمثّل هذه النصوص أيضاً أعمالاً فنية بصريّة تجمع بين السرد والرموز والعناصر الإيقونيّة لتصنع تجربة أدبية غامرة ومكثّفة.

كما يقف الوليّ في صميم النّص المناقب بوصفه الوسيط بين الإنسانّي والإلهي. ويُنظر إلى الوليّ الصوفي، المعروف أيضاً باسم الوليّ على أنّه قريبٌ من الله إذ تتحلّى روحه بخصال روحية وذوقية دقيقة لا يدركها إلا أصحاب الحسّ الصوفيّ والذائقة الباطنية. كما يقترن مسار السلوك الروحي باستعداد الوليّ ذو المنزلة الرمزية المستحضرة لنموذج نبويّ لمشاركة معارفه وتجارب. ولذلك تبدأ النصوص المناقبية عادةً بذكر السلسلة، أي سلسلة النّسب الروحي التي تُرجع أصل الوليّ إلى النبيّ محمّد. ومما هو معلومٌ في التصوّف الإسلامي أن تشارك النساء وأولهنّ فاطمة الزهراء ابنة النبيّ بفاعلية في تشكيل هذه السلسلة. غير أنّه يغيب حضور هذه الشخصيات النسائية و الوليّات الصوفيّات أيضاً عن أغلب هذه المناقب رغم إسهام كثيراتٍ منهنّ في إحياء الذاكرة الجماعية التونسية وإثرائها. وقد أثار هذا الغياب اهتماماً بحثياً متزايداً حول موقع المرأة في الأدب الصوفي، ودورها في تشكيل الذاكرة الروحية للمجتمع.

المرأة في الأدب الصوفي وقضية أمّ الزين الجماليّة

أولى الفلاسفة الصوفيّون مثل ابن عربي (1165-1240) الذي كان لأفكاره أثرٌ عميق في التصوّف المغاربي، اهتماماً بالغاً بدور المرأة، وبقدراتها واستعداداتها في تحصيل المعرفة العرفانية. فبعد أن خدم فاطمة بنت المثنّى القرطبيّة مدة عامين، فضّل ابن عربي في أثرها العميق على تكوين بصيرته الفلسفية حول نشأة الإنسان، وعلاقة محبة النساء بالمحبة الإلهية. وتميّزت رؤيته بإيمانٍ راسخ بأنّ الأنوثة عنصر أساسي لفهم الحقيقة الإلهية (Hakim 2006).

لم تكن النساء في التصوّف مجرد مُلهِمات، بل كنّ أيضاً شخصيات راسخة أسهمن بفاعلية في إثراء العقيدة والتقاليد الصوفية. وتشير (Annemarie Schimmel 1984) إلى أنّ نساء من أسرة النبي، وعلى وجه الخصوص زوجته خديجة وابنته فاطمة، كنّ أول السالكين في دروب السموّ الديني والروحي. وتُبرز الروايات المبكرة عن القيادات الروحية النسائية ممارساتٍ مثل الرحمة، وتُظهر هذه الروايات امتلاكهن سيطرة تامة على النّفس (أي

سيرين قرطاس

اللا/مرئية في تمثيل الوليات في الأدب الصوفي التونسي

MECAM Papers | Number 20 | February 3, 2026 | <https://dx.doi.org/10.25673/121920> | ISSN: 2751-6490

تبرز عقيدة التقديس للأولياء الصالحين من بين الممارسات الدينية التي تم توارثها عبر الزمن في بلاد المغرب العربي. وقد أدّت هذه الممارسة التي تنطوي على نوع من التقديس الرمزي، إلى نشوء أنواع أدبية متميّزة مثل كتب المناقب والأوراد التي تُبرز الأدوار الاستثنائية التي ينهض بها شيوخ الصوفية في النسيج الاجتماعي والذاكرة الجماعية، بمن فيهم الوليات الصالحات من النساء.

- تُعنى كتب المناقب الصوفية في تونس بتتبع سير الشيوخ الصوفيين من الرجال وكراماتهم المعروفة بالظواهر العجائبية أو الدلالات الروحية فحسب، بينما تُهمّل إلى حدّ كبير الوليات الصوفيات (الوليات المتصوفات ومفردتها وليّة). ويعكس هذا الإغفال المنظومات الاجتماعية والجنسانية المحافظة التي كرسها المذهب المالكي في تونس.

- وفي غياب نصوص رسمية عن سير الأولياء، طوّر أتباع الوليات الصوفيات ممارسات تذكارية متنوعة، من بينها تأليف الأوراد وترتيلها بوصفها نصوصاً تعبّدية. وتقوم هذه الأوراد ببناء الهوية القدسية للوليّة، موازية في وظيفتها قدرة كتب المناقب على جعل اللامرئي مرئياً متحدّية بذلك السرديات السائدة وفاتحة آفاقاً جديدة للتأمل.

- كُتِبَ وُزْدٌ، «أمّ الزين الجمالية» للاحتفاء بوليّة صوفية من القرن الثامن عشر مساهماً بذلك في مناقشة قضايا معاصرة تتعلّق بمرئية المرأة ولا مرئيتها، وذلك عبر استكشاف هوية هذه الولية الصالحة. ويظهر التحليل الدقيق للوُزْدِ مدى قدرة حضور المرأة وسلطانها الروحية على تحدّي المعايير الجنسانية السائدة و/أو ترسيخها في مثل هذه النصوص.

- و يساعدنا التعمّق في حبكة الوُزْدِ، وفضائها، ولغتها على فهم كيفية تخيل الأدب الصوفي التونسي لمفهوم اللا/مرئية في ما يخص المرأة.

السياق

يكشف تحليل وُزْدٍ متعلّق بامرأة عن دور الأدب الصوفي في توثيق ونقل القيم الصوفية والأحداث التاريخية والعادات المحلية. ويُسَلِّط الضوء بشكل خاص على كيفية تصور الأدب الصوفي التونسي للأدوار الروحية للمرأة في المجتمع المغاربي، وتحديد المساحات والحدود التي تعيش فيها.

جدول المحتويات

1

الإلا / مرئيّة في تمثيل الوليّات في الأدب الصوفي التونسي

MECAM Papers

20

السلا / مرئية في تمثيل الوليات
في الأدب الصوفي التونسي

سيرين قرطاس